

Antonio Montesino

**LAS
MARZAS**

RITUALES DE IDENTIDAD
Y SOCIABILIDAD MASCULINAS

UNA MIRADA ANTROPOLÓGICA SOBRE
LAS RONDAS INVERNALES DE CANTABRIA

GLOCALIA / Taller de Antropología Social de La Ortiga

Para Toñi

NOTA A LA SEGUNDA EDICIÓN

Este año 2017 se cumple el 25 aniversario de la publicación de la primera edición del libro *Las Marzas. Rituales de identidad y sociabilidad masculinas* del antropólogo cántabro Antonio Montesino González (1951-2015). Son muchas las personas que me han expresado, por diversos medios, su deseo de adquirir un ejemplar de esta obra: investigadores sociales, marceros, rondas, asociaciones, folcloristas y amigos que se sienten cercanos a una tradición festiva como las marzas, que se mantiene viva en muchos puntos de Cantabria.

Con esta segunda edición, queremos recuperar este texto, hoy ya un clásico, por su gran valor, donde Montesino va más allá de la mera descripción del festejo, realizando un profundo análisis antropológico, que lo ha convertido en referente imprescindible para el estudio del ritual marcelero, tanto dentro como fuera de nuestra región.

Hemos respetado íntegramente el texto original del autor que no ha sido modificado en ningún caso, por considerar que sigue estando vigente en nuestros días y que, la tarea de aportar nuevos enfoques, le hubiera correspondido a él y no pudo ser. En el archivo familiar conservamos los numerosos apuntes que fue recogiendo a lo largo de los años, para ampliar este estudio y que, en su día, se aportarán a los fondos de su fundación.

Nos gustaría agradecer a Daniel Santos, responsable de la Concejalía de Cultura del Ayuntamiento de Reinosa, el apoyo recibido. Ha supuesto para nosotros un importante impulso a la hora de seguir trabajando en la línea de recuperación de textos antropológicos que pongan en valor las tradiciones y patrimonio cultural de Cantabria, como es el caso de las marzas, profundamente arraigadas en Reinosa y el Valle de Campoo.

El trabajo de reedición, no hubiera sido posible sin la colaboración de todo el equipo de *La Ortiga*, especialmente encarnado en la paciencia y el compromiso de David Gómez Herrero, Alma Camacho Tamés y María Pérez Incera, imprescindibles para que este libro viera la luz a tiempo. Quiero agradecer a las impre-

tas *Génesis Composición* y *Calima*, la excelente labor de maquetación e impresión y todas las facilidades que nos han brindado. Gracias también a Juanjo Crespo por sus palabras de cariño en este prólogo a la segunda edición.

Finalmente, consideramos que el objetivo de la reedición de esta obra, estaría ampliamente cumplido si, después de 25 años, ayudara a las nuevas generaciones de jóvenes a conocer y valorar, bajo una perspectiva de cultura crítica, uno de los rituales más importantes del ciclo festivo de invierno en Cantabria como son Las Marzas.

María Montesino de la Iglesia

Presidenta de la Asociación Cultural La Ortiga

PRÓLOGO A LA PRESENTE EDICIÓN

Desde siempre, Antonio Montesino, minucioso antropólogo, nos recuerda, en sus numerosos escritos, que nadie tiene derecho a olvidar el ineludible compromiso contraído con la época que le ha tocado vivir (1951-2015) y de ello da fe el hecho de que, siendo impulsor de la plataforma cultural La Ortiga, publicara la mayoría de sus incontables trabajos de investigación, a lo largo de aproximadamente un cuarto de siglo, lo que nos lleva a afirmar que su afecto por Cantabria ha sido una historia de amor fecunda y bien cimentada. De ahí que, si escarbamos un poco en sus cuantiosas publicaciones, no tardarán en asomar procesiones, romerías, mascaradas, hogueras y las rondas de picayos campurrianas, cantando “enhorabuenas” a las mozas casaderas, o llamando a las puertas del vecindario al grito de: ¿dan marzas?

Antonio se adentra en las costumbres de nuestra tierra con un marcado tono de confianza personal y doméstica. En alguna ocasión le oí decir que los cántabros éramos un pueblo demasiado pequeño para engrandecerlo solo porque nuestro afecto por él nos lo pidiera: “*Al pueblo tenemos que conocerlo de primera mano; no por referencia, ni por imaginación, ni por lecturas*”. De ahí que este libro constituya, a mi juicio, una singular mirada a las marzas, una tradición localista que, tras un largo parón, ha recobrado el apogeo de los tiempos de nuestro escritor, José María Pereda.

El suyo fue por, Cantabria, un vivir desviviéndose por investigar y difundir todo aquello que pudiera engrandecer a su guapa región chica. Su dominio lingüístico, con independencia de los temas a tratar, es cuidadoso y profuso. Su atalaya de difusión literaria fue –y seguirá siendo– La Ortiga, del que ahora se ocupa su hija, la joven socióloga María Montesino, que cuenta con la inestimable colaboración de su madre, Toñi de la Iglesia, así como de un excelente equipo de profesionales.

Antonio Montesino, al igual que yo, estudiamos en el Instituto Marqués de Santillana de Torrelavega. Nunca fuimos lo que se dice amigos íntimos, pero siempre hubo entre nosotros una relación cordial de afecto, simpatía, colaboración y respeto mutuo. No coincidimos en el mismo aula sencillamente porque Antonio, creo recordar, hizo el bachiller superior por la rama de ciencias,

mientras que yo me decanté por la de letras. No obstante, aún así, la afición de ambos por la literatura y la música regional volvería a juntarnos, a lo largo de nuestra vida, en muchas ocasiones.

La primera vez que intimamos, si no recuerdo mal, fue con ocasión del estreno de mi primera obra de teatro, “Qué pena ese mal ajeno que tanto bien nos hace”, escrita mientras estudiaba el bachiller superior, con el único propósito de recaudar fondos suficientes para poder costearnos el viaje de fin de estudios que, tras nueve representaciones, haríamos a Palma de Mallorca. Se trataba de una tragicomedia en la que Antonio interpretaba, de forma histriónica y admirablemente, el papel de un profesor emérito pasado de rosca. Más tarde, con motivo de la celebración de “La fiesta de la poesía, que organizaba la revista Dobra, volvimos a vernos, varios años, en compañía de gente encantadora como María Esther García, Gloria Ruiz o mi querido primo Julio Sanz Saiz, en torno a una paella y recitando versos, de nuestra autoría, impregnados de amargura y rebeldía, en el “Bar Julio”, a finales de los años sesenta.

Montesino –aún a riesgo de parecer reiterativo– fue un incansable estudioso de la antropología social que estudia las características educativas, las conductas y estructuración de los vínculos sociales. Pero también fue escritor, poeta, diseñador, editor y un excelente conversador que nos inició en el conocimiento de nuestras fiestas más representativas: los carnavales rurales de invierno; la vijanera; las cencerradas; los actos festivos de religiosidad popular; las costumbres pasiegas más recurrentes y también, cómo no, los cantos petitorios de marzas. Precisamente de eso y de marzas, trata este libro suyo que, en una segunda edición, traemos hoy a colación y os invitamos a leer.

Juan José Crespo

Presidente de la Asociación Ronda Marcera

ÍNDICE

| | |
|---------------------------|---|
| <i>PRESENTACIÓN</i> | X |
| <i>PRÓLOGO</i> | X |
| <i>INTRODUCCIÓN</i> | X |

CAPÍTULO I

EL CONTEXTO HISTÓRICO-GEOGRÁFICO

| | |
|--|---|
| <i>1. EL MEDIO FÍSICO</i> | X |
| <i>2. LA CANTABRIA DEL ANTIGUO RÉGIMEN</i> | X |
| <i>3. LOS CAMBIOS EN LA SOCIEDAD TRADICIONAL</i> | X |

CAPÍTULO II

LAS CLAVES CULTURALES

| | |
|--|---|
| <i>1. ASPECTOS BÁSICOS DE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL</i> <i>DE CANTABRIA</i> | X |
| <i>2. LA COMUNIDAD, SUS GRUPOS E INSTITUCIONES</i> | X |
| <i>3. LA FAMILIA-CASA COMO GRUPO ESPACIO</i> <i>DE IDENTIDADES PRIMARIAS</i> | X |
| <i>4. EL BARRIO, UN ESPACIO DE SOCIABILIDAD</i> <i>E IDENTIDAD SEGMENTARIAS</i> | X |
| <i>5. ALGUNOS RITUALES DEL ESPACIO CASA-BARRIO</i> | X |
| <i>6. EL CONCEJO, ÁMBITO DE LA IDENTIDAD LOCAL</i> | X |
| <i>7. EL VALLE, TERRITORIO DE LA IDENTIDAD SUPRALOCAL</i> | X |
| <i>8. EL CAMBIO DE PARADIGMA CULTURAL</i> | X |
| <i>9. EL FIN DE LAS AYUDAS MUTUAS</i> <i>Y LOS TRABAJOS COMUNITARIOS</i> | X |
| <i>10. LA LIQUIDACIÓN DE LA SOCIEDAD TRADICIONAL</i> | X |

CAPÍTULO III

LOS TEXTOS ETNOGRÁFICOS

| | |
|---|---|
| <i>1. EL CICLO FESTIVO REGIONAL</i> | X |
| <i>2. LA ETIMOLOGÍA</i> | X |
| <i>3. EL TIEMPO DE LAS MARZAS</i> | X |
| <i>4. EL ESPACIO FESTIVO</i> | X |
| <i>5. DIVISIÓN TIPOLÓGICA DE LAS MARZAS</i> | X |
| <i>6. LOS GRUPOS PORTADORES DEL RITUAL</i> | X |

| | |
|--|---|
| 7. LAS ACCIONES FESTIVAS | X |
| 8. LAS PELEAS EN “LA RAYA” DEL PUEBLO | X |
| 9. EL RECUENTO DE “LO DAO” Y LA COMIDA DE LAS MARZAS | X |
| 10. EL BAILE | X |
| 11. LA TRADICIÓN CAMBIANTE | X |
| SELECCIÓN DE CANTOS PETITORIOS | X |

CAPÍTULO IV

LA MIRADA ANTROPOLÓGICA

| | |
|---|---|
| 1. ALGUNAS HIPÓTESIS SOBRE LOS ORÍGENES | |
| HISTÓRICOS DE LAS MARZAS | X |
| 2. CONSIDERACIONES PREVIAS AL ANÁLISIS | X |
| 3. LA SOCIABILIDAD INTRAGRUPAL E INTRAVECINAL | X |
| 4. BUENOS VECINOS VERSUS MALOS VECINOS | X |
| 5. EL RITUAL DE INICIACIÓN A LA PUBERTAD | X |
| 6. REFLEXIONES INICALES SOBRE | |
| LAS IDENTIDADES COLECTIVAS | X |
| 7. INTEGRACIÓN GRUPAL Y RIVALIDADES INTRACOMUNITARIAS | X |
| 8. LA IDENTIDAD COMUNITARIA | X |
| 9. IDENTIDAD LOCAL Y CONFLICTOS DE LÍMITES | X |
| 10. CUADRILLAS ITINERANTES E IDENTIDAD SUPRACOMUNITARIA | X |
| 11. LA PRESENCIA DE LOS MUERTOS EN LA MEMORIA COLECTIVA | X |
| 12. IDENTIDAD Y SOCIABILIDAD EN EL COMENSALISMO FESTIVO | X |
| 13. ASPECTOS ANDROCÉNTRICOS DEL RITUAL MARCERO | X |
| 14. CAMBIOS Y PERSISTENCIAS | X |

ANEXO

| | |
|---|---|
| DOS TEXTOS COSTUMBRISTAS | X |
| FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA | X |
| ÍNDICE DE LA SELECCIÓN DE CANTOS PETITORIOS | X |
| ÍNDICE DE MAPAS, ESQUEMAS Y FIGURAS | X |

RECONOCIMIENTOS

Agradezco a todos los informantes la generosidad y la paciencia que han tenido conmigo respondiendo, durante el trabajo de campo, a los requerimientos de mis numerosas preguntas.

Al personal y a la dirección de la **Biblioteca Municipal de Santander**, el esmero con que han atendido mis peticiones, facilitándome diligentemente cuantos materiales ha solicitado de su hemeroteca y fondos bibliográficos.

A **Gustavo Cotera, Alberto Díaz Gómez** y a **J. Luis Casado Soto**, les doy las gracias por haberme concedido permiso para la reproducción de algunos de sus dibujos e ilustraciones.

A los **Excmos. Ayuntamientos de Torrelavega** (mi ciudad natal) y de **Reinosa**, especialmente a sus alcaldes **D. José Gutiérrez Portilla** y **D. Daniel Mediavilla de la Hera**, les quiero expresar mi gratitud por el patrocinio de la edición de este libro sobre las marzas. Manifestación nada ajena a la historia de las sociabilidades colectivas de ambas ciudades, que han sabido conservar dignamente esta antigua costumbre, con la clara conciencia de que tradición y modernidad pueden, y deben, coexistir formando parte sustancial de la vida cotidiana de los pueblos y del bienestar de sus gentes.

A todos ellos, mi más profundo reconocimiento.

PRESENTACIÓN

El libro al que preceden estas páginas es el resultado de un trabajo serio, útil y además riguroso. Su autor, el antropólogo **D. Antonio Montesino González**, gran conocedor de los rituales y prácticas festivas de nuestra región, ofrece una visión profunda y exhaustiva del fenómeno marcero, que sobrepasa lo simplemente descriptivo. A través de un análisis preciso y bien documentado, **Montesino** no sólo muestra las características morfológicas del ritual marcero y los aspectos funcionales del mismo en las sociedades tradicionales. También, en estos momentos de agonía de viejas sociabilidades y celebraciones festivas populares, nos suministra elementos claves para la reorganización imaginativa de nuevas modalidades de solidaridad en las actuales sociedades urbanas.

En una sociedad democrática, los responsables políticos de los Ayuntamientos tenemos la obligación de fomentar una política cultural que sea capaz de administrar y distribuir bienes culturales a la mayoría y dotar a ésta de los medios necesarios para que sus colectivos desarrollen y expresen sus capacidades creadoras.

Estudios como éste nos animan a restaurar y apoyar aquellas manifestaciones de la cultura popular tradicional, que aún pueden facilitarnos, por su vitalidad y capacidad de adaptación, los elementos claves para la creación de nuevas formas de organización y alegría colectivas, dotadas de un sentido ciudadano y participativo, que respondan a las necesidades del presente. Sin, por ello, tener que abandonar su entronque histórico con los viejos rituales básicos de la vida comunitaria.

Como alcaldes que somos de dos núcleos urbano-industriales, donde aún se conservan las marzas, y que en su día contaron con destacadas figuras del costumbrismo regional (**Demetrio Duque y Merino y Hermilio Alcalde del Río**, son dos buenos ejemplos de ello) que escribieron sobre la tradición marcera, nos congratula patrocinar la edición de este libro e insistir en el apoyo a quienes se entregan con rigor a labores de investigación y de difusión de nuestras formas culturales. Contribuyendo, de esta manera, a extender la comprensión del pasado histórico entre la ciudadanía y a estimular su amor por la cultura propia, sin caer en fáciles chauvinismos.

Estamos convencidos de que esta obra, por su hechura y planteamientos, va a ser una herramienta imprescindible de trabajo

y de conocimiento, al servicio de todos aquellos que pretendan adentrarse en la historia de las clases populares, para entender los diversos mecanismos de la construcción de sus sociabilidades e identidades grupales y colectivas.

Que esto sea así es nuestro mayor deseo.

D. José Gutiérrez Portilla

Alcalde del Excmo.

Ayuntamiento de Torrelavega

D. Daniel Mediavilla de las Heras

Alcalde del Excmo.

Ayuntamiento de Reinosa

PRÓLOGO

El prólogo es un género que se resiste a desaparecer. La idea más comúnmente aceptada es que se pide un prólogo a una persona que de alguna manera avala y presenta al autor del libro que se supone poco conocido, y de esta manera introducirlo en el mundillo intelectual. En esta ocasión voy a contribuir al mantenimiento de la libresca tradición, aunque no concurren las circunstancias esperadas, por cuanto el autor del libro no necesita presentación en Cantabria; en todo caso tendría que serlo el autor del prólogo que, aunque de ascendencia lebaniega, nada ha escrito sobre la región. Antonio Montesino es sobradamente conocido, tanto por su labor científica y sus publicaciones como por su trayectoria pública. Quizás el propósito de Montesino sea la presentación del libro ante la “academia” y, aunque tampoco me reconozco méritos para hacerlo, he decidido afrontarlo en razón de la amistad que nos une. Contribuyo de esta forma a dar a conocer a un antropólogo que, por no formar parte del estamento académico y no frecuentar los circuitos de la profesión, probablemente no sea reconocido como debiera fuera de Cantabria, y ello a pesar de que Antonio Montesino lleva trabajando muchos años desde la Antropología Social y Cultural y pertenezca al mundo universitario en el más genuino sentido del término, por cuanto utiliza el pensamiento racional y científico y los métodos de la Antropología en el acercamiento a la realidad sociocultural de Cantabria, región en la que vive y trabaja.

En esta nueva obra que ahora sale a la luz, el autor nos da una lección de bien hacer intelectual, combinando en la investigación el trabajo de campo con el bibliográfico, y todo ello en el marco de la teoría antropológica que Montesino domina con soltura. El resultado es una elaborada síntesis histórico-cultural de la sociedad cántabra que nos permite conocer el contexto de las Marzas -fiesta exclusiva de varones solteros- en su dimensión espacio-temporal para, posteriormente, pasar a elaborar la etnografía de la fiesta que facilita al autor el análisis antropológico de esta forma de comportamiento festivo institucionalizado que constituyen las Marzas de Cantabria. La obra es una muestra de las posibilidades que ofrece el estudio antropológico de las fiestas para el conocimiento de la sociedad. El tratamiento al que han sido sometidos los datos etnográficos por el autor, demuestra su capacidad para hacer hablar a la realidad actual, al tiempo que acude al pasado más reciente, y todo ello con la me-

todoología científica adecuada, huyendo de actitudes románticas añorantes y de falsos catastrofismos que vaticinan la inminente desaparición de la cultura tradicional para situarse en la cultura como realidad cambiante y en transformación. El lector no encontrará en el texto actitudes plañideras, sino serios intentos de explicación del cambio sociocultural y de sus causas, búsqueda de las razones de la supervivencia de determinados complejos culturales y de las nuevas funciones que cumplen en la sociedad. Estamos ante un libro que analiza el presente ahondando en el pasado para mejor explicarlo.

La obra de Antonio Montesino, *Las Marzas. Rituales de identidad y sociabilidad masculinas*, constituye una importante contribución al conocimiento de la organización social, de la Antropología del Género, de los rituales y del mundo simbólico de la cultura cántabra, al mismo tiempo que supone una aportación que no podrá dejarse de tener en cuenta en el campo de la Antropología Social española.

*Salvador Rodríguez Becerra**

Universidad de Sevilla

* Enseña Antropología de la Religión en la Universidad de Sevilla, de la que es profesor titular. Dirigió el Departamento de Antropología y Folklore del Instituto de Cultura Andaluza. Actualmente dirige la revista *El Folk-lore andaluz*, editada por la Fundación Machado. Ha publicado varios libros sobre temas de religión, fiestas y contacto cultural, entre los que cabe citar: *Exvotos de Andalucía. Milagros y promesas en la religiosidad popular*, 1980; *Antropología Cultural de Andalucía*, 1984; *Las fiestas de Andalucía*, 1985. Es asimismo, autor de numerosos artículos y uno de los coordinadores de *La Religiosidad Popular*, 3 vols., 1989.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo, producto de una investigación antropológica llevada a cabo entre los años 1987-1989, tiene como objeto específico la descripción exhaustiva y el análisis del significado sociocultural de un fenómeno festivo muy enraizado en Cantabria, bajo la denominación de cantar de las marzas. Se trata de una costumbre cuya antigüedad en la región es difícil establecer históricamente, si bien, como ha señalado J. Caro Baroja, está emparentada con aquella otra que practicaban los jóvenes romanos al comienzo del año, en las **Kalendae Martiae**; momento en el que cantaban las *martiae* con la finalidad de anunciar la llegada del primer mes dedicado a un dios de la agricultura.

Hasta hace cuatro décadas, pedir, andar o cantar las marzas, era una práctica generalizada en el ámbito de las comunidades cántabras (rurales y urbanas), en las que aún se conservaban ciertos estilos tradicionales de vida.

Contrariamente a la idea, difundida desde algunos círculos de eruditos regionales, de que las marzas son exclusivamente cántabras, he de precisar, desde ahora mismo, que éstas también se han cantado (con igual nombre) en determinadas áreas de otras regiones y provincias españolas, como Asturias, Burgos, Palencia, Segovia, León y Vizcaya.

En el resto del país (con diferentes designaciones y en distintas fechas del año), existen tradiciones populares semejantes, también protagonizadas por grupos de varones solteros que, en los aspectos básicos, desarrollan idénticas acciones festivas y cuya función social es análoga a la cumplida por las marzas en Cantabria.

Esta monografía, que he titulado *Las Marzas: Rituales de Identidad y Sociabilidad Masculinas. Una mirada antropológica sobre las rondas invernales de Cantabria*, forma parte de una investigación más amplia, efectuada en los últimos diez años, acerca de las diversas manifestaciones de la cultura popular festiva de Cantabria; algunos de cuyos resultados he ido dando a conocer a través de varias publicaciones, conferencias, cursos, seminarios y congresos.

La inclusión en el título de los conceptos de identidad, sociabilidad y masculinidad, responde al papel decisivo que éstos han jugado a lo largo del análisis antropológico, permitiéndome descubrir y esclarecer el significado profundo que tienen las

marzas, en tanto ceremonia que son de sociabilidad masculina y como rituales, que también son, de masculinidad. Con ello, pretendo sacar a los ritos marceros del arraigado estereotipo folklórico en el que se encuentran encorsetados, bajo el auspicio mixtificador de quienes únicamente han tomado en consideración su dimensión musical, reduciendo un hecho de tanta riqueza y complejidad cultural, a la simple expresión folklorizante de un canto petitorio que, en un alarde de imaginación incontenida, se ha llegado a calificar, chauvinistamente, de “villancico montañés”.

El entorno temporal preciso de las prácticas socio-rituales aquí estudiadas, es el constituido por dos importantes fechas liminales del calendario festivo regional: los días finales de diciembre y los primeros de enero; el último día de febrero y los iniciales de marzo. Todos ellos, momentos decisivos dentro de la estación invernal. Tiempo, por otra parte, vinculado, en las culturas rurales tradicionales, al ciclo de trabajos masculinos; perfectamente articulado y elaborado a imagen de una trayectoria vital (la de Jesucristo), que identifica al hombre con las tareas ganaderas, en oposición al ciclo de los trabajos femeninos, propio de la primavera y el estío, más disperso que el anterior y en el que se pone de manifiesto la relación de la figura de la mujer con el agua, la vegetación y la imagen sagrada de la Virgen.

Durante esta fase del año, siguiendo los cánones establecidos por la tradición, se produce la formación de numerosos grupos de mozos que andan las calles de las aldeas y de las ciudades, protagonizando en exclusiva, entre otras acciones festivas (revertas, actos comensalísticos, bailes, etc.), el canto de coplas petitorias, que en Cantabria, dentro de una rica variedad tipológica, reciben principalmente las denominaciones de “pedir la vieja”, “pedir la posá”, “pedir los aguinaldos”, “cantar los reyes” y “pedir las marzas”.

El estudio de todas estas expresiones ceremoniales de carácter masculino, que se desarrollan dentro de un período homogéneo perteneciente al invierno, si se aborda, como aquí se hace con las marzas, desde la perspectiva del análisis de los rituales en su dimensión de estructuras intermedias, en las que es necesario tomar como referentes todos los acontecimientos similares, que constituyen regularidades formales (lo que no supone que sean necesariamente iguales) y enmarcarlos dentro de un tiempo y un

espacio concretos; nos permitirá observar la existencia de una imbricación cultural, y de un denominador común entre las rondas petitorias y las mascaradas invernales, como la vijanera y el antruido, con las que comparten, como ya he tenido ocasión de señalar en su momento,¹ sustanciales semejanzas morfológicas y estructurales y, a mi juicio, igual significación social.

El objeto principal del análisis aquí presentado, es demostrar que las marzas, al igual que las mencionadas mascaradas invernales, constituyen una parte relevante de “folklore masculino” (en ningún momento debe equipararse la cultura masculina con toda la cultura), que posee un peculiar lenguaje simbólico, polisémico, engarzado al sistema económico y socio-cultural del que forma parte y del que a la vez es expresión.

Igualmente, pretendo mostrar cómo a través de ellas, “los grupos portadores del ritual” (el segmento social de la mocedad varonil) y el conjunto de las comunidades que periódicamente las organizan, producen y reproducen, de un modo recurrente, las categorizaciones compartidas sobre la masculinidad (maneras de ser social y sexualmente de los hombres, en oposición a las maneras de ser de las mujeres). A la vez que desarrollan sus estrategias (diferenciales y diferenciadoras), de jerarquización social, de sociabilidad e identidad sexual, grupal, comunitaria o supracomunitaria y ponen de manifiesto, las características básicas del medio geográfico, la organización del espacio que habitan, el sistema productivo que practican, así como el universo mental de las gentes que conforman la trama comunitaria.

Por consiguiente, la unidad de análisis del estudio ha sido la comunidad (y sus correspondientes subgrupos de mozos) y no el individuo aislado. Ya que la comunidad es el marco necesario de organización social, en el que se articulan la supervivencia de las personas, las modalidades institucionales de convivencia y el desenvolvimiento de la vida cotidiana de las gentes.

Desde el punto de vista metodológico, esta investigación es el resultado de una concepción interdisciplinar en la que historia y antropología social se han complementado, a la hora de abordar la síntesis entre el pasado y el presente; entre los cambios ecológico-culturales y las persistencias tradicionales.

¹ Véase MONTESINO GONZÁLEZ, A., *Fiestas populares de Cantabria*, 2. *Carnavales Rurales*. Santander, 1984; Id., “Una aproximación al estudio socioantropológico de las mascaradas invernales en Cantabria”, en *IV Seminario del Carnaval*. Cádiz, 1990, págs. 145-197.

Es decir, entre diacronía y sincronía, o, si se prefiere, entre historia y estructura.

Por esta razón, las técnicas utilizadas también han sido diversas. He recurrido al manejo de fuentes etnohistóricas con la finalidad de conocer las características de las prácticas marceras de antaño. También he desarrollado un imprescindible trabajo de campo, centrado en la técnica antropológica de la observación participante, que me ha permitido la recogida de datos y de testimonios orales, obtenidos mediante entrevistas directas, de carácter formal e informal, realizadas tanto a individuos, como a unidades domésticas, grupos vecinales, instituciones sociales y “grupos portadores del ritual”.

Todo ello, me ha facilitado un mejor conocimiento del festejo y del papel desempeñado por los sujetos y colectivos protagonistas-espectadores del mismo, así como de los valores y significados que éstos atribuyen a sus acciones festivas.

El libro se halla estructurado en cuatro capítulos interdependientes. El primero de ellos lo he dedicado a establecer los rasgos esenciales del **contexto histórico-geográfico** de Cantabria, como marco de referencia general. En esta parte he puesto especial énfasis en el proceso histórico de desarticulación de la sociedad tradicional, por cuanto supone, igualmente, una paulatina liquidación de la cultura popular tradicional; mostrando así su carácter de realidad dinámica y cambiante.

En el segundo capítulo, desarrollo los aspectos socioculturales básicos que, por su relación con el fenómeno estudiado, nos van a facilitar la **claves culturales**, cuyo entendimiento exige que se tomen en consideración los múltiples factores estructurales que actúan como soporte último de las tramas simbólico-ideacionales de esta peculiar ceremonia. Y también los efectos producidos por el cambio social que han experimentado y que aún se hallan inmersas las comunidades con sistemas de vida tradicionales, sujetas a una continua redefinición de sus rasgos morfológicos y funcionales.

El tercer capítulo, bajo la denominación de **textos etnográficos**, recoge y sistematiza aquellos aspectos más relevantes del ritual, que hacen posible la reconstrucción de las acciones propias de las marzas. Para ello (como homenaje explícito a todos los que con anterioridad se han ocupado de su estudio y han contribuido, desde posiciones metodológicas diversas y con resultados desiguales, al conocimiento del fenómeno marcelero), he si-

multaneado, allí donde ha sido posible, los datos aportados por otros autores, con los obtenidos por mí. Claro está, siempre, después de haberlos confrontado con las numerosísimas informaciones que he recogido durante el intenso trabajo de campo.

De este modo, he ido estableciendo el tiempo y el espacio rituales de las marzas, su ordenación tipológica, la descripción exhaustiva de las acciones festivas que en ellas tienen lugar, las persistencias y los cambios experimentados en la tradicional costumbre. Al final del capítulo he creado un cuadernillo, igualmente de carácter etnográfico, en el que recojo una **selección de cantos petitorios** que, atendiendo a sus variables tipológicas, pueden aportar al lector una visión más completa y diversificada de los cantares marceros.

En el cuarto capítulo, titulado **la mirada antropológica**, partiendo de los datos etnográficos existentes y de los rasgos estructurales básicos de las comunidades en las que se piden las marzas, he desarrollado un análisis teórico de la fiesta (tal y como corresponde a la antropología), con la finalidad de ofrecer al lector una interpretación científica del significado múltiple y plural del fenómeno marcerero.

A lo largo de los subcapítulos de esta parte final, he ido disecionando los diferentes mecanismos identitarios, comensalísticos y de sociabilidad masculina, que tienen lugar en la tradición marcerera, así como el papel que éstos cumplen respecto a “los grupos portadores del ritual” y a los restantes segmentos sociales. Asimismo, he incluido un estudio sobre la presencia de los muertos en la memoria colectiva, puesta de manifiesto, mediante el recuerdo explícito de éstos, en diferentes fases del ritual.

También he dedicado algunas reflexiones a la relación dialéctica entre cambio y persistencias; concibiendo aquél (con Nisbet), como “una sucesión de diferencias en el tiempo en una identidad persistente”. Ello evita, por un lado, percibir la cultura popular tradicional como una realidad fosilizada; y, por otro, permite entender la existencia de las supervivencias o persistencias, como un proceso de transvaloración de formas culturales antiguas que, aun habiendo perdido sus usos originarios, mantienen todavía, tras una adaptación funcional, una utilidad persistente, al servicio de las nuevas necesidades psicosociales, convivenciales e identitarias de los grupos y las co-

munidades-sociedades que conservan, redescubren y reutilizan estas manifestaciones rituales.

En resumen, se puede decir que el objeto último de esta investigación ha sido poner de manifiesto las funciones y significados (explícitos y latentes) del ritual marcelero. Eso sí, haciendo un especial hincapié, entre otros aspectos primordiales, en uno que considero vertebral y determinante del fenómeno estudiado, como es el carácter androcéntrico que poseen este tipo de manifestaciones populares.

Tras el minucioso análisis efectuado en esta investigación sobre las marzas, partiendo de una mirada antropológica desarrollada en el plano de lo microsocioal, entiendo que éstas, al igual que los restantes ritos invernales anteriormente citados y algunos otros, propios de distintos momentos del ciclo anual,² constituyen la manifestación diversificada de unas prácticas institucionales, a través de las cuales las Sociedades de Mozos (muy activas en la vida colectiva), recrean, pública y periódicamente, la identidad varonil de sus agregados; reproducen sus roles de dominación masculina; se cohesionan internamente como *grupo de edad* y abastecen sus filas de nuevos miembros, mediante los *ritos de paso* de los chavales o mozalbetes a mozos.

Al tiempo, que se ponen de manifiesto la subordinación real y simbólica de las mujeres y el estatus subalterno que éstas ocupan en el contexto de una sociedad civil en la que los valores, las normas y los modelos son **a priori** masculinos. Todo lo cual, nos da cuenta de la capilaridad del sistema de dominación patriarcal, articulado (y detectado) en todos y cada uno de los más minúsculos actos ceremoniales del complejo ritual. Lo que, en definitiva, viene a reflejar, en el ámbito de la fiesta,

² Pedir las natas y la lumbré; cantar la polla, las dianas, echar los vivos, los responsos o bombas; capturar y echar la gata; organizar veladas en torno a los cantares del rabel, ir de ronda o a cantones, promover rondas de mozos y determinado tipo de cerraduras; realizar las pujas, la subasta del mayoral y de los rosos festivos, la cena de los derechos, las parrandas comensalísticas, las fiestas de quintos, las danzas masculinas de mozos; cobrar los derechos de enzarce y la patente, robar el judas, correr los carros y otros útiles de trabajo; colocar grandes campanos y arquillos engalanados en el ganado vacuno, enramadas amorosas y de escarnio por San Juan; portar símbolos procesionales e imágenes sagradas, correr vaquillas y toros ensogados, durante las fiestas patronales; plantar las mayas, mayos y obreras (en los casos en que el dominio festivo de estos árboles corre a cargo del subgrupo de los jóvenes solteros); jugar a los bolos, al tejo y a la cachurra; rivalizar en el tiro de cuerda, los bateles y las traineras; correr los gansos; competir en la siega de Judero, por San Lorenzo y participar en alardes, aluches o peleas rituales.

la desigual distribución del poder existente en la vida cotidiana entre los sexos y los demás grupos de estatus, así como los múltiples sometimientos, sujeciones y obligaciones que funcionan y tienen lugar, entre los sujetos interactuantes, dentro del cuerpo social.

Fresno del Río, otoño 1991

I

EL CONTEXTO HISTÓRICO-GEOGRÁFICO

El medio físico

ANTABRIA es una región perteneciente a la España Atlántica,¹ situada en la parte centro-oriental de la Cornisa Cantábrica, con una extensión de 5.288 Km². Limita al N. con el Mar Cantábrico; al E. con Vizcaya; al SE. y S. con Burgos; al S. con Palencia; al SO. con León y al O. con Asturias.

Orográficamente, es un territorio muy accidentado con numerosos sistemas montañosos; siendo el principal la Cordillera Cantábrica, auténtica columna vertebral de la región, extendida paralelamente al mar. De ella parten en perpendicular la casi totalidad de las estribaciones que, de Sur a Norte, forman los valles y las cuencas hidrográficas que confieren a Cantabria su peculiar imagen física.

En consonancia con una orografía compleja, posee una red **hidrográfica** no menos compleja, caracterizada por el curso corto y rápido de sus ríos (con la excepción del Ebro que discurre de Oeste a Sureste y desagua en el Mediterráneo), orientados, en el sentido Sur-Norte, desde la Cordillera Cantábrica al mar. Entre los principales de la vertiente cantábrica destacan, de Oeste a Este: el Deva, Nansa, Saja-Besaya, Pas-Pisueña, Miera y Asón-Gándara.

Las marismas ocupan más de 4.000 Has. de superficie, formando importantes ecosistemas, en la actualidad seriamente dañados. El **litoral** mide 174 Km., a lo largo de los cuales se suceden numerosas playas, puertos naturales y acantilados, con una profunda plataforma continental de gran interés económico. Desde el punto de vista **geológico**, Cantabria está emplazada en una amplia cuenca sedimentaria marina, formada durante la Era Paleozoica, que abarca el actual espacio astur-leonés. Se compone, a grandes rasgos, de extensas formaciones calizas en

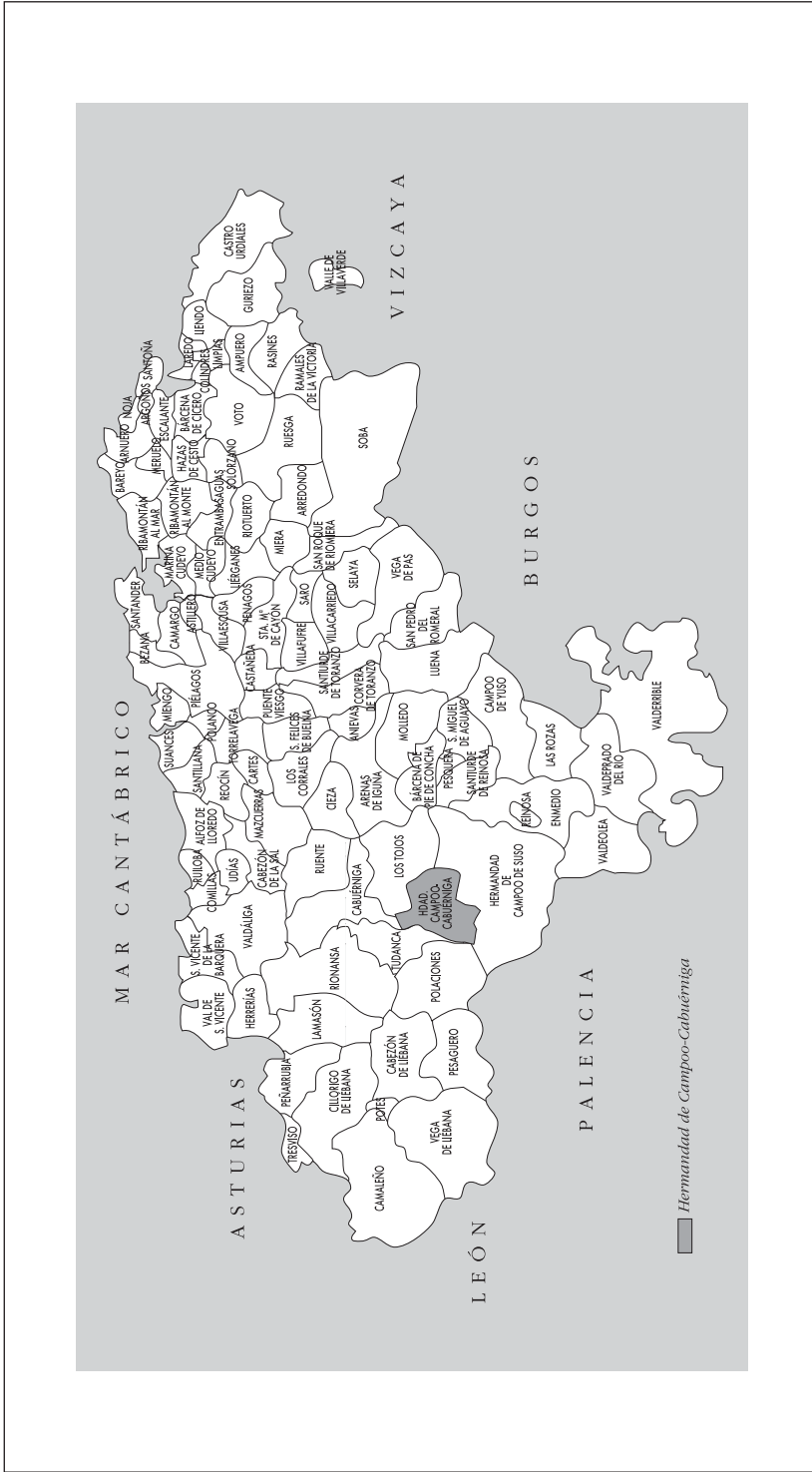
¹ Véanse CARO BAROJA, J., *Los pueblos del Norte de la Península Ibérica (Análisis Histórico-Cultural)*. Madrid, 1943; GARCÍA FERNÁNDEZ, J., *Organización del espacio y economía rural en la España Atlántica*. Madrid, 1975, págs. 1-30; TERÁN, M. y otros, *Geografía Regional de España*. Barcelona, 1987, págs. 11-15.

las que se encuentran mineralizaciones de cinc y plomo, muy importantes dentro de la minería regional y nacional. El resto de la comunidad está conformada por materiales mesozoicos, sobre los que se han desarrollado numerosas praderías y bosques de gran feracidad vegetativa.

Cantabria, al formar parte de la Montaña Atlántica, presenta un **clima** típicamente atlántico, es decir, templado y húmedo. El mar actúa como amortiguador térmico, facilitando a la atmósfera las cantidades de humedad necesarias que al condensarse originan masas nubosas, cuyo posterior estancamiento contra la cordillera causa lluvias persistentes de diversa intensidad. Los dos grandes bloques climáticos predominantes son las “situaciones de mal tiempo” (borrascas atlánticas, temporales del Norte, tormentas, etc.) y las “situaciones de buen tiempo” (anticiclones y flujos estables del Sur).

La región cántabra se encuentra incluida en el círculo de **vegetación** Eurosiberiano, caracterizado por la presencia de bosques frondosos de especies caducifolias, en los últimos siglos muy esquilmados. El tipo de suelo y la climatología han propiciado la existencia de extensas superficies pratenses. La **fauna**, dotada de especies muy diversificadas, se distribuye entre los distintos biotopos de la región, en los que destaca la franja litoral por sus ecosistemas de aguas salobres (marismas y estuarios), muy ricos en comunidades animales microscópicas, básicas dentro de la cadena alimentaria de la plataforma litoral. Los animales vertebrados autóctonos más importantes faunísticamente, se asientan en los niveles medios y altos de los ríos y en las cumbres de las cuencas hidrográficas.²

² Sobre el medio físico cántabro, véanse AMALIO MAESTRE, M., *Descripción física y geológica de la provincia de Santander*. Madrid, 1864; GUINEA, E., *Geografía Botánica de Santander*. Santander, 1953; LORIENTE ESCALLADA, E., *Vegetación y flora de las playas y dunas de la provincia de Santander*. Santander, 1974; MORENO MORAL, G., “Notas preliminares para una climatología de Cantabria”, en *Anuario del Instituto de Estudios Agropecuarios*, 4 (1979-1980), págs. 58-79; GARCÍA CODRÓN, J. C. y REQUES VELASCO, P., *Atlas del hábitat rural en Cantabria*. Santander, 1985; VV. AA., *Guía de la Naturaleza de Cantabria*, Santander, 1986; VV. AA., *El bosque en Cantabria*, Santander, 1990.



Mapa municipal de Cantabria.

La Cantabria del Antiguo Régimen

La sociedad tradicional cántabra del Antiguo Régimen,³ con una demografía aprisionada en la incapacidad de superar los estrechos márgenes de un crecimiento lento, se encontraba polarizada en dos ámbitos económicos y socio-territoriales claramente diferenciados: el que correspondía a las villas urbanas de la costa, conformado por unas sociedades de pescadores-agricultores, artesanos, profesionales liberales y comerciantes; y el perteneciente al mundo rural, caracterizado por la preponderancia de un campesinado pobre, de jornaleros y renteros, que vivían en condiciones precarias, condenados al padecimiento de constantes crisis de subsistencia y sangrías migratorias temporales o

³ Para la elaboración de la síntesis sobre los rasgos básicos de la Cantabria del Antiguo Régimen y de algunos aspectos histórico-geográficos de la desarticulación de la sociedad tradicional, he recurrido a los siguientes estudios historiográficos: PALACIO ATARD, V., *El comercio de Castilla y el puerto de Santander en el siglo XVIII. Notas para su estudio*. Madrid, 1960; LÉBOUILL, J., "El propietario ilustrado o patriarca en la obra de Pereda", en *La Cuestión agraria en la España contemporánea*. Madrid, 1976, págs. 311-328; MARTÍNEZ VARA, T., "Introducción histórica" a J. M., Estado de las fábricas, comercio, industria y agricultura en las Montañas de Santander (s. XVIII). Santander, 1979, págs. 17-178; Id., *Santander de villa a ciudad. (Un siglo de esplendor y crisis)*. Santander, 1983; CASADO SOTO, J. L., *La Provincia de Cantabria. Notas sobre su constitución y ordenanzas. (1727-1833)*. Santander, 1979; Id., BUSTAMANTE, R., *Las Juntas de Puente San Miguel y el origen de la Provincia de Cantabria*. Santander, 1981; ORTEGA VALCÁRCCEL, J., "Los procesos de articulación espacial en áreas rurales: La Liébana (Cantabria)", en *VIII Coloquio de geógrafos españoles*. Barcelona, 1983, págs. 365-372; Id., "Cantabria los procesos de construcción de un espacio regional", en *Ciudad y Territorio*, 62 (1984), págs. 3-7; Id., *Cantabria 1886-1986. Formación y desarrollo de una economía moderna*. Santander, 1986; Id., *La Cantabria rural: sobre "La Montaña"*. Santander, 1987; CORBERA MILLÁN, M., "La transformación de los espacios forestales en Cantabria. Factores y Agentes. El Valle de Toranzo", en *VIII Coloquio de geógrafos españoles*. Barcelona, 1983, págs. 433-440; Id., "El campesino y su evolución en Cantabria: funcionamiento y cambios en las relaciones sociales de producción durante el Antiguo Régimen", en *Los espacios rurales cantábricos y su evolución*. Santander, 1990, págs. 231-247; MADDOZ, P., *Diccionario geográfico-estadístico-histórico*. Santander. (Ed. Facsímil, con introducción de J. Ortega Valcárcel). Santander, 1984; GÓMEZ PORTILLA, P., "La formación del corredor industrial del Besaya. Relación e incidencia con el modelo territorial"; UREÑA FRANCÉS, J. M.³ y GÓMEZ PORTILLA, P., "Procesos de estructuración territorial en torno a la bahía de Santander". Ambos, en *Ciudad y Territorio* 62 (1984), págs. 55-64 y 9-22; MARURI VILLANUEVA, R., "Organización de un espacio agrario preindustrial de la costa de Santander: el concejo de Pechón en 1752", en *Anales del Instituto de Estudios Agropecuarios*, VI. (1983-1984), págs 249-276; BAHAMONDE ANTÓN, M. y MENEZZO SISNIEGA, A., *La economía rural de Meruelo en el siglo XVII*. Santander, 1984; CAMPOS CANTERA, J. y LANZA GARCÍA, R., *Paisaje rural y estructuras agrarias en un concejo lebaniego, siglo XVIII*. Santander, 1985; CODRÓN, J. C. y REQUES VELASCO, P., *Atlas del hábitat rural...*, op. cit.; VV. AA., *Mercedo y desarrollo económico en la España contemporánea*. Madrid, 1986; DOMÍNGUEZ MARTÍN,

permanentes. El campesinado cántabro estaba encuadrado en una economía agraria, cuyas características estructurales eran: el uso de técnicas y medios tecnológicos rudimentarios; la existencia de pequeñas explotaciones; el elevado grado de concentración de la propiedad de la tierra y sus altos precios; una distribución injusta del producto social; unos impuestos abusivos; y la generación de pequeños excedentes que se comercializaban en los mercados y ferias locales.

El espacio social agrario, en el que tenían lugar un conjunto pluriforme de prácticas económico-sociales y simbólico-ideacionales, se estructuraba en un **continuum** territorial jerarquizado, en el cual todavía hoy se pueden distinguir varios niveles espaciales: el primero, conformado por el conjunto de edificaciones humanas, estabulaciones animales, edificios anejos y pequeños huertos dedicados a la siembra de hortalizas y frutales; el segundo, constituido por el espacio del terrazgo, pobre y escaso, funcionalmente diferenciado (huertos, tierras de cultivo, praderías, etc.), con las mieses y erías sembradas de cereales, en alternancia con las legumbres; el tercero, formado por los prados, cotos y pastos privados; y, por último, un cuarto nivel, intracomunitario, espacio colectivo por excelencia que corresponde al monte, en su doble vertiente de bosque y lugar de pastos, de donde históricamente han provenido buena parte de los recursos más importantes de la vida rural tradicional (fertilizantes,

R., *Actividades comerciales y transformaciones agrarias en Cantabria, 1750-1850*. Santander, 1987; Id.; “Los libros de tazmías en Cantabria: diezmos, fraude y producción agropecuaria”, en *Anales del Instituto de Estudios Agropecuarios*, XI (1989), págs. 28-49; RUIZ GUTIÉRREZ, M. y otros, “La agricultura en Cantabria durante el siglo XVIII”, en M. A. Sánchez Gómez (Coord.), *Historia General de Cantabria. Siglos XVIII y XIX*, VI:1. Santander, 1987, págs. 35-81; SÁNCHEZ GÓMEZ, M. A., “La agricultura en Cantabria durante el siglo XIX”, en *Historia General de Cantabria. Siglos XVIII y XIX*, VI:1, Santander, 1987, págs. 81-139; LANZA GARCÍA, R., “La población”, en *Historia General de Cantabria. Siglos XVIII y XIX*, VI:1 Santander, 1987, págs. 7-33; Id., *Población y familia campesina en el Antiguo Régimen. Liébana, siglos XVI-XIX*, Santander, 1988; HOYO APARICIO, A., “Transportes y comunicaciones en el siglo XIX”, en *Historia General de Cantabria. Siglos XVIII y XIX*, VI:1, Santander, 1987, págs. 221-237; Id., *Ferrocarriles y Banca (La crisis de la década de 1860 en Santander)*. Santander, 1988; MANTECÓN MOVELLÁN, T. A. y SARDIÑAS SÁNCHEZ, R., “Ajo a mediados del siglo XVIII, la organización del espacio en un concejo costero de Cantabria”, en *Anales del Instituto de Estudios Agropecuarios*, X (1987-1988), págs. 25-69; CUEVA, J. DE LA y SANTOVEÑA SETHIÉN, A., “Presión fiscal y medidas agrarias en el Valle de Toranzo a mediados del siglo XVIII”, en *Anales del Instituto de Estudios Agropecuarios*, XI (1989), págs. 51-75; MAÍSO GONZÁLEZ, J., *La difícil modernización de Cantabria en el siglo XVIII: D. Juan F. de Isla y Alvear*. Santander, 1990; LE PLAY, F., (J. Sierra, Ed.), *Campesinos y Pescadores del norte de España*. Madrid, 1990; VV. AA., *El bosque en Cantabria... op. cit.*; VV. AA., *Estructuras agrarias y mercado de la tierra en el valle de Toranzo, 1817-1867*. (Mecanografiado), Santander, sf.

leña para la energía calórica, materias primas para la construcción de edificios, aperos de labranza y enseres domésticos, etc.). La articulación de estos espacios ha dado lugar a los barrios, las aldeas y el Concejo; elemento, este último, clave en la organización social rural cántabra hasta no hace muchos años. De la agrupación de Concejos habrían de surgir esas nuevas instancias de rango supracomunitario, denominadas valles y cuya presencia en la España septentrional, es bien patente desde el Pirineo hasta Galicia.⁴

3

Los cambios en la sociedad tradicional

La desarticulación de la sociedad tradicional cántabra, llevada a cabo desigualmente y en sucesivas fases de todo un proceso histórico, se empezó a hacer evidente a partir de mediados de siglo XVIII, cuando el Estado de la Ilustración decidió dar salida a los productos castellanos a través del puerto de Santander. La apertura del camino Reinos-Santander (1753), supuso para Cantabria su inclusión en el marco de las relaciones económicas internacionales. La fundación del Obispado (1754); la liberalización del comercio colonial; la creación de la Provincia de Cantabria (1778), la del Consulado del Mar (1785); y, posteriormente, ya en el siglo XIX, la construcción de una red de carreteras y ferrocarriles, iban a dotar a Santander de una importante estructura comercial, comunicacional e institucional, cuyo influjo fue decisivo, si bien desigual, en el relanzamiento económico de la región.

A mediados del siglo XIX, empiezan a esbozarse los rasgos básicos que definen la Cantabria actual, sintetizados en unos cambios económicos, sociales y políticos, consecuencia de su incorporación en la sociedad de Nuevo Régimen, asentada en el ámbito de una economía abierta. Fue este proceso de desarticulación de la llamada sociedad tradicional del Antiguo Régimen

⁴ Acerca de la organización social del espacio en Cantabria, véase ORTEGA VALCÁRCEL, J., *La Cantabria rural...*, *op. cit.*

y su posterior articulación en una sociedad capitalista, cada vez más terciarizada, el que ha conformado la Cantabria de nuestros días.

La quiebra del Antiguo Régimen supuso una importante expansión demográfica en la región (con más evidencia en el siglo XIX), a causa de su mayor integración en una economía de mercado.

Es precisamente a lo largo de esos años cuando se van a configurar los rasgos esenciales de un mapa poblacional, en el que la franja litoral y el eje de la cuenca del Besaya, concentran la mayoría de la población regional (en la actualidad soportan el 70% del total de los habitantes, 534.690 en 1990), como consecuencia de su desarrollo urbano, mercantil y, en el presente siglo, industrial. Estas áreas urbano-industriales iban a romper la homogeneidad demográfica de una región que, a principios del siglo XX, seguía siendo una sociedad rural y que, en los últimos ocho decenios, ha sufrido en muchas zonas rurales una considerable regresión poblacional por la emigración de sus habitantes más jóvenes. La Cantabria de nuestros días, se encuentra dividida en dos grandes áreas: una, demográficamente regresiva; y otra, progresiva, coincidiendo con las zonas de máximo desarrollo urbanístico, industrial y turístico.

Sin embargo, no fue el comercio, concentrado prácticamente en torno al Puerto de Santander, el único factor a tener en cuenta a la hora de explicar la desarticulación económica, social, espacial y cultural de la vieja sociedad tradicional urbano-rural. También hay que prestar atención a la minería, muy presente en la economía regional desde mediados XIX, y al constante, si bien localizado, proceso de industrialización, desarrollado desde finales del siglo XIX y buena parte del XX. La actividad minera representó, desde sus inicios, un útil instrumento de incorporación de mano de obra campesina a la disciplina del trabajo industrial asalariado, dejando sentadas las bases para que el complejo industrial, que habría de sobrevenir, acelerase y profundizase la integración definitiva de la sociedad cántabra en el marco de la economía capitalista, cada vez más afianzada en torno a lo que se ha dado en llamar, en la historiografía regional, la **T** dominante del sistema de comunicaciones.

El papel jugado por las industrias lácteas y las fábricas de celulosa, en este doble proceso de desarticulación e inserción de la

sociedad rural, fue decisivo al romper la dinámica económica tradicional, mediante la absorción de grandes cantidades de mano de obra procedente del campo, la producción de mercancías a gran escala y su introducción en los circuitos de los intercambios mercantiles. Las primeras, los hicieron a través de la especialización ganadera en la producción láctea, fomentado el abandono del policultivo ganadero tradicional, lo que supuso el aumento de la cabaña bovina y la ampliación de la superficie dedicada a pastos y a praderas artificiales, con la consiguiente subordinación del terrazgo a la explotación ganadera, mediante la producción de plantas forrajeras. Las segundas, creando, con la ayuda del Estado, unos bosques destinados a la producción de especies de rápido crecimiento (eucalipto y pino), para ser utilizadas como materia prima en sus procesos fabriles.

Este modelo de desarrollo impulsó un cambio que introdujo modificaciones sustanciales en la morfología del espacio rural regional y en el sistema productivo del campesinado, pero no en el de la propiedad, que ha mantenido el minifundismo en la explotación agraria y favorecido la aparición del “obrero mixto” o trabajador a tiempo parcial, que alterna su trabajo en la unidad ganadera con el trabajo asalariado en la industria, la minería y el sector servicios.⁵

El proceso de industrialización no ha dejado sentir sus influjos únicamente en las comunidades rurales, sino que ha supuesto también un impacto modificador de la estructura territorial de Cantabria; donde, junto a las áreas rurales especializadas en la producción láctea y, últimamente, cada vez más inmersas en el espacio del ocio, nos encontramos con asentamientos urbano-industriales, situados preferentemente en el ámbito de la bahía de Santander y en el denominado corredor del Besaya, un importante eje de implantación industrial que abarca desde Torrelavega a Reinosa.

⁵ Inicialmente el proceso de articulación del modo de producción capitalista con la explotación agraria familiar, produjo un efecto de trasvase al mercado de trabajo capitalista de una considerable cantidad de mano de obra campesina. Véase LIPIETZ, A., *Le capital et son espace*. Paris, 1983.

II

LAS CLAVES CULTURALES

Aspectos básicos de la Antropología Social de Cantabria



ANTABRIA es vista y mostrada como una unidad regional homogénea y compacta. Pero si hacemos una observación meticulosa de los agregados territoriales, sociales e institucionales que históricamente la han conformado; entonces, podremos apreciar la rica multiplicidad intra-regional existente y las diversas identidades que la segmentan y la definen.

La región se halla, como ha puesto de manifiesto A. M.^a Rivas,¹ fragmentada en varias zonas o subáreas con unos estilos de vida propios y unas peculiaridades culturales específicas, derivadas de las variables ecológicas, productivas, poblacionales, etc., que la estructuran y la caracterizan.

Desde una perspectiva antropológica, en el interior de Cantabria se pueden establecer cuatro modelos diferentes de poblamientos: el disperso, que abarca la franja litoral, a excepción de los núcleos urbanos de las villas costeras, compuesto, en su mayoría, por habitantes que simultanean el trabajo en la industria con el del campo (“obreros mixtos”); el ultradisperso, propio de las zonas altas, en las que se ha venido practicando la ganadería trashumante, sobremanera en la pasieguería; el concentrado polinuclear, al SO. de la región, con una ganadería extensiva; y el concentrado nuclear, al S., donde la agricultura de secano y la cría de ganado para carne, han sido los recursos económicos básicos de sus habitantes.

Atendiendo a los rasgos estructurales de los grupos domésticos (en las dos últimas décadas se vienen produciendo importantes cambios en las unidades residenciales y en los roles sexuales de sus miembros, que tienden a una mayor uniformiza-

¹ Para la realización de esta breve síntesis inicial, sobre los aspectos básicos de la antropología social de Cantabria, he recurrido, principalmente, a los estudios de RIVAS RIVAS, A. M.^a, “Los marcos territoriales y sociales de identificación regional en el mundo rural cantábrico”, en L. V. García Merino y otros (Comps.), *Los espacios rurales cantábricos y su evolución*. Santander, 1990, págs 213-230; Id., *Antropología Social de Cantabria*. Santander, 1991; Id., “Representaciones colectivas y maneras de ser cántabro”, en *Antropología de los Pueblos del Norte de España*. Madrid, 1991, págs. 63-82.

ción de los modelos familísticos), en Cantabria encontramos agrupaciones familiares que responden a la siguiente tipología: la familia extensa (en la franja litoral), con la hija pequeña casada en casa y un sistema de herencia basado en la “mejora” a la ultimogénita; la familia extensa (al SO.), donde es el hijo mayor casado el que permanece en casa y la herencia se transmite indivisa al primogénito; la familia nuclear (en el resto de la región), con herencia bilateral repartida a partes iguales.

A. M.^a Rivas, al interrelacionar diferentes variables como son la modalidad familiar, el poblamiento, la organización social e institucional y la actividad económica, ha encontrado una serie de correspondencias asimétricas. De manera que, a menor concentración poblacional y a mayor pluriactividad, como sucede en el litoral, es el grupo doméstico el que actúa como referente de autoidentidad social. Por el contrario, cuanto más concentrada está la población, menor es la importancia de la unidad familiar como mecanismo autoidentitario y mayor el papel de otros sistemas de identificación, generalmente grupales y comunitarios: el pueblo-Concejo, la Sociedad Ganadera, la Sociedad de Mozos o las Cofradías,² hoy prácticamente inexistentes, a pesar de su implantación histórica, en algunos casos excepcionales, hasta mediados del presente siglo.

2

La comunidad, sus grupos e instituciones

El término comunidad responde a un concepto muy polivalente y, quizá por ello, controvertido dentro de las ciencias sociales, ya que no existe un común acuerdo sobre el sentido y los límites de su aplicación. Sin embargo, en este trabajo, voy a recurrir con frecuencia a él, lo que me exige definir ampliamente sus rasgos característicos. Creo que dicho concepto resulta de gran utilidad en este caso concreto, porque se ajusta con bastante precisión tipológica a los sistemas socio-territoriales, que constitu-

² Sobre las cofradías religiosas en la Cantabria del Antiguo Régimen, véase MANTECÓN MOVELLÁN, T. A., *Contrarreforma y Religiosidad Popular en Cantabria. Las cofradías religiosas*. Santander, 1990.

yen las sociedades rurales tradicionales de Cantabria; al igual que ofrece las pautas básicas para el entendimiento de los grupos y segmentos urbanos, en el interior de cuyos marcos se han venido desarrollando los rituales marceros, objeto del estudio.

Los seres humanos viven en comunidad. En ella (la familia, los grupos amicales y vecinales, las instituciones, etc.), realizan sus primeras experiencias socio-vitales; la interiorización de las normas, los valores y las pautas de comportamiento social; sienten la acogida protectora de los grupos de pertenencia, las tensiones y hostilidades intergrupales y el peso del control social. En definitiva, se trata de un elemento crucial en el desenvolvimiento de los diferentes ciclos (vital, familiar, laboral y social) de los individuos y de sus procesos de identificación.

Una comunidad, cuya definición se ha visto dominada por la dicotomía establecida por F. Tönnies, entre **Gemeinschaft** (comunidad) y **Gesellschaft** (asociación),³ es un agregado de personas, funcionalmente relacionado que, en un tiempo determinado, habitan en un mismo territorio geográfico, comparten una cultura común, se articulan en una estructura social y poseen una conciencia compartida de su identidad diferencial como grupo.

La anterior definición pone de relieve la relación que se da entre la cohesión social y el área geográfica, aspecto básico en el que radica la importancia del concepto comunidad, tal y como aquí se emplea. No obstante, considero que es imprescindible precisar sus contenidos, y para ello, se hace necesario enumerar sus rasgos definitorios más sustanciales, con la previa advertencia de que éstos no siempre se manifiestan plenamente, ni tan siquiera de forma integrada:⁴

³ Sobre los conceptos comunidad (**Gemeinschaft**) y asociación (**Gesellschaft**), véase TÖNNIES, F., *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*. Barcelona, 1979.

Durkheim, que profundizó en el estudio del tránsito de la sociedad tradicional a la moderna, siguiendo a Tönnies y a Simmel, empleó la expresión "solidaridad mecánica" para referirse a los vínculos propios de la comunidad y "solidaridad orgánica", para referirse a la asociación. Véase DURKHEIM, E., *La división del trabajo social*. Madrid, 1978. Posteriormente Sorokin utilizaría la palabra "ideacional" para referirse a la primera y "sensada", para denominar a la segunda. Véase SOROKIN, P.S., *Social and cultural dynamics*, IV (1962), págs. 775-777.

⁴ Para elaborar esta síntesis sobre los rasgos definitorios de la realidad a la que hace referencia el concepto comunidad, he partido de los criterios establecidos por los autores citados en la nota anterior y también por: FRIEDMAN, G., *Villes et Campagnes. Civilisation Urbaine et Civilisation Rurale en France*. Paris, 1953; REIFIELD, R., *Peasant Society and Culture*. Chicago, 1956; SUMNER, W. G., *Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores and Morals*. New York, 1959; SMITH, L. T., *Sociología de la vida rural*. México, 1960; PALERM, A., *Introducción a la Etnología*. México, 1967; MAC IVER, R. M. y PAGE, CH. H., *Sociología*. Madrid, 1969.

- Pequeñas dimensiones y baja densidad de población.
- Fuerte perimetrización de las relaciones sociales en torno al territorio propio, lo cual genera un acentuado etnocentrismo geográfico, que actúa, entre sus miembros, como soporte del sentimiento de pertenencia al grupo.
- Relaciones sociales directas y personales, con predominio de las interacciones primarias, a base de estrechos contactos entre las personas y de un gran conocimiento de las conexiones familiares y de la dinámica de los grupos.
- Tecnología simple y baja productividad.
- Estructura social jerarquizada, con una estratificación social sedicente; poca distancia social y una gran interdependencia entre los miembros; cierta división sexual del trabajo y una mínima división social del mismo.
- Tendencia a la homogeneidad social interna, caracterizada por la mezcla de las áreas habitacionales y de trabajo, la escasez de servicios, de equipamiento social y cultural y la falta de especialización.
- Papel preponderante de la familia y el parentesco.
- Conductas regidas más por la tradición y los valores sagrados que por la ley.
- Fuerte ritualización simbólica de los elementos y fenómenos naturales y una religiosidad popular utilitaria, de tipo cósmico-vital, que supone una gran proliferación de vírgenes y santos patrones “intermediarios” (más accesibles que la figura inalcanzable de Dios) y una multiplicación de ceremonias y ritos adecuados para cada tipo de necesidad.
- Homogeneidad de las actividades y mentalidades, reproducidas de generación en generación, con el consiguiente efecto en los modelos internos de comportamiento, que muestran una proclividad a perdurar inalterados.
- Alto grado de solidaridad social entre los grupos en los que se integran las personas, con una importante conciencia de similitud (*intragrupa*: **in-group** o “grupo nuestro”: **we-group**), haciendo que la demanda de unidad social sobre los individuos iguales sea total y la comunicación con los otros (*extragrupa*: **out group** o “grupo de ellos”: **they-group**), escasa y conflictiva.
- Incomunicación entre los grupos, lo que provoca una mínima movilidad social y una relativa endogamia, puesta de manifiesto en numerosos ritos, mediante los cuales la comunidad

- expresa su voluntad de intervenir en las estrategias de noviazgo y matrimonio. De ahí, entre otras, las costumbres de fijación de la dote o el pago de patentes a los mozos del pueblo.
- Distribución de roles-estatus por el sistema adscriptivo, derivado de factores sobre los que las personas carecen de control; de manera que, la importancia de los individuos, su prestigio y la posición de éstos en la sociedad, les vienen asignados en función de componentes biológicos (sexo y edad) o hereditarios (características sociales y económicas de la familia a la que se pertenece). Todo ello, genera entre los individuos un fuerte sentimiento de representación de unos determinados papeles, que deben representar en los intercambios recíprocos de la escena social a lo largo de su vida. Estrechamente asociado con aquél, aparece un sentimiento de dependencia, física y psicológica, de la persona respecto a la comunidad como condición necesaria de su propia existencia.
 - Fuerte presión del medio social sobre los habitantes, debido a la preponderancia de lo que, en la terminología de Riesman, se conoce como el hombre dirigido por las tradiciones.
 - Predominio de la estabilidad sobre el cambio; de un tiempo lento que, en modo alguno, significa la inexistencia de transformaciones sociales.
 - Situación periférica, debido a que las decisiones políticas que afectan al campo se toman fuera del mismo. Ello se traduce en diversos sentimientos sociales: la impotencia respecto al centralismo político-administrativo, el fatalismo político, el sentimiento de hostilidad y agravio comparativo frente a la gran ciudad, la sensación de indefensión y la convicción de ser explotados.
 - Formas de vida basadas en sistemas parajudiciales (herencia, explotaciones, contratos, arriendos, etc.)
 - Pobreza de información y de comunicación, a causa del bajo nivel cultural.
 - Fragmentación del pensamiento campesino, debido a la repetición inercial de los gestos y los contenidos culturales, como una visión global y confusa, con escasos mecanismos de síntesis, el falseamiento de las percepciones, debido a la aplicación de mecanismos cognitivos fundamentalmente basados en la yuxtaposición de series de aspectos fragmentarios, siguiendo la ley de las asociaciones basadas en la pura contigüidad.

- Hipervalorización de la experiencia como fuente de conocimiento, hecho que conduce a un “sentimiento de autarquía” de lo local, que bien puede explicar muchos de los recelos de los campesinos ante las novedades, los forasteros y, en general, ante todo lo que provenga de los afueras sociales.
- Una clara diferenciación entre las pautas de conducta de ambos sexos, que origina la existencia de una doble moral sexual para los hombres y las mujeres.

Como es fácilmente deducible de estos aspectos característicos y caracterizadores de la comunidad, ésta es un complejo entramado de grupos e instituciones, asentados en un territorio que los define y al que definen a lo largo del peculiar proceso histórico de su organización social. En Cantabria, la configuración territorial de sus comunidades se articula en base al **continuum** espacial: casa-calle-barrio-plaza (centro)-terrazgo-monte-valle-comarca-región.⁵ La estructura social (conjunto de los principales grupos e instituciones que integran la sociedad), se halla formada por un mosaico de grupos interactivos, diferenciados con arreglo a su sexo (varones/hembras); a la edad (niños/jóvenes/adultos/viejos), el estado civil (solteros/casados); la profesión (agricultores ganaderos/artesanos/comerciantes, etc.): el estatus económico (pobres/pequeños y medianos propietarios/ricos); y por una serie de instituciones (conjunto de pautas de comportamiento, de carácter recurrente y estable, que tienen la finalidad específica de satisfacer las necesidades familiares, económicas, políticas, religiosas, etc. de los grupos e individuos, unidos a aquellas por el complejo rol-estatus), entre las que destacaré la Familia, la Sociedad Ganadera, la de Mozos, las Cofradías, los Comunales, el Concejo y las Mancomunidades.

En primer lugar me voy a detener en dos grupos primarios (con intereses y direcciones comunes) cardinales dentro del orden social, por ser fuente del estatus adscrito: el sexo y la edad.

El sexo, junto a la edad (demarcadores jerárquicos, creadores de rupturas sociales, de desigualdades y antagonismos), constituye el más antiguo de los soportes de la categorización social. La división biológica de los humanos en varones y hembras, representa la clasificación más elemental que puede hallarse en cual-

⁵ Véase ORTEGA VALCÁRCEL, J., *La Cantabria rural...*, *op. cit.*

quier comunidad. Sobre esta diferenciación, relacionada con el hecho de que las mujeres son las que paren y amamantan a la prole, las sociedades han edificado una trama de papeles, valores y símbolos; atribuidos, de modo diverso y generalmente asimétrico, a hombres y mujeres, que rigen sus modalidades vitales, los derechos y deberes, su importancia social y el poder de los mismos. Siendo (como se podrá comprobar en el capítulo IV, en el apartado del androcentrismo), que al hombre le son reservados los papeles de mayor valoración social; mientras a la mujer, le corresponden los trabajos y tareas de menor consideración social.

Por lo que se refiere a la estratificación poblacional, según el criterio de la edad (cuyos registros también tienen una fundamentación biológica) se ha de resaltar la importancia de los grupos de edad, en cuanto que constituyen categorías muy precisas que modelan las combinaciones sociales y en tanto que actúan como mecanismos a través de los cuales se asegura la integración progresiva de los individuos en el sistema social.

La comunidad, fraccionada en capas de edad, asigna e impone obligatoriamente a sus miembros determinados roles-estatus, de cuyas obligaciones y solidaridades resulta difícil escapar. Para ello, toma como referencia las edades del individuo que, en un sentido absoluto, están comprendidas dentro del ciclo vital o “tiempos fuertes” de la existencia personal. Sus fases principales son: la infancia, la juventud (mocedad), la madura y la vejez (dentro de un mismo grupo de edad también se imponen posiciones diferenciadas, atendiendo a la estratificación cronológica existente en su interior).

La primera de las etapas se caracteriza por la fuerte dependencia del sujeto respecto a los demás, en la satisfacción de sus necesidades y en el desarrollo de sus procesos de sociabilización y socialización. En la siguiente fase, donde los ritos de paso a la mocedad son primordiales, el individuo aprende y consolida los modelos de comportamiento establecidos por la colectividad a la que pertenece, al tiempo que experimenta la maduración sexual y social, que le hacen acreedor de una serie de derechos y obligaciones (noviazgo, rondas, organización de fiestas, participación en los compromisos familiares de ayudas mutuas, etc.). La madurez es el momento en el que la persona alcanza la plena eficacia vital y adquiere la totalidad de las responsabilidades que le

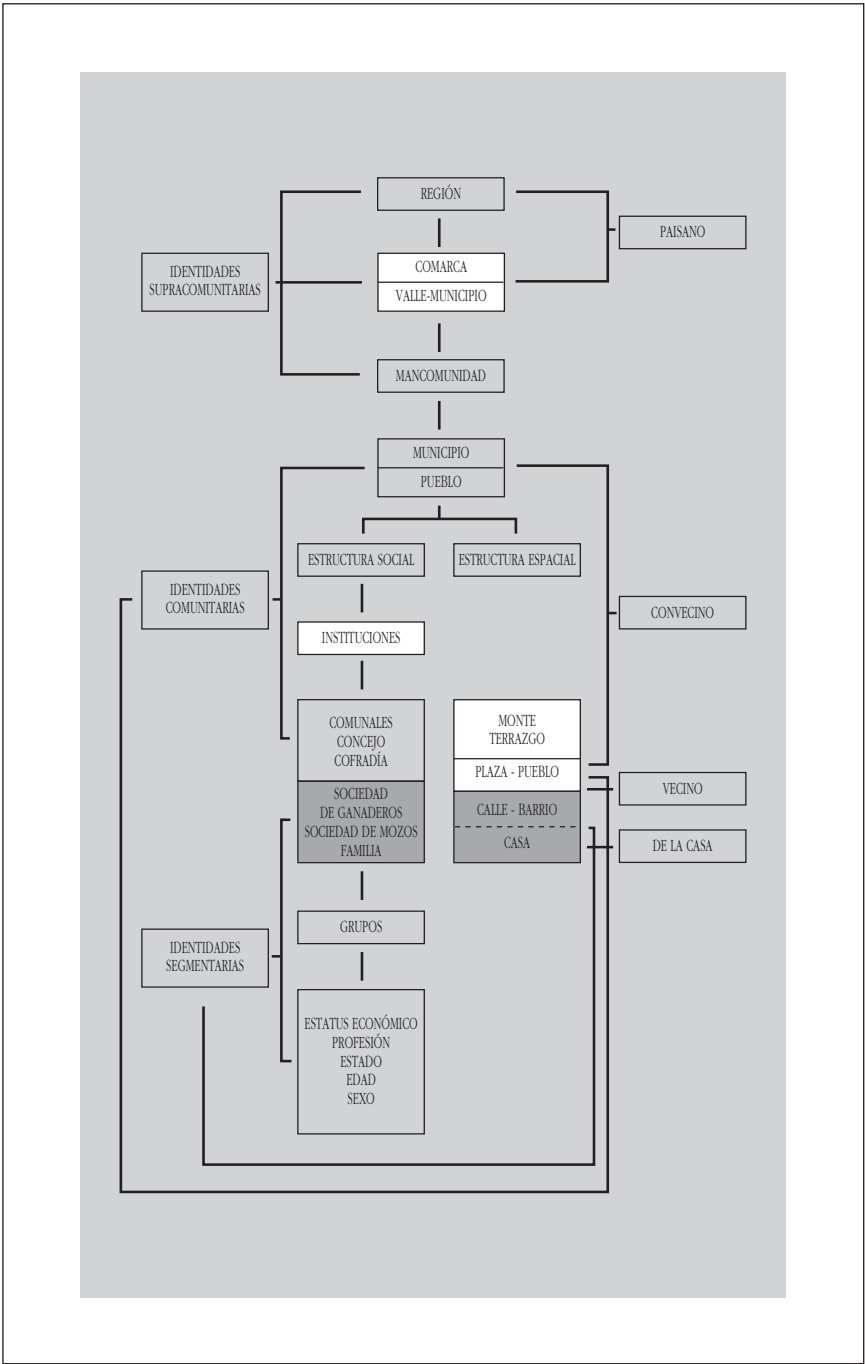


Gráfico: Esquema de las estructuras socio-espaciales y del sistema de identidades.
(Elaboración propia)

competen como miembro de la unidad familiar y del conjunto social (establecimiento de vínculos matrimoniales, responsabilidades conyugales y de parentesco; acceso a la propiedad de la explotación; representación en la Sociedad Ganadera, la Cofradía, el Concejo, etc.). Por último, la vejez es el período que cierra el ciclo existencial y que, de algún modo, supone un cierto retorno a la “irresponsabilidad” liminal de la infancia; sobre todo, en aquellos asuntos relacionados con los aspectos asistenciales.⁶

3

La familia-casa como grupo-espacio de identidades primarias

La familia, en sus distintas modalidades,⁷ forma un sistema, es decir, “un organismo total constituido por un conjunto de elementos que se relacionan entre ellos y con el medio”.⁸ Representa el nivel primario de identidad del individuo y posee una triple significación: 1) unidad social de parentesco, que agrupa varias personas vinculadas entre sí por lazos de filiación, matrimonio y consanguinidad;⁹ 2) unidad económica de producción, a través de la cual a cada miembro del grupo familiar, se le asigna una función, en virtud de su edad, características personales y sexo;¹⁰ 3) instrumento socializador encargado de la integración progre-

⁶ Sobre los grupos de sexo y edad, véase BALANDIER, G., *Antropo-lógicas*. Barcelona, 1975, págs. 17-115.

⁷ Aquellos lectores que deseen profundizar en el conocimiento general de las tipologías familiares y de heredad en Cantabria, pueden consultar el trabajo de RIVAS RIVAS, A. M^a., *Antropología...*, *op. cit.*, págs. 19-59 y 95-113.

⁸ Véase BERTALANFFY, L. VON, *Perspectivas en la teoría general de sistemas*. Madrid, 1982, pág. 146.

⁹ “Los lazos que unen a las personas que pertenecen a un mismo grupo familiar son muy fuertes emocionalmente y entre todos existe un alto grado de solidaridad, por lo que esa jerarquía actúa más por convicción que por represión. Los derechos y deberes de la familia tomada como unidad son más importantes que los puramente individuales y, como contrapartida, cualquier interés, beneficio o problema personal es considerado siempre como una cuestión que atañe a toda la familia. Por último las funciones de los individuos están perfectamente definidas en virtud del sexo, primero, y de la edad, después”. Véase SEGURA RODRÍGUEZ, L., *Percusión e identidad. Aproximación antropológica a nueve comunidades del Bajo Aragón turolense*. Zaragoza, 1987, pág. 65.

¹⁰ Aunque estoy básicamente de acuerdo con A. M.^a Rivas, cuando atribuye a la estructura de las familias campesinas cántabras una escasa división sexual del trabajo, debido a que la mujer y el

siva de sus miembros en el conjunto social, mediante la transmisión y reproducción de valores, creencias, pautas de comportamiento y de orientación social, que les sirven para interiorizar y practicar unas determinadas maneras de ser varón/hembra, padre/madre, padres/hijos, mozo/casado, vecino/forastero, etc.

