

LA VIJANERA. MASCARADA INVERNAL Y ESTRATEGIAS FESTIVAS DE DOMINACION MASCULINA

ANTONIO MONTESINO GONZÁLEZ

Todas las comunidades se han valido siempre de la fiesta como un mecanismo cultural idóneo para la ordenación temporal de sus manifestaciones religiosas, de sus actividades socio-económicas y para la reactivación periódica de sus identidades y sociabilidades sexuales, grupales, socioprofesionales, locales y supralocales. A través de las prácticas festivas se regulan, celebran o conmemoran, entre otras cosas, los distintos ritmos y cambios operados en la naturaleza, los grupos humanos y la sociedad, así como el complejo sistema de pasiones y emociones que configuran el sustrato interrelacional de la vida cotidiana de las personas y de sus ciclos vitales (nacimientos, bodas, casamientos, defunciones), al igual que los ciclos estacionales, los cambios de estatus, o las tareas agrícolas y ganaderas. Allí donde existe un momento esencial de transición, aparece el proceso ritual festivo *interrumpiendo* la sucesión lineal del tiempo, con la finalidad de orientar y representar las pulsiones vivenciales de los individuos y de las comunidades, y también los tránsitos de un período estacional a otro y de una actividad económica a otra¹. Tal es el caso de las festividades objeto de este trabajo, dedicado a la descripción y el análisis de aquellos procesos rituales populares que, bajo la morfología de una mascarada carnavalesca de invierno, celebran el tránsito del Año Viejo al Año Nuevo, al tiempo que refuerzan la cohesión y la autoidentidad comunitaria del colectivo que realiza el ritual festivo.

Es suficientemente conocido el hecho histórico de que la fecha del inicio del año ha sufrido sensibles variaciones. Así tenemos que en la república romana el año daba comienzo inmediatamente después del deshielo invernal, coincidiendo con la luna nueva (actual mes de marzo), mientras que durante el mandato de Julio César (año 45 a. de C.) el Año Nuevo quedó fijado el día 1 de enero, al instalarse el calendario juliano, claramente influenciado por el año solar de la cultura egipcia (del calendario lunar sólo quedan las fiestas móviles, como sucede con el Carnaval)².

Dado que el nuevo año juliano (de días fijos) aún resultaba excesivamente largo, en 1582, el papa Gregorio XIII creó el calendario gregoriano (hoy vigente) que, entre otras modificaciones sustanciales, aproximó el equinoccio de primavera al 21 de marzo, cuando en realidad la primavera popular estaba señalada, según tradición que todavía pervive en algunos lugares de Europa, en función del día 2 de febrero, momento en el que, según las creencias populares, se piensa que los animales invernantes (por ejemplo el oso) salen de sus cubiles para examinar las características del tiempo. Si en el exterior reina la oscuridad, ello significa que el invierno ha concluido, si, por el contrario, se encuentra con la claridad, es señal de que el invierno se prolongará aún 40 días más, hasta alcanzar las proximidades del 10 de marzo (las decenas restantes corresponden al retraso acumulado en dieciséis siglos de vigencia del calendario juliano). Estas observaciones tomadas de Gaignebet³ son importantes si queremos comprender las diferencias existentes entre la ordenación del calendario culto legislado y las atávicas formas populares de medir el tiempo, a la vez que resultan esenciales si deseamos buscar una posible explicación a la homogeneidad que se observa en algunos de los rituales efectuados entre los meses de diciembre y marzo, igualmente nos puede proporcionar una idea clara de los procesos sistemáticos de cristianización y de integración de los viejos ritos paganos en el conjunto de la cultura dominante de cada formación social histórica.

Josefina Roma, siguiendo los criterios establecidos por Gaignebet, y refiriéndose a la concepción del tiempo popular, afirma que "el tiempo que perduró para toda la sociedad europea hasta la edad Media y que hoy sólo se conserva en ciertos reductos rurales, es un tiempo cíclico, adaptado a la observación de los fenómenos naturales y su influencia en la tierra, las plantas, los animales salvajes y domésticos y en el hombre. Este tiempo cíclico no da los acontecimientos por definitivos porque sabe que volverán a darse las condiciones necesarias para que ocurran otra vez (...). No se trata de que se ignore si va a finalizar el invierno sino que para que al invierno siga la primavera hay que vencer la inercia provocada por este sueño-muerte de la Naturaleza y esto sólo se logra si se conjugan bien las fuerzas que van a provocar este paso. Es preciso que en el momento adecuado se celebren los rituales probadamente eficaces y que se despierten las fuerzas benefactoras, pero al mismo tiempo hay que despistar a las fuerzas hostiles para que no impidan el éxito de la operación"⁴.

La Iglesia repudia las mascaradas invernales

Son numerosas las regiones de Europa en las que aún se celebran a final, o a principios de año, ciertas mascaradas constituidas por "cuadrillas de hombres disfrazados de animales, soldados y de mujeres que hacen cuestaciones, bien en los días de alrededor de primeros de año, bien en carnaval, y siguen determinados itinerarios. Estas cuadrillas celebran asimismo ciertas funciones entre las que sobresalen las que representan el paseo y muerte de un animal (...). Este tipo de festividades, muy frecuentes en la antigüedad clásica, coincidían por aquel entonces con las 'kalendae' de enero y se celebraban en Roma, el día 9 de enero, en honor al dios Jano, originariamente padre de los cielos y la agricultura. Sin embargo, he de aclarar que los mencionados ritos muy extendidos por Oriente y Occidente en el momento de la crisis del Imperio, como eran las 'Kalendae Januarias' propiamente dichas y la del 1 de enero, ambas coincidentes, a partir de Augusto, con las 'strenae' (momento de regalos y estrenos), donde salían comparsas de hombres disfrazados⁵. Las primeras referencias de esas prácticas festivas se las debemos a Tertuliano, que en el siglo III se pronunció contra las nefastas costumbres arraigadas entre los cristianos de celebrar las Saturnales" y las "Kalendae" de enero, porque las consideraba más fiestas sociales que estrictamente religiosas⁶.

Posteriormente, muchos escritores cristianos y padres de la Iglesia proclamaron su actitud de condena a este tipo de ceremonias, entre otros, Libiano, San Pacino y San Máximo de Turín, este último reprobaba en sus homilias los disfraces femeniles, de animales y otros que consideraba con aire fantástico y monstruoso. Pero tal vez el texto más elocuente al respecto sea el de San Isidoro de Sevilla: "instituyó la iglesia el ayuno de las calendas de enero a causa de un error propio de la gentilidad. Fue Jano cierto príncipe de los paganos, por el que se ha dado el nombre de enero y al que hombres inexpertos, honrándole como a un dios, otorgan honores religiosos y le consagraron un día con fiestas suntuosas y regocijos. Así los míseros hombres y lo que es peor los mismos fieles, durante ese día, adquiriendo monstruosas apariencias, se disfrazan a modo de fieras, otros toman aspecto mujeril, afeminando el suyo masculino. Algunos, a causa de la citada fiesta pagana, se manchan ese mismo día con la observación de los augurios, hacen gritería y danzan, cometiendo otra que es más torpe iniquidad, pues se unen los de uno y otro sexo formando cuadrilla, y la turba de depauperado espíritu se excita con el vino"⁷.

Esta postura condenatoria de la Iglesia llegó hasta los cánones conciliares donde los

teólogos, ya entrado el siglo VI, con motivo del Concilio de Braga, no reparaban en manifestar su repulsa hacia estas fiestas consideradas paganas. Iguales actitudes recriminatorias suscitaban las denominadas *fiestas de locos*⁸, ampliamente extendidas por la Europa medieval, en las que se solía parodiar y ridiculizar todo tipo de costumbres eclesiásticas o cortesanas, así como a las más importantes figuras jerárquicas de los poderes existentes. A través de este tipo de festejos se manifestaban las oposiciones y rivalidades existentes entre los distintos estamentos del clero, así como las luchas intestinas efectuadas por el control de las diferentes parcelas de poder e influencia sociales. De ahí que esta fiesta no fuera bien vista por la altas esferas de la Iglesia y del ámbito civil, que en distintos períodos históricos han manifestado reiteradamente sus condenas a la misma, eso sí, sin poder evitar, pese a sus esfuerzos, que la fiesta perviviera hasta el siglo XVI, fecha a partir de la cual se iba a producir una paulatina desaparición a manos de la Reforma y de la Contrarreforma.

Festivales de estas características no sólo tuvieron lugar en la Roma clásica, también la Grecia clásica organizaba fiestas semejantes a las "Kalendae" romanas, Caro Baroja, basándose en textos del helenista R. M. Dawkins, nos dice: "en Tracia aparecen por la misma época hombres vestidos de animales, con cencerros a la cintura e instrumentos para espantar a la mano, jóvenes solteros vestidos de mujer (formando pareja con otros) y soldados haciendo cuestación. Se encuentra en las mascaradas suletinas y la tracias expresadas, en unas por la castración y en otras por la muerte, la idea de la pérdida de las fuerzas reproductoras, pérdida momentánea, al adquirir nuevo vigor o resucitar al hombre-animal (...). Además de los hombres-animales, mozos vestidos de mozas, novias y soldados, hay en unas y otras representaciones de viejas; nodrizas o madres. Estas viejas o extrañas embarazadas o criadoras de chicos, son corrientes en todo el ciclo de Carnaval"⁹.

En el párrafo anterior Caro Baroja cita de pasada la coincidencia (le las mascaradas tracias con la suletinas (Soule, territorio vascofrancés), ello me va a permitir referirme a la presencia de algunas mascaradas invernales en la Europa contemporánea, tales como las tic: Abbot-Bromley (Gran Bretaña), Bagolino y Cerdeña (Italia), Naoussa (Grecia), Causses, Languedoc y Prats-de-Mollo (Francia), Ilinche y Malmédy (Bélgica), Souabe, Bade-Wurtemberg (Alemania), Blochziehen, Nassereith (Austria), Bále y Lótschental (Suiza), Berglagshárad (Suecia), Doudleby, Várnar y Malanka (Checoslovaquia), Mohacs (Hungría), Bacau (Rumanía), Ptuj (Eslovenia), Ziwiec, Rajcza (Polonia), Pernik (Bulgaria), Niinimaki (Finlandia), Oporto (Portugal), Varearlos y Lanz (Navarra), Salceo (Álava), Cotobade y Viana del Bollo y Laza (Galicia), "La 'arantofñada" de Acebuches (Extremadura), las "Zanfarronadas" de Iccín, Cabezuela (Segovia), Mollet y el "Bal de Gitanas" del Alto Pirineo (Cataluña), Bielsa y Jánovas (Aragón), "La Carraña navideña" (Andalucía), "La vaquillas" de los Molinos (Madrid), los "Gurrios" asturianos y, por supuesto, las "vijaneras" en Cantabria.

Es innegable que estas festividades guardan importantes semejanzas parciales entre sí. No obstante, y pese a esta concordancia entre las prácticas y símbolos de las mascaradas clásicas y las contemporáneas, quisiera manifestar mi rotundo desacuerdo con aquellos que se niegan a establecer una clara separación entre los tiempos de la antigüedad clásica, la Edad Media y nuestros tiempos actuales, aventurándose a *explicar* estos fenómenos festivos en función de sus significados en un pasado histórico lejano del cual vendrían a ser simples y meros vestigios¹⁰.

Creo que esta actitud conduce más a la búsqueda de viejas raíces y sentidos, a partir de una concepción romántico-esencialista del folklore, entendido como una realidad estática que yo denominaría *fundamentalismo quietista*, que a una correcta y adecuada comprensión de este tipo de procesos rituales que, en última instancia, responden, como

fenómenos sociales que son, a los condicionantes de los tiempos históricos en los que se desarrollan. En este sentido, desde mi punto de vista, estas máscaras deben ser interpretadas a partir del propio contexto socio-cultural en el que se producen, ya que cada realidad cultural representa una forma específica y diferenciada de significar la experiencia vital de sus miembros, de modo que, aunque los símbolos utilizados sean aparentemente los mismos, no tienen porque significar necesariamente lo mismo. Por lo tanto subordinaré mi método de análisis a este criterio, sin por ello desdeñar aquellos aspectos significativos que puedan revelar una hipotética unidad estructural de funciones y relaciones entre este tipo de manifestaciones festivas populares.

Aproximaciones preliminares a la vijanera

La vijanera¹¹ es una mascarada invernal, ampliamente extendida y arraigada en el pasado etnohistórico de ciertos valles de la Cantabria central y meridional. Respecto a la etimología del vocablo vijanera, Vicente Renero señala que "todo el aspecto de la palabra es latino, y tiene, sin duda alguna, relación con enero, pronunciado janero en leonés, y con el Dios Jano, nombre que lleva un elevado monte que preside el valle de Iguña y es conocido por el Pico de Jano¹². Oí hablar, por primera vez, hace varios años, sobre los orígenes paganos de la 'Vijanera' al docto sacerdote iguñés don Federico Rasilla, quien recuerda haber visto a una de las máscaras representada con dos caras, símbolo mitológico que representa al Dios Jano¹³. Y es un argumento poderoso que confirma estos orígenes paganos, la fecha en que se celebran siempre estos festivales: ordinariamente el día primero del año, coincidiendo con las fiestas denominadas Januaria por los romanos, celebradas el día primero de cada mes, siendo las más solemnes en las calendas de enero¹⁴; y estuvieron muy arraigadas en los primeros siglos del Cristianismo (...).

La consonante inicial de la palabra es la única que veo rodeada de cierta obscuridad. Puede ser un vestigio del adverbio bis, que entró en composición en algunas palabras castellanas, y en esta hipótesis significaría en nuestro caso 'dos veces enero', algo así como 'en la vuelta de enero'; pero me parece más probable que tal letra se haya confundido en la pronunciación con la 'd', como sucede con otras palabras: por ejemplo en tobillo y todillo, o haya sido asimilada por la analogía con vieja, ya que también se dice 'viejanera'; y en el supuesto de que haya sido en su origen la primera consonante 'de', me parece más fácil la etimología, que pudiera ser dies-januaria, el día de Jano, contraído en 'Dijanera'. Me mueve a opinar de este modo el haber estado consagrado Jano al primer día del año, ya que en esa fecha tenían lugar las januaria¹⁵.

Por su parte García-Lomas, tras descartar una posible relación genética entre las voces "bija" o "vija" de las que habla Ciro Bayo, refiriéndose al colorante con el que los indios americanos se embadurnaban la cara, al igual que lo hacen los "zarramacos" de la vijanera, escribe remontándose a las Kalendae de enero: "en la etimología de 'Vejenera' se presienten aquellas notorias pleitesías al dios Jano: dios de la mitología romana que presidía el principio de todas las cosas y era como un principio activo del mundo; dios de las entradas y salidas, que miraba atrás y adelante, al pasado y al futuro¹⁶, a quien le estuviera consignado el día de las calendas de cada mes y que un mes entero estaba bajo su guarda, el de enero (Januarius).

Rescaldos de la nacencia de aquel festejo se reflejan en las fiestas denominadas 'Januaria' por los romanos, cuyo nombre repercutió en la voz 'janero' (enero en leonés). 'Jauna' (yanua): la puerta, y el prefijo vi-; esto es, Vi-januaria, de la calenda de enero. En Portugal, 'solicitar janeiras' significa pedir el aguinaldo. Acaso por corruptela 'Vijenera' sea locución sinónima y derive de vi- y 'janeira'¹⁷.

Entre los viejos habitantes de Iguña la palabra vijanera también es empleada en expresiones del habla cotidiana para referirse (y definir) a aquellas situaciones y manifestaciones especialmente jocosas: "¡güena vijenera armemos!"¹⁸ "Se armó una vijanera, que no veas". Como voz derivada se utiliza la expresión vijaneru que, en los casos de Cieza, Iguña, Anievas y Toranzo, sirve para designar a cada uno de los personajes que componen la mascarada. En Campóo y en algunos valles cántabros del Sur, el término vijaneru¹⁹ se aplica al muñeco con el que se simboliza y personaliza la vijanera²⁰, que en esas tierras posee una peculiar forma de celebración, tipológicamente diferenciada de las restantes vijaneras de la región.