Así como de la familia puede decirse que representa la unidad social mínima de producción, consumo y también de poder,¹¹ capaz de satisfacer necesidades (a pequeña escala, en rápida sucesión y a bajo coste) de tipo económico, social, sexual y afectivo; de la casa,¹² cabe afirmar que constituye el primer espacio vital de sus habitantes,¹³ la unidad espacial menor dotada de un

hombre realizan un gran número de tareas intercambiables (véase *Antropología...*, *op. cit.*, págs. 115 y ss.). Sí quisiera remarcar el hecho de que esa división sexual del trabajo existe, y ha existido históricamente, en el mundo rural de Cantabria. Y lo que, a mi juicio, es más significativo, se produce una distinta valoración de la importancia social del trabajo masculino y femenino, principalmente en las denominadas "tareas propias de la casa", de responsabilidad exclusiva de la mujer, no consideradas socialmente como trabajo productivo (se las suele denominar tareas), pese a la importancia que tienen dentro del conjunto de la casa como sistema económico. Sobre la división sexual del trabajo agrícola en Cantabria, véanse LLANO, M., "Esbozos. Compañeras del hombre", en I. Aguilera (Comp.) *Artículos en la Prensa Montañesa*, 3. Santander, 1982, págs. 1276-1278; CHRISTIAN, W. A., *Religiosidad popular. Estudio antropológico de un valle español*. Madrid, 1978, págs. 47-53; LÓPEZ LINAGE, J., *Antropología de la ferocidad cotidiana: supervivencia y trabajo en una comunidad cántabra*. Madrid, 1978, pág. 172; PECHORROMAN DEL CURA, F., "Sociedad rural", M. A. Sánchez Gómez (Coord.) *Historia General de Cantabria. Siglos XVIII y XIX*, VII/2. Santander, 1987. Págs. 25-30; LANZA GARCÍA, R., *Población y familia campesina...*, *op. cit.*, págs. 148-158; MAÍSO GONZÁLEZ, J., *La difícil modernización...*, *op. cit.*, pág. 386; LE PLAY, F., *Campesinos y Pescadores...*, *op. cit.*, págs. 81-82; DOMÍNGUEZ MARTÍN, R., "Cielo familiar, excedentes laborales y división sexual del trabajo", en "Posfácio: sociedad rural y reproducción de las economías familiares en el Norte de España", en LE PLAY, F., *op. cit.*, págs. 200-202.

¹¹ La casa es el principio de individuación, de afirmación personal frente a las otras casas, frente a los demás". Véanse LISÓN TOLOSANA, C., *Perfiles simbólico-morales de la cultura gallega*. Madrid, 1981, pág. 122; ARTAUS, A. y VINTEUIL, F., *Los orígenes de la opresión de la mujer: Sistema capitalista y opresión de la mujer*. Barcelona, 1978, pág. 130.

¹² Sobre la dimensión material y funcional de la casa en Cantabria, donde no existe un único prototipo, véanse GARCÍA CODRÓN, J. C. y REQUES VELASCO, P., *Atlas del hábitat rural...*, *op. cit.*, págs. 192-194; Id., "La arquitectura popular en Cantabria. Tipología y situación actual", en *Publicaciones del Instituto de Etnografía y Folklore "Hoyos Sainz"*, XII (1984-1985-1986), págs. 55-110. Para una mayor información sobre la arquitectura popular de Cantabria, consúltense las páginas 186-235 del primer estudio citado; COSSÍO y CÓMEZ-ACEBO, M. de, *La casona montañesa*. Madrid, 1923; TORRES BALBÁS, L., "La vivienda popular en España", en F. Carreras Candi (Dir.) *Folklore y Costumbres de España*, III. Barcelona, 1933, págs. 289-302; HOYOS SANCHO, N. De, "La casa en Campoo", en *Revista Fontibre*, 41 (1960); CASADO SOTO, J. L., "Evolución de la casa rústica montañesa" en *Publicaciones del Instituto de Etnografía y Folklore "Hoyos Sainz"* IV (1973), págs. 9-59; COSSIO AGUIRRE, G. DE, "La casa popular en el valle de Campoo", en *Publicaciones del Instituto de Etnografía y Folklore "Hoyos Sainz"*, X (1979-1980) págs. 34-35; ORTEGA VALCÁRCCEL, J., *La Cantabria rural...*, *op. cit.* págs. 40-44; RUIZ DE LA RIVA, E., *Casa y Aldea en Cantabria. Un estudio sobre la arquitectura del territorio en los Valles del Saja-Nansa*. Santander, 1991.

¹³ La casa se encuentra "protegida" por diversos elementos que la mantienen como un territorio de gracia bajo el influjo benéfico de fuerzas o seres sobrenaturales. De esta manera, a través de heraduras, laureles benditos o determinadas plantas recogidas en momentos propicios del año, se pretende mantener la casa en su sentido más amplio (incluidos animales y aperos), aislada de posibles agresiones maléficas provenientes del exterior.

carácter polisémico. Se trata de un concepto que “abarca los aspectos patrimoniales de la unidad residencial y las personas mismas”,¹⁴ y que, por lo tanto, define, indistintamente, un soporte estructural físico que sirve de cobijo a la unidad doméstica (casa-edificio); un sustrato económico que aglutina la vivienda y dependencias anejas a ella, la ganadería, el terrazgo y que posee un estatus socio-simbólico de cara a la comunidad;¹⁵ determinado por el número de propiedades, la productividad, la mano de obra, el grado de mecanización, las cabezas de ganado, la autosuficiencia, etc.¹⁶ Y, por último, un espacio doméstico funcional,¹⁷ estructurado de acuerdo con su papel agro-ganadero y compuesto por un ámbito casual exterior (el corral o corralada, el patio, el colgadizo o cobertizo, el pozo, el bebedero del ganado, el picadero de la leña, el muladar o estercolero, el huerto dedicado al policultivo), y por tres segmentos habitacionales¹⁸ que, de abajo hacia arriba,¹⁹ son: la planta baja, donde se encuentran el zaguán o portal (algunas casas poseen un estragal que puede aparecer cerrado o abierto al exterior), un gallinero, el cubil, la bodega, la cuadra, la cocina, la hornera y una esca-

¹⁴ Véase ITURRA, R., *Antropología económica de la Galicia Rural*. Santiago de Compostela, 1988, págs. 102 y ss.

¹⁵ “Tanto los individuos de fuera como los de dentro tratan a la explotación familiar campesina como el núcleo básico de identificación social, la lealtad personal, y la cooperación económica de sus miembros”. Véase SHANIN, T., *Naturaleza y lógica de la economía campesina*. Barcelona, 1976, pág. 17.

Sobre aspectos conceptuales, económicos, sociológicos, ideológicos, etc., relativos al campesinado, véanse CHAYANOV, A. V., *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires, 1974; ESTEVA, C., “Componentes psicológico-cognitivos en una economía rural española”, en *Ethnica*, 14 (1978), págs. 53-145; WOLF, E. R., *Los campesinos*. Barcelona, 1982; PÉREZ TOURIÑO, E., *Agricultura y Capitalismo. Análisis de la pequeña producción campesina*. Madrid, 1983; SEVILLA GUZMÁN, E., (Coord.), *Sobre agricultores y campesinos. Estudios de sociología rural de España*. Madrid, 1984.

¹⁶ En la casa se produce una correspondencia entre la economía doméstica del hogar familiar y empresa agrícola, tal y como ha indicado Galeski. Véase GALESKI, B., *Sociología del campesinado*. Barcelona, 1977.

¹⁷ Sobre los aspectos diferenciales, del espacio doméstico en Cantabria, véase RIVAS RIVAS, A. M., *Antropología...*, *op. cit.*, págs. 61-93.

¹⁸ Prácticamente hasta el siglo XIX las casas solían ser de una sola planta a dos aguas. Véanse CASADO SOTO, J. L., “Evolución de la casa rústica montañesa” en *op. cit.*, págs. 9-59, Santander, 1973; MARURI VILLANUEVA, R., “Organización de un espacio agrario...”, en *op. cit.*, pág. 273.

¹⁹ “La diferenciación entre **arriba** y **abajo** que parece dividir la casa en dos mitades. De hecho, estos dos dominios no sólo se diferencian el uno del otro por ser términos antónimos, sino por la existencia de toda una serie de oposiciones paralelas, basadas en el uso y distribución del espacio doméstico, cuya razón de ser no puede explicarse únicamente como debida a requerimientos técnico-funcionales. El sentido de esta organización del espacio interior se nos da a entender cuando consideramos los objetos y acciones con él relacionado como parte de un sistema simbólico”. Véase LISÓN ARCAL, J. C., *Cultura e identidad en la provincia de Huesca (Una aproximación desde la Antropología Social)*. Zaragoza, 1986, págs. 51-52.

lera de acceso a la planta superior; un primer piso (a veces se sitúa en él la cocina) en el que se hallan el vestíbulo, un pasillo, el salón-comedor, los dormitorios, la alcoba, el pajar (situada encima de la cuadra y comunicado con ésta por las pesebreras y abierto al exterior por el bocarón), la solana²⁰ (en algunos casos la galería) y una pequeña escalera que comunica con el desván, donde se acumulan los trastos u objetos inservibles, parte de la cosecha y algunos de los productos del matacío.

La mayor parte de la vida social familiar transcurre en tres espacios principales: 1) la cocina o centro neurálgico de reunión familiar; en ella se guisa, se come, se habla, se juega, se calientan los individuos, etc. En muchas casas existe una recocina previa, espacio femenino por excelencia, en el que la mujer reafirma su identidad como ama de casa. Otro espacio, con importante presencia de elementos estrechamente relacionados con la mujer, es el corral; en él, se encuentra el pozo, el picadero, un pequeño lavadero, los animales domésticos, etc. 2) El portal-zaguán-estragal-patio es un lugar idóneo para el almacenamiento de aperos de labranza, la reunión de la familia con los vecinos, la realización de trabajos artesanales, el descanso, la matanza del cerdo y el encuentro del ama de la casa con sus vecinas, a propósito de reforzar la vida social. Vida, que no se reduce al espacio privado doméstico, sino que abarca también ciertas áreas públicas como el lavadero, el río o la fuente, donde las mujeres realizan trabajos “propios de su sexo”, al tiempo que entablan y reproducen sus relaciones de sociabilidad femenil.

El portal, (zona neutral, espacio de recepción de las personas relacionadas con la casa y frontera entre lo conocido y lo desconocido); la corralada (en la que se recibe a los forasteros); la cocina y la balconada (ámbitos de las personas más allegadas). Todos ellos, forman una red espacial simbólica, mediante la que se procede a la selección de los individuos que acceden al ámbito doméstico; a la vez que se definen las diferentes adscripciones de quienes llegan a la casa, por su manera de comportarse ante estos espacios: si llaman antes de entrar en la corralada o en el portal, se trata de un desconocido o una persona con la que se tiene poco trato; si entran directamente en ella o en él, se trata

²⁰ El origen de la solana no parece que se remonte más allá del siglo XVIII, como lo testimonia CASADO SOTO, J. L., “Evolución de la casa...”, en *op. cit.*

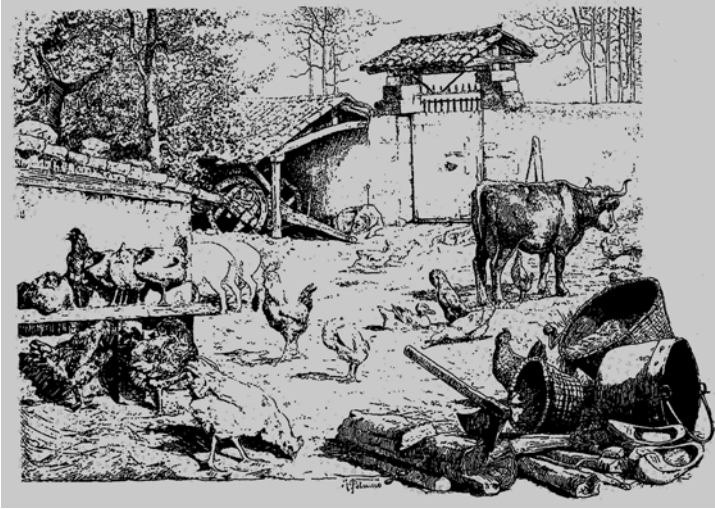


Ilustración: La Corralada. Dibujo de V. Polanco (siglo XIX)

de un conocido con el que se tiene confianza. 3) La balconada o ámbito de predominio familiar, al que solamente acceden los parientes más allegados y las amistades más íntimas en determinadas circunstancias.²¹

El hombre cuando está en la casa, tiene sus espacios de estancia preferencial, como son la cuadra, la cocina (donde preside las comidas y las reuniones familiares y amicales) y el dormitorio. Sin embargo, el ámbito masculino por excelencia lo constituye el espacio público; en él, desarrolla el varón sus actividades productivas y sociales: el campo, la plaza, la taberna, etc. Obsérvese que mientras los lugares de sociabilidad femenina están vinculados con la producción; los de sociabilidad masculina se desarrollan fundamentalmente en la taberna, espacio de ocio y distensión alejado del trabajo.²²

A través del uso que hacen del espacio doméstico, los distintos miembros de la familia explicitan y simbolizan los rasgos diferenciales: edad, sexo, autoridad, que definen su papel y posición jerárquica dentro del conjunto familiar y social: padre/madre, padres/hijos, hijo/hija, abuelos/nietos, masculino/femenino, soltero/casado, suegros/hijos políticos, joven/viejo, vecino/forastero, dentro/fuera, cercano/lejano, nosotros/ellos,²³ etc.

En una economía campesina como la cántabra, con una organización de la familia patriarcal, donde la división del trabajo por sexos no es enteramente equilibrada,²⁴ el varón-esposo-padre “realiza el doble papel de representar la casa ante el mundo exterior a ella y el mantener la autoridad en su inte-

²¹ Véase RIVAS RIVAS, A. M.^a, *Antropología...*, *op. cit.* págs. 66-68 y 82-87.

²² Véase VERDIER, Y., *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*. Paris, 1979.

²³ “La casa, además de la unidad residencial, el núcleo de derechos y deberes y la unidad productora y de consumo, es una condensación de valores. Proporciona la base para una dicotomización moral: lo interno y lo externo a ella. El universo local se visualiza desde un **dentro** y un **afuera**; el primero es conocido y el segundo desconocido; en aquél se vive y se domina, en éste se desconfía y hay que purificarlo con técnicas propias de la esfera mística interior; en una palabra, el primero es la experiencia de y representa lo bueno, y el segundo evoca experiencias de, y representa lo dudoso, difícil y peligroso. El peligro está fuera, al margen de los límites de la casa”. Véase LISÓN TOLOSANA, C., *Perfiles simbólico-morales...*, *op. cit.*, págs. 102-103.

²⁴ “El desequilibrio que antes señalaba en esta división del trabajo no hay que entenderlo en el sentido de que uno de los sexos invierta mayor esfuerzo que el otro en la explotación. Probablemente los dos invierten esfuerzos equivalentes, pero no el mismo tiempo. Los trabajos del hombre son más violentos pero también más espaciados; los de la mujer, más suaves, pero a la vez más constantes”. Véase VALDÉS DEL TORO, R., “Ecología y trabajo, fiestas y dieta en un concejo del occidente astur”, en C. Lisón Tolosana (Ed.), *Temas de Antropología Española*. Madrid, 1976, pág. 305.

rior”.²⁵ Por ello, desempeña la función esencial de controlar²⁶ la casa-entramado económico, distribuyendo el trabajo, administrando y dirigiendo los aspectos sustanciales de la explotación de todos los bienes patrimoniales y de las rentas producidas, como portador que es del mayor saber técnico-agrícola. De ahí, que los valores más apreciados en él sean, en el aspecto físico: la fuerza y la destreza; y en el moral, la laboriosidad, la honradez y la formalidad.

El hombre detenta el poder y la representación en el seno de la estructura familiar porque, homológicamente, también lo ejerce dentro de la comunidad-sociedad²⁷ (obsérvese que, incluso en los casos en los que la mujer es la titular de la propiedad, ha sido el hombre-cabeza de familia quien, históricamente,²⁸ ha ostentado

²⁵ Véase ITURRA, R., *Antropología...*, op. cit., pág. 103.

²⁶ Creo que la mera participación de las mujeres en la producción, la cantidad de trabajo aportado por éstas o su intervención en los trabajos más duros, no son criterios suficientemente sólidos como para que de ellos pueda inferirse sin más (cosa que suele hacerse con bastante frecuencia), la supuesta social de los hombres y las mujeres que comparten las tareas agrícolas.

A mi juicio, en una valoración comparativa de los roles sexuales, el estatus y el dominio social no vienen determinados por los factores anteriores, sino por el lugar que hombre/mujer ocupan en las relaciones jerárquicas y por la capacidad que tienen estos sujetos de tomar decisiones, en la medida en que éstas representan una forma efectiva de ejercicio del control y del poder; derivado, a su vez, de la aplicación de categorías ético-económicas. A este respecto véanse SANDAY, P. R., “Female status in the public domain”, en Rosaldo y Lamphere (Eds.), *Woman, Culture and Society*: Stanford, 1974; BLUMBERG, R., “Fairly tales and Facts; Economy, Family, Fertility and the Female”, en Tinker y Brassmen (Eds.), *Women in Development*. Washington, 1976; OTTÉMBERG, S., “Artistic and Sex Roles in a Limba Chiefdom”, en Oppong (Ed.), *Female and Male in West Africa*. Londres, 1983; GONZÁLEZ-QUEVEDO, R., “Roles sexuales y cambio social en un valle de la cordillera cantábrica”, en *Cuadernos de Antropología*, 12 (1991); ITURRRA, R., “Factores de reproducción social en sistemas rurales: Trabajo, producción de productores y pecado en aldeas campesinas”, en J. Prat y otros (Eds.), *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid, 1991, págs. 485-497.

Sobre algunos testimonios de los trabajos duros realizados por las mujeres en España, véase BAYO, E., *Trabajos duros de la mujer*. Barcelona, 1976.

²⁷ El hogar, en modo alguno, debe conceptuarse como una unidad autónoma en la que las relaciones matrimoniales son las determinantes del **sistema de género**. Si rebasamos los límites de dicha unidad, nos daremos cuenta que el papel hegemónico del hombre y las relaciones entre miembros de un mismo grupo doméstico, dependen esencialmente de las relaciones económicas, sociales e ideológicas externas. Véase HARRIS, O., “Households as natural units”, en K. Young y otros (Eds.), *Of Marriage and the Market*. Londres, 1981, págs. 49-68.

²⁸ Hay autores que entienden que “la discriminación de la mujer, o cuando menos su asimetría respecto al varón, es un universal histórico, por mucha que sea la variedad con que tal desigualdad entre los géneros se manifieste”. Véanse GIL CALVO, E., *La mujer cuarteada. Útero, Deseo y Safo*. Barcelona, 1991, pág. 16; ORTNER, S., “Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?”, en Harris y Young (Comps.). Barcelona, 1979, págs. 109-131.

Otros investigadores cuestionan la idea del carácter universal de la subordinación de la mujer al hombre, por considerar que se trata de una valoración prejuzgativa, basada en nociones occidentalistas. A este respecto, véanse LEACOCK, E., “Women’s status in egalitarian society: implications for social evolution”, en *Current Anthropology*; 19/2 (1978), págs. 247-275; STRATHERN, M., “No nature, no culture: the Hagen case”, en C. Maccormack y M- Strathern (Eds.), *Nature, Culture and Gender*. Cambridge, 1980, págs. 174-222; Id., “Self-interest and the social good: some implications of Hagen gender imagery”, en S. Ortner y H. Whitehead (Eds.), *Sexual Meanings*. Cambridge, 1981, págs. 166-191; Id., “Domesticity and the denigration of women”, en D. O’Brien y S. Tiffany (Eds.), *Rethinking Women’s Roles: Perspectives from the Pacific*. Berkeley, 1984, págs. 13-31.

las funciones de representación del grupo doméstico, identificadas con los intereses materiales y simbólicos del linaje.²⁹ Él, ejerce la representatividad familiar en el Concejo (espacio social y político, de “ausencia femenina”, en el que se determinan las reglas comunes que deben regir la colectividad) y el monopolio de las relaciones contractuales, al ser el sujeto encargado de realizar los trámites burocráticos, figurar en los documentos de compra-venta, encabezar las transacciones de relevancia económica y la gestión de los créditos.³⁰

En tanto que a la mujer-esposa-madre, le ha correspondido la doble función (y por ello, soporta una doble asimetría) de aportar su fuerza de trabajo en la explotación, en la que efectúa trabajos semejantes a los desarrollados por el hombre, y realizar, además, las tareas que tienen lugar dentro del espacio doméstico de la casa-edificio.³¹ Faenas hogareñas no compartidas por el hombre y en los casos excepcionales en que lo son, se produce un desigual reparto del trabajo doméstico.

En este espacio, primordialmente femenino³² (en el que la mujer posee una relativa autoridad mayor, lo que indica el carácter heterogéneo de la integración doméstica), las mujeres se encuentran vinculadas al papel de reproductoras de la especie y a un conjunto de trabajos invisibles,³³ como son el cuidado del marido, los

²⁹ Véase BOURDIEU, P., *El sentido práctico*. Madrid, 1991, pág. 314.

³⁰ “En efecto, no creemos que el comportamiento autoritario del hombre en el hogar era la simple manifestación de una voluntad de poder, natural en todo individuo. La sociedad tradicional le daba los medios de imponer su voluntad, pero también exigía que la impusiera”. Véase FLANDRIN, J.-L., *Orígenes de la familia moderna. La familia, el parentesco y la sexualidad en la sociedad tradicional*. Barcelona, 1979, 1979, págs. 159-160.

³¹ “A pesar de que... la casa-edificio no es todavía el espacio esencial en el que (la mujer) ejerce su trabajo, es evidente que ideológicamente es el único lugar en que están reconocidas”. Véanse MÉNDEZ, L., “*Cousas de mulleres*”. Campesinas, poder y vida cotidiana (Lugo, 1940-1980). Barcelona, 1988; pág. 189; VALLE, M.^a T. DEL y otros, *Mujer vasca. Imagen y realidad*. Barcelona, 1985; GARCÍA MARTÍNEZ, A., *Los vaqueiros de alzada de Asturias. Un estudio histórico-antropológico*. Oviedo, 1988, págs. 264 y ss.

³² Con la creciente mecanización del campo se ha producido el abandono, por parte de la mujer, de ciertas tareas agrícolas, así como un relativo repliegue de ésta al espacio doméstico. Curiosamente el hombre se ha hecho cargo de la manipulación de los medios productivos mecánicos, incluso de aquellos que se utilizan en el espacio doméstico, como sucede con las ordeñadoras, básicamente empleadas por él, lo que supone la acaparración de las funciones de ordeño, anteriormente compartidas con la mujer o realizadas en exclusiva por ella.

³³ “La aparente invisibilidad del trabajo de la mujer es una de las características de la división sexual del trabajo en muchas sociedades, y se ve acentuada por la óptica etnocéntrica de investigadores y políticos, y por las ideologías tradicionales sobre el género. Si el trabajo se entiende normalmente como ‘trabajo remunerado fuera del hogar’, entonces las labores domésticas y de subsistencia desempeñadas por la mujer quedan infravaloradas”. Véase MOORE, H. L., *Antropología y feminismo*. Madrid, 1991, pág. 60.

hijos, los enfermos y los ancianos; la preparación y administración de remedios y medicamentos; la confección, adecentamiento y restauración del vestuario familiar; la crianza de animales utilizados para consumo directo de la familia; la atención del huerto familiar sembrado con policultivos de autoconsumo y la administración cotidiana de los recursos obtenidos por el hombre. Su figura aparece asociada a valores como: la honradez, el ahorro, la buena administración de la casa, el trabajo, la limpieza³⁴ y la discreción. Mientras que la figura del hombre se halla unida a los trabajos más importantes, de mayor especialización, fuerza y responsabilidad, lo que socialmente le confiere un mayor prestigio y contribuye a reforzar el papel dominante del varón en la comunidad.³⁵

4

El barrio, un espacio de sociabilidad e identidad segmentarias

Los individuos se agrupan en unidades familiares y espacios domésticos de vital importancia para su identidad, reproducción

³⁴ Respecto al concepto de limpieza y de orden, como muy bien ha señalado A. M.^a Rivas (*véase Antropología...op. cit.*, págs. 116 y ss.), al ser la mujer un miembro activo de la explotación familiar, se produce una relativa permisividad en lo que se refiere a cierto abandono o descuido de las faenas de limpieza doméstica, esencialmente en aquellos períodos del ciclo anual en los que se requiere el empleo masivo de mano de obra por la acumulación de trabajo.

Esta aparente permisividad social, se debe a que el cuidado de la casa, como ha constatado M. Segalen (*véase Mari et femme dans la société paysanne*. París, 1980), ocupa un lugar secundario, siendo el primero el trabajo agrícola y el cuidado de los animales; ambos, aspectos esenciales en la buena marcha del complejo productivo. No obstante, pensamos que existe una valoración asimétrica respecto al concepto de limpieza aplicado al hombre (prácticamente innombrada) o a la mujer, ya que en el segundo caso, la limpieza como virtud femenina se encuentra presente en el imaginario colectivo y se pone de manifiesto en numerosas ocasiones, sobre todo en aquellas en las que el prestigio del grupo doméstico recae sobre el ama de casa, como sucede en los momentos en los que los miembros del grupo familiar deben mostrar que están debidamente atendidos y “arreglados” (prendas correctamente lavadas, cosidas y planchadas) o en las ocasiones de fiesta, cuando la asistencia de invitados a la casa se convierte en una forma de fiscalización del orden, la limpieza y la calidad de la comida (inspección que se hace extensiva a los lugares de la casa por donde circulan, así como a los más diversos objetos, como puede ser el caso de la mantelería. Igualmente sucede en el momento de la elaboración del pan o de los productos de la matanza que, a través de la ración que se ofrece a los vecinos con los que se establecen lazos de ayudas mutuas; éstos valoran, mediante categorizaciones de la donación, la limpieza, la pericia y la generosidad de la mujer de la casa donante.

³⁵ Para entender por qué unas actividades se consideran más importantes que otras, es necesario percatarse de que el concepto trabajo no define sólo a una mera actividad, sino también las condiciones en que ésta se realiza y el valor social que se le confiere dentro de un determinado contexto cultural. Véase BURMAN, S., *Fit Work for Women*. Londres, 1979; WALLMAN, S., *The Social Anthropology of Work*. Londres, 1979, págs. 1-24.

y supervivencia. No obstante, existen otros espacios y relaciones sociales más allá del lugar casual y familiar, como consecuencia de que “la casa ha de elaborar también estrategias de cara al mundo exterior a la misma, a la gran comunidad y sus principales instituciones, pues de su relación obligada con ellas depende de manera decisiva su propia trayectoria, consolidación y engrandecimiento”.³⁶

El primero de estos espacios, por su inmediatez territorial, es la calle o el barrio³⁷ que representa la agrupación de las distintas casas de un vecindario.³⁸ Se trata de una esfera intermedia entre el hogar-grupo doméstico y los convecinos de la comunidad de origen o de elección, que define el marco socio-económico en que se desenvuelven las relaciones supradomésticas. Este nuevo ámbito es el soporte de una serie de relaciones socio-culturales que ponen de relieve la necesidad que todo grupo doméstico experimenta de trascenderse a sí mismo, para inscribirse en marcos más amplios de vecindad y territorialidad, en los que se producen las relaciones vecinales más primarias y se materializan los sistemas de reciprocidad social.³⁹

La calle o el barrio⁴⁰ al que pertenece la casa, forman parte de

³⁶ Véase BARRERA GONZÁLEZ, A., *La dialéctica de la identidad en Cataluña. Un estudio de antropología social*. Madrid, 1985, pág. 61.

³⁷ Como ha señalado A. M.^a Rivas, en Cantabria la semantización del concepto barrio varía de una comarca a otra, dependiendo del tipo de hábitat y la institución familiar. Véase *Antropología...*, *op. cit.*, págs. 138 y ss.

³⁸ “El ser vecino de un lugar implica, pues, primero la pertenencia a una casa y la residencia en ésta supone una directa relación de descendencia, sucesión y herencia con respecto al cabeza de la casa para los varones y una relación de afinidad con ellos por parte de las mujeres”. Véase LISÓN TOLOSANA, C., *Perfiles simbólico-morales...*, *op. cit.*, pág. 101.

³⁹ En la trama de relaciones intervecinales los individuos siempre tienen presente la valoración dicotómica entre **buen vecino** y **mal vecino**. Como rasgo distintivo del primero tendríamos su correcta adaptación al conjunto de las normas sociales del grupo o de la comunidad, así como la participación en un mismo sistema de vida, costumbres y tradiciones; por el contrario el **mal vecino**, estaría caracterizado básicamente por su insolidaridad con la comunidad y por una conducta antisocial susceptible de causar perjuicios a la colectividad. Sobre este aspecto, véase OTEGUI PASCUAL, R., *Estrategias e identidad...*, *op. cit.*, págs. 115-129.

⁴⁰ “Dependiendo de la mayor o menor continuidad del espacio acasado, hemos distinguido dos tipos de barrios. Primero están aquellos que comprenden un grupo determinado de casas, cuyo criterio unificador es la mayor proximidad espacial y la participación de las familias en un conjunto de labores, prestaciones y ritos comunes (...). En segundo lugar, hemos visto el caso de aquellos barrios que representan una cierta discontinuidad espacial, bien porque están alejados de los puntos de referencia locales, bien porque sus vecinos pertenezcan a distintas entidades locales civiles o religiosas (pueblo, ayuntamiento, parroquia). Este tipo de barrios tienen en común su situación marginal y liminal, que es asumida y reinterpretada por los vecinos, de cara a manifestar su singularidad frente al resto del pueblo. Para ello, se acentúa la colaboración y reciprocidad social y económica, así como se elabora todo un conjunto simbólico, por medio del cual el grupo se dota de una organización interna propia, en donde quedan recogidos sus valores, aspiraciones e ideología”. Véase RIVAS RIVAS, A. M.^a, *Antropología...*, *op. cit.*, págs. 166-167.

una estructura fisionada de lo sociedad (frecuentemente con su nombre propio y distintivo), de un espacio parcial, que sus habitantes, unidos y cohesionados por la proximidad y las frecuentes interacciones personales, perciben como un unidad diferenciada y por lo tanto como un lugar delimitado y opuesto a otros espacios del pueblo: barrio/plaza, periferia/centro, nuestro barrio/el barrio de los otros, etc., con los que establecen relaciones de inclusividad/exclusividad. Estas dualidades espaciales, representan los distintos ámbitos de pertenencia y de identidad de los habitantes de una comunidad; muestran la fragmentación de la estructura social (y consiguientemente una identidad segmentaria, que suele encarnarse en la advocación a un santo/a, ubicado/a en dicha subárea) y simbolizan las oposiciones existentes en el seno de la organización social y en los planos de las creencias, pensamientos y normas de conducta que constituyen el *ethos* del grupo: masculino/femenino, rico/pobre, estatus superior/estatus inferior, muchos/pocos, poder político-centralidad espacial/subordinación socio-espacial, religiosidad popular/religión oficial.

Igualmente, sirven de expresión metafórica de los valores profundos del grupo y de la sociedad, como aquellos que comunican concepciones ideológico-morales, a través de las cuales se establecen sistemas de identificación, tales como: plaza/calle mayor-lugar céntrico con moderno-limpio-riqueza-civilizado; o, por el contrario, calle-barrio-periferia con anticuado-sucio-atraso-pobre-inculto.

Este principio de fisión espacial,⁴¹ posee sus correspondientes manifestaciones sociales, a través de las tramas de interacción y ayudas mutuas,⁴² establecidas entre familiares y vecinos próxi-

⁴¹ Esta dinámica pendular, entre elementos opuestos y complementarios, de inclusión/exclusión se corresponde al principio de fisión/fusión, establecido por Evans-Pritchard, quien escribe "un hombre es miembro de su tribu en sus relaciones con otras tribus, pero no es miembro de su tribu en relación de un segmento dentro de ella, con otros segmentos del mismo tipo. Igualmente, un hombre es miembro de un segmento tribal en sus relaciones con otros segmentos, pero no es miembro de él en la relación de su aldea con otras aldeas del mismo segmento. Esta es la razón por la que una característica de cualquier grupo político es su tendencia invariable a la fisión y oposición a segmentos políticos mayores que él. Así, pues, los valores políticos están siempre hablando estructuralmente, en conflicto. Un valor vincula a un hombre a un grupo y otro a un segmento de él, y el valor que rige su acción está en función de la situación social en que se encuentra". Véase EVANS-PRITCHARD, E., E., *Los Nuer*. Barcelona, 1977, pág. 154.

⁴² "La unidad intervecinal y de grupos infralocales se manifiesta, en primer lugar, atendiendo a necesidades de tipo económico, en un conjunto de instituciones sociales que están definidas por un mismo rasgo común: 'la ayuda mutua'. Cuando una casa no puede llevar a cabo sola algunas de las faenas que son importantes para su prosperidad recurre a la ayuda de sus vecinos". Véase OTEGUI PASCUAL, R., *Estrategias e identidad...*, op. cit., pág. 77.

mos que pasan a formar parte de una misma categoría relacional, derivada del valor vinculante de la vecindad inmediata y de los sistemas de ayudas y prestaciones recíprocas, a las que haré alusión cuando hable del nacimiento, la boda y la muerte de algún individuo y a los que se han de añadir las colaboraciones en la época de la matanza del cerdo o el esquila del ganado lanar; las cooperaciones en momentos de enfermedad; los trabajos solidarios para afrontar tareas de acondicionamiento del barrio, siempre de carácter parcial por ser los beneficiarios únicamente los vecinos.

Lo mismo que en la parentela se establece una diferenciación entre los consanguíneos, los allegados y los lejanos; en el territorio, también se produce una jerarquización en las diferentes modalidades de pertenencia a él, en función de la vecindad: vecinos de puerta, vecinos de la calle y del barrio, vecinos del pueblo, emigrantes, hijos del pueblo, forasteros, etc.

5

Algunos rituales del espacio casa-barrio

Además de los aspectos anteriormente señalados, la casa posee una dimensión ritual y simbólica, mediante la cual se expresan las redes de sociabilidad vecinal y ayudas mutuas, así como los sucesivos cambios de estatus de sus miembros, en relación a su pertenencia a la comunidad como conjunto social general. A. Barrera nos dice que “la casa y la posición o rol que cada cual desempeña dentro de la misma modelarán asimismo el estatus social del individuo; es a través de ésta que se incardina en la comunidad local”.⁴³

Los principales ritos de transición, en una sociedad dirigida por la tradición, están directamente conectados con situaciones esenciales del ciclo vital de los individuos: nacimiento, boda y muerte. A través del primero, se entra a formar parte en la comunidad de los vivos; con el segundo ritual, se accede a la co-

⁴³ Véase BARRERA GONZÁLEZ, A., *La dialéctica de la identidad...*, op. cit., pág. 44.

munidad de casados o subgrupo social que detenta el poder y la autoridad moral del pueblo y, mediante el último, se produce una agregación al mundo de los difuntos o antepasados, sobre el cual se sustentan los valores y creencias que conforman la tradición. Para la descripción de estos ceremoniales, desarrollados antaño en el seno de un medio social en el que no existía la asistencia hospitalaria generalizada, ni una incorporación de los rituales de la boda y la muerte al sistema actual de servicios hosteleros y fúnebres profesionalizados, voy a emplear el presente etnográfico, no con la voluntad de enmascarar el cambio social y distorsionar la realidad, sino con la intención de guardar en todo el capítulo un equilibrio en el uso de los tiempos verbales.

El nacimiento⁴⁴ de un nuevo miembro de la familia (fuerza de trabajo potencial, sobre todo si es varón), y por lo tanto el momento del parto, representa un hecho relevante en el seno de ésta. La casa se abre a la presencia y colaboración de parientes y vecinos más allegados, que realizan, sobre todo las mujeres, pequeñas tareas auxiliares en el hogar, con las que contribuyen a suplir la inactividad transitoria de la embarazada. En ocasiones, un número reducido de ellas, atienden el parto en calidad de comadronas o ayudantes del médico, en el espacio del dormitorio, en esas circunstancias, netamente femenino. Los hombres y el resto de los visitantes, al igual que los varones y niños de la familia, ocupan el salón-comedor o forman tertulias en locales de la planta baja y en pequeños grupos visitan por turnos a la parturienta, procurando no molestarla. Es frecuente que la familia agasaje a sus visitantes-colaboradores con pastas y bebidas dulces y que éstos traigan pequeños obsequios, directamente relacionados con el recién nacido: ropa, juguetes, biberones, etc. También es costumbre, que a la madre se le ofrezca alguno de los alimentos regenerativos que se considere idóneo para recuperarse durante el postparto: huevos y gallina para hacer caldos. A través de todos estos actos no sólo se manifiesta la solidaridad del vecindario, también se produce la integración simbólica del recién nacido en la comunidad vecinal.

⁴⁴ Para un conocimiento histórico sobre los ritos que envuelven el nacimiento, véase GELIS, J., *L'arbre et le fruit. La naissance dans l'Occident moderne, XVIe-XIXe siècles*. Paris, 1984.



*El nacimiento y las comadronas.
Dibujo tomado de O. Perrin, Breiz_Izel (siglo XIX)*

La boda⁴⁵ y toda la trama previa de rondas, agasajos y noviazgo, tienen su expresión ritual y simbólica en el espacio casual, ya que en torno a él se desarrollan las enramadas festivas y amorosas de los mozos, que la casadera observa desde la ventana de su casa (ha de guardarse la honra de la novia), y se delimitan los territorios de presencia y estancia del pretendiente, en función de su grado de compromiso matrimonial y autorización familiar. De este modo se envían mensajes al resto de la comunidad, sobre el grado de relación entre los novios y de cada uno de ellos con las familias opuestas (hasta que no existe consentimiento de los padres, el aspirante permanece en la calle y sólo una vez formalizado el noviazgo, entra en casa). El espacio también cobra un particular relieve en el momento de la boda, al jerarquizarse y dividirse funcionalmente para tal evento: la novia se viste⁴⁶ en el dormitorio con la ayuda de parientes cercanas y vecinas próximas; entre tanto, otras personas menos allegadas esperan, para verla, en otras dependencias de la casa, distribuidas en los diferentes espacios, de dentro hacia afuera, en razón directa a la intimidad. En el portal o en el patio, la novia recibe la bendición paterna; aguarda la llegada del novio que acude en su busca y es observada por un buen número de parientes y amigos que presencian la partida de la comitiva de mozos, mozas, padrinos, parientes y vecinos que, entre

⁴⁵ Sobre las bodas tradicionales en Cantabria, véanse PEREDA, J. M.^a DE, “Blasones y talegas”, en *Tipos y Paisajes. Segunda serie de Escenas Montañesas*. Madrid, 1871; Id., *Don Gonzalo González de la Gonzalera*. Madrid, 1879; Id., “De cómo se celebran todavía las bodas en cierta comarca montañesa, enclavada en un repliegue de los más enricado de la cordillera cantábrica”, en *Homnaje a Menéndez y Pelayo en el año vigésimo de su profesorado*. Madrid, 1899, págs. 941-946; COS-SIO, J. M.^a DE, “Cantares de boda”, en *Boletín de la Biblioteca Menéndez y Pelayo* (1928), págs. 225-231; ALCALDE DEL RÍO, H., “La comida de bodas”, en *Escenas cántabras (Apuntes del natural)*. Torrelavega, 1928, págs. 261-273; CÓRDOVA Y OÑA, S., *Cancionero Popular de la Provincia de Santander, III*. Santander, 1952, págs. 311-347; LÓPEZ LINAGE, J., *Antropología de la ferocidad cotidiana...*, *op. cit.*, págs. 255-262; RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, A., *Los Carabeos. Historia, Economía y Sociedad en un Concejo Rural de la Merindad de Campoo*. Santander, 1979, págs. 422-423; MARTÍNEZ GONZÁLEZ, J., “Enhorabuena”, “Boda y tornaboda” y “Una boda en Montesclaros”; todos ellos, en *Añoranzas. Costumbres castellano-campurriano-montañesas*. Aguilar de Campoo, 1982, págs. 229-247; GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., *Manual de Etnografía Cantabra*. Santander, 1988, pág. 196; MADRID, P., “Las bodas”, en *Estampas de mi valle de Polaciones*. Torrelavega, 1990, págs. 10-39.

⁴⁶ Sobre el ajuar como referente identitario femenino y la dote como expresión de la herencia patrimonial, estructuralmente relacionada con la desigualdad entre los sexos y el modo de reproducción de la sociedad, véanse FINE, A., “A propos du trousseau, une culture féminine?”, en M. Perrot (Dir.), *Une histoire des femmes est-elle possible?* Paris, 1984, págs. 156-180; BARTHÉLEMY, D., BARTHEZ, A. y LABAT, P., “Patrimoine foncier et exploitation agricole”, en *Étude*, 235 (1984); LA-GRAVE, R. M., “Egalité de droit, inégalité de fait entre hommes et femmes en agriculture”, en *Con-nexions*, 45 (1985), págs. 93-107.

cantos y tañidos de pandeteras, acompañan a la pareja a la iglesia. Antes de llegar al templo, los mozos, mediante la técnica del “en-zarce”, crean barreras rituales en el camino y exigen a los novios los tradicionales derechos o patentes.

Una vez concluida la ceremonia religiosa, los novios y sus invitados, incluido el cura, se dirigen al lugar donde se celebrará la comida de bodas (antiguamente solía ser la casa de la novia). Durante el retorno continúan los cantos de boda que se prolongarán hasta la sobremesa, siempre procurando que cada estrofa guarde relación con el espacio y la acción ritual. A través de los cantos se van marcando y remarcando los cambios de estatus, las virtudes de los padres y padrinos, de los novios y del cura. A los postres, se solicita dinero a aquellos invitados económicamente más pudientes.

En algunos lugares, al regreso del viaje de boda, los mozos cantan “la polla”, si el novio ha cumplido con el pago de la patente. Se trata de un enfrentamiento ritual a base de cantos de desafío entre la cuadrilla de los mozos que, desde el corral de la casa, acompañados de una gallina, hiperbolizan las excelencias del ave. Estos cantos son contestados por las mozas (a veces con la ayuda de alguna mujer mayor, dotada de experiencia en estas lides y de una capacidad de repentización), que ponen en entredicho las cualidades del obsequio. Los desafíos, repetidos una y otra vez, suelen originar un pique entre el mozo y la moza más ingeniosos, desencadenando toda una serie de intervenciones improvisadas, que desbordan el ámbito de la boda, para pasar a ironizar sobre otros aspectos de las relaciones entre la mocedad o entre el vecindario.

El último rito de paso que se corresponde, en buena parte, con la casa, es **la muerte**. Se trata de un hecho negativo, en contraposición al carácter positivo de los anteriores, que representan cambios sustanciales en el estado de la casa y en el sistema de relaciones intradomésticas, principalmente cuando los fallecidos son el amo/a de la casa, por lo que significan en cuanto a la heredad o al cambio de rol de alguno de los hijos que, en caso de fallecimiento del padre, deberá hacerse cargo de buena parte de las tareas que éste desempeñaba. Conviene recordar que la familia, como unidad productiva, y la casa, como valor económico, condicionan todo el sistema de herencia, así como las relaciones intra-domésticas y de parentela.

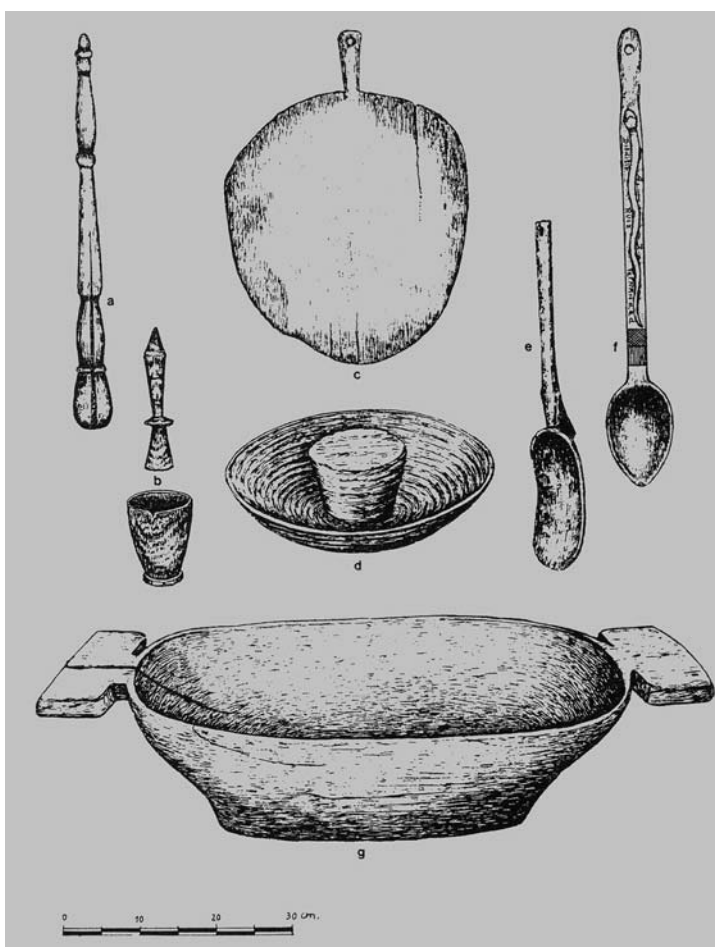
Al igual que sucedía durante el nacimiento y la boda, en el momento de la muerte de algún miembro del grupo doméstico, la casa se abre, mediante el velatorio, a los parientes y a los vecinos que, en función de su edad, sexo y relaciones con la familia afectada, acuden a ayudar y a consolar a los deudos del difunto. Las mujeres se hacen cargo de la preparación de la comida para los de la casa y los visitantes desplazados desde otros pueblos o comarcas y del amortajamiento del cadáver; los hombres arreglan los trámites burocráticos y trasladan el cementerio (sobre sus hombros) la caja mortuoria, encargándose del sepultamiento, allí donde no hay enterradores.

La conjunción de los espacios (el dormitorio, en el que se encuentra de cuerpo presente el difunto, el salón-comedor, la cocina, el patio, la iglesia y cementerio) y las posiciones que las gentes ocupan en ellos (durante el día de la muerte, la noche del velatorio, el entierro y el momento del pésame), sirven para simbolizar la trama intra-familiar de relaciones jerárquicas de parentela y vecindad, así como los lazos de interrelación respecto al finado, a la estructura familiar y también social.

La casa del difunto (en su dimensión material), transforma su imagen hacia el exterior, mataforizando el luto de la familia mediante la colocación de crespones negros en el balcón y el cierre sistemático de puertas y ventanas, con la ausencia de encuentros sociables en sus dependencias exteriores e interiores. Durante el tiempo que dure el luto, no se suele criar el cerdo ni hacer el matatío; tampoco se asiste a las fiestas del barrio o del pueblo y, en tiempo de marzas, se asume la obligatoriedad moral de solicitar a los marzantes oraciones por el alma del difunto.

Otro aspecto, ya señalado, a través del cual se ritualizan las relaciones de parentesco, intercambio y solidaridad vecinal, es el referido a la **matanza del cerdo** (sacrificio cíclico de un importante animal doméstico) durante el otoño y los meses de invierno.⁴⁷

⁴⁷ Sobre la matanza del cerdo en Cantabria, véanse FERNÁNDEZ, D., "La matanza", en *Cabuérniga, sones de mi valle*, Santander, 1895, págs. 201-208; CUEVAS, D., "La matanza", en *Antaño*, Madrid, 1903, págs. 353-364; SÁIZ AN TOMIL, M. A., "Refranes y cantares del valle de Soba", en *Altamira*, 1/3 (1935), págs. 161-175; MADRID, P., *La matanza del cochino en el valle de Polaciones*, Santander, 1980; MARTÍNEZ GONZÁLEZ, J., "La matanza del lichón", en *Añoranzas, costumbres...*, *op. cit.*, págs. 203-205; GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. y DÍAZ GÓMEZ, A., *Manual de Etnografía Cántabra...*, *op. cit.*, págs. 109-111; MORENO LANDERAS, L. A., "La matanza del chon en el Valle de Campoo", en *Publicaciones del Instituto de Etnografía y Folklore "Hoyos Sainz"*, XIII (1987-1989), págs. 245-265.



Utensilios empleados en las faenas derivadas de la matanza: a) palo agitador de la sangre; b) mortero para machacar las especies; c) y d) tabla y cuenco para el picado de carne y el tocino ; e) cucharón para la extracción de morcillas de la caldera; f) cucharón para la extracción de los boronos; g) masera para el picado de las carnes. Estas piezas se conservan en el Museo Etnográfico de Cantabria (Muriedas). Dibujo de A. Díaz Gómez.

La matanza de este animal, auténtico tótem familiar, tiene lugar en el patio-corral de la casa y a ella acuden, a prestar ayuda al grupo doméstico que la efectúa, los familiares más próximos y los vecinos más cercanos a la casa; aquéllos, con los que se mantienen lazos intensos de amistad y compromisos de ayudas recíprocas. De este modo, el acto se convierte en un rito de unidad y solidaridad familiar e intervecinal.

Las primeras tareas del matació corren a cargo de los hombres, pues ellos son los que capturan al cerdo en la pocilga, le atan por la pata y le apuntillan (esto lo suele hacer el amo de la casa o un vecino experimentado); también se encargan del chamuscado del animal, si bien en la limpieza de su piel suelen participar las mujeres. Normalmente, al matachín se le obsequia con las orejas y el rabo del animal y al resto de los vecinos con copas de aguardiente o anís y unas galletas.

La fase siguiente está protagonizada por las mujeres de la casa, de la familia y las vecinas. Ellas son las encargadas de limpiar el vientre y los intestinos, hacer las morcillas y los chorizos y preparar la comida festiva. En estas labores, aunque dirigidas por el ama de la casa (responsables en última instancia del toque especial que habrá de diferenciar sus morcillas, embutidos, lomos y jamones, de los de otras casas del pueblo), intervienen muy directamente las mujeres que han venido de fuera a ayudar.

En la comida, a la que se invita a todos los que han prestado su colaboración (también se dona una parte del mondongo a algunos familiares y vecinos cercanos que no han sido invitados), se guisan los hígados, algún trozo de solomillo y las chuletas del cerdo recién sacrificado. El resto, lógicamente, se reserva para consumo del grupo doméstico, como aporte proteínico, durante el año.

La composición dominante de esta dieta de sociabilidad festivo-vecinal, consiste en arroz con pollo o con conejo, sopa de pan, tortillas, pollo con patatas, jijas (carne del cerdo troceada y adobada con pimentón, sal y pimienta), asadurilla, pan y vino, postres de arroz con leche, natillas, frutos secos, licores de café, etc. Al final de la comida (también se suele cenar, aunque en este caso sólo participan los miembros de la familia), los asistentes realizan una larga sobremesa contando viejas historias, anécdotas de la mocedad, etc., y juegan a las cartas.

Uno o dos días después, el amo de la casa estaza el animal para el adobado, salazón y conserva de la carne.



Ilustración: La matanza del cerdo. Dibujo de V. Polanco (siglo XIX)

Mediante la comida festiva y las donaciones de porciones simbólicas del animal a los vecinos, se les hace partícipes de la comida y se conmemora la unión y los vínculos de amistad entre los reunidos, a la vez que se reafirman la solidaridad familiar y vecinal entre casas, espacial y socialmente, próximas. De este modo, el espacio casual y la matanza, se convierten en el soporte de la cohesión y el reforzamiento de la identidad segmentaria, que aglutina a una fracción humana y espacial de la comunidad y sanciona un sistema de ayudas mutuas que, lejos de ser desinteresadas, responden a unas necesidades económico-sociales y cuyo incumplimiento unilateral por una de las partes, conlleva el que la otra dé igualmente por rotos sus compromisos de solidaridad recíproca.

6

El Concejo, ámbito de la identidad local

Un ámbito importante del **continuum** espacial y de la identidad social,⁴⁸ lo constituye el pueblo por su carácter unificador de los conjuntos territoriales diferenciados y por su dimensión de elemento representativo de la estructura social, económica, religiosa y política de la totalidad del vecindario.

Por ello, el pueblo está conformado y representado en una serie de instituciones básicas que vertebran y articulan la vida económico-social cotidiana del vecindario. Se trata del Concejo, los Comunales y Mancomunidades, la Sociedad Ganadera, la Sociedad de Mozos y las Cofradías religiosas y civiles.

El vocablo **Concejo** posee una doble significación “la de una comunidad social caracterizada por la existencia de una agrupación vecinal, que dispone de un territorio propio, que hace uso de él de forma solidaria, es decir en común, a través del con-

⁴⁸ En el poblamiento disperso “es difícil encontrar espacios comunes a los vecinos de una misma localidad fuera de la casa y del barrio, donde sea posible establecer relaciones comunitarias integradoras; ante la falta de un centro espacial de referencia (...) la iglesia va a ser el punto central de referencia para todos los vecinos, no tanto por su situación espacial, sino por ser lugar eminente de reunión y centro dominante de comunicación social”. Véase RIVAS RIVAS, A. M.^a, *Antropología...*, op. cit., pág. 173.

cejo que es la forma que adopta la comunidad en su regimiento. La de un espacio definido que se identifica con la comunidad y que constituye el término propio, privativo, de uso común (...). Comunidad y espacio forman un todo que se confunde. El concejo viene a identificar el espacio que le es propio. El lugar viene a confundirse con la comunidad a la que pertenece”.⁴⁹

El espacio concejil es el marco administrativo más cercano “definitorio de la *communitas* local (...) –donde- se hacen posibles las relaciones cara a cara con los vecinos, unidad potenciadora de intercambios entre el conjunto de las casas-familias que la forman. Ámbito donde se hace realidad, aunque sea de manera limitada, la solidaridad comunal; donde se cultivan, refuerzan y inculcan los valores comunitarios y, por lo tanto, donde su transgresión es castigada o censurada moralmente”.⁵⁰ Pero también es una institución consuetudinaria de “autogobierno” local, dotada de personalidad jurídica propia, que funciona como poder legislativo, judicial y ejecutivo y cuya área de demarcación territorial corresponde a una unidad espacial y social delimitada, culturalmente, por su definición identitaria, y, administrativamente, por una línea perimétrica imaginaria entre mojonos.

El Concejo, no es otra cosa que la reunión asamblearia de los cabeza de familia, en representación de cada casa del pueblo y del respectivo grupo doméstico, siempre y cuando posea la condición imprescindible de ser vecino del lugar. Generalmente a cada aldea le corresponde su Concejo, aunque, a veces, es la unión de varias, la que forma un Concejo común. En aquellas localidades en las que hay Casa del Concejo, es a ella a donde concurren los convocados, si bien los tradicionales lugares de encuentro del Concejo, suelen ser los atrios de las iglesias y el momento de reunión, a la salida de misa. La llamada a la asamblea se efectúa a través de la campana de la iglesia, mediante un toque característico denominado “toque a Concejo”.

Históricamente, el Concejo ha desempeñado funciones importantes como son: encauzar todo tipo de prestaciones y servicios de asistencia comunales (seguros mutuos para socorro de ganado, en caso de catástrofes, y de las viviendas, en el de incendio; prestaciones de semillas de siembra, etc); regular y admi-

⁴⁹ Véase ORTEGA VALCÁRCEL, J., *La Cantabria rural...*, op. cit., pág. 18.

⁵⁰ Véase BARRERA GONZÁLEZ, A., *La dialéctica de la identidad...*, op. cit., pág. 79.

nistrar los bienes y montes comunales y servir de institución intermediaria entre el vecindario y las instituciones supralocales. Estas seculares reuniones se hallan reglamentadas por las Ordenanzas, en las que se recogen todas aquellas normas básicas que deben regir la vida cotidiana de los vecinos. A través de los acuerdos tomados por la comunidad y recogidos en el Libro del Pueblo, se reglamentan: la vida anual y colectiva de la comunidad (arreglo de la Casa-Concejo, los caminos, la escuela y la iglesia); la ordenación de los pastos, derrotas y adras en el monte; la elección del toro semental; y la contratación de los oficios de capador, herrero, veterinario, médico y farmacéutico.

El órgano ejecutivo del Concejo es la junta administrativa o Junta Vecinal, integrada por un Presidente del pueblo o Alcalde pedáneo (directamente elegido por sufragio universal, con la función de representarles ante el Ayuntamiento) y por dos o cuatro Vocales, según el número de habitantes residentes sea menor o mayor de 250 (en la actualidad, son nombrados por la Corporación Municipal).

En las últimas décadas los Concejos han sido sustituidos por las Juntas Vecinales. Como ha señalado A. M.^a Rivas: “la Junta Vecinal aparece como un órgano de mediación entre la administración municipal y la local, encargada de transmitir y hacer cumplir las decisiones y acuerdos tomados desde los órganos municipales del ayuntamiento. El Concejo es un órgano de gestión, de planificación de los vecinos del pueblo; la Junta Vecinal es un órgano de participación a través del cual los vecinos opinan sobre lo que otros desde fuera (las autoridades municipales, regionales o nacionales) han planificado para ellos”.⁵¹

Así, en tanto que el Concejo Abierto, como sociedad de pueblo que es, agrupa a todos los vecinos, sin distinguirlos por su actividad productiva, la **Sociedad de Ganaderos**, allí donde existe, tan sólo acoge a aquéllos que son propietarios de ganado, por tratar asuntos exclusivamente relacionados con este aspecto sectorial de la economía agro-pecuaria. Su estructura administrativa es semejante a la del Concejo, a quien usurpa funciones en la esfera de las decisiones sobre asuntos importantes relacionados con la ganadería. Dotada de Ordenanzas de obligado cumplimiento para sus socios, tiene entre sus funciones princi-

⁵¹ Véase RIVAS RIVAS, A. M.^a, “Los marcos territoriales...”, en *op. cit.*, pág. 221.

pales: el control del número de cabezas de ganado de cada uno de sus miembros, con la finalidad de establecer los turnos de las vecerías o ganados cuyo cuidado es comunal; elección de sementales; la administración, cuidado y limpieza de la cabaña del pastor, bebederos y caminos de los lugares de pasto en el monte; la organización de los pastos, las sueltas y recogidas del ganado en su ciclo anual; la regulación de las “derrotas” y el acotado de los prados, etc.

La **Sociedad de Mozos**, con igual sistema de funcionamiento que las dos anteriores, está formada por todos los mozos de la comunidad, que han cumplido los 15 ó 16 años y pasan de las cuadrillas mixtas de chavales y chavalas a las unisexuales de los varones solteros. Se trata de una estructura o grupo de edad, de afiliación únicamente masculina, que opera en base a las solidaridades temporales y obligatorias,⁵² con importantes cometidos sociales, entre los que destacaré aquí: la acogida de los jóvenes con una posición intermedia reconocida por los iguales (los mozos-solteros: excluidos del poder, del matrimonio y de los bienes) y admitida o tolerada por los superiores (los adultos-casados: detentadores de todos los poderes); la socialización del comportamiento de sus miembros en los valores comunitarios y en los correspondientes papeles sexuales que les impone el conjunto social, a través de “una condición masculina caracterizada e institucionalizada”,⁵³ en ese momento decisivo en el que los chavales inician una ruptura con el grupo de origen (la familia) y se preparan para su reintegración de pleno derecho en la sociedad de adultos;⁵⁴ la actuación como brazo armado de la comunidad⁵⁵ en el control de las costumbres; y por último, la organización de las fiestas.

La incorporación al grupo de edad de la mocedad (entre los quince o dieciséis años y los treinta), exige el cumplimiento de una serie de normas y ritos de paso para ser aceptado. En primer lugar el aspirante debe solicitar permiso para ingresar en la Sociedad al mozo mayor, que ostenta la máxima autoridad den-

⁵² Véase MANDROU, R., *Introduction à la France moderne. Essai de psychologie historique, 1500-1640*. Paris, 1961, págs. 184-187.

⁵³ Véase YOUNG, F., *Initiation Ceremonies: A Cross-Cultured Society of Status Dramatization*. Indianápolis, 1965, pág. 30.

⁵⁴ Véase BERNARDI, B., *I Sistemi delle classi di età. Ordinamenti sociali e politici fondati sull'età*. Turín, 1984, pág. 20.

⁵⁵ Véase DAVIS, N. Z., *Les Cultures du peuple. Rituels, Savoirs et Résistance au XVIe siècle*. Paris, 1979, pág. 171.

tro del grupo, lleva las cuentas, dirige las rondas, ocupa lugares preferenciales en las procesiones, etc. Una vez hecha la petición, el nuevo mozo tiene que pagar “la patente”, la cuota o los derechos (invitación a todos los mozos a una o dos cántaras de vino).

Entre otros ritos de paso, se encuentran todas aquellas prácticas que se le exigen al novicio para que dé muestras de su disciplina, fuerza, destreza y valentía. Casi siempre relacionadas con la plantación de la maya; la capacidad de resistencia en las largas caminatas a santuarios comarcales; el cumplimiento de tareas que indiquen su subordinación a los mayores: ayudas a los mozos de más edad; robos rituales entre el vecindario de verduras o animales de corral, para las comidas de mocedad; pedir por el pueblo; anunciar la celebración de reuniones; soportar las travesuras que le hacen los mozos mayores cuando, con motivo de determinadas fiestas, se le aísla en una cabaña del monte y se le arrojan excrementos animales secos, se le “afeita” con tejas o se le tira de los testículos tantas veces como años tengan, con la finalidad de contarle los “perrucos” o número de quejidos que emite, etc.⁵⁶

Internamente la Sociedad de Mozos puede estar compuesta por una o varias cuadrillas, dependiendo del número de jóvenes que habiten en la comunidad. En cualquier caso, tras la aparente igualdad intragrupal, existe una jerarquización interna que sitúa en la base de la pirámide imaginaria a los novicios o recién llegados; en la cúspide está el mozo viejo (el de más edad o solterón); en el centro se hallan los quintos del año a punto de incorporarse al servicio militar y también los que se incorporarán a filas el año siguiente; y, por último, entre los quintos y el mozo viejo, se ubican los mozos casaderos, próximos a contraer matrimonio. Si la Sociedad de Mozos cuenta con un número elevado de miembros, muy diversificados en función de sus edades, es habitual que éstos se agrupen, a su vez, en cuadrillas de iguales, vinculados en función de una edad semejante y de lazos de parentesco o de vecindad.

Una vez aceptado, el nuevo mozo podrá desempeñar roles asociados a su recién estrenado estatus adscrito por circunstancias ajenas a su voluntad; de modo tal que ganará en libertad de

⁵⁶ Véase MONTESINO GONZÁLEZ, A., *Fiestas populares de Cantabria 1. Entre el solsticio de verano y el equinoccio de otoño*. Santander, 1984, págs. 78-80.

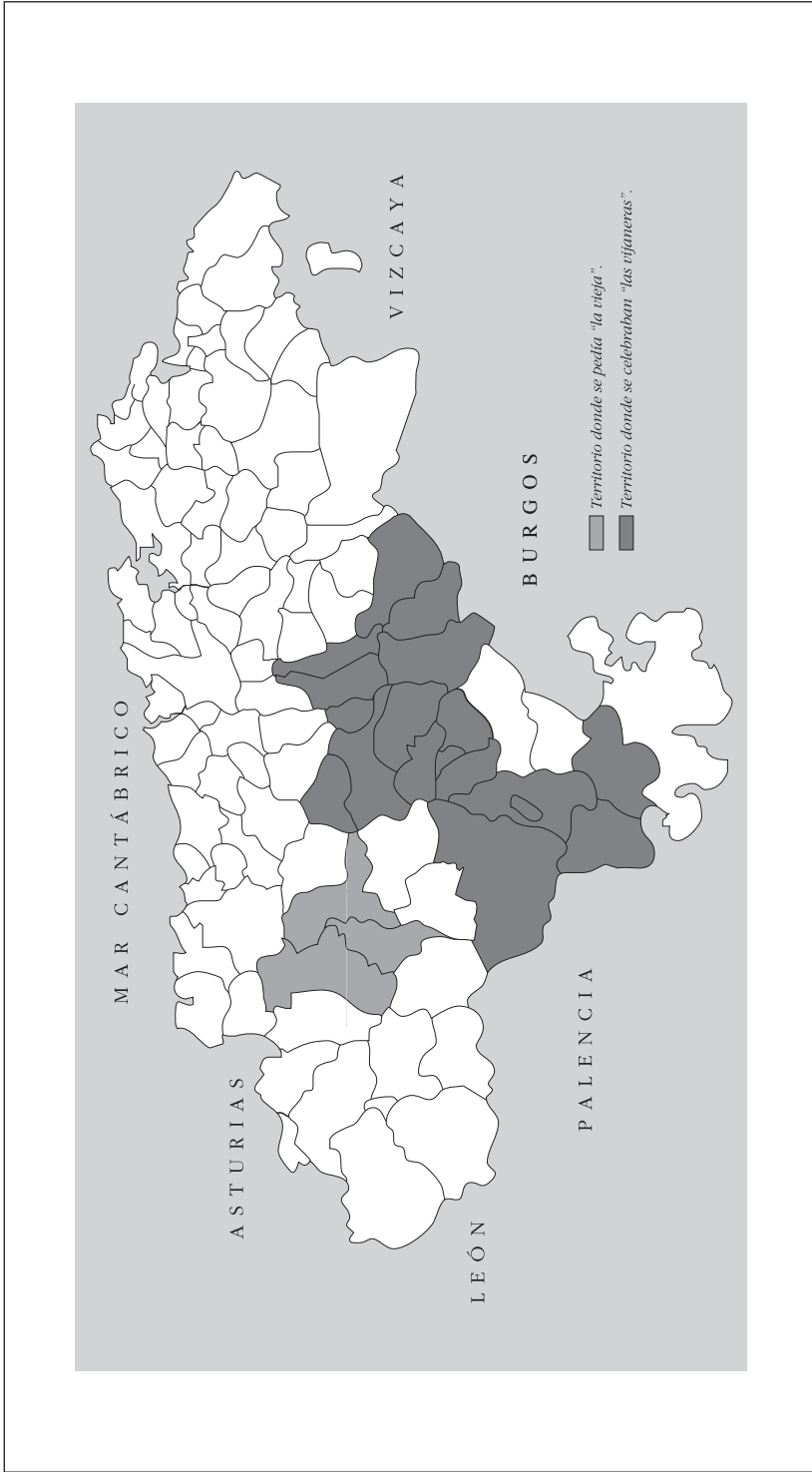
movimientos y de acción: se aleja progresivamente del espacio doméstico y de la vigilancia familiar, pernocta fuera de casa o llega tarde cuando acude a verbenas en otros pueblos, etc. Y, al igual que el resto de los mozos, tiene derecho a recorrer el pueblo y a participar en las fiestas y comidas propias de la mocedad: “pedir la vieja”, los reyes y los aguinaldos; organizar la vijanera y los carnavales, entre otras prácticas rituales.⁵⁷ Igualmente, tienen derecho a celebrar la fiesta de los quintos,⁵⁸ cuando éstos se tallan; a rondar a las mozas del pueblo y a echarse novia; a participar en la cena que el alcalde pedáneo les ofrece en nombre de la Sociedad del Pueblo; a asistir a los bailes, a las despedidas de soltero y a las bodas; así como a percibir los derechos o “el enzarce”,⁵⁹ cuando alguna moza se casa con un forastero. Consisten éstos en una invitación obligatoria a vino, que debe hacer el pretendiente a la Sociedad de Mozos, durante algunos días señalados entre la fecha de la proclamación pública de la boda y su celebración.

Como contrapartida de estos derechos concedidos por el pueblo, los mozos deben contraer una serie de obligaciones, directamente relacionados con: las ayudas y prestaciones (corta de leña, labores de siembra, cosecha, etc.) a vecinos ancianos, viudas, enfermos o incapacitados para la realización de algunas tareas; el cuidado y limpieza del corro de bolos; los toques de campana en fechas señaladas del año; la subida y bajada del ganado del puerto, su búsqueda en caso de extravío y engalanamiento festivo de sus testuces; el traslado, el día de la fiesta patronal, del pendón, la peana del santo y otros elementos procesionales; el ofrecimiento de velas al santo Patrón el Jueves de Gloria; la colocación de enramadas amorosas en las casas con mozas casaderas, a quienes deben sacar a bailar durante las fiestas señaladas y cuidar cuando se desplazan a bailes de ámbito comarcal;

⁵⁷ Véase la nota n.º 2 de la Introducción.

⁵⁸ Véase FERNÁNDEZ, D., “Los quintos”, en *Cabuérniga, sones de mi valle*. Santander 1895, págs. 29-34.

⁵⁹ “El matrimonio es un paso muy serio y como todo asunto serio tiene que ser ritualizado, socializado. Incumbe directa o indirectamente a todos los parroquianos; todos –especialmente los jóvenes– tienen derecho a participar de una u otra forma (...). La juventud se siente con derecho a enterarse de todo matrimonio con una mujer que vive dentro de los límites de la parroquia; y sabiéndolo, aprueba o desaprueba la unión. ¿Qué tipos de unión desaprueba? El matrimonio de una muchacha de la parroquia con un varón ajeno a ella. El que así se casa tiene que resarcir de alguna manera la abducción de la mujer (...) –por ello reclaman– imperiosamente una indemnización simbólica”. Véase LISÓN TOLOSANA, C., *Antropología cultural de Galicia*. Madrid, 1983, págs. 79-81.



Mapa del territorio donde se pedía "la vieja" y se celebraban las "rijaneras". (Elaboración propia)

la participación en los trabajos comunitarios, en representación o auxilio del cabeza de familia; la contratación de la banda de música para la fiesta, dando comida y cobijo a sus miembros.

Respecto a los valores más esperados de un buen mozo, son prácticamente los mismos que los de un hombre casado maduro, con la particularidad de que a los varones mozos se les exige la obediencia a sus padres y el respeto a los mayores. Si bien, se les suele consentir cierto grado de informalidad, considerada propia de la edad, en algunos aspectos recreativos y festivos, relacionados con correrías y desórdenes ritualizados y por lo tanto controlados: pequeños robos rituales de animales de corral, quesos, natas, embutidos y verduras, que no afectan en lo sustancial al orden establecido, por circunscribirse a un tiempo limitado y realizarse dentro de lo socialmente tolerado.

Por lo que se refiere al subgrupo social de las mozas, es importante señalar que su tránsito hacia la etapa vital de la mocedad, se encuentra, por lo general, menos marcado públicamente que el de los mozos, ya que entran a mozas, a través de rituales pasivos, en los que los hombres muestran su condición socialmente dominante, como futuro elemento responsable del grupo doméstico. Se considera que las chavalas se hacen mozas cuando son invitadas por primera vez al baile; en el momento en que son objeto de enramadas de San Juan o cuando se les organizan rondas amorosas y marceras, que suelen recibir desde el interior de sus casas, asomadas a ventanas o balcones, bajo la discreta vigilancia paterna.

No obstante, en algunos valles existe la costumbre de celebrar la “gullurita”, comida mediante la cual las mozas (en el ámbito privado del espacio doméstico), conmemoran anualmente su condición de tales y van ampliando el grupo con las nuevas mozas que adquieren el derecho a participar en el acto de comensalidad, a través de la entrega de una cantidad simbólica de dinero.⁶⁰

Otra institución, prácticamente desaparecida de las comunidades cántabras desde el primer tercio de este siglo, es la **Cofradía**. Esta institución de filiación voluntaria puede ser de tipo

⁶⁰ Véase MONTESINO GONZÁLEZ, A., “Una aproximación al estudio socioantropológico de las mascaradas invernales en Cantabria”, en *IV Seminario del Carnaval*. Cádiz, 1990, pág. 136.

religioso, ya sea relacionada con la atención y cuidado de la ermita o de la iglesia y el mantenimiento del culto al Patrón/a local (Cofradía Patronal) que le da nombre; o bien con la atención a las ánimas y a la celebración de las funciones rituales en el momento de la muerte de sus miembros cofrades (Cofradías de las Benditas Ánimas). También existieron Cofradías de tipo civil, como eran las Cofradías Gremiales o Artesanales, que agrupaban el conjunto de miembros de una misma profesión, y las vecinales, encargadas básicamente de ejercer caridades, ya sea con sus miembros más necesitados, los pobres o cualquier persona que lo solicite.

A pesar de los términos que adjetivan los diferentes tipos de cofradías, éstas cumplen funciones de sociabilidad vecinal (que trascienden el marco de lo religioso y devocional, para convertirse en un referente identitario del barrio o la comunidad local), puestas de manifiesto mediante rituales comensalísticos anuales de hermandad, celebrados entre los cofrades con motivo de la festividad del santo protector del oficio o del Patrono/a del pueblo.

Para ser miembro de una Cofradía es necesario hallarse en posesión del estatuto de vecino del pueblo y pagar una cuota de afiliación y otra anual de pertenencia. Como cofrade figura el cabeza de familia, aunque los servicios y beneficios, derivados de la pertenencia a ella, afectan igualmente a esposas e hijos; las primeras, por ser miembros consortes (en caso de muerte del marido, cesan como beneficiarias); y los segundos, por su condición de miembros del grupo doméstico y futuros herederos (alcanzada la mayoría de edad o una vez cambiado su estado civil mediante el matrimonio, deben afiliarse como miembros independientes de su familia).

En el plano de la economía doméstica y colectiva de la comunidad, existe otra institución que bien se puede denominar los Comunales. Se trata de la totalidad de las propiedades concejiles de carácter comunitario: montes, prados y pastos comunes, históricamente tan decisivos para el mantenimiento de las economías rurales cántabras. De ellos, se obtienen fuente alimentarias para los ganados y energéticas para los individuos y unidades domésticas: leña para atender el fuego del hogar, madera para el carboneo, rozo para el abonado de los campos, beneficios fiscales e incluso ingresos económicos para las arcas del Concejo, mediante la subasta de lotes de madera o el arrendamiento de pastos.

EL valle, territorio de la identidad supralocal

Aunque los valles no son un elemento geográfico exclusivo de Cantabria, ya que los encontramos formando parte del paisaje de la España septentrional, desde el Pirineo hasta Galicia, sí que adquieren en ésta un especial importancia geográfica e histórica. Precisamente son los valles o depresiones alargadas, que se suceden unas a otras, formadas por los cursos de los ríos en su descenso, desde las montañas al mar, junto a las altas vertientes que las separan, los que configuran la entidad paisajística de Cantabria. Ahora bien, el valle no se reduce a una simple realidad física, es también un elemento estructurador del espacio regional; un marco de organización territorial, que representa una imagen social del espacio de la comunidad, convirtiéndose en el demarcador del espacio histórico que sirve para definir las diversas unidades sociales perfectamente diferenciadas (coincidentes con las físicas), de similar extensión, que se yuxtaponen a lo ancho del territorio cántabro, siguiendo las cuencas fluviales.⁶¹

“El valle constituye por un lado una agrupación de los términos correspondientes a los concejos, y representa con relación a ellos una instancia de poder supracomunitario, es decir, supraconcejil. Podemos entender que esa naturaleza no procede de cesión, sino que es originaria. Podemos suponer que lo derivado corresponde a la instancia concejil, y que es ésta la que se define progresivamente en el ámbito del valle.

Como tal agrupación el valle comprende lugares, barrios, terrazgos y montes, pero que son privativos de cada uno de los concejos, y exclusivos, al menos en términos generales, de los mismos.

El valle es, al tiempo, una unidad social en sí misma. Así parece indicarlo el que disponga de bienes privativos, si bien éstos pertenecen siempre a la categoría de montes (...). Les distingue el que son comunes para el conjunto de los concejos, y el que su uso se regula por el común de éstos”.⁶²

⁶¹ Véase ORTEGA VALCÁRCEL, J., *La Cantabria rural...*, *op. cit.*, págs. 13-14.

⁶² *Ibidem*, pág. 15.

También las ordenanzas testimonian la existencia de términos privativos de los valles; es más, en algunos casos, un valle puede ser también titular de derechos posesorios compartidos con otros valles, a través, por ejemplo, de Mancomunidades o “boericeiros”, como se denominan en las villas pasiegas (es el caso de la Mancomunidad de Campoo y Cabuérniga, entre otros),⁶³ o mediante pactos entre distintos valles, a través de los cuales se regula el uso y aprovechamiento de los espacios respectivos.⁶⁴

Tal vez sea este el momento apropiado para hacer algunas consideraciones de carácter antropológico respecto a las peculiaridades socio-culturales de los valles, en su dimensión de elementos intrarregionales constitutivos de un conglomerado espacial, jerárquicamente superior denominado región, en la que se inscriben desde su heterogeneidad geográfico-cultural.

Se trata de nichos ecológicos con una personalidad propia que los diferencia de otros vecinos, por constituir “una unidad territorial, geográficamente homogénea, con límites bien definidos (...). Se presenta como un espacio intermedio entre la región y el municipio”,⁶⁵ en el que las relaciones de carácter personal aún son posibles y en el que se comparte una misma ecología, un mismo sistema de vida y un mismo dialecto.

Desde el punto de vista cultural, no es difícil apreciar cómo a cada uno de estos ámbitos les corresponde no sólo diferentes microclimas o distintas densidades de población, sino también un alto grado de variabilidad histórica, que hace de ellos un substrato físico-cultural vivo y dinámico como muy bien ha sabido señalar J. Oya.⁶⁶

La comarca se encuentra definida: 1) por su carácter de unidad socio-económica homogénea y de conjunto territorial funcional, agrupado en torno a un núcleo central de atracción en el que se sitúan la mayor parte de las actividades sociales y los intercambios económicos: bienes y servicios de la zona; 2) por la diversidad de formas de vida y de pensamiento (obsérvense, por

⁶³ Véase REDONET, L., *Un valle montañés en el siglo XVI (Cabuerniga)*. Santander, 1932.

⁶⁴ ORTEGA VALCÁRCCEL, J., *La Cantabria rural...*, *op. cit.*, págs. 8-18.

⁶⁵ Véase OTEGUI PASCUAL, R., *Estrategias de identidad...*, *op. cit.*, pág. 132.

⁶⁶ “Por importantes que puedan ser en ocasiones los factores físico-naturales, una región es para los que la habitan, un marco de vida caracterizado por un conjunto de relaciones e intereses variables: un fenómeno dinámico en suma, con respecto al fenómeno estático de la región natural”. Véase OYA, J. J., “Los factores estructurales del espacio geográfico regional: una aproximación al caso español”, en *Agricultura y Sociedad*, 2 (1977), págs. 29-30.

ejemplo, las diferencias existentes entre las áreas ganaderas, las industriales y las marineras), pese a la creciente pérdida de las especificidades locales, en manos de la sociedad de consumo o de la ganancia, como se prefiera calificar, interesada en promover la estandarización y masificación general de los hombres y de los pueblos.

No se puede negar que cada una de las áreas comarcales posee rasgos económicos, sociales y culturales distintivos (relación con los ciclos anuales, conceptualización del tiempo y del espacio, modos de vida y de trabajo, formas de diversión, solidaridades vecinales, autoidentidades sociales, grado de politización, creencias, religiosidad, dialectos y tradiciones), que dependen, en gran medida, de las particulares características de su base ecológica. Es decir, de las interrelaciones entre el medio físico-geográfico y los grupos humanos que lo habitan, así como de las singularidades de sus respectivos desarrollos históricos.

La presencia de unos contenidos socio-culturales diferenciadores, en el marco de estas unidades espaciales que denominamos valles, es lo que nos sugiere la existencia de distintas subáreas culturales dentro del conjunto territorial de la región. Todo ello, sin menoscabo de que puedan establecerse y sistematizarse conjuntos de rasgos comunes a todos ellos.⁶⁷

En el ámbito del valle existen unas importantes instituciones interconcejiles, denominadas **Mancomunidades**. Son éstas, organizaciones de ámbito supracomunitario, comarcales o intercomarcales, mediante las cuales diferentes Concejos participan en la explotación de un mismo ecosistema. Se trata de una expresión consuetudinaria que permite a las comunidades que concurren en el acuerdo y lo suscriben, regular, organizar e institucionalizar el aprovechamiento común de bosques y pastos, ante la imposibilidad de establecer fronteras claras o impedir el libre tránsito de los animales en busca de pastos.

La gestión de las Mancomunidades se hace a través de una junta formalizada y jerarquizada en la que intervienen todos los Concejos copropietarios que, cada cierto tiempo, sancionan y reactualizan su compromiso, recurriendo a determinados rituales de integración supralocal, en los que mediante romerías compartidas o actos de comensalidad festiva intercomunitaria, se

⁶⁷ Véase LISÓN TOLOSANA, C., *Invitación a la antropología cultural de España*. Madrid, 1980.

manifiesta la voluntad y la necesidad de trascendencia de cada localidad (dada la imposibilidad de conservar un estatus autárquico), para agruparse en una unidad mayor y dotarse de una identidad supralocal, que sirve como factor de mantenimiento de un cierto equilibrio social y de integración de los conflictos.

8

El cambio de paradigma cultural

La Cantabria rural, que ha experimentado sucesivos cambios a lo largo del proceso histórico de desarticulación de su sociedad tradicional desde mediados del siglo XIX, se encuentra en las últimas décadas sometida a una serie de transformaciones que, en unas áreas más que en otras, están afectando sustancialmente a la base agraria, al estilo de vida rural, a la memoria colectiva, a las identidades, a los vínculos societarios comunales tradicionales, cada vez más subvertidos por el impacto general de los procesos de desarrollo económico.⁶⁸

El establecimiento de la modernidad a través de la progresiva implantación del capitalismo, supuso la puesta en marcha de un proceso dinámico de liquidación gradual de las viejas sociedades y, con ello, de las sociabilidades tradicionales que, como era de esperar, se han readaptado a las nuevas circunstancias derivadas del cambio social.⁶⁹ El desarrollo del capital ha convertido

⁶⁸ “El campesinado se encuentra cada vez más integrado al funcionamiento de este sistema corporativo e impersonal, el cual utiliza *su modo de explotación* y en especial la peculiar productividad de su fuerza de trabajo en sus mecanismos de desarrollo. Esto no quiere decir que el campesinado esté siendo reconstruido por el sistema, sino que ciertamente está tomando nuevas posiciones de subordinación para cuyo análisis no disponemos en la actualidad de un bagaje teórico suficiente en la tradición teórica de los estudios campesinos”. Véase SEVILLA GUZMÁN, E., “El campesinado”, en *Tratado de sociología I*. Madrid, 1985, pág. 345.

⁶⁹ Véase ETZIONI, A. y E., *Los cambios sociales*. México, 1968; NISBET, R. y otros, *op. cit.* Los principales rasgos que caracterizan la sociedad industrial, son: crecimiento demográfico, urbanización, industrialización, desarrollo del transporte, las comunicaciones y la tecnología, aumento de la movilidad social, desarrollo tecnológico, burocratización, producción en masa y masificación de la sociedad, expansión de la movilidad psíquica y aceleración e institucionalización del cambio social. Véase LUCAS MARIN, A., *Sociología de la empresa*. Madrid, 1981; págs. 16-19. Y también, CAMPO, S., *La sociología científica moderna*. Madrid, 1969; GARCÍA, E., y RODRÍGUEZ, J. M., “Teoría del cambio social”, en M. García Ferrando (Coord.), *Fundamentos de sociología*. Valencia, 1991, págs. 344-345.

a los campesinos en proveedores del mercado capitalista, desestructurando la división del trabajo en el interior de la unidad doméstica y los valores tradicionales del grupo.⁷⁰

Aunque dichas transformaciones no han seguido un sentido unidireccional, como se deduce de la existencia histórica de varios modelos de cambio;⁷¹ sí que podemos observar, en todas ellas, una desarticulación de la sociedad tradicional, realizada con arreglo a un esquema de polaridad social.

El capitalismo, en su avance y consolidación social, ha ido introduciendo importantes transformaciones en la sociedad tradicional (comunidad), fundamentada en los “grupos primarios” (familia, amigos, etc.), en las relaciones personales y en los estrechos vínculos de la “solidaridad mecánica”. Este tipo de agrupaciones sociales, como ya hemos visto, se basan en unas relaciones de contacto humano continuo, en una intensa sociabilidad, debida a que las gentes se agrupan instintivamente, siguiendo un sentimiento de unidad y solidaridad, enraizado en el parentesco, en un territorio compartido, en la amistad, las creencias, emociones, intereses y voluntades compartidas, que obligaban al individuo a sentirse sujeto a la colectividad.

De este cambio surgiría la sociedad moderna (asociación), cuyos fundamentos últimos son la existencia de una “solidaridad orgánica”, construida sobre la base de “grupos secundarios”, en los cuales los individuos se encuentran diferenciados y separados con intereses propios divergentes, que confluyen unidos en la convención, a través de la opinión pública y las leyes del Estado.

Las relaciones humanas en estas sociedades, se basan en el intercambio mercantil (las personas también son intercambiables), en el anonimato, en mecanismos contractuales que hacen posible la asociación en torno a voluntades racionales.

Por lo tanto en las asociaciones no existe una unidad, ni valores comunes, más allá de los intereses privados. De manera que, el individualismo es el tipo de moral dominante, al carecer las personas de unos lazos profundos de unión y reducirse sus contactos básicos a un mero intercambio de servicios.

⁷⁰ Véase REY, P. P., *Les alliances de classes*. Paris, 1973.

⁷¹ Véase EISENSTADT, S. N., *Ensayos sobre el cambio social y la modernización*. Madrid, 1970.

Esta mutación social ha producido el resquebrajamiento de los antiguos vínculos sociales, económicos y psicológicos. Y, por ello, la crisis de los valores y formas tradicionales de sociabilidad; lo que no impide la existencia de elementos persistentes de la sociedad tradicional en la sociedad contemporánea.⁷²

La crisis del viejo mundo rural y de la tradición, que conlleva una creciente dinámica desintegradora de la unidad social interna y de las solidaridades colectivas, está directamente relacionada con la penetración de tecnología en las explotaciones agrarias, el implante de nuevas modalidades productivas, de existencia y de interrelación en las pequeñas comunidades rurales, el éxodo rural, la influencia de los medios de comunicación de masas, que introducen en las comunidades agrarias los modos de pensar y el comportamiento de las concentraciones urbanas.⁷³ Como ha señalado C. Lisón Tolosana, la reestructuración total de la vida aldeana es un fenómeno omnipresente que produce “el desbordamiento de la especificidad local por el impacto técnico-económico y la introducción a la sociedad de consumo”.⁷⁴

⁷² Véase SCHRECKER, P., “Supervivencia de tradiciones”, en *La estructura de la civilización*. México, 1975, págs. 285-300. Y también ARPAL, J., “Sociedad moderna. Sociedad tradicional: cambio, crisis y ruptura”, en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 54 (1989), págs. 332-342.

⁷³ Sobre el cambio en las sociedades campesinas, véanse ACEVES, J., *Cambio social en un pueblo de España*. Barcelona, 1973; METCALF, D., *La economía de la agricultura*. Madrid, 1974; PÉREZ DÍAZ, V., “Emigración y cambio en la sociedad rural”, en *Pueblos y clases sociales en el campo español*. Madrid, 1974, págs. 36-57; MIRA, J. F., “Sociedad rural y cambio social: Notas para un planteamiento”, en *Primera reunión de antropólogos españoles*. Sevilla, 1975, págs. 211-223; GALESKI, B., “Determinantes del cambio social rural: problemas sociológicos de la aldea polaca contemporánea”, en *Sociología del campesinado...*, *op. cit.*, págs. 229-266; Id., “La organización social y el cambio social rural”, en *Campesinos y sociedades campesinas*. México, 1979, págs. 103-124; DOBROWOLSKI, K., “La dinámica de la desintegración de las culturas tradicionales”, en *Campesinos y sociedades campesinas...*, *op. cit.*, págs. 265-267; SEVILLA GUZMÁN, E., “El proceso de descampesinización (1965-1975)”, en *La evolución del campesinado en España*. Barcelona, 1979, págs. 203-230; NAVARRO ALCALÁ-ZAMORA, P., *Mecina (La cambiante estructura social de un pueblo de la Alpujarra)*. Madrid, 1979; FOSTER, G. M., Las culturas tradicionales y los cambios técnicos. México, 1980; NEWBY, H. y SEVILLA GUZMÁN, E., “El cambio en las comunidades rurales”, en *Introducción a la sociología rural*. Madrid, 1983, págs. 97-115; ARPAL, J., “Sociedad moderna ...”, en *op. cit.*, págs. 337 y 339; MOLINERO, F., *Los espacios rurales. Agricultura y sociedad en el mundo*. Barcelona, 1990, págs. 119-147, 322-347 y 348-370.

⁷⁴ Véase LISÓN TOLOSANA, C., *Perfiles simbólico-morales...*, *op. cit.*, pág. 16.

El fin de las ayudas mutuas y los trabajos comunitarios

Una de las modalidades de existencia de las pequeñas comunidades campesinas cántabras, que en la actualidad está sufriendo profundas transformaciones por causas que luego tendremos ocasión de señalar, es la trama de prestaciones de ayudas mutuas⁷⁵ y de colaboraciones gratuitas en los trabajos comunitarios, efectuadas por/entre los miembros de las unidades domésticas, en base a la utilidad individual o general de las mismas.

No todos los trabajos colectivos pueden ser considerados como auténticos trabajos comunitarios. Para entender esto es necesario repasar las diferentes modalidades de cooperación y los múltiples objetivos que persiguen las prestaciones personales. A tal efecto voy a recurrir a la división tipológica de las interacciones de ayudas y de los trabajos establecida por J. A. Fidalgo Santamaría.⁷⁶ Este autor señala tres grandes tipificaciones de los trabajos colectivos, que corresponden a otros tantos ámbitos socio-espaciales de la comunidad: 1) el trabajo colectivo de utilidad doméstica, donde el beneficiario es la unidad familiar, que es ayudada por otro/s grupo/s doméstico/s; bien, de modo ocasional, ante la circunstancia de solventar una necesidad concreta; o bien, con carácter fijo, cuando se trata de labores colectivas propias del ciclo agropecuario, debido a la dureza de las mismas (siembra y recolección). Estas interacciones mutuas dentro del área familiar (reparaciones de aperos, matanza del cerdo, deshoja y siega de prados), se llevan a cabo como respuesta a la escasez de la fuerza de trabajo en algunas de las unidades; por enfermedad, imposibilidad (ayudas benéficas a viudas, matrimonios viejos, pobres y accidentados) o carencia de equipamiento

⁷⁵ Sobre las ayudas mutuas, véanse WEBER, M., *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México, 1987, págs. 293 y ss.; ITURRA, R., "Strategies of social recruitment: a case of mutual help in rural Galicia", en M. Stuchilik (Ed.), *Goals and behaviour. The Queen's University Papers in Social Anthropology*; V, 2 (1977); Id., *Antropología...*, op. cit., págs. 123-144.

⁷⁶ Véanse FIDALGO SANTAMARÍA, J. A., *Antropología de una parroquia rural*. Orense, 1988, págs. 156-182; VV. AA., *Traballos comunais no mundo rural*. Orense, 1987.

agrícola o como consecuencia de las obligaciones sociales que imponen la proximidad vecinal y el parentesco. 2) Trabajos colectivos de utilidad parcial, desarrollados por una parte de la comunidad, mediante las corporaciones familísticas directamente beneficiadas. Normalmente se realizan a iniciativa de los grupos afectados o implicados en el asunto que se desea resolver. En este caso la colaboración de las partes es voluntaria y gratuita, y suele darse cuando se trata de abordar algún servicio de una zona restringida de la comunidad (suministro de agua, luz, arreglo de los caminos). 3) Trabajos colectivos de utilidad general, que responden a una iniciativa social, impulsada por el propio Concejo del pueblo, y en la que se requiere la aportación voluntaria y gratuita de todos los grupos domésticos de la comunidad.

Se trata del verdadero trabajo comunitario dada su utilidad general en beneficio del conjunto de la colectividad (reparación de la escuela pública, la casa concejo, parroquia, caminos generales, batidas comunitarias contra animales considerados socialmente dañinos, roturaciones del monte, plantaciones de árboles, sacas colectivas de leña, organización de fiestas patronales y otros festejos públicos).

La negativa de alguna unidad familiar a participar en esta modalidad de cooperación comunitaria, es mal vista y sancionada socialmente mediante represalias por los restantes componentes del vecindario, que ven traicionadas sus redes de solidaridad e identidades colectivas.

Como se puede inferir de lo anteriormente expuesto, todas estas expresiones tradicionales de sociabilidad, en las que se explicita una preponderancia de lo comunal sobre lo individual, poco tienen que ver con la existencia de un mundo rural idílicamente solidario y desinteresado (históricamente inexistente), tal y como pudiera entenderse hoy desde una óptica altruista o desde una idealización del pasado y de las relaciones sociales establecidas por las gentes del medio rural. Y sí, con una particular forma de relación en una determinada situación económica, en la que era necesario garantizar la subsistencia de los campesinos. Es conveniente señalar que históricamente este tipo de comunalismo tradicional, con sus normas orales o escritas, condicionantes de las elecciones personales, ha sido una eficaz forma de control social, a través de la integración de los recelos, desconfianzas mu-

tuas y conflictos existentes entre los miembros de una misma comunidad o de comunidades espacialmente próximas; al tiempo que refleja los distintos modelos de relación social, dentro del ámbito comunitario, así como las diferentes estrategias culturales seguidas por sus miembros, cuando éstos desean abordar determinadas situaciones laborales, solucionar algunas necesidades y problemas de la colectividad o del grupo doméstico.⁷⁷

La mayoría de estos trabajos cooperativos, sobre todo los colectivos de la unidad doméstica, se dan por concluidos con la organización de unas comidas que promueve el Concejo o el grupo doméstico beneficiario y cuya celebración es una muestra de agradecimiento a los participantes en los mismos. De este modo, mediante la comensalidad compensatoria, se ponen en juego el sentido de reciprocidad y los lazos de unión y de solidaridad entre la familia anfitriona y las otras familias colaboradoras, al tiempo que se refuerza el sentido de pertenencia individual y grupal a una determinada comunidad. Todo ello, conforma y reactiva los vínculos amicales, de parentesco y la autoidentidad comunitaria.⁷⁸

En la dinámica innovadora que transforma y reajusta la organización económico-social comunitaria, G. M. Foster⁷⁹ ha observado la intervención de una serie de factores que se oponen al cambio y otros que lo estimulan y promueven. Entre las principales barreras retardatarias que se resisten al cambio, se encuentran las psicológicas: falta de estímulo de las personas y de los grupos hacia las innovaciones, desconfianza y por lo tanto recelo ante lo desconocido, temor al fracaso y dificultad en el aprendizaje de nuevas ideas y técnicas.

Por otra parte, se hallan los estorbos sociales que giran, bien en torno a los imperativos establecidos por las peculiares diná-

⁷⁷ Véanse RÖSENER, W., *Los campesinos en la Edad Media*. Barcelona, 1990, pág. 165; MORENO VAVARRO, I., "El estudio de los grupos para el ritual: una aproximación", en M. Luna (Coord.), *Grupos para el ritual festivo*. Murcia, 1987, pág. 18; MAÍSO GONZÁLEZ, J., *La difícil modernización...*, *op. cit.*, págs. 130-134 y 170-173.

⁷⁸ Sobre los vínculos comensalísticos y su fuerza socializadora e identitaria, véanse BAJTIN, M., *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Barcelona, 1974, págs. 250-272; LISÓN TOLOSANA, C., *Antropología cultural...*, *op. cit.*, págs. 147-167; GENNEP, A. VAN, *Los ritos de paso*. Madrid, 1986, págs. 39-40; SIMMEL, G., "Sociología de la comida", en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona, 1986, págs. 263-270; HOMOBONO, J. I., "Comensalidad y fiesta en el ámbito arrantzale. San Martín de Bermeo", en *Bermeo*, 6 (1986-1987), págs. 301-392.

⁷⁹ Véase FOSTER, G. M., *Las culturas tradicionales...*, *op. cit.*, págs. 94-204. Y también, FIDALGO SANTAMARÍA, J. A., *Antropología de una parroquia...*, *op. cit.*, págs. 231-239.

micas de un tipo de solidaridad, integración y compromisos mutuos, fieles a una concepción estática de la tradición, donde las normas deben aceptarse sin discusión (oposición o resistencia públicas, a través del Concejo, a la concentración parcelaria, a la creación de cooperativas, a la realización de cambios en el campo de la educación); o bien, al sistema existente en las unidades domésticas, de una autoridad familiar patriarcal que se encuentra localizada en el padre-cabeza de familia y, en general, en las personas mayores de la casa, sobre las que recae el derecho y la responsabilidad de tomar las principales decisiones económicas y sociales del grupo doméstico, cortocircuitando, muchas veces, las inquietudes reformadoras de los hijos, dependientes y carentes de una autonomía económica y de capacidad de decisión.

Como factor último, nos encontramos con las barreras culturales debidas a una concepción escéptico-fatalista de la vida, generada por el aislamiento y unas experiencias existenciales desarrolladas en el ámbito de la miseria y la marginalidad. Otros factores culturales retardarios son: el peso inercial de la tradición, la superstición y el sometimiento incondicional a sus valores y normas de comportamiento, así como las actitudes etnocéntricas que alimentan la desconfianza ante casi todo lo que proceda del exterior (de los otros), sobremanera del mundo urbano.

Entre los factores que estimulan el cambio y promueven la eliminación de muchos códigos tradicionales de producción, consumo, pensamiento y comportamiento, se encuentra la aspiración a la autonomía de los grupos familiares que, desde una óptica individualista, adquieren nuevos elementos de la cultura material: maquinaria agrícola y utensilios domésticos,⁸⁰ que favorecen, no sólo unos rendimientos más óptimos, a pesar de su infrautilización, sino también, y principalmente, la autosuficiencia y la independencia respecto a los otros. Estas nuevas actitudes son las causantes de la desarticulación de las tradicionales necesidades de ayuda y cooperación mutuas.

⁸⁰ La pluriactividad del cabeza de familia que desempeña funciones de "obrero mixto", contribuye a aportar un salario que sirve para hacer frente a las necesidades de reproducción familiar y de la explotación, lo que se traduce en una modernización de ésta. En esta situación el trabajo de la mujer se aprecia, cada vez más, como un trabajo secundario. Ya que, salvo excepciones, no participa en el dominio de los instrumentos mecánicos, y no es ella la responsable de desarrollar el patrimonio familiar.

En estrecha relación con lo anteriormente expuesto se encuentra la competencia interdoméstica, que introduce a las diferentes unidades familiares de la comunidad en la carrera desbocada del consumo renovado: bienes productivos e improductivos. Dicho comportamiento es impulsado por las tramas de envidia y competitividad frente al otro y sus adquisiciones y por la aceptación de una nueva ideología que confunde la apariencia con la esencia; el ser con el tener; la cualidad con la cantidad.

Esto último nos sitúa de lleno frente a otro de los factores de innovación, como es el deseo de prestigio social, basado en la aceptación, generalmente acrítica e imitativa, de los valores urbanos, pregonados por la publicidad y los aparatos ideológicos de la cultura dominante, y en la adquisición, a veces con independencia de su utilidad, de objetos materiales portadores de ellos: coches, electrodomésticos, determinadas prendas, tractores, etc., que confieren un elevado estatus social.⁸¹

Otro aspecto reforzador de las innovaciones, es el relativo a las ventajas económicas que para la unidad doméstica reporta la introducción de ciertos cambios tecnológicos, encaminados a una mayor racionalización de su sistema productivo.

También el nuevo sistema de seguridad social agraria, representa un importante factor estimulativo del cambio, al permitir la jubilación pensionada de los familiares mayores del grupo doméstico, lo que actúa como un elemento dinamizador al descargarles de las obligaciones productivas y de responsabilidades directas en las nuevas decisiones familiares.

De esta manera, se abre una importante brecha a la participación de los jóvenes, más proclives al cambio, en los proyectos familiares. Por otro lado, la percepción asegurada de fuente regular de ingresos (la pensión), está sirviendo como nuevo mecanismo de financiación del sistema de vida de ciertos sectores intrafamiliares residentes en el mismo hogar que el pensionista.

⁸¹ Los medios mecánicos y, entre ellos, especialmente el tractor y el coche, como ejes paradigmáticos de la riqueza, el reconocimiento social y la modernización, han provocado importantes modificaciones en la estructura de la explotación agraria y en las relaciones de ésta con otras. Del mismo modo que han modificado el hábitat del campesino, en la medida en que las tradicionales dependencias han sido adaptadas al nuevo uso, e incluso los sistemas de cálculo, medición y distribución del tiempo, formas de diversión, hexis corporal, etc. Véase PÉREZ DÍAZ, V., *Cambio tecnológico y proceso educativo en España*. Madrid, 1972, págs. 140-145.

La liquidación de la sociedad tradicional

En los últimos años, el espacio rural cántabro está dejando de ser agrario para convertirse, progresivamente, en un espacio diversificado donde, cada vez más, priman las actividades dedicadas al ocio,⁸² en detrimento de las funciones agrícolas, que van perdiendo su carácter de actividad prioritaria; al tiempo que se avanza, como ha señalado Etxezarreta, hacia una situación en la que los campesinos terminarán siendo los jardineros de una naturaleza apropiada y explotada desde el medio urbano.⁸³

Las actuales formas de locomoción (generalización del uso privado del coche), los cambios tecnológicos y la presencia de valores y pautas de comportamiento propias del tejido urbano, expandidas a través de los medios de comunicación y las nuevas prácticas del ocio desarrolladas por miles de jóvenes del ámbito rural que, diaria o semanalmente, se desplazan de sus centros de residencia a zonas urbanas o semiurbanas, a participar de otras formas de relación, diversión y emparejamiento, están causando una considerable metamorfosis en las mentalidades tradicionales, los valores y los comportamientos, tanto individuales como colectivos.⁸⁴

⁸² Véanse ORTEGA VÁLCARCEL, J., “Los procesos de articulación espacial en áreas rurales: La Liébana...”, en *op. cit.*, págs. 368-371; Id., “Cantabria. Los procesos de construcción...”, en *op. cit.*, págs. 5-6; SÁNCHEZ DE TEMBLEQUE RUBALCABA, A., “Desarticulación del sistema económico tradicional de un área de montaña: el Valle de Cabuérniga (Cantabria)”, en *VIII Coloquio de geógrafos españoles*. Barcelona, 1983, pág. 549.

⁸³ Véase ETXEZARRETA ZUBIZARRETA, M., “La evolución de la agricultura y el mundo rural: problemática y planteamientos actuales de desarrollo rural”, en *Los Espacios Rurales Cantábricos...*, *op. cit.*, pág. 128.

⁸⁴ “El mundo está cambiando, se está transformando en lo que percibimos y en cómo lo percibimos, a consecuencia fundamentalmente de las nuevas tecnologías de transformación y comunicación (...).

Esto provoca ‘una división drástica e irreversible entre las generaciones’. Lo que la generación adulta experimentó y aprendió como mundo de su tiempo, no puede ser repetido ni transmitido porque el mundo es profundamente distinto. Su universo simbólico no cubre ya de sentido este mundo nuevo, pero sobre todo no puede ser entregado a los jóvenes; no hay tradición (...).

Cada generación vive en un *tiempo distinto* que –quizá por primera vez, de manera generalizada– es un *mundo distinto*. Véase ARPAL, J., “Sociedad moderna. Sociedad tradicional...”, en *op. cit.*, págs. 337 y 339.

Con el avance y consolidación del proceso urbano y el espectacular desarrollo de la técnica, que ha permitido prácticamente la total mecanización del trabajo, en el contexto de las sociedades industriales avanzadas, se ha producido una mayor complejidad y heterogeneidad de las relaciones interpersonales y un aumento del denominado tiempo libre, dedicado a las actividades sociales del ocio, realizadas después del trabajo; pero sujetas, igual que éste, al mecanismo de jerarquización, control y dominación, que caracteriza al sistema de producción-consumo capitalista.⁸⁵

De este aumento de la diversidad social, que afecta a las sociedades rurales en transición económica y cultural, sometidas a un frágil equilibrio entre la tradición y la modernidad, se deriva una progresiva uniformización de las estructuras familiares a favor del modelo nuclear. Así como un claro desplazamiento de las antiguas relaciones primarias, a favor del implante de lazos secundarios en el seno de entidades de asociacionismo privado. La sociabilidad ha sufrido un proceso de redefinición y adaptación a las nuevas formas sociales del ocio, propias de la denominada sociedad de masas, que ha estimulado el surgimiento de los citados grupos secundarios⁸⁶ o asociaciones especializadas en la organización de actividades recreativas de toda índole, como sucede con las asociaciones recreativo-culturales, las peñas y otro tipo de clubes que están haciendo su aparición en las áreas rurales.

Se trata de un proceso de aculturación que afecta principalmente a los niños y a los jóvenes. A través de él se está impulsando el tránsito rápido de una cultura “*postfigurativa*, en la que estos subgrupos sociales aprenden de sus mayores”, a una cultura “*cofigurativa*, en la que tanto los niños como los adultos aprenden de sus pares y *prefigurativa*, donde los adultos también aprenden de los niños”.⁸⁷

⁸⁵ Véanse DUMAZEDIER, J., *Hacia una civilización del ocio*. Barcelona, 1968; FRIEDMANN, G., *El hombre y la técnica*. Barcelona, 1970, págs. 123-150; TOURAINE, A., *La sociedad post-industrial*. Barcelona, 1971; págs. 197-230; DUMAZEDIER, J. y otros, *Ocio y sociedad de clases*. Barcelona, 1971; VEBLEN, T., *Teoría de la clase ociosa*. México, 1974; LANFANT, M.-F., *Sociología del ocio*. Barcelona, 1978.

⁸⁶ Las expresiones “grupo primario” y “grupo secundario”, fueron acuñadas por el sociólogo americano Cooley. La primera, para definir las relaciones cara a cara, establecidas por un reducido número de personas interesadas en una misma línea de conducta; y la segunda, para referirse a los grupos más formalizados, que se asocian mediante relaciones contractuales. Véase COOLEY, CH. H., *Social organization*, VII (1956), págs. 30-33.

⁸⁷ Véase MEAD, M., *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*. México, 1990.

De este modo, se produce la quiebra de la tradición en un complejo juego dialéctico entre persistencias y cambios, así como la instalación de nuevas normas y patrones básicos de interacción social: indiferencia, cuando no desprecio, por los valores del pasado; desobediencia de los códigos de los mayores;⁸⁸ adopción de nuevas lealtades a los nuevos valores de éxito, consumo y progreso dictados por la cultura dominante de origen ciudadano. Todo ello, conforma una auténtica ideología de actitudes de crisis y de “individualización”,⁸⁹ a través de la cual los roles rurales de antaño⁹⁰ van perdiendo su tradicional prestigio y la figura de viejo campesino y su cultura aparecen situados en los escalones inferiores de la estratificación social.⁹¹

Las comunidades rurales cántabras, cada vez más sumergidas dentro de un paulatino proceso de des-agrarización y de cambio en su composición social (exógeno e inducido por una urbanización cultural); se están convirtiendo en sociedades “cada vez menos campesinas, menos tradicionales y menos rurales”⁹² Estas modificaciones, como históricamente ha venido sucediendo, proceden de “fuera”, ya que la sociedad rural es un segmento del conjunto de la sociedad global, con la que se relaciona desde

⁸⁸ “La incidencia en el mundo rural de los valores urbanos, transmitidos por los medios de comunicación y por la mayor movilidad de la población (...), hace que pocas parejas deseen que sus hijos se conviertan en agricultores, y que piensen y prevean un porvenir diferente para sus hijas (...).

La casa y la cohabitación ya no juega un rol primordial en la vida cotidiana de los jóvenes. El aprendizaje tradicional ya no se hace a través del grupo y los valores transmitidos ya no son los mismos”. Véase MÉNDEZ, L., “*Cousas de mulleres*”..., *op. cit.*, pág. 140.

⁸⁹ Empleo este término tomado de Nisbet, para referirme al proceso experimentado por muchos jóvenes del medio rural cántabro, mediante el cual se están liberando los lazos y códigos sociales que tradicionalmente han producido la sumisión del individuo a la costumbre, al grupo social y a la comunidad. Véase NISBET, R., *Introducción a la sociología. El vínculo social*. Barcelona, 1982, págs. 362-365.

⁹⁰ Roles adscritos independientemente de su voluntad (herencia, edad, sexo, raza...), frente a los roles adquiridos sobre la base de estándares educacionales, económicos, políticos, etc. Véase NISBET, R., *El vínculo...*, *op. cit.*, págs. 152-153; MIRA, J. F., “Sociedad rural y cambio social...”, en *op. cit.*, pág. 221.

⁹¹ Véase HOMOBONO MARTÍNEZ, J. I., “Ámbitos culturales, sociabilidad y grupo doméstico en el País Vasco”, en *Antropología de los Pueblos del Norte...*, *op. cit.*, págs. 83-114.

A este respecto E. Gellner nos advierte que “el papel de la cultura ya no es resaltar, poner de relieve y dotar de autoridad a las diferenciaciones estructurales dentro de la sociedad (aunque persistan y aunque, como puede ocurrir, surjan otras nuevas); por el contrario, cuando alguna vez hay diferencias culturales que se relacionan con y fortalecen diferencias de rango, eso se considera algo vergonzoso para la sociedad en cuestión y un síntoma de fracaso parcial de su sistema educativo. La tarea que está encomendada a este sistema es producir miembros de la sociedad responsables, leales y competentes, que ocupen puestos dentro de ella sin depender de lealtades fraccionarias a subgrupos de la comunidad”. Véase GELLNER, E., *Naciones y nacionalismo*. Madrid, 1988, pág. 90.

⁹² Véase MIRA, J. F., “Sociedad rural y cambio social...”, en *op. cit.*, pág. 211.

la asimetría y la subordinación. Precisamente es de los centros urbanos (ámbito central de los distintos poderes sociales) de donde proceden las decisiones básicas que afectan a las comunidades campesinas.⁹³

Como ha escrito Lisón Tolosana, “la comunidad rural forma hoy parte de una economía y mercados que no entiende ni en modo alguno controla, pero cuyas consecuencias –difícilmente para ellos previsible–, sufre. La aldea está sometida a códigos, normas, leyes y política de carácter ciudadano en la que no sólo no toma parte sino que además y con frecuencia, son irrelevantes o incoherentes con la convivencia a esa reducida escala. Los pueblos no ejercen control alguno sobre sus condiciones de vida, no toman parte en las decisiones básicas que directamente les afectan y destruyen, carecen de poder y autonomía y no están representados”.⁹⁴

⁹³ Véase FOSTER, G. M., *Las culturas tradicionales y los cambios...*, op. cit., pág. 46.

⁹⁴ Véase LISÓN TOLOSANA, C., *Antropología social: Reflexiones incidentales*. Madrid, 1986, pág. 9.

III

LOS TEXTOS ETNOGRÁFICOS

El ciclo festivo regional



A celebración de la fiesta constituye uno de los momentos cruciales de la vida comunitaria. A través de ella, los sujetos “portadores del ritual” y el conjunto de la vecindad ponen de manifiesto los diferentes mecanismos individuales y colectivos de identidad e interacción social, valiéndose de un rico entramado de símbolos, ideaciones, manifestaciones económicas, éticas y estéticas.

Con los festejos, la comunidad cobra relieve mediante la movilización y participación general de todos sus miembros “conscientes” de que están viviendo un tiempo esencial en la producción y reproducción de sus identidades, así como en la cohesión social y el ordenamiento cíclico de sus trabajos, pasiones y emociones.

Atendiendo a las características del complejo festivo tradicional de Cantabria, contemplando este desde sus rasgos tipológicos más sustantivos y generales, y haciendo abstracción del hecho de que cada comunidad específica posee, o ha poseído, su propio ciclo festivo anual (en la actualidad bastante desarticulado), voy a establecer una clasificación, meramente descriptiva, de las fiestas y rituales más relevantes, en base a su ubicación temporal dentro del período estacional en el que se celebran.

Dentro del tiempo de invierno se encuentran las hilas o veladas que concitan a varios vecinos dentro del ámbito doméstico; la matanza del cerdo, en la que los vecinos reactivan las ayudas mutuas sancionadas por la comensalidad festiva; las vijaneras o mascaradas de jóvenes organizados en comparsas; “pedir la vieja”, los aguinaldos, los reyes o las marzas de enero (estas cinco últimas, todas ellas relacionadas con rituales peticionarios o comensalísticos, organizados por las cuadrillas de mozos); San Antón o tiempo de bendición de los animales domésticos y de laboreo; Candelaria y San Blas, ambas festividades relacionadas con la preservación de las dolencias físicas; el carnaval-antruido y las marzas, celebraciones situadas en la frontera que separa el invierno de la primavera.

En la primavera tienen lugar los cantos de las Pascuas, donde es frecuente la participación de mujeres; la Cuaresma-Semana

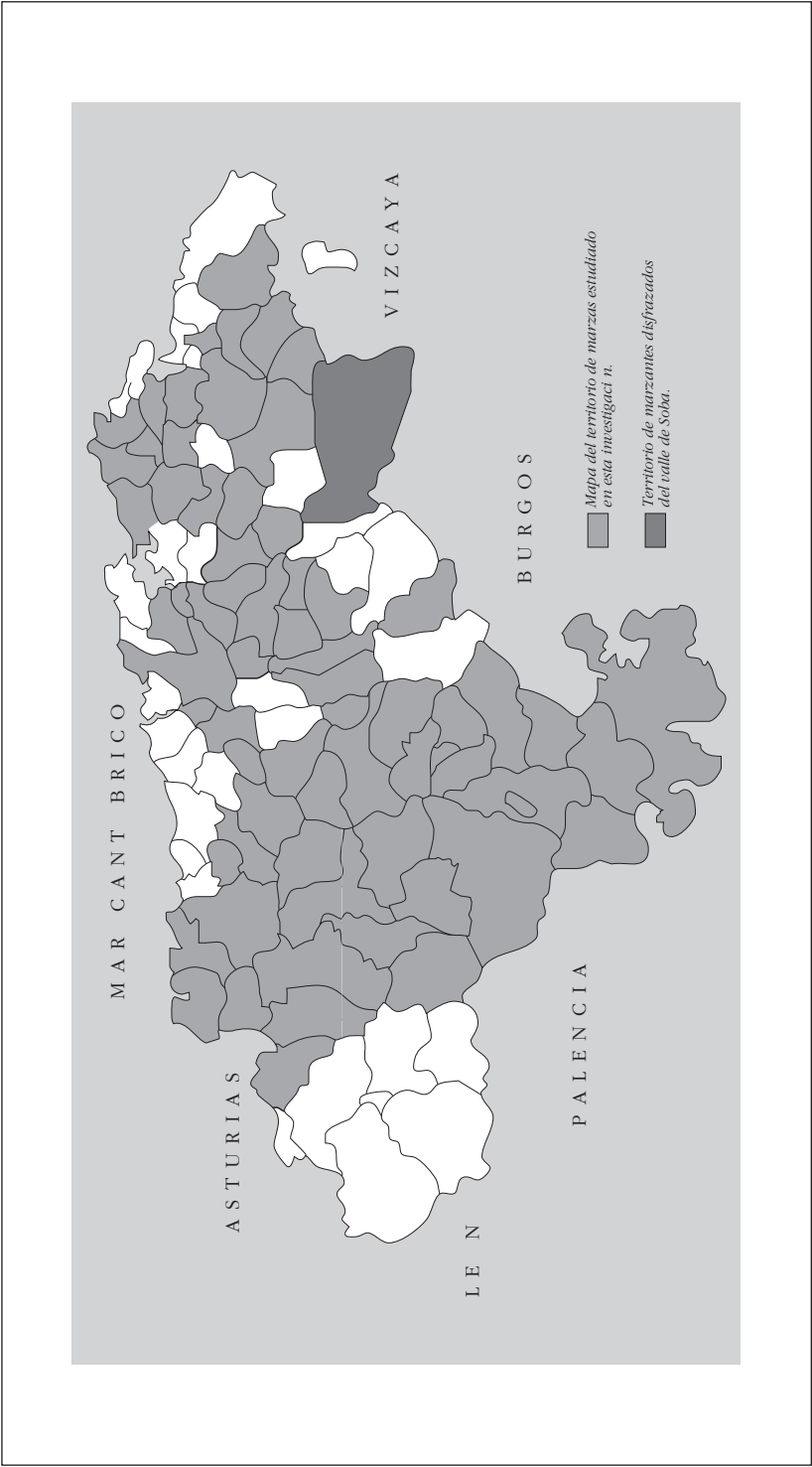


Pareja de "vijaneros" del valle de Toranzo, 1927.
(Foto del archivo particular del autor).

Santa, con sus tradicionales procesiones y la destrucción de muñecos denominados Judas; la bendición de los campos y las rogativas de lluvia; las plantaciones de mayos, en honor a los curas misacantanos que celebraban la primera misa en su comunidad de origen; la Folía barquereña; la Cruz de mayo con instalación de altares presididos por las mayas-niñas y otros festejos vinculados a la religiosidad popular y nucleados en torno a la devoción de santos patronales, a través de los cuales las comunidades explican su sistema de identidades.

Las populares hogueras y árboles de San Juan y las enramadas amorosas, colocadas por los mozos en honor a las mozas casaderas, señalan el inicio del verano, caracterizado por el gran número de fiestas que en él tienen lugar, principalmente las vinculadas a la siega y la cosecha de los campos y en las que se consumen las últimas reservas alimentarias suministradas por la matanza del cerdo. Entre las celebraciones veraniegas más importantes se encuentran: la plantación de mayas, mayos, obras y hogueras (grandes árboles que los mozos talan, acarrear, adornan y pinan en el lugar más céntrico del pueblo). También abundan las devociones a vírgenes y santos protectores como San Pedro, la Virgen del Carmen, San Roque, San Pantaleón y otros, así como la organización de actos de comensalidad colectiva, vinculados a las caridades como es el caso de la rueda de San Roque o comida de los pobres. Encierros, protagonizados por cuadrillas y peñas de jóvenes; ritos de segregación y tránsito de ganados (los campanos de Abiada), fiestas patronales y votivas, galas florales, ritos de fertilidad vegetativa (“la gata negra”), rogativas de lluvia, misacantanos, visita a los mojones para el señalamiento de los límites territoriales, la fiesta de la Bien Aparecida (Patrona de la región), fiestas del turismo, etc., completan el panorama festivo estival.

Con la llegada del otoño hay un decaimiento de la densidad festiva y un claro repliegue de la fiesta desde el ámbito territorial público al de la intimidad del espacio casual, en el que tienen lugar la gran mayoría de las prácticas comensalísticas, familiares o grupales, que caracterizan las celebraciones festeras de esta parte del año. El otoño es el tiempo de rendir culto a los antepasados difuntos; de iniciar el ciclo sacrificial del cerdo; la deshoja del maíz; las magostas (asar castañas); los bailes rituales protagonizados por los viejos en honor a San Martín; y la celebración de San Andrés en el ámbito mariner, donde los distin-



Mapa del territorio de marzas estudiado en esta investigación. (Elaboración propia).

tos grupos que intervienen en las tareas de la mar, renuevan sus tramas de identidad y sociabilidad colectivas.¹

2

La etimología

El año 1910 aparece por primera vez la palabra marza, en un diccionario de la lengua española, que daba dos acepciones de la misma: a) copla que en la Noche-Buena, en el Año Nuevo y en la misa de los Santos Reyes, van cantando por las casas de las aldeas, por lo común en la corralada, unos cuantos mozos solteros; b) obsequio de manteca, morcilla, etc., que se da en cada casa a los marzantes para cantar o para rezar.²

Posteriormente, en el año 1925, el Diccionario de la Lengua Española, definía las marzas, de la siguiente manera: “marzas (de Marzo), f. pl. Coplas que los mozos santanderinos van cantando de noche por las casas de las aldeas, en alabanza de la primavera, de los dueños de la casa, etc., etc. 2. Obsequio de manteca, morcilla, etc., que se da en cada casa a los marzantes”.³

3

El tiempo de las marzas

El tiempo, o más exactamente los tiempos de celebración⁴ de esta modalidad de canto petitorio, a pesar del carácter restrictivo que se observa en la anterior definición, eran: los meses de diciembre (noche de Navidad y Nochebuena); enero (Año Nuevo

¹ Véase MONTESINO GONZÁLEZ, A., *Fiestas Populares de Cantabria*, 3 vols. Santander, 1984-1985; Id., “Las fiestas populares”, en *Santander y Cantabria*. Madrid, 1988, págs. 65-75.

² Véase *Diccionario Enciclopédico Hispano Americano*, 1910.

³ Véase *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid, 1925. Y también, GARCÍA-LOMAS, A., *Estudio del dialecto popular montañés. Fonética, etimologías y glosario de voces*. San Sebastián, 1922, pág. 237; Id., *El lenguaje popular de las Montañas de Santander*. Santander, 1949, pág. 199; CÓRDOVA Y OÑA, S., *Cancionero popular de la provincia de Santander*, IV. Santander, 1955, pág. 35.

⁴ “Las marzas salen a relucir varias veces al año”. Véase CÓRDOVA Y OÑA, S., *Cancionero popular...*, *op. cit.*, pág. 35.

y Reyes); febrero (la última noche); y marzo (el primer día o viernes de mes).

La última noche de febrero y primera de marzo, eran las dos fechas que definían las marzas en su sentido restringido. Aunque también se practicaban modalidades estructuralmente semejantes a este tipo de canto (que incluso reciben, en algunos casos, la denominación de marzas), en otras fechas del año como sucedía en carnaval (el martes); la Cuaresma (los domingos después del toque de oración); la Pascua de Resurrección (Sábado de Gloria o Domingo de Resurrección); el primer o tercer día de mayo (existe una analogía entre algunos cantos de las marzas de Soba, Junta de Voto, y las cancioncillas dedicadas a la maya-niña);⁵ y, en junio, los días de San Juan y San Pedro.⁶

Tras el hecho socio-histórico de la existencia de varias fechas para marcear,⁷ se encuentra la circunstancia cronológica de que, la práctica totalidad de las marzas, se hallaban enmarcadas en un tiempo común más amplio, como es el tiempo de invierno, que dota de cierta homogeneidad a los festejos celebrados en él; y que curiosamente es, por extensión, un tiempo de carnaval.⁸ Festejo este último, con el que las marzas y sobremanera cierta modalidad de ellas (las de enmascarados del valle de Soba), guardan visibles semejanzas morfológicas. Es más, a mi juicio, como tendré oportunidad de demostrar, las marzas tienen cierto parentesco estructural y funcional con las mascaradas de principios de año (la vijanera) y, en determinados aspectos, con algu-

⁵ Véanse COSSÍO, J. M.^a DE y MAZA SOLANO, T., *Romancero popular de la Montaña*. Santander, 1934, págs.351-352; MAZA SOLANO, T., "El Auto Sacramental *La Maya* de Lope de Vega, y las fiestas populares del mismo nombre en la Montaña", en *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, XVII:4 (1935), págs. 16-17; Id., "Algunas fiestas de antaño en nuestra provincia", en *Revista de Santander*, I (1930), pág. 286; MONTESINO GONZÁLEZ, A., *Fiestas Populares de Cantabria*, 2..., *op. cit.*, pág. 119.

⁶ Véanse PEREDA, J. M.^a DE, *Escenas Montañesas, colección de bosquejos de costumbres tomadas del natural*. Madrid, 1864, págs. 108-111; DUQUE Y MERINO, D., "De las marzas", en R. Calleja, *Cantos de la Montaña*. Madrid, 1901, págs. 72-73; SAINZ DE LOS TERREROS, M., *El muy noble y leal valle de Soba*. Madrid, 1893, págs. 159-168; GARCÍA-LOMAS, A y CANCIO, J., *Del solar y de la raza (Tradiciones y folklore de la Montaña)*, 2. Pasajes, 1931, pág. 160; COSSIO, J. M.^a y MAZA SOLANO, T., *Romancero popular de la Montaña...*, *op. cit.*, pág. 318; CÓRDOVA Y OÑA, S., *Cancionero popular...*, *op. cit.*, págs. 36 y 40; CARO BAROJA, J., *El carnaval (Análisis histórico-cultural)*. Madrid, 1979, pág. 162.

⁷ Véase ALCALDE DEL RÍO, H., "Noche de marzas", en *Escenas cántabras (apuntes del natural)*. Torrelavega, 1928, pág. 77. "Marcear o marzar. Cantar las 'marzas'"; GARCÍA-LOMAS, A., *El lenguaje popular...*, *op. cit.*, pág. 198; Id., *Estudio del Dialecto Popular Montañés*. San Sebastián, 1922, pág. 237.

⁸ Véase CARO BAROJA, J., *El carnaval...*, *op. cit.*, págs. 48-49.

nas comparsas de mozos que por antruido salen a recorrer las calles de las aldeas, cumpliendo idénticas funciones socio-rituales.⁹

4

El espacio festivo

El espacio festivo de las marzas cántabras¹⁰ comprendía la práctica totalidad de la región, siendo las áreas interiores las de mayor densidad de celebración. En la actualidad, por distintas

⁹ Véase MONTESINO GONZÁLEZ, A., “Las marzas o la bienvenida de la primavera”, en *Fiestas populares de Cantabria, 2...*, *op. cit.*, págs. 109-115.

¹⁰ “En la España folk, cuestaciones y aguinaldos con motivo de Navidad y Año Nuevo toman aspectos particulares, según las regiones. Cada pueblo les dará un nombre particular. En Santander, por ejemplo, se denominarán *Marzas*”. Véase GÓMEZ-TABANERA, J. M., *El folklore español*. Madrid, 1968, págs. 210-211. Sirva esta cita para dejar bien claro que el fenómeno de los cantos petitorios no es exclusivo de Cantabria.

Es más, la denominación de estos cantos como marzas no es exclusiva de nuestra región. En contra de la idea errónea, tan extendida entre la opinión pública de Cantabria, que considera a las marzas como un fenómeno únicamente de nuestra cultura regional, voy a presentar una serie de datos con la finalidad de contribuir a deshacer este error con tintes chauvinistas. Para ello, quisiera dejar constancia de una primera y elemental geografía supra-regional de las marzas, sin duda incompleta, en la que existen testimonios de la celebración de cantos petitorios, que también reciben la denominación de marzas: Asturias y León, véase MARTÍNEZ GONZÁLEZ, J., *Añoranzas, costumbres...*, *op. cit.*, págs. 31 y 36. Palencia, véase COLOMA Y SANTANA, J., *Folklore de la provincia de Palencia*. 1930, manuscrito inédito citado por J. Caro Baroja, *El carnaval...*, *op. cit.*, pág. 164; MARTÍNEZ GONZÁLEZ, J., *Añoranzas...*, *op. cit.*, págs. 31 y 36; DÍAZ, J., *Cancionero del Norte de Palencia*. Palencia, 1982; ALONSO PONGA, J. L., *Tradiciones y Costumbres de Castilla y León*. Valladolid, 1982, págs. 41-51. Burgos (no únicamente en las zonas fronterizas con Cantabria, sino también bastante al sur, en Fontioso y Madrigal del Monte), véanse OLMEDA, F., *Folklore de Castilla*. Sevilla, 1903, págs. 70-71; HURGUETA Y MARTÍN, D., *Folklore Burgalés*. Burgos, 1931, págs. 220-221; GONZÁLEZ PALENCIA, A. y MELÉ, E., “Las marzas”, en *La maya. Notas para su estudio en España*. Madrid, 1944, págs. 144-145; GARCÍA DE DIEGO, P., “Marzas y mayos”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XVIII (1962), págs. 258-269; MORAL MORAL, M., “Marzas de Fontioso (Burgos) y “Marzas de Madrigal del Monte (Burgos)”. Ambos, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XVIII (1962), págs. 259-262 y 262-265; CARO BAROJA, J., *El carnaval...*, *op. cit.*, pág. 162; MARTÍNEZ GONZÁLEZ, J., *Añoranzas...*, *op. cit.*, págs. 31 y 36; ALONSO PONGA, J. L., *Tradiciones...*, *op. cit.* Segovia; véanse MARAZUELA ALBORNOS, A., *Cancionero Segoviano*. Segovia, 1964, págs 18 y 279-280; ALONSO PONGA, J. L., *Tradiciones...*, *op. cit.* Vizcaya, véanse SAINZ DE LOS TERREROS, M., *El muy noble...*, *op. cit.*, pág. 163; LÓPEZ GIL, M., *Valle de Carranza*. Bilbao, 1975, págs. 25 y ss.; VICARIO DE LA PEÑA, N., *El noble y leal valle de Carranza*. Vizcaya, 1975, págs. 307 y ss.; ANÓNIMO, “Folclore Egutegia”, en *Revista Dantzariak*, 8 (1979), pág. 6; DÍAZ GARCÍA, M. S., “Notas para un estudio etnográfico de la villa de Lanestosa”, en *Lanestosa*. Vizcaya, 1987, págs. 338 y ss.; ERRAMUN LARRINAGA, J., *Asociaciones de Mocerías*, en *Euskal Herria*. Bilbao, 1988, págs. 62-63; PALIZA MONDUATE, M., y DÍAZ GARCÍA, M. S., *El valle de Carranza*. Vizcaya, 1989, págs. 31 y ss.; VV. AA., “Las Marzas”, en *La alimentación doméstica en Vasconia*. Bilbao, 1990, pág. 417; ALONSO PONGA, J. L., “Las marzas”, en *Tradiciones y costumbres de Castilla y León*. Valladolid, 1982, págs. 41-51.

razones, que en su momento analizaremos, el mapa de este tipo de cantos de mocedad, ha quedado considerablemente reducido.¹¹ Esta circunstancia, producto de la desarticulación de las prácticas marceras, es la razón por la que he preferido emplear los tiempos verbales en pasado, al referirme a las acciones rituales, con la finalidad de reflejar el cambio cultural producido en Cantabria en las últimas décadas.

Dentro de los núcleos poblacionales en los que se organizaban las marzas, el ámbito espacial intracomunitario de presencia y recorrido de los marzantes, durante las acciones de petición, estaba conformado por los portales y estragales de las casas y también los corrales y corraladas (En algunas casas era frecuente que la cuadrilla de marzantes penetrara hasta la cocina),¹² las calles de las aldeas y los diversos barrios de la comunidad, si esta era polinuclear. Igualmente, existían grupos itinerantes que deambulaban por las diferentes aldeas de un mismo valle, de distintos valles, incluso, por valles de otras provincias, cuando los vecinos de las localidades consentían su presencia.¹³ Las comidas, meriendas y cenas de marzas, se desarrollaban en espacios interiores de alguna casa del vecindario, en algún local del Concejo o en el interior de la taberna.

5

División tipológica de las marzas

Al hacer una división tipológica de las marzas, en la que se sistematizan sus diferentes variables, ya que “en cada valle y

¹¹ Ya Duque Merino se refería, en el pasado siglo, a la pérdida de la tradición marcera, escribiendo: “la costumbre de las marzas, hoy muy decadente”. Véase DUQUE Y MERINO, D., “Algo de las marzas”, en *Contando cuentos y asando castañas*. Madrid, 1897, pág. 157. Posteriormente este capítulo del libro fue publicado con el mismo título, en dos periódicos regionales en *Heraldo de Campoo*, 1 (1912), págs. 1-2, y en *Fontibre*, 6 (1957), pág. 10.

¹² “Y se les abría la puerta, y en algunas casas se les daba entrada hasta la cocina, donde saludaban a la familia, y cantaban más si se les mandaba, recogían la dádiva, expresaban su agradecimiento, se despedían cortésmente, y se iban a otra parte a repetir lo mismo, si eran igualmente afortunados”. Véase DUQUE Y MERINO, D., “Algo de las marzas”, en *Contando...*, *op. cit.*, pág. 156.

¹³ El ejemplo más paradigmático de itinerancia es el de las cuadrillas del Valle de soba, que no sólo recorrían sus aldeas, sino que también penetraban en valles de la provincia limítrofe de Vizcaya. Véase VICARIO DE LA PEÑA, N., *El noble...*, *op. cit.*; DÍAZ GARCÍA, M. S., “Notas para...”, en *op. cit.*

aun en cada pueblo tienen las marzas distintos modos, títulos, melodías y letras”,¹⁴ encontramos, en una primera instancia, las marzas con ramasqueros o zarramasqueros (personajes disfrazados y, en ocasiones, enmascarados), de las que son un ejemplo las del valle de Soba¹⁵ y las marzas ordinarias (sin elementos disfrazados), que son casi la totalidad. Una segunda instancia, abarcaría la totalidad del fenómeno marcerero, estructurado con arreglo a tres ejes fundamentales: a) el tiempo de celebración: Pascuas de Navidad, Pascuas de Año Nuevo y de Reyes, marzas marceras (última noche de febrero y primeros días de marzo), marzas de Cuaresma y Pascuas de Resurrección;¹⁶ b) su conformación: las marzas cortas, si solo se cantan las coplas marceras y marzas largas si se añaden los Mandamientos, las Obras de Misericordia o los Sacramentos de Amor, cuando se canta en la casa del cura, si los vecinos han sido espléndidos o si hay una moza en edad de casarse, a la que se pretende elogiar o cortejar;¹⁷ c) el contenido de las coplas respecto al vecino destinatario: galanas o floridas, si responden a un recibimiento hospitalario y solidario y rufonadas de ruimbrega o ruinvieja, si pretenden satirizar y censurar la tacañería, el engaño y la actitud insolidaria con la que, en algunas casas se solía acoger la presencia de los marzantes.¹⁸

¹⁴ Véase CÓRDOVA Y OÑA, S., *Cancionero popular...*, *op. cit.*, pág. 41.

¹⁵ “Son las marzas que cantan los mancebos del lugar acompañados por el ramasquero o zarramasquero, cuyo grotesco disfraz no sé si asusta o divierte”. Véase SAÍNZ DE LOS TERREROS, *El muy noble...*, *op. cit.*, pág. 162.

S. Córdova, refiriéndose a las marzas, escribe: “En Soba se cantan con careta, con mitras altísimas de pieles de oveja y ramos de acebo. Van vestidos con pieles de oveja, llevan cencerros de todos tamaños”. Véase CÓRDOVA Y OÑA, S., *Cancionero popular...*, *op. cit.*, pág. 63. Y también, COTERA, G., “Zarramasquero de Soba”, en *Trajes populares de Cantabria. Siglo XIX*. Santander, 1982, págs. 175-177; MONTESINO GONZÁLEZ, A., *Fiestas populares de Cantabria, 2...*, *op. cit.*, págs. 111-113.

¹⁶ Véase COSSÍO, J. M.^a DE y MAZA SOLANO, T., *Romancero...*, *op. cit.*, pág. 318; CÓRDOVA Y OÑA, S., *Cancionero...*, *op. cit.*, págs. 36 y 40. Este último autor habla también de marzas “de martes de carnaval”, de “primer domingo de mayo” y “de San Juan”.

¹⁷ Véanse DUQUE Y MERINO, D., “Algo de marzas”..., en *op. cit.*, 161; COSSÍO, J. M.^a DE y MAZA SOLANO, T., *Romancero...*, *op. cit.*, págs. 318-319; NUEVO ZARRACINA, D. G., “Las marzas”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, I (1944-1945), pág. 206; MARTÍNEZ GONZÁLEZ, J., *Monólogos y estampas de costumbres campurriano-montañesas*. Aguilar de Campoo, 1969, págs. 202 y 206-209; Id., *Añoranzas, costumbres...*, *op. cit.*, pág. 38.

¹⁸ Véanse PEREDA, J. M.^a DE, *Escenas...*, *op. cit.*, págs. 108-111; DUQUE Y MERINO, D., “Algo de las marzas”, en *Contando...*, *op. cit.*, pág. 163; GARCÍA-LOMAS, A. y CANCIO, J., *Del solar...*, *op. cit.*, págs. 165, 167-169 y 177-180; COSSÍO, J. M.^a DE y MAZA SOLANO, T., *Romancero...*, *op. cit.*, pág. 199.

Los grupos portadores del ritual

Los grupos festivos estaban compuestos por varones, ya que “la ley y la costumbre de las marzas no consienten más que a mozos solteros”,¹⁹ por ser este “un derecho indiscutido de todo mozo soltero”²⁰ (a excepción de las Pascuas de Resurrección, en las que suelen intervenir cuadrillas mixtas de mozos y mozas).²¹ Estos grupos que componen el principal soporte organizativo y estructural de las marzas, estaban formados por cuadrillas o comparsas que reciben los nombres de marzantes marceros o “pascueros” (cuando salen por pascua).²²

A veces estas cuadrillas de marceros, si los mozos tenían conflictos entre ellos y no salían a rondar, eran sustituidas por comparsas de hombres casados que cantaban las marzas y comían las “pergüas”,²³ haciendo tantas travesuras como los mozos. En algunas fechas, cantaban las marzas también grupos de niños.

¹⁹ Véase DUQUE Y MERINO, D., “Las marzas del año 13”, en *Contando...*, *op. cit.*, págs. 106-107.

“Son los *marzantes*, es decir, dos docenas de mocetones del lugar que andan recorriéndole de casa en casa”. Véase PEREDA, J. M.^a DE, *Escenas...*, *op. cit.*, pág. 128. Y también, Menéndez Pelayo: “*las marzas*, que suelen cantar los mozos de los pueblos a las puertas de las casas”. Véase MENÉNDEZ PELAYO, M., “Romances tradicionales de varias provincias”, en *Antología de poetas líricos castellanos*. Santander, 1945, pág. 319.

²⁰ Véase MADRID GÓMEZ, P., “Las marzas en el valle de Polaciones”, en *Valle de Polaciones. Recuerdos de mi valle*. Torrelavega, 1986, pág. 2 del capítulo (el libro no tiene numeradas sus páginas).

²¹ Sobre la presencia de mujeres en las Pascuas, véanse CÓRDOVA Y OÑA, S., *Cancionero...*, *op. cit.*, pág. 40 y 60; MONTESINO GONZÁLEZ, A., *Fiestas populares de Cantabria, 2...*, *op. cit.*, pág. 113.

²² Veáanse PEREDA, J. M.^a DE, *Escenas...*, *op. cit.*; DUQUE Y MERINO, D., “*Algo de las marzas*”, en *Contando...*, *op. cit.*, pág. 154; PUENTE J. G. DE LA, “las marzas”, en *Reinosa y el valle de Campoo*. Santander, 1916, pág. 173; GARMA BAQUIOLA, A. DE LA, *Pepina. Novela Montañesa*. Barcelona, 1923, págs. 33 y ss.; ALCALDE DEL RÍO, H., “Noche de marzas”..., en *op. cit.*, pág. 82; GARCÍA-LOMAS, A. y CANCIO, J., *Del solar...*, *op. cit.*, págs. 167 y ss.; GARCÍA-LOMAS, A., *El lenguaje popular...*, *op. cit.*, pág. 198; DÍAZ GÓMEZ, A., “Fiestas y costumbres carmoniegas en Carnaval y Cuaresma”, II/III, en XI Aniversario del Centro de Estudios Montañeses. Santander, 1976, pág. 550; MARTÍNEZ GONZÁLEZ, J., *Añoranzas, costumbres...*, *op. cit.*, pág. 31.

²³ “Pedir y comer las pergüas que son las marzas de los casados”. Véase KARLOS, “¡A pedir las marzas!”, en *La Voz de Liébana*, (1906), pág. 3. A este respecto, A. Díaz escribe: “Las Marzas las piden los mozos, aunque ciertos años se haya dado el caso de que fueran *marceros* los hombres casados, al no salir aquéllos a causa de algún imprevisto”. Véase DÍAZ GÓMEZ, A., “Fiestas y costumbres carmoniegas en Carnaval y Cuaresma”..., en *op. cit.*, pág. 550.

Internamente la cuadrilla de marzantes se encontraba formada por el presidente, mozo viejo, regidor, caporal o amo (mozo soltero de más edad), que tenía la máxima autoridad dentro del grupo; los quintos del año; un conjunto homogéneo de varios mozos²⁴ de edades similares, de un mismo ámbito intracomunitario e igual estatus social; y aquel o aquellos jóvenes que ese año entraban a mozos y marceaban por vez primera, cumplidos los quince o dieciséis años y pagada la “patente”,²⁵ la cuota o los derechos: pago en metálico o en cantaras de vino, que daba al novicio el derecho a marcear y a poder echarse novia, a partir de entonces. Todos los mozos se encontraban unidos por su identidad sexual, vínculos de amistad y parentesco, proximidad espacial de residencia, igualdad social y moral.

Los nuevos mozos eran presentados por el mozo viejo y debían superar una serie de pruebas rituales que la ronda les exigía; entre otras, el “examen de virilidad que, en la noche de marzas, habían de rendir los mozos entrantes ante la comunidad de solteros”.²⁶ En función de estos ritos de paso a los novicios se les asignaba un papel dentro de la cuadrilla: cargar con la cesta de pedir las marzas; llevar el farol; realizar los hurtos rituales de verduras y hortalizas en las huertas del vecindario; limpiar la mesa de la comida de marzas, etc.

El mozo viejo era el encargado de coordinar y distribuir las funciones de los miembros de la cuadrilla de marzantes; armo-

A veces, simplemente, los mozos cedían sus derechos a los casados, como relata la crónica de un periódico de principios de siglo: “En virtud de que los mozos del pueblo cedieron su derecho para pedir las marzas a los casados, salieron éstos en la noche del año nuevo, al son de timbales, almireces y sonoras panderetas, como si algo extraño ocurriese en el pueblo”. El cronista continúa diciendo, que había hombres hasta de 70 y 78 años, que se sacrificaron dos corderos, pagados por el pueblo, con los que se organizó una cena la noche de Reyes, a la que asistieron el sacerdote, un joven indiano y veinticuatro comensales, y que el festejo concluyó con un baile que finalizó a las doce de la noche. Véase El corresponsal, “Las Marzas en Cicera”, en *Picos de Europa* (1908), pág.3.

²⁴ El número de marzantes dependía de las características demográficas del lugar; si bien, la media de los miembros componentes de las cuadrillas, solía oscilar entre quince y treinta individuos. Véanse PEREDA, J. M.^o DE *Escenas...*, *op. cit.*; KARLOS, ¡A pedir las marzas!..., en *op. cit.*, pág. 3; GARMA BAQUIOLA, A. DE LA, *Pepina...*, *op. cit.*, pág. 33.

²⁵ “Los muchachos no se cansaban de ser muchachos, y entraban en la mocedad a su debido tiempo, pagando la patente y cumpliendo, sin dispensa, los demás requisitos del caso”. Véase DUQUE Y MERINO, D., “Las marzas del año 13”, en *Contando...*, *op. cit.*, pág. 100. Y también, NUEVO ZARRACINA, D. G., “Las marzas”, en *op. cit.*; MADRID GÓMEZ, P., “Las marzas...”, en *op. cit.*

²⁶ Véase RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, A., “Las marzas”, en *Los Carabeos...*, *op. cit.*, pág. 425.



Ronda marquera. Dibujo de M. Pedrero, 1901.

nizar sus voces durante los ensayos;²⁷ pedir las marzas delante de las puertas de las casas del vecindario; y, una vez formados los corros de ronda,²⁸ solicitar la licencia o permiso para cantarlas o, en su caso, para rezar a las ánimas.

En el interior de la cuadrilla se organizaban, con arreglo a las facultades cantoras de los miembros, uno o dos coros de mozos, debidamente seleccionados según las características de sus voces. Los menos dotados para el canto eran los encargados de cumplir las tareas de farolero (también solían iluminarse con velas),²⁹ que actuaba de guía luminosa del grupo en la oscuridad de la noche; de cestero,³⁰ bolsero,³¹ torrendero o torreznero,³² o ayudante del amo, encargado de llevar una cesta; un burro con alforjas,³³ un cuévano u otro recipiente en el que se iban depositando los productos que donaba el vecindario.³⁴

“El dao”, las dadivas o limosnas que se entregaban en metálico, solían ser custodiadas por el tesorero, el cajero o mozo viejo que hacía también las veces de bolsero, así denominado por la bolsa (“el cepo”) en la que metía el dinero (en algunas cuadrillas esta función la desempeñaba otro de los mozos mayores) y que, una vez finalizadas las marzas, rendía cuentas, ante el colectivo, de los dineros obtenidos, al igual que el cestero debía recotar en público los alimentos recaudados y llevarlos a la taberna o la casa, donde se organizaba la comida.³⁵

En algunos valles era costumbre nombrar el discurseador, cuya función consistía en pronunciar discursos al finalizar la cena o comida de las marzas.³⁶

²⁷ “En este mismo sitio nos juntaremos todas las mañanas una hora antes de salir a rondar, con el fin de dar el último toque al ensayo”. Véase ALCALDE DEL RÍO, H., “Noche de marzas”, en *op. cit.*, págs. 78-79. Y también, MARTÍNEZ GONZÁLEZ, J., *Monólogos y estampas...*, *op. cit.*, págs. 199-200.

²⁸ “Se reúnen en dos o tres grupos, por edades o según las voces, pues en uno están los mozos que tienen la voz muy *gorda* y en el otro los muchachos que la tienen delgada, y cantan formando dúo”. Véase KARLOS, *op. cit.*, pág. 3.

²⁹ Véase CÓRDOVA Y OÑA, S., *Cancionero...*, *op. cit.*, pág. 40.

³⁰ Véase ALCALDE DEL RÍO, H., “Noche de marzas”, en *op. cit.*, págs. 78 y 96.

³¹ “Les da dinero, que recoge uno de los mozos, nombrado bolsero de antemano”. Véase FERNÁNDEZ, D., “Las marzas”, en *Cabuérniga...*, *op. cit.*, pág. 65.

³² Véase MONTESINO GONZÁLEZ, A., *Fiestas populares de Cantabria, 2...*, *op. cit.*, pág. 113.

³³ Véase MARTÍNEZ GONZÁLEZ, J., *Monólogos y estampas...*, *op. cit.*, pág. 199.

³⁴ “Para recoger los donativos en especies llevaban un saco para las legumbres y una cesta para los huevos, tocino y chorizos”. Véase DÍAZ GÓMEZ, A., “Fiestas...”, en *op. cit.*, pág. 550.

³⁵ “Tú, cestero, encárgate de llevar el contenido de la cesta a Encarna, la tabernera, recomendándola, a la vez, nos tenga dispuesta la merienda para las cinco de la tarde”. Véase ALCALDE DEL RÍO, H., “Noche de marzas”..., en *op. cit.*, pág. 96.

³⁶ Véase “Desde Cabuérniga. Los marceros”, en *El Diario Montañés* (1928). Pág. 6.



Ramasquero de las marzas del valle de Soba. Dibujo de J. Hoyos Arribas, 1984.

Las cuadrillas o comparsas de marzantes “no vestían traje especial. Iban ataviados con la típica blusa del país, la faja encarnada, el pantalón estrecho, más bien corto que largo, y el pañuelo de pintas al cuello, anudado por delante. En sus manos llevaban el palo de acebo, rematado por una especie de bola, o sea, la cachiporra”³⁷ (las mozas marceras de Pascua vestían “de blanco con prendidos y cintas de colores” y se acompañaban de ramasqueros o galanes).³⁸ Igualmente podían llevar palos, cachavas y ahijadas; eso sí, debidamente labradas.

Los marzantes de Soba se acompañaban de los ramasqueros, se ataviaban con unos capirotes o capiruchos altos, de forma cónica, forrados de papel y engalanados con rosetas. En su extremo superior llevaban un rabo de cordero a modo de penacho. Sobre las espaldas colocaban una cubierta de piel de oveja o de buey, atada al pecho con cordeles y en ella sujetaban quince o veinte campanos, que hacían sonar al ritmo de los pasos lentos con que caminaban y ajetreaban el cuerpo.

En las manos portaban un enorme palo pasiego de avellano, descortezado al fuego, pintado de negro con carbones y adornado con tachuelas. Este utensilio, les servía para avanzar ejecutando espectaculares saltos (la rama de acebo era más propio sacarla por Pascua, época en la que se admitía la presencia de mujeres en las cuadrillas de marzantes).

Los ramasqueros de Villar acostumbrados a cubrirse el rostro con caretas de cartón o piel de oveja.

Los restantes mozos del grupo vestían camisa, pantalones, alpargatas blancas, pañuelo, faja roja y utilizaban también palos.³⁹

Algunas rondas de marzantes, según los lugares y el tiempo empleaban instrumentos musicales (aunque la costumbre más generalizada ha sido cantar las marzas sin acompañamiento

³⁷ Véase CORDOVA Y OÑA, S., *Cancionero...*, *op. cit.*, págs. 39-40- A. Díaz nos describe los atuendos de los marceros, siguiente modo: “salían con la ropa que vestían usualmente. La indumentaria de principios de siglo se componía de calzones azules de mahón o de pana marrón o negra, camisa blanca, blusa y, algunos, chaleco. Calzaban alpargatas de suela de esparto y escarpines con las albarcas”. Véase DÍAZ GÓMEZ, A., “Fiestas...”, en *op. cit.*, pág. 550.

³⁸ Véase SÁINZ DE LOS TERREROS, M., *El muy noble...*, *op. cit.*, pág. 166; Y también, CORDOVA Y OÑA, S., *Cancionero...*, *op. cit.*, pág. 40.

³⁹ Véase MONTESINO GONZÁLEZ, A., *Fiestas populares de Cantabria, 2...*, *op. cit.*, págs. 111-113. Sobre los ramasqueros y el zarramasquero de Pascua, véanse SÁINZ DE LOS TERREROS, M., *El muy noble...*, *op. cit.*, págs. 162 y ss.; COTERA, G., *Trajes...*, *op. cit.*, págs. 175-177 y 258.

instrumental),⁴⁰ tales como pandeetas, carracas, pitos y acordeón (en las marzas de Navidad, Año Nuevo y Reyes),⁴¹ berroñas o berras,⁴² bígaros⁴³ y campanos, como sucedía en las marzas rutonas.⁴⁴

La cuadrilla o el mozo viejo, nombraba uno o dos mayordomos encargados de gestionar todos los asuntos relativos a la comensalidad festiva y avisar a las mujeres del vecindario sobre quienes había recaído, por sorteo o votación, la tarea de preparar la cena de marzas (cocinera de las marzas).⁴⁵

Ciertas villas urbanas poseían cuadrillas de marzantes organizadas con arreglo al estatus económico y social de los miembros correspondientes, Duque y Merino recoge uno de estos casos: “los marceros solían reunirse por barrios y por condiciones sociales en la villa, sin que nadie hubiese hecho clasificación expresa ni se hallase en ordenanzas; las comparsas de cada barrio eran dos: una de señoritos (fuitos, que decían los otros), que pedía en las casas donde hubiera doncellas de vestido largo y mantilla de moco, y la otra de los mozos de chaqueta, que no dejaba de llamar a ninguna puerta que guardase moza de aparejo redondo. Ordinariamente aquellas comparsas no se estorbaban la una a la otra; cada una seguía su derrotero y cantaba o rezaba a su parroquia”.⁴⁶

⁴⁰ “Recita sus *marzas* con voz plañidera, sin acompañamiento alguno”. Véase GARCÍA, J., (seudónimo de Amós de Escalante), *Costas y Montañas (Libro de un caminante)*. Madrid, 1871, pág. 507. De ese comentario se hacen eco, posteriormente, AMADOR DE LOS RÍOS, R., *España. Sus monumentos y artes. Su naturaleza e historia*. Santander, XX. Barcelona, 1891, pág. 272, y MENÉNDEZ PELAYO, M., “Romances tradicionales...”, en *op. cit.*, pág. 320.

⁴¹ Véanse GARCÍA-LOMAS, A. y CANCIO, J., *Del solar...*, *op. cit.*, pág. 165; CÓRDOVA Y OÑA, S., *Cancionero...*, *op. cit.*, pág. 140; CALDERÓN ESCALADA, J., “Las marzas”, en *Panorama histórico y etnográfico de mi valle*. Santander, 1971, pág. 189; DÍAZ GÓMEZ, A., “Fiestas...”, en *op. cit.*, pág. 550.

⁴² “Los mozos y niños de Campoo de Suso se acompañan con unas *berroñas o berras*, silbatos hechos de una caña de saúco, que colocan en un cuerno para mayor seguridad, y no cesan de tocarlos mientras van de casa en casa”. Véanse CÓRDOVA Y OÑA, S., *Cancionero...*, *op. cit.*, pág. 40; CALERÓN ESCALADA, J., *Estampas campurrianas*, *op. cit.*

⁴³ “La música más corriente con que se acompañan, son cuernos y bígaros, que tocan los chavales mientras van de una a otra casa. Por este toque de cuernos y bígaros, los chavales tienen derecho a participar de la cena de las marzas”. Véase CALDERÓN ESCALADA, J., “Las marzas”, en *op. cit.*, pág. 189.

⁴⁴ Véase GARCÍA-LOMAS, A. y CANCIO, J., *Del solar...*, *op. cit.*, pág. 165.

⁴⁵ Véase MADRID GÓMEZ, P., “Las marzas”, en *op. cit.*, págs. 6 y 7 del capítulo dedicado a las *marzas*.

⁴⁶ Véase DUQUE Y MERINO, D., “Algo de las marzas”, en *Contando...*, *op. cit.*, pág. 157. Posteriormente se publicó también en el *Heraldo de Campoo...*, *op. cit.*, pág. 1, y en *Fontibre...*, *op. cit.*, pág. 10.

Las acciones festivas

Tras formarse los grupos para la fiesta, se inicia el ritual de la petición de marzas, mediante las acciones festivas que, en su forma tradicional, constituyen un complejo entramado de ceremonias que, a efectos metodológicos y para una mejor sistematización y descripción, voy a subdividir en distintos escenarios y prácticas festivas.

La primera acción ritual de las cuadrillas de marzantes era solicitar permiso: comunicar oralmente al alcalde, al cura y al maestro del lugar la celebración de las marzas. Una vez obtenida la licencia de la representación cívico-religiosa de la comunidad, el grupo recorría al anochecer las calles del pueblo, visitando todas las casas del vecindario sin distinción de estatus social. La salida de la cuadrilla solía efectuarse de la Casa Concejo, del corral de algún marcerero o del pórtico de la iglesia.

Encabezados por el mozo soltero más viejo y acompañados del farolero y el cestero con su cesta para pedir las marzas,⁴⁷ los marzantes abrían la ronda dejándose oír, mediante una algarabía⁴⁸ de voces y relinchos (ijujús) o por medio del rezo de un Padre Nuestro o la Salve (cuando se partía de la iglesia). De este modo, anunciaban a la comunidad el inicio de ronda y la alertaban, para que nadie se fuese a la cama antes de tiempo, del peregrinaje de los marcereros por las puertas de sus casas. Al llegar el grupo a la puerta o al corral de un vecino, se detenían y el mozo viejo anunciaba la presencia de la cuadrilla con el saludo “a la paz de Dios, señores” o invocando el nombre de la persona principal de la casa; quien, a su vez, desde el interior del hogar, preguntaba: “¿quién llama?” o “¿quién va?”, a lo que el caporal respondía: “¡los marzantes!” o “¿dan marzas?”. Cuando el dueño abría la puerta (esta función la desempeñaba

⁴⁷ Véase DUQUE Y MERINO, D., “Algo de las marzas”, en *Contando...*, *op. cit.*, pág. 154.

⁴⁸ “El coro contesta con relinchos a esta primera tirada de *algarabía*, que así se llama técnicamente la introducción de los marzantes”. Véase PEREDA, J. M.^a DE, *Escenas montañesas...*, *op. cit.* D. Fernández opinaba que “debe llamarse *jujío* y no *relincho*, *expansión* que sigue a los cantos montañeses y asturianos”. Véase FERNÁNDEZ, D., “Las marzas”, en *op. cit.* pág. 66.

el varón cabeza de familia o en su ausencia “la mujer de la casa”), el responsable de la cuadrilla preguntaba: “¿cantamos, rezamos o nos vamos?”⁴⁹

“El marcerero zalagardón o ‘mozo viejo’ de los que componían la ronda hacía la relación de los que le acompañaban, señalando los motivos de ausencia de los que comparecían habitualmente (cumplimiento del servicio militar, enfermedad, muerte...), y a continuación (si había habido algún difunto durante el año) rezaban por él así como por las obligaciones de la casa”.⁵⁰

Según la situación particular de la familia, que por regla general conocían los mozos,⁵¹ se cantaba, se rezaba o se iban. Si en la casa había algún enfermo grave, luto reciente o un dolor familiar (en las casas con moribundos no se cantaban marzas) y sus miembros así lo pedían (la petición de rezo recaía sobre el ama de la casa), la cuadrilla de mozos, debidamente descubiertos, con las cabezas inclinadas y arrodillados, dentro del más absoluto de los respetos y formalismos, decían: “por las obligaciones de vivos y muertos en esta casa” y rezaban un Padre Nuestro o un Ave María por el alma del difunto.⁵² Si el dueño de la casa pedía que cantaran, al tiempo que les ofrecía un trago de vino (a veces con galletas), la comparsa cantaba las marzas en presencia de todo el grupo familiar existente, con arreglo a los cánones de la tradición; unas veces, completas; otras, de manera fragmentaria. Y si

⁴⁹ H. Alcalde presenta una curiosa variante “¿Te cantamos? ¿Te rezamos?... ¿O la puerta te tiramos?”. Véase ALCALDE DEL RÍO, H., “Noche de marzas”, en *op. cit.*, pág. 87.

Otra variante es: ¿Cantamos o rezamos o qué hacemos? Véase DUQUE Y MERINO, D., “Algo de las Marzas”, en *Contando...*, *op. cit.*, pág. 160. Y también, KARLOS, ¡A pedir las marzas!, en *op. cit.*, pág. 3.

López Linage, recoge en una ronda de aguinaldos el siguiente saludo: “¡Deo gracias! No es descortesía ni desobediencia a la puerta de un caballero, un hombre llamar sin licencia. Cantamos, rezamos, bailamos, lloramos o qué hacemos?” Véase LÓPEZ LINAGE, J., *Antropología de la ferocidad cotidiana...*, *op. cit.*, pág. 263.

⁵⁰ Véase GARCÍA-LOMAS, A. y CANCIO, J., *Del solar...*, *op. cit.*, pág. 167.

⁵¹ “De sobra saben ellos en dónde han de cantar y en dónde han de rezar, a no ser que haya algún capricho por medio. En las casas donde están de luto, ya se sabe que se reza; y llega a tanto la delicadeza de aquellos jóvenes atolondrados que en tales casas llaman con moderación y no preguntan si han de cantar, porque conocen instintivamente que ‘es ofender a la casa’ la sola suposición de que tal cosa mandaran, y además los mozos formales suelen hacer advertencias de este tenor:

-¡Eh! Muchachos, a ver si aquí que están de luto tenéis formalidá. Si nos mandan rezar que haiga mucho orden y cuidiau”. Véase KARLOS, ¡A pedir las marzas!, en *op. cit.*, pág. 3.