Las vijaneras en el pasado histórico

No se poseen suficientes fuentes documentales, ni existe testimonio oral alguno, que nos permitan fechar, ni siquiera de un modo aproximado, el origen histórico de la vijanera, por más que algunos folkloristas regionales se empeñen en situarla en los períodos precristianos,

basándose en la teoría de los vestigios y en las supuestas semejanzas morfológicas que, a su juicio, se pueden establecer entre las vijaneras conocidas en la historia contemporánea y las fiestas, dedicadas al dios Jano, que durante la antigüedad clásica del Imperio Romano se celebraban los primeros días de enero.

No obstante, lo que sí parece más verosímil, según se desprende de las características estructurales del festejo, es que esta mascarada invernal, tal y como la conocemos hoy, sea el resultado del ensamblaje progresivo de diferentes personajes, secciones y acciones rituales, surgidas y conformadas a lo largo de distintos tiempos históricos, siendo posiblemente su formación más antigua la constituida por el oso, los zamarrones y algunos de sus trapajones. La actual configuración de la vijanera, debió fijarse y consolidarse, en sus aspectos más básicos y tipificadores entre los siglos XVIII y XIX, coincidiendo con los importantes cambios operados en Cantabria, al producirse la transición del sistema de vida tradicional del Antiguo Régimen al nuevo modelo socio-económico promovido e impulsado por los sectores burgueses dominantes en Cantabria, a partir de finales del siglo XVIII y durante todo el siglo XIX.

Los primeros testimonios documentales sobre la vijanera a los que he podido tener acceso datan de mediados del pasado siglo y aluden a la celebración de esta fiesta en el Concejo de La Serna de Iguña. En el reverso de la página 112 del 1 Libro de Actas del Concejo, don Joaquín Gutiérrez, encargado de las cobranzas, incluye "treinta reales de media cántara de vino del cincuenta y uno, y media del cincuenta y dos, de los Biganeros", referidos al año 1852. Posteriormente, en el anverso de la página 116 del mismo Libro de Actas, esta vez fechada el año 1853, se repite la alusión al festejo: "por media cántara de vino blanco que por acuerdo del Concejo se dio a los mozos de la Vijanera, diez y siete reales"²¹.

En un nuevo documento del año 1876, copia de las Ordenanzas Municipales de Arenas de Iguña del año 1873 que, según testifica el alcalde D. Vicente Gutiérrez, obran en la secretaría del Ayuntamiento, se recoge, en el artículo 26 de la Sección Adicional, una severa norma por la que se pretende la inmediata prohibición de la vijanera en los siguientes términos: "se prohíbe toda diversión pública en las carreteras nacional y transversales, porque ellas impiden el tránsito público con gran perjuicio de los transeúntes, los contraventores incurrirán en la multa de cincuenta céntimos a una peseta. Asimismo se prohíbe terminantemente lo que en los pueblos de este distrito se llama Vigenera con pellejos y campanos por parecer impropio de un país culto y los

perjuicios que se ocasionan al vecindario y en mayor escala a los transeúntes. Los contraventores incurrirán en la multa de una a dos pesetas sin perjuicio de los que proceda por la inobediencia"²².

Por lo que respecta a las referencias literarias sobre la vijanera, las más antiguas que he hallado, concretamente aludiendo a su celebración en el valle de Toranzo, se remontan a finales del siglo XIX y se deben a la pluma del escritor Ibero Abantiade, quien, en su libro *Desde la Montaña*, escribe: "el 31 de Diciembre, día de San Silvestre, celébrase en estos pueblos de Ontaneda y Alceda, y entiendo que en casi todo el Valle, una fiesta esencialmente popular y que no tiene igual en otros pueblos de España. Llámase La vijanera. En ese día, y sin duda por materializar el nombre del Santo del día, ejecutando acciones propias sólo de gente silvestre, vístense de máscara varios vecinos pobres y de buen humor con ropas viejas y sucias, unos de hombre y otros de mujer; quiénes con trajes de pasiegos, quiénes imitando los de otras provincias, no faltando alguno que se disfrace de fiera, en cuyo caso éste es conducido con cadena al cuello por otro hombre que figura ser el dueño de la alimaña. Una comparsa numerosa de máscaras bien vestidas acompaña á los que hacen de bufos en La vijanera.

Hasta aquí la broma no tiene nada de particular: esto ó algo parecido se ve hasta en poblaciones de primer orden en los días de Carnaval, en que se exhiben algunas máscaras por las calles dignas de ser enviadas á la cárcel sólo por el hecho de ofender a la vista de los demás con trajes asquerosos y repugnantes, y los oídos con palabras sucias y hasta inmorales. Pero lo que no pasa en otras poblaciones es la escena bárbara y continuada que aquí, al decir de los que la han visto, ocurre con los payasos celebrantes de la vijanera, á quienes llama el pueblo zamarrones²³. Estos van por parejas, figurando una vieja y un viejo, y aquélla lleva en brazos un muñeco de trapo que representa un niño de pecho. Páranse delante de las casas á pedir aguinaldos, y con objeto, sin duda, de merecerlos, bailan grotescamente, ya dando brincos descomunales, ya tirándose á tierra de golpe y á trueque de lastimarse; no faltando algún zamarrón que ante el ofrecimiento de un duro ó dos esté dispuesto á zambullirse de cabeza en el río. Durante el baile cantan algunos de los acompañantes un romance monótono, cuya música no varía de cadencia en ninguna de las estrofas, y que comienza con los siguientes versos:

*Gracias á Dios que he llegado
Al portal de tu hermosura,
Donde se recrea al sol,
Las estrellas y la luna.
Gracias á Dios que he llegado
Donde no pensé llegar,
A darte las buenas tardes
Y á venirme á visitar.*

Esta fiesta, que nos recuerda la que nos pinta la mitología en los sátiros y las bacantes, se repite delante de cada puerta; y si hay gente zumbona que aplauda á los zamarrones en sus visajes y cabriolas, animándolos al par con algún vaso de vino y algunas monedas, entonces el entusiasmo de los grotescos bailarines llega á su colmo, haciendo tales atrocidades, que rayan en lo increíble y fabuloso. A veces entran en las casas, y, por sorpresa, cogen los comestibles que encuentran á mano, como chorizos, jamones ó cualquiera otra cosa de comer que haya en las cocinas, siendo de rigor tomar este atrevimiento á broma y no perseguirlos por ello. Esta diversión concluye con una cena abundante, en la que toman parte todos los zamarrones, ya vestidos con sus trajes ordinarios; cena á la que suelen convidarse algunos de los comparsas, que ni han

brincado ni tirándose al río, pero que les ayudan á consumir los comestibles y el vino que se sirve en abundancia"²⁴.

Hermilio Alcalde del Río, en un artículo sobre "Las pinturas y grabados de las cavernas", escrito a principios del siglo XX, describe la fiesta de la vijanera (probablemente basándose en alguna de las vijaneras del valle de Iguña) del modo siguiente: "esta misma provincia de Santander conserva en alguno de sus lugares ciertas costumbres que indudablemente son reminiscencias de las de otros pueblos cuya existencia en el tiempo es antiquísima; como sucede con la que vamos á referir y que, por cierto, tiene muchos puntos de contacto con las danzas á que hemos hecho alusión.

En el último día del año se celebra en determinadas aldeas una fiesta llamada la vijanera ó viejanera, que consiste en ciertas danzas que pudiéramos denominar salvajes. Al romper el día, los individuos que toman parte activa en el festival, que suelen ser los dedicados al pastoreo principalmente se lanzan a la calle cubiertos de piés a cabeza con pieles de animales y llevando colgados á la cintura innumerables campanos de cobre. Enmascarados con tan original y salvaje disfraz, corren, saltan y se agitan como poseídos de furiosa locura, produciendo á su paso un ruido atronador é insoportable. Entregados á este violentísimo ejercicio pasan el día y entre ellos será el héroe de la fiesta quien haya derrochado mayor energía y agilidad en sus movimientos y sea el último en rendirse al cansancio. Al caer la tarde se congregan en el límite fronterizo á la aldea vecina, sin traspasar los linderos que les separan y allí esperan á los danzantes de ésta, si en ella se ha celebrado igual festejo. Cuando se encuentran enfrente, ambos bandos se preguntan en alta voz: 'Qué queréis ¿la paz ó la guerra?' Si los interrogados responden 'la paz' avanzan unos y otros, se confunden en fraternal abrazo y dan principio seguidamente á la danza final. Si por el contrario la respuesta es 'la guerra' lánzase los unos contra los otros y se muelen á golpes hasta que sus cuerpos, ya rendidos y quebrantados por el ejercicio del día, dan por tierra tan bien asendeados y maltrechos, que es precisa la intervención de los vecinos pacíficos para irles transportando á sus hogares. Y así es como termina esta fiesta que, hoy, ya sólo en muy contadas aldeas se celebra"²⁵.

El año 1928, en una crónica del valle de Luena, el corresponsal de un prestigioso periódico cántabro, escribía: "por no tener, no tendremos este año ni la clásica 'Viejanera', que todos los años recorría las calles de estos pueblos, siendo el regocijo de pequeños y mayores por sus trajes tan vistosos, por sus típicos bailes y por sus entretenimientos tan bonitos y tan morales. ¿Por qué este año no ha salido 'La Viejanera'?

No somos de los defensores de las fiestas de Carnestolendas, llenas de extravagancias y locuras, donde las intrigas y pasiones, el regocijo y los placeres se daban la cita más licenciosa; pero sentimos la desaparición de 'La Viejanera', porque era algo nuestro, algo típico, algo que se esperaba con interés y que tenía la virtud de hacernos vivir por unos días las antiquísimas costumbres de la vieja Cantabria"²⁶.

En el que podemos considerar el relato más exhaustivo realizado sobre la vijanera²⁷, durante el primer tercio del presente siglo, Adriano García-Lomas y Jesús Cancio, refiriéndose a esta celebración en el valle de Iguña (aunque también señalan como ámbitos propios de esta fiesta los valles de Anievas y Toranzo), nos describen las principales características de los mascarones que intervienen en este rito invernal, así como las acciones festivas más representativas del mismo. Estos autores inician la narración señalando el carácter masculino que reviste el ritual, debido a que los diferentes enmascarados o vejeneros son todos ellos mozos. Se menciona la dimensión aguinaldera que posee la mascarada, cuyos miembros postulan por las calles y confines

del pueblo en solicitud de alimentos y dinero para organizar un día festivo, una comida y un baile de confraternización, a los que asistían el grupo portador del ritual y varias mozas invitadas.

Se advierte al lector que "hubo años en que en la misma localidad se celebraron tres vejeneras que por clasificación separada correspondió a casados, mozos y adolescentes". Generalmente la fiesta se iniciaba la víspera del día señalado, momento éste en el que se bajaban de las cabañas los grandes campanos o cencerros que portaban los zarramacos o campaneros quienes, en número de dos o cuatro, representan el grupo central de la mascarada. Estos personajes iban disfrazados con pieles, grandes campanos, capirotos con rosetas, polainas, frente cubierta con un pañuelo, rostro tiznado de negro y un "porro" de acebo en sus manos.

Continúan García-Lomas y Cancio, describiendo los atavíos de la madama y el galán, pareja de *presumidos* que recorre el pueblo *finjiéndose* amores y haciendo ostentación de sus galas y refinamiento, las prácticas festivas del oso y el amo, que simulan acciones de doma, los atuendos de la Pepa, máscara que representa un falso mozo transportado a horcajadas sobre una vieja y una pequeña lista de vijaneros, como son la bruja, la lumia, el indiano, el jándalo y otros *figurones* andrajosos.

Al inicio de la tarde, las mascarada de aguinalderos y danzantes, se dividía: mientras la mayoría de los vijaneros continuaban el baile por las calles de la aldea, los zarramacos se desplazaban a la raya o límite del pueblo (que no podían traspasar sin consentimiento de los mozos del pueblo colindante) y organizaban allí sus cuestaciones entre las gentes de los pueblos limítrofes que acudían a la fiesta.

Antes de finalizar su exposición, los autores recogen una leyenda apócrifa (cuyo relato aseguran haber oído entre las gentes del pueblo) que denominan la "danza de la flor". En ella se cuentan las peripecias de un zarramaco que, atraído por los juegos de seducción y desplante de una moza, se atreve a transgredir la tradición, rebasando la raya sin permiso de los mozos, arriesgándose a provocar un serio conflicto con éstos. Conflicto que en la leyenda fue resuelto por intermediación de la moza deseada, al domeñar ésta con su cantos y su pandereta la voluntad del zarramaco, quien, satisfecho por el gesto insinuante y complaciente de la panderetera, decidió regresar a su lugar de origen.

La descripción etnográfica de García-Lomas y Cancio concluye transcribiendo el estribillo de lo que, a su juicio, pudo ser una copla alusiva a la fiesta: "yo quiero, yo quiero / ser de mi tierra / el mejor, el mejor campanero, pa que giman de amor los campanos / y se rompan de tanto moverlos" y haciendo algunas referencias a ciertos aspectos ortográficos y etimológicos de la palabra "vejenera"²⁸.

Ocho años después, en 1936, un colaborador de *El Cantábrico*, que inicia su artículo citando la obra de García-Lomas y Cancio, refiriéndose a la vijanera de Santa Olalla (cuyo motivo central fue ese año el proceso judicial seguido contra José Herrán, alias "el Rojillo de Pujayo"), nos ofrece una minuciosa enumeración de la galería de vijaneros que en el citado año compusieron la tradicional mascarada: zarramacos, pasiego, oso, húngaro, maños, ciego, gitanos, tiuco de los monos, monos, copleiros, retratista, fiscal, asesores, organizador y presidente, tesorero-contador²⁹.

Existen otros tipos de vijaneras, variantes de las hasta aquí descritas, en cuya descripción sería conveniente detenerse antes de abordar en profundidad las vijaneras de enmascarados que han llegado hasta nuestros días. En 1907, un periódico regional publicaba un relato de tintes costumbristas en el que, bajo el título de La Vijanera, se recogían algunos de los rasgos que caracterizaban a una de las variantes tipológicas con que se celebraba dicha fiesta en ciertas localidades campurrianas. Consistía ésta en una agrupación de parientes y vecinos cercanos que, después de haber cenado en compañía

de su núcleo familístico ("cada vieja ponga su puchera / y la que no la ponga / el diablo la trasponga"), se reunían en una casa espaciosa y caldeada para despedir la Noche Vieja, organizando en un ambiente familiar una velada lúdica en la que, al calor de la lumbre, se conversaba sobre el pasado y el presente de la comunidad, se bebía y se comían dulces, entre cantos y bailes amenizados con la ayuda del popular rabel³⁰.

Otra modalidad de vijanera es la representada por aquellas fiestas de Noche Vieja en las que, desarrolladas sobremanera en el ámbito doméstico en torno a una comida familiar, se confeccionaban uno o dos grandes muñecos de paja, denominados vijaneros (un hombre y una mujer), que durante la noche eran colgados de un árbol en un lugar público, donde los mozos se turnaban custodiando los peles para que los mozos de otros pueblos no se los pudieran robar, lo cual era considerado con una gran ofensa.

En estos muñecos se solían ocultar coplas burlescas³¹ que debían encontrar los rondadores, relativas a sucesos ocurridos en la comunidad que a lo largo de la Noche Vieja se iban cantando, o recitando, por las casas del pueblo. Después de la misa de Año Nuevo, los muñecos eran quemados ante la presencia de la práctica totalidad de los vecinos, que aplaudían el hecho y se felicitaban el año entrante.

Por San Silvestre, el día de Noche Vieja, en algunas áreas de Cantabria los mozos (sobre todo los "quintos" del año) salían a *pedir la vieja*, generalmente no era costumbre disfrazarse en esta variante festiva, aunque algunos solían hacerlo. Durante la ronda nocturna se recorrían las casas del vecindario cantando o rezando (ciertas comparsas empleaban almireces y panderetas como acompañamiento musical de sus cantos petitorios), según lo pidieran las familias visitadas. A cambio de ello, recibían tocino, chorizo, huevos, castañas, etcétera, productos con los que se elaboraba una comida festiva en una casa particular de la aldea o en la taberna.