⁵² “¡Ya estoy en la cama, hijucos! Si vos parece bien, podéis rezar un Padre Nuestro y un Ave María por el alma del difunto, que en santa gloria esté. Ya contaba yo no dejariais de tocar al pasar frente a la casa, haciendo paru en ella. Meter la mano por el ventano del cuarterón que aluego toparéis un envoltorio,conteniendo lo que os tengo dispuesto”. Véase ALCALDE DEL RÍO, H., “Noche de marzas”, en *op. cit.*, pág. 93.

había una moza casadera o un especial sentido de la hospitalidad, se cantaban las marzas largas, añadiendo al final los Sacramentos de Amor o los Mandamientos, a fin de prolongar la estancia con la moza. Algunos vecinos “transigían mejor con dar *la choriza*, que no con aguantar la serenata a voces solas, y les entregaban la dádiva relevándoles del cántico”.⁵³

En determinadas zonas de la región, como ocurría en ciertos valles del Sur, los marceros entregaban, a cada mujer, un huso para que hilaren durante ese año. Este utensilio se hacía de una vara de acebo, con uno de los extremos terminado en tres puntas.

A cambio de sus cantos, los marzantes recibían “el dao”, las dádivas o la limosna; es decir, un conjunto de donativos, en especie o en metálico, que la familia de la casa daba a los mozos. Estas donaciones consistían en productos comestibles: bebida, chorizo, manteca, tocino, morcillas, lomo, cecina, pan, castañas, nueces, huevos, patatas, etc., que entregaba la mujer de la casa; o dinero, que era donado por el varón cabeza de familia y la moza, en aquellos hogares donde la había.

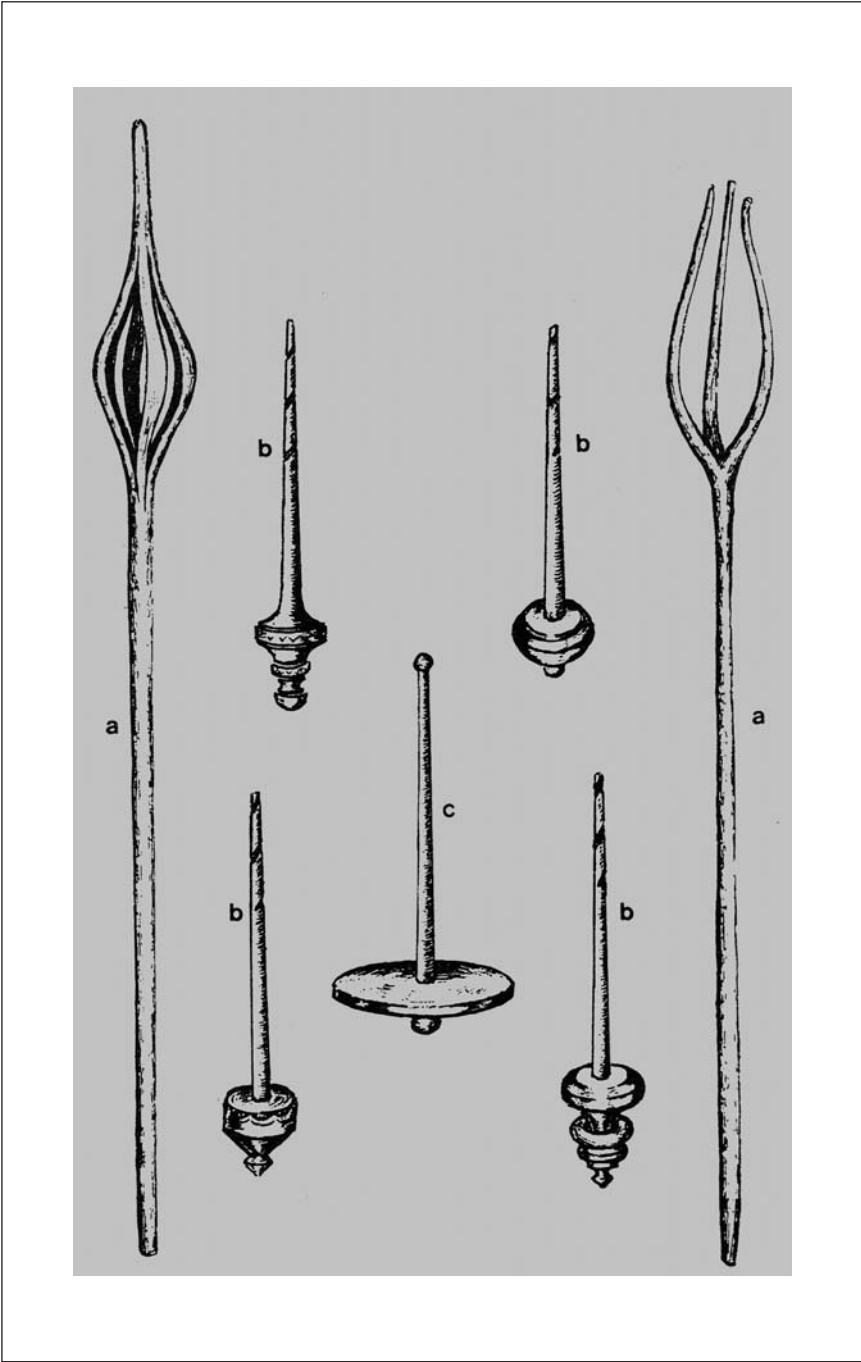
En este último caso, el dinero respondía a la tradicional obligación que cada casa con moza casadera debía cumplir, bien a través del padre o bien directamente de la interesada, entregando a los mozos el “real de la pandereta”, para adquirir o conservar su derecho a que la colocaran el ramo de San Juan y la sacaran a bailar en la fiesta patronal o en las romerías de la comarca. Del mismo modo, si los mozos no invitaban a bailar a una moza de una casa en la que se habían dado marzas, el padre tenía derecho a negarlas el próximo año, cuando los marzantes fueran a pedir las.⁵⁴

Una vez recogidos los obsequios por el cestero o torrendero⁵⁵ que los recibía con expresiones como: “que las ánimas lo reciban”, este hacía una primera inspección acerca de la calidad, ya que a veces les engañaban dándoles huevos podridos, chorizo y

⁵³ Véase DUQUE Y MERINO, D., “Algo de las marzas”, en *Contando...*, *op. cit.*, pág. 160.

⁵⁴ Véanse DUQUE Y MERINO, D., “Algo de las marzas”, en *Contando...*, *op. cit.*, págs. 163-164; MARTÍNEZ GONZÁLEZ, J., *Monólogos y estampas...*, *op. cit.*, pág. 199; CALDERÓN ESCALADA, J., *Panorama histórico...*, *op. cit.*, pág. 189.

⁵⁵ Denominación que recibía el cestero en el valle de Soba, donde los marzantes, como ya he indicado, iban acompañados de una sección de ramasqueros o zarramasqueros, disfrazados con pieles, capirotes, campanos y palos pasiegos. Por lo demás, la ceremonia de las marzas era igual que en otras áreas de la región. Véanse SAÍNZ DE LOS TERREROS, M., *El muy noble...*, *op. cit.*, págs. 159-168; MONTESINO GONZÁLEZ, A., *Fiestas populares de Cantabria, 2...*, *op. cit.*, págs. 111-114.



Instrumentos para el hilado: a) ruecas; b) husos; c) husa para torcer el hilo. Colección y dibujos de A. Díaz Gómez, 1988.

tocino en mal estado o morcillas llenas de ceniza.⁵⁶ La cuadrilla se despedía ofreciendo sus servicios: “que con salud nos den las marzas muchos años y saben donde nos tienen cuando nos necesiten”⁵⁷ y exteriorizando su agradecimiento, a base de vivas al vecino donante, cuyo nombre se citaba “¡Que viva don Fulano y toda su familia con salud y por muchos años!”⁵⁸ con expresiones tales como: “Aquí nos han dao, buen dao, ¡viva! ¡viva!” o “tio... y tia... ¡buen dado, buen dado, buen dado!”⁵⁹

Si el “dao” era escaso, en proporción con la riqueza socialmente considerada de la casa; los productos entregados estaban en malas condiciones o trucados (algunos vecinos, por diferentes razones, entregaban morcillas rellenas de ceniza, denominadas “panzorras”, pan duro, huevos ponones de nidos y castañas carrias, es decir ruines, arrugadas y podridas), o sencillamente se rechazaban, sin motivo, la presencia de los mozos rondadores. Estos respondían, a lo que consideraban un agravio, cantando las marzas ruttonas, a través de las cuales se parodiaba y se escarnecía a todos los miembros de la casa o a alguno en particular, dándoles una cencerrada, con los campanos que para este uso solían llevar.

Así, se recorrían todas las casas de la comunidad, recogiendo lo que cada uno tenía a bien entregar, con arreglo a sus posibilidades, estatus social o generosidad.⁶⁰ Ni que decir tiene que la fuerza interpretativa y la longitud de los cantos se dosificaba en función de la atmosfera que se creaba entre cada vecino y la cuadrilla y, como no, del propio cansancio del grupo, el cual, por encima de todo, tenía que cumplir con los habitantes del pueblo.

El tiempo de marzas era el momento del año seleccionado por la Sociedad de Mozos, para adquirir oficialmente a nuevos miembros en su comunidad de solteros.⁶¹ Para ello, los que en-

⁵⁶ Véanse PEREDA, J. M.^a DE, *Escenas Montañesas...*, *op. cit.*; KARLOS, “¡A pedir las marzas!”, en *op. cit.*, pág. 3; NUEVO ZARRACINA, D. G., “Las marzas”, en *op. cit.*, págs. 203; GARCÍA-LOMAS, A. y CANCIO, J., *Del solar...*, *op. cit.*, págs. 177-180.

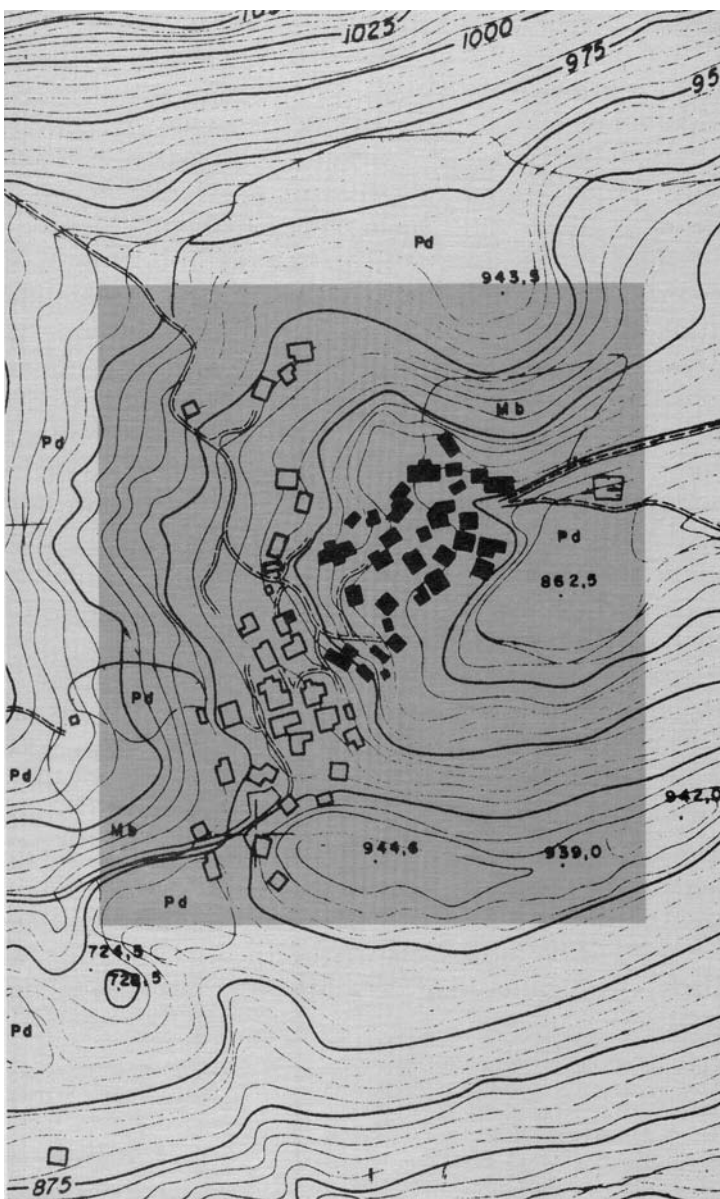
⁵⁷ Véase MADRID GÓMEZ, P., “Las marzas”, en *op. cit.*

⁵⁸ Véase CÓRDOVA Y OÑA, S., *Cancionero...*, *op. cit.*, pág. 39.

⁵⁹ Véase MADRID GÓMEZ, P., “Las marzas”, en *op. cit.*

⁶⁰ “El vecindario rivaliza en dádivas y agasajos”. Véase MADRID GÓMEZ, P., “Las marzas”, en *op. cit.*

⁶¹ “Al pago de la *entrada de mozos* bien podía considerársele un episodio enmarcado en la fiesta de las marzas, por cuanto casi siempre coincidía con su celebración, pero ello no aminoraba su rango de vieja costumbre local, hoy día desaparecida, de la que aún podemos dar fe como protagonistas. Un par de reales por barba en el primer año de la década de los cuarenta, fue nuestra cuota por entrar en la institución y aún recuerdo que se nos llamaba *mozos de dos reales* en atención a la irrisoria cuantía de lo aportado”. Véase MADRID GÓMEZ, P., “Las marzas”, en *op. cit.*



Mapa de la segmentación espacial de Tresviso en dos “mitades”, durante la petición de “la posá”. Plano del Gabinete de Cartografía de la Diputación Regional de Cantabria. (Elaboración propia).

traban ese año a mozos debían cumplir una serie de requisitos como eran: pagar una cantidad de dinero, a la que se denominaba “la patente”, para la adquisición de vino; aceptar las funciones que les señalaba el mozo viejo, en razón a las facultades de cada uno. Los más dotados para la canción se integraban en el coro como cantores, los menos dotados, cumplían tareas de farolero u otras por regla general de tipo auxiliar; algunas de gran esfuerzo: llevar durante la ronda el cesto en el que se recogían las dádivas, conseguir leña y picarla para atizar la lumbre en la que se cocinaban las marzas, etc.

Los nuevos miembros de la cuadrilla o primerizos, eran presentados, en calidad de rondadores y de mozos, por el mozo viejo a todos los vecinos del pueblo, señalando sus méritos y designándoles por sus respectivos nombre y apodos. Aprovechando la ronda marcera se producía la entrada a moza de las chavalas que estaban en edad de ello. El rito consistía en recibir el espaldarazo de los mozos, para lo cual estos debían decidir cantarle las marzas a las nuevas mozas.⁶² En algunos lugares, las mozas también tenían sus propios mecanismos de agregación al grupo de solteras, a través de la ceremonia de pedir “la gullurita”.⁶³

Cuando por alguna razón (enfrentamientos entre los mozos) la mocedad, ese año, no salía a pedir las marzas, era costumbre que los casados, para no defraudar a la comunidad, sobremañera a niños y ancianos, se hiciera cargo de la ceremonia, después de haber dejado pasar un tiempo prudencial, que podía llegar a una semana, con la finalidad de ver si los mozos llegaban a un acuerdo y cumplían con el ritual. El desarrollo de estas marzas era igual que si se tratara de mozos, con una pequeña y significativa variante que consistía en advertir a los vecinos “que lo hacen ellos porque los mozos están en el gallinero, dando a entender con eso que los solteros son unos cobardes, que no se atreven a salir de casa por la noche”.⁶⁴ A este tipo de marzas se las denomina marzas de casados o, en el caso del valle de Polaciones, “las pergüas”.⁶⁵

⁶² “La moza ‘entra ya de lleno’ en el grupo de las ‘rondadas’ y el mozo en el de los ‘rondadores’ desde el momento que él sale a cantar las *marzas* y a ella se las van a cantar”. Véanse NUEVO ZARRACINA, D. G., “Las marzas”, en *op. cit.*, pág. 204; GARCÍA-LOMAS, A. y CANCIO, J., *Del solar...*, *op. cit.*, pág. 168; RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, A., *op. cit.*, págs. 423-425; MADRID GÓMEZ, P., “Las marzas”, en *op. cit.*

⁶³ Véase MONTESINO GONZÁLEZ, A., “Una aproximación al estudio socioantropológico...”, en *op. cit.*, pág. 136.

⁶⁴ Véase FERNÁNDEZ, D., “Las marzas”, en *op. cit.*, pág. 68.

⁶⁵ Véase KARLOS, “¡A pedir las marzas!” en *op. cit.*, pág. 3. Sobre *las marzas* de los casados. Y también, CÓRDOVA Y ONA, S. *Cancionero...*, *op. cit.*, pág. 60.

Las peleas en “la raya” del pueblo

Si dentro de una misma comunidad, existían varias cuadrillas de marzantes, estas se disputaban el vecindario, estableciendo una rivalidad que iba desde pedir primero el permiso al alcalde, al cura y al maestro, hasta a ganarse la adhesión de los vecinos cantando mejor, sin olvidar la disputa del propio espacio comunitario, lo que podía llegar a generar violencias y reyertas intestinas entre diversos sectores del mocerío local. A veces, estas diferencias se mitigaban mediante el establecimiento de una división consensuada del territorio en el que cada uno debía pedir las marzas; llegando a darse el caso de que, en una casa situada en la frontera entre dos barrios de un mismo pueblo con dos puertas: una, que daba al barrio de arriba y otra, al de abajo, cada año pedía una cuadrilla.

Cuando la cuadrilla de un pueblo pretendía introducirse en otro, con el propósito de pedir marzas, teniendo este su propio grupo de marzantes o sin previo consentimiento de ellos, se solían producir frecuentes conflictos violentos entre ambas formaciones de mozos, generalmente en zonas limítrofes denominadas “la raya”,⁶⁶ donde se juntaban las comparsas, al igual que durante el carnaval-antruido, para proferirse insultos y desafíos recíprocos: “si las diversas partidas se encuentran, se dicen: ‘¿Paz o guerra?’ Si alguna vez contestan ‘guerra’, se pegan palos y se roban las cosas”.⁶⁷ Estos encuentros violentos, que también podían producirse en las tabernas,⁶⁸ acababan en fuertes peleas a pedradas, palos y puñetazos, que causaban no pocos heridos tal y como nos relata Duque y Merino: “pero a veces, por un quítame allá esas pajas, que espontáneamente surgía en cualquier

⁶⁶ En el caso del valle de Soba “la raya” que separaba la zona de los “zapitones” de la de los “coladeros”, era el popular puente de “Juan Gaitas”. Véase MONTESINO GONZÁLEZ, A., *Fiestas populares de Cantabria*, 2..., *op. cit.*, págs. 113-114. Y también este mismo ritual en la vijanera y en el antruido, págs. 9-56 y 81-95, respectivamente.

⁶⁷ Véase CÓRDOVA Y OÑA, S., *Cancionero...*, *op. cit.*

⁶⁸ Véase PEREDA, J. M.^a DE, *Escenas montańesas...*, *op. cit.*

D. Fernández escribió: “aquellas palizas bestiales entre los *marceros* de un pueblo con los de otro, aquellas carceladas de veinte o treinta mozos se acabaron”. Véase FERNÁNDEZ, D., “Las marzas”, en *op. cit.*, pág. 69.

encuentro, o buscado a propósito si de atrás venía el pique, solía entablarse reyerta entre uno y otros marceros, se peleaba a puñetazo limpio casi siempre, cuando más a palo seco, y tras una refriega de no muy graves consecuencias, solía acontecer que el grupo triunfante se apoderaba como botín de la victoria, de la cesta en la que los vencidos llevaban lo que habían sacado de las marzas”.⁶⁹

También existían cuadrillas marceras itinerantes, que recorrían distintas aldeas de un mismo valle, intercambiándose y siendo bien recibidas por los respectivos vecindarios. Claro está, con la particularidad de que los últimos en llegar recaudaban menos que los primeros. No obstante, cuando esto ocurría se hacía una previa distribución de la comarca, para que los grupos existentes se repartieran las zonas, con arreglo a un criterio de equidad. Si no había un acuerdo previo, las comparsas itinerantes podían tener encontronazos violentos entre ellas o con alguna de los pueblos inmediatos. A. de la Garma nos relata una de esas peleas ocurridas en el marco de una romería celebrada por Pascua: “pero a última hora se decidió a bailar una jota con el jefe de ‘los pascueros’ del valle, y, apercebido el jefe de ‘los pascueros’ de Otañes, Santullán y Mioño, se sintió molestado por no haber podido él conseguir otro tanto en toda la tarde, y pretendió que aquél, el otro, le cediera la pareja al llegar a la segunda parte de la jota, o sea, al bailar ‘el de arriba’, alegando que tenía perfecto derecho, según inmemorial costumbre.

El mozo mamaniego –también leguleyo– le contestó arrogante que no negaba el derecho, pues esa era la tradicional costumbre, que estaba dispuesto a respetar, como era de razón o justicia, siempre que su pareja, Pepina, la joven con quien él bailaba, fuera gustosa, porque también era tradicional costumbre que a ninguna moza se la pudiera obligar a bailar con mozo que no fuera de su agrado y confianza (...).

Sin saber cómo, ni de qué manera, desaparecieron, como por arte de encantamiento, todas las mozas del campo o corro del baile y los jóvenes de la Villa, y se encontraron los demás divididos en dos grupos de luchadores frente a frente, los de Sámamo de un lado, y los de Otañes, Santullán, Mioño y algunos de Guriezo del otro; habiendo empezado y luchando con

⁶⁹ Véase DUQUE Y MERINO, D., “Algo de las marzas”, en *Contando...*, *op. cit.*, págs. 157-158.

furia un buen rato a mano limpia, y desgarrándose todas las blusas y camisas, aparecieron después estacas y palos en las manos de los combatientes, y se arreció y generalizó la lucha en proporciones alarmantes, resultando unos cuantos heridos y lesionados, y dueños del campo, los de Otañes y consocios; pues de los cuarenta y tantos heridos, por lo menos treinta eran samaniegos.⁷⁰

9

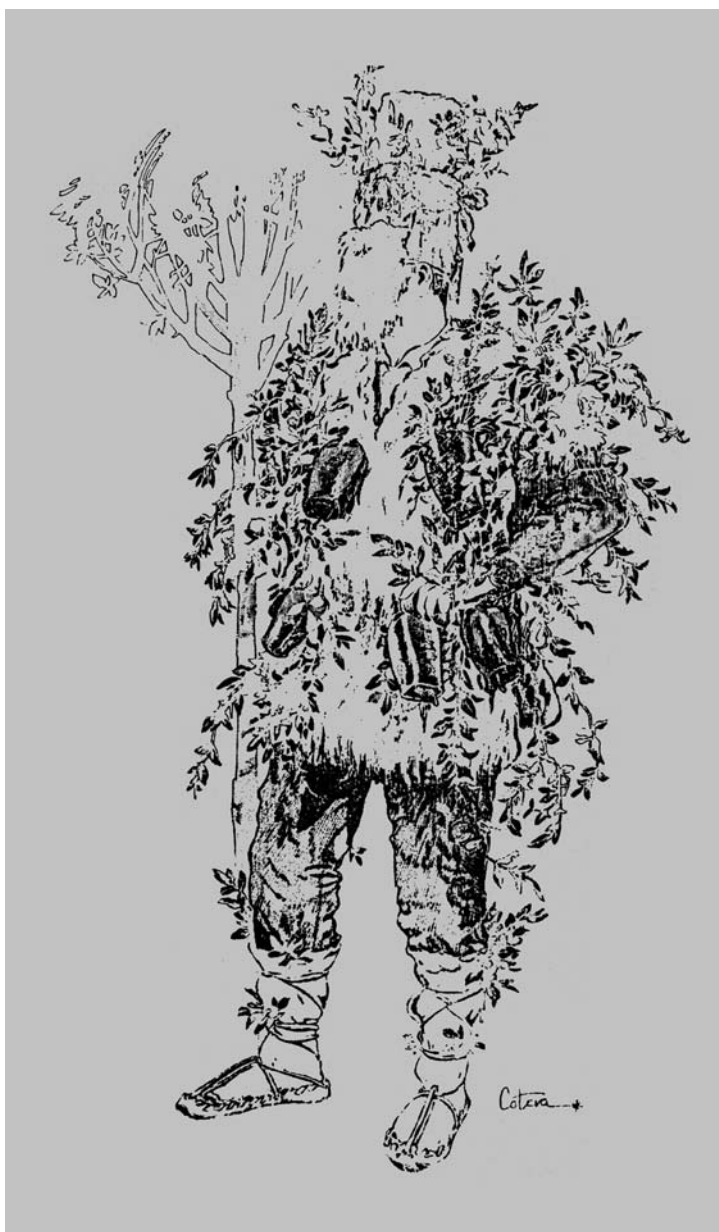
El recuento de “el dao” y la comida de las marzas

Otra fase de las marzas consistía en un primer recuento que hacía el mozo viejo o el bolsero, en presencia de la totalidad de la cuadrilla de mozos, del dinero y de los distintos productos alimenticios, con los cuales iban a preparar la comida de las marzas o “parranda”.⁷¹ En algunas zonas, una parte del dinero (los seis cuartos) se reservaba para la compra de las velas del Santísimo, que eran llevadas por los mozos, previamente sorteados entre los de la cuadrilla de marzantes, en procesión de jueves de Semana Santa en honor al Santísimo.⁷² En ese momento se decidía, en base a la dádiva obtenida, los complementos que había que conseguir para completar la comida festiva. Complementos que se lograban encomendando a los nuevos mozos o a los quintos, misiones de rapiña por el pueblo, con el propósito de conseguir de los corrales y huertos del vecindario algún pollo o conejo y verduras para la cena; o encargando al mayordomo su adquisición. También se encargaba al cestero el cuidado de lo recaudado y su entrega a las mayordomas, si las hubiera, y si no, a la mujer de la casa o taberna elegida para llevar a cabo la comida o cena, con arreglo a un menú previamente decidido por la comparsa y acordado con la cocinera, que era elegida en función de su honradez y facultades culinarias. En algunos lugares las co-

⁷⁰ Véase GARMA BAQUIOLA, A. DE LA, *Pepina...*, *op. cit.*, págs. 35-37.

⁷¹ Véase MONTESINO GONZÁLEZ, A., *Fiestas populares de Cantabria, 2...*, *op. cit.*, pág. 113.

⁷² Véase DUQUE Y MERINO, D., “Las marzas del año 13”, en *Contando...*, *op. cit.* pág. 103. Y también “Algo de las marzas”, en la misma obra, pág. 165-166.



Ramasquero de las Pascuas del valle de Soba. Dibujo de G. Cotera, 1982.

cineras se decidían por riguroso sorteo, siendo obligatorio que aceptaran el mandato.

Las sobremarzas: comida, merienda o cena festiva, se celebraban “el domingo de comer las marzas”⁷³ o domingo siguiente al día que se pedían. A la cena que, según el lugar, se convocaba a toque de campana,⁷⁴ estaban invitados los niños del pueblo y las mozas; o más exactamente aquellas mozas en cuyas casas “se había cumplido” con los marzantes.⁷⁵ En algunas aldeas acudían como invitados el alcalde, el maestro, el cura y “los mozos que se hayan casado desde las últimas marzas en adelante”; en ciertos pueblos, también asistía “un matrimonio de respeto”.⁷⁶ Para la ocasión se encargaban, dependiendo del número de asistentes, uno o varios corderos; de manera que a nadie le faltara un buen trozo de carne en su plato.

Los mayordomos eran los responsables de suministrar la suficiente leña, debidamente cortada, para que las mujeres encargadas de “poner las marzas”⁷⁷ pudieran atizar la cocina. Si las marzas se comían en “una casa particular”, también era necesario pedir prestado, entre el vecindario, algunos útiles de cocina idóneos para preparar una comida para tanta gente. El menú, normalmente, consistía en un plato de sopa, al que seguía otro de cocido a base de legumbres con verdura y carne de cerdo (patas, oreja, morcilla, chorizo, costilla, etc.); un tercer plato de carne de oveja o de carnero con patatas; varias tortillas de patata con chorizo o con tocino; unos postres de arroz con leche, torrijas, natillas, castañas asadas, nueces. Todo ello acompañado de abundante pan y vino. Según la costumbre del lugar, se podía organizar una comida y posteriormente una cena, a veces con recena en distintas noches,⁷⁸ en las que se consumía el total de los productos recaudados y cocinados.

⁷³ *Ibidem*, pág. 159.

⁷⁴ Véase MADRID GÓMEZ, P., “Las marzas”, en *op. cit.*

⁷⁵ “¿Quién juzgáis deben ser las elegidas?

-Pa mi cuenta aquellas que más nos haigan favorecido contribuyendo a llenar la cesta.

-En ese caso *el cestero* tiene la palabra, que es con quien se han entendido”. Véase ALCALDE DEL RÍO, H., “Noche de marzas”, en *op. cit.*, pág. 95.

⁷⁶ Véase FERNÁNDEZ, D., “Las marzas”, en *op. cit.*, pág. 67. Y también, DÍAZ GÓMEZ, A., “Fiestas...”, en *op. cit.*, pág. 551; CARO BAROJA, J., *El carnaval...*, *op. cit.*, pág. 165.

⁷⁷ Véase FERNÁNDEZ, D., “Las marzas”, en *op. cit.*, pág. 66.

⁷⁸ Véase MADRID GÓMEZ, P., “Las marzas”, en *op. cit.*

Al final de la cena, si acudían otros mozos a la casa de las marzas provenientes de las aldeas del valle, se les solía admitir con hospitalidad y se les invitaba a compartir los postres y unos tragos de vino, siempre que las relaciones fueran amistosas entre ambas mocedades; sobremanera, “si mediaba algún asunto amoroso, quizás una boda concertada entre familias”.⁷⁹

En algunas localidades existía la costumbre de entregar parte de la comida de marzas al cura (si este no era invitado a la comida o si declinaba amablemente la invitación), otra a las viudas y otra a las mujeres embarazadas de la aldea.

Los primeros en comer eran los niños, que prácticamente participaban del mismo menú que los mozos.⁸⁰ Una vez finalizado el banquete infantil, comenzaba el de los mayores que iban llegando y colocándose con arreglo a las instrucciones de las mayordomas; de forma tal, “que nadie se desmandara y la fiesta degenerase prematuramente en ruidoso alboroto; los mozos se colocaban a un lado, las mozas al otro; en medio las grandes fuentes de porcelana, a razón de una por cada seis u ocho comensales, y no menos de cuatro porrones”.⁸¹

Durante la comida, servida por las mayordomas, se entablaban todo tipo de conversaciones y comentarios relativos a la manera de comer de algunos mozos presentes, a su dilatada soltería, a los noviazgos incipientes y a los futuros compromisos matrimoniales. Igualmente, se hacían alusiones a la generosidad o tacañería, que habían mostrado determinados vecinos ese año, sin que la presencia de algún miembro de la familia mencionada presentara alguna cortapisa a la libre expresión de los comensales.

En aquellos lugares donde era costumbre nombrar un discursador entre los marzantes; éste, en el momento de los postres, pronunciaba su discurso de carácter paródico, previamente escrito con la ayuda de otros mozos o de algunos vecinos. En este tipo de discursos satíricos se publicaban y ridiculizaban los asuntos locales ocurridos a lo largo del año en la comunidad.⁸²

⁷⁹ *Ibidem.*

⁸⁰ *Ibidem.*

⁸¹ *Ibidem.*

⁸² Véase “Desde Cabuérniga. Los marceros”, en *El Diario Montañés* (1928), pág. 6.

Finalizada la comida, el mozo viejo depositario del dinero, hacía un último recuento público del mismo, rindiendo cuentas⁸³ y colocándolo encima de la mesa. Se calculaban los gastos habidos y, una vez separada la limosna para la iglesia, se establecía la diferencia entre lo recaudado y lo gastado. Si existía déficit, se completaba mediante una aportación igualitaria de los marceros, y si sobraba, pasaba a engrosar las arcas de la Sociedad de Mozos, para su empleo en otras ocasiones. Los productos sobrantes, en algunos sitios, se regalaban a la mujer que había preparado la comida de las marzas; pero en otros “el sobrante de las limosnas lo vendían en remate público y su producto lo invertían en velas y hachas para alumbrar al Santísimo en el monumento de Jueves Santo”.⁸⁴

10

El baile

Tras la comida, se organizaba el baile en un sitio adecuado para ello (portal grande, colgadizo o corralada). En él, intervenía la mocedad del pueblo y algún forastero que, por hallarse en el lugar, hubiera sido invitado a la fiesta. El baile solía improvisarse con panderetas y otros instrumentos improvisados como los utensilios domésticos: botellas, almireces, cucharas, tenedores, etc.

Durante el baile nocturno, si éste se prolongaba, se preparaba una chocolatada, acompañada de galletas, vinos generosos para las mozas y aguardiente para los mozos. El baile de marzas era un buen pretexto para que las familias que tenían hijas en edad de mocear, las dejaran asistir a él y también, para que los que habían alcanzado ese año “el rango de mozos”, llegaran más tarde a casa en honor de su recién estrenada hombría; al tiempo que podían mostrar al resto del grupo sus habilidades como danzantes, su “labia con las mozas” y la resistencia ante la bebida y la fatiga.

⁸³ Véase MADRID GÓMEZ, P., “Las marzas”, en *op. cit.*

⁸⁴ Véase RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, A., “Las marzas”, en *op. cit.*, pág. 424.



La tondue d'espaigne.

Edans l'Espaigne on voit de telle femme,
Qui tondue sont faisant tel passe-temps.
Vray est que c'est une chose passante:
Car plusieurs gens à Le voiz passe-temps.

La española tonsurada. En el siglo XVI sólo llevaban la cabeza rapada las mozas vírgenes de la Cornisa Cantábrica. Grabado del siglo XVI.

La tradición cambiante

Ya he mencionado anteriormente que Duque y Merino, en las postrimerías del pasado siglo, se refería a las marzas como una costumbre en decadencia⁸⁵ y nos relata que, durante las marzas de 1892, cuando se retiraba a su casa en compañía de un amigo, “una comparsa de mozuelos adolescentes, poco más que niños, nos detuvo pidiéndonos marzas. Todavía nos las pidieron con toda la cortesía de antaño: gorra en mano, palabras discretas, e invocando la cualidad de ser los mozos del pueblo. Supongo que siguiendo añejas costumbres, aquellos mozalbetes no dejarían de recorrer buena parte de la villa, si no toda ella (...). Pero es lo cierto que yo, ni en mi casa ni en la ajena, oí ya el cantico de las marzas, que pocos años atrás se oía, ni he vuelto a tropezar marceros por las calles, ni vi aquel año, que los mismos que despertaron el recuerdo de otros días, llevasen la indispensable cesta de pedir las marzas.

Todavía no hace mucho tiempo, las marzas no se pedían más que en las casas, -a nadie se le interrumpía en la calle-; los marceros recorrían, una por una, aquellas que de antemano se habían propuesto recorrer, llamando a todas las puertas”.⁸⁶

Otro testimonio del cambio de actitud que, sobre todo en las villas más importantes, se estaba produciendo en la tradición marcera, le recogemos en un artículo de prensa publicado en los primeros años de la segunda década del actual siglo: desgraciadamente tiende a desaparecer (se refiere a las marzas) pues en algunos pueblos de relativa importancia no se canta, pues los mozos más ilustrados que los de estas humildes aldeas desdeñan esa tradición”.⁸⁷

En 1928, M. Llano escribía un pequeño artículo, lamentándose de que “ya no se cantan las Marzas con la devoción de antaño” (...). El evolucionar de los tiempos, apartándose de la tradición; la transformación de las costumbres; el estúpido afán del

⁸⁵ Véase DUQUE Y MERINO, D., “Algo de las marzas”, en *Contando...*, *op. cit.*, pág. 157.

⁸⁶ *Ibidem*, págs. 153-155.

⁸⁷ Véase LÓMBERA, A., “Las marzas”, en *luz Cántabra* (1912), pág. 2.

aldeano de imitar los ‘requilorios’ de la ciudad; el desprecio hacia todo lo viejo, en fin, han ocasionado la casi desaparición de esta costumbre típica, mezcla de cantares y oraciones.

Las Marzas (...) tan inocentes, han llegado a ser en los pueblos donde aún se cultiva esta costumbre, una fiesta a la moderna (...).

Todo tiende a desaparecer. La psicología del aldeano se ha puesto al compás de los tiempos, no precisamente con el dinamismo de las ideas sociales, ni en los procedimientos de cultivo de la tierra, ni en la higiene, ni en el desprecio a los resabios de la superstición y de la hipocresía (...).

El afán desmedido de imitar los gustos y los refinamientos de la vida ciudadana, imitación burda y grosera que sienta muy mal en el carácter de las gentes del campo, ha logrado una metamorfosis lamentable que no ha dejado en paz ni las conciencias, ni a los amores”.⁸⁸

Nuestra guerra civil, marca, de algún modo, una importante inflexión en la cronología de la decadencia de la tradicional costumbre de marcear en las aldeas rurales de Cantabria. Al igual que sucedería con los carnavales y otras tantas expresiones de la cultura popular regional, muchas de ellas con menor fortuna que las marzas; debido a que éstas, de uno u otro modo, se fueron manteniendo en algunas zonas muy localizadas; por supuesto, no con la misma intensidad que antaño, a través de las sucesivas readaptaciones e incluso se empezaron a cantar en lugares públicos⁸⁹ de ciudades importantes, así como en la radio a través de Peñas, Agrupaciones Musicales y Coros semiprofesionalizados. Las emisoras de radio elaboraron guiones radiofónicos basados en escenas costumbristas, en las que se recogían diálogos de aldeanos y cantos de marzas sacados del cancionero popular.

En el año 1957, en una entradilla que se hizo a la reedición en la prensa del trabajo de Duque y Merino, el autor anónimo de la misma se refería a las marzas, que por esos años se cantaban en Reinosa, en los siguientes termino: “En Reinosa ha evolucionado y hasta pudiéramos decir, en algunos casos, que ha degenerado: no existe razón alguna para que las tonadas de Marzas se acom-

⁸⁸ Véase LLANO, M., “Camino de la Montaña. Las marzas”, en *La Región* (1928).

⁸⁹ Véase MARTÍNEZ GONZÁLEZ, J., “Un resumen de las marzas”, en *Añoranzas...*, *op. cit.*, págs. 30-31.

pañen de pito y tambor, instrumentos tan ajenos a la ronda como una orquesta sinfónica; ni que se canten otras canciones que no sean las propias de rondar en Campóo, como se da a veces la circunstancia de que algunos marceros de la ciudad hacen caso omiso de la tradicional tonada de Marzas y llevan un repertorio exótico, muy propio para el lucimiento de las voces y para demostrar la buena preparación del conjunto (...).

Por lo que respecta a este año, además de las consabidas rondas de la noche del 28, que van extremando su corrección gracias a la oportuna intervención de nuestro ayuntamiento, el Casino nos obsequió con una fiesta de Marzas de la noche del 3 de marzo, en la que intervino el ochote 'Ecos del Ebro' que interpretó las 'Marzas' y Los Sacramentos', según una partitura arreglada para varias voces por el maestro Guerrero (...).

O sea que *las típicas y tradicionales marzas* han entrado ya en su fase de pieza de museo".⁹⁰

En 1981, P. Madrid escribía: "ya no piden las marzas los mozos de hoy en día, y las últimas habidas contemplaron la decadencia y falta de autenticidad más deplorables, en grado tal que rotundamente me niego a describirlas. ¿Qué se ha hecho de todo aquello? Es la pregunta desgarradora que brota de mi pluma ante tan desolado panorama".⁹¹

Actualmente sólo en un reducido número de pueblos cántabros continúan celebrándose las marzas. Algunos de ellos, los menos, han conservado la tradición ininterrumpida; otros la han vuelto a recuperar en los últimos años, por iniciativa de los ayuntamientos, maestros u otras personas del pueblo.

Las transformaciones experimentadas por esta manifestación de la cultura han sido importantes, entre ellas se pueden destacar: la concentración del tiempo de marzas, salvo contadas excepciones, en torno a la última noche de febrero y primera de marzo; una disminución de mozos en los grupos de marzantes; una composición heterogénea de los mismos, ya que participan igualmente solteros que casados (muchos de ellos emigrantes, que retornan a la aldea por esas fechas) y, en algunos lugares, son estos últimos el conjunto dominante dentro de las cuadrillas; formación de cuadrillas exclusivamente de niños, de compo-

⁹⁰ Véase entradilla a la reedición del artículo de DUQUE Y MERINO, D., "Algo de las marzas", en *Fontibre...*, *op. cit.*, pág. 10

⁹¹ Véase MADRID GÓMEZ, P., "Las marzas", en *op. cit.*

ción mixta (niños y niñas), en los que se delega la ceremonia de las marzas; desaparición de ciertas funciones realizadas por los mozos en el interior de las cuadrillas tradicionales; reducción del ámbito de petición de las marzas al propio territorio intracomunitario; supresión del ritual de entrada a mozo y de la obligatoriedad de las aportaciones monetarias de las mozas, a cambio de enramadas y otros derechos en los bailes populares; decadencia de las recaudaciones en especies, en favor del dinero.

En otro plano del festejo, se ha producido la erradicación de las formas tradicionales de solicitud de licencia a alcaldes y curas; la presentación de marzantes a los vecinos; la desaparición de expresiones de obligación de ayuda mutua de los marzantes hacia la casa donante; el desuso de las marzas rutoñas; la sustitución de los antiguos faroles por el uso de linternas, como fuente luminosa; la reducción del canto marcerero, en el que se ha modificado el género de algunas palabras, cuando cantan las niñas. También han desaparecido las peleas entre cuadrillas intra e intercomunitarias; se ha producido una reiterada falta de apoyo de determinados presidentes de las Juntas Vecinales a los grupos de marzantes, que se encuentran con trabas en la concesión de locales para ensayar.

Se observa una tendencia generalizada a la celebración de la comida de las marzas en locales especializados (restaurantes, bares, etc.) del pueblo e incluso de otros valles; al cambio cualitativo del menú festivo, cada vez más centrado en el cordero asado como eje principal de la comida (en algunos casos, también el marisco); a la desaparición de las raciones de la comida de marzas destinadas al cura, las embarazadas y las viudas; a la supresión de la donación para velas del Santísimo.

Por otra parte, se está produciendo la reaparición, en algunas áreas urbanas (donde se celebran concursos radiofónicos sobre las marzas, dotados de premios) de cuadrillas de marzantes de composición heterogénea, en cuanto a la edad y la condición social, fundamentalmente compuestas por asociaciones corales o por personas pertenecientes a las mismas. En estas nuevas prácticas urbanas se observa una clara voluntad de imitación de los rasgos morfológicos de las marzas rurales tradicionales, que son reutilizadas con una finalidad lúdica al servicio de la sociabilidad y la comensalidad festivas de determinados grupos y asociaciones ciudadanas.



**SELECCIÓN
DE
CANTOS
PETITORIOS**

1 *Pascuas de Navidad*

*Si es descortesía o desobediencia
En casa de nobles cantar sin licencia.
Y con su licencia, señor, cantaremos
Lo que aquí diremos con mucha prudencia.
¡Oh! Qué lindo es el doncel,
¡oh! Qué linda es la doncella
lindo el y linda ella.
Lindo fue su nacimiento,
lindo, que no tiene cuento,
linda fue su concepción,
¡oh! Qué lindos los dos son.
En pobrecitos portales
nació con este sereno.
Por mantillas tiene el beno,
pajas tiene por pañales.
En pesebre de animales
le hallaron recién nacido,
remedio de lo perdido,
remedio de lo perdido.
De la corte soberana
descendió la Celestial,
vestida de carne humana
por redimir nuestro mal.
Buenas nuevas, caballeros,
que del cielo habéis venido,
remedio de lo perdido,
remedio de lo perdido.
Aleluya te cantamos,
Madre de Dios verdadera,
porque fuiste medianera
de todo el bien que tenemos.
Juntos a los dos extremos
por ti la luz del final
en pobrecito portal.*

Pámanes

2 *Pascuas de Año Nuevo y Reyes*

*De casa salimos
contentos y alegres
a cantar las mayas
víspera de Reyes.
cortesés llegamos
a estas nobles puertas
a daros noticias
de cosas muy ciertas,
de las altas vestas
por ser verdaderas.
Hubo en esta casa
nobles caballeros
que hacían palacios
de grandes misterios.
De oro los balcones,
de plata las rejas
con pintas que llegan
casi a las estrellas.
Levantaros, damas,
y abrírnos las puertas;
levantaos, pues,
pulidas doncellas.
Descolgad pernils,
longanizas plenas,
huevos y torreznos,
manzanas y peras;
con un peso duro
nos iremos fuera,
con un real de a cuatro
para la taberna,
que no nos conocen
estas tabernerás,
pa coger un cuarto
le dan quince vueltas.
Con Dios señoritos,
que nos caminamos*

*y en el santo cielo
juntos nos veamos
y lo que pedimos
son los aguinaldos.*

Liencres

3 *Marzas de la última noche de febrero*

*Florecido marzo,
que mañana llegas,
seas bienvenido,
llega enhorabuena;
porque en ti florecen
dos mil cosas buenas.
Florecen los campos,
lirios y azucenas,
florecen los riscos,
florecen las breñas
y los pajaritos
por las arboledas
cantan y relinchan
por la primavera.
A esta casa honrada,
señores, llegamos,
si nos dan licencia
las marzas cantamos.
Si cantaremos,
si las rezaremos;
mas con su licencia
cantarlas queremos,
que es descortesía
y es desobediencia
en casa de nobles
cantar sin licencia.
Al oído, al oído,
damas y doncellas,*

*oiréis las marzas
nuevamente impresas.
No vienen de Holanda,
ni de Inglaterra,
que Dios las envía
del cielo a la tierra.
Muchas profecías
se encierran en ellas,
y las que diremos
son algunas de éstas.
En aquel castillo
hay doce doncellas,
las seis fueron monjas,
prioras y abadesas;
y las otras seis
que por ser tan bellas
seis duques y condes
casaron con ellas.
Veinticinco infantes
nacieron entre ellas,
hombres valerosos
dados a la guerra.
De turcos y moros
limpiaron la tierra
y la Casa Santa
volverá a ser nuestra.
Vendrán ricos fieles
y harán ricas puertas,
ventanas de plata,
balcones y rejas
con puntas que lleguen
hasta las estrellas.
Levantaos, damas,
de esas vuestras camas;
abriréis las arcas
daréisnos castañas,
a medias fanegas,
fanegas colmadas.
Abriréis los cofres,
daréisnos dinero,*

*a medios doblones,
doblonos enteros.
Si nos dais torreznos
no cortéis los dedos;
si nos dais huevos
no nos deis los hueros;
si nos dais castañas
no nos deis las carrias.
Angelitos somos,
del cielo vecinos,
huevos y torreznos
es lo que pedimos
y también dinero
para echar un trago
porque la garganta
se nos ha secado.
Quédese con Dios,
vivan muchos años,
y también nosotros
los que las cantamos.*

Ampuero

4 Marzas de la última noche de febrero

*Ni es descortesía
ni es desobediencia,
en casa de nobles
cantar sin licencia;
si nos da licencia,
señor, cantaremos;
con mucha prudencia
las marzas diremos.
Escuchen y atiendan,
nobles caballeros,
oirán las marzas
compuestas de nuevo,*

Moderato.

CANTO

PIANO

Mar - zo flo - ri - do se - as

bien ve - ni - do se - as bien ve - ni - do

las cua - ren - te - nas al - tas y

bue - nas al - tas y bue - nas

Partitura de una marza, 1901.

*que a cantarlas vienen
los lindos marceros,
en primera edad
y en sus años tiernos,
como las cantaron
sus padres y abuelos,
y hacemos lo mismo
para no ser menos.
A lo que venimos,
por no ser molestos,
no es a traer,
y así llevaremos
de lo que nos dieren,
torrendos y huevos,
nueces y castañas,
y también dinero
para echar un trago,
porque el tabernero
no nos acredita
si no lo tenemos.
Ni era lo maiore,
ni era lo minore,
que era doña ...,
ramito de flores,
y también su esposo
porque no se enoje.
Salga doña ...,
la del pelo largo,
Dios la de buen mozo
y muy bien portado,
con el cuello de oro
y el puño dorado,
y también su hermano
muchos años goce,
su padre y su madre
que los arrecogen,
también sus criados
porque no se enojen.
Con Dios caballero,
hasta otro año,*

*a los generosos
librelos de daño.
Angelitos somos,
del cielo venimos,
bolsillos tenemos,
dinero pedimos.*

5 Marzas de la última noche de febrero

*Muchas gracias de alabanza
que esta noche son las marzas.
Mil beneficios les demos
que esta noche es el primero.
Marzo florido
seas bienvenido,
florido marzo
seas bien llegado.
Las cuarentenas
son santas y buenas,
tengan los Señores
muy lindas cenas.
Ni es descortesía
ni es desobediencia,
en casa de nobles
cantar sin licencia.
Si nos dais licencia
señor cantaremos,
con mucha prudencia
las marzas diremos.
Oírlas, oírlas
tan lindas y tan bellas
porque solo por oírlas
temblará la tierra.
En esta casa vive
un Rey y una Reina
y de entre ellos salen
doce hijas hembras;*

*las seis primeras
monjas y doncellas
y las otras seis
prioras y abadesas.
Soldado valeroso
que caminas a la guerra,
cantando y danzando
por entrar en ella.
Bolsucas traemos,
dinero pedimos
si nos dais algo
y si no nos fuimos.
Por altos coterros
y por largos caminos;
por las tierras anchas
por donde venimos.
La limosna nos han dado
para alumbrar al cordero,
Jesucristo se lo pague
y también el Rey del cielo.*

Flor

*Ni lo va ser la pequeña
ni lo va a ser la mayor
que lo va a ser Secundina
la que se llevó la flor.*

San Pedro del Romeral

6 Marzas de la última noche de febrero

*Buenas noches nos dé Dios,
buenas nos las de el cielo,
aquí tienen a la puerta
los marzantes de este pueblo.
Ni es descortesía,*

*ni es desobediencia,
en casa de nobles
cantar sin licencia.
Si ésta nos conceden,
cantar cantaremos,
con mucha prudencia
las marzas diremos.
Ocho mozos aquí posan
lo más florido del pueblo:
(sin contar al de la cesta
ni tampoco al farolero).
Que donde las mozas vienen
a que les saquen de empeño,
para hacer una merienda
donde haya muchos huevos.
Con tocino en abundancia
para freír los torreznos,
con dobles de longaniza,
que también admitiremos.
Una manteca de vaca
o de lichón, si es lo mismo,
y un celemín de castañas
para irnos entreteniendo.
Ni eran los mayores,
ni eran los menores,
que lo era Gorgonia
ramito de flores.
Y sus hermanucos,
para que no se enojen,
su padre y su madre
que los recogen;
y sus abuelitos,
que en el cielo gocen.
Con gran complacencia
las gracias les damos
por el buen condumio
que nos han largado.
Queden con Dios, señores,
hasta el año venidero,*

*que si tenemos salud
a cantarlas volveremos.
En la tierra paz,
en el cielo gloria,
y a los de esta casa,
Dios les dé victoria.*

7 Marzas de la última noche de febrero

*Ave María, señores;
buenas noches nos dé el cielo;
a la puerta los tenéis
a los mozos de este pueblo:
a cantar las marzas vienen
por ser el día primero.
Hemos armado una cena
y no tenemos dinero:
venimos a que los hombres
nos saquen bien de este empeño,
y las señoras mujeres
que no serán para menos.
Respondan y salgan fuera
que los mozos de este pueblo
les esperan en la puerta
suplicándoles humildes
diciendo de esta manera:
Ea, maridos honrados,
haced que con diligencia
vuestras mujeres practiquen
contra avaricia, largueza,
y con manos generosas
nos llenen nuestra talega
que se haya desprevenida
y está con la boca abierta.
Dennos oro, dennos plata,
cobre también lo queremos.*

*Pedimos cuatro mantecas
y dos docenas de buevos,
un celemín de castañas
para irnos entreteniendo;
tres varas de longaniza,
tocino también comemos.
Si no hay oro, nos dais plata;
sino, cobre tomaremos.
Si nos dais o no nos dais
no nos detengáis,
porque son cortas las tardes
y largas las calles
y largas las calles.*

Llorede de Cayón

8 Marza galana

(Coro de marceros)

*Que el Ave María
viniera a colmarnos
desearían los mozos
que alegres llegaron,
a cantar las marzas
como acostumbraron
nuestros abuelucos
desde muy antaño.
Traemos panderetas
cascabeleras
y también riquirraquis
¡mas no se ofendan!
que al querer que recemos
las unas y los otros
dejamos quietos.
Pedimos licencia
para poder marzar,
en algarabía*

*mozos del lugar,
y seguir costumbres
de la antigüedad.
Somos los marceros
(no somos raqueros)
es la juventud
que juntando va,
por las callejucas
vuestra voluntad.*

(Marcero viejo)

*Aquí los tenéis;
¡Alumbra bolsero!
Pon el farolucu
y así los verán:
Mingo “Calamorru”
Gorio “Ratoneru”
Nino “Chisquejacu”
Lucu “el de Colás”
Y de mozos viejos
no venimos más;
nos falta Toñucu
que a servir al Rey
por tres años va;
¡Un golpe de agua
se llevo a Tomás,
y a cantar las marzas,
jamás vendrá!
¡Recemos, marceros,
antes de marzar!
Aquí presentamos
tres mozos “trisnaos”
y que no vinieron
el año pasado:
primerizos son
de esta nueva hornada
que hoy pagan patente
para poder rondar,
como obligan leyes*

*de la mocedad;
Son: Logio “el Joyecu”
Quico “el del Virolu”
Miro “el Rompi-tras”,
que de su mollera
tienen que sacar,
todo el repertorio
pa poder marzar,
¡Nobles caballeros
que van a empezar!*

(Primer Marcerero)

*Yo sallé panizos
que despunte a rabiar,
en la tu tierruca
junto al “Cambrizal”
y de las “mayucas”
te fui a desconchar,
los orizos recios
de tu “carrozal”.*

(Segundo Marcerero)

*¡Noble caballero!
Para poder marzar,
te traje barroscos
y en todo el invernial,
de brezo y helechos
llené el tu corral;
y lo mismo digo
de aquel manzanal,
que de carretonas
sacudí San Juan.
¡Fuera de alabanzas
pero es la verdad
que el pobre “Joyecu”
se fue a desgranar
a todas las deshojas
sin irle a buscar!*

(Tercer Marcerero)

*Yo “cillé” mil veces
la tu vaca “telga”,
guarde tus “gajucas”
por la primavera,
no comí los bigos
de la tu higuera,
no salté portillos
de tu portillera,
y en la tu heredad,
no tire morrillos
sobre tu breval.*

(Coro de Marceros)

*Y para no cansaros
no decimos más:
no hemos ramilao
las natas a nadie
ni el gallo corrimos
por los soportales.
Y en casas de paz
que se portan bien
con la mocedad,
pedimos mansucos
en el “estragal”.
¡Corazones buenos
gentes de bondad!
Con un “Dios le ampare”
no dejéis marchar,
a esta juventud
que juntando va,
por las callejucas
vuestra voluntad.*

(Coro insistiendo mimosamente)

*Dénos, dénos algo
si nos lo han de dar,*

dénos, dénos algo
a todos por igual.
Ir a la alacena
que tendréis cargada,
desdar la estorneja
y a bulto sacar,
¡Iros, iros pronto!
no hagáis esperar,
que la noche es corta
y hay mas que “jiscar”.
No nos den “fisanis”
que los perderemos,
no tampoco “cucos”
que nos empachemos,
denos “coscoritos”
que los comeremos,
y mejor perrucas
que eso llevaremos.
De cosas de peso
no carguemos más,
que el mozo del cuévano
se puede “esmurciar”.

(Despedida de agradecimiento)

¡Corazones buenos,
gentes de bondad,
salud y doblones
Dios os mandará!
¡Adiós buenas gentes,
gentes de bondad!

9 *Marza marinera romanceada*

¡Al oído, al oído,
damas y doncellas:
Escuchar las marzas

*de la mar serena!
Blanca era la nave
como la azucena,
blanca era la nave
que dice la leyenda
que de aguas de Holanda
trajo una princesa,
tan linda y tan rubia
que hubo quien creyera
que más que una virgen
era una sirena.
De amor cien marinos
la hicieron promesa
y espadas batieron
ante su belleza,
y todos su mano
de nácar desean.
Con el más gallardo
casó la doncella,
y ricos bateles
dice que la dio en prenda:
el casco de plata,
las velas de seda,
y entre remos de oro
bogando la lleva.
A una linda moza
que asoma a la reja,
un galán la colme
de gustos de reina,
y que de corales
le dé una pulsera,
pulsera cuajada
de conchas y perlas,
y que de su nave
capitana sea,
la lleve consigo
a lejanas tierras
y en barcos de oro
la tenga por dueña.
¡Oiga la doncella*

*lo que fue su gracia
con el rostro alegre
y su mano franca!*

10 *Marzas del día uno de marzo*

*Marzo florido
serás bienvenido,
florecido marzo
serás bien llegado.
A esta casa honrada
señores llegamos,
si nos dan licencia
las marzas cantamos.
Si las cantaremos
o las rezaremos,
más con su licencia
las marzas cantamos.
Si las cantaremos
o las rezaremos,
más con su licencia
cantar las tenemos.
Tu cabeza dama
es tan pequeñita,
que en ella se forma
una margarita.
Tu pelo señora
son madejas de oro,
que cuando se peina
se le riza todo.
Tu frente espaciosa
es campo de guerra,
donde el Rey de España
plantó su bandera.
Tus ojos señora
son luceros de alba,
que al amanecer*

*a los hombres llama.
Tus orejas dama
no gastan pendientes,
que todo lo adorna
tu cara y tu frente.
Tu nariz aguda
es filo de espada,
que a los corazones
sin sentir les pasa.
Tu boca señora
es carga cerrada,
que cuando se abre
a los hombres traga.
Dénoslo señora
si nos lo ha de dar,
son cortos los días
hay mucho que andar.
Si nos dan torrendos
no corten los dedos.
si nos dan alubias,
que no sean rubias,
chorizos y huevos
y para una zumbra.*

Fresnedo de Soba

11 *Marzas del domingo de Carnaval*

*Aquí venimos, señores,
los muchachos de la escuela,
con los cestos en la mano
y también una bandera.
Los del pueblo nos darán
el torrezno y la manteca
y el dinero para el vino
y, por Dios, no se detengan;*

*que el rogar a Dios por todos
quedará en nuestra cuenta.
Ese gallo que traemos
está metido en capilla,
para hacerle los honores
necesitamos hoy día,
en este mes de febrero,
seguir la costumbre antigua.
Así, quédese con Dios,
hasta el año venidero,
que si Dios nos da salud,
vendremos en este tiempo.*

Cosío

12 *Marzas de Cuaresma*

*Marzo florido,
seas bienvenido,
marzo rosado,
seas bien llegado.
Las cuarentenas
altas y buenas,
tengan ustedes
muy nobles cenas.
Mozos robustos,
pulidas doncellas,
Hoy se nos acaban
las nuestras fiestas
y nos viene el tempo
de la penitencia.
Coged los rosarios,
iros a la iglesia,
oh, benditos pies
que van a la iglesia;
oh, benditas manos
que el rosario llevan
y con sus culpas*

*la gracia nos truecan.
Dénos, señora,
lo que es usanza,
su rostro franca,
su mano alegre.
Dénos, señora,
lo que acostumbre,
lo que nos diere
sin pesadumbre.
Dénos, señora,
lo que es usanza,
dénos el huevo
de la polla blanca.
Ni era la chiquita
ni era la mayore,
que era la mejore.
Cuando corría
el sol parecía;
cuando paraba
rey semejaba.
A reinos vaya
mandados traiga,
mandados buenos
para años nuevos;
para nuevos años
nuevos mandados.
Dios nos conceda
la vida larga,
en el cielo gloria,
acá su gracia.*

Lantueno

13 Mandamientos de Cuaresma

*Los mandamientos son diez,
sus palabras son ejemplo,*

*que nos lo ha dado Dios
para gloria de sus templos.
El primero es una rosa
de aqueste hermoso jardín,
amar a Dios hasta el fin
y más que a todas las cosas.
El segundo es otra rosa,
conviértese en pan amargo,
también te lo digo a ti
que no jures en vano.
El tercero te daré
la flor de la violeta
por ser la más escogida
de santificar las fiestas.
En el cuarto te daré
lirio para que te cuadre,
que en presencia y en ausencia
honres a tu padre y madre.
En el quinto te daré
la flor de la angelical,
que no mates a ninguno,
quédese a Dios el matar.
Clavel de fragancia hermosa
pongo en el sexto lugar,
que te apartes de los vicios
y vivas en castidad.
En el séptimo te doy
la flor de las maravillas,
no le quites nada a nadie
porque te arriesgas la vida.
En el octavo te doy
la flor que llamáis anís,
no levantes testimonios
ni procures el mentir.
En el noveno te doy
la flor que llamáis la ruda,
para que tú no desees
mujer que no sea tuya.
La flor de la adormidera*

*te tengo que dar para el sueño,
para que jamás codicies
aquellos bienes ajenos.
Démosle la despedida
al glorioso San Andrés,
aquí se encierran las rosas
y los mandamientos son diez.*

Ampuero

14 Sacramentos de Cuaresma

*Baile el cielo contento,
la gloria de regocijo:
gracias al Espíritu Santo,
glorias al Padre y al Hijo.
A daros vengo las gracias
por tan grande beneficio
que de siete sacramentos
el primero es el Bautismo.
El segundo Confirmación
que nos da el señor obispo
para confirmar la fe
de mi Señor Jesucristo.
El tercero es Penitencia
del pecado cometido,
todo aquel que se confiesa
vaya bien correspondido
diciendo: Señor, pequé
contra Vos y Señor mío.
El cuarto es la Comunión,
de especie de pan y vino;
bien podrían los cristianos
confesar cada domingo
y recibir en su pecho
el Sacramento divino.*

*El quinto es la Extremaunción,
cuando el hombre, ya perdido
de las cosas de este mundo,
sólo pide a Jesucristo.
¿Pues a quien ha de pedir
viéndose en tanto peligro,
sino es a Cristo y a su Madre,
sino es a su Madre y a Cristo?
El sexto es el Orden
que con sus palabras cinco,
hace bajar a sus manos
el cuerpo y sangre de Cristo.
El séptimo es Matrimonio,
el sacramento escogido:
si los dos se avienen bien
tienen igual regocijo,
pero si se avienen mal
tienen un infierno fijo.
Cristianos que estáis atentos,
oíd bien lo que os digo:
que estos siete sacramentos
son también a lo divino.*

Campo de Ebro

15 Pascuas de Resurrección

*Tengan santos días
gentes de esta casa,
nobles caballeros,
galanes y damas.
Si atención tuvieren
oirán las Pascuas.
No es descortesía,
habiendo prudencia,
a puertas de nobles*

*cantar sin licencia.
Abril florido,
Sábado de Pascua,
y las aleluyas
que la Iglesia canta.
Mañana es Domingo,
día señalado,
madruguemos todos
con grande cuidado
a buscar a Cristo
que ha resucitado.
En su santa cabeza
corona pusieron;
en sus santas manos
dos clavos metieron,
y en sus santos pies
un taladro dieron.
Su santo costado
con lanza le hirieron,
arroyos de sangre
corren por el suelo.
Y la Magdalena,
con el ojo atento,
previniendo vasos
de ricos ungüentos.
Llévanle al sepulcro
y los fariseos,
una losa horrible
encima pusieron.
Y a la Magdalena
que la ha descubierto,
al Santo Sepulcro
hoy la seguiremos.
Vámonos con ella
a ver si podemos
liberar a Cristo
de tanto tormento.
Si por nuestras culpas
o por nuestros yerros,*

*si por nuestras culpas
o la redención,
se expuso el cordero
a muerte y pasión.
Estas son las Pascuas
de Resurrección.
Gócenlas ustedes
infinitos años,
y también nosotros
los que las cantamos.*

Ampuero

16 *El ramo de Resurrección*

*¡Oh, que Sábado de Gloria,
oh, que domingo de flores,
oh, que Sábado de Gloria
ha amanecido señores!
Este ramo que traemos
de escalina y escalones,
le han hecho cuatro doncellas
hijas de unos labradores.
Esta noche ha florecido
entre la verde azucena,
esta noche han florecido
hasta las mozas solteras.
Cuánto hace que no se ha visto
Jesucristo con su madre,
cuanto hace que no se ha visto
desde el jueves a la tarde.
Quítale el mantón de luto
a la princesa María.
Quítale el mantón de luto
y ponle el de la alegría.
Quítale el mantón de luto*

*porque el luto es muy pesado,
quítale el mantón de luto
que Cristo ha resucitado.
Abí bajan las golondrinas
a quitarle las espinas.
Abí bajan los pajaritos
a quitarle los clavitos.
Abí bajan los ruiseñores
a quitarle los dolores.*

Rada

17 ***Mandamientos de amor***

*Los mandamientos de amor,
niña, te vengo a cantar,
incorpórate en la cama
si los quieres escuchar.
El primero, amar a Dios;
no le amo como yo debo,
siempre estoy pensando en ti
en tan bonito recuerdo.
El segundo, no jurar;
toda mi vida he jurado
no separarme de ti
y estar siempre a tu lado.
El tercero es oír misa;
nunca estoy con devoción,
siempre estoy pensando en ti,
prenda de mi corazón.
En el cuarto he perdido
a mis padres el respeto,
sólo para hablar contigo
en público y en secreto.
En el quinto, no matar;
a nadie he matado yo,
que el muerto lo soy yo, niña,
y tú eres quien me mató.*

*Niña, que estás en el balcón,
no te metas para adentro
y harás pecar a los hombres
en el sexto mandamiento.
El séptimo, no robar;
nunca yo he robado a nadie,
he de robar a una niña
si no me la dan sus padres.
Octavo, no levantar
falso testimonio a nadie
como a mi me lo levanta
una niña de esta calle.
Noveno, no codiciar
la mujer de tu vecino:
si alguien te quiere hablar
tendrá que verse conmigo.
El décimo, no desear
los bienes que sean ajenos;
niña, tu serás mi bien
y solo a ti deseo.
Los diez mandamientos santos
sólo se encierran en dos:
en quererte a ti, paloma
prenda de mi corazón,
para irnos a la iglesia
y allí casarnos los dos.*

Guarnizo

18 Los Mandamientos Marceros

*Los mandamientos de Dios
de su ley santa y divina,
para el que bien lo examina,
son diez, que paran en dos:
Amar a Dios, trino y uno,
con firme y constante amor.
Antes que Él no hay otro alguno;*

*El sólo es el Creador.
Mas, fuente de todo bien
con un amor singular,
a los prójimos también
nos manda el Señor amar.*

Coro

*Guárdame los Mandamientos,
buen cristiano por tu fe;
si mis Mandamientos guardas
Yo la gloria te daré.*

El primero, es que me quieras
con amor tan verdadero,
que en mi fe firme y entero
vivas hasta que te mueras,
y así verás cuán de veras
galardón yo te daré.

Guárdame los Mandamientos, etc.

El segundo, que mi nombre
no jures contra verdad,
que es infamar mi bondad
por satisfacer al hombre.
Cuando algún temor te asombre
ven a mí y te sostendré.

Guárdame los Mandamientos, etc.

El tercero, guardarás
mis fiestas con devoción,
no me las quebrantarás
aunque tengas ocasión,
y en ellas me pedirás
mercedes que yo te haré.

Guárdame los Mandamientos, etc.

El cuarto, es que a tu padre

*honres, y que humildemente
obedezcas a tu madre.
Sea tu humor complaciente,
y vivirás lindamente
y yo te lo premiare.*

Guárdame los Mandamientos, etc.

El quinto, que no des muerte
al hombre por Mi criado,
porque serás castigado
con otra pena más fuerte.
Al fin no habrá defenderte,
pues primero te avisé.

Guárdame los Mandamientos, etc.

El sexto, es no tomar parte
en torpe conversación,
y de la torpe fornicación
en absoluto apartarte.
Si tú quieres condenarte,
yo no te perdonaré.

Guárdame los Mandamientos, etc.

El séptimo, no te atrevas
a hurtar lo ajeno,
que es un vaso de veneno;
ruégote que no lo bebas.
Si tú, en el vicio te cebas,
perdonarte no podré.

Guárdame los Mandamientos, etc.

Octavo, no levantar
a nadie lo que no ha hecho;
échate tú sobre el pecho
lo que hayas de murmurar,
y así podrás aspirar
al premio que te guardé.

Guárdame los Mandamientos, etc.

*Por el nono, está privado
desear a la mujer ajena:
mira que es grande la pena
para tan grande pecado.
Anda el mundo exconcertado,
que yo bien le concerté.*

Guárdame los Mandamientos, etc.

Décimo, no apetecer
*de tu prójimo los bienes;
tú, con los pocos que tienes,
contento debes de ser.
Si en esto me das placer
ricas joyas te daré.*

Guárdame los Mandamientos, etc.

*Te daré un traje glorioso
transparente cual cristal,
y en la gloria celestial
una silla de reposo.
No me seas perezoso
en hacer lo que mandé.*

*Guárdame los Mandamientos
buen cristiano, por tu fe;
si mis mandamientos guardas
Yo la gloria te daré.*

Campoo

19 *Los Sacramentos de Amor*

*Los Sacramentos de amor,
moza te vengo a cantar,*

*sal un poco a la ventana
si los quieres escuchar.
El primero es el Bautismo.
¡Ya sé que estás bautizada!
te bautizó el señor cura
en la Pila y con el agua
que me bautizó a mí
un domingo a la mañana.
El segundo Confirmación
¡Ya se que estás confirmada!
lo hizo el señor obispo
en Reinosa y La Cavada.
El tercero Penitencia.
Pocas te echan a ti
eres honraduca y buena
y te quiero para mí.
El cuarto es la Comunión.
La que dan a los enfermos.
Yo por ti me estoy muriendo
con Viático y con la Unción.
El quinto es la Extremaunción.
¡Tan extremado te quiero
que yo, yo soluco me muero!
si me quitan tu atención.
El sexto es el Orden.
Bien ordenaduca eres.
Para mí ya no hay mujeres
sin tu querer es desorden.
El séptimo es Matrimonio.
¡Que es lo que vengo a buscar!
anoche salí a tu padre
y él me va a autorizar!*

Campoo

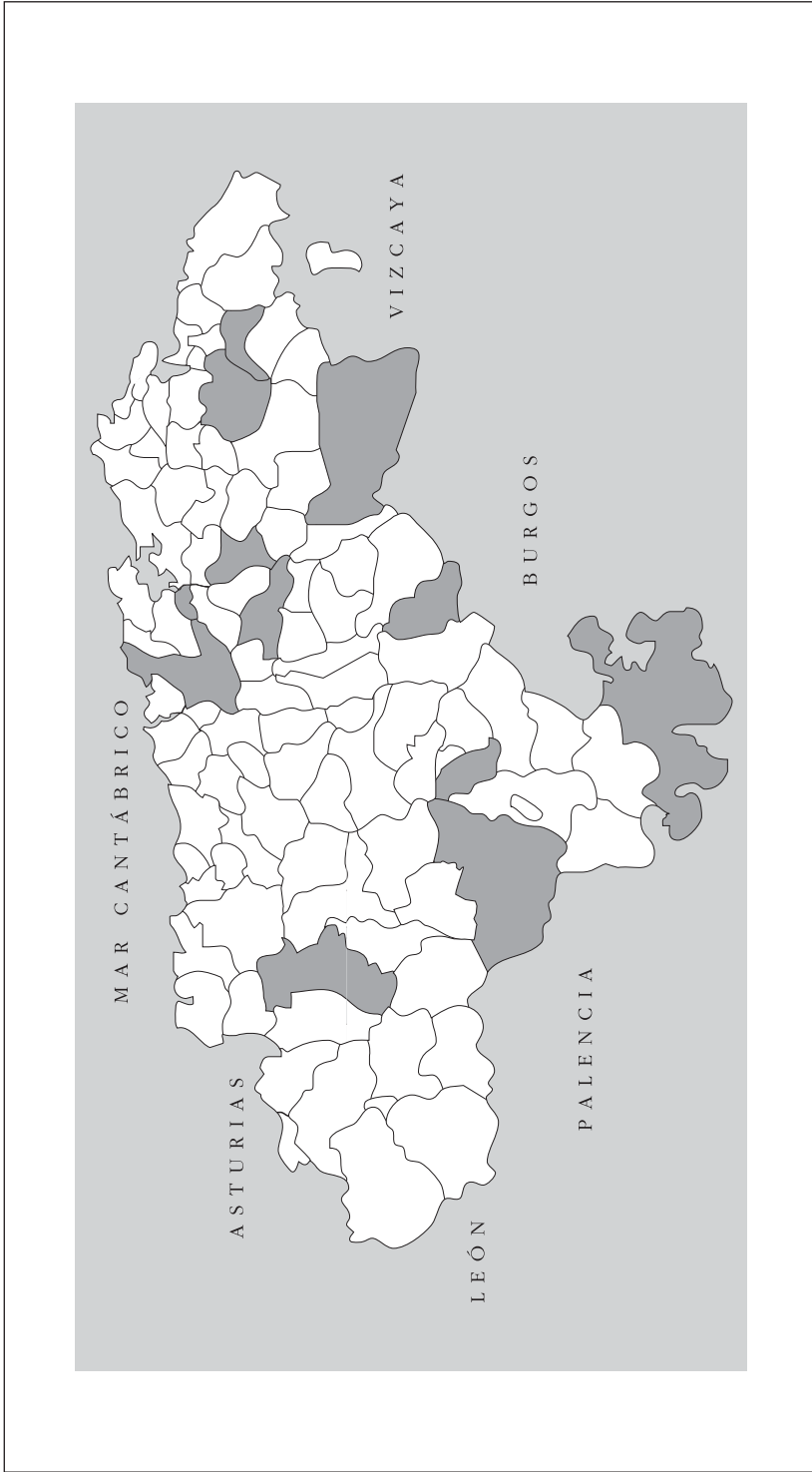
20 Marzas ruttonas o de ruimbraga

*De casa salimos
de muy mala gana*

*a cantar a ruines
que no nos dan nada.
Aquí vive un andrajoso,
cara de pocos amigos
con más costra que un piojoso
y más agujeros que un cribo.
Las bragas de ballenero,
orejas de burro viejo,
tiene derecho el pescuezo
como el cuerno de un carnero.
Legañoso y embustero,
se puede llamar Requena
la mujer alcabuetona
y los hijos marranchejos
que cuando lleguen a viejos
tendrán la cara de mona.
Y acabada la oración
os llamaremos lambiones,
cagadores de calzones,
diciendo de corazón:
En casa de la ruimbrega
no nos dieron nada;
en casa de braga rota
no nos dieron jota;
el marido tocaba
y la mujer bailaba,
rompimos las panderetas
y también las guitarras.
De casa salimos
de muy mala gana
a cantar a ruines
que no nos dan nada.
Braga ruin y rota
toda remendada,
cornudo y con cuernos,
la cabeza calva.
Aparéjate rocín
que te voy a echar la albarda,
un pienso de grano
que aquí no hay cebada.*

*Aquí vive un andrajoso
cara de pocos amigos,
con más costra que un piojoso
y con más agujeros que un cribo.
No se puede decir bien
del grandísimo tiñoso,
jorobado y galicoso,
se puede llamar Requena;
la mujer alcabuetona
y los hijos marranchejos.
Como era de noche
pedíte posada,
dormí con tu hija
churréle la cama.*

Pámanes



Mapa del territorio de las marzas reproducidas en el cuadernillo de cantos petitorios. (Elaboración propia).

IV

LA MIRADA ANTROPOLÓGICA

*Algunas hipótesis sobre los orígenes
históricos de las marzas*



CERCA de los orígenes de las marzas, se han barajado varias hipótesis, Menéndez Pelayo considera que tienen cierta “analogía extraña, pero indudable, con el chelidonismo¹ o canción de la vuelta de las golondrinas, que entonaban los niños de Rodas”.²

D. G. Nuevo Zarracina, hablando de un posible fundamento mitológico, escribe: “en más de una ocasión hemos sentado con visos de verosimilitud la afirmación categórica que las típicas y castizas marzas montañosas constituían un rito pagano, uno de tantos cultos que en edades remotas se tributaban a un dios, espíritu o personificación espiritual para aplacar sus furias o atraerse los beneficios del ‘ente’ bienhechor. Y así es (...)”.

En el fragmento ‘Historicorum grecorum’ de Mauritano, se dice que las fiestas Lupercales eran celebradas por los romanos el día 15 de febrero, en honor de Pan, pues en esta fecha, tanto los lobos como los muertos se enfurecían contra el mundo. Los hombres, vestidos de medio cuerpo hacia abajo con pieles de macho cabrío, recorrían los lugares dónde éstas tenían su celebración, persiguiendo con saña a las mujeres, y muy especialmente a las casadas, sacudiéndolas sendos golpes con unas correas, convirtiéndolas, en virtud de este suplicio, en esposas fe-

¹ Córdoba y Oña refiriéndose a la “Quelidonia” (canción que los niños de la isla de Rodas entonaban por las casas de la ciudad, durante las fiestas “Quelidonias” del equinoccio de otoño), dice: “los chicos atenienses corren por las calles llevando en la mano una grosera figura de golondrina de madera, atada a una especie de molinillo que la hace girar rápidamente, y de vez en cuando se paran a las puertas de las casas principales cantando: ‘La golondrina de la blanca mar; se posa y ha cantado. Mi bueno marzo, y tú, triste febrero, aunque te cubras de nieves, hueles a primavera, etc.’ Los vecinos corresponden con regalillos de huevos, queso y fruta”. Véase CÓRDOVA Y OÑA, S., *Cancionero...*, *op. cit.*, pág. 37. Y también, PAN, I. DEL, “Recuerdo folklórico de algunas fiestas tradicionales españolas”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, I (1944-1945), pág. 191.

² Véase MENÉNDEZ PELAYO, M., “Romances tradicionales de varias provincias”, en *Antología de poetas...*, *op. cit.*, pág. 319. Este autor recoge una de estas canciones, conservada por el sofista Ateño y traducida por el helenista F. Baráibar: *Ven golondrina/ de blancas alas./ ojos brillantes./ pechuga blanca./ Trae del buen tiempo/ las horas gratas./ ¿Querré del fértil/ campo las plantas?/ A ella le gustan/ tortas doradas./ y vino, y queso./ puesto en canastas./ ¿Nos darás algo, vecino./ o no vas a darnos nada?/ Si algo nos regalas, bueno./ pero si no, guarda, guarda./ Que nos hemos de llevar/ la puerta de tu morada/ y a más la mujer que tienes/ y lo que dentro recatas./ No nos costará trabajo./ que está bien poco medrada./ a ti quisiera llevarte./ si das cosa que lo valga./ Abre, abre a la golondrina/ las puertas de tu morada./ Abre, que no son ancianos./ sino niños los que llaman.*

cundas. Fiestas parecidas a éstas eran también Mayas, Parilias y Ceralias, celebradas en distintas épocas del año, pero con parecidos fines paganos. Tenían lugar en el misterio de la noche, porque la mitología afirma que la noche es el imperio de la muerte y el día de los espíritus. Los muertos, según opinaban, volvían al mundo a cumplir ‘promesas olvidadas’ o a visitar a sus familiares. A estos espíritus ‘aparecidos’ la mitología les denomina ‘manes’, y ‘manes’ son el ‘Busgoso’ (espíritu de la selva), el ‘Trasgu’, el ‘Duende’, ‘Diañu burlón’, cuyo nombre parece coincidir con el de Dianu, Janu y su femenino ‘Xana’, en Asturias, y Jana, Eujana y Janara, en la Montaña.

Para alejar el influjo de los ‘manes’ se los personificaba, y de esta reencarnación o personificación nació el ‘Guirrio’, ‘Sidro’ o ‘Bardasco’, que acompañaban a los ‘Zamarrones’ asturianos y el ‘Ramasquero’ que formaba en las antiguas **marzas montañasas**, así denominado porque solía llevar este personaje en la mano un ramo de acebo para sacudir golpes con él a las mozas. Se llama también ‘Zarramasquero’ (Zamarrón, en Asturias) porque se disfrazaba con pieles o felpudos de colores chillones, ceñidos al cuerpo a manera de dalmática, con las correas de uncir, llamadas ‘cornales’.

Desde el momento que el ‘Guirrio’, ‘Ramasquero’ o ‘Zarramasquero’ forma parte integrante de la comitiva marcera, nos induce este hecho a enjuiciar que tal fiesta, legada por la tradición a los riscos montañeses, guarda en sí un hondo y clarísimo significado mitológico, y al celebrarse ella en la última noche de febrero, nos lleva, por deducción de igualdades, a pensar que las merzas constituyen un rito similar al de las ‘Lupercales’, dedicadas a calmar la furia de los lobos, ahuyentando a la par el influjo de los ‘manes’.

Otro de los puntos primordiales y característicos de las marzas, consideradas como rito mitológico, es el culto al fuego Xan, peculiar en Asturias en la noche de San Juan (...). Pues bien, en la comitiva marcera el fuego juega su papel principal, porque los marceros, saliendo a rondar en las primeras horas de la noche, llevan, o llevando antaño, antorchas encendidas, pregonando de este modo no solo un culto al fuego, sino también que los resplandores de las teas en medio de la oscuridad de la noche sirven para ahuyentar a lobos enfurecidos y a los ‘manes’ que se resguardan en las sombras.

También es muy corriente, y muy especialmente en Campoo, fuera de la época de marzas, pedir lumbre los mozos cuando llaman a la puerta de una moza en noche de cortejo.

Es indudable que la celebración de las marzas de hoy, debido en parte a la distancia grande que media entre dos épocas tan dispares, acaso no se parezca en nada a las de antaño, porque de ellas ha desaparecido el ‘Guirrio’ o ‘Zarramasquero’, lo que le daba entronque y sabor mitológico, llegando a quedar convertidas tan sólo en una ronda más de mozos con el nombre de marzas celebradas en honor de la moza en la última noche de febrero”.³

Por su parte Córdova y Oña, mantiene que “el nombre de las marzas no proviene de Marza, la diosa de los antiguos eslavos, sino de marzo”, aunque sea costumbre, en muchas zonas de Cantabria, cantarlas en distintos meses del año, debido, según este autor, a que “la Ley de Dios ordenaba a los hebreos obla-ciones el día primero de año, y varios pueblos paganos se apropiaron de esta costumbre para desearse feliz Año Nuevo, con cambio mutuo de cartas, regalos y aguinaldos (...).

Más tarde los fundadores de Roma establecieron como primer día del año el uno de marzo, que ellos llamaban *calendas mar-cias*, y este título da el nombre a nuestras marzas, porque entonces los aguinaldos y calendas marzas eran cosas unidas.

Pero la alegría intensa y profunda del nacimiento del Niño Dios y de otros misterios con los que después nos favoreció la Bondad Divina, elevó estos acontecimientos a días geniales y fiesta de familia y sobrevino la costumbre de marcear también en junio, diciembre y enero, con el fin de pedir aguinaldos, para celebrar mejor los días más grandes, y en memoria de los dones otorgados por el Niño Jesús, por los Magos, la Resurrección del Señor y San Juan Bautista. En lo que hace a San Juan y Navidad mucho pudo influir también el hecho de hallarse la gente con dinero, según un proverbio antiguo: ‘Los pagos se harán por navidad y San Juan’.⁴

Calderón Escalada, considera que deben buscarse los orígenes de las marzas, al igual que los del antruido, “en las fiestas que

³ Véanse NUEVO ZARRACINA, D. G., “Las marzas”, en *op. cit.*, págs. 206-210; OLMEDA, M., “Las marzas”, en *El desarrollo de la sociedad española I. Los pueblos primitivos y la colonización*. Madrid, 1975, págs. 303-304; SETIÉN RIVAS, A., “Las marzas cántabras, una muestra única”, en *El diario Montañés* (1981), pág. 36.

⁴ Véase CORDOVA Y OÑA, S, *Cancionero...*, *op. cit.*, pág. 36.



Representación de la primavera, según un grabado del siglo XVI.

se celebraban a la llegada de la primavera, en las que se ve la romanización que experimentó la región cuando Augusto conquistó Cantabria, y en los intentos de cristianización a lo largo de la Edad Media, cosa que se echa de ver en los romances que cantan los mozos que piden marzas”.⁵

Caro Baroja, cuando se refiere a los marzantes o marceros que hacen cuestaciones y cantan coplas, los considera “descendientes de los que en otra época salieran, con motivo del comienzo del año, en las ‘Kalendas Martiae’, cantando las ‘martiae’, anunciando la venida del primer mes dedicado a un dios de la agricultura, después de los meses purificatorios. Con la imposición del calendario juliano en partes, trasladaron su fiesta a la fecha en que daba, según él, comienzo el año, y como en la Edad Media en partes se iniciaba el año con la Natividad de Cristo, hubo tres fechas en que se cantaban ‘marzas’ y salían los ‘marzantes’”.⁶

J. A. del Río ha escrito sobre las marzas: “qué duda cabe, nuestras marzas son las fiestas de marzo.

Comúnmente se acepta que las fiestas de las marzas es un canto de los mozos a las mozas por la llegada de la primavera (‘marzo florido’...).

Ahora bien, el hecho de que la víspera de las calendas de marzo fuera la fiesta de Año Viejo, me lleva a preguntar si nuestras marzas tendrían su origen en las fiestas de Año Viejo y Año Nuevo del calendario romano (...).

Lo que sí es cierto es que en el calendario romano el mes de la primavera era el mes de abril (‘Aprilis’) (...).

Por lo que pudiéramos inclinarnos por la apuntada tesis de encontrar el origen de las marzas, más que por el canto al florecimiento de la primavera (por otra parte, algo alejado de la climatología de nuestras montañas, donde están muy arraigadas nuestras ‘tradicionales marzas’), en el canto al florecimiento de un Año Nuevo, y la despedida del Año Viejo, el mes

⁵ Véase CALDERÓN ESCALADA, J., *Campoo...*, *op. cit.*, pág. 189.

⁶ Véase CARO BAROJA, J., *El carnaval...*, *op. cit.*, págs. 162-163. Respecto a la modificación del calendario, este autor, ha escrito: “es muy poco conocido el hecho de que los romanos, que en un principio tenían un calendario lunar, comenzaban el año con la luna nueva inmediatamente posterior al deshielo, que coincidía con el actual mes de marzo. La fecha del uno de marzo se fijó como primero de año. Pero en el año 45 antes de J. C., Julio César, siguiendo los principios de los egipcios, tomando como colaborador al astrónomo Sosígenes, instauró el año solar con comienzos del primero de enero, dejando arrinconado el sistema anterior, que había conducido a errores y desconciertos grandes al pasar el tiempo”. Véase *El carnaval...*, *op. cit.*, pág. 162.



Representación del mes de marzo, según un grabado del siglo XV.

de la fiesta de la purificación –februa–, último día de febrero, fiesta de las marzas.

Claro que no tienen que ser antagónicas estas dos teorías, que las marzas sean las fiestas del Año Viejo y el Año Nuevo, o por el contrario, sean el canto al marzo florido, a la llegada de la primavera. Pues bien pudiera contener ambas festividades: Las marzas se cantan el último día de febrero, mes de la purificación de fin de año, víspera de Año Nuevo, el marzo que ‘florece’ a la primavera y a un año que se estrena.

La noche estaba dividida en cuatro ‘vigiliae’, turnos de guardia que hacían los soldados del Ejército romano.

Nuestras vigiliass tienen este contenido semántico, que por extensión son ahora vigilancia, de preparación, de espera para la fiesta que se acerca. Incluso, como fruto de esta vigilia ya se empieza a celebrar las vísperas. Por eso, la fiesta de las marzas se celebra el último día de febrero”.⁷

2

Consideraciones previas al análisis

Reconociendo las semejanzas externas que puedan existir entre los cantos de las marzas y el chelidonismo y la hipótesis carobarrojana de que nuestros marzantes sean los descendientes de aquellos hombres que festejaban el primer mes dedicado a un dios de la agricultura. Sin negar que en este tipo de celebraciones, en algún tiempo, pudieron haber cumplido funciones mítico-religiosas o mágico-animistas. E incluso, pareciéndome aceptable la explicación de la existencia de varios momentos de celebración de las marzas, determinados por las modificaciones históricas del calendario. A pesar de todo ello, quisiera dejar bien claro que este tipo de conjeturas, en bien poco contribuyen al esclarecimiento de los aspectos sustantivos del fenómeno marcerero, cuyo sentido, desde mi punto de vista, sólo puede enten-

⁷ Véase RÍO VILLAVARDE, J. A. DEL, *El calendario romano, las marzas y otras costumbres*”, en *Cantabria Autónoma*, 16 (1984), págs. 35-36.

derse relacionando sus prácticas rituales con la estructura social y cultural de las comunidades que la practican. Único modo de llegar a esclarecer el significado socio-cultural que éstas tienen para aquellos grupos y comunidades que las festejan.

Aun aceptando que las marzas se engloban en un tiempo liminal, de tránsito entre dos momentos del año: el invierno y a primavera o, si se prefiere, entre el Año Viejo y el Año Nuevo de la antigüedad clásica (está por demostrarse, históricamente, una continuidad genética entre las *Kalendae Martiae* y las marzas actuales), y que en ellas se menciona la llegada de la estación primaveral, momento de regeneración de las fuerzas del mundo vegetal y animal. Considero que todo análisis que reduzca la explicación de las rondas marceras a una mera ceremonia propiciatoria del tránsito del invierno a la primavera (o del Año Viejo al Año Nuevo) y de la regeneración periódica de la naturaleza; responde a una visión, en el mejor de los casos, insuficiente por unilateral y reduccionista, a la que se le puede aplicar aquello que Caro Baroja escribía respecto al carnaval y a este tipo de interpretaciones vegetacionistas: “las mascaradas invernales deben basarse en una serie de operaciones mentales más amplias y tienen, sin duda, propósitos igualmente más extendidos que el de promover el crecimiento de la vegetación”.⁸

Sin entrar a enjuiciar la importancia que algunos estudiosos confieren al ejercicio intelectual de la búsqueda del simbolismo común existente entre las marzas y las *Kalendae Martiae*, celebradas en honor a un dios de la agricultura y no negando la existencia de elementos muy antiguos en estas fiestas; me declaro profundamente escéptico respecto a la validez interpretativa de cualquier análisis que no tenga presente las características del contexto socio-cultural en el que la fiesta se produce y del que es parte esencial.

Por ello, me parece un tanto aventurado y peligroso caer en la tentación de la historia inmóvil,⁹ y desde ella contemplar a las marzas como fenómenos estáticos, aislados de la realidad dinámica y cambiante y entender la prácticas actuales, o de un pretérito próximo, como meras actitudes repetitivas de vestigios de un pasado clásico o primordial, cuyas formas y contenidos estaríamos condenados a reiterar cíclicamente.

⁸ Véase CARO BAROJA, J., *El carnaval...*, op. cit., pág. 283.

⁹ Véase VOVELLE, M., *Ideologías y mentalidades*. Barcelona, 1985, págs. 196-198.

De lo anteriormente dicho, en modo alguno debe inferirse la negación de la existencia de posibles relaciones históricas, paralelismos y semejanzas (nunca de funciones sociales), entre algunas manifestaciones de las marzas contemporáneas y otras pertenecientes a las *Kalendae Martiae*; sería tanto como negar la existencia de las denominadas “ideas fuerza” o “formas obstinadas” de la historia que se repiten en tantas y tantas expresiones de la cultura popular, en distintos contextos y tiempos históricos, incluso una vez desaparecidas las condiciones que las generaron.¹⁰

Ahora bien, lo más importante, desde mi punto de vista, es entender el significado social que tiene dichas persistencias, debido a su utilidad en el nuevo marco cultural en el que se dan, ya que, como advierte M. Azurmendi “si ese amplio abanico de creencias y ritos posee algo peculiar, ello habrá de ser detectado en el drama mismo, leído en su propio contexto cultural y a la luz del mismo código que da sentido, orden y motivaciones al resto de la vida cotidiana del individuo”.¹¹

No debemos olvidar que “el tradicionalismo formal (...), utiliza formas conservadas cuyo contenido ha sido modificado; establece una continuidad de las apariencias, pero sirve a objetivos nuevos; acompaña al movimiento manteniendo una relación con el pasado”.¹² De ahí que, según apunta I. Moreno, “la multiplicidad de funciones y significados a diferentes niveles existentes en toda la fiesta sólo pueden ser captados si estamos en condiciones de analizar el campo total de sus significantes y significados en el marco global de la cultura a la que la fiesta en cuestión pertenece”.¹³

Por otro lado, conviene recordar a los aficionados a la búsqueda de vestigios y esencias primordiales de carácter inmutable, muchas veces enmarañados en la urdimbre de los calendarios y las morfologías (olvidando el carácter evolutivo de las tipolo-

¹⁰ Véanse CARO BAROJA, J., *El carnaval...*, *op. cit.*, págs. 20-21; VOVELLE, M., *Ideologías y mentalidades...*, *op. cit.*, págs. 194-198; HEERS, J., *Carnavales y fiestas de locos*. Barcelona, 1988, págs. 253 y ss.

¹¹ Véase AZURMENDI, M., *El fuego de los símbolos. Artificios sagrados del imaginario en la cultura vasca tradicional*. San Sebastián, 1988, pág. 13.

¹² Véase BALANDIER, G., *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona, 1989, pág. 37.

¹³ Véase MORENO NAVARRO, I., “Fiesta y teatralidad. De la escenificación de lo simbólico a la simbolización de lo escénico”, en *Teatro y fiesta en el barroco. España e Iberoamérica*. Barcelona, 1986, pág. 179.

gías), la importancia de tener siempre presente, como nos aconseja Caro Baroja, que, si bien es cierto que el calendario folklórico tiene raíces muy antiguas, la Iglesia, entre los siglos III y IV, llevó una serie de ajustes, controles y redefiniciones de las fiestas populares, a través de sucesivas operaciones de sincretismo cultural, cuyo impacto, necesariamente, tuvo que afectar al cambiante significado social de este tipo de festejos invernales.¹⁴

Teniendo en cuenta todos estos factores, el camino elegido en este trabajo ha sido el análisis de los aspectos funcionales de las marzas dentro de la sociedad, lo que obliga a concebirlas como un “síndrome simbólico global en el que se ritualizan actitudes, cualidades, valores, fenómenos sociales, etc., en un todo estructurado y coherente”,¹⁵ y cuya interpretación ha de tener en cuenta las realidades históricas y socio-antropológicas de Cantabria.

Las marzas se encuentran enmarcadas en un ciclo festivo que se desarrolla dentro del tiempo de invierno, aspecto éste que confiere cierta homogeneidad a los festejos en él celebrados.

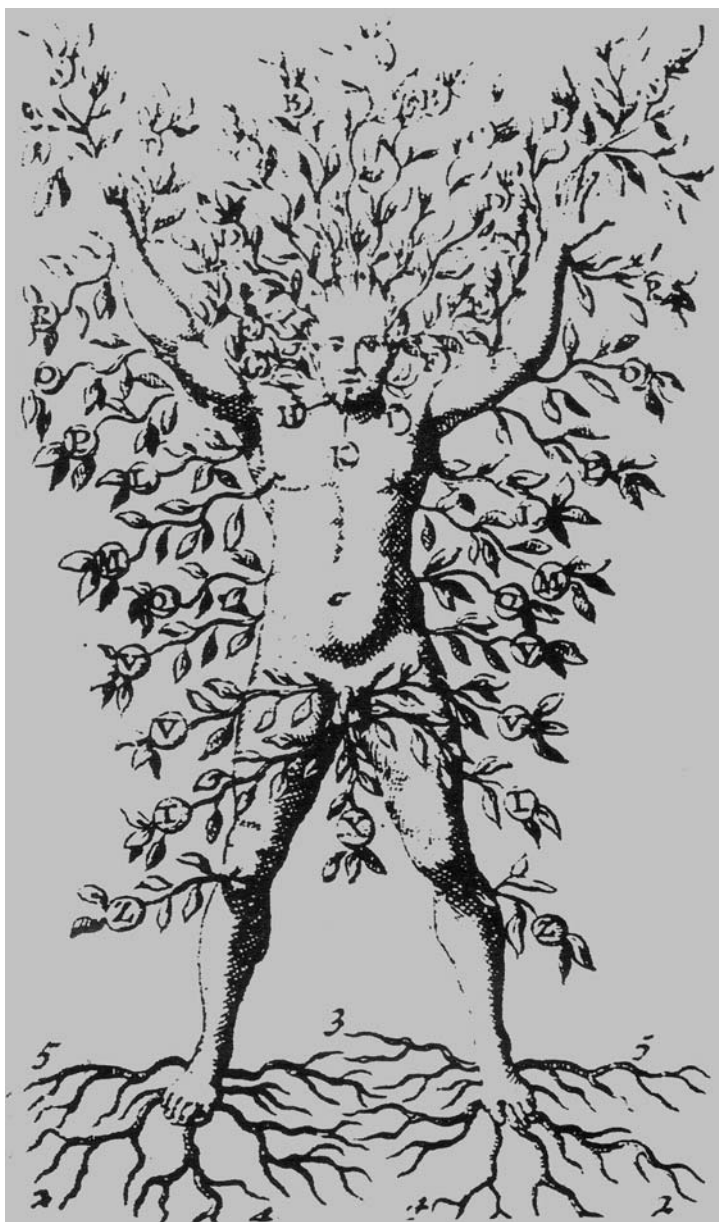
Además, al igual que gran parte de las fiestas de invierno, son protagonizados esencialmente por cuadrillas de jóvenes varones, popularmente denominados mozos, que efectúan sus cantos peticorios mediante visitas a las diferentes casas del vecindario de una o más localidades, para lo cual siguen unos determinados itinerarios dentro de ciertos ámbitos espaciales. A lo que hemos de añadir los ya descritos enfrentamientos entre grupos de marzantes intra o extracomunitarios y los actos de comensalidad festiva de la mocedad.

Todas las características anteriormente expuestas, se encuentran igualmente repetidas en otras celebraciones festivas y rituales que trascienden el período invernal, lo que inscribe a las marzas en un conjunto de festividades en las que la mocedad masculina es la protagonista y cuyas funciones esenciales, como tendré ocasión de demostrar, al igual que las de las marzas, son producir y reproducir la identidad y sociabilidad colectivas del subgrupo de los varones solteros.¹⁶

¹⁴ Véanse CARO BAROJA, J., *El carnaval...*, *op. cit.*, págs. 280 y 289; CASTAÑAR, F., *El Peropalo. Un rito de la España mágica*. Extremadura, 1986, págs. 49-50.

¹⁵ Véase PRAT CANOS, J., “Aspectos simbólicos de las fiestas”, en H.M. Velasco (Ed.), *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas de España*. Madrid, 1982, pág. 156.

¹⁶ Véase la nota nº 2 de la Introducción.



El hombre vegetal, entre la naturaleza y la cultura. Dibujo tomado de J. Casé, en Compendium anatomicum, siglo XVII.

Solamente tomando en consideración los rasgos estructurales que se hallan presentes en las acciones festivas de las marzas y refiriéndolos al ámbito ecológico-cultural en el que se producen, estaremos en condiciones de poder desvelar el contexto socio-antropológico de dichas celebraciones. Objetivo éste que exige el establecimiento de nexos de unión y de correspondencia existentes entre la estructura festiva y la propia estructura socio-cultural y económica de las comunidades organizadoras.

Para ello, debemos tener en cuenta las características generales: geográficas, históricas, económicas y antropológicas de Cantabria (expuestas en el primer capítulo), que constituyen el contexto general en el que se produce la actividad marquera.

Sin menoscabo de las variables (no significativos a efectos del análisis global), sin duda existentes entre las celebraciones de marzas en las distintas localidades y comarcas de la región; en este estudio, centraré la atención en los aspectos estructurales básicos que las definen y que configuran su significación socio-simbólica, más allá de la existencia de los pequeños rasgos diferenciales mencionados.

A pesar de que Cantabria está internamente constituida por una pluralidad de áreas culturales heterogéneas, definidas y diversificadas por las peculiaridades de sus distintos ecosistemas, hábitats, estructuras familiares y de parentesco, modalidades productivas y unidades de identificación social¹⁷ (debido a los cambios socio-económicos producidos en las últimas décadas, existe una progresiva tendencia a la uniformidad); creo que es posible establecer un modelo interpretativo que permita la búsqueda de un *substratum* común a todos los rituales marqueros. Lo que me obliga a abordar el análisis de estas ceremonias, desde una perspectiva que las conciba como estructuras intermedias o sistemas de prácticas similares, sujetas a determinadas regularidades formales dentro de un tiempo homogéneo y unos espacios semejantes.¹⁸ Eso sí, siguiendo la recomendación de Lisón Tolosana, que nos advierte de la necesidad metodológica de “conocer primero el hecho en toda su riqueza temporal y espacial, con rigor y precisión científicas, saber que comparamos

¹⁷ Véase RIVAS RIVAS, A. M.^a, *Antropología...*, *op. cit.*

¹⁸ Véase ROIZ, M., “Fiesta, comunicación y significado”, H. M. Velasco (Ed.), *Tiempo de fiesta...*, *op. cit.*, págs. 115-116.

funciones y relaciones; los haces simbólicos que vayan apareciendo definirán el núcleo y el contorno del ritual. Con estos conjuntos coherentes a la vista no es difícil para el investigador formular hipótesis interpretativas”.¹⁹

Los pueblos de la Cantabria rural en los que tienen lugar las marzas, son la resultante histórica; por un lado, de un *continuum* espacial, diferenciado y jerarquizado, que abarca la casa, la calle, el barrio, la plaza, las mieses y erías, los pastos y el monte; y por otro, de un conjunto significativo de individuos agrupados en unidades familiares y sometidos a un continuo devenir, a lo largo de su vida, en razón del sexo, edad, estado, profesión y posición económica: nacimiento, bautismo, infancia, mocedad, madurez, vejez y muerte.

Por lo tanto las coordenadas básicas sobre las cuales debemos situar el fenómeno festivo marcelero para su análisis, serán el individuo, en cuanto elemento sociable, inserto dentro de un grupo o cuadrilla²⁰ y el pueblo, como espacio socio-cultural comunitario. De la interacción de esos factores y de las variables que estructuran ambos ejes sociales, así como de los valores y creencias de que participan los grupos sociales “portadores del ritual”, dependerá el carácter polisémico y la explicación socio-antropológica de las marzas.

3

La sociabilidad intragrupal e intravecinal

El ser humano sólo puede construir su vida en sociedad. De ahí, que su existencia sea en realidad una coexistencia con los otros. Es más, para alcanzar la conciencia que cada uno tiene de sí mismo y de su propia identidad, de cómo es y quién es, necesita de la interiorización simultánea del otro, lo cual nos remite a los orígenes sociales de la propia identidad personal. “El yo,

¹⁹ Véase LISÓN TOLOSANA, C., *Antropología social en España*. Madrid, 1977, pág. 314.

²⁰ “No hay grupo humano con conciencia de sí mismo que no tenga su fiesta perfectamente distinguida de la de los demás”. Véase RODRÍGUEZ BECERRA, S., “Las fiestas populares: Perspectivas socio-antropológicas”, en *Homenaje a Julio Caro Baroja*. Madrid, 1978, pág. 919.

como aquello que puede ser un objeto para sí mismo, es esencialmente una estructura social y surge esencialmente a través de la experiencia social”.²¹

N. Elías ha escrito: “el ser humano individual vive, y ha vivido desde pequeño, dentro de una red de interdependencias que no puede modificar ni romper a voluntad si no en tanto lo permite la propia estructura de esa red; vive dentro de un tejido de relaciones móviles que, al menos en parte, se han depositado sobre él dando forma a su carácter personal”.²²

La sociabilidad es una forma de interacción social efectuada entre individuos y grupos, en la que priman los vínculos interpersonales cara a cara,²³ sobre otro tipo de relaciones, como pueden ser las mantenidas entre sujetos en base a sus papeles o funciones sociales.²⁴

El concepto sociabilidad se refiere a la búsqueda de la sociedad o asociación del individuo con otras personas y sirve para designar “la vida de los grupos intermedios, aquellos que se desarrollan entre la intimidad del núcleo familiar y el nivel ya abstracto de la instancia política”.²⁵ Por lo tanto, se trata de un fenómeno que tiene lugar en interior de ese conjunto heterogéneo denominado sociedad civil,²⁶ en contraposición al estado.

Las diversas redes de sociabilidad que forman un *continuum* relacional, permiten a las personas proyectarse más allá del ám-

²¹ Véase MEAD, G. H., *Mind, Self and Society*. Chicago, 1967, pág. 140. Por su parte Laing nos recuerda que “todas las ‘identidades’ requieren de un otro: otro cuya relación, y a través de la cual, se realiza la identidad de cada Yo”. Véase LAING, R. D., *El yo y los otros*. México, 1974, pág. 78. Y también, PÉREZ- AGOTE, A., *La reproducción del nacionalismo. El caso vasco*. Madrid, 1986, págs. 16-53. Este último autor afirma, que “incluso ciertos atributos puramente biológicos son atributos sociales, pues no es lo mismo ser negro en una ciudad estadounidense que serlo en Zaire”. Véase PÉREZ-AGOTE, A., “La identidad colectiva: una reflexión abierta desde la sociología”, en *Revista de Occidente*, 56 (1986), pág. 78.

²² Véase ELIAS, N., *La sociedad de los individuos*. Barcelona, 1990, pág. 29.

²³ Las relaciones cara a cara son el prototipo de interacción social, en la que el otro “se me aparece en un presente vívido que ambos compartimos(...). Solamente en este caso la subjetividad del otro se encuentra decididamente ‘próxima’. Todas las demás formas de relación con el otro, en diversos grados, son ‘remotas’”. Véase BERGER, P. y LUCKMANN, T., *La construcción social de la realidad*. Madrid, 1986, págs. 46-52.

²⁴ Véase MORENO NAVARRO, I., *La Semana Santa en Sevilla. Confirmación, mixtificación y significaciones*. Sevilla, 1982, pág. 118.

²⁵ Véase AGULHON, M., y BODIGUEL, M., *Les associations au village*. Actes du Sud, Le Paradou, 1981, pág. 11. Esta definición ya fue empleada por HEGEL, G. W. F., en su obra *Filosofía de la historia*. Barcelona, 1970.

²⁶ Por sociedad civil entiendo “un conjunto heterogéneo de actores e instituciones de carácter económico, social y cultural, en relación compleja, articulación y ambivalencia, con el Estado y su clase política”. Véase PÉREZ DÍAZ, V., *El retorno de la sociedad civil. Respuestas sociales a la transición política, la crisis económica y los cambios culturales de España 1975-1985*. Madrid, 1987, págs. 12-21.

bito del espacio doméstico, hacia otros espacios públicos y privados, en los que es posible el encuentro y la identificación con otros. Mediante la sociabilidad, los miembros de los grupos familiares, que o pueden subsistir en el aislamiento, se abren existencialmente a las relaciones convivenciales con los demás en los diferentes espacios socio-simbólicos que habitan, expresando así una voluntad de trascenderse e integrarse en ámbitos más amplios,²⁷ mediante una red de interacciones sociales desarrolladas fuera del limitado y reducido espacio del grupo primario consanguíneo.

Pues bien, una de las instituciones básicas de sociabilidad tradicional es la constituida por ese segmento o grupo social,²⁸ denominado Sociedad de Mozos. Se trata de un agregado social o grupo informal de carácter primario, formado por los varones solteros de la comunidad (entre los quince o dieciséis años y los veinticinco o treinta), que actúa en el ámbito territorial del pueblo, de acuerdo a unas reglas y normas consuetudinarias impuestas por la tradición; principio de autoridad sobre el cual descansa todo el sistema de roles, estatus adscritos y pautas de comportamiento que rigen la conducta de la cuadrilla.

Las principales expresiones de la sociabilidad espontánea de las cuadrillas de mozos, se ponen de manifiesto en las costumbres cotidianas de agruparse para salir juntos; acudir a la ta-

Las interacciones sociales que los ciudadanos establecen entre sí en el seno de los grupos o comunidades de la sociedad civil, no deben su existencia a la construcción o mediación del Estado, ya que están basadas en las relaciones de reciprocidad y voluntariedad entre las personas, y no en el derecho y la obligación jurídica.

Marx decía que la "sociedad civil es el verdadero hogar y escenario de toda la historia". Véase MARX, K., *La ideología alemana*. Barcelona, 1972, pág. 38. Y también, ROSENVALLON, P., *L'Age de l'autogestion*. Paris, 1976; GRAMSCI, A., *Cuadernos de la cárcel*. Madrid, 1979; GINER, S., "La sociedad civil", en *El destino de la libertad. Una reflexión frente al milenio*. Madrid, 1987, págs. 49-56.

²⁷ "Desde el momento en que los miembros de una casa forman un grupo unido que lucha en defensa de sus intereses y desde el momento que los individuos dan preferencia a sus deberes de *amos* antes que a los de *vecinos*, la cohesión y el equilibrio internos de esa comunidad más amplia en la que se hallan integrados corre peligro. Para conjurar tal riesgo de desestabilización comunal existen diversas celebraciones ceremoniales cuya finalidad es reforzar la solidaridad local". Véase LISÓN ARCAL, J. C., *Cultura e identidad...*, *op. cit.*, pág. 108.

²⁸ Un grupo es una pluralidad de individuos interactuantes, que comparten un conjunto de objetivos, valores y creencias comunes y que constituyen un sistema de acción social, a base de interrelaciones mutuas, relativamente duraderas, a través de las cuales adquieren un determinado grado de conocimiento e identidad, que les dota de una conciencia particular de grupo y le distingue de otros grupos. Véase SUMNER, W. G., *Folkways...*, *op. cit.* Y también, la teoría de intercambio de los grupos (sistema interno-sistema externo) de HOMANS, G. C., *El grupo humano*. Buenos aires, 1968; NEMESIO, R., "La acción social y el grupo humano", en M. García Ferrando (Coord.), *Fundamentos de Sociología...*, *op. cit.*, págs. 179-181.

berna, al baile y a las diferentes fiestas de la comarca; organizar comidas colectivas; participar en las fiestas del pueblo con arreglo al papel que les corresponda desempeñar en ellas, etc.

Cantar las marzas es una de esas ceremonias tradicionales, donde el “grupo para el ritual” se nutre de los mozos, lo que convierte a este rito en un elemento paradigmático de la sociabilidad e identidad moceril-masculinas y, por ello, en un “ritual para el grupo”, en tanto que sirve para objetivar la existencia del grupo de mozos como tal; expresando, reproduciendo y legitimando su posición en la estructura social.²⁹

Los principales protagonistas de las acciones festivas marceñas son los grupos de mozos que, como ya he señalado, reciben el nombre de cuadrillas o comparsas. En tiempo de marcear, si en la comunidad existen varias cuadrillas, dependiendo de su grado de articulación en la vida cotidiana, se pueden producir las siguientes circunstancias: a) que se junten para efectuar la ronda y la comensalidad festivas en común; b) que ronde cada cuadrilla por separado en su territorio específico y, al finalizar la jornada petitoria, se unifiquen (o no) para comer.

En cualquiera de los casos, la presencia de todo el fragmento social de la mocedad³⁰ en las marzas (con arreglo al estatus adscrito que les confiere el hecho de encontrarse en un mismo tramo homogéneo de edad), produce el establecimiento y la reactualización periódica, mientras dure su situación de mozos, de un intenso vínculo de solidaridad intragrupal; derivada de una misma condición compartida y del afianzamiento periódico de la amistad entre iguales que participan de un mismo código normativo y de una moral común, a través de la que se reproduce

²⁹ “Los rituales son a veces necesarios para la reproducción y continuidad de los grupos, y otras veces porque algunos aspectos de rituales tradicionales, por poseer significaciones simbólicas importantes para grupos territoriales o de otro tipo, pueden ser la base para el mantenimiento de grupos que incluso no tengan correspondencia real al nivel de la estructura social, o que pueden aparecer en un momento determinado con la función específica de mantenerlos (...). A través de rituales se manifiestan mecanismos de división, segmentación y cohesión sociales, existiendo agrupamientos y colectivos que sólo se objetivan a través del ritual”. Véase MORENO NAVARRO, I., “El estudio de los grupos para el ritual: una aproximación”, en M. Luna Samperio (Coord.), *Grupos para el ritual festivo...*, op. cit., pág. 15. Sobre aspectos relacionados con los rituales de masculinidad, véase BRANDES, S., *Metáforas de la masculinidad. Sexo y estatutos en el folklore andaluz*. Madrid, 1991.

³⁰ “La institución de la *mocedad*, el grupo de jóvenes, que parece ser una fuente generadora de gran parte del sentido de solidaridad del pueblo en los adultos (...). La mocedad a veces se ve como una especie de equivalente juvenil al concejo del pueblo”. Véase CHRISTIAN, W. A., *Religiosidad popular. Estudio antropológico de un valle español*. Madrid, 1978, págs. 39, 41 y 42.

el sistema de valores de la comunidad a la que pertenecen. Cuando en la Sociedad de Mozos existe una fragmentación, lo que se ritualiza es la segmentación y la delimitación de las solidaridades elementales de cada uno de los grupos y la insolidaridad hacia el otro grupo de mozos, del que pretenden distanciarse y desvincularse.

Si la práctica petitoria se realiza por separado, pero la comensalidad es unitaria, nos encontramos con el deseo manifiesto de ambos grupos o, al menos de uno de ellos, de explicar su sociabilidad primaria diferencial, subrayando los rasgos distintivos por medio de los cuales cada individuo muestra su adhesión y solidaridad básicas al grupo inmediato de pertenencia. A la vez que, en una segunda instancia, se simboliza el deseo de trascender del propio grupo y agregarse a otro más inclusivo, para conformar, real y simbólicamente, la Sociedad de Mozos; reactivar la sociabilidad varonil y mostrar al conjunto de la comunidad, la solidaridad entre grupos de pares. Así, los mozos se reafirman como un subconjunto social de peso y relevancia en el contexto comunitario; pues ellos son un elemento importante en el sistema de ayudas mutuas interveciales y en los trabajos colectivos intracomunitarios. Además, en su día a día, asumirán la responsabilidad de representar a las unidades domésticas respectivas y de gestionar sus explotaciones agroganaderas.

Ahora bien, la estrategia de los marzantes no se agota en la acción ritual de mostrarse a sí mismos, y mostrar a los demás, su sociabilidad y solidaridad grupal y generacional; también cumple la función de poner a prueba el nivel de solidaridad de cada grupo doméstico (y el de las mozas, mediante la entrega del “real de la pandereta”), respecto al grupo de los mozos; y de éstos, con la comunidad y las unidades familiares que la forman. Conviene tener presente que a través de la generosidad y de la calidad de la dádiva o de “el dao”,³¹ los mozos va-

³¹ “Este principio del cambio-don ha debido de ser el de las sociedades que han superado la fase de ‘la prestación total’ (de clan a clan, de familia a familia) y que sin embargo, no han llegado al contrato individual puro, al mercado en que circulan el dinero, a la venta propiamente dicha y sobre todo, a la noción de precio estimado en moneda legal”. Véase MAUSS, M., “Ensayo sobre los dones. Razón y formas del cambio en las sociedades primitivas”, en *Sociología y Antropología*. Madrid, 1979, pág. 222.

Sobre el derecho a dar o la dádiva, que se establece a partir de una compleja red de relaciones (internas y externas) de parentela, trabajo y ayudas mutuas, véanse SAHLINS, M., *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid, 1977, págs. 167-202; BOURDIEU, P., *El sentido...*, *op. cit.*, págs. 189 y ss.

loran el estado de las redes de sociabilidad de las partes y del conjunto comunitario, recordándoles sus ayudas: “*yo sallé panizos/ que despunté a rabiarse/ en la tu tierra/ junto al ‘Cambrizal’/ y de las mayucas/ te fui a desconchar,/ los orizos recios/ del carrozal*”.³²

También se aprovecha la ocasión para renovar el compromiso tácito de la reciprocidad, que obliga a devolver lo percibido, en forma de ayuda y solidaridad con aquellas casas que han participado en la donación, en el momento que éstas necesiten ser auxiliadas.³³

Por mediación de las marzas, los mozos participan, y hacen partícipes a todos los miembros de la comunidad, de un ideal de moral colectiva, donde el reconocimiento y la reactualización simbólica de las tramas de convivencia y de las relaciones recíprocas de sociabilidad y solidaridad grupal y comunal, constituyen uno de los paradigmas morales fundamentales, no sólo de la buena vecindad,³⁴ sino también de la manera correcta de ser mozo y comportarse como tal.

Generalmente, la consolidación de los vínculos de sociabilidad y solidaridad moceril adquiere todo su vigor y exaltación en los momentos más representativos del ciclo anual, como es el caso de las marzas y las fiestas de quintos, en las que esta fracción de la Sociedad de Mozos ritualiza su pronta separación del grupo (incorporación al servicio militar) y, algunos, también su próximo abandono de la Sociedad y su paso al

³² Véase GARCÍA-LOMAS, A. y CANCIO, J., *Del solar...*, *op. cit.*, pág. 168.

“Mayucas”: castañas tempranas sin injertar; “orizos”: erizo de la castaña y “carrozal”: lugar donde se colocan las castañas que están verdes y con erizo, para que pasado un tiempo se desprendan de él. Véase GARCÍA-LOMAS, A., *El lenguaje popular de las Montañas...*, *op. cit.*, págs. 84, 201 y 219.

³³ “Los dones circulan con la certeza de que serán devueltos, ‘seguridad’ que reside en la virtud de la cosa que se entrega, siendo ella misma su ‘seguridad’. Radica dentro de toda posible sociedad, en la naturaleza del don, la posibilidad de obligar a plazo (...). El ‘tiempo’ es elemento necesario para poder llevar a cabo una contraprestación. Por tanto la noción de plazo se sobreentendiendo siempre cuando se trata de (...) prestarse servicios rituales”. Véase MAUSS, M., *Sociología...*, *op. cit.* págs. 198-199. Y también, BOULING, K. E., *La economía del amor y del temor*. Madrid, 1976.

³⁴ “Las casas son autosuficientes; ganado, huevos y jamones son llevados a la feria municipal a vender, no se intercambian en la aldea; en ésta no hay especialización ni funcionalidad de ocupaciones en general ni siquiera tiendas. Las casas de las aldeas no están, pues, en conjunto ligadas unas a otras por lealtades y reivindicaciones económicas o familiares; están aisladas, son independientes. Pero no del todo. Una casa se alza junto o próxima a las que la rodean y esta ubicación geográfica la coloca en una trama e relaciones constantes y necesarias con las vecinas”. Véase LISÓN TOLOSANA, C., *Perfiles simbólico-morales...*, *op. cit.*, pág. 108.

grupo de los casados, a través del matrimonio que suelen contraer una vez regresan a la comunidad de origen, tras licenciarse en el ejército.

4

Buenos vecinos versus malos vecinos

Toda la comunidad posee un sistema interno de valores que sirven para regular y ordenar las relaciones sociales de los diferentes individuos y grupos sociales que la conforman y sin los cuales la vida social sería imposible. Unos valores tienen carácter general por referirse al ideal comunitario, y otros, particular, al depender de condiciones personales y de rasgos característicos que se transforman a medida que los actores sociales cambian y modifican su actual estado.

En torno a estos valores que condicionan las pautas de comportamiento de las personas, con arreglo al papel que les corresponde desempeñar dentro de la estructura social, se tejen las identidades fraccionales, las expresiones simbólicas y las relaciones sociales entre los diversos conjuntos sociales. “Porque en las sociedades tradicionales las relaciones familiares, vecinales, de trabajo o de ocio no son precisamente ‘libres’ ni sujetas a elección personal sin condicionamientos, sino que responden a modelos y normas no escritas que pueden ser incluso más rígidos y restrictivos; mucho más que pueden serlo en su aplicación práctica los estatutos y reglamentos de las asociaciones formalizadas. El control puede funcionar de manera más coactiva en el primer caso que en el segundo”.³⁵

Por ello, dentro del sistema de valores comunitario, tenemos que establecer criterios diferenciadores según se trate de exigir o de juzgar la conducta de una familia del pueblo, de una mujer, de un hombre, un vecino o un forastero.

Los valores (las normas son sus realizaciones prácticas) constituyen elementos ideativos fundamentales dentro de una cultura

³⁵ Véase MORENO NAVARRO, I., “El estudio de los grupos para el ritual: una aproximación”, en M. Luna Samperio (Coord.), *Grupos para el ritual festivo...*, op. cit., pág. 18.

porque definen qué es lo bueno y qué es lo malo para una determinada comunidad. Del mismo modo, que la colectividad cuenta, en su entramado axiológico, con unos prototipos de la buena o mala conducta del individuo (qué es ser buen/mal: hombre, mujer, mozo, casado, hijo del pueblo, etc.); también posee un modelo de qué es ser un buen o mal vecino. Se considera buen vecino a quien respeta los cánones del subgrupo al que pertenece; muestra un grado suficiente de adaptación a la comunidad, a las costumbres y formas de vida locales; se interrelaciona con un mínimo de conflictividad con el resto del vecindario; colabora en las acciones de ayudas mutuas y se ha integrado en la vida colectiva, respondiendo adecuadamente a las exigencias de ésta.

Por el contrario, un mal vecino es aquél que participa escasamente en la vida colectiva; incumple reiteradamente sus dictámenes y valores; no se integra en la comunidad; causa perjuicios a los vecinos y desatiende sus obligaciones para con los demás. En una palabra, muestra un cierto grado de desviación social negativa³⁶ al transgredir, frecuente o transitoriamente, las normas establecidas. Circunstancia que se traduce en hostilidad hacia los otros y un escaso grado de inserción en el proyecto vital y en el ideal comunitarios.

Pues bien, estos valores (positivos y negativos) que se ponen de manifiesto en la vida cotidiana, son también explicitados, real o simbólicamente, en el momento de las rondas marceras. Las visitas a las casas y “el dao” sirven para establecer un sistema de relaciones socio-simbólicas entre las cuadrillas de marzantes y los miembros del grupo doméstico (representa la casa y es el responsable de la imagen de ésta, como unidad económica, familiar y cultural, ante el conjunto de la comunidad), que sanciona el carácter positivo o negativo del comportamiento de cada casa, materializado en la dádiva que, en función de sus características, (abundancia y calidad), actúa como símbolo de buena o mala vecindad.

Mediante “el dao”, los mozos juzgan la importancia de lo recibido y acceden, de alguna manera, a la interioridad moral de la

³⁶ Véanse MERTON, R. K., en M. B. Clinard, *Anomía y comportamiento desviado*. Buenos Aires, 1964; Id., *Teoría y estructura sociales*. México, 1970; CLINARD, M. B., *Anomía y comportamiento desviado*. Buenos Aires, 1973; NISBET, R. A., *Introducción a la sociología...*, op. cit., págs. 273-290; GOLDTHORPE, J. E., *Introducción a la sociología*. Madrid, 1982, págs. 202-205; PARSONS, T., “La conducta desviada y los mecanismos de control social”, en *El sistema social*. Madrid, 1988, págs. 237-305.

casa. Así vemos, como una buena dádiva (productos abundantes, en buen estado, bien elaborados y “daos” con simpatía), son la expresión de un ama de casa hacendosa y de unos buenos vecinos (buena casa), solidarios y copartícipes de las costumbres y normas comunitarias, en ese momento encarnadas en la tradición marcera. Sobre todo por lo que “el dao” tiene de símbolo de reciprocidad, ya que en base a él se van a producir diversos gestos de ayuda mutua.³⁷ Contrariamente, una mala dádiva (productos trucados, en malas condiciones o escasos), convierte a los sujetos de la donación en malos vecinos (mala casa). Este tipo de “dao”, al igual que la ausencia injustificada de la dádiva, es considerado un agravio contra la mocedad en particular y contra la colectividad en general; en la medida en que se trata de un gesto que simboliza la insolidaridad y que habrá de tener sus repercusiones negativas en el sistema cotidiano de relaciones entervecinales.

La primera expresión de rechazo a esta conducta considerada antisocial y un agravio a los marzantes, es el canto de las denominadas marzas rutionas, de ruinvieja o ruimbraga que, como tendremos ocasión de comprobar, a través del contenido de sus letras, realizan un desagravio;³⁸ reprochan la desconsideración y falta de solidaridad y aprovechan para castigar a todo el grupo doméstico, ridiculizándolo y sacando a la luz toda una serie de defectos, reales o imaginarios, mediante los que se ponen de manifiesto los ideales de la comunidad,³⁹ que la familia insolidaria no posee o no acata.

³⁷ “La comunión y alianza que crean son relativamente indisolubles. En realidad este símbolo de la vida social, la permanencia de la influencia de las cosas objeto de cambio, no hace sino traducir bastante directamente, la forma en que los subgrupos de estas sociedades segmentadas (...), quedan continuamente implicadas las unas con las otras, sintiendo que se deben todo”. Véase MAUSS, M., *Sociología...*, *op. cit.*, pág. 195.

³⁸ A veces trastocaban el orden de los aperos de labranza y utilizaban campanos con los que daban una *cencerrada* al vecino, como medio punitivo de control social y escarnio/desagravio. Véanse THOMPSON, E. P., “Rough Music: le charivari anglais”, en *Annales ESC*. XX-VII/11, 1972, págs. 285-312; Id., “Rough Music et charivari. Quelques reflexions complémentaires”, en J. Le Goff y J. C. Shmitt (Comps.), *Le Charivari*. Paris, 1981, págs. 273-283; CARO BAROJA, J., *Temas castizos*. Madrid, 1980, págs. 191-226; REY-FLAUD, H., *Le charivari. Les rituels fondamentaux de la sexualité*. Paris, 1985; MONTESINO GONZÁLEZ, A., *Las cencerradas: alboroto ritual, estrategia matrimonial y control social* (en prensa).

³⁹ “Parece que la afirmación de cierta adecuación a la norma social haya correspondido durante mucho tiempo en nuestras sociedades a quienes transitoriamente se encontraban en los márgenes del orden a la par que expresaban las reglas del mismo (...). Para ello utilizan un lenguaje que también está formado por distintas disonancias: la de los ruidos que niegan la armonía musical, la de las palabras y la lengua que atentan contra el decoro, y la del desplazamiento y desorientación de los objetos. Pero, en un sentido más amplio, la función de la existencia juvenil es hacer que disuenen las reglas sociales moviéndose constantemente en los límites de lo tolerable”. Véase FABRE, D., “Familias. Lo privado contra la costumbre”, en *Historia de la vida privada. Del Renacimiento a la Ilustración*, 3. Madrid, 1989, pág. 566.

En definitiva, las marzas rutonas actúan entre otras cosas, como mecanismo externo de control social informal (cuya presión social es directamente proporcional a la importancia de la norma), que sirve, dentro de un marco de interaccionismo simbólico, para que los mozos/ comunidad muestren su rechazo-desaprobación a quienes transgreden la norma “traicionando” la tradición.

Si analizamos una de esas canciones rutonas, veremos que, en primer lugar, la cuadrilla de marzantes alude al talante ruin de la casa que no les da nada: *de casa salimos/ de muy mala gana / a cantar a ruines/ que no nos dan nada*. Acto seguido, se critica la falta de amigos y el aspecto sucio y andrajoso de sus miembros, comparándoles con animales y se señalan la insolidaridad, la irresponsabilidad de la casa y la alcahuetería del ama: *aquí vive un andrajoso, / cara de pocos amigos/ con más costra que un piojoso/ y más agujeros que un cribo. / Las bragas de ballenero,/ orejas de burro viejo,/tiene derecho el pescuezo/como el cuerno de un carnero./ Legañoso y embustero,/ se puede llamar Requena,/ la mujer alcahuetona/ y los hijos marranchejos/ que cuando lleguen a viejos/ tendrán cara de mona (...),/ os llamaremos lambiones,/ cagadores de calzones,/ diciendo de corazón:/ En casa de ruimbraga/ no nos dieron nada;/ en casa de braga rota/ no nos dieron jota;/ El marido tocaba/ y la mujer bailaba,/ rompimos las pande-retas/ y también las guitarras.*

Ya en las últimas estrofas se hace referencia a la animalidad del cabeza de familia, al adulterio de la mujer y la deshonor de la hija: *braga ruin y rota/ toda remendada,/ cornudo y con cuernos,/ la cabeza calva./ Aparéjate rocín/ que te voy a echar la albarda,/ un pienso de grano/ que aquí no hay cebada (...),/ Como era de noche/ pedíte posada,/ dormí con tu hija/ churréle la cama.*⁴⁰

A lo largo de este romance de desagravio⁴¹ se pueden observar toda una serie de antivalores rechazados por la comunidad, directamente relacionados con la honra, la vergüenza, la administración de la casa, el papel socializador de la mujer y el talante

⁴⁰ Véase COSSÍO, J. M.^a DE y MAZA SOLANO, T., *Romancero...*, *op. cit.*, págs. 396-398.

⁴¹ “Coplas de crítica y de contestación, cantadas o recitadas en grupo, en público, siguiendo las reglas ceremonialmente, muestran un denominador común de agresividad (...), lo que en última instancia parece perseguirse es el mantenimiento de un orden moral que con frecuencia se quiebra”. Véase LISÓN TOLOSANA, C., *Perfiles simbólico-morales*, *op. cit.*, pág. 51.

chismoso y adúltero de ésta. Todos ellos, valores esenciales, por imperativos, en una colectividad campesina cuyo sistema (axiológico y de vida) se fundamenta en la familia; la autoridad masculina, el papel educativo de la mujer, la solidaridad intravecinal y el mantenimiento del orden comunitario.

Denunciando la ruindad y el desorden de la unidad familiar, también se evidencian la insolidaridad con los marzantes, en ese momento representantes del orden moral de la comunidad, y el incumplimiento del ama de casa con sus responsabilidades domésticas.

Mediante la animalización de los individuos, atribuyéndoles rasgos zoomórficos, se quiere simbolizar la ausencia de valores culturales y el desprecio por las normas de comportamiento social. En resumen, la escasa integración en el proceso integrador comunitario y, por lo tanto, su permanencia en el ámbito de lo material-indómito; su no pertenencia al mundo del ser humano y de la cultura.

La adjetivación de la alcahueta dirigida a la mujer, pone de manifiesto el papel antisocial de ésta, ya que el chismorreó, la costumbre de entretenerse por las calles cotilleando con otras vecinas, entrometiéndose en los secretos e intimidades de algunos vecinos y difundiendo de aquí para allá, se considera algo socialmente reprobable, por tratarse de una cualidad negativa que puede poner en peligro tanto la unidad conyugal como familiar o la vecinal, al ser un factor estimulante de potenciales discordias y por lo que connota como mujer que se da al palique y abandona las responsabilidades domésticas y agrarias (esposa, madre, fuerza de trabajo en la explotación y administradora del hogar), en detrimento de sus obligaciones familiares. Por eso, en la marza rutona, se representa al grupo doméstico como un grupo sucio y desatendido.

El desorden del hogar y la carencia de unas normas mínimas familiares que dignifiquen el espacio doméstico y la identidad de sus habitantes, se hacen públicos en la crítica velada sobre la escasa laboriosidad de los máximos responsables del grupo familiar, con lo que esto supone de desprecio por el trabajo como valor primordial. Actitud ésta, que necesariamente habrá de traducirse en la ruina económica y moral de la casa, según recoge la estrofa que relata como el marido y la mujer se entregan a la diversión. Curiosamente este tipo de escenas es muy frecuentes en

los relatos orales sobre la hipotética existencia de familias embrujadas o poseídas por el demonio, donde se presenta al grupo familiar bailando y cantando por las noches, al son de guitarras y panderetas, en detrimento de las faenas del campo y de la casa. Lo que explica el ya mencionado aspecto sucio de sus moradores y también el hecho de que no les dieran nada; puesto que nada, o poco, se puede dar en una explotación familiar “improductiva”, que no sólo no tienen para dar a los demás, sino que tampoco tienen para ellos, como se desprende del pobre aspecto con el que se les retrata y del que, además, parecen no avergonzarse.

La presencia de una unidad doméstica de las características descritas (por sus fuertes implicaciones económicas y compromisos comunitarios), es una rémora para la comunidad, al conllevar el incumplimiento de cantidad de compromisos relativos a asuntos públicos de interés para la colectividad, que sólo pueden ser abordados satisfactoriamente desde un cierto equilibrio familiar y social. De ahí que, en la copla de “insulto lírico”, los mozos rompan los instrumentos musicales que simbolizan el odio y la pereza, en oposición al trabajo.

En las últimas estrofas se vuelve a remarcar el abandono de las obligaciones productivas y se insiste en el carácter animal de esos vecinos y en su condición asocial, al mismo tiempo que se les ofrece pienso en grano, al suponer que ni tan siquiera tienen cebada en la casa, como consecuencia de que no atienden debidamente las labores agrícolas y las cosechas.

Finalmente, se insiste en la alcahuetería de la mujer, acentuando el carácter peyorativo de este epíteto y, como agravio supremo, se menciona la infidelidad al marido y la deshonor de la hija que no ha sido decente ni ha sabido controlar sus deseos y pasiones sexuales. Por eso se han acostado con ella, e incluso han orinado en su cama, convirtiendo la alcoba en un espacio íntimo paradigmático del conjunto de la casa, donde se simboliza la suciedad, el desorden casual y la inmoralidad del grupo doméstico.

En pocas palabras, diré que las marzas rotonas son un mecanismo poético-social, a través del cual los mozos, investidos de un poder delegado por la comunidad,⁴² ponen de manifiesto y re-

⁴² “El poder de las palabras sólo es el *poder delegado* del portavoz, y sus palabras —es decir, indiciablemente la materia de su discurso y su manera de hablar— sólo pueden ser como máximo un testimonio, y un testimonio entre otros, de la *garantía de delegación* del que ese portavoz está investido”. Véase BOURDIEU, P., “El lenguaje autorizado: las condiciones sociales de la eficacia del discurso ritual”, en *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid, 1985, pág. 67.

prochan aquellos comportamientos socialmente anómalos que afectan directa o indirectamente a la estructura ideal del grupo doméstico y al funcionamiento de la vida convivencial comunitaria.⁴³ A la vez que se pretenden atenuar las disfunciones intervecinales, en la medida que el desagravio se ritualiza festivamente, se controla en el tiempo y en el espacio y “la función cártica y represiva de la publicación de faltas y pecadillos vecinales, o reprobados por las normas (...), robustece el código moral comunal y suaviza la convivencia”.⁴⁴

5

El ritual de iniciación a la pubertad

Escribía el antropólogo francés Arnold van Genep que “la vida individual, cualquiera que sea el tipo de sociedad, consiste en pasar sucesivamente de una edad a otra y de una ocupación a otra. Allí donde tanto las edades como las ocupaciones están separadas, este paso va acompañado de actos especiales (...). Todo cambio en la situación de un individuo comporta acciones y reacciones entre lo profano y lo sagrado, acciones y reacciones que deben ser reglamentadas y vigiladas a fin de que la sociedad general no experimente molestia ni perjuicio. Es el hecho mismo de vivir el que necesita los pasos sucesivos de una sociedad especial a otra y de una situación social a otra: de modo que la vida individual consiste en una sucesión de etapas cuyos finales y comienzos forman conjuntos del mismo orden: nacimiento, pubertad social, matrimonio, paternidad, progresión de clase, especialización ocupacional, muerte. Y a cada uno de estos conjuntos se vinculan ceremonias cuya finalidad es idéntica: hacer

Por otro lado, Halliday nos recuerda que “el lenguaje tiene que expresar nuestra participación, como hablantes, en la situación del discurso; los papeles que asumimos nosotros mismos y que imponemos a los demás; nuestros deseos, nuestros sentimientos, nuestras actitudes y nuestros juicios”. Véase HALLIDAY, M. A. K., *El lenguaje como semiótica social. La interpretación social del lenguaje y del significado*. México, 1986, pág. 34.

⁴³ “Decir palabras es una acción y aun más proferir palabras rituales, es algo culturalmente tan efectivo como ‘hacer cosas’. Véase VELASCO MAILLO, H. M., “Palabras y rituales, palabras en rituales, palabras rituales”, en J. A. Fernández de Rota y Montaner (Ed.), *Lenguaje y cultura. Aproximación desde una semántica antropológica*. La Coruña, 1989, págs. 169-170.

⁴⁴ Véase LISÓN TOLOSANA, C., *Antropología cultural...*, op. cit., pág. 150.

que el individuo pase de una situación determinada a otra situación igualmente determinada”.⁴⁵

Esta larga cita nos introduce de lleno en ese aspecto decisivo del festejo marcerero, representado por los rituales de iniciación a la pubertad social⁴⁶ o “iniciación de ‘clase de edad’”,⁴⁷ a que son sometidos los mozos nuevos o primerizos (que a partir de ahora denominaré los novicios) en su transición, a través de los límites sociales, de la infancia a la adolescencia.⁴⁸ Este cambio supone la adscripción a un nuevo estatus social y el desempeño de nuevos roles,⁴⁹ entre otros el de mozos aptos para cortejar a las mozas y establecer con ellas noviazgos y futuras alianzas matrimoniales.

El tiempo de las marzas, situado en un período liminal entre el fin del invierno y el principio de la primavera,⁵⁰ es uno de los momentos escogidos en las comunidades rurales de Cantabria, para que los varones que ya han adquirido cierta fuerza física al cumplir quince o dieciséis años,⁵¹ “marceen por primera vez” y se sometan, de acuerdo con la tradición, a una serie de pruebas iniciáticas que, una vez superadas, les separará de las cuadrillas mixtas infantiles y les hará miembros de pleno derecho de la cuadrilla o Sociedad (unisexual) de Mozos.

La llegada a la mocedad representa un momento esencial y decisivo en el ciclo vital del individuo⁵² y en la reproducción de la

⁴⁵ Véase GENNEP, A. VAN., *Los ritos de paso*. Madrid, 1986, pág. 13.

⁴⁶ Utilizo la expresión pubertad social en el sentido que lo hace A. Van Gennep, para diferenciarla de la pubertad física o fisiológica, ya que no han de ser necesariamente coincidentes. Véase GENNEP, A. VAN., *Los ritos...*, *op. cit.*, págs. 78-83.

⁴⁷ Véase ELIADE, M., *Iniciaciones místicas*. Madrid, 1975, pág. 18.

⁴⁸ “La integración de los niños en el grupo de los ‘jóvenes’ implicaba siempre un rito de entrada y cierto número de pruebas iniciáticas”. Véase ELIADE, M., *Iniciaciones...*, *op. cit.*, pág. 204.

⁴⁹ “El factor edad actúa de una manera muy difusa, fijando las posiciones estatutarias y los niveles de autoridad, dando las diferencias según las cuales se codifican los comportamientos y las conductas”. Véase BALANDIER, G., “Dinámica de los grupos de edad”, en *Antropo-lógicas*. Barcelona, 1975, pág. 95.

⁵⁰ “La serie de pasos o tránsitos humanos se relaciona también en algunos pueblos con la de los pasos o transiciones cósmicas, con las revoluciones de los planetas, con las fases de la Luna. Y es sin duda una idea grandiosa la de vincular las etapas de la vida humana y vegetal, relacionándolas luego, por una especie de adivinación precientífica, con grandes ritmos del Universo”. Véase GENNEP, A. VAN., *Los ritos...*, *op. cit.*, pág. 206.

⁵¹ “En principio, es natural que se inicie a los jóvenes cuando estos alcanzan una edad que parece ser exactamente aquella en que de hecho se convierten en hombres y dejan de estar anexados en alguna medida a la esfera materna para volverse entes autónomos, miembros del grupo social”. Véase CAZENEUVE, J., *Sociología del rito*. Buenos Aires, 1972, pág. 223.

⁵² “¿Cómo, en efecto, pueden producirse cambios en un mundo en el que la condición humana ha sido fijada por las reglas y en el que cada cosa, cada ser y cada acto tienen señalado su lugar? ¿Cómo, si no es por el hecho de que lo que evoluciona sale de un sistema para incorporarse a otro? Por ejemplo, el individuo, al nacer, entra en la categoría de los seres vivos; luego ingresa en la clase de los adultos al abandonar la de los niños; después deja la sociedad de los solteros para incorporarse a la de los casados; finalmente trueca el mundo de los vivos por el de los muertos. Todo está sujeto a regulación en cada uno de los estados; cada ser tiene su lugar”. Véase CAZENEUVE, J., *Sociología...*, *op. cit.*, pág. 102.

⁵³ Véase RIVAS RIVAS, A. M.ª, *Ritos, símbolos y valores...*, *op. cit.*, pág. 121.

estructura social comunitaria, ya que “la pubertad marca el inicio de una nueva generación que va a sustituir a la anterior”.⁵³ Por ello, en las acciones rituales se hallan presentes las jerarquías y los valores que constituyen la columna vertebral de las pautas ideales de comportamiento de la comunidad, que asume colectivamente la importancia de los ritos de paso de sus miembros⁵⁴ y sobre todo de los varones, como subgrupo humano de gran peso social en las denominadas sociedades tradicionales.

Las pruebas de iniciación por las que han de pasar los novicios, están estrechamente relacionadas con el sistema de valores que la comunidad asigna a la mocedad: etapa importante en el desarrollo físico y social dentro del ciclo vital de los varones. Se trata de actos referidos a “la fuerza física, la valentía, el tesón, la resistencia y el valor de los aspirantes, y tienen como fin último mostrar a la comunidad su capacidad para formar parte de ella. La debilidad, la cobardía y el sentimentalismo son reprobados en los miembros masculinos del grupo. Ellos, como nueva generación, habrán de soportar los males, las desgracias, crisis y momentos dramáticos por los que pasa cualquier colectividad de este tipo de sociedades rurales, cuya supervivencia está íntimamente ligada al hábitat”.⁵⁵

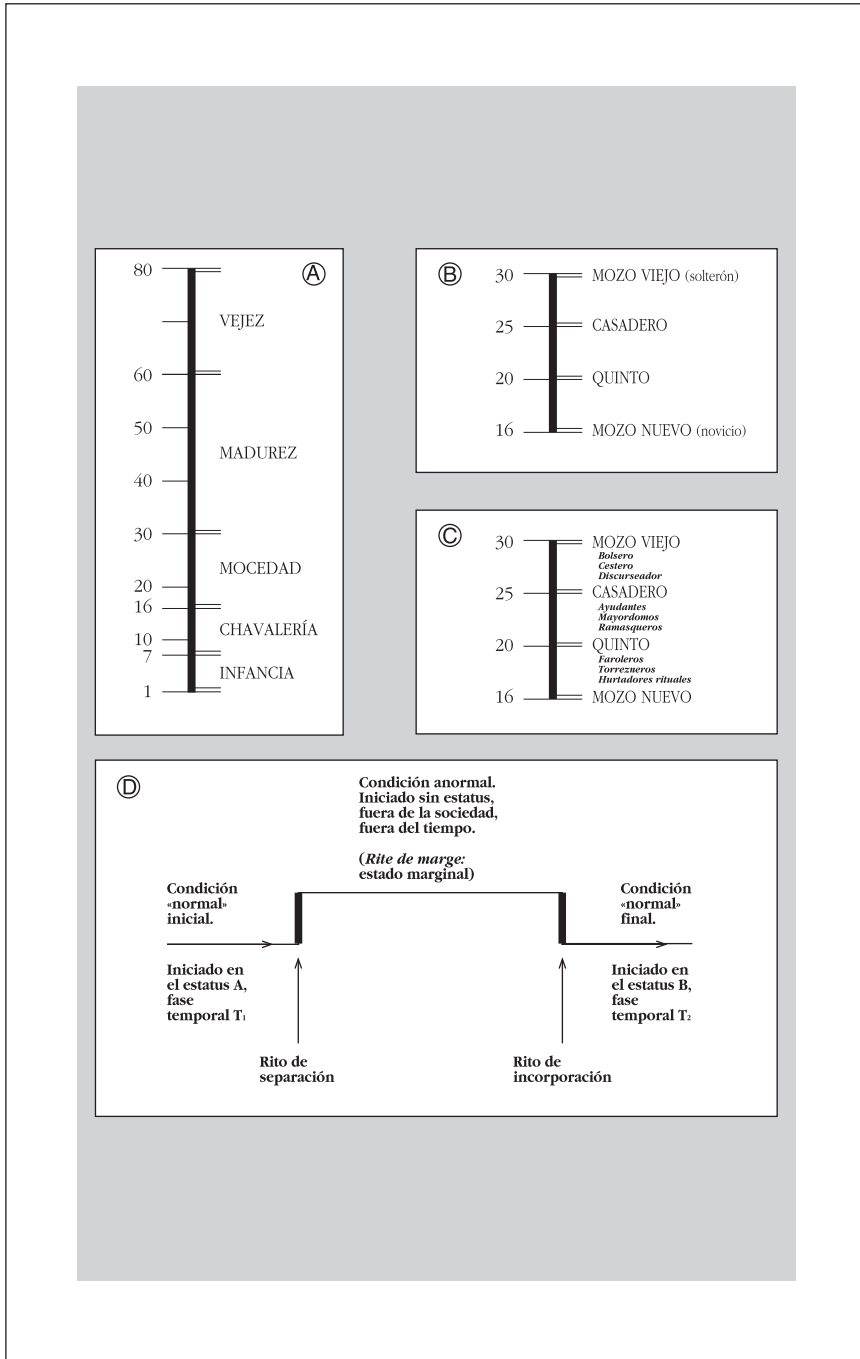
El *rite de passage* exige que los novicios, todos ellos “hijos del pueblo”, atraviesen por las tres clásicas fases de este tipo de estructuras formales: la “preliminar” o de separación, la “liminar” o de margen y la “postliminar” o de agregación.⁵⁶ Cada una de ellas, dotada de unos contenidos culturales específicos y distintivos. Mediante la primera, el novicio es separado del seno del grupo doméstico al que pertenece, al ser entregado por sus padres al mozo viejo, cuando éste acude a su casa al anochecer,⁵⁷ mo-

⁵⁴ “Estas ceremonias de crisis no conciernen sólo a los individuos en quienes se centran, sino que marcan también cambios en las relaciones de todas las personas conexas con ellos por vínculos de sangre, matrimonio, dinero, control político y de muchas otras clases(...). Porque en cualquier sociedad que vivamos, todos estamos relacionados con todos: nuestros propios ‘grandes momentos’ son ‘grandes momentos’ para otros también”. Véase TURNER, V., *La selva de los símbolos*. Madrid, 1980, pág. 8.

⁵⁵ Véase RIVAS RIVAS, A. M.^a, *Ritos, símbolos y valores...*, *op. cit.*, pág. 121.

⁵⁶ Véanse GENNEP, A. VAN, *Los ritos...*, *op. cit.*, pág. 20; TURNER, V., *La selva...*, *op. cit.*, pág. 104; LEACH, E., *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid, 1976, págs. 107-110.

⁵⁷ “No todos los mozos del pueblo pueden tomar parte de la ronda libremente, sino aquellos que hayan recibido el espaldarazo de rigor dado por la cuadrilla de rondadores. Por la época de las ‘marzas’ suelen concederse estas distinciones. Cuando en el pueblo hay un mozo en edad de rondar y la cuadrilla ha fallado su admisión, se le va a buscar a su propia casa y le cantan: -la enhorabuena/ te venimos a dar./ porque en la ronda/ te dejamos entrar.



(A) Esquema de los diferentes grupos de edad. (B) Esquema de la Sociedad de Mozos. (C) Esquema de una cuadrilla de marzantes. (D) Esquema de las tres fases del rito de paso, según E. Leach. (Elaboración propia).

mento en el que se inicia la ronda marquera por las calles del pueblo.⁵⁸ De este modo se sitúa al neófito en un nuevo espacio ritual que está definido por las calles del pueblo y los locales donde se concitan los marzantes para organizarse, comer o celebrar baile.

Esta segregación real del novicio, simboliza la separación del individuo de su anterior situación dentro de la estructura social, así como de las condiciones culturales o “estado”, en el que hasta ese momento se halla inscrito.⁵⁹

En la segunda fase o período “liminal”⁶⁰ (desarrollada en el seno de la noche),⁶¹ el novicio va a encontrarse en un estado “ambiguo, atravesando por un espacio en el que encuentra muy pocos o ningún atributo, tanto del estado pasado como del venidero”.⁶² Esa parte del ritual es de suma importancia, pues en

Y recibido ya con todos los honores y solemnidades de este ritualismo el mozo puede ya salir libremente a rondar, ya solo, ya en la cuadrilla, a las mozas en las noches solemnes de ronda y cortejo”. Véase NUEVO ZARRACINA, D. G., “Folklore en Campóo. Rondas campurrianas”, en *Fontibre*, 39 (1960), pág. 5. Los versos anteriores, son una variante de los reproducidos por el autor en “Las marzas”..., *op. cit.*, pág. 204: “-Las güenas noches/ Te venimos a dar/ Porque en la ronda/ Te dejamos entrar”.

⁵⁸ El rito de paso material queda también explicitado en la costumbre de pasar por las calles y plazas de la localidad, durante la ronda petitoria. Véase GENNEP, A. VAN, *Los ritos...*, *op. cit.*, pág. 204.

⁵⁹ Este distanciamiento ritual se hace más patente en el caso de ese subgrupo intermedio entre los novicios y los mozos casaderos, denominado los quintos, ya que su marcha al servicio militar “supone el alejamiento temporal del pueblo, de su lugar de nacimiento, ‘La mili’ se puede considerar como un ritual de separación, al que se ve obligado el individuo y en el que la comunidad no ha intervenido para nada. Sin embargo, este hecho ajeno en principio a la voluntad colectiva e individual, se ha retomado y convertido en un paso más hacia la madurez total del individuo. El grupo al igual que socializa y culturiza el hábitat en el que le ha tocado vivir, también interioriza aquellos actos que provienen de agentes externos y extraños a su mundo local y comarcal y hace de ellos, pautas deseables de conducta. Así el Servicio Militar es considerado como la prueba final que hace del joven un hombre ‘maduro y formal’. Véase RIVAS RIVAS, A. M.^a, *Ritos, símbolos y valores...*, *op. cit.*, pág. 136. Sobre la mili como ritual de separación e iniciación, véanse ZULAIKA, J., *Chivos y soldados. La mili como ritual de iniciación*. San Sebastián, 1989; ANTA FÉLEZ, J. L., *Cantina, garita y cocina. Estudio antropológico de soldados y cuarteles*. Madrid, 1990.

⁶⁰ “Todos los atributos que distinguen a las categorías y grupos en el orden social estructurado se hallan aquí simbólicamente en suspenso; los neófitos son meros entes en estado de transición y, por el momento, sin lugar ni posición”. Véase TURNER, V., *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid, 1988, pág. 109.

⁶¹ “El anochecer y la oscuridad no sólo constituyen un índice y una señal, sino también un símbolo. En la sociedad rural en especial, la noche es considerada como una etapa de transición entre un día que termina y otro que no ha llegado todavía. La noche es la etapa destinada al sueño, no a la vigilia. La noche no es para estar despierto, para sentirse vivo, sino para dormir, que es un estado especial para el ser vivo, un estado de transición entre dos estados de vigilia y de conciencia. Por ésta y otras razones, la noche es para los miembros de la sociedad rural un símbolo por excelencia de los estados de liminalidad y marginalidad. La noche constituye el paradigma de todas las situaciones y estados que son amorfos, e indiferenciados, confusos y ambiguos. Así, pues, la noche simboliza adecuadamente la situación de los que habiendo cruzado el primer umbral institucional han dejado atrás su condición anterior y, hasta que no consigan su nueva condición, se encuentran en un estado social y culturalmente amorfo e indiferenciado”. Véase FRIGOLE REIXACH, J., *“Llevarse la novia”: Matrimonios Consuetudinarios en Murcia y Andalucía*. Barcelona, 1984, pág. 46.

⁶² Véase TURNER, V., *La selva...*, *op. cit.*, pág. 104.

ella se van a marcar públicamente, ante los miembros de la comunidad, los significados del individuo y del grupo.

Durante la fase “liminal” los novicios contraen una serie de obligaciones que deben cumplir rigurosamente y con la mayor eficacia posible, para hacerse acreedores de la pertenencia al grupo y de la plausibilidad de éste y, por extensión, de la comunidad. Si quieren que su cambio de estatus sea puesto de manifiesto y aprobado socialmente, deberán adoptar una posición de subordinación y servidumbre al subgrupo de los que ya son mozos, como medio de adquirir el derecho a la igualdad formal intragrupal.⁶³ Ello, les obliga a mostrar una total disciplina en el cumplimiento de las acciones rituales, así como una drástica obediencia al mozo viejo⁶⁴ (y a los restantes mozos de la cuadrilla) que dirige el proceso de iniciación, en su calidad de representante de la comunidad y garante de la tradición⁶⁵ (no en vano al jefe se le adjectiva con el vocablo viejo).

Como muy bien ha señalado V. Turner “entre instructores y neófitos se da una autoridad y una sumisión plenas; los neófitos entre sí mantienen una igualdad absoluta (...). La esencia de la completa obediencia de los neófitos radica en un sometimiento a los ancianos, pero sólo en cuanto que éstos, por así decir, representan el bien común y resumen en sus personas el total de la comunidad”.⁶⁶

El primer requisito de todo novicio es pagar “la patente” a la cuadrilla, (dinero o vino). Una vez cumplida esta obligación los novicios se incorporan a la cuadrilla de marceros y al conjunto de las acciones festivas; donde, en todo momento deberán hacer

⁶³ “Si durante el resto del año, hay diferencias notables entre ellos por su situación económica sobre todo, o por su pertenencia a diferentes cuadrillas, durante el tiempo de la fiesta estas divergencias desaparecen y el nexo que como novicios les une, es el mismo que como futuros mozos y luego casados, les hace miembros de la comunidad: ‘ser hijos del pueblo’, tener raíces comunes de territorio y parentesco”. Véase RIVAS RIVAS, A. M.^a, *Ritos, símbolos y valores...*, op. cit., pág. 126.

⁶⁴ El mozo viejo, que también se halla en un espacio liminal, prefigurando lo que habrá de ser un adulto casado, “a pesar del cargo de responsabilidad, no deja de ser un mozo como los demás (...). Se confunde con el resto de los mozos cuando éstos están en el baile o cuando salen todos juntos a rondar y a cantar (...).

Sin embargo, por encima de esta semejanza estructural que viene dada por su situación ambivalente y liminal, existen claras diferencias entre el prior y el novicio”. El “mozo viejo” o prior es el más antiguo del grupo y representa la autoridad; el novicio, es el más joven y representa la obediencia y la sumisión. Véase RIVAS RIVAS, A. M.^a, *Ritos, símbolos y valores...*, op. cit., pág. 326.

⁶⁵ “El ritual puede describirse, desde esta perspectiva, como quintaesencia de la costumbre, en la medida en que representa la destilación o la condensación de muchas costumbres seculares y de muchas regularidades naturales”. Véase TURNER, V., *La selva...*, op. cit., pág. 55.

⁶⁶ *Ibidem*, págs. 110-111.

cuanto les sea mandado por el jefe del grupo (mozo viejo) o por cualquiera de sus miembros. El mozo viejo, paradigma de la autoridad, ostenta una serie de derechos que le son reconocidos por el conjunto de la cuadrilla y que deberán ser aprendidos y respetados por el subconjunto de los novicios: se hace cargo de los recién entrados a mozos; echa el primer trago de vino de “la patente”; dirige la ronda: coordina las voces; es el responsable del recuento del dinero obtenido; nombra los mayordomos y preside la mesa durante la comensalidad festiva.

Por el contrario, los novicios son el exponente de la subalteridad; y, en consecuencia, deben cumplir satisfactoriamente todas las tareas que se les encomiende: portar el pesado cuévano cargado con las dádivas; auxiliar a la comparsa con el farol; cortar leña para la comida de marzas; poner la mesa como ocurre en algunas comarcas; soportar con valor y resignación las agresiones físicas, dirigidas a transgredir la privacidad corporal, valiéndose de juegos en los que se retuercen los testículos de los novicios,⁶⁷ como núcleo simbólico de la virilidad y de la fertilidad,⁶⁸ así como las bromas del grupo sobre los posibles peligros que pueden surgir en el transcurso de la ronda nocturna, si se les aparecen animales fantásticos o muertos que vagan por el pueblo con el alma en pena. Del mismo modo, deberán dar pruebas de aguante y resistencia física durante la comida, la bebida⁶⁹ y el baile. Este último, es uno de los derechos que adquiere el nuevo mozo, quien, a partir de cantar sus primeras marzas, recibe la alternativa del grupo de mocedad para rondar (en cualquier momento del año), a las mozas de la localidad o del valle, a la vez que disfrutará de mayores ventajas y derechos que hasta entonces.

Igualmente, dado el estado de liminalidad en que se encuentran los novicios,⁷⁰ se les exige la participación en actos de pillaje, socialmente aceptados y controlados: robos de animales y vegetales en las casas del pueblo, para comérselos. Esta práctica simboliza

⁶⁷ Según Eliade, este tipo de agresiones a los testículos, al igual que las torturas, simbolizan la muerte iniciática del novicio. Véase ELIADE, M., *Iniciaciones...*, *op. cit.*, págs. 49 y 67.