Principales vijaneras de Cantabria

Ya hemos visto cómo los escritores que han dado testimonios de la existencia de la vijanera han ubicado su celebración únicamente en los valles de Iguña, Anievas y Cieza. Mis investigaciones, desarrolladas en la década de los ochenta³², me han permitido documentar y ampliar considerablemente la geografía festiva de esta ceremonia de invierno (en algunos lugares conservada hasta los años cincuenta) que, además de los valles anteriormente citados, se extiende, en sus distintas modalidades, por los valles de Cieza, Cabuérniga, Nansa, Luena, Hermandad de Cinco Villas, Campóo, Valdeolea, Valdeprado del Río y las villas Paniegas occidentales, si bien en la actualidad, tras su recuperación en el año 1980, solamente se celebra en la localidad iguñesa de Silió, perteneciente al Ayuntamiento de Molledo³³.

Sus tradicionales fechas de celebración fueron la Noche Vieja, el día de Año Nuevo, o el primer domingo de enero, aunque en ciertos casos (vijaneras itinerantes que recorrían varios pueblos de un valle o de valles distintos, vijaneras protagonizadas en fechas diferentes por distintos grupos de edad, vijaneras que se celebraban durante varios domingos en varios pueblos de un mismo entorno) podían producirse algunas representaciones múltiples en diferentes días del mes de enero que rara vez llegaban a sobrepasarlo, aunque se conoce algún caso de celebración de vijaneras los primeros días de febrero.

La costumbre de organizar vijaneras, en su modalidad de mascarada, se hallaba fuertemente arraigada en los valles de Cieza, Iguña, Anievas, Cinco Villas, Toranzo y Luena. Se trata de un amplio mosaico de territorios que guardan entre sí una clara continuidad posicional, dentro de un espacio geográfico situado en la parte central de

Cantabria, aunque cada uno de los respectivos ámbitos han experimentado, a lo largo del proceso histórico de su conformación, diferentes formas de ordenación de sus territorios y de implicación en el conjunto del desarrollo socio-económico regional.

Toranzo y Luena constituyen un "corredor transversal a la variante norte de la Montaña Cantábrica", que carece prácticamente de tejido industrial, al igual que Luena, y enlaza la ciudad de Santander con Castilla por Burgos. Cieza, Iguña y las Cinco Villas, se hallan dentro del área de influencia y del marco espacial del antiguo camino de Castilla y de la cuenca del Besaya, espacio de fuerte implantación industrial que une Santander con Castilla, por Palencia. En cuanto al valle de Anievas, se trata de un territorio transversal a los dos valles anteriores que une Toranzo con los situados en la cuenca del Besaya mediante un pequeño puerto de montaña. La articulación económica de este último valle se realiza más en tomo al corredor del Besaya que al del Pas. La característica más destacada, bajo el punto de vista económico, es la tradicional dedicación de estos valles a la agricultura y a la ganadería, si bien, en el eje Santander-Reinosa se ha ido configurando progresivamente desde finales del siglo XVIII, un complejo económico-industrial que ha repercutido en los pueblos de su ámbito espacial, circunstancia ésta que necesariamente ha supuesto importantes modificaciones en el sistema de vida y en las estructuras socio-productivas tradicionales de la zona.

A continuación vamos a ver cuáles son las características principales de las vijaneras más importantes, en su vertiente tipológica de máscarada, distribuyéndolas por Ayuntamientos.

Santiurde de Toranzo

-Se celebró hasta el año 1957.

-Era una mascarada itinerante que recorría los pueblos de Bárcena de Toranzo, Bejorís, San Martín de Toranzo, Santiurde, El Soto, Borleña, Villegar, San Vicente de Toranzo, Alceda, Ontaneda y Bárcena de Arriba (igualmente, penetraba en Entrambasmestas (Luena) y en algunos barrios de la Vega de Pas y de San Pedro del Romeral: Guzparras, Riolangos, El Piélagos, La Vega de los Vados, La Maza y Aldano).

-La raya estaba situada en El Soto, respecto al valle de Carriedo, y en Entrambasmestas, respecto a Luena.

-Sus principales personajes eran: 2 zamarrones, el oso y la osa, el domador, la pareja de pasiegos danzantes, la pareja de pedidos danzantes, el viejo, la vieja y el niño de trapo, el general y el ayudante del general y el "torrenero".

Luena (San Miguel y San Andrés)

-Se celebró hasta el año 1935.

-Era una mascarada itinerante que recorría los pueblos de San Cibrián, Bollacín, Carrascal, Selviejo, San Miguel, San Andrés, los Pandos, Las Porcalizas y Peña Molino.

-La raya la tenían en Entrambasaguas, respecto a Toranzo. -Sus principales personajes eran: 2 zamarrones, el galán, la dama, la pareja de pasiegos, el viejo, la vieja y el niño de trapo, el oso, el domador, el cestero y los trapajones.

Cieza

-Se celebró hasta 1954.

-Era una mascarada itinerante que recorría los pueblos de Villasuso, Villayuso y Collado de Cieza.

-La raya estaba situada en la Cuesta de la Iglesia de Santa María, que divide las poblaciones de Villasuso y Villayuso.

-Sus principales personajes eran: 2 campaneros, el viejo, la vieja y el niño de trapo, varias parejas de señoritos y señoritas, el soldado, el bolsero, el Tío Fausto, el oso y el amo.

Anievas

-Se celebró hasta 1938.

-Era una mascarada itinerante que recorría los pueblos de Cotillo, Barrio Palacio, Calga y Villasuso.

-La raya estaba situada en la Cruz del Pico de la Cerca (en Fraguas).

-Sus principales personajes eran: 2 zarramacos, el viejo, la vieja y su muñeco, el novio y la novia, que llevaban un muñeco en un cuévano nodrizo, el traperero, el cesterero, el oso, el domador o dueño, los aguinalderos, las pandereteras y varios disfrazados con caretas y harapos de los que llevaban prendidos "garojos" (panoja de maíz una vez desprendida del grano) y numerosos perros que, habitualmente, acompañaban a la comitiva.

Arenas de Iguña (Fraguas)

-Se celebró hasta el año 1918.

-Recorría únicamente el ámbito espacial del pueblo.

-La raya estaba situada en la vuelta de "Jondellano", respecto a Pedrero, y en la Cruz del Pico de la Cerca, respecto a Arenas (esta cruz, según testimonian los vecinos más viejos, se puso en recuerdo de un vijanero muerto en ese lugar, a principios del siglo XX, como consecuencia del enfrentamiento violento entre dos vijaneras).

-Sus principales personajes eran: 2 zarramacos, el bolsero, el oso, el amo, la dama, el mancebo, la Pepa, el pasiego, los trapajones y el sacamuelas.

Arenas de Iguña (Bostronizo)

-Se celebró hasta el año 1935.

-Recorría únicamente el ámbito espacial del pueblo.

-La raya estaba situada en el límite con Arenas.

-Sus principales personajes eran: 2 zarramacos, el oso, el domador, el mancebo, la dama, el Tío Pepe, la Pepona, el mono, la pareja de pasiegos, el sacamuelas, la giralda y el cesterero.

Arenas de Iguña (La Serna)

-Se celebró hasta el año 1927.

-Recorría únicamente el ámbito espacial del pueblo.

-La raya estaba situada a la entrada del "prado del pasiego", respecto a Arenas, dándose la circunstancia de que La Serna no guardaba la raya con Santa Cruz de Iguña.

-Sus principales personajes eran: 4 zarramacos, el oso, el amo o zingaro, el mono, la madama o presuntuosa, la señorita, el camorra, la Pepona, los caballeros y el vasar.

Arenas de Iguña (Santa Cruz de Iguña)

-Se celebró hasta el año 1936.

-Recorría únicamente el ámbito espacial del pueblo. -No tenía raya respecto a La Serna.

-Sus principales personajes eran: 4 zarramacos, el oso, el amo, la madama, el galán, el hidalgo, el cesterero, los estandartes, el ciego y el lazarillo.

Molledo (Molledo)

-Se celebró hasta el año 1936.

-Recorría únicamente el ámbito espacial del pueblo.

-La raya estaba situada en la Fuente del Nudo respecto a Silió. -Sus principales personajes eran: 3 zarramacos, el oso, el amo, la madama, el galán, el doctor, el practicante, 4 trapajones y 2 talegueros.

Molledo (Santa Olalla)

-Se celebró hasta el año 1936.

-Recorría únicamente el ámbito espacial del pueblo.

-La raya estaba situada en la gasolinera, respecto a Bárcena de Pie de Concha, y en el mesón, respecto a las Coteras.

-Sus principales personajes eran: 2 zarramacos, el diablo, el oso, el húngaro, los monos, el tiuco de los monos, la dama, el galán, el dentista, el pasiego, el ciego, el lazarillo, la Pepona, el diablo, los copleros, los traperos y 2 talegueros.

Molledo (Silió)

-Se celebró hasta el año 1936.

-Recorría únicamente el ámbito espacial del pueblo.

-La raya estaba situada en la Fuente del Nudo, respecto a Molledo.

-Sus principales personajes eran: 2 zarramacos, la madama y el mancebo (también denominados los guapos), el zorromoco, los arlequines, el oso, el amo, el viejo y la vieja, la pareja de pasiegos, los monos, el tío del mono, la gorilona, los trapajeros o traperos, la Pepa, el diablo, la bruja, los maragatos, los l;rp;tjomes y el sacamuelas.

Molledo (Las Coteras: San Martín de Quevedo, Casares, Pando, Vallejo)

-Se celebró hasta el año 1932.

-Recorría, únicamente, el ámbito espacial del pueblo.

-La raya estaba situada en el mesón, respecto a Santa Olalla, en la Cambera de Rebujonos, respecto a Molledo, y en La Manga, respecto a Silió.

-Sus principales personajes eran: 2 zarramacos, la madama, el mancebo, el oso, el domador, los traperos, la bruja, el pasiego y el cesterero.

Hermandad de Cinco Villas (San Miguel de Aguayo)

-Se celebró hasta el año 1950.

-Era una mascarada itinerante que recorría los pueblos de San Miguel de Aguayo, Santa María de Aguayo y Santa Olalla de Aguayo.

-La raya la tenía con Bárcena.

-Sus principales personajes eran: 2 zarramacos, el oso, el amo, el soldado, la tarasca (vieja con escoba), el viejo, los trapajones, la gibosa y el tesorero.

Hermandad de Cinco Villas (Lantueno)

-Se celebró hasta el año 1935.

-Recorría únicamente el ámbito espacial del pueblo.

-Sus principales personajes eran: 6 zamarrones, el viejo y la vieja, las tarascas, el oso, el domador y el cesterero.

Hermandad de Campóo de Enmedio (Cañeda)

-Se celebró hasta el año 1936.

-Era una mascarada itinerante que recorría los pueblos de Cañeda, Morancas, Aradillos y Fresno del Río. -Sus principales personajes eran: 8 ó 10 zamarrones, el oso y el domador, los viejos y el bolsero.

Los personajes de las mascaradas

Como ya he dicho anteriormente, los individuos portadores del ritual que componen la vinajera reciben el nombre de vijaneros. Su número y morfología es irregular, variando de una zona a otra, incluso de un año a otro, pese a que todos forman parte de un mismo tejido festivo y cumplen una funcionalidad última común. Cuando se observa detenidamente la configuración de estas mascaradas invernales, nos percatamos de la existencia de una serie de elementos festivos básicos, cuya presencia es constante en cualesquiera que sea la vijanera estudiada, en tanto que otros deben su presencia a razones estrictamente circunstanciales, determinadas, bien, por las variaciones festivas que la vijanera del año aporta al modelo canónico fijado por la tradición, o bien, por la existencia de variables propias de cada zona. A continuación voy a describir las características fundamentales de aquellos vijaneros más representativos, reseñando, en primer lugar, aquellos que aparecen con mayor reiteración y, por lo tanto, constituyen la vertebración común del festejo, y, en segundo lugar, describiendo los mascarones más importantes cuya presencia se reduce a vijaneras de determinadas localidades.

Personajes comunes

El zarramaco o zamarrón, también denominado campanero era, sin lugar a dudas, el personaje arquetípico y, por ello, el más representativo de estos rituales de invierno. El desempeño de sus funciones festivas, y la imagen corporal que tradicionalmente correspondía a estos mascarones, exigía la selección de los mozos más altos de la comunidad, generalmente los más dotados de una gran fortaleza y una considerable resistencia física. Con frecuencia llevaban la cara tiznada de negro, si bien en algunas aldeas, como en Bostronizo, yo he podido constatar la existencia de zarramacos que en

alguna de las vijaneras de la primera década del siglo XX llevaron la cabeza cubierta con dos caretas, una, colocada en la parte anterior y, la otra, en la posterior, que bien pudieron haber sido de piel de oveja, de cuero de buey o de cartón rojo. También Renero recoge un testimonio similar, sin precisar al vijanero que corresponde, cuando escribe que el sacerdote iguñés Federico Rasilla "recuerda haber visto a una de las máscaras representada con dos caras, símbolo mitológico que representa al Dios Jano"³⁴. Atado a la cabeza y cubriendo la frente, los zarramacos llevan un pañuelo plegado y sobre él un gorro o capirote cónico sujeto a la cara por un barbuquejo y adornado con rosetones de colores y cascabeles en el vértice de donde penden unos penachos de cintas o colas de animales.

El tórax lo llevan cubierto con un "lástico"³⁵ sobre el que se añadía una estera o pieles de oveja, con la finalidad de proteger el cuerpo de las rozaduras producidas por el movimiento de los grandes campanos o "zumbas" (entre 6 y 10). Estos campanos iban situados en el pecho y en la espalda, de manera que en la parte superior se colocaban los de mayor tamaño y en la parte inferior, cerca de la cintura, los más menudos. Todos ellos fuertemente asidos al cuerpo con sogas y "sobeos" mediante una compleja técnica que solamente unos pocos dominan a la perfección. Unas polainas de piel y unas alpargatas blancas de cáñamo, completaban el atavío de este popular vijanero que se hacía acompañar de un "porro" (cachiporra) de encina o acebo, con la corteza labrada o pintada a fuego y salpicada de tachuelas que rematan sus púas. Este utensilio le servía de apoyo cuando deseaba reponer fuerzas por el cansancio que le producían los continuos zarandeos de su cuerpo, efectuados con el objeto de hacer sonar los campanos.

El oso y la osa eran dos mascarones zoomórficos confeccionados con pieles de oveja, cordero, conejo o jabalí, herméticamente cosidas entre sí. Al cuello o a la cintura llevaban prendida una cadena o una cuerda, de la cual tiraba el domador, al tiempo que golpeaba al animal simulado con un palo o fingía instruirlo en la doma. El vijanero que hacía el papel de oso/a debía estar dispuesto a consentir todo tipo de bromas y a desempeñar con cierta pericia su papel de bestia indómita. Para ello caminaba profiriendo gemidos y bramidos propios de su transitoria condición de animal salvaje, al tiempo que amenizaba con sus zarpas a los espectadores, fundamentalmente a los niños, quienes observaban a este mascarón con gran asombro y miedo. Otras funciones del oso/a eran subirse a las tapias de las fincas, mojarse en las fuentes públicas y revolcarse en los barrizales, para luego embadurnar a las mozas que huían alborotadas por su persecución.

En Cieza este mascarón solía colocarse debajo de un burro o de una "pértiga" (carro de hierba) y levantarlos sobre sus espaldas. En el valle de Toranzo el oso simulaba frecuentes apareamientos con la osa, acción que los lugareños denominaban "castrearle". A veces, la fiera arrebatada el palo al domador e imitaba el pastoreo de los ganados entre las risas de los asistentes a la mascarada. Con estas prácticas festivas recorría las callejas del pueblo (una y otra vez si la mascarada era itinerante) hasta llegar a una plaza pública, donde los restantes vijaneros procedían a la representación simbólica de su apaleamiento y sacrificio público.

El amo, también conocido con los nombres de domador, húngaro, zíngaro y vagabundo, era un personaje que iba disfrazado con prendas muy coloridas y faja roja. Llevaba la cara pintada de negro y la cabeza cubierta con una gorra o un sombrero. En algunos lugares su rostro se ocultaba tras una careta de color blanco. En las manos solía llevar una vara (en Toranzo un sable) y una pandereta para hostigar al oso/a y hacerlo bailar. Algunos domadores se hacían acompañar de un cuerno y una bota de vino. La función básica del domador era pasear al oso/a atado a la cadena y golpearle conti-

nuamente al tiempo que se responsabilizaba de su custodia para que no pudiera causar ningún daño a las personas, los animales o las propiedades del vecindario.

El tío de los monos era un vijanero ataviado con ropas harapientas que tenía a su cargo el paseo de un par de monos (chavales del pueblo disfrazados con pieles de ovejas negras o de cabra roja) a los que obligaba a practicar cabriolas y ascensiones por una vara que él mismo sujetaba. En algunas localidades, como sucedía en Silió, era costumbre hacer bailar a la "gorilona" y, con este pretexto, estimular la obtención de donativos monetarios entre el público asistente. Los trapajones, en algunos sitios también denominados enmascarados, eran un conjunto de varios vijaneros (entre 2 y 6), sus disfraces, de una gran extravagancia, se confeccionaban con diversas ropas en desuso, al ser posible las más harapientas, deshilachadas y coloridas, sobre las cuales colocaban "garojos" o "garabojos". Su misión era fustigar a la gente con vejigas, palos o zurriagos.

Sus rostros se ocultaban tras unas caretas coloristas y de una visible fealdad. Dentro del conjunto festivo ocupaban las franjas laterales de la comparsa donde, blandiendo largos palos encintados en su extremo superior, se dedicaban a abrir paso a la comitiva, golpeando a la gente y aterrorizando a los niños.

En Anievas introducían gatos (o pieles sucias) por las ventanas y los balcones, elevándolos mediante pequeñas poleas sujetas a largas varas. En algunas vijaneras de Iguña, los trapajones llegaron a usar zancos cortos que cubrían con grandes blusones, lo cual agigantaba notablemente su figura y les permitía acceder con relativa facilidad a las partes altas de las viviendas para apropiarse de los más diversos utensilios, productos y otros objetos domésticos que estaban a su alcance.

El viejo y la vieja constituían una pareja de campesinos ancianos, decrepitos y mal vestidos, a base de ropas sucias y remendadas, sombrero de paja raído, pañuelo oscuro sobre la cabeza de la vieja y, en ocasiones, con "garojos" sobre las faldas negras. Llevaban las caras tiznadas o cubiertas con caretas y golpeaban a la gente con escobas o vejigas. La vieja se paseaba con una cesta llena de animales (gallinas, conejos, gatos) o con productos de la tierra (berzas, zanahorias, panojas).

En los casos de las vijaneras de Cieza, Anievas y Toranzo, los viejos tutelaban a un muñeco de trapo que imitaba a un niño recién nacido. La vieja, que vestía delantal, faltriquera, saya y enaguas, era la encargada de aobar al niño que transportaba entre sus brazos (en Toranzo la criatura era depositada en un cuévano nodrizo). Unas veces le colmaba de afectos, mimos y atenciones, arrullándole y ofreciéndole, con esmero y delicadeza, el biberón, al tiempo que fingía la voz o el llanto del bebé, según convenía a la representación, y otras, mostraba un exagerado malhumor, le azotaba y le arrojaba violentamente contra los balcones, las paredes, las ventanas y las personas a su alcance. La figura del niño era utilizada también para reclamar del vecindario donaciones, a través de la solicitud de "comida para este niño recién nacido" que está enfermo y necesita buenos alimentos.

Era muy frecuente que las viejas, en algún momento de la dramatización festiva, simularan un embarazo que generalmente solía, culminar en un parto de urgencia, para cuya atención siempre se contaba con un médico o un enfermero. Uno de los casos más significativos tuvo lugar en una vijanera de Molledo, donde la vieja parturienta llevaba oculta bajo sus faldamentos una enorme vejiga hinchada, a imitación de un vientre gestante. En el interior de la vejiga había introducido previamente un gato vivo y un líquido pigmentado de rojo. Durante su parto reclamaba, entre gritos y aspavientos, la inmediata presencia de un doctor que se hiciera cargo de su extremada situación. En fracción de segundos se hacía presente la figura del médico que colocaba a la anciana

sobre un ballarte y procedía a auscultarla, valiéndose de los más disparatados y sofisticados artilugios técnicos, a la vez que anunciaba a la concurrencia el progreso del parto, el estado de salud de la paciente y la inminente llegada del niño al mundo. En el momento más preciso, cuando mayor era el número de los curiosos arremolinados a su alrededor, levantaba las faldas de la vieja y rajaba con un cuchillo el vientre-vejiga, provocando la salida del gato, que en su huida despavorida salpicaba de "sangre" a los curiosos.

El torreznero, torrenero, bolsero, cestero, taleguero o tesoro, era una figura presente en todas las vijaneras de Cantabria. Se trataba de un mozo vestido con ropas remendadas y un sombrero que en algunas localidades se adornaba con naipes. Llevaba un palo o una escoba para fustigar a la gente y un saco, una cesta o un cuévano, donde eran depositados los chorizos, morcillas, tocino (de ahí alguno de los nombres con el que se le conoce), huevos, nueces, vino, etcétera, que los vecinos entregaban a cambio de las actuaciones que las comparsas iban realizando por las casas del vecindario. En caso de lluvia, el torreznero debía trasladar en su cuévano las ropas de agua de los restantes vijaneros.

La madama, también conocida con las denominaciones de dama, novia, señorita o presuntuosa, era un mozo travestido con ropas femeninas. Cubría su cabeza con una peluca rubia de melena y bucles que tapaba con un sombrero de paja, coronado de pámpanos, flores y lazos. Vestía traje blanco con enaguas rizadas y almidonadas, cal

zones apuntillados y un lazo de seda rosa o roja a la cintura. Sobre el corpiño llevaba varias gargantillas y collares de oro y plata. Sus manos lucían unos finos guantes blancos y sustentaba un abanico, del que se servía para airear sus mejillas sonrosadas, el rostro empolvado o una mascarilla blanca que ocultaba su cara. Medias y alpargatas blancas completaban el vistoso disfraz.

El galán, mancebo, novio o señorito, era un vijanero que acompañaba a la madama aparentando un individuo atildado, presumido y de buenos modales. En Silió vestía un traje negro de boda, una camisa blanca con pajarita o corbata, calzaba unos zapatos negros de punta y cubría su cabeza con una chistera, igualmente negra. Sobre el rostro solía pintarse un falso bigote y unas patillas largas o una pequeña perilla. En muchas vijaneras este personaje exhibía un atuendo muy peculiar, semejante al danzarín de un grupo de baile. La cabeza soportaba un morrión o caperuza cilíndrica forrada de tela o de papel blanco y adornada con rosetones y cintas policromadas. En la parte superior del gorro se colocaban unas flores del mismo material que se empleaba en el forrado del gorro y una borla blanca o unas vistosas plumas de gallo, como ocurría en Toranzo, donde se completaba el disfraz con unas castañuelas. Los pantalones del galán, sujetos por una faja roja, eran blancos con forma de bombachos, apuntillados a la altura de las rodillas. En sus franjas laterales lucía diversas escarapelas de color rojo.

Se conservan noticias de que algunos galanes vestían camisa blanca con enaguillas rematadas por encajes, brazaletes, fajones, pañuelo de seda cruzado en banda sobre el pecho, guantes, alpargatas y medias blancas. Como aditamento final llevaban una vara forrada de percalina, con una vejiga en su extremo superior, empleada para espantar a quienes molestaban a su pareja. A veces, el palo engalanado se sustituía por un bastón con la empuñadura encintada. En la vijanera de Toranzo existía la pareja de pedidos, semejante a la madama y al galán iguñeses que, en el caso concreto de Silió, iban acompañados de unos niños arlequinados.

Personajes variables

La Pepa o Pepona era un vijanero muy arraigado en el valle de Iguña, representaba a

un mozo encaretado, con boina o visera y un pañuelo atado al cuello. Sobre el hombro llevaba una escoba o un palo del que colgaba una vejiga fustigadora. Aplicado a la cintura soportaba un armazón, a modo de miriñaque, sobre el que se sustentaba un muñeco relleno de paja, el cual simulaba la figura de una mujer vieja con el rostro oculto tras una máscara y la cabeza cubierta con un pañuelo negro. Vestía una saya oscura de la que sobresalían unas piernas de trapo calzadas con alpargatas negras. Este muñecón, que era movido por un mozo que simulaba cabalgar sobre las espaldas de una vieja, si se realizaba y aplicaba con perfección resultaba difícil distinguir, a simple vista, quién era el personaje real y quién el figurado. Entre sus principales acciones festivas se encontraban el fustigar, perseguir y alborotar a los espectadores.

El Tío Fausto era un mascarón del valle de Cieza. Se trataba de un muñeco del tamaño real de un hombre, construido con paja y vestido con ropas masculinas, llevaba la cabeza cubierta con una boina negra y la cara tapada con una careta blanca. Durante la mascarada, un vijanero disfrazado de mujer, con una careta igualmente blanca, lo paseaba montado a horcajadas sobre un burro, bajo la protección de una gran sombrilla o de un paraguas negro de hombre.

Los bailarines eran unos personajes que se encontraban presentes en muchas de las vijaneras del valle de Iguña y estaban formados por una pareja de danzantes, cuya misión era abrir el cortejo festivo. Uno de ellos, en Silió, denominado "zorrocloco" o "zorromoco", vestía camisa, pantalones y calzado cubierto de tela de saco, con abundantes "garabojos" cosidos a ella, asimismo tenía la cara pintada de negro y la cabeza cubierta por un sombrero viejo de paja. Completaba el disfraz un palo con un campano y un cuerno de caza que hacía sonar a su libre albedrío. El otro bailarín, denominado "el blanco", llevaba blusón, pantalones, alpargatas y gorro de color blanco. Al cinto exhibía una collera con muchos campanos, que hacía sonar mediante constantes movimientos del cuerpo y en la mano sustentaba un palo que le permitía apoyarse y dar saltos.

La pareja de pasiegos, extendida por varios valles, constaba de dos mozos, uno de ellos, vestido de pasiego y, el otro, travestido con ropas de pasiega. Este último personaje llevaba sobre sus espaldas el tradicional cuévano nodrizo de la pasieguería, engalanado con prendas de color rojo y blanco. Su traje era de ama de cría, la cabeza iba cubierta con un pañuelo rojo y de las orejas colgaban unos pendientes de boletas plateadas. El pasiego vestía ropa blanca, faja roja y un pañuelo rojo al cuello o a la cabeza. Este vijanero, que debía realizar constantes piruetas y espectaculares saltos, se valía del tradicional palo pasiego para cumplir su función en la comparsa.

El trapero, presente en algunas vijaneras iguñesas, era una máscara confeccionada a base de un ropaje blanco de lino (camisa y pantalón), con una collera de 20 campanos a la cintura, unas zapatillas también blancas, una careta de cartón y una larga "trapa" (utensilio para limpiar los hornos de pan) de cuyo extremo superior colgaba una bola blanca, recubierta con tela de sábana que se empleaba para recoger aguas de las fuentes y salpicar a los espectadores, su función era abrir paso a la comparsa y dispersar al público. Existía otra variante del trapero, conformada por un personaje de elevada estatura vestido con un camión blanco, atado a la cintura con una collera de varios campanos (entre 15 y 20), en la cabeza llevaba una "mingala" (pañuelo negro) y su cara iba tiznada de negro, solía emplear un enorme palo del que pendían unos trapos viejos que utilizaba para salpicar agua o barro a la gente.

El sacamuelas y otros vijaneros relacionados con el mundo de la medicina en forma de doctores, practicantes o enfermeros, eran bastante frecuentes en las vijaneras del valle de Iguña, en concreto el sacamuelas salió varios años en Bostronizo y en Las

Fraguas. Su función era parodiar los trabajos de un dentista, cuyas habilidades y méritos profesionales, así como las mágicas virtudes de sus preparados medicamentosos, proclamaba en unos versos satírico-burlescos que vendía impresos en un cuadernillo. Para el ejercicio de su "profesión" se valía de una silla que utilizaba a modo de consultorio ambulante y de una serie de "herramientas terapéuticas" muy peculiares (cortafríos, trenzas, martillos, etcétera) y de una surtida rebotica de hierbas y pócimas medicinales. Entre las múltiples rarezas que mostraba al público se encontraban: un rosario de "garabojos", una remolacha que hacía pasar por un hipotético "raigón" de muela, extraído a cierto cliente y una cabeza de sardina embuchada en una fina tripa de cerdo de varios metros de longitud que, introducida en un frasco de grandes proporciones, simulaba ser una solitaria. Los doctores era frecuente que interviniesen en partos simulados, como en el caso de la vieja que daba a luz un niño en forma de muñeco o animales, generalmente gatos, también ofrecían sus atenciones a los espectadores, a quienes se dirigían mostrándoles los más diversos remedios para sus supuestos males o pretendían intervenir quirúrgicamente, después de diagnosticarles no se sabe qué peligrosa enfermedad.

Los caballeros pertenecían a la vijanera de Santa Olalla y representaban una réplica caricaturizada de los caballeros andantes medievales. Eran dos e iban introducidos en sendos caballos de cartón o de cualquier otro material. Los elementos protectores del caballo se simulaban con una colcha de colores, remendada y adornada con colgajos de trapo. La figura de los caballeros se cubría con unas corazas de cartón y con unos trapos a modo de capa. Sobre sus cabezas se solía colocar un cacharro de cocina, generalmente un colador o un pasapuré, como arma defensiva esgrimían una escoba asida por su parte inferior.

Los condes eran una pareja de máscaras pertenecientes a la vijanera de Pedrero, que iban vestidos con camisa y pantalón blancos, frac, chistera y zapatos negros, lustrados con esmero (éstos eran objeto de constantes agresiones a través de pisotones y embadurnamiento con agua y barro). En los dedos de las manos mostraban con ostentación varios anillos engastados con piedras de fantasía. Un fino pañuelo y un bastón servían para resaltar el aspecto señorial y distinguido de estos figurones de alta alcurnia, que a lo largo de la mascarada eran objeto de todo tipo de ofensas, escarnios y rechiflas.

El hombre del aro era un curioso personaje de la vijanera de Valdeiguña, se trataba de un individuo disfrazado de campesino con ropas viejas. Su cabeza iba cubierta con una boina negra y en las manos llevaba un gran aro de alambre del que colgaban numerosas cáscaras de huevo, seccionadas por su mitad y debidamente sujetas al aro. Su función consistía en mover el aro cuidadosamente con la finalidad de que las cáscaras produjeran un leve sonido al golpearse unas contra otras.

El vasar pertenecía a la vijanera de La Serna, estaba representado por un mozo corpulento, de gran fortaleza física, que acarreaba, soportado en su cabeza y en sus hombros, un viejo vasar, eficazmente amarrado al cuerpo con cuerdas. Distribuidos por las baldas iban dispuestos los "jerrojos" o útiles domésticos, formados por vasos, tazas y platos de porcelana. Durante el recorrido realizaba pequeños y habilidosos brincos que provocaban un peculiar sonido, causado por la colisión de los cacharros.

Las giraldas formaban una pareja de gigantes de más de tres metros de altura, que eran sacados en la vijanera de Bostronizo. Estas figuras agigantadas, soportadas y movidas por dos mozos fuertes del lugar, se lograban construyendo una estructura ligera de madera que se colocaba sobre los hombros de los portadores, sobre la cual, valiéndose de trapos y prendas viejas, se daba forma a una pareja de mascarones de largos faldamentos, que representaban a un hombre con sombrero y a una mujer con

grandes pechos, faja, pañuelo a la cabeza y un delantal. Ambos gigantones llevaban por rostro una máscara de cartón.