⁶⁸ Véanse MONTESINO GONZÁLEZ, A., *Fiestas populares de Cantabria, I...*, *op. cit.*, págs. 70 y ss.; SEGURA RODRÍGUEZ, L., *Percusión e identidad...*, *op. cit.*, pág. 171.

⁶⁹ Véase ELIADE, M., *Iniciaciones...*, *op. cit.*, pág. 36.

⁷⁰ Se trata de seres transicionales que no están en ninguna parte o “están, en último término, ‘entre y en mitad de’ todos los puntos reconocibles del espacio-tiempo de la clasificación estructural”. Véase TURNER, V., *La selva...*, *op. cit.*, pág. 103.

las travesuras de la infancia que deben dejarse atrás al entrar en la Sociedad de Mozos, aunque estos periódicamente se valgan de ellas, para ritualizar la transgresión simbólica del orden social.⁷¹

El novicio en esta fase experimenta una “muerte social”, toda vez que deja de pertenecer a un grupo dado, por su edad y pérdida de funciones. En definitiva, como señala V. Turner “la pasividad de los neófitos para con sus instructores, su maleabilidad, que se ve incrementada por el sometimiento a las pruebas y su reducción a una condición uniforme, son signos del proceso mediante el cual se les tritura, para ser moldeados de nuevo y dotados de nuevos poderes con los que enfrentar su nueva situación en la vida”.⁷²

También se les exige a los nuevos mozos que participen en las confrontaciones violentas o en las peleas de límites entre cuadrillas de marzantes, eso sí, compitiendo con sus iguales homónimos de la cuadrilla opuesta.

La tercera fase del ritual de iniciación a la mocedad, en la que se produce una exaltación estructural⁷³ del joven, a mi juicio, en el caso de las marzas, entremezclada con la segunda, es la denominada de agregación. En ella, los novicios son reconocidos y aceptados totalmente por la Sociedad de Mozos y reinsertados en la colectividad ya con un nuevo estatus que les permitirá el desempeño de nuevos papeles y funciones en la vida cotidiana, acordes con su actual rango ante sus iguales y ante el resto de la comunidad. Durante la ronda se dan reiterados signos de agregación del novicio al grupo corporado de los mozos y a la propia comunidad, tal y como sucede cada vez que el grupo de marzantes saluda a los dueños de las casas (previamente al canto marcero) y hace la presentación de los novicios a los distintos vecinos de la localidad (que reconocen automáticamente su nueva condición de mozos), identificándoles por medio de su nombre o apodo (los apodos constituyen mecanismos de información y sanción propios de las comunidades, dotadas de cierta unidad moral; se basan en las características personales o físicas; se heredan patrilinealmente; se emplean entre iguales y ac-

⁷¹ “La suya (se refiere a los mozos) es la época dorada de la licencia, la facultad de insultar a todo el mundo en carnaval, el cantar las marzas y poemas bajo los balcones al atardecer, y suya es la posibilidad de efectuar bulliciosas excursiones a las tabernas y a los bailes de otros pueblos”. Véase CHRISTIAN, W. A., *Religiosidad popular...*, *op. cit.*, pág. 42.

⁷² TURNER, V., *La selva...*, *op. cit.*, pág. 113.

⁷³ Véase TURNER, V., *El proceso ritual...*, *op. cit.*, pág. 203.

túan definiendo dicha igualdad; representan rasgos de la identidad social y actúan como referentes jerárquicos de estatus)⁷⁴ y la casa o unidad familiar de origen: *aquí presentamos/ tres mozos “trisnaos”/ y que no vinieron/ el año pasado;/ primerizos son/ de esta nueva hornada/ que hoy pagan patente/ para poder rondar;/ como obligan las leyes/ de la mocedad;/ Son: Logio ‘el joyecu’/ Quico ‘el del Virolu’/ Miro ‘el rompi-tras’,/que de su mollera/ tienen que sacar/ todo el repertorio/ para poder marzar,*⁷⁵ o cuando se les permite franquear el umbral de las puertas de los hogares, ya que “la puerta es el límite entre el mundo exterior y el mundo doméstico (...). Así pasar el ‘umbral’ significa agregarse a un mundo nuevo”.⁷⁶ Idéntico sentido de agregación posee la costumbre de rodearse mutuamente con los brazos en el momento de la ronda.⁷⁷

Otro aspecto importante de la agregación lo constituye la comida⁷⁸ de las marzas y el baile posterior, ya que son actos de comensalidad solidaria y compartida (en los que suele arrimarse algún que otro forastero invitado),⁷⁹ los nuevos mozos participan de pleno derecho, mostrándose a sí mismos y mostrando a los restantes miembros de la cuadrilla, y por extensión a la co-

⁷⁴ “Los apodos surgen durante el período de la mocedad, porque es éste un tiempo de interacción muy intensa donde, con ánimo de broma, los rasgos de las diferentes personas salen a la luz. Cada persona tiene, a pesar de sí mismo, una personalidad pública, que, a veces, contrasta mucho con la que se ha desarrollado en la familia. El período de la mocedad, por tanto, engendra un abanico de caracteres o de roles que, con frecuencia, se mantienen a lo largo de la vida en el pueblo, que es una especie de teatro público; los roles se consagran en los apodos (...). Desde el momento en que las personalidades son tipificadas por los apodos, vienen a estar, hasta cierto punto, domesticadas”. Véase CHRISTIAN, W. A., *Religiosidad popular...*, *op. cit.*, pág. 43; ANTOUN, R. T., “On the significance of names in an Arab village”, en *Ethnology*; 7 (1968), págs. 158-170; BARRETT, R. A., “Village modernization and changing nickname practices in Northern Spain”, en *Journal of Anthropological Research*, 34 (1978), págs. 92-108; BERNARD, H. R., “Paratsoukli: institucionalized nicknaming in rural Greece”, en *Ethnologia Europaea*, 2 (1968-1969), págs. 65-74; BRANDES, S., “The structural and demographic implications of nicknames in Navanogal, Spain”, en *American Ethnologist*, 2 (1975), págs. 139-148; Id., *Metáforas...*, *op. cit.*, pág. 68-73; COHEN, E. N., “Nicknames, social boundaries, and community in a Italian village”, en *International Journal of Contemporary Sociology*; 14/1 y 2 (1977), págs. 102-113; DORIAN, N. C., “A substitute name system in the Scottish Highlands”, en *American Anthropologist*, 72 (1970), págs. 303-319; PITT-RIVERS, J. A., *Un pueblo de la sierra: Grazelema*. Madrid, 1989, págs. 44-45 y 181 y ss.; LUNA, M., “Motes y apodos”, en *La Pluma*, 2 (1980), págs. 97-110.

⁷⁵ Véase GARCÍA-LOMAS, A. y CANCIO, J., *Del solar...*, *op. cit.*, pág. 168.

⁷⁶ Véase GENNEP, A. VAN, *Los ritos...*, *op. cit.*, págs. 29-30.

⁷⁷ *Ibidem*, pág. 40.

⁷⁸ *Ibidem*, pág. 145.

⁷⁹ También se produce un fenómeno de agregación, tanto en aquellas circunstancias en que se invita a forasteros a la comida de marzas, con el propósito de activar vínculos de parentesco y amicales, como en el caso en que existen comparsas de marceros itinerantes que penetran en territorios ajenos a su localidad de origen, a través de rituales de agregación que ponen de manifiesto el deseo de integración en ámbitos supralocales; eso sí, coemitiendo signos de solidaridad intercomunitaria y signos de reforzamiento de los rasgos diferenciales del *nosotros* en el espacio ajeno de los *otros*. Véanse

munidad, su nueva condición social. Al igual que en la ronda, se dan a conocer uno a uno a la vecindad; durante la comensalidad festiva son presentados simbólicamente a la comunidad, a través de la presencia, en la comida de marzas, de un “matrimonio de respeto” (institución familiar); el alcalde pedáneo (autoridad civil del Concejo) y el cura (delegado de la iglesia y de la moral religiosa).

Durante las marzas, tiene lugar la entrada de algunas chicas en la esfera de la mocedad, pero este fenómeno no se ritualiza pública y colectivamente como ocurre con los varones, debido a que el contexto simbólico en el que tiene lugar el tránsito de las mujeres a un estatus de mozas, es principalmente el espacio doméstico. De manera que, mientras los mozos ganan la libertad de acción (encarnada en el alejamiento del territorio familiar y su ocupación de la calle), las mozas ven constreñido su ámbito al medio doméstico, en el que socialmente se entiende que deberán desarrollarse como buenas esposas, madres y amas de casa. De ahí, que sea indirectamente a través del varón, como una mujer entra a moza; bien, siendo admitida en el baile; o bien, consintiendo ser rondada la noche de marzas u otras noches de rondas de mocedad.⁸⁰

6

Reflexiones iniciales sobre las identidades colectivas

Ya habíamos comprobado, en la primera parte del libro, cómo, desde el punto de vista **emic**,⁸¹ las comunidades se presentan formadas por un **continuum** de espacios: casa-barrio-

GENNEP, A. VAN, *Los ritos...*, *op. cit.*, págs. 38 y ss.; FABRA, D. y LACROIX, J., *La vie quotidienne del pays du Languedoc au XIX éme siècle*. París, 1973, pág. 254; MONTESINO GONZÁLEZ, A., “Una aproximación al estudio socioantropológico...”, en *op. cit.*, pág. 138.

⁸⁰ Sobre este aspecto, véase RIVAS RIVAS, A. M.^a, “Los marcos territoriales...”, en *op. cit.*, págs. 223-224.

⁸¹ El término *emic*, representa el punto de vista de los protagonistas de un acto social, por oposición a *etic*, o punto de vista de los observadores (ambos, sufijos procedentes de la distinción

pueblo-comarca-región, y de grupos perfectamente diferenciados: infancia-mocedad-madurez-vejez; hombres/mujeres; agricultores pobres/agricultores ricos; etc.

Pues bien, sobre esta realidad espacial y social se va a desarrollar toda una infraestructura simbólico-cultural, que servirá para poner de manifiesto la producción y reproducción de las distintas identidades segmentarias, comunitarias o supracomunitarias, cuya finalidad no es otra que la reafirmación y el reforzamiento, en el espacio y en el tiempo,⁸² del “nosotros” (socio-territorial), por oposición a los “otros” o “ellos”.⁸³

Tanto el “nosotros” como el “ellos”, son hechos y categorías sociales con carácter arbitrario que no necesitan recurrir a la lógica para su justificación, sino a la mera existencia de mecanismos sociales que les den rango de evidente fenómeno social.

A. Pérez-Agote nos recuerda que “la realidad social tiene mucho de convencional y que cuando los actores sociales definen una realidad grupal, su actuación es predictiva en cuanto definen algo, dicen algo sobre algo, pero es también preformativa en el sentido de que hacen algo, pues están generando la realidad que definen (...).

Lo que necesita la definición grupal del actor para tener éxito no es una estructura de plausibilidad lógica o científica sino una estructura de plausibilidad social, un medio social en el que esta definición tenga sentido para los actores, lo que depende de las percepciones que tengan los actores del rasgo objetivo más que del rasgo mismo. (...).

Lo que separa un agregado estadístico de un agregado social es una arbitrariedad lógica. No hay razón lógica para que se forme un grupo (conciencia de pertenencia) y, por tanto, no es predecible su formación. Un grupo se funda como relación arbitraria de inclusión-exclusión”.⁸⁴

lingüística entre fon-ética y fon-emica. Véase HARRIS, M., *Introducción a la antropología general*. Madrid, 1985, págs. 129 y ss. Y también, BUENO, G., *Nosotros y ellos. Ensayo de reconstrucción de la distinción emic/etic de Pike*. Oviedo, 1990.

⁸² “El espacio y el tiempo definen el nosotros; el territorio y la historia. Un nosotros tautológico, si se enfoca desde un punto de vista lógico, pero histórica y socialmente determinado”. Véase PÉREZ-AGOTE, A., *La reproducción del nacionalismo...*, op. cit., pág. 8.

⁸³ Conviene advertir que no todo grupo es un *in-group* opuesto a un *out-group* como señala Sumner, ya que se da el hecho socialmente constatable de continuas referencias positivas de los grupos a otros grupos de no pertenencia. A este respecto, véase lo escrito por Merton en relación con lo que él denomina “síndrome de Sumner”, MERTON, R. K., *Teoría y estructura sociales*. México, 1980.

⁸⁴ Véase PÉREZ-AGOTE, A., *La reproducción...*, op. cit., págs. 3-4.

El reconocimiento, asumido por los actores, de formar parte de un mismo nosotros y de un territorio común, en el que se produce una compleja interrelación de factores objetivos y subjetivos, constituye el aspecto primordial sobre el que los habitantes de una comunidad ejercen el control y la defensa de un espacio social diferenciado al que, y con el que, se sienten histórica y culturalmente vinculados e identificados (defensa de los límites, denominación, derechos consuetudinarios, idiosincrasia, etc.)⁸⁵

Soy consciente de los problemas y controversias que suscita el empleo de la noción de identidad⁸⁶ en el ámbito de las ciencias sociales, debido fundamentalmente al descrédito que el concepto ha adquirido por su empleo en un sentido metafísico, lo cual le hace profundamente vulnerable y manipulable, tanto en el campo de la ciencia como en el de la política. No obstante (sin renunciar al uso del término identidad por lo que ya se ha dicho que tiene de evidencia social y de instrumento explicativo de cantidad de fenómenos de la vida cotidiana de los individuos, los grupos y los pueblos), quisiera dejar bien claro que en este trabajo la identidad colectiva no se concibe como una realidad metafísica y esencialista, por la cual se consideraría que cada comunidad posee una igualdad consigo misma, condenada a repetirse a lo largo del tiempo (negando todo cambio histórico),⁸⁷ en su hipotético fundamentalismo último, como garantía de pureza, de verdad y de realidad incuestionable.

Mi concepción de la tradición y de las identidades colectivas, se inscribe en planteamientos dialécticos y dinámicos que, lejos de esencialidades estáticas, tienen presentes; por un lado, el devenir histórico; y, por el otro, el hecho de que la identidad colectiva “se forma por procesos sociales. Una vez que cristaliza, es mantenida, modificada o aun reformada por las relaciones so-

⁸⁵ Véase MAUSS, M., *Sociedad y ciencias sociales, III*. Barcelona, 1972, págs. 197 y ss.

⁸⁶ Véase PÉREZ-AGOTE, A., *La reproducción...*, *op. cit.*, págs. 16-53.

⁸⁷ “En realidad, contra lo que pudiera parecer, la identidad no consiste en contenidos ni en conjuntos cerrados de rasgos socioculturales, pues irremediabilmente toda caracterización cambia con el tiempo. La identidad se define por la estructura de relaciones con el propio grupo y con los otros grupos, a diferentes escalas; estructura a través de la cual se asumen unos contenidos (modos de producción y organización, ideas y valores). Esto requiere, sobre todo, autonomía para autoidentificarse, que iguala a autorrealizarse. Por ello, la identidad cultural se opone a la aculturación, dependencia y colonización cultural. Y perder la identidad cultural supone un proceso de pérdida de la autonomía para cultivar la tradición propia y para transformarla sin sojuzgamientos”. Véase GÓMEZ GARCÍA, P., “Hipótesis sobre la estructura y función de las fiestas”, en *La fête, la cérémonie, le rite*. Granada, 1990, pág. 57.

ciales (...). La identidad es un fenómeno que surge de la dialéctica entre el individuo y la sociedad. Por otra parte, los *tipos* de identidad son productos sociales *tout court*, elementos relativamente estables de la realidad social objetiva (el grado de estabilidad, a su vez, se determina socialmente, por supuesto)”⁸⁸

Uno de los momentos (no el único), más idóneo para la expresión colectiva de las diferentes identidades sociales, es el constituido por las fiestas populares tradicionales,⁸⁹ al ser éstas “algo excepcionalmente serio, tan serio que es el rasgo consubstancial, dimensión constitutiva de nuestra existencia, algo exclusiva y radicalmente humano, de lo más humano”.⁹⁰ A través del entramado ritual y simbólico presente en la fiesta, se pone de manifiesto el deseo de los individuos de afirmar y reforzar su sentido de adscripción y pertenencia a cualquiera de los ámbitos socio-territoriales de su ecosistema cultural o a todos ellos de manera inclusiva.

En las marzas se encuentran presentes varios niveles de identidad⁹¹ (con independencia de que en ellas prevalezca el reforzamiento de la identidad moceril), reproducidos en sus ri-

⁸⁸ Véanse BERGER, P. y LUCKMANN, T., *La construcción social...*, *op. cit.*, págs. 216-217; HALBAWCHS, M., *La mémoire collective*. Paris, 1950; GROSHENS, M. C., *Production d'identité et mémoire collective y LANNEAU, G.*, “Identités régionales. Milieux urbains et ruraux. Synthèse”. Ambos, en *Identités collectives et changements. Production et affirmation de l'identité*. Toulouse, 1980, págs. 157-160 y 189-192; VELASCO, H. M., “Signos y sentidos de la identidad de los pueblos castellanos. El concepto de pueblo y la identidad”, en *Aproximación antropológica a Castilla y León*. Barcelona, 1988, págs. 28-46; ARPAL, J., “Sociedad moderna, sociedad tradicional...”, en *op. cit.*, págs. 332-342; GARCÍA, J. L., “Identidad y cambio en una comarca del occidente asturiano”, en *Actas do II Coloquio de antropoloxía*. Santiago de Compostela, 1989, págs. 81-91.

⁸⁹ “En cualquier sociedad y momento histórico, los rituales festivos colectivos han tenido como una de sus funciones fundamentales la de ser un medio para la reproducción de identidades, para el establecimiento y reproducción de un *Nosotros* en uno o varios *Ellos*”. Véanse MORENO NAVARRO, I., “Niveles de significación de los iconos religiosos y rituales de reproducción de identidad en Andalucía”, en *La fête...*, *op. cit.*, pág. 91; PRAT CANÓS, J., “Aspectos simbólicos de las fiestas”, en *op. cit.*, págs. 161-162; LISÓN TOLOSANA, C., *Antropología social y...*, *op. cit.*, págs. 43-83; MONTESINO GONZÁLEZ, A., *Fiestas populares de Cantabria...*, *ops. cit.*, 1/2; PITT-RIVERS, J., “La identidad local a través de la fiesta”, en *Revista de Occidente*, 38-39 (1984), págs. 17-35; RODRÍGUEZ BECERRA, S., *Las fiestas de Andalucía*. Sevilla, 1985, págs. 29-30 y 181-182; RIVAS RIVAS, A. M., *Ritos, símbolos y valores...*, *op. cit.*, págs. 315 y ss.; VELASCO, H. M., “Signos y sentidos de la identidad de los pueblos castellanos...”, en *op. cit.*, págs. 28-46; HOMOBONO, J. I., “Fiesta, tradición e identidad local”, en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 55 (1990), págs. 43-58; GÓMEZ GARCÍA, P., “Hipótesis sobre la estructura y función de las fiestas”, en *La fête...*, *op. cit.*, págs. 51-62.

⁹⁰ Véase LISÓN TOLOSANA, C., *Antropología social y...*, *op. cit.*, pág. 44.

⁹¹ Estas identidades tienen un claro carácter funcional, ya que responden a necesidades reales como integración doméstica, ayudas mutuas segmentarias y locales, confluencias de intereses supra-comunitarios, etc.

tuales de división o segmentación de la estructura social:⁹² identidades grupales, definidas por la pertenencia de los individuos participantes a un mismo género (varones), a una misma categoría social (la mocedad) o a una misma clase (cuadrillas de ricos/cuadrillas de pobres); semicomunales, cuando la población se halla verticalmente dividida en dos unidades sociales y simbólicas, opuestas en el espacio y en la acción festiva; comunales, cuando los individuos afirman su condición de miembros de una comunidad particular y, por último, supracomunales, en el caso en que los miembros de una comunidad expresan su deseo de pertenecer a un “nosotros” más amplio e inclusivo que el comunitario y trascienden los límites de su pueblo para inscribirse en espacios y acciones festivas comunes y compartidas con los “otros”, generalmente de carácter comarcal o supracomarcal.⁹³

7

Integración grupal y rivalidades intracomunitarias

Dentro de la división estructural del segmento social de la mocedad, se encuentran los mozos viejos (los de más edad o solterones); los mozos casaderos (que ya han cumplido el servicio militar); los quintos (ya tallados); el subconjunto de los que están en expectativa de ser tallados al año siguiente y los novicios (recién entrados a mozos).

⁹² “Todas las sociedades humanas, implícita o explícitamente, se remiten a dos modelos sociales opuestos. Uno, como hemos visto, es el de la sociedad en cuanto estructura de posiciones jurídicas, políticas y económicas, cargos, **status** y roles, en la que sólo se capta al individuo, y de forma ambigua, tras la persona social; el otro es el de la sociedad como **comunitas** de individuos con una determinada idiosincrasia, los cuales, aunque diferentes en lo que a dotes físicas y mentales se refiere, son, sin embargo, considerados iguales desde el punto de vista de la humanidad que comparten. El primer modelo corresponde a un sistema diferenciado, culturalmente estructurado, segmentado y, a menudo, jerárquico, de posiciones institucionalizadas, mientras que el segundo presenta a la sociedad como un todo indiferenciado y homogéneo, en el que los individuos se enfrentan globalmente unos a otros, y no ‘segmentalizada’ en **status** y roles”. Véase TURNER, V., *El proceso...*, *op. cit.*, pág. 182.

⁹³ Véase MORENO NAVARRO, I., “Niveles de significación de los iconos...”, en *op. cit.*, págs. 94 y ss.

A través de las distintas funciones que, durante las sucesivas acciones festivas, se asignan a los que ya son mozos y a los que aspiran a ser socialmente reconocidos como tales, lo subalterno se convierte en dominante y central en las calles y plazas; se ponen de manifiesto las diferentes identidades fragmentarias de intragrupo moceril o de la Sociedad de Mozos, simbolizadas por las prerrogativas y el ejercicio de la autoridad de que hacen uso los mozos más viejos, que gozan del reconocimiento de la comunidad y actúan como depositarios, en virtud de la costumbre y de la tradición, de la capacidad socializadora y culturizadora, mediante la cual los novicios, una vez superados los ritos iniciáticos, pasarán a ostentar públicamente su estatus de mozos. Los mozos que acaban de acceder a la Sociedad, experimentan las consecuencias de su reciente estatus, a través de la práctica de una serie de derechos: andar las calles del pueblo rondando, participar en la comida y en el baile con los mozos mayores, marcando un primer distanciamiento del espacio y de la tutela familiar. Este hecho, sin duda alguna, contribuye al fortalecimiento de la autoestima y a la producción de un nuevo estado identitario de miembro de la comunidad que empieza a valerse por sí mismo en ese camino, aún por andar, de la progresiva maduración física, social y cultural, que hará de él un futuro vecino plenamente dotado de derechos y responsabilidades.

El criterio de diferenciación que opera en el interior del grupo, es trascendido cuando éste se enfrenta, en función de su estado social (la soltería) al grupo de los casados. Momento, que tiene su máxima expresión simbólica en la comida de marzas, al concitar ésta el mayor grado de inclusión de los miembros de la mocedad, mediante la agregación de las mozas al acto de comensalidad festiva. Para ello, es necesario que la cuadrilla o la Sociedad de Mozos, reactive periódicamente su sentido de pertenencia a un todo integrado, a un colectivo aparentemente indiferenciado e idealmente igualitario, reafirmando y reactualizando su autoidentidad social, por medio del protagonismo exclusivo de los varones solteros en las rondas marceras, con lo cual consiguen poner de relieve: la diferenciación sexual y la preponderancia de su género respecto a las mozas y la condición de su estado de soltería frente a los casados.

Todo ello, les convierte en el principal foco de atención de la comunidad durante el tiempo que dura la festividad, ya que “pi-

diendo por las casas, rondando “dando que hablar”, los mozos ocupan durante un cierto tiempo (...) el centro de los comentarios y de las miradas de los vecinos”;⁹⁴ sobremanera, de las mozas a quienes pretenden halagar mediante el canto de las marzas largas, a las que se añaden los mandamientos de amor, que actúan como un excelente soporte lírico al servicio del cortejo, de las estrategias de emparejamiento selectivo, del noviazgo y, por fin, del matrimonio.

Reafirmar su unidad en el escenario festivo y remarcar la condición de mozos es fundamental para el grupo, puesto que se va a traducir en el desempeño de unos determinados roles en el conjunto de la comunidad, adscritos en virtud de las circunstancias que socialmente definen las prerrogativas y obligaciones de este subgrupo de mocedad, a las que ya se ha hecho alusión en repetidas ocasiones y de las que resultan igualmente beneficiarios los propios mozos y la comunidad. Al tiempo que, reafirman, a través de la fiesta, las peculiaridades de sus rasgos físico-culturales, diferenciándose del segmento de los casados-maduros.

La pugna entre mozos y casados queda perfectamente evidenciada cuando aquéllos por “estar revuelto el gallinero de los pollos” (en palabras de los casados) no salen a rondar la noche de marzas y son los casados (“los gallos”) quienes, en un claro acto de rivalidad (no exento de enfrentamientos físicos), se encargan de cumplir con el ritual y comer “las pergüas”, en un acto que pretende poner de manifiesto la escasa valía de los mozos; el incumplimiento de uno de sus derechos-obligaciones sociales; su irresponsabilidad ante la comunidad; y, en definitiva, su condición de subalternidad social.⁹⁵

⁹⁴ Véase RIVAS RIVAS, A. M.^a, *Ritos, símbolos y valores...*, *op. cit.*, pág. 323.

⁹⁵ El significante “gallo”, en el contexto de su aplicación en el ritual, responde a una construcción semántica-cognitiva en la que se pone de manifiesto una determinada categorización social y cultural del hombre respecto a la mujer, siguiendo el esquema de oposición jerárquico-valorativa: gallo-masculino-encima-dominante/gallina-femenino-debajo-dominada.

En el caso concreto de la denominación metafórica de los mozos con la expresión “pollos”, nos encontramos ante un sistema de clasificación que indica, no sólo la diferencia de edad, energía y dinamismo entre generaciones distintas, como muy bien nos ha hecho ver A. M.^a Rivas, sino también una designación cargada de connotaciones despectivas y ofensivas, que recurre a la analogía con determinados especímenes del mundo animal doméstico (los pollos), en lo que tienen de falta de madurez y de incapacidad de valerse por sí mismos. Todo lo cual, sirve para recordar a los mozos su carácter de subgrupo social dependiente, en su conjunto, de la comunidad, e individualmente del grupo doméstico. A este respecto, V. Turner ha escrito: “el gallo es masculino y el pollo es femenino, y en el nivel por encima/por debajo, el gallo está arriba (...); mientras que el pollo está abajo, puesto que está estrechamente relacionado, como el hijo con la madre”. Véanse TURNER, V., *El proceso...*, *op. cit.*, pág. 52; RIVAS RIVAS, A. M.^a, *Ritos, símbolos y valores...*, *op. cit.*, pág. 131; RODRÍGUEZ CAMPOS, J., “Lenguaje y experiencia socioecológica. Una reflexión etnográfica”, en J. A. Fernández de Rota (Ed.), *Lengua y cultura. Aproximación desde una semántica antropológica*. Coruña, 1989, págs. 49-69.

Otra expresión de identidad fraccional, que refleja la existencia de una división social real y simbólica, es la que se produce en la columna vertebral del propio festejo marcerero. Me refiero a la oposición existente entre la cuadrilla de marzantes receptores de la dádiva y los encargados de dar (el amo y ama de la casa), en su calidad de máximos representantes de la unidad doméstica y de la explotación agropecuaria. Esta oposición, inscrita y escrita en la propia estructura familiar, cultural, económica y socio-territorial de la comunidad, sirve para diferenciar a los grupos de propietarios, sobre los que recaen directamente las responsabilidades comunitarias, y aquellos otros que, aunque aspiran (y esperan) al relevo, todavía no han alcanzado, ni por su edad ni por su estado, el necesario grado de autonomía económica, moral y cultural, como para ser depositarios de la responsabilidad social y jurídica de la casa, en su dimensión socioeconómica.⁹⁶

Las marzas (con su carácter de lenguaje simbólico que permite, a los grupos y a la comunidad en la que se encuentran insertos, articular la ritualización de determinados cambios de estatus y la autoafirmación de un *continuum* de identidades sociales), constituyen un mecanismo cultural que, visto desde la óptica de la colectividad, se presenta como un ritual de división interna (lejos de aparentes igualitarismos colectivos),⁹⁷ mediante la cohesión y reforzamiento de las identidades segmentarias. Identidades que no se circunscriben única y exclusivamente a la definición y división de los grupos separados en orden a su sexo y edad, sino que también se hacen extensivas, en contextos marcadamente jerárquicos y estratificados, al fortalecimiento de la conciencia de clase, lo que a veces se materializa en una estrate-

⁹⁶ I. Moreno, refiriéndose a las “tiradas” que tienen lugar durante la celebración religiosa de San Antonio Abad en la población andaluza de Trigueros, escribe: “Las ‘tiradas’, aunque sólo ello no tenga que ser necesariamente la intención consciente de quienes las realizan, señalan claramente una división simbólica que se aproxima a una división social real: la existencia entre protagonistas y espectadores, entre quienes pueden repartir y quienes tienen que levantar manos e incluso disputar para conseguir la dádiva”. Véase MORENO NAVARRO, I., “Rituales colectivos de religiosidad popular y reproducción de identidades de Andalucía”, en J. Cucó y J. J. Pujadas (Coords.), *Identidades colectivas. Etnicidad y Sociabilidad en la Península Ibérica*. Valencia, 1990, pág. 280.

⁹⁷ Sobre la fiesta como expresión, no sólo del igualitarismo, sino también de la división social en clases y del reforzamiento ideológico de éstas, véanse: GILMORE, D., “Carnaval in Fuenmayor: Class conflict and social cohesion in an Andalusian town”, en *Journal of Anthropological Research*, 32 (1975); RODRÍGUEZ BECERRA, S., “Las fiestas populares: Perspectivas socio-antropológicas”, en *op. cit.*; DRIESSEN, H., “Religious Brotherhoods, Class and Politics in an Andalusian town”, en E. R. R. Wolf (Ed.), *Religion, Power and Protest in Local Communities*. Berlin, 1984, págs. 73-92; MORENO NAVARRO, I., *La Semana Santa de Sevilla...*, *op. cit.*

gia de enfrentamientos, como sucede en aquellas localidades en las que los “mozos pobres” rondan y piden en las casas de las gentes humildes y los “mozos ricos” o “los señoritos”, marcean en los barrios habitados por la gente “distinguida y pudiente”; sin llegar nunca a participar conjuntamente en ninguna fase del ritual festivo.

La existencia de dos tipos de comparsas de marzantes con cuadrillas heterogéneas, dada la procedencia y el estatus social de sus miembros, convierten a éstas en grupos antagónicos, donde el “nosotros” y el “ellos” son claramente irreconciliables⁹⁸ y, al menor pretexto (la injerencia en un territorio considerado propio; cualquier tipo de alusión cruzada entre ambas formaciones moceriles; etc.), suelen acabar enfrentándose violentamente.

Este ejemplo de segmentación en función de la clase social y de la segregación habitacional de las clases en el espacio urbano, nos introduce en otro tipo de dramatización ritual que, con motivo de las marzas, tiene lugar en algunas comunidades. Me estoy refiriendo a la división de las cuadrillas de marzantes con arreglo a la unidad espacial intracomunitaria a la que se encuentren o sientan adscritos y, por lo tanto, con la que se hallan identificados.⁹⁹ Este fenómeno suele darse en localidades en las que, desde el punto de vista de **emic**, el pueblo se percibe dividido en dos barrios: el barrio de arriba y el barrio de abajo.

En la anterior situación, y si se da la circunstancia de que existan dos cuadrillas de mozos, espacialmente diferenciadas, con una voluntad de explicitar socialmente un primer nivel de identidad, vinculada a un territorio común vecinal; es costumbre que cada comparsa de marzantes restrinja su ronda y petición de dádivas al territorio propio. En aquellos casos en los que existe una casa situada entre ambos espacios de una frontera interior imaginaria, con dos puertas (una que da la “barrio de arriba”; y la otra, al “barrio de abajo”), tienen derecho

⁹⁸ “La identidad, igual que la fiesta, se caracteriza por el sociocentrismo. Mira las cosas desde el punto de vista del endogrupo, sobrevalorando lo que percibe como propio y menospreciando lo que resulta extraño”. Véase GÓMEZ GARCÍA, P., “Hipótesis sobre...”, en *op. cit.*, pág. 67.

⁹⁹ Los viejos recuerdan las disputas internas, en las cuales dos pandillas de muchachos podían haber estado basadas en dos secciones del pueblo”. Véase CHRISTIAN, W. A., *Religiosidad popular...*, *op. cit.*, pág. 46.

a pedir en la casa los mozos que primero lleguen; eso sí, debiendo hacerlo por la puerta que corresponda a su zona de pertenencia.

Dado que esta costumbre ha originado constantes reyertas entre la mocedad, creando un malestar interno en el conjunto del pueblo, en las comunidades que aún mantienen dicha tradición, los mozos han decidido que las cuadrillas se turnen en la ronda petitoria, pidiendo cada año una, siempre y cuando se respete la puerta correspondiente.

Esta práctica, suele compatibilizarse con la celebración conjunta de la comida de marzas, a condición de que en el año no se hayan producido conflictos irreconciliables entre ambas cuadrillas.

Como el lector habrá podido percibir, nos encontramos con un ritual que ejemplifica perfectamente la división interna de la comunidad en dos mitades, de acuerdo a la existencia de dos unidades intralocales diferenciadas; no en función de las clases sociales que las habitan, sino debido a su posición en el conjunto territorial de la comunidad y con las tramas de sociabilidad y de ayudas mutuas entre un vecindario espacialmente y afectivamente próximo.

De este modo, a través de la ronda se muestra la unidad social interiormente diferenciada, reforzando y cohesionando sus identidades segmentarias, con el propósito de preservar la sociabilidad primaria; al tiempo que, mediante el rito del comensalismo festivo unitario, se produce la reintegración en el todo comunitario, como símbolo de pertenencia a una unidad mayor: el pueblo. Con lo cual se consigue la producción y renovación del sentimiento de identidad comunitaria.

8

La identidad comunitaria

El ritual de las marzas, además de contribuir a que los mozos reafirmen periódicamente su sociabilidad e identidad masculinas, también posibilita la puesta en funcionamiento de reitera-

dos signos de integración comunal y de reproducción de la identidad colectiva de la comunidad que lo celebra.¹⁰⁰

A través del recorrido de los marzantes por la totalidad del territorio intracomunitario, “el espacio de la práctica social que asegura la reproducción del grupo”,¹⁰¹ solicitando la dádiva, se produce la apertura de las puertas de casas del vecindario al grupo que, a veces, irrumpe en ellas¹⁰² tejiendo una red de interacciones cara a cara con los convecinos. Esta práctica contribuye a fomentar la integración simbólica de las partes fisionadas¹⁰³ en el todo unitario de la comunidad.

Por intermediación de las cuadrillas de marzantes, los distintos segmentos sociales y espaciales del pueblo que participan en la dádiva, consagran los vínculos de vecindad y trascienden su micro-particularismo para inscribirse en una particularidad más amplia y significativa, que es la propia localidad en su conjunto: territorio ejemplificador del nosotros;¹⁰⁴ topografía inmediata,

¹⁰⁰ “Los ritos son, ante todo, los medios por los que el grupo social se reafirma periódicamente (...). Hombres que se sienten unidos, en parte por lazos de sangre, pero aún más por una comunidad de intereses y de tradiciones, se reúnen y adquieren conciencia de su unidad moral (...). No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de conservar y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos e ideas colectivos que le proporcionan una unidad y personalidad”. Véase DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Madrid, 1982, págs. 360 y 397.

¹⁰¹ Véase ORTEGA VALCÁRCCEL, J., *La Cantabria rural...*, *op. cit.*, pág. 18.

¹⁰² Refiriéndose a la puerta como elemento simbólico, G. Simmel escribió: “pone una articulación entre el espacio del hombre y todo lo que está fuera del mismo, por esto supera la separación entre el dentro y el fuera. Precisamente porque también puede ser abierta, su cerrazón da la impresión de un aislamiento más fuerte frente a todo lo que está más allá de este espacio (...)”.

La puerta se convierte en imagen del punto divisorio en el que el hombre está o puede estar realmente sin interrupción. La puerta une de nuevo la unidad finita a la que hemos ligado un trozo diseñado para nosotros del espacio infinito con este último; con la puerta hacen frontera entre sí lo limitado y lo ilimitado, pero no en la muerte forma geométrica de un muro divisorio, sino como la posibilidad de constante relación de intercambio”. Véase SIMMEL, G., *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona, 1986, págs. 31-32.

Por otra parte, los allanamientos simbólicos de morada, representan la ruptura de las fronteras entre lo individual y lo colectivo, al tiempo que refuerzan la solidaridad y el control de la **comunidad** sobre el individuo y muestran prioridad del conjunto sobre las partes, subordinando lo individual-privado a lo colectivo-público. A este respecto, véase LISÓN TOLOSANA, C., *Antropología cultural...*, *op. cit.*, págs. 149-161.

¹⁰³ Véase EVANS-PRITCHARD, E. E., *Los Nuer...*, *op. cit.*

¹⁰⁴ El territorio humano no es un mero soporte físico neutral, sino un espacio culturizado y semantizado en el que los límites vienen establecidos e impuestos por las relaciones sociales. Véase CHAPPLE, E., *El hombre cultural y el hombre biológico*. México, 1972, pág. 229.

“La delimitación del espacio y su cualificación se hace en términos de una estructura social, porque en definitiva la territorialidad no es otra cosa que una perspectiva de esa estructura, la forma como el hombre se comporta territorialmente está regida por pautas aprendidas equivalentes a las que gobiernan la estructura social (...). La organización de los territorios acontece pues, a través de un juego de exclusividades positivas y negativas, que discurre paralelo con la organización de los grupos que los ocupan”. Véase GARCÍA, J. L., *Antropología del territorio*. Madrid, 1976, págs. 75-76 y 80.

donde las gentes se cohesionan en virtud de sentirse hijos de un mismo pueblo, frente al espacio comunitario de los otros.¹⁰⁵ Es de este modo, como “la fiesta hace sociedad, o al menos, crea la ilusión de comunidad”.¹⁰⁶

Precisamente es, en el ámbito general de la comunidad, durante el tiempo que dura la ronda marquera y el ritual petitorio de las cuadrillas de mozos, donde se pone de manifiesto la “antiestructura” de la comunidad al desarrollarse “los valores ideales que no se manifiestan en la estructura real. De aquí que representen rituales de reintegración (dejando por un corto tiempo entre paréntesis la confrontación entre mitades, entre las asociaciones grupales y entre las clases sociales), creando espacios y tiempos culturales de igualitarismo y permisividad sociales”.¹⁰⁷

Este último aspecto nos introduce de lleno en el carácter multivalente de la fiesta, que no sólo crea efectos de integración y reproducción social, sino que también ayuda a “la transformación del sistema social a través de un proceso dialéctico con dos fases sucesivas de interacción social: estructura y **communitas**, estadio este último durante el que la propia identidad se diluye y se hace irrelevante. La **communitas** representa la antiestructura, la disolución de las diferencias sociales y las posiciones jerárquicas, la liberación de las ataduras sociales y en consecuencia la acción desinteresada, la vinculación profunda, la igualdad y la solidaridad de todos”.¹⁰⁸

Como ha señalado Lisón Tolosana, “no podemos realmente hablar de comunidad si no detectamos en las personas un específico sentido de pertenencia a un pequeño grupo, la vivencia de un “nosotros” homogéneo según ciertos criterios, o en otras pa-

¹⁰⁵ “El individuo no sólo se identifica con su pueblo por haber nacido en él, tener allí a sus padres, su casa natal, su trozo de tierra, sus amigos de la infancia, sino que también se define como hijo del pueblo en oposición a aquellos individuos que han nacido y pertenecen a otras comunidades locales vecinas”. Véase RIVAS RIVAS, A. M.^a, *Ritos, símbolos y valores...*, *op. cit.*, pág. 389.

¹⁰⁶ Véase VELASCO, H. M., “A modo de introducción: Tiempo de fiesta”, en *Tiempo de fiesta...*, *op. cit.*, pág. 7.

¹⁰⁷ Véase MORENO NAVARRO, I., “Niveles de significación...”, *op. cit.*, pág. 96.

¹⁰⁸ Véase HOMOBONO, J. I., *Fiesta, tradición...*, *op. cit.*, pág. 46.

“Los rituales no sólo reflejan el sistema social, sino que lo forman (...). No son simplemente ‘partes blandas’ de la cultura que sufren la impresión de las formaciones ‘duras’ económico-sociales y acaban siendo una imagen transparente de éstas. No son simplemente expresivos; son también instrumentales, instrumentos y materiales para la construcción de la realidad social, para su transformación y para su reproducción”. Véanse VELASCO, H. M., “Rituales e identidad: dos teorías y algunas paradojas”, en *Revista de Occidente*, 5 (1986), págs. 65 y ss.; TURNER, V., *El proceso ritual...*, *op. cit.*, págs. 137 y ss.

labras, un sentimiento solidario que aflora o se expresa súbita o periódicamente a través de simbología ceremonial”.¹⁰⁹

9

Identidad local y conflictos de límites

Un momento álgido de la expresión y robustecimiento de la identidad comunitaria lo constituye la defensa de los límites fronterizos del pueblo,¹¹⁰ mediante acciones simbólicas o reales que dramatizan la cohesión comunal y definen quién es, y quién no, miembro de la comunidad.¹¹¹ De un “nosotros” comparativo,¹¹² que se expresa como idealmente homogéneo frente a los “otros”, aquellos que habitan otro espacio geográfico-moral distinto al nuestro,¹¹³ lo cual refleja la faceta espacial de las auto-identidades comunitarias.¹¹⁴

¹⁰⁹ Véase LISÓN TOLOSANA, C., *Antropología social...*, *op. cit.*, pág. 11.

¹¹⁰ “Miles de pueblos españoles dramatizan hoy, y han estado dramatizando real y simbólicamente desde hace siglos, ese prurito de diferenciación, de separación y oposición a unidades similares.

Los pueblos tienen límites bien definidos y términos municipales propios. Estas líneas divisorias, que actúan como potentes focos de exclusión de lo extraño y ajeno, son reactivadas anualmente y periódicamente”. Véase LISÓN TOLOSANA, C., *Antropología social...*, *op. cit.*, págs. 87 y 255-309.

¹¹¹ “Somos vecinos, por eso nos peleamos. Dentro del mismo nicho ecológico o ámbito político-administrativo competimos por unos recursos escasos. Al manifestar hostilidad al forastero demostramos disposición a defender nuestro espacio vital y cuanto en ello se contiene, acotamos nuestros intereses frente a la competición del rival (...). Como efecto de *feed-back*, la manifestación de hostilidad hacia el grupo vecino, el desarrollo de una rivalidad interlocal, lleva a la consolidación de la identidad-solidaridad interna del propio grupo local”. Véase BARRERA GONZÁLEZ, A., *La dialéctica de la identidad...*, *op. cit.*, págs. 104-105.

¹¹² Un elemento importante en el proceso de las diferentes representaciones identitarias, es el popular “relincho” -*ijujú*- que las cuadrillas emplean durante la ronda para anunciar su presencia como segmento de la mocedad o cuando se enfrentan a otras cuadrillas en “la raya”. En el primer caso, sirve para expresar y reforzar su auto-identidad grupal, y, en el segundo, actúa además, como señal sociocéntrica y de intimidación. Sobre este fenómeno, véase PÉREZ DE CASTRO, J. L., “El alarido y el palo en la cultura asturiana”, en *Revista de dialectología y Tradiciones Populares*, XVII (1961), págs. 330-348.

¹¹³ “El simbolismo del ritual pone de relieve que hay un *dentro* y un *fuera* (...), que el primero es conocido y el segundo desconocido, que en aquél se confía y domina, que en éste se desconfía (...); en una palabra, que el primero es bueno y el segundo peligroso. El peligro está fuera, al margen de los límites locales”. Véase LISÓN TOLOSANA, C., *Antropología cultural...*, *op. cit.*, pág. 52.

¹¹⁴ “ Toda identidad colectiva se construye a partir del doble sentido de similitud interna del grupo y diferencia con respecto a otros. No existe identidad colectiva sin alteridad.

La referencia inexcusable al otro es intrínseca a toda definición de identidad, ya que todo proceso de identificación tiene como correlato imprescindible el de diferenciación con respecto a un *alter ego* que sirva como mediación para la construcción de la propia imagen”. Véase HOMOBONO, J. L., *Fiesta, tradición...*, *op. cit.*, pág. 53

“Esta perspectiva de la identidad local partiendo de la oposición entre comunidades locales remite a la dimensión territorial de tal relación dialéctica. La importancia del factor territorial se explica en función de su estrecha interconexión con la historia, con la dimensión temporal en la que el propio ritual se encarna. El territorio es una proyección simbólica de las estructuras social y cultural de las comunidades humanas.”¹¹⁵

Las reiteradas rivalidades entre comunidades¹¹⁶ en torno a las zonas liminales de su territorio comunitario, bien sea, mediante la participación general de sus miembros, o a través de la intervención (en su nombre) de un grupo social representativo por su fuerza y osadía, como es el de los mozos¹¹⁷ (tal y como ocurre en las marzas, los carnavales y otras celebraciones festivas); constituyen acontecimientos en los que tienen lugar diversos procesos de solidaridad grupal y autoafirmación vecinal, a partir de la defensa de sus fronteras con la finalidad de no consentir la intromisión (no deseada) de ningún forastero.¹¹⁸

La defensa de los límites comunales, forma parte de un tipo de rituales sociocéntricos¹¹⁹ de exclusión de los otros, que han sido muy frecuentes en comunidades tradicionales, debido a que al estar dotadas de un fuerte sentimiento de solidaridad interna, han tenido secularmente “también un sentido bien definido de distinción frente al mundo exterior. Así, los habitantes de aldeas vecinas eran siempre tratados como extraños. Se les trataba de modo diferente, aunque con grados variables de antipatía (...). Tal actitud conducía a menudo a conflictos con los habitantes de otras comunidades, conflictos que en ocasiones se convertían en un antagonismo prolongado y agudo. Éstos con frecuencia se

¹¹⁵ Véase HOMOBONO, J. I., *Fiesta, tradición y...*, *op. cit.*, pág. 54.

¹¹⁶ “La comunidad rural (campesina) es una forma de agrupación social que organiza, según modalidades históricamente determinadas, un conjunto de familias fijadas al suelo. Estos grupos primarios poseen por una parte bienes colectivos o indivisos, por otra bienes ‘privados’ según relaciones variables, pero siempre históricamente determinados”. Véase LEFEBVRE, H., *De lo rural a lo urbano*. Barcelona, 1971, pág. 31.

¹¹⁷ “El exponente máximo de esta unidad interna y agresividad al exterior era la juventud (...).Esta simboliza la fuerza interna”. Véase LISÓN TOLOSANA, C., *Antropología cultural...*, *op. cit.*, pág. 75.

¹¹⁸ Véanse LISÓN TOLOSANA, C., *Invitación a la antropología cultural de España*. Madrid, 1980, págs. 85 y ss.; MONTESINO GONZÁLEZ, A., *Fiestas populares de Cantabria, 2...*, *op. cit.*, págs. 52, 88-89 y 113; HOMOBONO, J. I., *Fiesta, tradición...*, *op. cit.*, págs. 54-58.

¹¹⁹ Véanse VÉLASCO, H. M., “Textos sociocéntricos...” en *op. cit.*, págs. 85-106; CARO BARROJA, J., “El sociocentrismo de los pueblos españoles”, en *Razas...*, *op. cit.*, págs. 277-306.



¡Leña! Dibujo de V. Polanco, siglo XIX.

traducían en batallas campales en las que participaban grupos, sobre todo de jóvenes. Había muchos lugares en que podían ocurrir tales peleas; los más comunes eran los límites de dos aldeas, la posada o las ceremonias y las fiestas, sobre todo cuando (...) cortejaban a las muchachas locales”.¹²⁰

Límites que, según Simmel, son elementos arbitrarios, que actúan espiritualmente y de “los cuales parten, no sólo resistencias pasivas, sino repulsiones activas. Todo límite de este género engendra defensiva u ofensiva”.¹²¹ Por ello, los espacios fronterizos, cualesquiera que sean, se convierten en lugares paradigmáticos de la autoafirmación del deseo de integración comunitaria frente al mundo exterior, porque como muy bien dice J. I. Homobono, “el límite, la frontera de trazado definido e incluso en ocasiones geométrico, tiene una concreción más neta que los límites sociosimbólicamente definidos por las comunidades locales en su dialéctica identificación-diferenciación, más imprecisamente espacializable. El espacio apropiado por cada comunidad se acota, se amojona, delimitación sancionada administrativa y jurídicamente. El límite traza una línea divisoria entre el interior y el exterior que no siempre es un reflejo especular de la más volitiva proyección sobre el espacio del nosotros/ellos intercomunitario.”¹²²

10

Cuadrillas itinerantes e identidad supracomunitaria

Hasta el momento me he ocupado de las diversas esferas de identidad intracomunitaria, atendiendo a criterios tales como sexo, edad, estado, posición social y territorio. Para ello, he analizado las identidades segmentarias en función de las varia-

¹²⁰ DOBROWOLSKI, K., “La cultura campesina tradicional”, en T. Shanin (Sel.), *Campesinos y sociedades campesinas*. México, 1979, págs. 264-265.

¹²¹ SIMMEL, G., *Sociología, 2. Estudio sobre las formas de socialización*. Madrid, 1986, págs. 650-651.

¹²² Véase HOMOBONO, J. I., *Fiesta, tradición, y...*, *op. cit.*, pág. 57. Y también, PARSONS, T., *Estructura y proceso en las sociedades modernas*. Madrid, 1966, págs. 316-317.

bles internas que relacionan partes complementarias de la estructura social (hombre/mujer, mozo/casado, vecinos de calle/convecinos del pueblo, ricos/pobres, vivos/muertos) con el conjunto del pueblo, cuya identidad local se fundamenta en sentimiento experimentado por sus habitantes de formar parte de una unidad social y también espacial, donde los límites territoriales que separan unos municipios de otros son tan ambiguos, que muchas veces ocasionan permanentes conflictos entre localidades colindantes.

“Ahora bien, en la estructura semántica de los rituales que realzan la convivencia comunitaria aflora, como parte constitutiva del significado, el peligro de la extranjería y foraneidad. Esto se debe a que ninguna comunidad puede subsistir en aislamiento; sus miembros se ven existencial y necesariamente envueltos, individual y colectivamente con otras comunidades. La fuerza de la realidad obliga a conocer la variación y la diversidad, los otros, el enfrentamiento de intereses en la apropiación de recursos. Pues bien, la articulación de la necesaria diversidad (de lo interno con lo externo, de nosotros con ellos) ha actuado como inagotables venero de creación cultural (...).

Puesto que los límites propios tienen necesariamente que ser trascendidos, la pequeña comunidad se verá obligada a organizar e institucionalizar sus relaciones espaciales con las más próximas (...). La comunidad aldeana potencia ritualmente la necesidad primordial de relacionarse con otros, precisamente con los anejos y extraños, con aquellos con los que se comparten antagónicos intereses y conflictos. Enseña, en otras palabras, a vivir con diferencias”.¹²³

Las relaciones interlocales que sirven a las comunidades para trascenderse a sí mismas e incluirse en el ámbito de un nosotros supracomunitario, en el cual poder experimentar la sensación de pertenencia a una unidad mayor (de carácter comarcal), suelen vehiculizarse a través de romerías celebradas en honor a

¹²³ Véase LISÓN TOLOSANA, C., *Antropología social...*, *op. cit.*, págs. 16-17 y 22. Y también, del mismo autor, “Límites simbólicos (rituales de integración)”, en *Invitación a la antropología...*, *op. cit.*, págs. 93-100.

Como ha señalado Todorov, “la identidad nace de la (toma de conciencia de la) diferencia; además, una cultura no evoluciona si no es a través de los contactos: lo intercultural es constitutivo de lo cultural”. Véase TODOROV, T., “El cruzamiento entre culturas”, en T. Todorov y otros, *Cruce de culturas y mestizaje cultural*. Barcelona, 1988, pág. 22. Y también, BASTIDE, R. *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*. Buenos Aires, 1973.

un Santo que cataliza las identidades colectivas de diferentes grupos y pueblos y cuyo territorio de gracia abarca diversas localidades, que comparten una misma devoción y, a veces, se disputan la pertenencia del propio Santo y del espacio en el que se encuentra ubicada la ermita o el Santuario que lo contiene.¹²⁴

Existen otro tipo de rituales de carácter civil,¹²⁵ que actúan como mecanismos de integración y solidaridad intercomunitaria, poniendo de relieve una nueva identidad supralocal. Este es el caso de los rituales que las comparsas de marceros itinerantes llevan a cabo, cuando trascienden los límites de su aldea para internarse en otras colindantes y solicitar en ellas las marzas; bien, solos, o en compañía de otra cuadrilla a la que se unen para andar las marzas conjuntamente por todo el valle. Llegando incluso a penetrar en comarcas de provincias limítrofes.

Este tipo de desplazamiento de los marzantes demuestra que, en algunas áreas de Cantabria, los ritos marceros combinan aspectos básicamente intracomunitarios con otros que, desde una perspectiva más amplia, son supracomunales, “por lo que siempre existirá una cierta tensión entre un nosotros restringido y el **nosotros** más extenso”.¹²⁶ Dicha costumbre representa la voluntad de superación real de los propios límites locales y el deseo de integración de los grupos en otras comunidades. Acción que debe realizarse con el consentimiento de la unidad socio-territorial receptora, si no se quiere provocar un altercado violento entre localidades distintas. Para ello, las comitivas visitantes efectúan una serie de rituales protocolarios de desagregación o salida de su comunidad originaria, y de agregación o entrada en la localidad visitada.

Generalmente, estos rituales de paso material¹²⁷ se ejecutan en la denominada “raya” o línea imaginaria que divide dos pueblos, donde cada cuadrilla tantea la voluntad hospitalaria de los otros. Para esto, ambos colectivos de marzantes se juntan en una zona liminal del territorio y, situándose los unos

¹²⁴ Véanse CHRISTIAN, W. A., *Religiosidad popular...*, *op. cit.*, págs. 125-126; MONTESINO GONZÁLEZ, A., *Fiestas populares de Cantabria, I...*, *op. cit.*, págs. 57-69.

¹²⁵ “Toda fiesta, aun cuando sea originariamente puramente laica, tiene ciertas características propias de la ceremonia religiosa, pues en todos los casos, da lugar a que los individuos se aproximen entre sí”. Véase DURKHEIM, E., *Las formas elementales...*, *op. cit.*, pág. 356.

¹²⁶ Véase MORENO NAVARRO, I., “Rituales colectivos de religiosidad popular...”, en *op. cit.*, pág. 98.

¹²⁷ Véase GENNEP, A. VAN, *Los ritos...*, *op. cit.*, págs. 24 y ss.

frente a los otros, dramatizan el rito colectivo de “la raya”, pidiéndose ¿paz o guerra?

Se trata de conocer el grado de receptividad de los otros, para proceder: bien, a su inserción esporádica en un “nosotros” más amplio, en caso de que sea concertada la paz, mediante la superación de la propia frontera y la integración de todos en un recorrido compartido; o bien, a su exclusión y enfrentamiento, si se pide la guerra, demarcando y defendiendo violentamente sus respectivos límites.¹²⁸

Las acciones festivas intercomunitarias de estas características, no dejan de tener un carácter ambiguo al coemitir (ambas cuadrillas) signos reiterados de solidaridad intercomunitaria y señales de autoestima del grupo, y por lo tanto de reforzamiento de los rasgos diferenciales del nosotros en el espacio ajeno de los otros.¹²⁹

Estas ritualizaciones, desarrolladas por las cuadrillas de marzantes, son una perfecta muestra de la dialéctica establecida entre ámbitos interlocales, en los que los mozos, como representantes de las colectividades, expresan los intereses intercomunitarios; nacidos del reconocimiento de la imposibilidad de hacer una vida autárquica y de la necesidad de reafirmar periódicamente la solidaridad interlocal, derivada de unas relaciones cotidianas supralocales, que permiten compartir los recursos de un ecosistema común, más allá de los reducidos límites de cada pueblo o conjunto de pueblos.

Durante la presencia de las cuadrillas en territorios de adscripción festiva, los habitantes de los mismos muestran su hospitalidad entregando “el dao” a cambio de las rondas. Al tiempo que se crean o se consolidan estrategias de noviazgo entre parejas de distintos pueblos; dejando sentadas las bases de una futura aceptación y tolerancia entre el mozo forastero pretendiente y los mozos del pueblo de la pretendida. El principal elemento de reforzamiento de esta amistad es la comensalidad compartida y el intercambio de bebida entre unos y otros.

En el momento de la salida del territorio de los “otros”, la cuadrilla visitante vuelve, de nuevo, a poner en escena ritos de

¹²⁸ Sobre las peleas en torno a “la raya”, véase MONTESINO GONZÁLEZ, A., *Fiestas populares de Cantabria*, 2..., *op. cit.*, págs. 35-52, 88-89, 111-115.

¹²⁹ Véase FABRA, D. y LACROIX, J., *La vie quotidienne...*, *op. cit.*, pág. 254.

desagregación de la comunidad foránea y de agregación a la suya propia. De tal modo, que la intensidad de la expresión de la autoidentidad grupal y territorial, adquiere mayor vigor a medida que el grupo se aproxima a su núcleo poblacional originario.¹³⁰

11

La presencia de los muertos en la memoria colectiva

En la Cantabria rural, al igual que en otras regiones del Norte peninsular y del resto de Europa, existe la creencia de que los muertos, o antepasados difuntos, pese a su extinción física, permanecen en un estado liminal de indefinición.¹³¹ Por esa razón, los muertos siguen jugando un importante papel en la vida cotidiana a través de sus almas que se mantienen integradas en el mundo de los vivos, manifestándose en determinadas ocasiones de modo diverso y por las más variadas circunstancias:¹³² unas de carácter positivo (ayudas y acompañamiento a familiares necesitados o solitarios y colaboraciones en las tareas de la casa, sobre todo en la atención a los niños, cuando se trata de una difunta); y otras, de carácter negativo, debido a sus poderes extraordinarios (causando males en las cosechas,

¹³⁰ Sobre los mecanismos rituales de la recepción de comparsas itinerantes, véase GUILCHEER, J. M., "Danses et cortèges traditionnels du Carnaval en Pays de Labourd", en *Bulletin du Musée Basque*, 46 (1969), págs. 18-19.

¹³¹ "Las almas de los muertos que están en el Purgatorio permanecen en un estado de indefinición o suspensión entre la vida y la muerte mientras que su destino final no sea definitivo. Los muertos necesitan de los vivos mientras su ubicación no es la definitiva en el Cielo. Los que están en el Infierno no vuelven a este mundo excepto cuando los vivos hacen algo que les impide acceder a su lugar definitivo (...). Los que están en el Cielo no se aparecen nunca.

El estado liminar, ambiguo, no puede mantenerse, y mientras haya algo que hacer el alma no puede encontrar su destino último. El vivo, en este caso, actúa como cumplidor de los deseos de los muertos, que son deudas cuyo cumplimiento transfieren al vivo, algo así como el testamento inter vivos, y a cambio las ánimas reciben ofrendas y oraciones para llegar al Cielo, donde a su vez actúan como intercesores por los vivos. Los muertos, entonces, son doblemente ambivalentes: están entre este mundo y el otro y son peligrosos pero útiles; median entre el cielo y la tierra". Véase LLINARES GARCÍA, M.^a DEL M., "Ánimas del Purgatorio", en *Mouros, ánimas, demonios. El imaginario popular gallego*. Madrid, 1990, pág. 97.

¹³² "Los muertos, en este caso, son considerados como vivos de un género particular, con los que hay que contar, a los que se debe contemplar, y tratar de mantener con ellos relaciones de buena vecindad". Véase THOMAS, L. V., *Antropología de la muerte*. México, 1983, pág. 615.

los animales y los parientes vivos, por incumplimiento de promesas hechas al difunto).¹³³

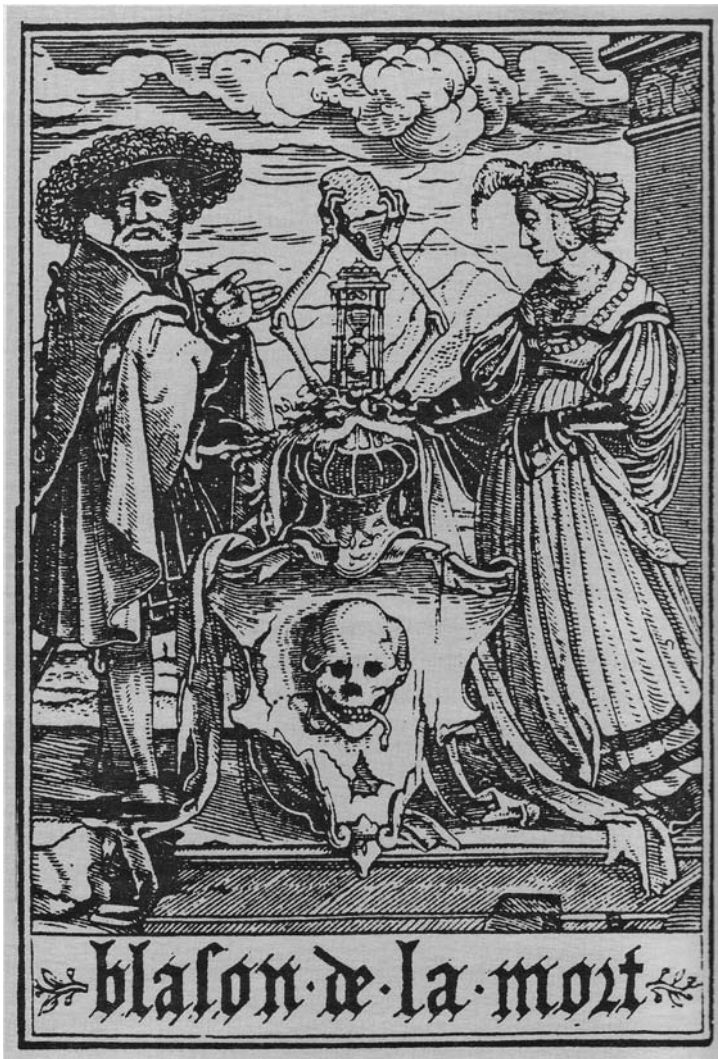
Este sistema de creencias populares hace que las relaciones entre la comunidad de los vivos y la de los muertos (sujetas a permanentes intercambios), sean unas relaciones ambiguas que explican la cautela y la esmerada atención con que se tratan los asuntos vinculados a la muerte y al culto a las ánimas benditas. Si se parte de la aceptación de que las influencias de los muertos no han desaparecido del ámbito ordinario de la vida;¹³⁴ lógicamente, las “interconexiones” que los vivos establezcan con ellos estarán necesariamente mediatizadas por esta creencia: si las familias y la comunidad atienden debidamente sus “obligaciones con los muertos”, sufragando sus deudas; orando por su salvación eterna; organizando las correspondientes misas de difuntos por el socorro de sus almas y honrando su memoria. Éstos, posiblemente decidan contribuir a la prosperidad de los suyos intercediendo ante Dios, una vez sacados del Purgatorio por medio de misas y oraciones. He ahí, el sutil mecanismo que les convierte en una suerte de intermediarios entre el cielo y la tierra, capaces de abogar por la fertilidad de los campos, la salud de los familiares y de los animales domésticos.

Contrariamente, el muerto puede convertirse en una fuente de peligro, si la familia desatiende sus obligaciones con las ánimas, ya que éstas podrán causar innumerables inconvenientes, dirigidos al grupo familístico y a la propia explotación agro-ganadera, en forma de múltiples infortunios relacionados con la salud y las cosechas.¹³⁵

¹³³ Sobre la muerte en general, véanse MORIN, E., *El hombre y la muerte*. Barcelona, 1974; THOMAS, L. V., *Antropología...*, *op. cit.*; ARIES, P., *La muerte en Occidente*. Barcelona, 1982; Id., *El hombre ante la muerte*. Madrid, 1983; LE GOFF, J., *El nacimiento del Purgatorio*. 1985; CÁTEDRA, M.^a, *La muerte y otros mundos. Enfermedad, suicidio, muerte y más allá entre los vaqueiros de alzada*. Madrid, 1988; DELUMEAU, J., *El miedo en Occidente*. Madrid, 1989 (consúltese en el índice analítico la voz muerte); GONDAR PORTASANY, M., *A morte*. La Coruña, 1987; Id., *Romeiros do alén. Antropoloxía da morte en Galicia*. Vigo, 1989; MANDIANES CASTRO, M., *Las serpientes contra Santiago*. Santiago de Compostela, 1990.

¹³⁴ “También los muertos continuaban disfrutando de las posesiones de la casa a través de los aniversarios con que se hallaban gravadas algunas parcelas”. Véase MAÍSO GONZÁLEZ, J., *La difícil modernización...*, *op. cit.*, pág. 384.

¹³⁵ Véanse CHRISTIAN, W. A., *Religiosidad popular...*, *op. cit.*, págs. 119 y ss.; ROMA RIU, J., *Aragón y el carnaval*. Zaragoza, 1980, págs. 43 y ss.; MANDIANES CASTRO, M., *Loureses. Antropoloxía dunha parroquia galega*. Vigo, 1984, págs. 167 y ss.; Id., *Las serpientes...*, *op. cit.*; GONDAR PORTASANY, M., *Romeiros...*, *op. cit.*; LLINARES GARCÍA, M.^a DEL M., “Ánimas del Purgatorio”, en *op. cit.*, págs. 95-101.



Blasón de la muerte. Dibujo de H. Holbein, siglo XVI.

Todas estas circunstancias han hecho que, para afrontar las interacciones simbólicas de los vivos con los muertos, a fin de integrarlos,¹³⁶ las comunidades se hayan dotado históricamente de instituciones de carácter religioso (Cofradías de Ánimas u otro tipo de Cofradías)¹³⁷ y de rituales, encaminados a contribuir a la buena muerte; conducir a los difuntos a la paz eterna; atenuar sus penas en el Purgatorio y sacarles de él; organizar misas y procesiones para ayudarles a reposar en paz y honrar su memoria, en momentos precisos del ciclo vital de sus familiares y del ciclo anual comunitario.¹³⁸

Muchas de estas prácticas, estrechamente vinculadas a actos de comensalismo colectivo, abarcan desde los populares banquetes funerarios hasta las ofrendas de alimentos depositadas en las tumbas de los fallecidos; pasando por la entrega de raciones de comidas festivas a las viudas de los difuntos.

Todo lo anteriormente expuesto, viene a confirmar la naturaleza contingente de la vida individual de cada miembro de grupo doméstico, frente al carácter permanente de la casa como institución, que perdura más allá de la mera circunstancialidad de los individuos, al actuar éstos como eslabones de una cadena colectiva familiar, que atraviesa distintos tiempos históricos y una única memoria familiar.

Pues bien, en el ritual de las marzas existen varios momentos cruciales donde los antepasados muertos de la localidad se hacen presentes en la memoria colectiva de los vivos, a través de las diversas alusiones de los marzantes a las ánimas.

En un principio vemos, cómo a la hora de rondar, la muerte de un vecino es tomada en consideración por los marzantes que deben preguntar si cantan o rezan por el alma del difunto (“por

¹³⁶ “Los muertos integrados pueden otorgar beneficios indiscutibles a quienes les rinden culto, ya sea la salud o la prosperidad. Por otra parte, los espíritus de los muertos pueden tener justas quejas contra los vivientes, por la simple razón, por ejemplo, de que sus herederos omitan cumplir los ritos que los habrían transformado en antepasados (...). Entonces ellos actúan impulsados por la cólera y el resentimiento, sin que el menor espíritu de generosidad los modere. Los muertos integrados son los beneficiarios, no solamente de las ofrendas expiatorias, sino también de acciones de gracias y de rituales conmemorativos”. Véase THOMAS, L. V., *Antropología...*, op. cit., pág. 607.

¹³⁷ Sobre las Cofradías en Cantabria, véase MANTECÓN MOVELLÁN, T. A., “La organización de la ayuda mutua y el ‘socorro de almas’ en el mundo rural de Cantabria durante el Antiguo Régimen. Las cofradías religiosas”, en *Publicaciones del Instituto de Etnografía y Folklore “Hoyos Sainz”*, XIII (1987-88-1989), págs. 193-232; Id., *Contrarreforma y Religiosidad Popular...*, op. cit., págs. 83 y ss.

¹³⁸ Sobre aspectos ceremoniales relacionados con la muerte y los grupos portadores del ritual véanse LUNA SAMPERIO, M., (Coord.), *Grupos para el ritual festivo...*, op. cit.; ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXO, M.^a J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (Coords.), “La muerte y su entorno”, en *La religiosidad popular, II. Vida y muerte: La imaginación religiosa*. Barcelona, 1989, págs. 203-397.

las obligaciones de los vivos y los muertos de esta casa”). Del mismo modo que, en algunos lugares, al recibir “el dao” es obligatorio tomarlo diciendo: “que las ánimas lo reciban”.

Dentro del canto de ronda, al igual que se nombra a los mozos viejos, a los que están cumpliendo el servicio militar y a los primerizos; también se recuerda a los antepasados específicos de la familia *y sus abuelitos, / que en el cielo gocen*, así como a los mozos muertos en el año, si, por una fatal circunstancia, la Sociedad de Mozos hubiera perdido para siempre uno de sus miembros: *¡un golpe de agua / se llevó a Tomás, / y a cantar las Marzas / él jamás vendrá! / ¡Recemos, marceros, / antes de marzar!*¹³⁹

El último gesto hacia los muertos consiste en reservar una parte de la comida marcerera y entregársela a las viudas del año o a otras que vivan solas, sin la compañía de sus hijos o familiares más allegados.

La costumbre que tienen los marceros de rezar en aquellas casas en las que se guarda luto reciente, bien pudiera, a mi entender, incluirse en la categoría de rito de paso, por lo que la ceremonia tiene de socorro del alma del difunto en su difícil tránsito por el Purgatorio camino de la paz eterna. Ya que, de algún modo, las casas que guardan luto se encuentran en cierto estado de margen, porque “durante el luto los parientes del muerto constituyen una sociedad especial, situada entre el mundo de los vivos por una parte, y el mundo de los muertos por otra, y del que los parientes salen antes o después según sea el grado de cercanía de su parentesco con el muerto (...). Los ritos de suspensión de todas las prohibiciones y de todas las reglas (ropa especial, etc.) del luto hay que considerarlos, por consiguiente, como ritos de reintegración a la vida social, bien restringida, bien general, del mismo género que los ritos de reintegración del novicio”.¹⁴⁰

A través del rezo y de la parte de la comida que los mozos entregan a las viudas (al igual que sucede con las embarazadas),¹⁴¹ se reactiva el recuerdo del difunto (del antepasado inmediato) en la memoria familiar y grupal; y, de este modo, se consagra la sociabilidad vecinal más allá de los conflictos familiares y socia-

¹³⁹ GARCÍA-LOMAS, A. y CANCIO, J., *Del solar y de la raza...*, op. cit., pág. 168.

¹⁴⁰ Véase GENNEP, A. VAN, *Los ritos...*, op. cit., pág. 160. Sobre el contagio de las impurezas del muerto a sus pertenencias y parientes que, mediante el luto, se mantienen aislados de la sociedad en un proceso de purificación, véase CAZENEUVE, J., *Sociología...*, op. cit., pág. 118.

¹⁴¹ Véase GENNEP, A. VAN, *Los ritos...*, op. cit. págs. 53 y ss.

les y también más allá del ahora, incluyendo en el presente armónico, los antepasados muertos¹⁴² y los aún no nacidos.

Como se puede comprobar, la comida, en el caso de las marzas, no sólo sirve para poner de manifiesto el principio de igualdad de los comensales y de la colectividad de los vivos, sino que además posee la dimensión de reintegrar simbólicamente en esta comunidad la memoria de los muertos.¹⁴³

De este modo, “el universo simbólico también ordena la historia y ubica todos los acontecimientos colectivos dentro de un unidad coherente que incluye el pasado, el presente y el futuro. Con respecto al pasado, establece una “memoria” que comparten todos los individuos socializados dentro de la colectividad. Con respecto al futuro, establece un marco de referencia común para la proyección de las acciones individuales. De esta manera el universo simbólico vincula a los hombres con sus antecesores y sus sucesores en una totalidad significativa, que sirve para trascender la finitud de la existencia individual y que adjudica significado a la muerte del individuo. Todos los miembros de una sociedad pueden ahora concebirse ellos mismos como pertenecientes a un universo significativo, que ya existía antes de que ellos nacieran y seguirá existiendo después de su muerte. La comunidad empírica es traspuesta a un plano cósmico y se vuelve majestuosamente independiente de las vicisitudes de la existencia individual”.¹⁴⁴

12

Identidad y sociabilidad en el comensalismo festivo

La comensalidad de las cuadrillas constituye uno de los objetivos finales más explícito e importante de las rondas marceras

¹⁴² “De una manera simbólica participan también los difuntos del municipio, pues durante todo el recorrido se les recuerda frecuentemente por medio de los responsos que se rezan. De esta manera se establece una comunión entre los vivos y los muertos”. Véase OTEGUI PASCUAL, R., *Estrategias e identidad...*, op. cit., pág. 102.

¹⁴³ “La adhesión vecinal alcanza una aureola sacra al reintegrar moralmente en un ágape a todos los miembros del grupo que se fueron para siempre. El gozo de vivir no eclipsa la imagen de los antepasados; al contrario, en momentos de euforia y para que sea más completa, se les hace simbólicamente y con nostalgia partícipes”. Véase LISÓN TOLÓSANA, C., *Antropología cultural...*, op. cit., pág. 147.

¹⁴⁴ Véase BERGER, P. y LUCKMANN, T., *La construcción social...*, op. cit., pág. 133.

en lo que se refiere al fortalecimiento de la sociabilidad e identidad masculinas de los mozos. A la comida de marzas es costumbre invitar a los niños del pueblo, a las mozas y, en algunos casos, al alcalde pedáneo, al cura, a un “matrimonio de respeto” e incluso a algún mozo forastero si por cualquier circunstancia se encuentra en el pueblo.

Vista no como simple sustento, sino como una expresión de la simbología social, la comida es una de las principales herramientas de las que nos valemos los antropólogos para estudiar y conocer, a través de los ritos de hospitalidad y de sociabilidad, el entramado último de los grupos sociales y las diversas manifestaciones estructurales de la comunidad en que se originan.¹⁴⁵

El acto de comer juntos todos los protagonistas principales de las marzas; los preparativos previos a la comida; los roles que cada subgrupo de la mocedad desempeña en esta parte del proceso; el dominio de productos del cerdo que caracteriza la dieta festiva y la composición ideal de los comensales que se concitan en torno a la mesa: mozos, niños, mozas, alcalde pedáneo, cura, “matrimonio de respeto” y forasteros invitados. Constituyen todo un microcosmos de las estructuras sociales y de la incidencia de éstas en la fiesta.

Para entender la relación entre la organización sociocultural de la comunidad, ciertos aspectos ecológicos de la misma y el comensalismo final, en el que se concentran la práctica totalidad de los códigos festivos de los diferentes rituales de las marzas, es preciso tener en cuenta los principales factores que determinan y configuran las estructuras elementales del festejo; todos ellos presentes, real o simbólicamente, en el momento comensalístico.

1) Este tipo de rondas, desde una perspectiva **emic**, persiguen como objetivo último, la celebración de una comida, merienda o cena de marzas, organizada por los mozos del pueblo, en ambientes domésticos.

2) La ayuda imprescindible de las diferentes casas que componen el vecindario local, sin cuya aportación de dádivas y de dinero en metálico la fiesta sería imposible.

3) Comidas abundantes con un predominio de los productos derivados del cerdo, sobre otros animales o vegetales, en la composición de los menús.

¹⁴⁵ Véase DOUGLAS, M., “Introducción”, en *La cocina de los antropólogos*. Barcelona, 1977, págs. 13-21.

4) La existencia de una organización autónoma del ritual, sujeta a las normas canónicas dictadas por la tradición.

5) El protagonismo igualitario del subgrupo social de los varones solteros (mozos), en contraste con los papeles subalternos desempeñados por las mozas y las mujeres durante la fiesta.

A lo largo de la vida cotidiana de las comunidades agrícolas cántabras, se observa una institucionalización periódica de la comensalidad, ya que son varios los momentos en los que se celebran actos colectivos de comensalía, generalmente relacionados con: fechas señaladas del calendario agrícola y litúrgico; el sancionamiento de ritos de paso en el ciclo vital de los individuos; la finalización de trabajos comunitarios¹⁴⁶ y las ayudas mutuas.¹⁴⁷

Ahora bien, el tiempo de invierno es el período del año en el que se produce un mayor grado de concentración de este tipo de comidas en común, con un claro componente moceril masculino. Celebradas con motivo de la matanza del cerdo; de “pedir la vieja”, los aguinaldos; organizar la vijanera y los Reyes; festejar a San Blas; comerse la cabeza del cerdo por San Antón; correr los carnavales-antruido y andar las marzas.

Desde mi punto de vista, esta reiteración de comidas fraternales entre mozos, se encuentra directamente relacionada con las características ecológico-culturales de ese semiciclo anual que es el invierno: dedicado a las tareas ganaderas, por ausencia estacional de las agrícolas, y con el papel que en él juegan los hombres: protagonismo de los trabajos masculinos identificados con las labores ganaderas; en oposición al semiciclo agrícola, primaveral-estival, con gran presencia de trabajos femeninos.

¹⁴⁶ “El comer era inseparable del *trabajo*. Era la coronación del trabajo y de la lucha. *El trabajo triunfaba en la comida*. El encuentro del hombre con el mundo en el trabajo y su lucha con él, concluían con la absorción de los alimentos (...).

Es conveniente señalar que el trabajo y el comer eran colectivos; que toda la sociedad participaba en ellos por igual. El comer colectivo, coronación de un trabajo colectivo, no es un acto biológico o animal, sino más bien un acontecimiento social”. Véase BAJTIN, M., *La cultura popular...*, *op. cit.*, pág. 253.