Otros vijaneros

En la relación anterior he descrito los personajes más representativos de las vijaneras cántabras, lo cual, en modo alguno, agota la galería interminable de personajes que han podido formar parte de estas primeras mascaradas invernales de Cantabria, debido a que cada año era costumbre que las diferentes vijaneras fueran incorporando personajes coyunturales, muchos de ellos posiblemente perdidos para siempre, ocultos y silenciados en la memoria de gentes que no han tenido ocasión de legar el testimonio de su presencia y, otros, aún por rescatar del olvido. No obstante, yo quisiera señalar, aunque sólo fuera a título de somera enumeración, la presencia de otros disfraces en este tipo de festejos como eran: los maragatos, la bruja y el demonio o diablo, el fotógrafo, el ciego y el lazarillo, el indiano, el jándalo (emigrante), el hidalgo, los estandartes, el mielero, el marinero, la embarazada, las tarascas, el juez, el fiscal, el reo, el defensor, los testigos, el cazador, los mascarones zoomórficos como el zorro, el jabalí, el toro y el emplumado, los mascarones vegetales confeccionados con erizos secos de las castañas, hojas de panojas, hiedra, musgo o ramas de los árboles, etc.

Las acciones festivas

Aunque algunos aspectos importantes de la dramatización festiva de las vijaneras ya han quedado reflejados en la descripción tipológica de los distintos personajes que forman parte de las mascaradas, creo que es necesario dedicar un apartado a la exposición sistemática de los actos que articulan el conjunto del ceremonial, especificando y ordenando las partes de que consta éste, para lo cual será necesario tomar como referentes todos aquellos acontecimientos similares que constituyan regularidades formales, con el propósito de establecer una mínima común estructura festiva a todas estas ritualizaciones.

Vestirse de vijaneros

Desde mi punto de vista, el acopio realizado por los mozos entre el vecindario de las "cubiertas" de piel de cordero y de los grandes campanos que habrán de llevar los zarramacos, así como de otros elementos ornamentales necesarios para el enmascaramiento de los vijaneros y para la formación de la comparsa, constituyen una fase preliminar de suma importancia y altamente significativa, en la medida en que forma parte esencial de la propia autorrepresentación simbólica del grupo, de sus relaciones de cohesión y solidaridad, puestas de manifiesto a través de la cooperación vecinal en la creación del grupo portador del ritual.

Generalmente la preparación de la fiesta se iniciaba unas semanas antes, cuando los mozos encargados de organizarla y protagonizarla se dirigían a distintos vecinos del pueblo con el objeto de solicitar de ellos un primer compromiso de ayuda, mediante la prestación de los medios materiales imprescindibles para la constitución de la mascarada: campanos, pieles, sobeos, sombreros, ropa vieja, carros, animales de tiro, etc. Una vez hecho acopio de los materiales y confeccionadas, en el más guardado de

los secretos, las coplas de la vijanera del año, que se encargaban a una persona previamente informada de los sucesos más relevantes del año y con probadas habilidades en la versificación popular, el grupo de mozos se reunía para diseñar la estrategia festiva y acordar el reparto interno de las funciones festivas y de las responsabilidades de ellas derivadas. En esta distribución de tareas jugaban un papel importante la edad, el aspecto, la fortaleza física y el estatus social de los individuos: 1) los mayores y más fuertes serían los zarramacos; 2) los más jóvenes, los monos o los arlequines; 3) los más graciosos, la madama o los copleros; 4) los más brutos y "un poco cortos", el oso; 5) los más responsables, los bolseros, encargados de responder ante el colectivo de todas las donaciones en metálico y en especie; 6) los mejores bailadores, los danzarines. Y así sucesivamente, hasta juntar la totalidad de los personajes de la mascarada y un grupo de colaboradores, encargados de auxiliar en la colocación de los disfraces.

Llegado el día de la vijanera, a primeras horas de la mañana, se iban reuniendo los mozos y los viejos más experimentados en este tipo de celebraciones en un portal amplio o en otro espacio adecuado de una casa del vecindario. A medida que iban llegando los sujetos activos del ritual, se procedía a la colocación de su disfraz correspondiente, responsabilidad ésta que era compartida por uno o varios ayudantes que, en el caso de los mascarones más representativos -como era el caso de los zamarrones- desempeñaban una importante función en el adecuado amarre de los campanos, con arreglo a una técnica compleja, solamente al alcance de unos pocos vecinos, generalmente los más viejos. De esta manera, entre chanzas, comentarios, al calor de la amistad y del orujo, se iban conformando los diversos mascarones y las distintas secciones de las comparsas que, llegado el momento, salían a la calle para iniciar la fase pública del evento y, con ella, la fiesta comunitaria.

El pasacalles por el pueblo y las visitas al vecindario

Como en la mayoría de las ocasiones, la realización de las vijaneras coincidía con un día festivo, los vijaneros debían esperar a la salida de los vecinos de la misa mayor, para dar comienzo a su recorrido por las calles y casas de la aldea. De ahí que muchas de estas mascaradas partieran del espacio público próximo a la iglesia, a cuyo interior estaba prohibida la entrada de la mayoría de los vijaneros, a excepción de aquellos que iban disfrazados con ropas blancas y simbolizaban el orden y la compostura. En el lugar de partida (plaza principal del pueblo, bolera, taberna), donde a veces el volteo de las campanas anunciaba el inicio del festejo, los vijaneros recogían las primeras dádivas y se disponían a deambular por las callejuelas en un pasacalles festivo que se caracterizaba por la ejecución de danzas y representaciones paródicas en las encrucijadas de los caminos, frente a las casas y en las pequeñas plazuelas del lugar.

La formación festiva presentaba un cierto orden, a través del cual discurrían las secciones de la mascarada. Solían abrir la marcha del cortejo los danzantes que iban seguidos por el grupo de zarramacos desplazándose en círculo mediante movimientos pendulares que provocaban el estruendo de los pesados campanos. Unos metros detrás caminaban la madama y su galán, simulando escenas de amor y de celos. A continuación, la Pepa, el oso y el domador iban escandalizando a los espectadores, entre vejigazos, bromas y gruñidos. Por último, precedidos de los disfraces más diversos del año, el viejo y la vieja cerraban la marcha, mostrando sus picardías y los achaques propios de su largo ciclo vital.

Durante la evolución de la comparsa, los trapajones se desplazaban flanqueando la

formación con el objeto de ir ampliando el espacio de la comitiva, para ello se valían de sus trapas y vejigas con las que embadurnaban a las mozas y fustigaban a niños y mayores que, ante su presencia, huían alborotados en medio del bullicio, mientras tanto, los cesteros iban recaudando entre el público presente las donaciones correspondientes. Estas representaciones burlescas, desarrolladas a lo largo de la evolución de la vijanera, se complementaban con aquellas otras de carácter estático donde los vijaneros, aprovechando las campas, pequeñas plazuelas y otros espacios públicos intracomunitarios, danzaban al son de la pandereta o del acordeón, hacían bailar a los monos y dramatizaban festivamente todo tipo de sucesos satírico-burlescos relacionados con visiones cómicas de la vida, que giraban en torno a temas como: partos ficticios, doma de animales salvajes, consultas médicas, servicios de barbería y conflictos entre vecinos.

Con frecuencia se paraban delante de los portales de las casas del vecindario para cantar o recitar algunas coplas, repetir breves representaciones festivas y hacer todo tipo de bromas: introducir animales domésticos (gatos) por los balcones y ventanas, penetrar en el interior de los hogares y apropiarse de objetos domésticos y de productos comestibles, al tiempo que solicitaban la correspondiente dádiva vecinal que casi siempre les era entregada voluntariamente, salvo raras excepciones, generalmente motivadas por desavenencias entre el vecindario.

La defensa de la raya

Los vijaneros, que durante toda la jornada no se quitaban los disfraces, solían comer en cualquier taberna a base de bocadillos, dándose la circunstancia de que en ese momento se producían todo tipo de bromas entre ellos, una de las más usadas era atar al oso a unos barrotes en el exterior de una taberna, para que desde fuera contemplara enfurecido cómo los restantes miembros de la comparsa bebían y comían alegremente. Otra de las bromas que frecuentemente se le hacía a este mascarón zoomórfico, era no ayudarle a salir de las pieles, donde se encontraba herméticamente atrapado, en los momentos en que sus necesidades fisiológicas le apremiaban, con lo cual estos vijaneros terminaban el día escandalizando a la concurrencia, más por sus olores que por la supuesta fiereza de su aspecto de alimaña.

Después de la comida del mediodía se efectuaba el tradicional rito de la defensa de la raya, que enfrentaba a los zarramacos de las vijaneras de pueblos colindantes. Consistía éste en colocarse la comparsa de un pueblo frente a la comparsa del otro, ambas situadas en el límite geográfico de su comunidad, de manera que ninguna lo traspasara antes de saber si a la pregunta de ¿guerra o paz?, se contestaba paz, señal que abría un período de confraternización y (le apertura de las fronteras. En caso contrario, ambas formaciones de mozos se enzarzaban en una larga pelea que solía arrojar varios heridos y hasta algún muerto, como se conoce en el caso de una vijanera iguñesa (aún hoy se conserva una cruz de piedra en el Pico de la Cerca, colocada, entre Arenas de Iguña y Las Fraguas, según se nos ha dicho, en memoria de un vijanero muerto durante el rito de la raya).

Si los vijaneros de una mascarada se atrevían a rebasar los límites de su territorio, sin previo consentimiento, corrían el riesgo de ser agredidos por los mozos del pueblo invadido o por los miembros de la vijanera que en él se estuviera organizando. Este tipo (le peleas reales, si se desarrollaban en las cercanías de algún río, regato, lavadero o bebedero público, terminaban con varios individuos metidos en el agua. Práctica que, en su versión pacífica, acostumbraban a realizar algunos vijaneros cuando decidían tirar al río a su propio oso, para ver si podía nadar, o al menos soportar el peso de las pieles,

sensiblemente incrementado por la carga de agua.

Ocasionalmente el rito de la raya era protagonizado exclusivamente por los zarramacos y tan sólo se limitaba a que éstos acudieran por separado a las entradas y salidas del pueblo, mientras los restantes miembros de la mascarada continuaban haciendo representaciones y cuestaciones por el pueblo para solicitar la dádiva de quienes se dirigían al pueblo para asistir a la fiesta. En ciertas localidades, como era el caso de Helguera de Iguña, en el valle del mismo nombre, los zarramacos, durante la fiesta, eran los encargados de indicar a los niños la ubicación de los mojones que delimitaban los confines del pueblo.

La escenificación de la vijanera del año

Un episodio importante de estas mascaradas lo constituía la representación de la vijanera del año. Consistía ésta en la lectura de las coplas satíricas en las que se criticaban los sucesos más importantes ocurridos durante el año, generalmente protagonizados por los vecinos del lugar, aunque eran muy frecuentes las alusiones burlescas a personas y hechos de ámbito supracomunitario.

Para la escenificación de esta fase de la fiesta, organizada antes de la comida, se elegía un lugar público, el más amplio y céntrico del pueblo, que permitiese la concentración del numeroso público asistente a la ceremonia. Los copleros encargados de decir los versos satíricos se hacían acompañar de un cartelón de ciego, en el que se mostraban gráficamente imágenes alusivas al suceso.

También solían hacerse teatralizaciones del mismo o representarlo mediante catafalcos alegóricos, éste era un momento esencial de la mascarada ya que coincidía con el mayor índice de captación de donaciones económicas entre el numeroso público que presenciaba la parodia y que, si previamente se habían editado, adquiría los cuadernillos de las coplas satírico-burlescas. Si bien los forasteros apenas podían entender los mensajes humorísticos contenidos en ellas, al no estar en posesión de los códigos manejados en su elaboración.

La romería

Concluido el ritual de límites, la comparsa retornaba al interior del pueblo donde continuaba con sus bromas y escenificaciones, entre otras, el sacrificio simbólico de la fiera que antiguamente en la mayoría de las vijaneras no tenía una especial relevancia dentro del conjunto festivo tal y como hoy sucede. El retorno de los vijaneros a la plaza del pueblo, la campa de la iglesia o al corro de bolos, era el momento decisivo para que diese comienzo la romería, amenizada con instrumentos populares al uso: el pito y el tambor, la pandereta o el acordeón, y bailada con las tradicionales jotas montañesas. El baile duraba hasta la caída de la noche, momento que anunciaba la retirada de los espectadores a sus casas y pueblos y de los vijaneros a sus respectivos hogares, donde con frecuencia tenían que ser atendidos por sus familiares de numerosas llagas y rozaduras, producidas por el rozamiento de los campanos, por el efecto de las ligaduras y de las largas caminatas o como consecuencia de las reyertas entre vijaneras que dejaban a sus componentes heridos y maltrechos.

La comida

Al domingo siguiente de haberse celebrado la vijanera se organizaba una comida en una casa particular, donde hubiera una vecina con fama de buena cocinera o en la taberna del pueblo. La comida se condimentaba con los alimentos obtenidos de las donaciones vecinales (huevos, tocino, chorizo, verduras y hortalizas, nueces, avelanas y vino) y otros (cordero, pan, vino, etcétera) adquiridos con el dinero de las cuestaciones.

La semana previa a la comida, los mozos se reunían y pedían cuentas a los bolseros de todo lo recaudado para tener un conocimiento exacto de las vituallas y dineros conseguidos y, de este minio, poder concretar las características del acto comensalístico y decidir quiénes iban a ser los invitados: normalmente las mozas del lugar y los mozos que habían auxiliado a los vijaneros durante la organización de la mascarada. Aunque no era muy frecuente, sí solía suceder que algunos mozos y mozas fueran excluidos del convite por mantener relaciones conflictivas y tirantes con la Sociedad de Mozos, principal protagonista y controladora del festejo.

Durante la comida, más o menos copiosa, dependiendo de los medios recaudados, se sucedían las bromas y juegos entre la mocedad que aprovechaba la ocasión para consolidar y fortalecer sus lazos de amistad o crear nuevos vínculos afectivos, sobremanera con las mozas en las que cada uno estaba interesado. Esta situación, tan densa en estrategias diversas, no estaba exenta de algún que otro encontronazo violento entre mozos que se disputaban una misma moza.

Una aproximación al análisis antropológico de la fiesta

Las vijaneras no sólo forman parte de un proceso ritual dotado de un poderoso lenguaje simbólico y de una evidente riqueza morfológica, dentro del vocabulario y de la estética propios de la cultura carnavalesca de la plaza pública³⁶, sino que también constituyen un rico entramado de prácticas significativas que nos remiten a las estructuras sociales e ideacionales de las comunidades que las organizan, poniendo en escena sus concepciones comunitarias en todo aquello que se encuentra relacionado con los imperativos morales, la estratificación social, la formación de los grupos de pertenencia identificativa, los comportamientos codificados, las concepciones cosmológicas, sus relaciones con la naturaleza, la muerte y las propias actividades intra e intergrupales de sus miembros, así como las relaciones de cooperación/conflictividad mantenidas entre ellos y con otras comunidades de su entorno. Trataré de acercar al lector a algunos de estos aspectos del ceremonial festivo, teniendo siempre presente la multiplicidad de fenómenos que concurren en un proceso ritual de estas características, así como la propia dimensión polisémica de este tipo de manifestaciones tradicionales de la cultura popular.

Algunos autores, como Mannhardt y Frazer, mantienen la teoría de que las mascaradas invernales se fundamentan en una concepción mágico-animista relacionada con el "espíritu vegetal", de manera que este tipo de rituales estarían destinados principalmente a favorecer la regeneración periódica de la naturaleza, estimulando el crecimiento de las plantas. Otros, como Gaignebet, consideran al carnaval como una religión antigua, con sus ritos, mitos y liturgia, que debe ser estudiada atendiendo al ciclo de las estaciones en el que se inscribe, y teniendo siempre en cuenta la figuración que del tiempo encontramos en el calendario popular de los viejos campesinos europeos. Más recientemente Hornilla, en unas curiosas publicaciones sobre el carnaval vasco³⁷, apoyándose en postulados de la antropología estructural y de la fenomenología, encuentra en las mascaradas la expresión del *modus operandi* de una mentalidad primitiva, donde el pensamiento salvaje tendría la finalidad de buscar en el pasado un

modelo intemporal que permitiría a los hombres ordenar los distintos elementos de la naturaleza y del orden social en que se hallan inmersos.