¹⁴⁷ “¿Por qué ese esfuerzo en dotar de un halo específico, con diversión, fiesta y comensalidad la cooperación vecinal? ¿No pretenderá indicar tal exuberancia que el número e intensidad de prestaciones ceremoniales son necesarias? Ahora bien, la necesidad será un principio consecuencia de la tendencia opuesta y que la ritualización presume combatir, es decir, la separación, oposición y competición estructurales entre las casas. La comunidad que todas las casas forman tiene prioridad sobre cada una de ellas, el conjunto sobre las partes; he aquí el mensaje simbólico del intercambio ceremonial”. Véase LISÓN TOLOSANA, C., *Perfiles simbólico-morales...*, *op. cit.*, pág. 106.

Por otra parte, el invierno es el tiempo sacrificial del cerdo,¹⁴⁸ en el que existen advocaciones a santos protectores de los animales como San Antonio y vijaneras-carnavales, donde aparecen diferentes representaciones zoomórficas, emparentadas con cerdos, osos, gallos, etc.

La utilización de espacios domésticos como ámbitos de intimidad,¹⁴⁹ para acoger a los comensales en esta época del año, viene determinada por las reducidas dimensiones del grupo festivo y por su carácter segmentario, en oposición a la presencia masiva de la comunidad y emigrantes que intervienen en los festejos estivales y, sobre todo, por las propias condiciones ecológicas que el invierno impone al dificultar, por sus bajas temperaturas, actos públicos de comensalidad festiva.

Son también las condiciones ecológico-culturales del momento, las que determinan que sea el cerdo el animal doméstico que por esas fechas se sacrifique en los hogares campesinos. Debido a la importancia de este animal, dentro de una economía familiar rural,¹⁵⁰ como principal suministrador de aportes calóricos y proteínicos, y al tratamiento de las distintas piezas y productos derivados, generalmente destinados a la conserva, se hace necesario que se mate y se sazone en invierno, para que sus carnes sean adecuadamente curadas.

¹⁴⁸ Sobre algunos aspectos mitológicos, rituales y culturales, relacionados con el cerdo, auténtico tótem doméstico de ciertas comunidades campesinas, véanse FREEMAN, S. T., "Productos del cerdo español: la olla y el jamón", en *La cocina de los antropólogos...*, *op. cit.*, págs. 51-59; HARRIS, M., "Porcofilia y porcofobia", en *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*. Madrid, 1980, págs. 3-58; GAIGNEBET, C., y FLORENTIN, M.-C., *El carnaval. Ensayos de mitología popular*. Barcelona, 1984, págs. 41-45; MAZARIEGOS, J. V., "Identidad ibérica (Ritos sacrificiales): cerdos, toros, o de la casa a la ciudad", en R. Reyes (Dir.), *Terminología científico-social. Aproximación crítica*. Barcelona, 1988, págs. 468-472; CASTAÑAR, A. y FUERTES, T., *El libro del jamón y la matanza*. Madrid, 1988, págs. 11-42; MANDIANES CASTRO, M., *Las serpientes...*, *op. cit.*, págs. 93-99. Este último autor considera que "los cerdos son el soporte simbólico de la presencia de los del otro mundo dentro del espacio doméstico". Véase, *op. cit.*, pág. 75.

¹⁴⁹ "La impronta invernal caracteriza las fiestas de este período como intimistas, muy diferentes a las del ciclo de fiestas populares del verano. Cualquiera que sea su carácter, toda fiesta celebrada en estas fechas es incapaz de sustraerse en alguna medida a este carácter intimista". Véase HOMOBONO, J. I., "Comensalidad y fiesta en el ámbito arrantzale. San Martín de Bermeo", en *op. cit.*, pág. 309.

¹⁵⁰ "En las economías de autosubsistencia el cerdo es un animal importantísimo, no sólo porque de él se aprovecha todo, sino también porque se puede conservar en salazón a lo largo del año, lo que permite al grupo doméstico disponer de reservas de carne, para los momentos decisivos del año en que se necesite afrontar trabajos duros, como sucede en el verano. Por otro lado, el cerdo es, de todos los mamíferos domesticados, el que posee una capacidad mayor para transformar las plantas en carne de forma rápida y eficaz. A lo largo de su vida, un cerdo puede transformar el 35 por 100 de la energía que contiene su pienso en carne, en comparación con el 13 por 100 en el caso de los ovinos y un mero 6,5 por 100 en el de los vacunos". Véase HARRIS, M., "El cerdo abominable", en *Bueno para comer. Enigmas de alimentación y cultura*. Madrid, 1989, pág. 71.



La cocina, espacio femenino por excelencia.

Este hecho es un factor decisivo respecto a la presencia hegemónica de partes del cerdo (y de las castañas que, recogidas en noviembre y diciembre, constituyen la base de la alimentación vegetal durante el invierno) en el conjunto de “el dao”, entregado por los vecinos a las cuadrillas de rondadores y también como alimento característico y materia prima central de la dieta festiva de la comida de marzas.

La abundancia de carnes, durante estas fechas, en las comidas de mozos y la gula que las caracteriza, en sociedades, por otro lado, sometidas el resto del año a dietas extraordinariamente frugales, está directamente relacionada con la posterior continencia comensalística, que una rigurosa Cuaresma impone a las comunidades que guardan el precepto religioso de la abstinencia carnal. De esta forma se corta la dinámica de derroche prolongado de la carne, con el fin de reservarla para cuando llegue el momento de las grandes tareas; del máximo esfuerzo colectivo y de ese auténtico sistema de consumo cooperativo-familiar de carne, que son las grandes fiestas patronales del verano.

Desde el punto de vista de la economía de la fiesta,¹⁵¹ la entrega de dádivas, por parte de las casas del vecindario de la localidad, tanto en especie como en metálico, simboliza el compromiso de cada unidad doméstica, y de la comunidad en su conjunto, de apoyo a los mozos de los que a cambio recibirán ayuda en aquellos momentos del año que la precisen. Se trata, en definitiva, de la expresión de un modelo de intercambio recíproco en el que la fiesta se organiza en base a los recursos populares, donde todos aportan y todos reciben: quienes entregan “el dao”, reciben a cambio, y a corto plazo, ayudas en sus faenas agrícolas.

“La comensalidad, o rito de comer y beber juntos (...), es claramente un rito de agregación, de unión propiamente material”.¹⁵² Representa un acto decisivo, dentro de las tramas de socialización, al que recurren con bastante frecuencia los distintos grupos que forman una comunidad o la totalidad de ella, de-

¹⁵¹ Sobre los aspectos económicos, políticos e ideológicos de las fiestas, véase GÓMEZ GARCÍA, P., “Hipótesis sobre la estructura...”, en *op. cit.*, págs. 53-58.

¹⁵² Véase GENNEP, A. VAN, *Los ritos...*, *op. cit.*, pág. 39.

pendiendo qué aspecto de la misma o cuál de las identidades heteróclitas se pretende resaltar.

Sentarse todos juntos, alrededor de una misma mesa, a compartir los mismos alimentos, incluso como ocurría antiguamente servidos en fuente común (en clara oposición al individualismo simbólico del plato),¹⁵³ es un acto supremo de sociabilidad colectiva; una manera de sellar simbólicamente la unidad del grupo; un signo de fraternidad y amistad¹⁵⁴ que “anuda al exclusivo egoísmo del comer una frecuencia del estar juntos, una costumbre en el estar unidos, como sólo muy raramente es alcanzable por medio de ocasiones más elevadas y espirituales (...). Suscita una enorme fuerza socializadora, que permite pasar por alto que en modo alguno se come y se bebe realmente “la misma porción”, sino porciones completamente exclusivas”.¹⁵⁵

Como ya ha señalado Lisón Tolosana, “la mesa común, con viandas excelentes o consideradas como las más exquisitas, es la forma primaria de convivencia extrafamiliar. Al sentarse a la mesa aquéllos que están sujetos a los mismos quehaceres y avatares a lo largo del año, ponen sobre el mantel la identidad de sus problemas”.¹⁵⁶

Por ello, el ritual comensalístico de las marzas cumple una función de cohesión y comunión grupal, fortalece el sentimiento de grupo y ayuda a lograr la identidad colectiva; en primer lugar, reforzando la sociabilidad y la identidad masculina diferenciadas y, posteriormente, haciendo extensiva la integración al conjunto de la mocedad,¹⁵⁷ al incluir al subgrupo de las mozas y, de modo simbólico, a la propia comunidad representada civil,

¹⁵³ Véase SIMMEL, G., *El individuo...*, *op. cit.*, págs. 266-267.

¹⁵⁴ “Ahora como antes, los banquetes exigen la reunión de varias personas, aunque no sean muy afines entre sí: es la comida y la bebida disfrutadas juntamente lo que va a hermanarlos. Por un rato cesarán los recelos y el espíritu de lucha: la mesa es lo más opuesto a un campo de batalla”. Véase SOLER, M.^a DEL C., *Banquetes de amor y de muerte*. Barcelona, 1981, pág. 261.

¹⁵⁵ Véase SIMMEL, G., *El individuo...*, *op. cit.*, pág. 264.

¹⁵⁶ Véase LISÓN TOLOSANA, C., *Antropología cultural de ...*, *op. cit.*, pág. 166.

¹⁵⁷ “En todos estos casos la comensalidad es un principio de diferenciación, selecciona a un corto número de personas (...), los extrae del conjunto y los opone por consiguiente al común de vecinos (...). ¿Qué grado de fraccionamiento puede permitirse la comunidad? A juzgar por la incidencia de rituales vecinales de corte transversal, no es elevado. Está controlado y circunscrito a momentos y condición de personas. La participación ceremonial sdegún edad, estado y sexo, de todos los miembros quiebra los pequeños segmentos”. Véase LISÓN TOLOSANA, C., *Antropología cultural...*, *op. cit.*, pág. 168.

eclesiástica y familiarmente, por el pedáneo, el cura y el “matrimonio de respeto”.

En el acto mismo de la comensalidad, al igual que en la fiesta globalmente considerada, no sólo se expresa la comunión grupal de los diferentes conjuntos de sexo y de edad, también los subconjuntos refuerzan su singularidad y remarcan sus diferentes identidades fraccionales, al tiempo que desarrollan sobre el mantel sus expectativas, preocupaciones y estrategias amicales o matrimoniales.

Todo ello se produce mediante la dramatización de los roles sexuales, que confirman y reactivan los derechos y deberes de los subgrupos; remarcando principalmente la hegemonía social de los mozos sobre las mozas y por extensión de los hombres sobre las mujeres. A la vez que se sitúa al segmento moceril en el estatus social que le corresponde, en su calidad de sector subordinado y mediador entre generaciones, que actúa como un mecanismo de reproducción y de redundancia del orden comunitario tradicional.

Los mozos, que representan al pueblo y la relación de identidad que el pueblo reclama de ellos, se convierten en los garantes de la memoria colectiva y de la tradición; en los herederos culturales que, con la aceptación de las prácticas y comportamientos establecidos y adscritos a su propia existencia, están contribuyendo a la reproducción de los grupos y de la estructura social.¹⁵⁸

A través de la comida de marzas, se subraya y se consagra la sociabilidad vecinal, más allá de los conflictos familiares o sociales y se desarrolla una función socializadora, enseñando y acostumbrando a los nuevos mozos a estar entre sus iguales y a comportarse con un sentido solidario, cuando se participa en un acto en común.

La presencia ocasional de forasteros (parientes o no) en la mesa, retoma uno de los aspectos esenciales del ritual de agregación que se producía con la trascendencia de los límites entre aldeas contiguas: poner en juego el sentido de hospitalidad intra y extrafamiliar o extracomunitaria, con la finalidad de activar y reforzar los vínculos de sociabilidad amical o de parentesco.

¹⁵⁸ Véase VELASCO, H. M., “Signos y sentidos de la identidad...”, en *op. cit.*, págs. 38 y ss.

Estos últimos aspectos, vinculados a la sociabilidad e identidad colectivas, nos remiten al carácter ideológico de la fiesta, también representado en la comensalía colectiva, ya que en el ritual aparecen imbricados los valores, ideales e intereses con los que se siente identificada la comunidad, que los pone en circulación a través de la fiesta, para su reproducción y reconocimiento social. Dichos configuradores de la identidad cultural en las marzas, son expresivos de un modelo identitario de tipo vernáculo, en el que “los códigos simbólicos transmiten en su mensaje los intereses reales de los grupos e individuos, de suerte que el pueblo determina así, directamente, las ideas y los valores”.¹⁵⁹

La identidad vernácula tiene su correspondencia en esa mezcla de carácter igualitario y jerarquizado de los poderes, definitorios de la política de la fiesta desarrollada por sus protagonistas. Creo que en las marzas (lo mismo que sucede en la comida) se conjugan ambas modalidades de representación del poder. Y esto es así, porque, por un lado son los propios vecinos, a través de los distintos subgrupos fraccionales que integran la sociedad, los que “se reparten las tareas preparatorias y ejecutan y controlan las actividades festivas”,¹⁶⁰ sin necesidad de tener que delegar en especialistas; y por otro, aparece reflejada en la acción ritual la existencia de un sistema jerárquico, temporalmente encarnado en el mozo viejo y los mozos más antiguos, que les confiere ciertos privilegios, respecto al conjunto de los novicios, traducidos en atribuciones de organización y coordinación. Prerrogativas que terminan siendo más simbólicas que reales y más dirigidas hacia el intragrupo que hacia el exterior, dado que en la vida ordinaria las cuadrillas operan básicamente con arreglo a esquemas acordes con un ideal igualitario, lo que no contradice la existencia de diferencias reales internas. Incluso, las invitaciones que se hacen al cura y alcalde pedáneo, no suponen la reserva de espacios privilegiados para estas autoridades, que generalmente no comparecen en ningún momento del ritual festivo y comensalístico.¹⁶¹

¹⁵⁹ Véase GÓMEZ GARCÍA, P., “Hipótesis sobre la estructura...”, en *op. cit.*, pág. 57.

¹⁶⁰ *Ibidem*, pág. 55.

¹⁶¹ A través de la invitación que suele hacerse al cura y al alcalde, en algunos lugares, se produce un reconocimiento explícito de su autoridad que, debido a su tradicional inasistencia a la comida, se convierte en una mera expresión formal de la cortesía moceril y en un gesto recíproco de respuesta a la invitación colectiva de que son objeto los mozos cuando el Concejo (el pueblo, por mediación del pedáneo) les convida al “vino del Concejo”.

Aspectos androcéntricos del ritual marcelero

Un aspecto esencial de las marzas, por desgracia frecuentemente relegado u omitido en la mayoría de este tipo de trabajos de investigación social, es el estudio del papel desempeñado por las mujeres en el conjunto de la fiesta; que no es otro que el de la subordinación, real y simbólica, al hombre, en este caso a los mozos, verdaderos protagonistas del ritual marcelero, en el que aparecen simbolizadas las relaciones disimétricas “que la tradición cultural establece a favor del hombre”¹⁶² (asimetrías de prestigio, de poder en la toma de decisiones, en el acceso a los recursos, etc.) y las tensiones existentes entre sexos. Al tiempo que se efectúa la reproducción social de unos valores y estereotipos¹⁶³ androcéntricos, que son los propios de los roles de dominación masculina.¹⁶⁴

Para entender este fenómeno, he recurrido a las pautas analíticas establecidas por la antropología del género,¹⁶⁵ con la in-

¹⁶² Véase BOURDIEU, P., *El sentido...*, *op. cit.*, pág. 257.

¹⁶³ “Tanto los hombres como las mujeres respetan los estereotipos acerca del género a la hora de plantear estratégicamente sus intereses en distintos contextos sociales (...).”

“Los estereotipos- no sólo ofrecen una razón estratégica para excluir a las mujeres de determinadas actividades, sino que garantizan que las mujeres serán excluidas en muchos casos. La fuerza de los estereotipos sobre el género no es sencillamente psicológica, sino que están dotados de una realidad material perfecta, que contribuye a consolidar las condiciones sociales y económicas dentro de las cuales se generan”. Véase MOORE, H. L., *Antropología y feminismo...*, *op. cit.*, pág. 234.

¹⁶⁴ “Desde nuestro punto de vista, la esencia de la construcción social del varón reside en la transmisión de la idea de que ser varón es importante, en el doble sentido de que se entra a formar parte del colectivo prestigioso de la sociedad y de que se está llamado a realizar cosas importantes”. Véase VICENT, J., “Familia y roles sexuales”, en M. García Ferrando (Coord.), *Fundamentos de Sociología...*, *op. cit.*, pág. 234.

¹⁶⁵ Por *género* se entiende el conjunto de papeles sociales, que se asignan a las personas en función de su sexo, como si se tratara de una condición-diferencia emanada de la naturaleza del mismo, en lugar de un aprendizaje social, derivado de la estructura socio-cultural en la que se crean los valores y desde la que se asignan (por ejemplo, es el sexo de la mujer quien determina que tenga hijos, pero es el *sistema/orden de género* en el que le asigna su cuidado en exclusiva).

G. Rubin prefiere hablar de *sistema de sexo-género* y R. W. Connell, de *orden de género*, para referirse al conjunto social y de *régimen de género*, para definir lo que ocurre en una determinada esfera institucional como puede ser la familia.

Sobre estos aspectos, véanse FIGES, E., *Actitudes patriarcales: las mujeres en la sociedad*. Madrid, 1972; ORTNER, S., “¿Es la mujer con respecto al hombre...?”, en *op. cit.*; RUBIN, G., “The traffic in women: notes on the ‘political economy’ of sex”, en R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*. New York, 1975, págs. 157-210; ARDENER, E., “Belief and the problema of women”, en S. Ardener (Ed.), *Perceiving Women*. Londres, 1975, págs. 1-17; Id., *Defining Females. The Nature of*

tención de esclarecer las diferencias existentes entre lo biológicamente dado y lo socialmente construido.¹⁶⁶ De este modo, será posible analizar al conjunto de las mujeres como una subcultura,¹⁶⁷ cuyos papeles¹⁶⁸ son asignados y reasignados desde unas determinadas categorías y conformaciones culturales en las que el papel dominante es ejercido por el hombre.

Ya hemos podido comprobar cómo el ritual marcerero es primordialmente una práctica festiva homo-social al servicio de la sociabilidad e identidad del subgrupo de los varones solteros,¹⁶⁹

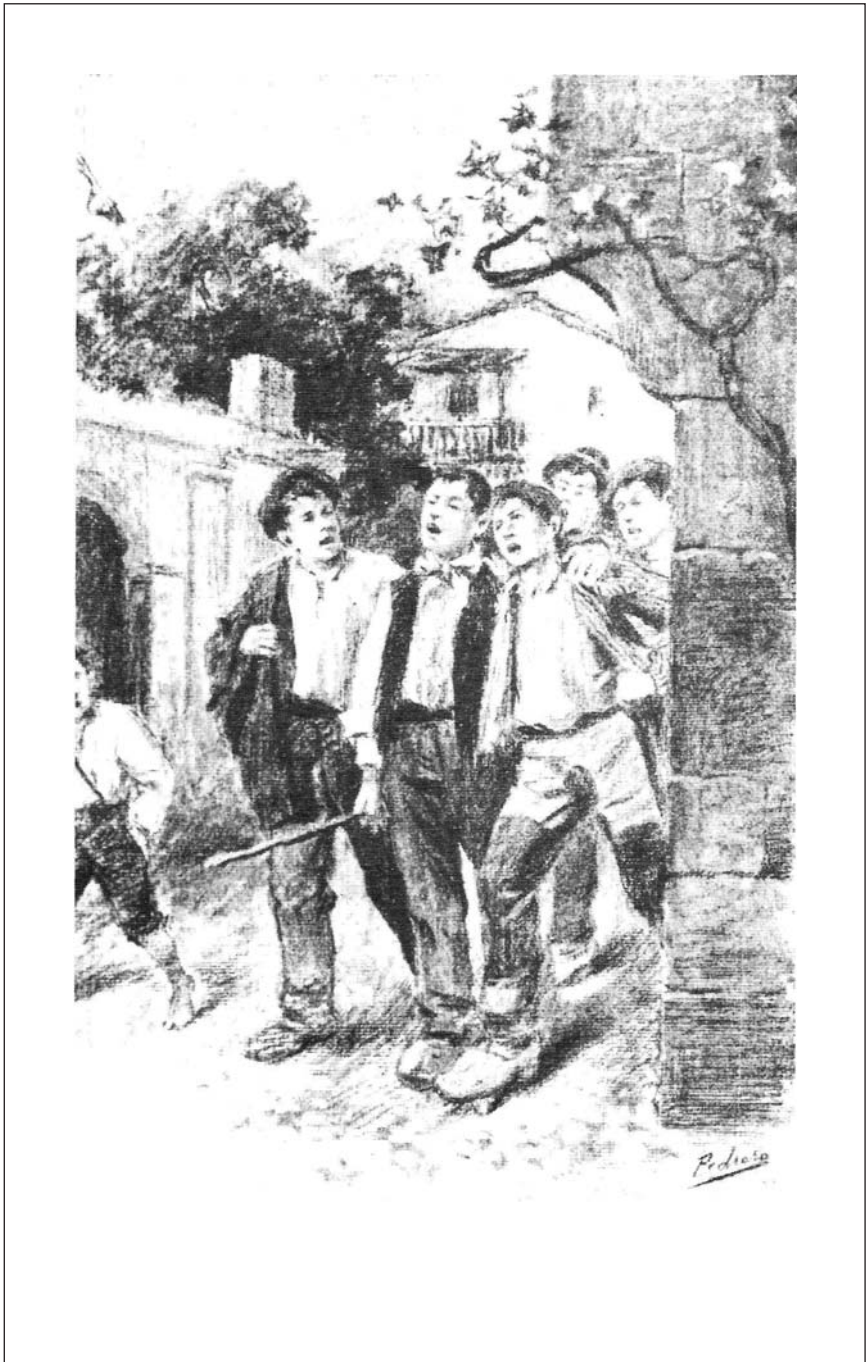
Women in Society. Londres, 1978; SCHLEGEL, A., *Sexual Stratification. A Cross-Cultural View*. New York, 1977; MARTIN, M. K. y VOORHIES, B., *La mujer: un enfoque antropológico*. Barcelona, 1978; BUXÓ REY, M.^a J., *Antropología de la mujer*. Barcelona, 1978; HARRIS, O. y YOUNG, K., *Antropología y feminismo*. Barcelona, 1979; ORTNER y WHITEHEAD, H. (Eds.), *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge, 1981; VALLE, M.^a T. DEL, "La problemática de los estudios de la mujer: una aproximación al caso vasco", en *Nuevas perspectivas sobre la mujer*. Madrid, 1982, págs. 280-286; Id., "El momento actual de la antropología de la mujer: Modelos y paradigmas. El sexo se hereda, se cambia y el género se construye", en V. Maquieira y otros (Comps.), *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental*. Madrid, 1989; HIRSCHON, R., *Women and Property-Women as Property*. Londres, 1984; AMORÓS, C., *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona, 1985; JULIANO, M.^a D., "Una subcultura negada: l'ambit domèstic", en D. Llompart, J. Prat i Ll. Prats (Eds.), *La cultura popular a debat*. Barcelona, 1985, págs. 39-47; Id., "Las mujeres y el folklore: el laberinto de los mensajes disfrazados", en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 53 (1989), págs. 33-41; VALLE, M.^a T. DEL y otros, *Mujer vasca...*, op. cit.; GODELIER, M., *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*. Madrid, 1986; CAPLAN, P. *The Cultural Construction of Sexuality*. Londres, 1987; LORITE MENA, J., *El orden femenino. Origen de un simulacro cultural*. Barcelona, 1987; MÉNDEZ, L., "Cousas de mulleres"... , op. cit.; Id., "Reflexión sobre la poco común producción de las pequeñas mujeres", en J. Prats y otros (Eds.), *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid, 1991, págs. 700-709; ROGERS, B., *The Domestication of Women. Discrimination in Developing Societies*. Londres, 1989; GARCÍA RAMÓN, M.^a D., "La división sexual en el trabajo y el enfoque de género en el estudio de la agricultura de los países desarrollados", en *Agricultura y Sociedad*, 55 (1989), págs. 251-280; LERNER, G., *La creación del patriarcado*. Barcelona, 1990; MARQUÉS, J. V. y OSBORNE, R., *Sexualidad y sexismo*. Madrid, 1991; VALLE, T. DEL y SANZ RUEDA, C., *Género y sexualidad*. Madrid, 1991; GIL CALVO, E., *La mujer cuarteada...*, op. cit., 1991; THURÉN, B. M., *Survival and Experimentations: The Changing Condition of Women in the Third World*. Estocolmo, 1991; MOORE, H. L., *Antropología y feminismo...*, op. cit.; BOCK, G., "La historia de las mujeres y la historia del género: aspectos de un debate internacional", en *Historia Social*, 9 (1991), 55-77; MORENO NAVARRO, I., "Identidad y culturas de género", en J. Prat y otros (Eds.), *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid, 1991, págs. 620-623.

¹⁶⁶ "Los adjetivos *masculino* y *femenino* están realmente sesgados por la cultura. No describen nada biológico, sino algo así como 'lo que una determinada sociedad ha decidido que conviene a los varones y a las mujeres'. Véanse GARCÍA MESAGUER, A., *Lenguaje y discriminación sexual*. Barcelona, 1984, pág. 229; MARTÍ, S. y PESTAÑA, A., *Sexo: naturaleza y poder*. Madrid, 1988.

¹⁶⁷ Véase JULIANO, M.^a D., "Una subcultura negada..." , en op. cit., págs. 39-47.

¹⁶⁸ Creemos que no existe una única causa de la subordinación de la mujer, dado el hecho de que lo que hasta ahora se ha dado en denominar "la condición de la mujer" no es algo estático y monolítico, sino dinámico y múltiple. Como ha señalado B.-M. Thurén, los estudios del *género* en las dos últimas décadas han demostrado la existencia de dos estructuras de *género* diferenciadas: una, relacionada con la división del trabajo; y la otra, con la autoridad, el poder y la toma de decisiones. A lo que ha de añadirse la estructura emocional y de los deseos o *cathexis*.

¹⁶⁹ "En esta dinámica se establecen unos lazos de solidaridad entre 'compañeros', 'iguales', 'fuertes'... o simplemente 'los mejores', que acaparan la escena de la vida pública, de lo que es conocido, digno de elogio y de formar parte de la memoria de la comunidad". Véase LORITE MENA, J., *El orden femenino...*, op. cit., pág. 157.



Ronda de mocedad. Dibujo de M. Pedrero, 1901.

en oposición a otros subgrupos rivales y diferentes: los casados y las mozas.

Pues bien, a lo largo de las acciones festivas protagonizadas por las cuadrillas de marzantes, se va a poner de manifiesto el protagonismo de los mozos y, simbolizado en ellos, el papel dominante de los varones en su faceta de grupo detentador de la autoridad en el hogar, del poder político y social en la comunidad.

A ellos, que representan la fuerza, la juventud, el valor, la resistencia, la virilidad, etc. En definitiva, lo socialmente considerado masculino, les corresponde el protagonismo en el cobro de derechos, patentes o enzarces, tanto a los extraños que entran en el pueblo, durante las fiestas, como a los mozos foráneos que entablan noviazgos con las jóvenes del lugar o a los padrinos de quienes se casan con ellas;¹⁷⁰ la defensa de los espacios liminales o fronterizos de la comunidad, a la que representan en todo momento y circunstancia. Igualmente, son los encargados (como sucedía en las vijaneras) de iniciar a los niños (varones) en el reconocimiento de los límites concejiles, a

¹⁷⁰ Este tipo de prácticas (ritos de paso) de agregación/segregación, que denominaré (apoyándome en J.-L. Flandrin) *rituales de barrera*, básicamente protagonizadas por colectivos de mozos institucionalmente agrupados, son formas androcentristas de reglamentación de las relaciones amorosas y nupciales de las mujeres de la comunidad. Se trata de imponer barreras y toda clase de obstáculos posibles (recurriendo incluso a las peleas intercomunitarias), para que una moza no se case fácilmente con un individuo, considerado intruso por ser ajeno al pueblo.

Los grupos domésticos locales son partidarios de la endogamia comunitaria; primero, porque, al mantener la circulación de hombres y mujeres dentro de la colectividad originaria, no se ven afectados los mozos solteros con expectativas de matrimonio; segundo, porque representa un mecanismo idóneo para la maximización de los recursos patrimoniales. Con este tipo de *comportamiento intencional*, se logra la conservación de las propiedades en el interior de las unidades familiares y de la comunidad de origen; se favorece el incremento de las posesiones, mediante la unión de dotes, de los que abandonan la casa paterna con herencias residuales; y, por último, se contribuye a reforzar las solidaridades parentales y los lazos sociales, mediante las obligaciones de ayudas mutuas, que conllevan una red de reciprocidades de servicios garantizados por los lazos de parentesco, vecindad o amistad.

Por el contrario, los matrimonios exogámicos (sobremanera cuando van ligados a la residencialidad patrilocal), conllevan, generalmente, la repatriación de la dote familiar femenina y de una parte del patrimonio local; al ser entregados a un extraño, que no participa, ni ha participado, de las cargas fiscales.

En estos ritos de *indemnización simbólica*, socialmente aceptados, se pone de manifiesto la pertenencia de las muchachas a la aldea, así como el derecho monopolístico, y endogámico, que los varones casaderos ostentan sobre la vigilancia de las relaciones intersexuales de éstas. Control que no desaparece después del casamiento ya que, los maridos maltratados o engañados por sus mujeres, incapaces de imponer su autoridad en el seno familiar, eran llamados públicamente al orden, mediante mecanismos disciplinarios y de escarnio, denominados *cencerradas*. También empleadas para desaprobar otras conductas consideradas transgresoras, como el matrimonio entre personas con una gran diferencia de edad. Sobre estos aspectos sociocéntricos, véanse SAHLINS, M., *Economía de la Edad de Piedra...*, op. cit., págs. 203-296; LISÓN TOLOSANA, C., *Antropología cultural de Galicia*, Madrid, 1983, págs. 67-86; FLANDRIN, J.-L., *Orígenes de la familia...*, op. cit., págs. 50, 65 y 162.

través del ritual de señalamiento de los mojones, efectuados por los mozos-zarramacos. Todo lo cual, contrasta visiblemente con el rol subalterno desempeñado por las mujeres¹⁷¹ en la ceremonia quienes, pese a sus esfuerzos y contribuciones en la fiesta, aparecen como un “grupo silenciado”,¹⁷² en el que se refleja la discriminación profunda y la explotación (larvada o negada, dentro de la lógica específica de las relaciones de parentesco), realmente existentes¹⁷³ (más allá del aparente igualitarismo),¹⁷⁴ a las que las mujeres son sometidas en la vida cotidiana (las mujeres en Cantabria no disponen de rituales públicos femeninos de inversión sexual, en los que poder actuar colectivamente y de forma cuestionadora).¹⁷⁵

Esta realidad choca (tan sólo aparentemente) con el hecho de que en la familia campesina, íntimamente unida a la explotación, como unidad económica doméstica que es, existe una clara integración de la mujer en el equipo productivo,¹⁷⁶ en el

¹⁷¹ “Los rituales de masculinidad recrean la identidad masculina. Tienen fuerza y son eficaces en el sentido de que contribuyen a mantener a la mujer en una posición subordinada”. Véase DRIESSEN, H., “Sociabilidad masculina y rituales de masculinidad en la Andalucía rural”, en Prat, J., Martínez, U., Contreras, J. y Moreno, I. (Eds.), *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid, 1991, pág. 717.

¹⁷² Véase ARDENER, E., “The problema revisited”, en S. Ardener (Ed.), *Perceiving Women*. Londres, 1975, págs. 19-27.

¹⁷³ El dominio del hombre y la sumisión de la mujer en el folklore masculino, refleja la desigual distribución del poder entre los sexos y los grupos de estatus en el seno de la sociedad. Como ha señalado S. Brandes, “los problemas de estatus social y de identidad sexual son, por una parte, problemas individuales que cada hombre tiene que resolver por sí mismo. Sin duda, existen tantas vías distintas mediante las cuales los hombres llegan a definirse a sí mismos como seres humanos varones hay en este mundo. Por otra parte, los hombres que están inmersos desde la infancia en el mismo medio cultural aprenden a pensar y actuar a partir de presupuestos compartidos. Cada cultura proporciona a los hombres los medios para expresar su identidad sexual y social y, mediante el constante recurso a estos medios, los hombres consolidan y afirman su autoimagen”. Véase BRANDES, S., *Metáforas de la masculinidad. Sexo y estatus en el folklore andaluz*. Madrid, 1991, pág. 29.

¹⁷⁴ “La relativa igualdad de ambos sexos en el trabajo agrícola en las sociedades tradicionales no ha significado, sin embargo, igualdad de prestigio social, ya que el trabajo masculino ha gozado siempre de mayores consideraciones sociales que el trabajo femenino”. Véase GARCÍA FERRANDO, M., *Mujer y sociedad rural. Un análisis sociológico sobre trabajo e ideología*. Madrid, 1977, pág. 26.

Respecto a esta visión desigual de trabajos iguales, resultan bastante esclarecedoras las siguientes palabras de M. Mead: “En todas las sociedades humanas conocidas, se manifiesta la necesidad de éxito del varón. El hombre puede dedicarse a la cocina, o a tejer, o a vestir muñecos, o a cazar pájaros cantores, pero si esas actividades resultan ocupaciones adecuadas para el hombre, entonces toda la sociedad, lo mismo los hombres que las mujeres, se consideran menos importantes”. Véase LORITE MENA, J., *El orden femenino*, op. cit., pág. 154.

¹⁷⁵ En Cantabria no se realizan rituales femeninos de inversión sexual, del tipo de los efectuados en otros lugares de España, generalmente, durante las fiestas de Santa Águeda. Véanse CARO BARRAJA, J., *El Carnaval...*, op. cit., págs. 372-382; NIETO, J. A., *Cultura y sociedad en las prácticas sexuales*. Madrid, 1989, 159-206.

¹⁷⁶ Véase GALESKI, B., *Sociología del campesinado...*, op. cit., págs. 105-131.

que interviene activamente en la práctica totalidad de las labores agropecuarias, ejerciendo lo que se ha dado en llamar una función complementaria¹⁷⁷ del trabajo masculino. Función ésta que no exime a la mujer de la obligación de hacerse cargo de los quehaceres de la casa, del cuidado del marido y de los hijos; así como de una parte considerable de las labores expresivas (frente a la especialización instrumental del hombre), como son las “habilidades sociales necesarias para relacionarse comunicativamente con el entorno de la familia, las amistades y el vecindario”.¹⁷⁸ Pese a lo cual, sigue ocupando un estatus subalterno en ambos polos espaciales de su actividad: el público y el privado, como corresponde (en palabras de E. Gil Calvo) a una complementariedad inequívocamente asimétrica, injusta y desigual.¹⁷⁹

¹⁷⁷ La “organización complementaria” es una de las diversas modalidades tipológicas de organización de las actividades familiares. Se caracteriza, porque las actividades del hombre y de la mujer son diferentes y están separadas, pero encajan formando un todo. Otras formas son la “organización independiente”, donde las actividades se realizan de forma separada sin relación entre sí y la “organización conjunta”, en la que marido y mujer efectúan juntos las actividades. Las dos primeras se fundamentan en un tipo de “rol relacional conyugal separado”, en tanto que la última, está basada en un “rol relacional conyugal conjunto”. A este respecto, véase BOTT, E., *Familia y red social*. Madrid, 1990, págs. 92-93.

¹⁷⁸ Véase GIL CALVO, E., *La mujer cuartada...*, *op. cit.*, pág. 62.

¹⁷⁹ El concepto complementariedad es ambiguo, ya que si bien denota la necesaria asociación hombre/mujer en los trabajos, en cambio oculta y enmascara el sistema jerárquico de valores, en la distribución de las tareas. Al menos debiera matizarse con las distinciones hechas por L. Roubin entre *complementariedad de subordinación* y *complementariedad de emulación*. Véase ROUBIN, L., “Espace masculin, espace féminin en communauté provençale”, en *Annales ESC*, 2 (1970).

“Si tomamos, por ejemplo, el caso de la agricultura, la división técnica del trabajo entre hombres y mujeres (los hombres labran y siembran, las mujeres cosechan y desyerban) se puede analizar en términos de complementariedad, siempre que nos limitemos únicamente al aspecto tecnológico. Pero desde el momento en que la sociedad campesina codifica y valoriza de modo diferente esta complementariedad técnica, “labrar-sembrar” son trabajos nobles y ‘desyerbar-cosechar’ trabajos subalternos. La complementariedad se convierte en un principio de jerarquización de los papeles, y desde luego nos encontramos ante una complementariedad de subordinación, o de ‘oposición complementaria’, que no desvanece las divergencias y convergencias de intereses, las desigualdades de derechos, las relaciones contradictorias entre hombre y mujer en el seno de la pareja”. Véanse FARGE, A., “La historia de las mujeres. Cultura y poder de las mujeres: ensayo de historiografía”, en *Historia Social*, 9 (1991), pág. 84; LAGRAVE, R. M., “Bilan critique del recherches sus les agricultrices en France”, en *Études rurales*, 92 (1983), págs. 9-40.

Abundando sobre la noción de complementariedad, L. Méndez escribe: “este estatus subalterno no puede aplicarse si no se considera que el trabajo realizado por ambos sexos es percibido y evaluado diferentemente. Hablar de complementariedad, sobreentendiendo complementariedad de sexos, sólo tendría sentido en la medida en que el lugar social atribuido a ambos fuese equivalente. El hecho de realizar trabajos complementarios no lleva consigo obligatoriamente una igualdad. Demasiado a menudo el observador sólo ve que se realizan en común los trabajos necesarios para que la explotación salga adelante, y concluye que este trabajo en común prueba la existencia de un equilibrio armonioso en el reparto de las funciones, olvidando que éstas se encuentran sexualmente jerarquizadas”. Véase MÉNDEZ, L., “*Cousas de mulleres...*”, *op. cit.*, págs. 161-162.

La discriminación se hace visible no sólo a través del lenguaje¹⁸⁰ (coplas de censura y control social, de carácter satírico-burlesco, como las marzas rutonas, en las que se ridiculiza a la mujer), sino también a través de otros modos de interacción simbólica correspondientes al denominado lenguaje silencioso, como es el caso de los gestos y ademanes de los actores festivos, así como el uso diferencial y diferenciador de los espacios en los que se mueven ambos géneros.¹⁸¹

Los ritos invernales son protagonizados por el grupo de varones solteros, que constituyen el segmento principal de la Sociedad de Mozos. Institución¹⁸² (agregado unisexual cohesionado por su semejanza moral y reproductor del género), en la que actúan como una fracción interactiva preeminente, dotada de estrategias rituales, perfectamente articuladas, a través de las cuales reafirman periódicamente su identidad masculina y su papel de colectivo dominante, respecto al subgrupo de las mozas. Éstas, carecen de instituciones y estrategias rituales públicas, mediante las cuales poder reafirmar simbólicamente su identidad de mozas (la identidad negada) y sancionar los cambios producidos en su estatus de edad, en esta franja concreta de su desplazamiento social. Lo cual, origina y legitima asimetrías (superiores/inferiores) en los procesos interactivos, al tiempo que confina (y resocializa) a las mujeres solteras, dentro de un rol sexual

¹⁸⁰ La lengua se halla engarzada en la organización social como código de conceptualización de las relaciones interpersonales y como definidor de estatus. Las expresiones lingüísticas son símbolos de la realidad social, que influyen en las relaciones sociales de la cultura y a su vez son influidas por ésta.

El comportamiento lingüístico cotidiano de las mujeres en la Cantabria rural, considerado en función del estatus y del rol adscrito a su sexo, refleja las asimetrías de una organización social igualmente asimétrica. Véanse GARCÍA MESEGUER, A., *El lenguaje y...*, op. cit.; BUXÓ, M.^a J., *Antropología de la mujer...*, op. cit.; LAKOFF, R., *El lenguaje y el lugar de la mujer*. Barcelona, 1981.

¹⁸¹ Sobre aspectos androcéntricos en las fiestas, véanse VALLE, M.^a T. DEL, "Contradicciones en torno a la actividad lingüística de la mujer vasca y su reflejo en 'Korrika'", en *Kobie*, 2 (1985-1987), págs. 13-21; Id., "El papel de la mujer", en *Korrika. Rituales de la lengua en el espacio*. Barcelona, 1988, págs. 49-64; MÉNDEZ, L., "Ferias, fiestas y funerales", en "*Cousas de mulleres...*", op. cit., págs. 183-204; GONZÁLEZ CASTILLEJO, M.^a J., "La construcción de lo masculino y de lo femenino en la literatura popular del carnaval. Málaga, 1931-1936", en *III Seminario del Carnaval*. Cádiz, 1988, págs. 51-61; JULIANO, M.^a D., "Las mujeres y el folklore...", en op. cit., págs. 33-41; CARLONI FRANCA, A., "El Carnaval como lenguaje simbólico del género", en *IV Seminario del Carnaval*. Cádiz, 1990, págs. 55-70; ROSCALES SÁNCHEZ, S., "La posá: un ritual de identidad masculina y segmentación territorial", en *Tresviso: Los trabajos y los días. Estudio ecológico-cultural de una comunidad campesina de alta montaña* (inédito).

¹⁸² Véase BERGER, P. y LUCKMANN, T., *La construcción social de la realidad*. Madrid, 1986, págs., 74-120.

adscrito (representativo de las normas sociales y del orden institucional) de sujetos subalternos, con una autoconciencia, renovada e intersubjetivamente sedimentada, de seres inferiores y en desventaja, en el contexto de una cultura profundamente orientada hacia lo masculino.

En el interior de las comparsas (“representaciones sociales de las diferentes edades de la vida y de las propiedades que les son asociadas por definición”)¹⁸³ como estructuras organizativas informales que son, se agrupan los mozos (portadores de palos: símbolo paradigmático de la autoridad masculina),¹⁸⁴ en base a una dinámica de jerarquización, sólidamente establecida, de los grupos de edad, que fija las posiciones estatutarias y los niveles de autoridad, originando las diferencias según las cuales se codifican los valores y los comportamientos sociales. Del mismo modo, a través de ellas, se definen dos estrategias fundamentales de enfrentamiento simbólico vertical de roles-estatus. Una ascendente, que ritualiza la oposición de los mozos (grupo de aspirantes al poder), respecto a los varones adultos (detentadores del poder socioeconómico); y la otra, descendente, que implica el mantenimiento de la sujeción de los sucesivos grupos de edad inferiores: chavales o mozalbetes y niños.

Toda comparsa configura un “grupo nostrado”, con tensiones y rivalidades internas, que sirve para que los varones efectúen públicamente alguno de sus ritos de paso, dentro del ciclo vital (articulado en los cambios estacionales de ciclo anual). Tal sucede con el cambio de estatus de los novicios que ese año entran en el grupo o la Sociedad de Mozos. En tanto que, el acceso de las mujeres a la categoría de mozas, que no se haya regulado ritual y públicamente, se realiza por mediación de los mozos y por su posterior asistencia como invitadas a la comida festiva.

Recordemos, por ejemplo, cómo en el caso de las marzas es el padre (un hombre), quien paga a los mozos, por cada hija considerada moza, el “real de la pandereta”, para que éstos enramen la casa por San Juan, bailen con ellas durante las fiestas y cuiden-controlen su honra, cuando aquéllas acuden a diversio-

¹⁸³ Véase BOURDIEU, P., *El sentido...*, *op. cit.*, pág. 313.

¹⁸⁴ Véase PÉREZ DE CASTRO, J. L., “El alarido y el palo en la cultura asturiana”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XVII (1961), págs. 330-348.

nes fuera del pueblo. Hecho que pone de manifiesto el papel pasivo desempeñado por la mujer-moza en esta parte de la ceremonia festiva, a favor del protagonismo activo del hombre. Este rol subordinado de la moza, se hace extensivo al resto de las mujeres, como tendré ocasión de demostrar.

Las aportaciones de las mujeres en el desarrollo de la fiesta marcera (eminentemente varonil), son un hecho incuestionable. En ella emplean una buena parte de su tiempo y de su cultura del trabajo,¹⁸⁵ mediante la entrega de “el dao” (productos del cerdo elaborados por las mujeres, que también lo atendieron en vida),¹⁸⁶ el “consentimiento” del hurto ritual de sus huertos domésticos y la preparación de la comida o cena de marzas. A pesar de esta colaboración, las mujeres se ven relegadas al papel marginal de cocineras-alimentadoras y de sujetos pasivos, auxiliares de los hombres.

No en vano es la casa-edificio,¹⁸⁷ el espacio privado representativo de la mujer en el ritual marcero. En él desarrolla las estrategias simbólicas propias de la subcultura doméstica femenina, frente a las masculinas explicitadas en el espacio público, hege-

¹⁸⁵ “El proceso de trabajo en el que cada individuo está inmerso —incluyendo los procesos de trabajo *invisibles*, como el trabajo doméstico, o definidos como marginales o *informales* desde la ideología y/o la legalidad dominante— y la posición que se ocupa en este proceso, la cual viene determinada por la división social del trabajo que producen las relaciones sociales de producción en que dicho proceso tiene lugar, se hallan en la base no sólo de las condiciones materiales de existencia, sino que condicionan e impregnan todos los ámbitos de la vida: desde las opciones o estrategias matrimoniales y el tipo de relaciones intrafamiliares o de vecindad, hasta la forma de representarse el mundo y de expresar los sentimientos. Se genera *no sólo una cultura sobre el trabajo*, sobre los diversos aspectos de la esfera laboral, *sino también una cultura desde el trabajo*, a partir de los diversos procesos de trabajo y lugares ocupados en las relaciones sociales de producción: por eso es preciso hablar, no en singular, sino en plural, de *culturas del trabajo*”. Véase MORENO NAVARRO, I., “Identidades y rituales”, J. Prat y otros (Eds.), *Antropología...*, *op. cit.*, pág. 619.

¹⁸⁶ También respecto al cerdo, animal doméstico principalmente al cuidado de la mujer, se produce una diferenciación simbólico-jerárquica: “si la cocción de la sangre del cerdo es tan esencial como la cuchillada que se da al animal, nadie puede negar que existe una diferencia jerárquica entre prácticas masculina y femenina. Diferencia que puede contener también cierta forma de violencia: matar al cerdo sería su símbolo, sin duda. Mientras la cocción de la sangre representa lo hueco y la acogida, es también un comportamiento que no puede más que suceder al primero y no tiene sentido más que en la dependencia de su iniciativa y de su poder”. Véase FARCE, A., “La historia de las mujeres...”, en *op. cit.*, pág. 84.

¹⁸⁷ La casa-edificio, a pesar de ser un espacio estructurado y definido por los hombres, es un territorio ocupado principalmente por las mujeres y en él se encuentran su máximo reconocimiento, tal vez porque como ha señalado Pezeu-Massabuau, se trata de un ámbito en el que tienen lugar las funciones esenciales de la vida: reproducción, reposo y alimentación, todas ellas estrechamente vinculadas a la mujer, aunque la actividad de ésta se haga extensiva a otros espacios exteriores del conjunto de la casa como unidad económica familiar. Véanse PEZEU-MASSABUAU, J., *La vivienda como espacio social*. México, 1988, pág. 57; MÉNDEZ, L., “Cousas de mulleres...”, *op. cit.*, pág. 189.

mónicamente ocupado por la cuadrilla de mozos rondadores. El ama de casa y la casa en su conjunto, van a ser juzgadas por la dádiva, en función de su calidad. Desde la casa, la moza escucha pasivamente el canto de los marceros; en la cocina (o en los fogones de la taberna) las mujeres elaboran la comida de marzas y en el portal, uno de sus espacios liminales más representativo, se desarrolla el baile al que asisten las jóvenes solteras.

Por lo que respecta al contenido ideológico de los mensajes lingüísticos¹⁸⁸ emitidos por los cantos marceros, es fácilmente constatable su carácter androcéntrico. En ellos, se resalta el ideal de mujer honrada, trabajadora y sumisa. En el mejor de los casos, considerada un ser pasivo al que es necesario halagar por su “condición femenina” y del que se exige guardar las normas sexuales de pureza y honra, socialmente establecidas. Y en el peor de los casos (marzas ruttonas), se le critica y escarnece, como ya hemos visto, satirizando públicamente y con mordacidad, aquellos aspectos considerados, por el grupo de mozos en particular, y por la sociedad en general, que asume la cultura androcentrista, como antivalores sociales; algunos de ellos relacionados con el ámbito casal: la sociedad femenina, el abandono del grupo doméstico y el incumplimiento de sus responsabilidades (añadidas) con el mismo, la alcahuetería,¹⁸⁹ la infidelidad del ama de casa y la deshonra de sus hijas.

Igual subordinación simbólica se manifiesta en la conducta exigida a las mujeres durante los períodos de luto (incluidas las viudas). Ellas son las encargadas de ordenar a la cuadrilla de

¹⁸⁸ Como muy bien ha señalado M.^a J. Buxó: “históricamente, la mujer ocupa una posición social secundaria. Por esta razón ajusta su comportamiento a unas reglas socioculturales y sociolingüísticas específicas y complementarias, opuestas y secundarias en relación con las que desempeña el hombre. La diferenciación sexo-sociolingüística, que refleja la separación social de ambos sexos, se traduce en forma de una bifurcación en la que aparece continuamente el papel masculino dominante bajo la forma, no sólo de posiciones sociales y políticas objetivas de poder, sino que, también, esta diferenciación reaparece en situaciones simbólicas que incluyen actitudes, sentimientos y valores, cada uno de los cuales nos revela que cada grupo sexual constituye en su comportamiento una forma de consciencia de grupo social específico. Así, el habla sexualmente diferenciada forma y constituye en el individuo afiliaciones de identidad que son reflejo de su consciencia de la realidad. Los comportamientos lingüísticos referidos a cada rol sexual se insertan en el *eidos* de cada sociedad, y aparecen en la organización cognitiva de sus relaciones sociales”. Véase BUXÓ, M.^a J., *Antropología de la mujer...*, *op. cit.*, pág. 19.

¹⁸⁹ El atribuir a la mujer una tendencia al cotilleo, es una manera de relegar y despreciar la palabra de la mujer, considerada como una palabra apta para la banalidad y de escaso interés, “lo cual quita todo peso social, todo poder a su discurso. Y sus cosas no son dignas de despertar el interés de los hombres, y por lo tanto no son dignas de interés”. Véase MÉNDEZ, L., “*Cousas de mulleres...*”, *op. cit.*, pág. 210.

marzantes que recen por los muertos de la casa, hecho que pone de relieve su rol de controladoras de “todos los asuntos que correspondan al bienestar espiritual del hogar: las misas por los muertos, las oraciones de los hijos, la comunión anual del marido y las negociaciones con las figuras sagradas de importancia. Así como el hombre es el cabeza de familia en las materias prácticas, del mismo modo la mujer tiene cierta responsabilidad y autoridad en materias espirituales”.¹⁹⁰

Como muy bien ha señalado L. Méndez, “esto implica la subordinación de todas las mujeres a un ideal cultural. Subordinación que sólo es posible si se les considera como seres socialmente pasivos (...). El luto implica o implicaba para las mujeres una ruptura con los social, su desaparición física durante por lo menos un año. Su desaparición recuerda la muerte a la comunidad, y esta muerte pasa simbólicamente a través del cuerpo de las mujeres, en cuanto grupo. La uniformidad del negro borra el carácter sexual del cuerpo femenino, y cuando el período de luto termina y pueden vestir “de alivio”, algunas mujeres hablan de “renacimiento” y de “volver a vivir”. Los hombres no se pierden así ni desaparecen de esta manera. Ni social, ni físicamente”.¹⁹¹

Las marzas, “al igual que otras fiestas populares vienen a marcar y reforzar el rol tradicional de la mujer como madre-esposa”.¹⁹² Se trata de un ritual, efectuado dentro del invierno, como período festivo de sociabilidad masculina por antonomasia,¹⁹³ con claras manifestaciones de androcentrismo, mediante el cual los varones jóvenes pueden engrandecer la imagen de sí mismos, tejiendo en torno a la mujer unas relaciones de poder, que son la otra cara de las relaciones permitidas y establecidas por las instituciones (familia, religión, lenguaje, etc.).

Mediante las marzas (ceremonias de redundancia del orden social establecido) el grupo de mozos, como sujeto social colec-

¹⁹⁰ Véase CHRISTIAN, W. A., *Religiosidad popular...*, *op. cit.*, pág. 149.

¹⁹¹ Véase MÉNDEZ, L., “*Cousas de mulleres...*”, *op. cit.*, págs. 203-204.

¹⁹² Véase CARLONI FRANCA, A., “*El carnaval como lenguaje...*”, en *op. cit.*, pág. 68. Esta autora continúa afirmando que “las ceremonias festivas siguen un orden, unas pautas de comportamientos que se han establecido por tradición y en todas las tradiciones existe un protagonista central, unos subalternos, unos chivos expiatorios, unos sacerdotes, unos observadores, un maestro de ceremonias que regula el orden jerárquico y de momento el orden femenino no ha logrado establecer a través de la fiesta (...), un des-orden, por un nuevo simulacro cultural que deje de lado el no-ser de la mujer para imponer su presencia a igualdad de condición que sus compañeros”. Véase CARLONI FRANCA, A., *op. cit.*, pág. 69.

¹⁹³ Véase JULIANO, M.^a D., “El tiempo y las restantes elaboraciones sobre el medio”, en *Cultura popular...*, *op. cit.*, págs. 41-43.

tivo y protagonista, refuerza el privilegio de la masculinidad, reactualiza los valores, las ideas y los conflictos de su comunidad, desde una posición de poder, perpetuada por la recurrencia a un comportamiento tradicional que impone un contenido específico (machista) a las relaciones amorosas y de cortejo y al papel que la mujer desempeña en estas experiencias y en el conjunto de la vida social.¹⁹⁴

Este tipo de rituales públicos de masculinidad, permiten a los mozos exhibir y reproducir un determinado modelo de socialización, fundamentado en las asimetrías entre los géneros. A la vez que, sirve para que la juventud masculina explicita, en el ámbito de lo público, sus tramas de sociabilidad e identidad grupal, sus ritos de paso y aprendizaje para los novicios y, los que es más importante, sus roles de dominación masculina¹⁹⁵ frente a la subordinación femenina, dentro de un mundo en el que los valores, las normas y los modelos son **a priori** masculinos.

14

Cambios y persistencias

La progresiva desarticulación de las formas de vida y de trabajo operada en las sociedades campesinas tradicionales, ha producido el correspondiente cambio en el ritual de las marzas, como consecuencia de la práctica desaparición de las modalidades arcaicas de cooperación intervecinal, a través de las ayudas mutuas y los trabajos comunitarios; el fuerte proceso emigrato-

¹⁹⁴ Véase JULIANO, M.^a D., “*Las mujeres y el folklore...*”, en *op. cit.*, págs. 33-41.

¹⁹⁵ En todo momento debemos tener presente que la dominación masculina, en general, no se produce de una manera frontal, sino a través de configuraciones y redefiniciones de roles-estatus que, si bien para perpetuarse a través de la historia necesitan de la interiorización femenina, no conciernen exclusivamente a las mujeres, sino al sistema de reproducción del conjunto social.

Como ha señalado A. Farge: “tanto en las sociedades precapitalistas como en las sociedades industriales, la dominación masculina es indisoluble del modo de producción de los bienes, que excluye a las mujeres de los beneficios de su trabajo. En la producción doméstica, las mujeres son explotadas al mismo tiempo en su trabajo y en su capacidad de reproducción, ya que el producto de su trabajo recae en su tutor legal y la procreación está sometida al control de la comunidad. Las mujeres vienen a ser así un ‘bien de uso’, situación que no es propia de los sistemas arcaicos. Este modo de producción doméstica se prolonga, en efecto, bajo otras formas, en el sistema capitalista”. Véase FARGE, A., “La historia de las mujeres...”, en *op. cit.*, pág. 90.

rio sufrido en las áreas rurales, que ha succionado buena parte de la población joven; y el, cada vez, más creciente y visible, impacto de las formas culturales urbano-industriales en el conjunto de las comunidades rurales, en proceso de desagrarización, de manera particular, en el segmento de la mocedad, más interesado en la adquisición de las nuevas formas y hábitos urbanos, que en la fidelidad a la vieja tradición.

Estas modificaciones de la forma de vida campesina han tenido su incidencia y su reflejo en la crisis experimentada en el ritual marcerero que, como veíamos en los textos etnográficos, ha quedado sensiblemente reducido a unas pocas áreas de la región, algunas de ellas claramente urbano-industriales. Bien, en subáreas periféricas con cierto carácter rural; o bien, en el mismo centro urbano, donde se están recuperando los cantos marceros, como vehículo de sociabilidad colectiva al servicio de nuevas demandas sociales que “se satisfacen utilizando las antiguas formas, ya que resulta más fácil transvalorizar una forma existente que inventar una nueva”.¹⁹⁶

Las marzas no son (como gustan creer ciertos círculos de folkloristas y algunas instituciones oficiales de la vida política y cultural de la región), “pesos muertos” o “fósiles culturales” del pasado, sino, más bien, elementos vivos y dinámicos de la sociedad. Se trata de supervivencias¹⁹⁷ que reflejan un proceso de transvaloración de formas culturales antiguas, y no un resto estático de viejas costumbres fosilizadas, ya que operan activamente en la vida de las gentes y de las comunidades, a modo de utilidad persistente, una vez que han perdido sus usos originarios y se han adaptado a las nuevas funciones sociales, para responder a diferentes necesidades psicológicas, convivenciales e identitarias.¹⁹⁸ Como nos recuerda Malinowski “no hay duda de que la supervivencia subsiste porque ha adquirido un significado nuevo, una nueva función”.¹⁹⁹

¹⁹⁶ Véase OGBURN, W. F., “Inmovilidad y persistencia en las sociedades”, en R. Nisbet y otros, *Cambio social*. Madrid, 1979, pág. 57.

¹⁹⁷ “Parece que la peculiaridad que se denomina supervivencia no consiste tanto en un nuevo principio de resistencia al cambio, sino más bien en la forma extremadamente interesante en la que suministra claves respecto a estadios de cultura anteriores”. Véase OGBURN, W. F., “Inmovilidad y persistencia...”, en *op. cit.*, pág. 56.

¹⁹⁸ Sobre las denominadas *persistencias*, véase OGBURN, W. F., “Inmovilidad y persistencia...”, en *op. cit.*, págs. 52-74.

¹⁹⁹ Véase MALINOWSKI, B., *Una teoría científica de la cultura*. Barcelona, 1981, pág. 35.

Las antiguas funciones simbólicas de las marzas han sido modificadas, en favor de un reforzamiento de los aspectos lúdico-folklóricos y en detrimento de las interacciones vecinales, de las identidades segmentarias de la mocedad y su integración social. En una palabra, se han reformado, como corresponde a la nueva lógica social, las expresiones y significaciones pretéritas, dando lugar a la aparición de nuevas necesidades simbólicas; expresivas, a su vez, del desarrollo de nuevos niveles y modalidades de sociabilidad, propias de la sociedad humana.

De ahí, la sustitución de las tradicionales cuadrillas de marzantes, con todos los rasgos característicos como “grupos para el ritual” marcelero hasta ahora analizados, por colectivos mixtos de hombres solteros y casados, o de niños con niñas (la presencia de niños en las cuadrillas y también de niñas en las calles de los pueblos, evidencia la pérdida de relevancia del ritual, de cara al conjunto social en el que se celebra). Así como la incorporación de grupos corales semiprofessionalizados, de peñas y asociaciones que, al amparo de las instituciones municipales y bajo su patronazgo económico, se van haciendo cargo del ritual y de su reinención con la finalidad de adaptarlo al nuevo esquema estructural y mercantil que impone una sociedad cada vez más urbanizada.

Estas modificaciones son representativas del resquebrajamiento de los antiguos vínculos sociales, económicos y psicológicos, y por ello, de la desarticulación de las formas tradicionales de sociabilidad²⁰⁰ a favor de otras, como son las de tipo asociativo, características de una sociedad de solidaridad orgánica, construida sobre la base de individuos diferenciados y separados, con intereses propios y divergentes.²⁰¹

Las nuevas marzas son una síntesis de innovaciones y de persistencias, en las que se ponen de manifiesto los impactos de los nuevos “grupos portadores del ritual” y de la estructura social en la que éstos se desenvuelven. Por ejemplo, la economía de la fiesta ha dejado de ser un intercambio recíproco, para convertirse en un intercambio de mercado, bajo la práctica subvencionadora de los Ayuntamientos y las aportaciones económicas de otras instituciones públicas y privadas.

²⁰⁰ Véase ARPAL, J., “Sociedad moderna, sociedad tradicional...”, en *op. cit.*

²⁰¹ Véanse TÖNNIES, F., *Comunidad y asociación...*, *op. cit.*; DURKHEIM, E., *La división del trabajo...*, *op. cit.*.

En el plano de la política de la fiesta, la tradicional organización igualitaria ha dado paso a una simbiosis entre el poder jerarquizado y el institucional, con la aparición de “egos” encargados de gestionar y de coordinar la fiesta, de una manera centralizada, por mandato de las instancias de poder local.

Respecto a la dimensión ideológica de la fiesta, he de resaltar que se ha pasado de una concepción vernácula a otra mezcla de carismática e institucional; debido a la incorporación de nuevos valores y normas de comportamiento, por parte de aquéllos que, dada su reputación ante el grupo o un segmento de la sociedad, se hacen acreedores de la suficiente plausibilidad social como para imponer sus criterios y lograr que los demás se identifiquen con ellos. Eso sí, en nombre de una hipotética fidelidad a la tradición y a la conservación de las más puras esencias del ancestral festejo.²⁰²

Esta nueva identidad, impuesta y custodiada celosamente por algunas instituciones, se puede convertir (a mi entender) en un peligroso atenuamiento de la fiesta, que (sería un empeño inútil) no volverá a significar y representar, como es lógico, lo que significó y representó en tiempos pretéritos.

Creo que una buena manera de acabar este último capítulo, y por lo tanto el libro, es recordando las palabras del antropólogo P. Gómez, que nos alertan del peligro que se corre al manipular las fiestas populares, creando una identidad institucional “que resulte abstracta, inauténtica y alienante (...), -olvidando que sólo- un poder popular afianzará las fiestas igualitarias, caracterizadas por las competencias populares con vistas a la adopción/codificación de necesidades, intereses y valores, a fin de preservar la autonomía, sin la que no cabe identidad auténtica; y a la inversa. Por el contrario, la imposición de necesidades, productos y valores, que se apoderan de los códigos festivos, conduce a fortalecer el poderío institucional; éste induce la pueblo a una identificación dependiente y, en cuanto tal, poco auténtica (...); -de este modo, el papel de la fiesta es-

²⁰² Sobre la manipulación de la cultura popular y la invención de la tradición, véanse ARANZADI, J., *El milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*. Madrid, 1982; HOBBSAWM, E. J., y RINGER, T., *L'invenzione della tradizione*. Torino, 1983; DÍAZ VIANA, L., “Identidad y manipulación de la cultura popular. Algunas anotaciones sobre el caso castellano” en *Aproximación antropológico a Castilla y León...*, op. cit., págs. 13-27; JUARISTI, J., *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*. Madrid, 1987; PRATS, LL., *El mite de la tradició popular*. Barcelona, 1988.

pectáculo²⁰³ está servido, posiblemente debido a que- la gente de los pueblos, no menos que la de los barrios urbanos, ha sido asimilada a las estructuras productivas y propagandísticas de la megamáquina industrial, con lo que la identidad real resulta cada día más homogénea, y las diferencias culturales más ilusorias. Las peculiaridades quedan acantonadas en el plano del puro simbolismo sin efectos reales, reducidas a retazos de folclore en conserva, listo para consumir, o a rasgos insignificantes, capaces sólo de nutrir imaginariamente un ingenuo narcisismo (...). Lo peor de la homogeneidad es que significa abolición de la autonomía, por mor de los nuevos colonizadores, en orden a la codificación de las necesidades, los valores y el sentido. Si las fiestas llegaran a traducir tan sólo las ideologías y el poder multinacional, si lo impersonal suplantara a lo vernáculo, si la habilidad propia la suplieran del todo los especialistas, si la heteronomía pareciera ineluctable, si la sofisticación desplazara a la autenticidad, entonces no habrá ya más que un simulacro de fiesta y, con toda seguridad, no habrá más que un simulacro de pueblo: un doble triste espectáculo”.²⁰⁴

²⁰³ Duvignaud diferencia en uno de sus artículos, la “fiesta de representación” (espectáculo) de la “fiesta de participación” (fiesta propiamente dicha). Esta última supone una intervención activa y consciente de la comunidad en la fiesta, en tanto que la primera convierte a la colectividad en espectadores pasivos de la misma. Véase RODRÍGUEZ BECERRA, S., “Métodos, técnicas y fuentes para el estudio de las fiestas tradicionales populares”, en H. M. Velasco (Ed.), *Tiempo de fiesta...*, *op. cit.*, págs. 22 y 32.

²⁰⁴ Véase GÓMEZ GARCÍA, P., “Hipótesis sobre la estructura...”, en *op. cit.*, págs. 57-62.

ANEXO

DOS TEXTOS COSTUMBRISTAS

*Algo de las marzas**

(COSTUMBRES)

TODAVÍA el 29 de Febrero del año 92, que fué bisiesto, á la caída del crepúsculo de la tarde, según iban adelantando las sombras nocturnas y cerrándose todas las puertas á la calle en toda casa bien arreglada y recogida; cuando me retiraba yo á la mía, acompañado por un buen amigo, una comparsa de mozuelos adolescentes, poco más que niños, nos detuvo pidiéndonos marzas. Todavía nos las pidieron con toda la cortesía de antaño: gorra en mano, palabras discretas, é invocando la cualidad de ser los mozos del pueblo. Supongo que, siguiendo añejas costumbres, aquellos mozalbetes no dejarían de recorrer una buena parte de la villa, sino toda ella, haciendo sonar las férreas aldabas de las puertas de todas las casas donde presumieran encontrar buena acogida; pero es lo cierto que yo, ni en mi casa ni en la ajena, oí ya el cántico de las marzas, que pocos años atrás se oía, ni he vuelto á tropezar otros marceros en las calles, ni ví aquel año, que los mismos que me despertaron el recuerdo de otros días, llevasen la indispensable *cesta de pedir las marzas*.

Todavía no hace mucho tiempo, las marzas no se pedían más que en las casas, -á nadie se le interrumpía en la calle;- los marceros recorrían, una por una, aquéllas que de antemano se habían propuesto recorrer, llamando á todas las puertas; y cuando á su llamamiento seguía el *¿quién llama?* preguntado desde dentro de la casa, sin abrirles la puerta, ellos, por toda contestación hacían otra pregunta: -*¿Dan marzas?*

Fácilmente conocían el éxito ó el fracaso de su petición; y en el primer caso, sin aguardar más respuesta, se lanzaban á cantar, con no muy acordadas voces y con monótono ritmo de dos

* DUQUE Y MERINO, D., "Algo de las marzas" en *Contando cuentos y asando castañas*. Madrid, 1897, págs.. 153-166.

frases, sin acompañamiento alguno, las primeras coplas del conocido romance popular, que tiempos atrás se cantaba todo entero con mejor entonación.

*Ni es descortesía,
Ni es desobediencia,
En casa de nobles
Cantar sin licencia;
Si nos dan licencia,
Señor, cantaremos,
Con mucha prudencia
Las marzas diremos.
Marzo florido,
Seas bien venido,
Con el mucho pan,
Con el mucho vino...¹*

Y se les abría la puerta, y en algunas casas se les daba entrada hasta la cocina, donde saludaban a la familia, y cantaban más si se les mandaba, recogían la dádiva, expresaban su agradecimiento, se despedían cortésmente, y se iban á otra parte á repetir lo mismo, si eran igualmente afortunados.

Recuerdos de otros tiempos en que las costumbres tenían más arraigo y más carácter. En ellos era también más general ésta de pedir las marzas.

No es fácil averiguar cuándo ni cómo se originaron las marzas. Fueron, sin duda, al principio, rondas del mes de Marzo, que las dió nombre, y vinieron a dar motivo á la fiesta que la mocedad de cada pueblo y aldea celebraba en las primeras semanas de aquel mes, después que los mozos habían hecho su colecta en los primeros días. Cuando llegaron á nosotros, el tiempo preciso y único de pedir las marzas era y aún es, las primeras horas de la noche última de Febrero.

Cuando yo alcancé robusta la costumbre de las marzas, hoy muy decadente, entraba mucho en su carácter la galantería, puesto que, sólo por excepción, pedíanse marzas en las casas donde no hubiera moza ó mozas casaderas; los marceros so-

¹ Era el romance común y más sabido: tal vez el más añejo. Había varios, sin embargo, según las distintas comarcas, y aun en cada una el mismo romance tenía sus variantes.

lían reunirse por barrios y por condiciones ó diferencias sociales en la villa, sin que nadie hubiese hecho clasificación expresa ni se hallase en ordenanzas; las comparsas de cada barrio eran dos: una de señoritos (fuitos, que decían los otros), que pedían en las casas donde hubiera doncellas de vestido largo y mantilla de moco, y la otra de los mozos de chaqueta, que no dejaba de llamar á ninguna puerta que guardase moza de aparejo redondo. Ordinariamente aquellas comparsas no se estorbaban una á otra; cada una seguía su derrotero y cantaba ó rezaba á su parroquia. Pero á veces, por un quítame allá esas pajas, que espontáneamente surgía en cualquier encuentro, ó buscado de propósito si de atrás venía el pique, solía entablarse reyerta entre unos y otros marceros, se peleaba á puñetazo limpio casi siempre, cuando más á palo seco, y tras una refriega de no muy graves consecuencias, solía acontecer que el grupo triunfante se apoderaba, como botín de victoria, de la cesta en que los vencidos llevaban lo que hubieran sacado de marzas.

Las marzas se daban –y todavía las da quien tiene voluntad y qué dar- en especie y en dinero. Huevos, chorizos, torreznos y cuartos para vino. Todo lo que fuese más de eso, era esplendidez poco usada y salirse de la costumbre. Los marceros, según el número de casas á que pedían y la generosidad de los donantes, juntaban buena porción de esas especies y regular cantidad de dinero, que destinaban á una gran merienda. Y como el último día de Febrero y el primero de Marzo caen casi siempre en Cuaresma, observantes de los mandamientos de la Iglesia respecto al ayuno y la vigilia, no celebraban la merienda hasta el domingo siguiente al 28 de Febrero ó al 29 en años bisiestos. Ese era el *domingo de comer las marzas*. Con huevos, chorizos y tocino se hacía una gran tortilla, ó más de una si daba de sí, y con los cuartos si había bastantes, y si no aumentando a escote, se compraban aditamentos y postres y se pagaba el vino que alegraba el banquete, calentaba las cabezas, enardecía la sangre, alentaba los ánimos, y solía hacer que dejase peores recuerdos el día de comer las marzas que la noche de pedir las.

Hablo en pretérito, porque cada año que pasa parece que se va perdiendo más, como otras muchas, esta costumbre de las marzas, sobre todo en detalles y perfiles típicos, característicos

y locales; quedando no más, y eso por condición humana universal, la de pedir sin mirar a quién.

En las aldeas se conservaban más y mejor algunos rasgos fisonómicos reveladores del carácter galante que antes apunté, y también del piadoso que solían mezclar con aquél. En las aldeas no había división de clases ni de barrios; todos los mozos de cada lugar entraban juntos en la empresa común de pedir y comer las marzas.

Todavía, después de haberse anunciado en la corralada de cada casa los marceros, no sólo por el ruído de las albarcas, sino también cantando las dos primeras coplas del romance, suspendían el cántico para que uno de ellos, con voz clara, preguntase: *—¿Cantamos, ó rezamos, ó qué hacemos?*

De esta pregunta no se prescindía en el viejo ritual.

Algunas familias, de costumbres piadosas, las mandaban a rezar por las obligaciones de quien daba las marzas; se lo mandaban, sin excepción, todos aquellos que tenían lutos recientes; y los marceros rezaban. Otros transigían mejor con dar la *choriza*, que no con aguantar la serenata á voces solas, y les entregaban la dádiva relevándoles del cántico. Pero donde reinaba la alegría, se rendía culto á la costumbre y se la amaba por ser de la tierra; donde la juventud florecía en mozas casaderas, allí los marceros largaban el romance de cabo á rabo, y aún le adicionaban después con los *sacramentos de amor*,² soltando todo el torrente de sus voces y gritando con toda la fuerza de sus gargantas y pulmones. Y todavía pasa mucho de eso.

En la casa donde no hubiera mozas, se pedía habiendo confianza para ello, ó se apelaba á la generosidad de los dueños, que daban ó no daban, á voluntad; aunque, en el último extremo se expusieran á que los marceros les acusasen de roñosos y se lo dijeran cantando. Pero habiendo mozas se iba con más tiento. Los mozos de cada lugar se consideraban todos igualmente desairados y ofendidos por la moza en cuya casa no daban marzas, y llegaban, en casos, hasta la crueldad de castigar el desaire no sacando á bailar á la moza en todo el año, ni en los bailes de su aldea, ni en los de las muchas romerías que se celebran en Campóo. Difícilmente se avino jamás ninguna joven campurriana á *comer pavo* todo un año, mientras sus compañeras y vecinas saltaban y bailaban, á lo pesado y á lo ligero, to-

dos los domingos y fiestas de guardar desde Pascua florida en adelante. De manera que los marceros tenían asegurada la merienda para el domingo siguiente al último día de Febrero, por una especie de contrato tácito de los *facio ut des*. Es verdad que, si ellos faltaban á la galantería y, por cualquier zurdo motivo no bailaban á alguna moza, los padres de ella les negarían las marzas, cuando fueran á pedir las, sin que tal negativa fuese causa de resentimiento. Por donde ellas aseguraban también el baile

² Por si algún *folke-loorista* gustase de conocer estas coplas de *los sacramentos de amor*, hélas aquí, como las oí, y aun las canté yo de muchacho, en las pocas marzas que el Colegio y la Universidad me permitieron pasar en mi tierra.

*Los sacramentos de amor,
niña, te vengo á cantar
á la puerta de tu casa,
si los quieres escuchar.
El primero es el Bautismo.
Yá sé que estás bautizada,
que te bautizó el cura,
para ser buena cristiana.
Segundo, Confirmación.
Bien sé que estás confirmada,
que te confirmó el obispo,
para ser enamorada.
El tercero, Penitencia:
la que el confesor te echó.
Si la penitencia es larga
la cumpliremos los dos.
El cuarto es La Comunión:
la que dan a los enfermos.
A mí me la pueden dar,
que por tus amores muero.
El quinto es la Extrema-Unción.
De extremo á extremo te quiero,
y ando de día y de noche
por verte, niña, y no puedo.
El sexto es el Orden.
Yo cura no lo he de ser,
que en los libros del amor
toda mi vida estudié.
El séptimo, Matrimonio,
que es lo que vengo a buscar.
Aunque tu padre no quiera
contigo me he de casar.*

Esta última copla tenía una variante, menos acomodada á los sacramentos de amor que al negocio marzal, hecha por alguno, no tan dispuesto á disputar á ningún padre el amor y la mano de su hija, como á ir derecho al asunto *principal* de pedir marzas. Decía así:

*El séptimo Matrimonio;
y lo que vengo á buscar
una sarta de chorizos,
si me la quieren bajar.*

Les he oído también con otras variantes, que sería largo reproducir.

con los mozos de su pueblo, que cumplen con el deber de festejarlas, como si, respecto á este particular, recordasen que, la noche de las marzas, les obligaron ellas con el otro recíproco contrato de *do ut facias*.

Reunidos el primer domingo de Marzo, para comer las marzas, que con anticipación mandaban guisar, -hoy en la taberna, que no falta en ninguna aldea; tiempos atrás, cuando la costumbre tenía todo su sabor, en alguna casa donde hubiera mozas, á las cuales se reunían aquella tarde todas las demás del pueblo, que eran muy obsequiadas por los marceros, *pa que también vusotras aprobéis las marzas*;- el depositario de los cuartos daba cuenta de los que se habían recaudado, colocándolos sobre la mesa en metálico, único justificante admitido. Generalmente la cuenta estaba bien, sin errores ni omisiones; todos recordaban cada una de las partidas y al total se atenían, que es lo importante. De aquel total había de salir para pagar lo que costase el condimento de la merienda, algo si se le agregaba, el postre y el vino que habría de beberse, calculado á media por cabeza *unu con otru*; debía salir además, que no todo ha de ser para el mundo, algo hay que dar a Dios, - y hé aquí la característica piadosa á que antes aludía,- para comprar cuatro velas de cera que lucieran, en la procesión de Jueves Santo próximo, en manos de los cuatro marceros á quienes por suerte correspondiese. Para atender a todos esos gastos no alcanzaban siempre los ingresos; pero el *déficit* no ocasionaba conflictos. La costumbre tenía previsto el medio más sencillo de salvarle: á escote nada es caro. Cada marceros añadía á la cantidad recaudada lo que, por iguales partes, le correspondiera para hacerla llegar á lo que se gastase; operación que precedía á todas las demás de aquella solemne tarde. Hecho así, se separaba el dinero para las velas, se sorteaban los mozos que habrían de lucirlas en la procesión, se entregaba el resto al encargado de servir las marzas y, sin ulteriores cuidados, empezaba la merienda... cuyo final y consecuencias, aunque á veces dieron que hablar y que escribir de las marzas, no creo yo que sean ya las marzas mismas de la jurisdicción del escritor.

Y Dios me libre de meterme en la del escribano.

*Noche de marzas**

—¿Quién anda por ahí ajuera?

—¡Semos nosotros, los “marzantes”! ¿Se pui pasar dentro de la currialá?... Si es que usté nos concede licencia para ello.

—¡Pase la gente, sin inconveniente denguno! El perro hállase atao a la cadena.

—Abre el portón, farolero, y alumbra por dentro, no tenga la cadena del perro demasiado alarge.

—Guau! guau! Guau!!!...

—¡Ridiez d’empocas estuvo pa echarme la calzoná abajo si no lu aguanto con el farol!

—Ya te lo icía yo... Dame éste y déjame pasar endelante, que el perro me conoce bien... ¡Quieto, “Navarro”, que somos nosotros!... Ir pasando todos por detrás de mí, mientras le sujeto...

—Levanta la voz, Brosio.

—¿Cantamos o rezamos?

—Podéis cantar cuanto tengáis por conveniente: a Dios gracias, duelos no hay en casa.

—Enestonces allá va:

*Güenas noches nos dé Dios,
güenas nos la dé el cielo,
aquí tienen a la puerta
los “marzantes” d’esti pueblo.
Ni es descortesía,
ni es desobediencia,
en casa de nobles
cantar sin licencia.
Si ésta nos conceden,
cantar cantaremos,
con mucha prudencia
las “marzas” diremos.*

*ALCALDE DEL RÍO, H., “Noche de marzas”, en *Escenas Cántabras (Apuntes del natural)*. Torrelavega, 1928, págs.. 82-87.