Sin infravalorar la importancia que algunos estudiosos conferirían al ejercicio intelectual de la búsqueda del simbolismo común existente entre la vijanera y pedir la vieja con las "Kalendae Januarie", consagradas en Roma al dios Jano, o entre las marzas y las "Kalendae Martia", celebradas en honor a un dios de la agricultura, o entre el carnaval-antruido y otras fiestas de la antigüedad clásica, como las Saturnales y las Lupercales, y no negando la existencia de elementos muy antiguos en estas fiestas, considero un tanto aventurado y peligroso caer en la tentación de la historia inmóvil que contempla a las mascaradas invernales como fenómenos estáticos, aislados de la realidad dinámica y cambiante y percibe las prácticas actuales o de un pasado próximo como meras actitudes repetitivas de vestigios de un pasado clásico o primordial, cuyas formas y contenidos estaríamos condenados a reiterar cíclicamente. Por ello, soy profundamente escéptico respecto a la validez interpretativa de un método que no tenga presentes las características del contexto socio-cultural en el que la fiesta se produce y del que es parte esencial. Conviene siempre tener en cuenta, como muy bien ha hecho notar Caro Baroja que, si bien es cierto que el calendario folklórico tiene raíces muy antiguas, no es menos cierto que la Iglesia, entre los siglos III y VII, llevó a cabo una serie de ajustes, controles y redefiniciones de las fiestas populares, que supusieron sucesivas operaciones de sincretismo cultural, cuyo impacto, necesariamente, tuvo que afectar al cambiante significado social de este tipo de festejos invernales.

Qué duda cabe que en otros tiempos estos rituales u otros semejantes tuvieron una clara vinculación mítico-simbólica con antiguas estructuras religiosas. Ahora bien, estos supuestos orígenes míticos de las ceremonias y sus evocaciones formales, más o menos fragmentarias, no pueden, en modo alguno, desorientar nuestra labor interpretativa, reduciéndola a un mero comparativismo de formas semejantes, en detrimento de la sintaxis de la fiesta, debidamente contextualizada en su adecuado marco histórico-cultural, donde adquiere su verdadera significación socio-antropológica. Si alguna vez los portadores de esta modalidad de ritual festivo tuvieron conciencia del significado mítico-religioso de sus prácticas, no cabe duda alguna que los vijaneros portadores del ritual en el siglo XX, y posiblemente también en el Antiguo Régimen, para nada le asignan sentido religioso alguno, atribución que si es fácilmente observable en ciertas corrientes folkloristas neorrománticas que juegan al análisis esencialista de los vestigios culturales, encontrando por todas partes remotas ascendencias, reliquias de un pasado pagano desaparecido o en trance de desaparición por efecto de los cambios operados como consecuencia de los procesos de modernización social, al tiempo que ignoran los marcos culturales del proceso ritual. Aunque mi análisis discurrirá fundamentalmente por los cauces marcados por la antropología social, sin embargo no quisiera tampoco soslayar, diluyéndolas en el olvido, algunas de las propiedades míticas que, en su día, pudieran haber tenido este tipo de actividades ceremoniales, de ahí que haya decidido dedicar unas breves líneas a los significados míticos que las vijaneras evocan³⁸, pese a su presencia no consciente en los grupos portadores del ritual.

Los sujetos del ritual

-Destaca su condición de mozos, es decir, varones que se encuentran en el tránsito del estatus de jóvenes inexpertos, e inmaduros social y sexualmente, al de hombres casados y, por lo tanto, sujetos a responsabilidades familiares, sexuales, laborales y sociales. Existen testimonios literarios en los que se afirma que antaño se realizaban distintas vijaneras, atendiendo a distintos subgrupos sociales de la comunidad,

principalmente niños, quintos y viejos.

-Históricamente han sido sujetos festivos integrados, coyuntural y esporádicamente, en grupos para la realización de la fiesta, ya que una vez concluida ésta se disolvían como grupo estable con otras funciones en la comunidad. Actualmente, se trata de promover un tipo de asociación grupal de carácter estable encargada de la organización del festejo anual, así como de otras funciones de carácter socio-cultural.

Elementos integrantes de la fiesta

-La existencia de un criterio temporal que abarcaba desde San Silvestre, a finales del mes de diciembre, hasta la primera semana de enero. Actualmente se celebra el primer domingo de enero.

-Dos comparsas opuestas: los negros y los blancos, que ejecutan acciones festivas diferenciadas, a través de las cuales se expresan estatus grupales, relaciones entre el orden y el desorden, criterios de suciedad y limpieza.

-Máscaras zoomórficas, como el oso y los monos, con sus correspondientes amos o domadores.

-Una pareja joven caracterizada por la preponderancia de sus vestimentas blancas y por su carácter de figuras principales.

-Una o varias parejas de viejos que llevan un muñeco y, en ocasiones, simulan un parto.

-Varios personajes que representan diversas profesiones (médico, enfermero, retratista, campesino, fiscal, dentista y soldado).

-Enmascarados con las caras tiznadas de negro y vestidos harapientos, que asustan, manchan, fustigan a la gente e introducen gatos por los balcones y las ventanas.

-Zarramacos con la cara oscurecida, que danzan, alardean y producen ruidos atronadores mediante el uso de campanas.

-Niños arlequinados.

-Un personaje híbrido, compuesto por un mozo montado sobre un muñeco que representa a una vieja aldeana. En el caso de Cieza se utiliza un asno sobre el cual se coloca un muñeco vestido de campesino con un paraguas.

-Numerosos trapajones que hostigan a la gente.

-Presencia de seres agigantados que tiran las panojas de los colgadizos.

Acciones festivas

-La defensa de la raya, en la que tienen lugar luchas rituales con otras vijaneras. Actualmente estos alardes han sido sustituidos por la petición de un impuesto a quienes quieran asistir a la fiesta.

-Recorrido de las comparsas por la aldea de origen o por otros pueblos (como se hacía antiguamente) que autoricen su presencia.

-Lectura pública de coplas satírico-burlescas y escenificaciones paródicas de los sucesos más destacados del año.

-Falsos partos de ancianas de los que nacen criaturas o animales (gato).

-Paseo, doma, apaleamiento, juicio y muerte simulada de un animal salvaje (oso).

-Comida colectiva organizada por los vijaneros, a la que son invitadas las mozas del lugar. Igualmente se organiza una comida pública a la que son invitados todos los asistentes a la fiesta, forasteros o no.

Morfología carnavalesca

-La vijanera es una mascarada de invierno que se halla inscrita dentro del tiempo festivo del ciclo carnavalesco (diciembre-cuaresma) e incluida en el conjunto de fiestas invernales de Europa.

-Forma parte de la cultura y el lenguaje de la plaza pública, como medio de libre expresión que propicia una cierta transgresión simbólica y temporal del orden social establecido (para su posterior reintegración en ese mismo orden), los desagrazos colectivos, la inversión de roles sexuales (el travestismo es un factor indicativo de que el tiempo transcurre en el universo extraordinario de la fiesta no en el plano de lo cotidiano-ordinario), la liberación de tabúes y la disolución simbólica de las diferencias sociales (indiano, hidalgo, campesino, bruja y médico).

-Redefinición del espacio público a través de un nuevo territorio, el de la fiesta, en el que se metaforizan las jerarquías sociales, así como los conflictos y tensiones ordinarios de la comunidad.

-Ambigüedad y polivalencia de los mascarones que aparecen como elementos dotados de significaciones contradictorias, a base de términos o situaciones opuestas, donde la negación no existe en pureza sino como una conjunción dialéctica de la que surge un tercer elemento nuevo (vieja/niño, Año Viejo/Año Nuevo, muerte/vida, nosotros/ellos).

La regeneración periódica del tiempo

Mircea Eliade³⁹, en su exhaustiva labor hermenéutica del fenómeno religioso, ha llegado a determinadas conclusiones sobre los rituales del Año Nuevo, similares a la vijanera, que pueden arrojar ciertos elementos esclarecedores sobre la misma, al menos en lo que se refiere a lo que pudiera ser un cierto sustrato simbólico de este tipo de rituales, por supuesto sin vigencia alguna en el actual contexto cultural en el que se produce la fiesta. Afirma Eliade que mediante estas fiestas de principio de año, celebradas al fin de un ciclo o al principio del siguiente, las culturas tradicionales practican una serie de actos rituales específicos, encaminados a la renovación simbólica del mundo, tanto en la esfera de lo individual y social como en la cósmica. Dichas regeneraciones periódicas del tiempo implican la abolición simbólica del año, mediante mecanismos expulsivos de todos los males espirituales o materiales que atentan contra la estabilidad de la naturaleza o de la sociedad. Tal es el caso de las coplas satíricas y de la dramatización burlesca realizadas en la vijanera, que persiguen la desprivatización y publicación de los sucesos más escandalosos o importantes ocurridos en la comunidad a lo largo del año, con el propósito de someterles a un desagrazo colectivo, capaz de restaurar el ideal comunitario de equilibrio social que se supone existente entre las gentes que habitan un mismo territorio.

Esta idea de regeneración biocósmica simbolizaría, a juicio del citado autor, un nuevo nacimiento, la reproducción del acto creacional del mundo, la vuelta al caos primordial representado por la transgresión del orden social ordinario que realizan los enmascarados, a la vez que constituye la gran esperanza de las gentes de poder empezar de nuevo a ser distintas. El hombre del aro de Valdeiguña, bien pudiera, en este sentido, interpretarse como una representación simbólica del huevo cosmogónico, la idea de regeneración periódica del tiempo, la preservación de la muerte, la virtud ritual del

renacimiento y la llegada de la primavera (recordemos el simbolismo análogo de los huevos de pascua).

El aro, como elemento circular que es, se encuentra asociado a la representación del microcosmos. Se trata de una figura isomórfica de la intimidad y la maduración que corresponde al espacio de la totalidad del tiempo y del universo, ámbitos en los que se supone que la paz y la seguridad se encuentran garantizadas. Esta redondez plena aparece como un signo inequívoco del tiempo sagrado, de la vuelta a empezar de las cosas, que alberga las cáscaras de los huevos en medio de las tinieblas, como fuerza regeneradora de la vida animal y vegetal. Con la ruptura o anulación del tiempo pasado, se inaugura una nueva era y se posibilita el retorno de los muertos a la vida, lo que nos plantea una nueva faceta de estos rituales de invierno, como es la interdependencia existente entre los festejos del Año Nuevo y el culto a los muertos.

El regreso de las almas de los muertos

Era una creencia generalizada entre las culturas arcaicas de Oriente y Occidente que, durante los días que van desde la Nochevieja a la Epifanía, se producía el regreso masivo de las almas de los muertos a la tierra. La propia suspensión del tiempo antes referida hace que los difuntos se sientan contemporáneos de los vivos y les visiten. Josefina Roma⁴⁰, siguiendo las tesis de Gaignebet, nos advierte del papel que desempeñan los antepasados muertos en el desarrollo de los vivos, puntualizando el carácter ambivalente de los mismos, dado que su presencia puede ser indistintamente beneficiosa para sus descendientes, ayudándoles a la fertilización de los campos, los animales y las personas, o perjudicial, por su capacidad de originar la enfermedad y la muerte. Estos peligros del inframundo han sido simbolizados, desde tiempos remotos, por los animales hibernantes que habitan cuevas o mantienen contactos con las profundidades, como es el caso del oso y también de los perros en las mitologías egipcia y romana.

Recordemos que es el oso el que sale de su cubil el día 2 de febrero y observa el tiempo reinante en el exterior: si la luna está en su fase de luna nueva y lo ve todo negro expulsa a los difuntos mediante un gran pedo, dando por terminado el período invernal. De ahí que la vijanera cuente con una sección de personajes negros que capturan un oso al que muestran sus rostros ennegrecidos para obligarle a soltar las almas de los muertos y favorecer el final del invierno y la llegada de la primavera, que para la comunidad supone la deseada regeneración de la vida vegetativa. Sabemos que el momento cósmico es propicio, puesto que el sol atraviesa la parte superior de la Vía Láctea, camino obligado de los difuntos y llave mítica que les abre la puerta de los astros (la Luna, señora de los muertos, sujeta a la ley del devenir).

Dado que la presencia de los muertos, como he dicho anteriormente, entraña la posibilidad de que éstos se conviertan en una fuerza maléfica y agresiva contra los vivos, se hace imprescindible arbitrar unos mecanismos rituales expulsorios que les alejen de la vida cotidiana e impidan su penetración en el ámbito territorial o en el cuerpo de los vivos. Desde tiempos prerromanos se vienen utilizando símbolos de animales funerarios como el caballo (caballete sobre el que se colocan los ataúdes), cuya montura sirve de grupa para la conducción de las almas por el más allá. En la vijanera nos encontramos con dos personajes isomorfos del caballo, la Pepa y el tío Fausto (la sombrilla sería la representación del cosmos), encargados del transporte de los difuntos al mundo superior. Los distintos mascarones carnavalescos de aire tenebroso tienen la función de reforzar este viaje expulsivo de las almas, para ello agitan

enfurecidamente los campanos y fustigan a la gente con el objetivo de desterrar a los muertos fuera de sus confines territoriales y orientarles en su peregrinaje cósmico. Las suculentas comidas organizadas por los vijaneros abundarían en el simbolismo de esta intención preservadora, ya que al llenar los cuerpos de los vivos, evitan que los difuntos se alojen en su interior.

Promover la fertilidad

Siguiendo con las tesis de Eliade⁴¹, pudiéramos considerar que las luchas rituales entre dos grupos de vijaneras o dos comparsas de una misma vijanera (los blancos y los negros), representan la reactualización del momento cósmico primordial en el que un dios o un ser heroizado combate contra un ser o principio maligno (el oso, el dragón, el demonio, etc.) Por extensión, han de entenderse estas luchas simuladas o reales como enfrentamientos entre dos principios cosmogónicos: el invierno/la primavera, la vida/la muerte, el bien/el mal, la luz/las tinieblas, el orden/el desorden, lo puro/lo impuro, los blancos/los negros. Así llegamos al significado profundo de estos rituales carnavalescos que, por su tiempo y morfología festiva, personifican el paso del invierno a la primavera.

En la vijanera, como ocurre en las fiestas aragonesas estudiadas por Josefina Roma⁴², los personajes encargados de promover la regeneración de la tierra y la fertilidad de las cosechas, personas y animales, son los blancos (la madama, el mancebo, etc.), figuras que, mediante la blancura de sus atuendos, actúan como elementos propiciatorios del crecimiento de las plantas. Igual papel le es adjudicado a los trapajones que al golpear con largos palos el suelo, o manchar a las mozas con sus trapajos, aseguran la regeneración de la tierra y la fertilidad de las mujeres. El uso ocasional de zancos, lo cual significaría la voluntad de que las plantas y cosechas crezcan mucho, a gran altura. Otro tanto ocurre con los capirotos cónicos de los zarramacos o cilíndricos de los mancebos que, debidamente engalanados con cintas y rosetas, simbolizarían el volumen perfecto, la totalidad como forma absoluta de la abundancia.

La preservación de males

-Los zarramacos, con el estruendo de sus cencerros, realizan una función expulsoria de los males materiales o espirituales que acechan a la comunidad, para que éstos no afecten a personas, animales o pastos.

-Los personajes de la bruja y el diablo quedan integrados en el conjunto festivo, al tiempo que es delatada su presencia y anuladas, mediante el control social público, sus prácticas oscurantistas y maléficas.

-La expulsión del año viejo y con él de todos los problemas pasados, a través del desagravio público mediante coplas satíricoburlescas, hace posible el frágil equilibrio interindividual que resulta de unas relaciones económico-sociales autárquicas.

-Mediante el rito sacrificial simbólico del oso (héroe-víctima inocente, representante del inframundo vencido por las fuerzas de la vida, catalizador de las impurezas sociales, no sólo se preservan los ganados como parte sustancial de la economía familiar y comunitaria, expuestos a su ferocidad, sino que se apaciguan las violencias intestinas y se impide su propagación desordenada, al asumir la víctima propiciatoria los sentimientos de hostilidad realmente existentes en el interior de la comunidad y atraer hacia sí, todas las tensiones, odios y rencores acumulados. El oso, al polarizar y

catalizar la violencia, actúa, mediante su sacrificio, como factor renovador de la unanimidad colectiva.