*Ocho mozos aquí posan,
lo más florido del pueblo:
(sin contar al de la cesta
ni tampoco al farolero)
Que onde las mozas vienen
a que les saquen de empeño,
para hacer una merienda
en que haiga muchos güevos.
Con tocino en abundancia
para freir los torrendos,
con dobles de longaniza,
que también admitiremos.
Una manteca de vaca
o de lichón, si es lo mesmo,
y un celemín de castañas
pa dirnos entretuviendo.*

—Entra, cestero, a recoger lo que tengan por conveniente darnos.

—¡Güenas y santas noches mos dé Dios y gocen toos los aquí presentes de güena salú!

—Lo mesmo te decimos. Qué, ¿habéis hecho buena colecta?

—Damos comienzo por esta casa, tío Nardo, asina que no barruntamos mayormente hasta onde alcanzará nuestra suerte. Bien témome no sea mucho lo que recolectemos, en vista de la poca herba metía esti año en los pajares.

—No diréte que no: en verdá, el dalle bien poco ha hobío que picale y los riñones maldito si se han lijao de largar lombíos... En fin, que se le va a hacer, pacencia, otro año vendrá más en abundancia, si Dios quiere...

—Ción! alarga a éste lo que tengas por conveniente. No lo detengas, que la noche pasa luego.

—Ya téngoselo preparao lo que tien que llevar, padre... Toma: Este trozo de tocino, para que friáis torrendos. Esta media docena de güevos, pa la tortilla. Y esta manteca, pa lo se vos antoje...

—¿Qué estás haciendo?... ¡So babión! ¿Pos no está sonando al oído los güevos? ¿Te has creído, acaso, que son los ponones de los niales?... ¡Vaya, que se necesita ser verrugo!

–Es que el pasau año dimpués de tener en el platu estrellaos la mayor parte de ellos juimos hacerlo con uno y se mos estropeó la tortilla, mor de estar éste relleno de ceniza.

–Mal negocio fué ese a que te refieres; más, a mi ver, no debías achacar tal fracaso a la maldad de las gentes. En mi conceuto: contarlo como seguro: la gallina que lo puso debió tener antes tratos con un gallo cenizo.

–Bien pudiera acontecer lo que usted dice, tío Nardo...

–Cencio! Acabas de salir ¿o qué?

–Vóime, que ya la gente se impacienta por mi tardanza... Queden todos con Dios.

–Y tú lo mismo... No echés en saco roto mis advertencias. ¡Mucho ojito con las casas en que se aselen gallos cenizos!

–Alumbra con el farol al cesta, Facio, para ver lo que esa gente nos ha alargao...

–¡Buena, buena redá ha sido esta! Bien merecen les cantemos la despedía... Acolocarvos en fila...

*–Ni eran los mayores,
ni eran los menores,
que lo era Gorgonia
ramito de flores.
Y sus hermanucos,
pa que no se enojen,
su padre y su madre
que los arrecogen;
y los agüelitos,
que en el cielo gocen.
Con gran complacencia
las gracias les damos
por el buen condumio
que nos han largado.
Queden con Dios, señores,
hasta el año venidero,
que si tenemos salú
a cantarlas volveremos.
En la tierra paz,
en el cielo gloria,
y a los de esta casa,
Dios les dé victoria*

–Y ahora ¿caraciaónde tiramos, chachos?

–A casa de las Indianas, antes que éstas se retiren a descansar.

–¡Os parece bien toquemos, al paso, en casa de Quirico, el zapatero?

–Güena gana perder el tiempo. Dejarla a un lao, que p'al producto que de ese birria hemos de sacar no es menester molestartarnos.

–Quién sabe... Intentémoslo... Quirico! ¡Aquí, ajuera, estamos los marzantes...! ¿Te cantamos? ¿Te rezamos?... ¿O la puerta te tiramos?...

–¡Rezar por mi difunta abuela y sus descendientes, si vos acomoda! ¡Yo ya estoy cobijao en la cama!

–¡En el cubil estarías mejor!... ¡So tejón!...

–Ya vos decía yo que de esi calandria poco producto sacaríamos.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

Fuentes orales

He decidido omitir los nombres de los informantes debido a su excesivo número. No obstante, para que el lector tenga una idea precisa del origen y la cuantía de las fuentes orales, voy a hacer una distribución de las mismas, reseñando los Ayuntamientos en los que se ha recogido información sobre las marzas, así como el número de entrevistas individuales realizadas en cada uno de ellos.

El área de estudio es, a mi juicio, bastante amplia y representativa del fenómeno analizado. Se han elegido 68 Ayuntamientos, que suponen el 66,66% de los 102 que componen la base municipal de la región. He realizado un total de 713 entrevistas a vecinos nacidos y residentes en ellos: 506 de las cuales (el 70,97%), fueron hechas a hombres y 207 (el 29,03%) a mujeres. Las edades de los informantes, tomadas en los años 1987 y 1989, estaban comprendidas entre los 54 y los 86 años. Lo que nos permite acceder a los testimonios de personas nacidas en la primera década del siglo y en los años cuarenta.

La gran mayoría de los entrevistados tuvieron relación directa con la práctica marcera; bien, como “grupos portadores del ritual” (489 hombres), cocineras de marzas (74 mujeres); o bien, como espectadores de la tradición (150 mixtos). Además, la casi totalidad de los mismos, recibieron información sobre esta vieja costumbre, transmitida por sus padres y abuelos. De esta manera, se puede afirmar que la modalidad estructural sobre la que se basan los datos manejados en el trabajo tiene, cuando menos, una antigüedad de 150 años de “utilidad persistente”.

Este procedimiento en la selección de los individuos generadores de fuentes orales, ha hecho posible situar la tradición marcera dentro de un período de tiempo relativamente largo. Ello nos permite observar la manifestación de una manera dinámica, a través del proceso dialéctico establecido entre los grupos sociales interactuantes en el seno de sociedades que también cambian, aunque el ritmo de sus transformaciones sea lento.

Relación de Ayuntamientos estudiados y número de entrevistas realizadas

| | |
|--------------------------------|----|
| Anievas | 9 |
| Ampuero | 10 |
| Arenas de Iguña | 15 |
| Arnuero | 9 |
| Astillero | 7 |
| Bárcena de Cicero | 6 |
| Bárcena de Pie de Concha | 9 |
| Bareyo | 7 |
| Cabezón de la Sal | 9 |
| Cabuérniga | 18 |
| Camargo | 18 |
| Campoo de Enmedio | 20 |
| Campoo de Suso | 19 |
| Campoo de Yuso | 16 |
| Cartes | 4 |
| Cieza | 12 |
| Corvera de Toranzo | 6 |
| Entrambasaguas | 7 |
| Escalante | 8 |
| Guriezo | 10 |
| Hazas de Cesto | 8 |
| Herrerías | 14 |
| Lamasón | 17 |
| Las Rozas | 13 |
| Liérganes | 7 |
| Limpias | 6 |
| Los Corrales de Buelna | 6 |
| Los Tojos | 5 |
| Mazcuerras | 7 |
| Meruelo | 8 |
| Miera | 9 |
| Molledo | 10 |
| Penagos | 6 |
| Peñarrubia | 15 |
| Pesquera | 7 |
| Piélagos | 10 |
| Polaciones | 14 |
| Polanco | 5 |
| Ramales | 6 |

| | |
|----------------------------|----|
| Rasines..... | 8 |
| Reinosa..... | 14 |
| Ribamontán al Mar..... | 6 |
| Ribamontán al Monte..... | 12 |
| Rionansa..... | 21 |
| Riotuerto..... | 11 |
| Ruente..... | 9 |
| Ruesga..... | 10 |
| San Felices de Buelna..... | 5 |
| San Miguel de Aguayo..... | 8 |
| San Pedro del Romeral..... | 16 |
| Santa María de Cayón..... | 6 |
| Santiurde de Reinosa..... | 10 |
| Santiurde de Toranzo..... | 12 |
| Saro..... | 7 |
| Soba..... | 21 |
| Torrelavega..... | 11 |
| Tudanca..... | 10 |
| Udías..... | 6 |
| Valdáliga..... | 9 |
| Val de San Vicente..... | 16 |
| Valdeolea..... | 16 |
| Valdeprado del Río..... | 19 |
| Valderredible..... | 21 |
| Villacarriedo..... | 7 |
| Villaescusa..... | 5 |
| Villafufre..... | 8 |
| Voto..... | 17 |

2

*Prensa**

ANÓNIMO, “Las Marzas de 1895”, en *Campóo*, 36 (1895), págs. 2-3.

DUQUE Y MERINO, D., “Mandamientos marceros”, en *El Eco Montañés*, 12 (1900), págs. 4-5.

* La prensa y la bibliografía sobre las marzas están ordenadas con arreglo a criterios cronológicos, para que el lector pueda hacerse una idea clara sobre la evolución de las publicaciones relacionadas con esta manifestación de la cultura popular.

KARLOS, “¡A pedir las marzas!”, en *La voz de Liébana*, (1906), pág. 3.

EL CORRESPONSAL, “Las Marzas en Cicera”, en *Picos de Europa*, (1908), pág. 3.

DUQUE Y MERINO, D., “Algo de las marzas”, en *Heraldo de Campóo*, 1 (1912), págs. 1-2.

LOMBERA, A., “Las marzas”, en *Luz Cántabra*, 60 (1912), pág. 2.

ANÓNIMO, “Desde Cabuérniga. Las marzas”, en *El Diario Montañés*, (1928), pág. 6.

LLANO, M., “Caminos de La Montaña. Las marzas”, en *La Región*, 1928. Este artículo ha sido recogido posteriormente en Llano, M., *Artículos en la Prensa Montañesa I, (1922-1929)*, Recopilación e introducción de I. Aguilera. Santander, 1972, págs. 230-231.

CÓRDOVA Y OÑA, S., “El villancico montañés. Las marzas”, en *El Diario Montañés*, (1930), pág. 5.

MAZA SOLANO, T., “Algunas fiestas de antaño en nuestra provincia”, en *Revista de Santander*, I (1930), págs. 271-287.

BERGERA, C., “Costumbres españolas. Las canciones de las marzas en las montañas de Santander”, en *Estampa*, VI: 373 (1933).

MAZA SOLANO, T., “El Auto Sacramental de La Maya de Lope de Vega, y las fiestas populares del mismo nombre en La Montaña”, en *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, XVII: 4 (1935), págs. 3-21.

PAN, I DEL, “Recuerdo folklórico de algunas fiestas tradicionales españolas”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, I (1944-1945), págs. 188-199.

NUEVO ZARRACINA, D. G., “Las marzas”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, I (1944-1945), págs. 200-210.

DUQUE Y MERINO, D., “Algo de las marzas”, en *Fontibre*, 6 (1957), pág. 10.

“Folklore en Campóo. Rondas Campurrianas”, en *Fontibre*, 19 (1960), pág. 5.

GARCÍA DE DIEGO, P., “Marzas y mayos”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XVIII (1962), 258-269.

MORAL MORAL, M., “Marzas de Fontioso (Burgos)”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XVIII (1962), págs. 259-262.

-“Marzas de Madrigal del Monte (Burgos)”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XVIII (1962), págs. 262-265.

ANÓNIMO, “Folklore Egutegia”, en *Revista Dantzariak*, 8 (1979), pág. 6.

SETIÉN RIVAS A., “Las marzas cántabras, una muestra única”, en *El Diario Montañés*, (1981), pág. 36.

RÍO VILLAVERDE, J. A. DEL, “El calendario romano, las marzas y otras costumbres”, en *Cantabria Autónoma*, 16 (1984), págs. 35-36.

LAMALFA DÍAZ, J. M., “Las marzas”, en *Publicaciones del Instituto de Etnografía y Folklore “Hoyos Sainz”*, XIII (1987-1989), págs. 135-191.

3

Bibliografía

3.1. Bibliografía sobre las marzas

PEREDA, J. M^a DE, “La noche de Navidad”, en *Escenas Montañesas, Colección de bosquejos de costumbres tomadas del natural*. Madrid, 1864, págs. 108-111.

ESCALANTE, A. DE, *Costas y montañas (Libro de un caminante)*. Madrid, 1871, págs. 73-75.

AMADOR DE LOS RÍOS, R., *España. Sus monumentos y artes. Su naturaleza e historia. Santander*, XX. Barcelona, 1891, págs. 273-274.

SAINZ DE LOS TERREROS, M., *El muy noble y leal valle de Soba*. Madrid, 1893, págs. 159-168.

FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, D., “Las marzas”, en *Cabuérniga, sones de mi valle*. Santander, 1895, págs. 65-69.

DUQUE Y MERINO, D., “Las Marzas del año 13” y “Algo de las marzas”, en *Contando cuentos y asando castañas*. Madrid, 1897, págs. 99-111 y 153-166.

ORTIZ DE LA TORRE, R., *Recuerdos de Cantabria. Libro de Bejorís*. Palencia, 1897, págs. 28-29.

MENÉNDEZ Y PELAYO, M., *Antología de poetas líricos castellanos*, X. Madrid, 1900, págs. 213-220.

DUQUE Y MERINO, D., “Las marzas”, en R. Calleja, *Cantares de La Montaña*. Madrid, 1901, págs. 69-75.

-*Diccionario Enciclopédico Hispano Americano*, 1910.

PUENTE, J. G. DE LA, “Las marzas”, en *Reinosa y el valle de Campoo*. Santander, 1916, págs. 172-174.

GARCÍA-LOMAS, A., *Estudio del dialecto popular montañés. Fonética, etimologías y glosario de voces*. San Sebastián, 1922.

GARMA BAQUIOLA, A. de la, *Pepina. Novela Montañesa*. Barcelona, 1923, págs. 33-38.

-*Diccionario de la Lengua Española*. Madrid, 1925.

ALCALDE DEL RÍO, H., “Noche de marzas”, en *Escenas cántabras (Apuntes del natural)*. Torrelavega, 1928, págs. 78-97.

GARCÍA-LOMAS, A. Y CANCIO, J., “Las marzas (Romancillos petitorios)”, en *Del solar y de la raza*, II. Pasajes, 1931, págs. 159-180.

HERGUETA Y MARTÍN, D., *Folklore Burgalés*. Burgos, 1931, págs. 220-221.

COSSÍO, J. M.^a DE Y MAZA SOLANO, T., *Romancero popular de La Montaña*, I. Santander, 1934, págs. 315-398.

GONZÁLEZ PALENCIA, A. Y MELÉ, E., “Las marzas”, en *La maya. Notas para su estudio en España*. Madrid, 1944, págs. 144-145.

CALDERÓN ESCALADA, J., “Noche de marzas”, en *Estampas campurrianas*. Reinosa, 1945, págs. 31-34.

CÓRDOVA Y OÑA, S., “De las marzas”, en *Cancionero popular de la provincia de Santander*, IV. Santander, 1955, págs. 35-73.

MARAZUELA ALBORNOS, A., *Cancionero Segoviano*. Segovia, 1964.

GÓMEZ TABANERA, J. M., *El folklore español*. Madrid, 1968, págs. 210-211.

MARTINEZ GONZÁLEZ, J., “Cuandu yo pedí las marzas”, en *Monólogos y estampas de costumbres campurriano-montañesas*. Aguilar de Campoo, 1969, págs. 198-202.

-“Las marzas largas”, en *Monólogos y estampas de costumbres campurriano-montañesas*. Aguilar de Campoo, 1969, págs. 206-209.

CALDERÓN ESCALADA, J., “Las marzas”, en *Campoo. Panorama histórico y etnográfico de un valle*. Santander, 1971, pág. 189.

ESPINOSA, A. M., “Spanish folklore”, en *Standard Dictionary of Folklore, Mythology; and legend*. New York, 1972, págs. 1063-1064.

OLMEDA, M., “Las marzas”, en *El desarrollo de la sociedad española I. Los pueblos primitivos y la colonización*. Madrid, 1975, págs. 303-304.

LÓPEZ GIL, M., *Valle de Carranza*. Bilbao, 1975: págs. 25 y ss.

VICARIO DE LA PEÑA, N., *El noble y leal valle de Carranza*. Vizcaya, 1975, págs. 307 y ss.

DÍAZ GÓMEZ, A., “Fiestas y costumbres carmoniegas en Carnaval y Cuaresma”. En *XI Aniversario del Centro de Estudios Montañeses*, II/III. Santander, 1976, págs. 550-551.

RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, A., “Las marzas”, en *Los carabeos. Historia, Economía y Sociedad en un Concejo Rural de la Merindad de Campoo*. Santander, 1979, págs. 423-425.

CARO BAROJA, J., “Las marzas”, en *El carnaval (Análisis histórico-cultural)*. Madrid, 1979, págs. 162-164.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, J., “Un resumen de las marzas”, en *Añoranzas. Costumbres castellano-campurriano-montañesas*. Aguilar de Campoo, 1982, págs. 30-38.

ALONSO PONCA, J. L., “Las marzas”, en *Tradiciones y costumbres de Castilla-León*. Valladolid, 1982, págs. 41-51.

COTERA, G., “Zarramasquero de Soba”, en *Trajes populares de Cantabria. Siglo XIX*. Santander, 1982, págs. 175-177.

DÍAZ, J., *Cancionero del Norte de Palencia*. Palencia, 1982.

MONTESINO GONZÁLEZ, A., “Las marzas o la bienvenida de la primavera”, en *Fiestas populares de Cantabria, 2. Carnavales rurales*. Santander, 1984, págs. 108-125.

HOYOS SAINZ, L. Y HOYOS SANCHO, N., *Manual de folklore. La vida popular tradicional en España*. Madrid, 1985, pág. 313.

MADRID GÓMEZ, P., “Las marzas”, en *Valle de Polaciones. Recuerdos de mi valle*, (Polaciones, 1981). Editado en Torrelavega, 1986.

DÍAZ GARCÍA, M. S., “Notas para un estudio etnográfico de la villa de Lanestosa”, en *Lanestosa*. Vizcaya, 1987, págs. 338 y ss.

GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. Y DÍAZ GÓMEZ, A., *Manual de etnografía cántabra*. Santander, 1988, págs. 222-223.

ERRAMUN LARRINAGA, J., *Asociaciones de Mocerías en Euskal Herria*. Bilbao, 1988.

PALIZA MONDUATE, M Y DÍAZ GARCÍA, M. S., *El valle de Carranza*. Vizcaya, 1989, págs. 31 y ss.

MONTESINO GONZÁLEZ, A., “Una aproximación al estudio socio-anropológico de las mascaradas invernales en Cantabria”, en *IV Seminario del Carnaval*. Cádiz, 1990, págs. 103-148.

VV. AA., “Las marzas”, en *La alimentación doméstica en Vasconia*. Bilbao, 1990, pág. 417.

RIVAS RIVAS, A. M.^a, *Antropología Social de Cantabria*. Santander, 1991, págs. 67, 78, 128-135 y 175-177.

3.2. Bibliografía regional

BAHAMONDE ANTÓN, M. y MENEZZO SISNIEGA, A., *La economía rural de Meruelo en el siglo XVIII*. Santander, 1984.

CAMPOS CANTERA, J. y LANZA GARCÍA, R., *Paisaje rural y estructuras agrarias en un concejo lebaniego, siglo XVIII*. Santander, 1985.

CASADO SOTO, J. L., “Evolución de la casa rústica montañesa”, en *Publicaciones del Instituto de Etnografía y Folklore “Hoyos Sainz”*, IV (1973), págs. 9-59.

-*La Provincia de Cantabria. Notas sobre su constitución y ordenanzas, (1727-1833)*. Santander, 1979.

-*Cantabria. Siglos XVI y XVII. Historia General de Cantabria*, V. Santander, 1986.

CENDRERO UCEDA, A. y otros, *Guía de la Naturaleza de Cantabria*. Santander, 1986.

CORBERA MILLÁN, M., “La transformación de los espacios forestales en Cantabria. Factores y agentes. El Valle de Toranzo”, en *VIII Coloquio de Geógrafos Españoles*. Barcelona, 1983, 433-440.

-“El campesino y su evolución en Cantabria: funcionamiento y cambios en las relaciones sociales de producción durante el Antiguo Régimen”, en L. V. García Merino y otros (Comps.), **Los espacios rurales cantábricos y su evolución**. Santander, 1990, págs. 231-247.

CÓRDOVA Y OÑA, S., **Cancionero Popular de la Provincia de Santander**, III. Santander, 1952.

COSSÍO, J. M.^a DE, “Cantares de boda, en *Boletín de la biblioteca Menéndez y Pelayo*, (1928), págs. 941-946.

CUEVA, J. DE LA y SANTOVEÑA SETIÉN, A., “Presión fiscal y medidas agrarias en el Valle de Toranzo a mediados del siglo XVIII”, en *Anuario del Instituto de Estudios Agropecuarios*, XI (1989), págs. 51-57.

CHRISTIAN, W. A., **Religiosidad popular. Estudio antropológico de un valle español**. Madrid, 1978.

DÍAZ GÓMEZ, A., “Matanza”, en *Enciclopedia General de Cantabria*. Santander, 1985, págs. 203-205.

DOMÍNGUEZ MARTÍN, R., **Actividades comerciales y transformaciones agrarias en Cantabria, 1750-1850**. Santander, 1987.

“Los libros de tazmías en Cantabria: diezmos, fraude y producción agropecuaria”, en *Anuario del Instituto de Estudios Agropecuarios*, XI (1989), págs. 28-49.

“Postfacio: Sociedad rural y reproducción de las economías familiares en el norte de España, 1800-1860”, en J. Sierra Álvarez (Ed.), LE PLAY, **Campeñinos y Pescadores del norte de España**. Madrid, 1990, págs. 171-214.

FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, D., “Los quintos”, en *Cabuérniga, sones de mi valle*. Santander, 1895, págs. 29-34.

GARCÍA CODRÓN, J. y REQUES VELASCO, P., **Atlas del hábitat rural en Cantabria**. Santander, 1985.

GÓMEZ PORTILLA, P., “La formación del corredor industrial del Besaya. Relación e incidencia con el modelo territorial”, en *Ciudad y Territorio*, 62 (1984), págs. 55-64.

HOYO APARICIO, A., “Transportes y comunicaciones en el siglo XIX”, en M. A. Sánchez Gómez (Coord.), **Historia General de Cantabria. Siglos XVIII y XIX**, VI:1. Santander, 1987, págs. 221-237.

-**Ferrocarriles y banca (La crisis de la década de 1860 en Santander)**. Santander, 1988.

LANZA GARCÍA, R., “La población”, en M. A. Sánchez Gómez (Coord.), *Historia General de Cantabria. Siglos XVIII y XIX*, VI: 1. Santander, 1987, págs. 7-33.

-Población y familia campesina en el Antiguo Régimen. Liébana, siglos XVI-XIX. Santander, 1988.

LEBOUILL, J., “El propietario ilustrado o patriarca en la obra de Pereda”, en *La cuestión agraria en la España contemporánea*. Madrid, 1976, págs. 311-328.

-Les tableaux des mœurs et les romans ruraux de José María de Pereda. (Recherches sur les relations entre le littéraire et le social Dans l'Espagne de la seconde moitié du XIX siècle), 4 vols., Bordeaux (tesis doctoral inédita).

LE PLAY, F., (J. Sierra Álvarez, Ed.), *Campesinos y Pescadores del norte de España*. Madrid, 1990.

LÓPEZ LINAJE, J., *Antropología de la ferocidad cotidiana: supervivencia y trabajo en una comunidad cántabra*. Madrid, 1978.

MADOZ, P., *Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico. Santander*. Santander, 1984.

MADRID, P., *La matanza del cochino en el valle de Polaciones*. Santander, 1980.

MAÍSO GONZÁLEZ, J., *La difícil modernización de Cantabria en el siglo XVIII: D. Juan F. de Isla y Alvear*. Santander, 1990.

MANTECÓN MOVELLÁN, T. y SARDIÑAS SÁNCHEZ, R., “Ajo a mediados del siglo XVIII, la organización del espacio en un concejo costero de Cantabria”, en *Anuario del Instituto de Estudios Agropecuarios*, X (1987-1988), págs. 25-69.

“La organización de la ayuda mutua y el “socorro de almas” en el mundo rural de Cantabria durante el Antiguo Régimen. Las cofradías religiosas”, en *Publicaciones del Instituto de Etnografía y Folklore “Hoyos Sainz”*, XIII (1987-88-1989), págs. 193-232.

-Contrarreforma y Religiosidad Popular en Cantabria. Las Cofradías Religiosas. Santander, 1990.

MARTÍNEZ VARA, T., “Introducción histórica” a J. M., en *Estado de las fábricas, comercio, industria y agricultura en las Montañas de Santander (s. XVIII)*. Santander, 1979, págs. 17-178.

-Santander de villa a ciudad (Un siglo de esplendor y crisis). Santander, 1983.

MARURI VILLANUEVA, R., "Organización de un espacio agrario preindustrial de la costa de Santander: el Concejo de Pechón en 1752", en *Anuario del Instituto de Estudios Agropecuarios*, VI (1983-1984), págs. 249-276.

MONTESINO GONZÁLEZ, A., *Fiestas populares de Cantabria, 1. Entre el solsticio de verano y el equinoccio de otoño*. Santander, 1984.

-*Fiestas populares de Cantabria, 2. Carnavales rurales*. Santander, 1984.

-"Una aproximación socio-antropológica a las mascaradas invernales en Cantabria", en *IV Seminario del Carnaval*. Cádiz, 1990, págs. 145-197.

-*Las encerradas: alboroto ritual, estrategia matrimonial y control social* (en prensa).

MORENO LANDERAS, L. A., "La matanza del chon en el Valle de Campoo", en *Publicaciones del Instituto de Etnografía y Folklore "Hoyos Sainz"*, XIII (1987-1989), págs. 245-265.

MORENO MORAL, G., "Notas preliminares para una climatología de Cantabria", en *Anuario del Instituto de Estudios Agropecuarios*, 4 (1979-1980), págs. 58-79.

ORTEGA VALCÁRCCEL, J., "Los procesos de articulación espacial en áreas rurales: La Liébana (Cantabria)", en *VIII Coloquio de Geógrafos Españoles*. Barcelona, 1983, págs. 365-372.

-"Cantabria. Los procesos de construcción de un espacio regional", en *Ciudad y Territorio*, 62 (1984), págs. 3-7.

-*Cantabria 1886-1986. Formación y desarrollo de una economía moderna*. Santander, 1986.

-*La Cantabria rural: Sobre "La Montaña"*. Santander, 1987.

PALACIO ATARD, V., *El comercio de Castilla y el puerto de Santander en el siglo XVIII. Notas para su estudio*. Madrid, 1960.

PECHORROMÁN DEL CURA, F., "Sociedad rural", en M. Sánchez Gómez (Coord.), *Historia General de Cantabria. Siglos XVIII y XIX*, VII:2. Santander, 1987, págs. 21-40.

PEREDA, J. M.^a DE, *Don Gonzalo González de la Gonzalera*. Madrid, 1879.

-*Tipos y Paisajes. Segunda serie de Escenas Montañesas*. Madrid, 1871.

-“De cómo se celebran todavía las bodas en cierta comarca montañesa, enclavada en un repliegue de lo más enriscado de la cordillera cantábrica”, en *Homenaje a Menéndez y Pelayo en el año vigésimo de su profesorado*. Madrid, 1899, págs. 941-946.

PÉREZ BUSTAMANTE, R., *Las Juntas de Puente San Miguel y el origen de la Provincia de Cantabria*. Santander, 1981.

PÉREZ DEL CAMINO, F. y POLANCO, V., *La Montaña. Paisajes, costumbres y marinas de la provincia de Santander*. Madrid, 1889.

RIVAS RIVAS, A. M.^a, “Los marcos territoriales y sociales de identificación regional en el mundo rural cantábrico”, en L. V. García Merino y otros (Comps.), *Los Espacios Rurales Cantábricos y su Evolución*. Santander, 1990, págs. 213-230.

-“Representaciones colectivas y maneras de ser cántabro”, en *Antropología de los Pueblos del Norte de España*. Madrid, 1991, págs. 63-82.

-*Antropología Social de Cantabria*. Santander, 1991.

ROSCALES SÁNCHEZ, S., “La posá: un ritual de identidad masculina y segmentación territorial”, en *Tresviso: Los trabajos y los días. Estudio ecológico-cultural de una comunidad campesina de alta montaña* (inédito).

RUIZ DE LA RIVA, E., *Casa y Aldea en Cantabria. Un estudio sobre la arquitectura del territorio en los Valles del Saja-Nansa*. Santander, 1991.

RUIZ GUTIÉRREZ, M., y otros., “La agricultura en Cantabria durante el siglo XVIII”, en M. A. Sánchez Gómez (Coord.), *Historia General de Cantabria. Siglos XVIII y XIX*, VI:1. Santander, 1987, págs. 31-85.

SÁIZ ANATOMIL, M. A., “Refranes y cantares del valle de Soba”, en *Altamira*, 1/3 (1935), págs. 161-175.

Sánchez de TEMBLEQUE RUBALCABA, A., “Desarticulación del sistema económico tradicional de un área de montaña: el Valle de Cabuérniga (Cantabria)”, en *VIII Coloquio de Geógrafos Españoles*. Barcelona, 1983, págs. 543-548.

SÁNCHEZ GÓMEZ, M. A., “La agricultura en Cantabria durante el siglo XIX”, en M. A. Sánchez Gómez (Coord.), *Historia General de Cantabria. Siglos XVIII y XIX*, VI:1. Santander, 1987, págs. 81-139.

TORRES BALBÁS, L., "La Vivienda Popular en España", en F. Carerras Candi (Dir.) *Folklore y Costumbres de España*, III. Barcelona, 1933, págs. 289-302.

UREÑA FRANCÉS, J. M.^a y GÓMEZ PORTILLA, P., "Procesos de estructuración territorial en torno a la Bahía de Santander", en *Ciudad y Territorio*, 62 (1984), págs. 9-22.

3.3. Bibliografía general

ACEVES, J., *Cambio social en un pueblo de España*. Barcelona, 1973.

AEDO, C. y otros., *El bosque en Cantabria*. Santander, 1990.

AGULHON, M. y BODIGUEL, M., *Les associations au village*. Le Paradou, 1981.

ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ, M.^a J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S., *La religiosidad popular, II. Vida y muerte: La imaginación religiosa*. Barcelona, 1989.

AMORÓS, C., *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona, 1985.

ANTA FÉLEZ, J. L., *Cantina, garita y cocina. Estudio antropológico de soldados y cuarteles*. Madrid, 1990.

ANTOU, R. T., "On the significance of names in an arab village", en *Ethnology*, 7 (1968), págs. 158-170.

ARANZADI, J., *Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*. Madrid, 1982.

ARDENER, E., "Belief and the problema of women" y "The problema revisited", en S. Ardener (Ed.), *Perceiving Women*. Londres, 1975.

-*Defining Females. The Nature of Women in Society*. Londres, 1978.

ARIES, P., *La muerte en Occidente*. Barcelona, 1982.

ARIÑO, A., *Festes, rituals i creences*. Valencia, 1988.

ARPAL, J., "Sociedad moderna. Sociedad tradicional: cambio, crisis y ruptura", en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 54 (1989), págs. 332-342.

AZURMENDI, M., *El fuego de los símbolos. Artificios sagrados del imaginario en la cultura vasca tradicional*. San Sebastián, 1988.

BAJTIN, M., *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Barcelona, 1974.

BALANDIER, G., *Antropo-lógicas*. Barcelona, 1975.

-*El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona, 1989.

BANTON, M., "Asociaciones voluntarias I: aspectos antropológicos", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias sociales*, I. Madrid, 1974, págs. 611-615.

BARRERA, A., *La dialéctica de la identidad en Cataluña. Un estudio de antropología social*. Madrid, 1985.

BARRETT, R. A., "Village modernization and changing nickname practices in Northern Spain", en *Journal of Anthropological Research*, 34 (1978), págs. 92-108.

BARTHÉLEMY, D., BARTHEZ, A. y LABAT, P., "Patrimoine foncier et exploitation agricole", *Etude*, 235 (1984).

BASTIDE, R., *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*. Buenos Aires, 1973.

BAYO, E., *Trabajos duros de la mujer*. Barcelona, 1976.

BERGER, P y LUCKMAN, T., *La construcción social de la realidad*. Madrid, 1986.

BERNHARD, H. R., "Paratsoukli: institucionalized nicknaming in rural Greece", en *Ethnologia Europaea*, 2 (1968-1969), págs. 65-74.

BERNARDI, B., *I Sistemi delle classi di età. Ordinamenti sociali e politici fondati sull'età*. Turín, 1984.

BLUMBERG, R., "Fairly tales and Facts: Economy, Family, Fertility and the Female", en Tinker y Brassmen (Eds.), *Women in Development*. Washington, 1976.

BOCK, G., "La historia de las mujeres y la historia del género: aspectos de un debate internacional", en *Historia Social*, 9 (1991), págs. 55-77.

BOTT, E., *Familia y red social*. Madrid, 1990.

BOULDING, K. E., *La economía del amor y del temor*. Madrid, 1976.

BOURDIEU, P., *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid, 1985.

-*El sentido práctico*. Madrid, 1991.

BOZON, M., *Vie quotidienne et rapports sociaux dans une petite ville de province*. Lyon, 1984.

BRANDES, S., "The structural and demographic implications of nicknames in Navanogal, Spain", en *American Ethnologist*, 2 (1975), págs. 139-148.

-*Metáforas de la masculinidad. Sexo y estatus en el folklore andaluz*. Madrid, 1991.

BUENO, G., *Nosotros y ellos. Ensayo de reconstrucción de la distinción emic/etic de Pike*. Oviedo, 1990.

BURMAN, S., *Fit Work for Women*. Londres, 1979.

BUXÓ REY, M.^a J., *Antropología de la mujer*. Barcelona, 1978.

CAMPO, S. del, *La sociología científica moderna*. Madrid, 1969.

CAPLAN, P., *The Cultural Construction of Sexuality*, Londres, 1987.

CARLONI FRANCA, A., "El Carnaval como lenguaje simbólico del género", en *IV Seminario del Carnaval*. Cádiz, 1990, págs. 123-130.

CARO BAROJA, J., *El carnaval (Análisis histórico-cultural)*. Madrid, 1979.

-*Temas castizos*. Madrid, 1980.

-*Los pueblos del Norte de la Península Ibérica (Análisis Histórico-Cultural)*. Madrid, 1943.

-*Razas, Pueblos y Linajes*. Murcia, 1990.

CASTAÑAR, F., *El Peropalo. Un rito de la España mágica*. Extremadura, 1986.

CÁTEDRA, M.^a, *La muerte y otros mundos. Enfermedad, suicidio, muerte y más allá entre los vaqueiros de alzada*. Madrid, 1988.

CLINARD, M. B., *Anomía y comportamiento desviado*. Buenos Aires, 1973.

COHEN, E. N., "Nicknames, social boundaries, and community in a Italian village", en *International Journal of Contemporary Sociology*, 14/1,2 (1977), págs. 102-113.

- COOLEY, CH. H., *Social organization*. Glencoe, 1956.
- CUCÓ, J. y PUJADAS, J. J. (Coords.), *Identidades Colectivas: Etnicidad y Sociabilidad en la Península Ibérica*. Valencia, 1990.
- CUEVAS, D., *Antaño*. Madrid, 1903.
- CHAPPEL, E., *El hombre cultural y el hombre biológico*. México, 1972.
- CHAYANOV, A. V., *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires, 1974.
- DAVIS, N. Z., *Les Cultures du peuple. Rituels, Savoirs et Résistance au XVIe siècle*. Paris, 1979.
- DELUMEAU, J., *El miedo en Occidente*. Madrid, 1989.
- DÍAS VIANA, L., (Coord.), *Aproximación antropológica a Castilla y León*. Barcelona, 1988.
- DOBROWOLSKI, K., "La cultura campesina tradicional" y "La dinámica de la desintegración de las culturas tradicionales", en T. Shanin (Sel.), *Campesinos y sociedades campesinas*. México, 1979, págs. 249-267.
- DORIAN, N. C., "A substitute name system in the Scottish Highlands", en *American Anthropologist*, 72 (1970), págs. 303-319.
- DOUGLAS, M., "Introducción", en *La cocina de los antropólogos*. Barcelona, 1977.
- DRIESSEN, H., "Religious Brotherhoods, Class and Politics in an andalusian town", en E. R. R. Wolf (Ed.), *Religion, Power and Protest in Local Communities*. Berlin, 1984, págs. 73-92.
- "Sociabilidad masculina y rituales de masculinidad en la Andalucía rural", en J. Prat y otros (Eds.), *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid, 1991, págs. 710-718.
- DUMAZEDIER, J., *Hacia una civilización del ocio*. Barcelona, 1968.
- *Ocio y sociedad de clases*. Barcelona, 1971.
- DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Madrid, 1982.
- *La división del trabajo social*. Madrid, 1987.
- EISENSTADT, S. N., *Ensayos sobre el cambio social y la modernización*. Madrid, 1970

-*Modernización. Movimientos de protesta y cambio social*. Buenos Aires, 1972.

ELIADE, M., *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*. Madrid, 1981.

ELÍAS, N., *La sociedad de los individuos*. Barcelona, 1990.

ESCALERA, J., "Asociaciones para el ritual. Asociaciones para el poder: hermandades y casinos", en M. Luna Samperio (Coord.), *Grupos para el ritual festivo*. Murcia, 1987, págs. 123-154.

ESTEVA, C., "Componentes psicológico-cognitivos en una economía rural española", en *Ethnica*, 14 (1987), pág. 53-145.

ETXEZARRETA ZUBIZARRETA, M., "La evolución de la agricultura y el mundo rural: problemática y planteamientos actuales del desarrollo rural", en L. V. García Merino y otros (Comps.), *Los espacios rurales cantábricos y su evolución*. Santander, 1990, págs. 116-135.

ETZIONI, A. y E., *Los cambios sociales*. México, 1968.

EVANS-PRITCHARD, E. E., *Los Nuer*. Barcelona, 1977.

FABRA, D. y LACROIX, J., *La vie quotidienne del pays du Languedoc au XIX^{ème} siècle*. Paris, 1973.

FABRE, D., "Familias. Lo privado contra la costumbre", en *Historia de la vida privada. Del Renacimiento a la Ilustración*, 3. Madrid, 1989, págs. 543-579.

FÁBREGAS, X., *El fons ritual de la vida cotidiana*. Barcelona, 1982.

FARGE, A., "La historia de las mujeres. Cultura y poder de las mujeres: ensayo de historiografía", en *Historia Social*, 9 (1991), págs. 79-101.

FERNÁNDEZ DE ROTA, J. A., *Antropología de un viejo paisaje gallego*. Madrid, 1984.

FIGES, E., *Actitudes patriarcales: las mujeres en la sociedad*. Madrid, 1972.

FIDALGO SANTAMARÍA, J. A., *Antropología de una parroquia rural*. Orense, 1988.

FINE, A., "A propos du trousseau, una culture féminile?", en M. Perrot (Dir.), *Una histoire des femmes est-elle possible?* Paris, 1984, págs. 156-180.

FLANDRIN, J.-L., *Orígenes de la familia moderna. La familia, el parentesco y la sexualidad en la sociedad tradicional*. Barcelona, 1979.

FOSTER, G. M., *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*. México, 1980.

FRIEDMANN, G., *El hombre y la técnica*. Barcelona, 1970.

-*Villes et campagnes. Civilisation urbaine et civilisation rurale en France*. Paris, 1953.

FRIGOLE REIXACH, J., *“Llevarse la novia”: Matrimonios Consuetudinarios en Murcia y Andalucía*. Barcelona, 1984.

GAIGNEBET, C. y FLORENTIN, M.-C., *El carnaval. Ensayos de mitología popular*. Barcelona, 1984.

GALESKI, B., *Sociología del campesinado*. Barcelona, 1977.

GARCÍA, E. y RODRÍGUEZ, J., “Teorías del cambio social”, en M. García Ferrando (Coord.), *Fundamentos de Sociología*. Valencia, 1991, págs. 323-349.

GARCÍA, J. L., *Antropología del territorio*. Madrid, 1976.

“Identidad y cambio en una comarca del occidente asturiano”, en *Actas do II Coloquio de antropoloxía*. Santiago de Compostela, 1989, págs. 81-91.

GARCÍA FERNÁNDEZ, J., *Organización del espacio y economía en la España Atlántica*. Madrid, 1975.

GARCÍA FERRANDO, M., *Mujer y sociedad rural. Un análisis sociológico sobre trabajo e ideología*. Madrid, 1977.

GARCÍA MESAGUER, A., *Lenguaje y discriminación sexual*. Barcelona, 1984.

GARCÍA RAMÓN, M.^a D., “La división sexual en el trabajo y el enfoque de género en el estudio de la agricultura de los países desarrollados”, en *Agricultura y Sociedad*, 55 (1989), págs. 251-280.

GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*. Barcelona, 1987.

GELIS, J., *L'arbre et le fruit. La naissance Dans l'Occident moderne, XVIe-XIXe siècles*. Paris, 1984.

GELLNER, E., *Naciones y nacionalismo*. Madrid, 1988.

GENNEP, A. VAN, *Los ritos de paso*. Madrid, 1986.

GIL CALVO, E., *La mujer cuarteada. Útero, Deseo y Safo*. Barcelona, 1991.

GILMORE, D., "Carnaval in Fuenmayor: Class conflict to social cohesion in an Andalusian town", en *Journal of Anthropological Research*, 32 (1975), págs. 331-349.

GINER, S., *El destino de la libertad. Una reflexión frente al milenio*. Madrid, 1987.

GÓMEZ, A. L., *Aproximación histórica al estudio de la geografía del ocio. Guía introductoria*. Barcelona, 1988.

GÓMEZ GARCÍA, P., "Hipótesis sobre la estructura y función de las fiestas", en *La fête, la cérémonie, le rite*. Granada, 1990, págs. 51-62.

GONDAR PORTASANY, M., *Romeiros do alén. Antropoloxía da morte en Galicia*. Vigo, 1989.

GONZÁLEZ CASTILLEJO, M.^a J., "La construcción de lo masculino y lo femenino en la literatura popular del carnaval. Málaga, 1931-1936", en *III Seminario del Carnaval*. Cádiz, 1988, págs. 51-61.

GRAMSCI, A., *Cuadernos de la cárcel*. Madrid, 1979.

GROSHENS, G., "Production d'identité et mémoire collective", en *Identités collectives et changements. Production et affirmation de l'identité*. Toulouse, 1980, págs. 157-160.

GUILCHER, J. M., "Danses et cortéges traditionnels du Carnaval en Pays de Laboure", en *Bulletin de Musée Basque*, 46 (1969), págs. 18-19.

HEERS, J., *Carnavales y fiestas de locos*. Barcelona, 1988.

HEGEL, G. W. F., *Filosofía de la historia*. Barcelona, 1970.

HALBAWCHS, M., *La mémoire collective*. Paris, 1950.

HALLIDAY, M. A. K., *El lenguaje como semiótica social. La interpretación social del lenguaje y del significado*. México, 1986.

HARRIS, M., *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*. Madrid, 1980.

Introducción a la antropología general. Madrid, 1981.

Bueno. Para comer. Enigmas de alimentación y de cultura. Madrid, 1989.

HARRIS, O. y YOUNG, K., *Antropología y feminismo*. Barcelona, 1979.

HARRIS, O., "Households as natural units", en K. Young y otros (Eds.), *Of Marriage and the Market*. Londres, 1981, págs. 49-68.

HIRSCHON, R., *Women and Property-Women as Property*. Londres, 1984.

HOBBSAWM, E. J. y RENGER, T., *L'invenzione Della tradizione*. Torino, 1983.

HOMAS, H., *El grupo humano*. Buenos Aires, 1972.

HOMOBONO, J. I., "Espacio y fiesta en el país vasco", en *Laurralde*. Donostia, 1982, págs. 91-119.

"El ocio en la sociedad vasca", en *Euskal Herria. Realidad y proyecto*. San Sebastián, 1986, págs. 225-255.

"Comensalidad y fiesta en el ámbito arrantzale. San Martín de Bermeo", en *Bermeo*, 6 (1986-1987), 301-392.

"Caridades, cofradías y fiestas. Los Santos Mártires Emeterio y Celedonio de Osintxu (Bergara) y de Soraluze-Placencia de las Armas (Guipuzkoa)", en *Kobie*, 3 (1988), págs. 7-51.

"Ámbitos culturales, sociabilidad y grupo doméstico en el País Vasco", en *Antropología de los Pueblos del Norte de España*. Madrid, 1990, págs.83-114.

"Fiesta, tradición e identidad local", en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 55 (1990), págs. 43-58.

HUIZINGA, J., *Homo ludens*. Madrid, 1972.

ITURRA, R., "Strategies of social recruitment: a case of mutual help in rural Galicia", en M. Stuchlik, (Ed.), *Goals and Behaviour. The Queen's University Papers in Social Anthropology*, 2 (1977).

-*Antropología Económica de la Galicia Rural*. Santiago de Compostela, 1988.

-"Factores de reproducción social en sistemas rurales: Trabajo, producción de productores y pecado en aldeas campesinas", en J. Prat y otros (Eds.), *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid, 1991, págs. 485-497.

JUARISTI, J., *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*. Madrid, 1987.

JULIANO, M.^a D., “Una subcultura negada: l’ámbit domèstic”, en D. Llombart, J. Prat i Ll. Prats (Eds.), *La cultura popular a debat*. Barcelona, 1985., págs. 39-47.

“Cultura popular”, en *Cuadernos de Antropología*, 6 (1986).

“Las mujeres y el folklora: el laberinto de los mensajes disfrazados”, en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 53 (1989), págs. 33-41.

LAFARGUE, P., *El derecho a la pereza*. Madrid, 1973.

LAGRAVE, R. M., “Bilan critique del recherches sus les agricultrices en France”, *Études ruraux*, 92 (1983), págs. 9-40.

–“Egalité de droit, inégalité de fait entre hommes et femmes en agriculture”, en *Connexions*, 45 (1985), págs. 93-107.

LAING, R. D., *El yo y los otros*. México, 1974.

LAKOFF, R., *El lenguaje y el lugar de la mujer*. Barcelona, 1981.

LANFANT, M. F., *Sociología del ocio*. Barcelona, 1978.

LANNEAU, G., “Identités regionales. Milieux urbains et ruraux. Synthèse”, en *Identités collectives et changements. Production et affirmation de l’identité*. Toulouse, 1980, págs. 189-192.

LE GOFF, J., *El nacimiento del Purgatorio*. Madrid, 1985.

LEACOCK, E., “Women’s status in egalitarian society: implications for social evolution”, en *Current Anthropology*, 19/2 (1978), págs. 247-275.

LEACH, E., *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid, 1978.

LEFEBVRE, H., *De lo rural a lo urbano*. Barcelona, 1971.

LERNER, G., *La creación del patriarcado*. Barcelona, 1990.

LIPIETZ, A., *Le capital et son espace*. Paris, 1983.

LISÓN, ARGAL, J. C., *Cultura e identidad en la provincia de Huesca (Una perspectiva desde la Antropología Social)*. Zaragoza, 1986.

LISÓN TOLOSANA, C., *Antropología social en España*. Madrid, 1980.

Invitación a la antropología cultural de España. Madrid, 1980.

Perfiles simbólico-morales de la cultura gallega. Madrid, 1981.

- Antropología cultural de Galicia*. Madrid, 1983.
- Antropología social y hermenéutica*. Madrid, 1983.
- Antropología Social: Reflexiones incidentales*. Madrid, 1986.
- LORITE MENA, J., *El orden femenino. Origen de un simulacro cultural*. Barcelona, 1987.
- LUCAS MARIN, A., *Sociología de la empresa*. Madrid, 1981.
- LUNA SAMPERIO, M., “Motes y apodos”, en *La Pluma*, 2 (1980), págs. 97-110.
- Grupos para el ritual festivo*. Murcia, 1987.
- LINARES GARCÍA, M.^a DEL M., *Mouros, ánimas, demonios. El imaginario popular gallego*. Madrid, 1990.
- MAC IVER, R. M. y PAGE, CH. H., *Sociología*. Madrid, 1969.
- MAESTRE, A., *Descripción física y geológica de la provincia de Santander*. Madrid, 1864.
- MALINOWSKI, B., *Una teoría científica de la cultura*. Barcelona, 1981, pág. 35.
- MANDIANES CASTRO, M., *Loureses. Antropología dunha parroquia galega*. Vigo, 1984.
- Las serpientes contra Santiago*. Santiago de Compostela, 1990.
- MANDROU, R., *Introduction à la France moderne. Essai de psychologie historique, 1500-1640*. Paris, 1961.
- MARQUES, J. V. y OSBORNE, R., *Sexualidad y sexismo*. Madrid, 1991.
- MARTÍ, S. y PESTAÑA, A., *Sexo: naturaleza y poder*. Madrid, 1983.
- MARTÍN, M. K. y VOORHIES, B., *La mujer: un enfoque antropológico*. Barcelona, 1978.
- MARX, K., *La ideología alemana*. Barcelona, 1972.
- MAUSS, M., *Sociedad y ciencias sociales, III*. Barcelona, 1972.
- Sociología y Antropología*. Madrid, 1979.
- MAZARIEGOS, J. V., “Identidad ibérica (Ritos sacrificales): cerdos, toros, o de la casa a la ciudad”, en *Terminología científico-social. Aproximación crítica*. Barcelona, 1984, págs. 468-472.

- MEAD, G. H., *Mind, self and society*. Chicago, 1967.
- MEAD, M., *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*. México, 1990.
- MÉNDEZ, L., “*Cousas de mulleres*”. *Campesinos, poder y vida cotidiana (Lugo 1940-1980)*. Barcelona, 1988.
- “Reflexión sobre la poco común producción de las pequeñas mujeres”, en J. Prat y otros (Eds.), *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid, 1991, págs. 700-709.
- MERTON, R. K., *Teoría y estructura sociales*. México, 1982.
- METCALF, D., *La economía de la agricultura*. Madrid, 1974.
- MIRA, J. F.,: “Sociedad rural y cambio social: notas para un planteamiento”, en *Primera reunión de antropólogos españoles*. Sevilla, 1975, págs. 211-223.
- MOLINERO, F., *Los espacios rurales. Agricultura y sociedad en el mundo*. Barcelona, 1990.
- MOORE, H. L., *Antropología y feminismo*. Madrid, 1991.
- MORENO NAVARRO, I., *La Semana Santa en Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*. Sevilla, 1982.
- “Fiesta y teatralidad. De la escenificación de lo simbólico a la simbolización de lo escénico”, en *Teatro y fiesta en el barroco. España e Iberoamérica*. Barcelona, 1986, págs. 179-185.
- “El estudio de los grupos para el ritual: una aproximación”, en M. Luna Samperio (Coord.), *Grupos para el ritual festivo*. Murcia, 1987, págs. 15-21.
- “Niveles de significación de los iconos religiosos y rituales de reproducción de identidad en Andalucía”, en *La fête, la cérémonie, le rite*. Granada, 1990, págs. 91-103.
- “Rituales colectivos de religiosidad popular y reproducción de identidades de Andalucía”, en J. CUCÓ Y J. J. PUJADAS (Coords.), *Identidades colectivas. Etnicidad y Sociabilidad en la Península Ibérica*. Valencia, 1990, págs. 269-284.
- “Identidad y culturas de género”, en J. Prat y otros (Eds.), *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid, 1991, págs. 620-623.
- MORIN, E., *El hombre y la muerte*. Barcelona, 1974.

NEWBY, H. y SEVILLA GUZMÁN, E., *Introducción a la sociología rural*. Madrid, 1983.

NIETO, J. A., *Cultura y sociedad en las prácticas sexuales*. Madrid, 1989.

NISBET, R., *Introducción a la sociología. El vínculo social*. Barcelona, 1982.

Cambio social. Madrid, 1988.

OGBURN, W. F., "Inmovilidad y persistencia en las sociedades", en R. Nisbet y otros, *Cambio social*. Madrid, 1979, págs. 52-74.

ORTNER, S., "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?", O. Harris y K. Young (Comps.), *Antropología y feminismo*. Barcelona, 1979, págs. 109-131.

ORTNER Y WHITEHEAD, H., (Eds.), *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge, 1981.

OTEGUI PASCUAL, R., *Estrategia e identidad. Un estudio antropológico sobre la provincia de Teruel*. Teruel, 1990.

OTTENBERG, S., "Artistic and Sex Roles in a Limba Chiefdom", en Oppong (Ed.), *Female and Male in West Africa*. Londres, 1983.

OYA, J. J., "Los factores estructurales del espacio geográfico regional: una aproximación al caso español", en *Agricultura y Sociedad*, 2 (1977).

PALERM, A., *Introducción a la Etnología*. México, 1967.

PARSONS, T., *Estructura y proceso en las sociedades modernas*. Madrid, 1966.

PÉREZ-ACOTE, A., "La identidad colecita: una reflexión abierta desde la sociología", en *Revista de Occidente*, 56 (1986), págs. 76-90.

La reproducción del nacionalismo. El caso vasco. Madrid, 1986.

El nacionalismo vasco a la salida del franquismo. Madrid, 1987.

PÉREZ DE CASTRO, J. L., "El alarido y el palo en la cultura asturiana", en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XVII (1961), págs. 330-348.

PÉREZ DÍAZ, V., *Pueblos y clases sociales en el campo español*. Madrid, 1974.

El retorno de la sociedad civil. Respuestas sociales a la transición política, la crisis económica y los cambios culturales de España 1975-1985. Madrid, 1987.

PÉREZ TOURIÑO, E., *Agricultura y Capitalismo. Análisis de la pequeña producción campesina.* Madrid, 1983.

PEZEU-MASSABUAU, J., *La vivienda como espacio social.* México, 1988.

PITT-RIVERS, J., "La identidad local a través de la fiesta", en *Revista de Occidente*, 38-39 (1984), págs. 17-35.

Un pueblo de la sierra: Grazalema. Madrid, 1989.

PRAT, J. y CONTRERAS, J., *Les festes populars.* Barcelona, 1979.

PRAT CANOS, J., "Aspectos simbólicos de las fiestas", en H. M. Velasco (Ed.), *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas de España.* Madrid, 1982, págs. 151-168.

PRATS, LL., *El mite de la tradició popular.* Barcelona, 1988.

REDFIELD, R., *Peasant Society and Culture.* Chicago, 1956.

REDONET, L., *Un valle montañés en el siglo XVI (Cabuérniga).* Santander, 1932.

RESENVALLON, P., *L'Age de l'autogestion.* Paris, 1976.

REY, P. P., *Les alliances de classes.* Paris, 1973.

REY-FLAUD, H., *Le Charivari. Les rituels fondamentaux de la sexualité.* Paris, 1985.

RIESMAN, D. y otros, *La muchedumbre solitaria.* Barcelona, 1981.

RIVAS RIVAS, A. M.^a, *Ritos, símbolos y valores en el análisis de la identidad en la provincia de Zaragoza.* Zaragoza, 1986.

RODRÍGUEZ BECERRA, S., "Las fiestas populares: Perspectivas socio-antropológicas", en *Homenaje a Julio Caro Baroja.* Madrid, 1978, págs. 915-929.

Las fiestas de Andalucía. Sevilla, 1985.

RODRÍGUEZ CAMPOS, J., "Lenguaje y experiencia socioecológica. Una reflexión etnográfica", en J. A. Fernández de Rota (ed.), *Lengua y Cultura. Aproximación desde una semántica antropológica.* Coruña, 1989, págs. 49-69.

ROGERS, B., *The Domestication of Women. Discrimination in Developing Societies.* Londres, 1989.

ROIZ, M., "Fiesta, comunicación y significado", en H. M. Velasco (Ed.), *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*. Madrid, 1982, págs. 95-150.

ROMA RIU, J., *Aragón y el carnaval*. Zaragoza, 1980.

ROSE, A., "Voluntary associations under conditions of competition and conflict", en *Social Forces*, 34 (1935).

RÖSENER, W., *Los campesinos de la Edad Media*. Barcelona, 1990.

ROUBIN, L., "Espace masculin, espace féminin en communauté provençale", en *Annales ESC*, 2 (1970).

RUBIN, G., "The traffic in women: notes on the 'political economy' of sex", en R. Reiter (Ed.), *Toward an Anthropology of Women*. New York, 1975, págs 157-210.

SAHLINGS, M., *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid, 1977.

SANDAY, P. R., "Female status in the public domain", en Rosaldo y Lamphere (Eds.), *Woman, Culture and Society*. Stanford, 1974, págs. 189-206.

SCHLEGEL, A., *Sexual Stratification. A Cross-Cultural Wiew*. New York, 1977.

SCHRECKER, P., *La estructura de la civilización*. México, 1975.

SEGURA RODRÍGUEZ, L., *Percusión e identidad. Aproximación antropológica a nueve comunidades del Bajo Aragón turolense*. Zaragoza, 1987.

SEVILLA GUZMÁN, E., *La evolución del campesinado en España*. Barcelona, 1979.

SHANIN, T., *Naturaleza y lógica de la economía campesina*. Barcelona, 1976.

SILLS, D. L., "Asociaciones voluntarias II: aspectos sociológicos", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, I. Madrid, 1974, págs. 615-629.

SIMMEL, G., *Sociología, 2. Estudio sobre las formas de socialización*. Madrid, 1986.

El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura. Barcelona, 1986.

SMITH, L. T., *Sociología de la vida rural*. México, 1960.

SOLER, M.^a DEL C., *Banquetes de amor y de muerte*. Barcelona, 1981.

SOROKIN, P. S., *Social and cultural dynamics*, IV. New York, 1962.

STRATHERN, M., "No nature, no culture: the Hagen case", en C. Maccormack y M. Strathern (Eds.), *Nature, Culture and Gender*. Cambridge, 1980, págs. 174-222.

"Self-interest and the social good: some implications of Hagen gender imagery", en S. Ortner y H. Whitehead (Eds.). *Sexual Meanings*. Cambridge, 1981, págs. 166-191.

"Domesticity and the denigration of women", en D. O'Brien y S. Tiffany (Eds.), *Rethinking Women's Roles: Perspectives from the Pacific*. Berkeley, 1984, págs. 13-31.

SUMNER, W. G., *Folkways: A study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores and Morals*. New York, 1959.

TERÁN, M. y otros, *Geografía Regional de España*. Barcelona, 1987.

THOMPSON, E. P., "Rough Music: le Charivari anglais", en *Annales ESC*, XXVII/11, 1972, págs. 285-312.

"Rough Music et charivari. Quelques reflexions complémentaires", en J. Legoff y J. C. Shmitt (Comps.), *Le Charivari*. Paris, 1981, págs. 273-283.

THUREN, B. M., *Survival and Experimentation: The Changing conditions of Women in the Third World*. Estocolmo, 1991.

TODOROV, T., *Cruce de culturas y mestizaje cultural*. Barcelona, 1988.

TÖNNIES, F., *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*. Barcelona, 1979.

TOURAINE, A., *La sociedad post-industrial*. Barcelona, 1971.

TURNER, W. V., *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Madrid, 1980.

El proceso ritual. Estructura y antiestructura. Madrid, 1988.

VALDÉS, R., "Ecología y trabajo, fiestas y dieta en un concejo del occidente astur", C. Lisón Tolosana (Ed.), *Temas de Antropología Española*. Madrid, 1976, págs. 263-345.

VALLE, M.^a T. del, “La problemática de los estudios de la mujer: una aproximación al caso vasco”, en *Nuevas perspectivas sobre la mujer*. Madrid, 1982, págs. 280-286.

“Contradicciones en torno a la actividad lingüística de la mujer vasca y su reflejo en ‘Korrika’”, en *Kobie*, 2 (1985-1987), págs. 13-21.

Korrika. Rituales de la lengua en el espacio. Barcelona, 1988.

“El momento actual en la antropología de la mujer: Modelos y paradigmas. El sexo se hereda, se cambia y el género se construye”, en V. Maquieira y otros (Comps.), *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental*. Madrid, 1989, págs. 35-50

VALLE, M.^a T. DEL y otros, *Mujer vasca. Imagen y realidad*. Barcelona, 1985.

VALLE, M.^a T. DEL y Sanz Rueda, C., *Género y sexualidad*. Madrid, 1991.

VEBLEN, T., *Teoría de la clase ociosa*. México, 1974.

VELASCO, H. M., “Textos sociocéntricos. Los mensajes de identificación y diferenciación entre comunidades rurales”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XXXVI (1981), págs. 85-106.

“A modo de introducción: Tiempo de fiesta”, en H. M. Velasco (Ed.), *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*. Madrid, 1982, págs. 5-25.

“Signos y sentidos de la identidad de los pueblos castellanos. El concepto de pueblo y la identidad”, en L. Días (coord.), *Aproximación antropológica a Castilla y León*. Barcelona, 1988, págs. 28-46.

“Palabras y rituales, palabras en rituales, palabras rituales”, en J. A. Fernández de Rota (ed.), *Lenguaje y cultura. Aproximación desde una semántica antropológica*. La Coruña, 1989, págs. 165-183.

VERDIER, Y., *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*. Paris, 1979.

VICENT, J., “Familia y roles sexuales”, en M. García Ferrando (Coord.), *Fundamentos de Sociología*. Valencia, 1991, págs. 225-239.

VICENT THOMAS, L., *Antropología de la muerte*. México, 1983.

VOVELLE, M., *Ideologías y mentalidades*. Barcelona, 1985.

VV. AA., *Mercado y desarrollo económico en la España contemporánea*. Madrid, 1986.

VV. AA., *Traballos comunais no mundo rural*. Orense, 1987.

VV.AA., *Fiestas y liturgia*. Madrid, 1988.

VV. AA., *Estructuras agrarias y mercado de la tierra en le Valle de Toranzo, 1817-1867*, (mecanografiado). Santander, s/f.

WALKER, M. T. y HANSON, J., "The voluntary associations of Villalta: Failure with a purpose", en *Human Organization*, 37: 1 (1978), págs. 64-68.

WALLMAN, S., *The Social Anthropology of Work*. Londres, 1979, págs. 1-24.

WEBER, M., *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México, 1987.

WOLF, E. R., *Los campesinos*. Barcelona, 1982.

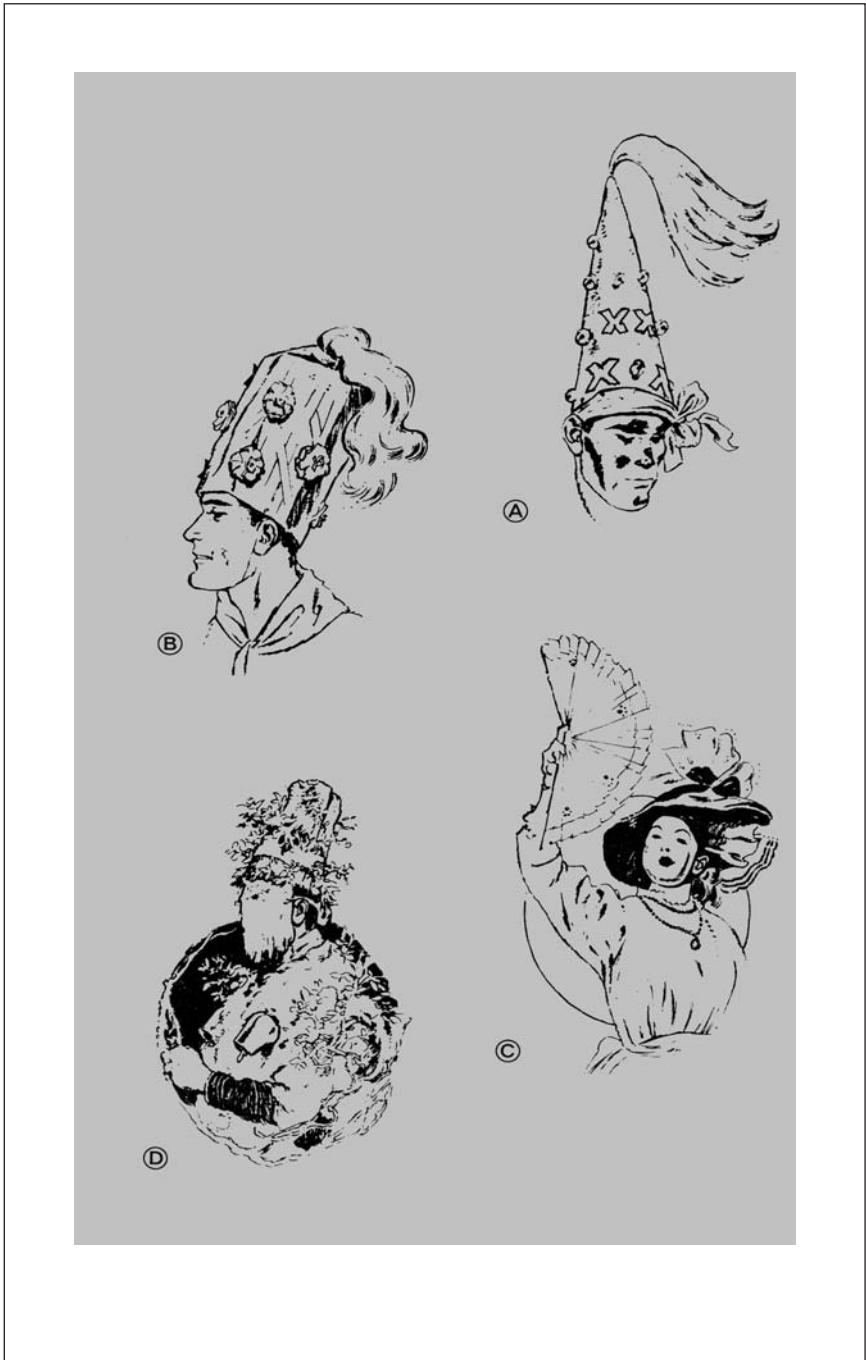
YOUNG, F., *Initiation Ceremonies: A Cross-Cultured Society of Status Dramatization*. Indianápolis, 1965.

ZULAIKA, J., *Chivos y soldados. La mili como ritual de iniciación*. San Sebastián, 1989.

ÍNDICE DE LA SELECCIÓN DE CANTOS PETITORIOS

| | |
|--|---|
| 1. Pascuas de Navidad | X |
| COSSIO, J. M.º DE y MAZA SOLANO, T., en <i>Romancero popular de La Montaña</i> , págs. 320-321. | |
| 2. Pascuas de Año Nuevo y Reyes | X |
| COSSIO, J. M.º DE y MAZA SOLANO, T., en <i>Romancero popular de La Montaña</i> , págs. 329-330. | |
| 3. Marzas de la última noche de febrero | X |
| COSSIO, J. M.º DE y MAZA SOLANO, T., en <i>Romancero popular de la Montaña</i> , págs. 348-351. | |
| 4. Marzas de la última noche de febrero | X |
| ESCALANTE, A. DE, en <i>Costas y Montañas</i> , págs. 73-74. | |
| 5. Marzas de la última noche de febrero | X |
| Recogida por S. ROSCALES SÁNCHEZ, San Pedro del Romeral | |
| 6. Marzas de la última noche de febrero | X |
| ALCALDE DEL RÍO, H., “Noche de marzas”, en <i>Escenas cántabras</i> , págs. 83-87. | |
| 7. Marzas de la última noche de febrero | X |
| CÓRDOVA Y OÑA, S., en <i>Cancionero popular de la provincia de Santander</i> , IV, págs. 50-51. | |
| 8. Marza galana | X |
| GARCÍA LÓMAS, A. y CANCIO, J., en <i>Del solar y de la raza</i> , II, págs. 167-169. | |
| 9. Marza marinera romanceada | X |
| GARCÍA LOMAS, A. y CANCIO, J., en <i>Del solar y de la raza</i> , II, pág. 173. | |
| 10. Marzas del día uno de marzo | X |
| MONTESINO GONZÁLEZ, A., <i>Fiestas populares de Cantabria</i> , 2. <i>Carnavales rurales</i> , pág. 119. | |
| 11. Marzas del domingo de Carnaval | X |
| CÓRDOVA Y OÑA, S., en <i>Cancionero popular de la provincia de Santander</i> , IV, pág. 66. | |
| 12. Marzas de Cuaresma | X |
| COSSÍO, J. M.º DE y MAZA SOLANO, T., en <i>Romancero popular de La Montaña</i> , págs. 361-362. | |
| 13. Mandamientos de Cuaresma | X |
| COSSÍO, J. M.º DE y MAZA SOLANO, T., en <i>Romancero popular de La Montaña</i> , págs. 367-368. | |
| 14. Sacramentos de Cuaresma | X |
| COSSÍO, J. M.º DE y MAZA SOLANO, T., en <i>Romancero popular de La Montaña</i> , págs. 374-375. | |
| 15. Pascuas de Resurrección | X |
| COSSÍO, J. M.º DE y MAZA SOLANO, T., en <i>Romancero popular de La Montaña</i> , págs. 383-384. | |

| | |
|---|---|
| 16. El ramo de Resurrección | X |
| COSSÍO, J. M. ^a DE y MAZA SOLANO, T., en <i>Romancero popular de La Montaña</i> , págs. 386-387. | |
| 17. Mandamientos de amor | X |
| COSSÍO, J. M. ^a y MAZA SOLANO, T., en <i>Romancero popular de La Montaña</i> , págs. 389-390. | |
| 18. Los mandamientos marceros | X |
| DUQUE Y MERINO, D., en <i>El Eco Montañés</i> . | |
| 19. Los Sacramentos de amor | X |
| MARTÍNEZ GONZÁLEZ, J., <i>Monólogos y estampas de costumbres</i> , págs. 208-209. | |
| 20. Marza rutona o ruimbraga | X |
| COSSÍO, J. M. ^a DE y MAZA SOLANO, T., en <i>Romancero popular de La Montaña</i> , págs. 396-398. | |



Galería de personajes portadores de los ritos invernales de masculinidad.
(A) "Zarramaco". (B) "Galán". (C) "Madama". (D) "Ramasquero" de Pascuas.
Dibujos de G. Cotera, 1982.

ÍNDICE DE MAPAS ESQUEMAS Y FIGURAS

| | |
|--|---|
| 1. Mapa municipal de Cantabria | X |
| 2. Esquema de las estructuras socio-espaciales y del sistema de identidades | X |
| 3. La corralada | X |
| PÉREZ SE CAMINO, F. y POLANCO, V., <i>La Montaña</i> . | |
| 4. El nacimiento y las comadronas | X |
| Grabado tomado de PÉRRIN, O., <i>Galerie bretone ou vie des Bretus de l'Armorique</i> . | |
| 5. Utensilios empleados en las faenas derivadas de la matanza | X |
| GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. y DÍAZ GÓMEZ, A., <i>Manual de etnografía cántabra</i> , pág. 110. | |
| 6. La matanza del cerdo | X |
| PÉREZ DE CAMINO, F. y POLANCO, V., <i>La Montaña</i> . | |
| 7. Mapa del territorio donde se pedía “la vieja” y se celebraban las “vijaneras” | X |
| 8. Pareja de “vijaneros” del valle de Toranzo | X |
| MONTESINO GONZÁLEZ, A., <i>Fiestas populares de Cantabria, 2. Carnavales rurales</i> , pág.28. | |
| 9. Mapa del territorio de marzas estudiado en esta investigación | X |
| 10. Ronda marcera | X |
| CALLEJA, R., <i>Cantares de La Montaña</i> , pág. 69. | |
| 11. Ramasquero de las marzas del valle de Soba | X |
| MONTESINO GONZÁLEZ, A., <i>Fiestas populares de Cantabria, 2. Carnavales rurales</i> , pág. 112. | |
| 12. Instrumentos para el hilado | X |
| GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. y DÍAZ GÓMEZ, A., <i>Manual de etnografía cántabra</i> , pág. 134. | |
| 13. Mapa de la segmentación espacial de Tresviso. | X |
| 14. Ramasquero de las Pascuas del valle de Soba | X |
| COTERA, G., <i>Trajes populares de Cantabria, siglo XIX</i> , pág. 176. | |
| 15. La española tonsurada. | X |
| CASADO SOTO, J. L., <i>Historia general de Cantabria. Siglos XVI y XVII</i> , pág. 257. | |
| 16. Partitura de una marza | X |
| CALLEJA, R., <i>Cantares de La Montaña</i> | |

| | |
|--|---|
| 17. Mapa del territorio de las marzas reproducidas en el cuadernillo de cantos petitorios | x |
| 18. Representación de la primavera | x |
| 19. Representación del mes de marzo | x |
| 20. El hombre vegetal, entre la naturaleza y la cultura | x |
| Grabado tomado de J. Casé, en <i>Compendium anatomicum</i> . | |
| 21. Esquemas grupales | x |
| 22. ¡Leña! | x |
| PÉREZ DE CAMINO, F. y POLANCO, V., <i>La Montaña</i> . | |
| 23. Blasón de la muerte | x |
| Grabado de H. Holbein, <i>La danza macabra</i> (siglo XVI). | |
| 24. La cocina, espacio femenino por excelencia | x |
| 25. Ronda de mocedad | x |
| CALLEJA, R., <i>Cantares de La Montaña</i> , pág. 53. | |
| 26. Galería de personajes portadores de los rituales invernales | x |
| COTERA, G., <i>Trajes populares de Cantabria, siglo XIX</i> , págs. 242, 243, 256, 274. | |
| 27. La mano aguinaldera | x |



La mano aguinaldera.

SOBRE ANTONIO MONTESINO



ANTONIO MONTESINO GONZÁLEZ
(Torrelavega, 1951- Santander, 2015)

Antropólogo, poeta, diseñador, editor y productor cultural.

ES AUTOR DE LOS LIBROS DE ANTROPOLOGÍA:

– *Fiestas populares de Cantabria, 1. Entre el solsticio de verano y el equinoccio de otoño.* Santander, Editorial Tantín, 1984.

– *Fiestas populares de Cantabria, 2. Carnavales rurales.* Santander, Editorial Tantín, 1984.

– *Fiestas populares de Cantabria, 3. Carnavales urbanos de Santander y Santoña.* Santander, Editorial Tantín, 1984.

– *Literatura satírico-burlesca del carnaval santanderino.* Santander, Editorial Tantín, 1986.

– *La Virgen del Carmen de Revilla de Camargo (Un estudio antropológico sobre religiosidad popular en Cantabria).* Santander, Editorial Límite, 1992.

– *Las Marzas. Rituales de identidad y sociabilidad masculinas. Una mirada antropológica sobre las rondas invernales de Cantabria.* Santander, Editorial Límite, 1992.

– *La Rueda de San Roque. Comensalismo votivo, sociabilidad e identidad en un ámbito rural de la España Atlántica.* Santander, Editorial Límite, 1993.

– *Los pasiegos. Religiosidad y violencia.* Santander, Editorial Límite, 2001.

– *Rezar, cantar, comer y bailar. Rito, religión, símbolo y proceso social.* Editorial Límite, 2004.

– *Vigilar, controlar, castigar y transgredir. Las mascaradas, sus metáforas, paradojas y rituales.* Santander, Editorial Límite, 2004.

– *Las Cencerradas. El ruido hostil y disciplinante de la comunidad.* J. Caro Baroja, E. P. Thompson, A. Montesino. Santander. Editorial Límite. La Ortiga, núms. 48/50 (2004).

BIO-BIBLIOGRAFÍA

Cuenta en su bio-bibliografía con 51 publicaciones individuales en los campos de las ciencias sociales, la poesía discursiva y visual y el pensamiento crítico. En la última etapa de su vida, era el responsable de diseñar y maquetar todas las producciones vinculadas al sello *Editorial Límite*: 12 colecciones de libros, 2 de carpetas, 1 de pliegos, 6 revistas temáticas y sus correspondientes talleres. *La Ortiga*, *Poemas*, *Parrhesia*, *La LunAzul*, *Antropológicas*, y *Los Qdernos de La Casa de Fresno*. Asimismo, dirigió los talleres *El Obrador de Sueños* (Taller portátil de Arte, Poesía Visual y Literaturas experimentales), el *Foro Cívico: Encuentros para el debate* (Taller de Pensamiento crítico de La Ortiga), *Glocalia* (Taller de Antropología Social) y *Gasteria* (Taller gastrosófico de La Casa de Fresno).

Desde 2006 hasta principios de 2010, por encargo de la Universidad de Cantabria, fue el responsable de la programación y coordinación de las actividades culturales desarrolladas en el Aula de Letras de la Universidad de Cantabria, donde fundó y dirigió el primer Taller Estable de Poesía Visual y Experimental en una universidad española. En esta época creó, diseñó y dirigió *&cétera* revista del Aula de Letras de la UC, así como la revista ensamblada *Altzarabanda* y la colección de láminas de poesía visual *Metagrafías*.

A lo largo de su vida intelectual, ha dictado más de un centenar de conferencias, intervenido en recitales de poesía y participado en congresos, encuentros y seminarios, nacionales e internacionales, sobre arte, literatura y antropología. Como coordinador, compilador o editor literario, cuenta en su haber con 82 publicaciones colectivas, 14 de ellas, en el marco de las Ciencias Sociales y 68 en el de las Ciencias Humanas. En el ámbito de la Antropología Social, ha desarrollado su trabajo en campos de estudio sobre las identidades, la sociabilidad, el comensalismo, los rituales festivos, el patrimonio cultural, la invención de la tradición y la globalización alternativa.

El contenido de este libro podrá ser reproducido total o parcialmente siempre que se cite la autoría y procedencia del mismo.

Colección Glocalia,
Taller de Antropología Social de La Ortiga.

© Herederos de Antonio Montesino.

© Asociación Cultural La Ortiga
c/ Tantín, 33, 6º A
39001 Santander (España)

© Fotos de la sobrecubierta y de la
portadilla de la selección de los cantos
petitorios: Antonio Montesino.

Segunda edición: diciembre 2017.

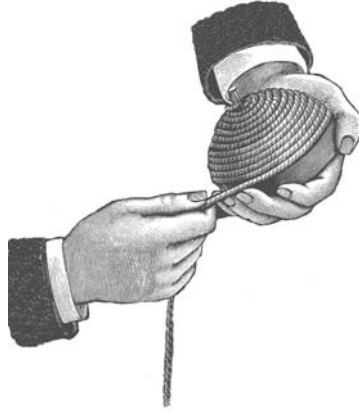
Depósito Legal: SA-831-2017

ISBN: 978-84-697-7786-2

Preimpresión: Génesis Composición, S.L.

Impresión y encuadernación: Gráficas
Calima, S.A.

Impreso y hecho en España.
Printed and made in Spain.



Esta reedición conmemorativa
del XXV aniversario del libro
Las Marzas. Rituales de sociabilidad e identidad masculinas
del antropólogo Antonio Montesino González,
se terminó de imprimir el 6 de diciembre de 2017.

“Tierra cansada,
la nieve se derrite.
Fin del invierno”.

Antonio Montesino González