Sexualidad y estructura social

-La inversión de los roles sexuales ordinarios mediante el travestismo de los mozos (madama, señoritas y viejas), supone que el tiempo y las acciones no tienen lugar en el ámbito de la vida ordinaria, sino en el privilegiado universo utópico de la fiesta.

-Los diálogos burlescos y las acciones amorosas entre el mancebo y la madama, que satirizan las relaciones de la pareja, muestran unos particulares arquetipos de valores, prejuicios y tabúes, a la vez que posibilitan la liberación del lenguaje amoroso y de los impulsos reprimidos, que se desinhiben al amparo del juego camavalesco.

-Autoafirmación de la virilidad y del papel preponderante de los mozos que organizan y protagonizan la fiesta, actuando como sustentadores del ritual, a través de las constantes exhibiciones de su fuerza, resistencia y pericia. Todos ellos valores socialmente dominantes y exigidos por la comunidad de ese subgrupo social, tal y como corresponde a su edad y oficio, y a la vez propios biológicamente de la mocedad y de aquellos que aspiran a ser elegidos para futuros emparejamientos. Este hecho se superpone a la actividad ganadera cotidiana (pieles de oveja del zarramaco-campanos-fertilidad-virilidad-reproducción animal y humana).

-La comida en honor a las mozas representa una clara manifestación de solidaridad, de agasajo (desde la supremacía del varón) y de un tiempo de charlas intersexuales (fuera del inmediato contexto familiar). A estos actos de comensalidad festiva solían acudir únicamente los mozos y mozas solteros, como medio de liberarse de la vigilancia de los casados, con el propósito de propiciar la selección de pareja y los noviazgos posteriores (comida-fuerza-fertilidad-sexualidad-desinhibición-casamiento-reproducción).

-Desde el punto de vista social, la vijanera es una fiesta de redundancia y de negación de su estructura, la reproduce cuando interioriza ritualmente sus costumbres y valores tradicionales, garantizando la permanencia del orden establecido y la rechaza, cuando altera simbólicamente el orden social dominante.

-Se observa un claro protagonismo de los varones como subgrupo social que hegemoniza todos los aspectos del ritual, lo que presupone una forma de jerarquización respecto a otros subgrupos existentes en la comunidad. En este sentido la presencia de los grupos y su posición en el ritual festivo, mantiene una estrecha vinculación con lo que ocurre en la sociedad más allá del ritual que la expresa y representa.

-Los mozos forman parte del conjunto fundamental que rige la reproducción biológica y la producción de bienes económicos, sociales y culturales, ya que recaen en ellos las nuevas responsabilidades de hacer que la comunidad sea rica, prestigiosa y que sus costumbres y tradiciones sigan permaneciendo en el tiempo y transmitiéndose de generación en generación. Siempre bajo la exaltación de la figura masculino-patriarcal, en torno a la que giran las relaciones nucleares de la familia campesina.

-En el contexto de la mascarada se explicita una voluntad simbólica de superación de los distintos estatus sociales, hacia una igualdad (vieja, médico, niño, indiano, hidalgo, jándalo y general), con independencia de sus papeles en la vida cotidiana.

-Existe una identificación implícita de la morfología y acción festivas de los negros con las clases populares, la violencia diaria y las tareas asignadas a su condición

(pastoreo, caza y doma). En tanto que los blancos reflejarían, en su estructura formal y modos de comportamiento, los rasgos propios de las clases sociales privilegiadas (refinamiento, compostura, elegancia, distinción, etc.). De este modo, las comparsas de los negros y los blancos, actuarían como metáforas de la realidad social existente (ya anteriormente he hecho referencia a que en numerosas ocasiones los disfraces y adornos de los mancebos y las madamas, es decir de los personajes más relevantes de los blancos, eran prestados por las familias adineradas de la localidad).

Identidad y sociabilidad en el comensalismo festivo

Los rituales de comensalidad organizados por las comparsas de vijaneros constituyen un importante objetivo de la fiesta, dado que contribuyen al fortalecimiento de la sociabilidad e identidad masculinas de los mozos. 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. El acto de comer juntos todos los protagonistas principales de las vijaneras, 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, 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 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) En este tipo de mascaradas invernales abundan las organizaciones de comidas, meriendas o cenas de confraternización entre los grupos portadores del ritual, celebradas en las tabernas de los pueblos o en ámbitos 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, en la composición de los menús, de los productos derivados del cerdo sobre otros animales o vegetales.
- 4) 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 campesinas 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 comunitarios y las ayudas mutuas. 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 festivas en común, con un claro componente moceril masculino. Se trata de comidas celebradas con motivo de la matanza del cerdo, de pedir la vieja, los aguinaldos y la "gullurita", 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 1) con las características ecológico-culturales de ese semiciclo anual que es el invierno, esencialmente dedicado a las tareas ganaderas, por ausencia estacional de las agrícolas; y 2) con el papel que en él juegan los hombres como protagonistas de los trabajos masculinos que se identifican fundamentalmente con las labores ganaderas, en oposición al semiciclo agrícola, primaveral-estival, con gran presencia de trabajos femeninos. Por otra parte, el invierno es el tiempo sacrificial del cerdo, que además cuenta en su interior con diversas advocaciones a santos protectores de los animales como San Antonio y con las vijaneras y carnavales, festejos en los que aparecen diferentes representaciones zoomórficas emparentadas con cerdos, osos, gallos, etc.

La utilización de espacios reducidos, casas particulares o tabernas, 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. También las propias condiciones ecológico-culturales del momento son 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, como principal suministrador de aportes calóricos y proteínicos y al tratamiento de las distintas piezas y productos derivados, generalmente destinadas a la conserva, se hace necesario que se mate y sazone en invierno para que sus carnes sean adecuadamente curadas. 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 la dádiva, antiguamente entregada por los vecinos a los vijaneros.

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 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 teniendo en cuenta 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"⁴³. 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, dependiendo qué aspecto de la misma o cuál de las identidades heteróclitas se pretenda 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)⁴⁴, es acto supremo de sociabilidad colectiva, una manera de sellar

simbólicamente la unidad del grupo; un signo de fraternidad y de amistad 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 complementariamente exclusivas"⁴⁵.

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 aquellos que están sujetos a los mismos quehaceres y avatares a lo largo del año, ponen sobre el mantel la identidad de sus problemas"⁴⁶. Por ello, el ritual comensalístico de las vijaneras 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, al incluir al subgrupo de las mozas. El acto mismo de la comensalidad, al igual que la fiesta globalmente considerada, no sólo expresa la comunión grupal de los diferentes conjuntos de sexo y de edad, sino que también los subconjuntos sociales refuerzan su singularidad y remarcan sus diferentes identidades fraccionales, al tiempo que despliegan sobre el mantel sus expectativas, preocupaciones y estrategias amicales o matrimoniales. "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 según edad, estado y sexo, de todos los miembros quiebra los pequeños segmentos"⁴⁷.

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 también 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. A través de la comida de la vijanera 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 comportarse con un sentido solidario, cuando se participa en un acto en común.

Estos últimos aspectos, vinculados a la sociabilidad e identidad colectivas, nos remiten al carácter ideológico de la fiesta, también representado en la comensalidad 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 vijaneras 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"⁴⁸. 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 vijaneras (lo mismo 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"⁴⁹, sin necesidad de tener que delegar en especialistas y, por el 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 mozos novicios que ese año ingresan en la Sociedad de mozos, 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 presupone la existencia de diferencias reales internas.

Respecto a la circulación de alimentos o dinero, aportado por las casas del vecindario a través de las dádivas y aguinaldos, es preciso señalar que este modelo de cooperación comunitaria responde a los modelos de intercambio y reciprocidad estudiados por Mauss, quien, a este respecto, ha escrito que: "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 un elemento necesario para poder llevar a cabo una contraprestación. Por tanto la noción de plazo se sobreentiende siempre cuando se trata de (...) prestarse servicios rituales (...). 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 (...). "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"⁵⁰.

La defensa de la raya o la demarcación de límites simbólicos

-La acción guerrera, real o simulada, entre dos vijaneras de pueblos colindantes que se encuentran para realizar el rito de la raya (paz o guerra), representa la tendencia de ambos grupos rituales a asumir simbólicamente la defensa de las respectivas autoidentidades sociales comunitarias (lo propio-lo foráneo), fortaleciendo, de este modo, la cohesión y la solidaridad intervecinales (paz), o negándolas (guerra). Existen datos confirmados de que en Anievas los vijaneros de Arenas fueron expulsados a palos y pedradas del territorio después de haberles quitado los disfraces y haberles tirado al río, en represalia por haber transgredido la raya sin licencia previa. En Helguera, los vijaneros indicaban a los niños, durante la fiesta, la ubicación de los mojones que delimitaban los confines del pueblo.

-Mediante las cuestaciones, efectuadas entre el vecindario de la comunidad, se intenta preservar la solidaridad o convivencia necesarias para mantener el equilibrio socialmente existente.

-La ausencia de la raya, como sucede entre La Serna y Santa Cruz de Iguña, o la superación de los límites propios por tolerancia del pueblo vecino, indica una tendencia a la indivisión, una necesidad de trascender hacia contextos más amplios, donde es obligado el reconocimiento de la presencia de los otros. Este fenómeno, suele estar estrechamente relacionado con ciertas formas comunitarias de trabajo, explotación de un mismo ecosistema o actividades comerciales recíprocas (ferias, mercados, ventas ambulantes y exportaciones de trabajos artesanales).

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 pueblo⁵¹ mediante acciones simbólicas o reales que dramatizan la cohesión comunal y definen quién es y quién no es miembro de la comunidad, de un nosotros compartido que se expresa como idealmente homogéneo frente a los otros, aquéllos que habitan otro espacio geográfico-moral distinto al nuestro, lo cual refleja la faceta espacial de las autoidentidades comunitarias. "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 incardina. El territorio es una proyección simbólica de la estructura social y cultural de las comunidades humanas"⁵².

Las reiteradas rivalidades entre comunidades 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 mozos (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. La defensa de los límites comunales forma parte de un tipo de rituales sociocéntricos de exclusión de los otros que han sido muy frecuentes en comunidades tradicionales, debido a que las comunidades aldeanas, 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. Estos con frecuencia se 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"⁵³.

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 y ofensiva"⁵⁴. Por ello, los espacios fronterizos, cuales quiera que sean, se convierten en lugares paradigmáticos de la autoafirmación del deseo de integración comunitaria frente al mundo exterior, porque como muy bien dice 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"⁵⁵.

Cuadrillas itinerantes e identidad supracomunitaria

Hasta el momento he analizado las diversas esferas de identidad intracomunitaria, cuya identidad local se fundamenta en el sentimiento experimentado por sus habitantes de formar parte de una unidad social y también espacial en la que 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 vivencia 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 inagotable 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 ajenos y extraños, con aquellos con los que se comparten antagónicos intereses y conflictos. Enseña, en otras palabras a vivir con diferencias"⁵⁶.

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 generalmente vehiculizarse a través de romerías celebradas en honor a 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. No obstante, existen otro tipo de rituales de carácter civil que igualmente actúan como mecanismos de integración y solidaridad intercomunitaria, poniendo de relieve una nueva identidad supralocal. Este es el caso de los rituales de la raya que las comparsas itinerantes de vijaneros llevan a cabo cuando trascienden los límites de su aldea para internarse en otras colindantes, bien sea solos o en compañía de otra cuadrilla a la que se unen para itinerar conjuntamente por diversas aldeas del valle.

Este tipo de desplazamientos festivos, a veces no autorizados, demuestra que en algunas áreas de Cantabria la celebración de vijaneras combina aspectos básicamente intracomunitarios con otros que, desde una perspectiva más amplia, son supracomunitarios, "por lo que siempre existirá una cierta tensión entre un nosotros restringido y el nosotros más extenso"⁵⁷ 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 deben efectuar 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 material 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, representantes de sus respectivas comunidades, se juntan en una zona liminal del territorio y, situándose los unos 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 concertar da 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 límite⁵⁸.

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. Estas ritualizaciones son una perfecta muestra de la dialéctica establecida entre ámbitos interlocales en los que los mozos, como representantes de las colectividades, expresan los intereses intercomunicaros 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 a los vijaneros donaciones, aguinaldos o "daos", al tiempo que se crean o se consolidan estrategias de noviazgo entre parejas de distintos pueblos, dejando así 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 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.

Androcentrismo y estrategias festivas de dominación masculina

Como muy bien ha señalado Alida Carloni: "la fiesta, fenómeno expresivo y simbólico representa el medio de transmisión del género más nítido para un antropólogo y más perverso, por lo subliminal, que el hombre ha creado para justificar su hegemonía respecto a la mujer (...). Desde el punto de vista epistemológico tenemos que tener en cuenta que la visión androcentrista y la hegemonía viril ha permitido distribuir las informaciones sobre las fiestas de carnaval como un momento donde las personas, independientemente del sexo podían ejercer su libertad con un margen de maniobra mayor al tiempo no festivo. Si una de las funciones del Carnaval es la de servir de válvula de escape para los seres humanos debemos de reconocer que la asimetría aquí también es flagrante pues al vivir de segundonas, las mujeres, deben de mantener un espacio-tiempo que no les permite desarrollarse como ser humano en toda su plenitud"⁵⁹.

Pues bien, esta realidad que Carloni apunta en el texto anterior es perfectamente verificable y aplicable a cuanto ocurre en las vijaneras cántabras. Así pues, vemos cómo

a lo largo de las acciones festivas protagonizadas por las cuadrillas de vijaneros se pone 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, ya que son ellos quienes representan la fuerza, la juventud, el valor, la resistencia y la virilidad. La jerarquización intracomunitaria de los roles y estatus adscritos a sus miembros, según la división sexual socialmente establecida, impregna la totalidad de la estructura social y de las interacciones cotidianas, dejando una especial huella en la institución cognitiva-realizativa del lenguaje, ya que 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, en definitiva, lo socialmente considerado masculino⁶⁰. La discriminación entre sexos se hace visible no sólo a través del lenguaje (coplas de censura y control social de carácter satírico-burlesco en las que se ridiculiza a la mujer), sino también a través de la inversión de roles sexuales (que en este caso actúa al servicio de la restitución del orden femenino como simulacro cultural)⁶¹, de otros modos de interacción simbólica correspondientes al denominado lenguaje silencioso, como el caso de los gestos y de los ademanes de los actores festivos, así como del uso diferencial y diferenciador de los espacios en los que se mueven ambos géneros.

Las vijaneras, como una buena parte de los ritos invernales, son protagonizadas por el grupo de varones solteros, que constituye el segmento principal de la Sociedad de Mozos: agregado unisexual cohesionado por su semejanza moral y reproductor del género, en el que sus miembros interactúan como una fracción social 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, las cuales carecen de instituciones y estrategias rituales públicas, mediante las que 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. Todo ello, 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 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")⁶², como estructuras organizativas informales que son, se agrupan los mozos (portadores de palos: símbolo paradigmático de la autoridad masculina) siguiendo 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.

Sin embargo no hay que olvidar que, al menos antiguamente, las aportaciones de las

mujeres al desarrollo de las vijaneras era un hecho incuestionable. En todo este proceso empleaban una buena parte de su tiempo y de su cultura del trabajo, mediante la confección de disfraces, la entrega de dádivas (productos del cerdo elaborados por las mujeres, que también lo atendieron en vida), el "consentimiento" del hurto ritual de sus huertos domésticos y la preparación de la comida o cena de marzas. A pesar de esta importantísima colaboración, las mujeres se veían relegadas al papel marginal de cocineras-alimentadoras y de sujetos pasivos, auxiliares de los hombres.

En resumen, la vijanera es un ritual agrario efectuado, como ya se ha dicho, dentro del ciclo del invierno, un período festivo de sociabilidad masculina por antonomasia⁶³, a través de cuya dramaturgia socio-festiva⁶⁴, que posee unas claras manifestaciones de androcentrismo, 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 y lenguaje). Mediante las vijaneras (ceremonias de redundancia del orden social establecido) el grupo de mozos, como sujeto social colectivo 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 social⁶⁵.

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, al tiempo que sirven para que la juventud masculina explicita, en el ámbito de lo colectivo, sus tramas de sociabilidad e identidad grupal, sus ritos de paso y aprendizaje para los novicios y, lo que es más importante, sus roles y estrategias públicas de dominación masculina frente a la subordinación femenina, dentro de un mundo en el que los valores, las normas y los modelos son masculinos.

Notas

¹ VELASCO, H. M. y otros, *Tiempo de fiesta*. Madrid, 1982, pp. 7-24.

² CARO BAROJA, J., *El Carnaval. Análisis Histórico-cultural*. Madrid, 1979, p. 162.

³ GAGNEBET, C. y FLORENTIN, M. C., *El carnaval. Ensayos de mitología popular*. Barcelona, 1984, pp. 13-28.

⁴ ROMA, J., *Aragón y el carnaval*. Zaragoza, 1980, pp. 28-30.

⁵ CARO BAROJA, J., *El Carnaval...*, *op. cit.*, pp. 176-177 y 167.

⁶ *Ibidem*, pp. 168-173.

⁷ Cit. por CARO BAROJA, J., en *El Carnaval...*, *op. cit.*, p. 172.

⁸ Cox, H., *Las fiestas de locos*. Madrid, 1983, p. 17. Véase también H. HEERS, *Carnavales y fiestas de locos*. Barcelona, 1988.

⁹ CARO BAROJA, J., *El Carnaval...*, *op. cit.*, p. 279.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 20-21.

¹¹ También denominada vijenera, vejenera, viejanera o viejenera. Véase CÓRDOVA Y OÑA, S., *Cancionero Popular de la Provincia de Santander, IV*. Santander, 1955, pág. 291.

¹² Sobre el topónimo Jano o Hano y su presencia en la geografía de Cantabria, véase GARCÍA LOMAS, A., *El nánago que se quebró el corazón. Temas folklóricos novelados y efemérides del Real Valle de Iguña*. Santander, 1956, pp. 281-284.

¹³ Jano, cuyo nombre ya aparece en los cantos rituales de los Salios, era una divinidad de la Roma clásica. Al parecer, su culto fue introducido entre los romanos por Rómulo, entre quienes se le consideraba uno de los dioses Penates. Jano presidía todo lo que se abría y cerraba (ianua, hace referencia a las puertas en forma de arco). Él era el dios de todo comienzo; se le dedicaba el primer mes (Ianuarius) y las Kalendae de enero eran las fiestas más populares de Roma. Su divinidad, vinculada (entre otras cosas) a la agricultura, también simbolizaba el caos, el mundo y el aire.

Numa levantó en Roma un templo en honor a Jano, que permanecía cerrado en tiempo de paz y era abierto siempre que estallaba una guerra. Entonces, los caudillos de la nación acudían al templo de Jano, acompañados de los magistrados y pontífices, y descolgaban de las bóvedas del santuario los escudos sagrados, para agitarlos y golpearlos cadenciosamente, al tiempo que exclamaban a coro, ¡Marte, Marte, despierta! Cuando finalizaban las hostilidades bélicas, se cerraban las puertas por medio de cien cerrojos y de enormes barras de hierro, para que el pueblo entendiera que una guerra (y la consiguiente apertura de las puertas del templo de Jano) no debía iniciarse sino mediaban poderosas razones. Véanse HuMBEUT, J., *Mitología griega y romana*. Barcelona, 1958, pp. 77-78; MARTÍNEZ, F. y otros, *Diccionario de la mitología clásica*, 2. Madrid, 1980, pp. 365-366; Ovrotto, P., *Fastos*. Madrid, 1984, pp. 104-118.

14 "Las Kalendae de enero, como el mismo mes Ianuarius y todas las Kalendae en general, estaban consagradas en Roma al dios antiquísimo Jano. Jano no era, como se ha creído hasta hace poco, un dios secundario, un dios portero o civilizador, sino que su figura resultaba más grandiosa en un principio. Jano originariamente era una divinidad semejante a Júpiter, el dios padre, el dios del cielo, aun cuando haya sufrido luego muchas transformaciones y adaptaciones (...).

La fiesta de Jano tenía lugar el día 9 de enero. Pero esta fiesta, en la que el 'rex sacrorum' y antes el rey mismo, mataba al carnero que servía de guía en los rebaños, no parece tener que ver gran cosa con otra que no surge en la época republicana, de otra que sólo en un momento muy avanzado, próxima la caída del Imperio en la más absoluta descomposición, se ve que tuvo una gran importancia y que se extendía de Oriente a Occidente, de Grecia a España, y de Norte a Sur, de Germania a Italia. Me refiero a la de las Kalendae Ianuariae propiamente dichas, y a la del 1 de enero en especial, que coincidía con la costumbre que en tiempo del Imperio, a partir del mismo Augusto, adquirió un aspecto oficial, de hacerse regalos mutuos = 'strenae' (...).

De esta fiesta `en que salían comparsas de hombres disfrazados' nos hablan muchos de los escritores cristianos, los padres de la Iglesia, y Libano, el severo retórico y moralista pagano del siglo IV, que la reprueba, dice `que se hallaba extendida por todos los pueblos dominados por Roma". Véase CARO BAROJA, J., *El carnaval (Análisis histórico-cultural)*. Madrid, 1979, pp. 167-168.

15 Véase RENERO, V., "Formas dialectales y toponímicas de Cantabria", en *Altamira* (1947), pp. 201-202.

16 "Los latinos esculpían los simulacros de JANO bajo la efigie de una cabeza de doble faz (Janus bifrons) y cuyas dos caras miraban atrás y adelante, al pasado y al porvenir, a lo grato y a lo desagradable. Dicha efigie era colocada sobre alto plinto y se empleaba bajo el nombre de Término en esta nueva figuración, como signo fronterizo en las etapas de los caminos". Véase GARCÍA-LOMAS, A., *El nánago...*, op. cit., pp. 282-283.

17 Véase GARCÍA-LOMAS, A., *Mitología y supersticiones de Cantabria*. Santander, 1964, pp. 298 y 304. Y también, CALDERÓN ESCALADA, J., *Lenguaje popular de la Merindad de Campóo* (texto mecanografiado). Santander, 1983, p. 14L.

18 Véase GARCÍA-LOMAS, A., *El nánago...*, op. cit., p. 86.

19 "Cuando yo era pequeño, era ya un vijanero o, mejor, un 'vihaneru'/'bihaneru', con el cálido aliento de esa aspiración que caracteriza al habla de nuestras gentes. `¡No seas vijaneru! ¡Eres un vijaneru! ¡Menudo vijaneru!...' Son expresiones con sentimiento, salen sin pensar, de ese modo espontáneo como una madre recrimina la tratada graciosa de un hijo, o como el viejo ríe con carcajada abierta la ingeniosa ocurrencia de unos chavalucos. Si eres aventado, eres vijanero, si eres alegre y desenfadado, eres vijanero; el estrafalario es vijanero; es vijanero el chistoso, el ocurrente, el payaso, el alegre, el despierto, el bromista, el inocente; vijaneru es el ingenuo y el listo es vijanero. Siempre que te salgas de la norma, en mi pueblo, eres un `vijaneru'". Véase VÉLEZ PÉREZ, A., "La Vijanera: una difícil recuperación. Datos para su ubicación en la tradición carnavalesca", en *Actas del IV Seminario del Carnaval*. Cádiz, 1990, p. 202.

20 Véase CALDERÓN ESCALADA, J., *Lenguaje popular...*, op. cit., p. 140.

21 *Libro de Actas del Concejo de La Serna de Iguña* (1852-1853), pp. 112r. y 116a.

22 Véase *Ordenanzas Municipales de Arenas de Iguña*. A.H.P., M.S., 433, pp. 5 y 5v.

23 Sobre los orígenes y significado del vocablo zamarrón y la presencia de estas figuras festivas en el folklore, véanse MENÉNDEZ PIDAL, R., *Poesía juglaresca y juglares*. Madrid, 1924, pp. 27-29; NUEVO ZnaRnctNn, D. G., "Guirrios y zamarrones", en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, IV (1948), pp. 257-260; CARO BAROJA, J., *El carnaval...*, op. cit., pp. 227-238.

24 Véase ABANTIADÉ, L., *Desde la Montaña*. Alceda, 1883, pp. 105-107.

25 Véase ALCALDE DEL RÍO, H., "Las pinturas y grabados de las cavernas", en *Altamira* (1906), pp. 22-23.

26 Véase CORRESPONSAL, "Luena", en *El Cantábrico* (1929).

27 A mi juicio excesivamente encorsetado en un lenguaje retórico (del que se hace necesario sonsacar los datos etnográficos), que sirve de armazón, y de pretexto, para construir un discurso inmovilista, donde el medio rural es presentado como el espacio idílico de una Arcadia maravillosa y feliz, en cuya "sorda quietud" los campesinos son los sujetos representativos, y eternamente portadores, de "un rancio sabor local, reminiscencias de aquellas viriles, indómitas y sufridas razas que por antonomasia defendieron durante el Imperio de Augusto la Montaña santanderina".

28 Véase GARCÍA-LOMAS, A. Y CANCIO, J., "De la danza de la flor. La vejenera en Valdiguña", en *Del solar y de la raza (Tradiciones y leyendas de La Montaña)*. Pasajes, 1928, pp. 109-123. Y también, GARCÍA-LOMAS, A., "Los zarramacos, dos máscaras pastoriles de la vejenera (Reminiscencias célticas en el ocaso)", en *Mitología y supersticiones...*, op. cit., pp. 293-305.

29 Véase NOSTRADAMUS, "Las mil y una tardes. Fue la vejenera un éxito, muy feliz, en Santa Olalla", en El

Cantábrico (1936).

30 Véase HIGEDO, "La Vijanera", en *Cantabria* (1907). Sobre esta variante de la vijanera, véase también, MARTÍNEZ GONZÁLEZ, J., "La viejanera", en *Monólogos y estampas de costumbres campurriano-montañesas*. Aguilar de Campóo, 1979, pp. 232-236; Ídem, "Un resumen de las marzas", en *Añoranzas. Costumbres castellano-campurriano-rnontañesas*. Aguilar de Campóo, 1982, pp. 30-31.

31 Véase CÓRDOVA Y OÑA, S., *Cancionero Popular...*, op. cit., p. 291.

32 Véase MONTESINO GONZÁLEZ, A., "La viejanera: un rito de expulsión del Año Viejo en Cantabria", en *El Diario Montañés* (1980); Ídem, "La viejanera o fiesta de la flor. Un ritual de expulsión del Año Viejo en Cantabria", en *La Revista de Santander* (1982), pp. 20-25; Ídem, "Carnavales en Cantabria", 1 y 2, en *La Revista de Santander* (1984); Ídem, *Fiestas populares de Cantabria, 2...*, op. cit., pp. 7-77; Ídem, "Los vijaneros...!", en op. cit., pp. 261-296.

33 Véase MONTESINO GONZÁLEZ, A., *Fiestas populares de Cantabria, 2. Carnavales rurales*. Santander, 1984, pp. 7-77; Ídem, "Los vijaneros en el ritual de expulsión del Año Viejo en Cantabria", en M. LUNA (Coord.), *Grupos para el ritual festivo*. Murcia, 1987, pp. 261-296; Ídem, "Una aproximación al estudio socioantropológico de las mascaradas invernales en Cantabria", en *Actas del IV Congreso del Carnaval*. Cádiz, 1990, pp. 145-197.

34 Véase RENERO, V., "Formas dialectales...!", en op. cit., pp. 201.

35 "Almilla con mangas que llevan los aldeanos montañeses sobre el chaleco, muy parecido al 'chaleco de Bayona'". Véase GARCÍA-LOMAS, A., *El lenguaje popular de las montañas de Santander*. Santander, 1949, p. 183.

36, BAJTIN, M., *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Barcelona, 1974.

37 HORNILLA, T., *Sobre el carnaval*. San Sebastián, 1987; *Zanzalzain el chamán y los magos del carnaval*, San Sebastián, 1988; *El carnaval vasco interpretado*. Bilbao, 1990.

38 GINZBURG, C., "Charivari, associationsjuvéniles, chasse sauvage", en *Le charivari*. Paris, 1981, pp. 131-140.

39 ELIADE, M., *El mito del eterno retorno*. Madrid, 1982.

40 ROMA, J., *Aragón...*, op. cit., pp. 43-116.

41 ELIADE, M., *El mito...*, op. cit., p. 57.

42 ROMA, J., *Aragón...*, op. cit., pp. 43-116.

43 GENNEP, A. VAN, *Los ritos de paso*. Madrid, 1986, p. 39.

44 SIMMEL, G., *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona, 1986, pp. 266-267.

45 *Ibidem*, p. 264.

46 LISÓN TOLOSANA, C., *Antropología cultural de Galicia*. Madrid, 1983, p. 166.

47 *Ibidem*, p. 166.

48 GÓMEZ GARCÍA, P., "Hipótesis sobre la estructura y función de las fiestas", en *La fête, le cérémonie, le rite*. Granada, 1990, p. 57.

49 *Ibidem*, p. 55

50 MAUSS, M., *Sociología y Antropología*. Madrid, 1979, pp. 195, 198, 222 y 263.

51 LISÓN TOLOSANA, C., *Antropología social y hermenéutica*. Madrid, 1983, pp. 87 y 255-309.

52 HOMOBONO, J. L., "Fiesta, tradición e identidad local", en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra, 55 (1990)*, p. 54.

53 DOBROWOLSKI, K., "La cultura campesina tradicional", en T. Shanin (sel.), *Campesinos y sociedades campesinas*. México, 1979, pp. 264-265.

54 SIMMEL, G., *Sociología, 2. Estudio sobre las formas de socialización*. Madrid, 1986, pp. 650-651.

55 HOMOBONO, J. L., "Fiesta, tradición...!", op. cit., p. 57.

56 LISÓN TOLOSANA, C., *Antropología social ...op. cit.*, pp. 16-17 y 22.

57 MORENO NAVARRO, L., "Rituales colectivos de religiosidad popular y reproducción de identidades en Andalucía", en *Identidades colectivas. Etnicidad y Sociabilidad en la Península Ibérica*. Valencia, 1990, p. 98.

58 Sobre las peleas en tomo a la raya, véase MONTESINO GONZÁLEZ, A., *Fiestas populares de Cantabria, 2. Carnavales rurales*. Santander, 1984, pp. 35-52, 88-89 y 111-115.

59 CARLONIS, A., "El Carnaval como lenguaje simbólico de género", en *Actas del IV Seminario del Carnaval*. Cádiz, 1990, pp. 124-125.

60 Véanse GARCÍA MESAGUER, A., *El lenguaje y discriminación sexual*. Barcelona, 1984; Buxó, M.' J., *Antropología de la mujer*. Barcelona, 1978; LAKOFF, R., *El lenguaje y el lugar de la mujer*. Barcelona, 1981.

61 MENA, L., *El orden femenino*. Barcelona, 1987.

62 BOURDIEU, P., *El sentido práctico*. Madrid, 1991, p. 313.

63 JULIANO, M.ª D., "El tiempo y las restantes elaboraciones sobre el medio", en *Cultura popular, Cuadernos de Antropología, 6 (1986)*, pp. 41-43.

64 La vijanera es una fiesta agraria similar a las que sirvieron de antecedente a la creación del teatro. A este respecto, véase RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *Fiesta, comedia y tragedia*. Madrid, 1983, pp. 501-510.

65 JULIANO, M.ª D., "Las mujeres y el folklore: el laberinto de los mensajes disfrazados", en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra, 53 (1989)*, pp. 33-41.

N. del A. Este trabajo debe necesariamente complementarse con los análisis antropológicos recogidos en los capítulos 2, 3 y 4 de este libro, principalmente si se desea profundizar en el significado de las formas carnavalescas, los ritos de paso, la dramatización social del *continuum* identitario, el reforzamiento de las redes comunitarias de sociabilidad, las prácticas comensalistas, las estrategias de circulación e intercambio recíprocos de *dones* en el seno de la comunidad, la producción-reproducción de vínculos y discursos androcentristas, los rituales de límites y el establecimiento simbólico de fronteras intra y extra-comunitarias.