

CUADERNOS DE ETNOLOGIA
DE
GUADALAJARA

C. E. Gu., 8 (1988)

8



INSTITUCION PROVINCIAL DE CULTURA
"MARQUES DE SANTILLANA"
EXCMA. DIPUTACION
GUADALAJARA

CUADERNOS DE ETNOLOGIA DE GUADALAJARA

(C.E. Gu.)

*es una publicación de la Sección de Etnología
de la Institución Provincial de Cultura
"Marqués de Santillana"
de la Excma. Diputación Provincial de Guadalajara.*

Núm. 8 (4.º trimestre de 1988).

CONSEJO DE REDACCION:

Coordinador:

D. José Ramón López de los Mozos Jiménez.

Vocales:

D. José Antonio Alonso Ramos.

D. Antonio Aragonés Subero.

D. Javier Borobia Vegas.

D.^a María Teresa Butrón Viejo.

CUADERNOS DE ETNOLOGIA DE GUADALAJARA aparecerá trimestralmente, componiendo un volumen anual de cuatro números.

Para canje, suscripción o colaboración toda correspondencia deberá dirigirse a:

CUADERNOS DE ETNOLOGIA DE GUADALAJARA
Biblioteca de Investigadores
Complejo Educacional "Príncipe Felipe"
Paseo del Doctor Fernández Iparraguirre, 24
19003 GUADALAJARA.

El precio de suscripción anual es de 1.000 pesetas.

Dep. Legal: Gu - 6 - 1987
ISSN 0213 -7399 (Cuadernos de Etnología de Guadalajara).
Imp. Utrilla. C/. Boixareu Rivera, 89. Guadalajara.



CUADERNOS DE ETNOLOGIA DE GUADALAJARA

C.E. Gu., 8 (1988, 4.^o).

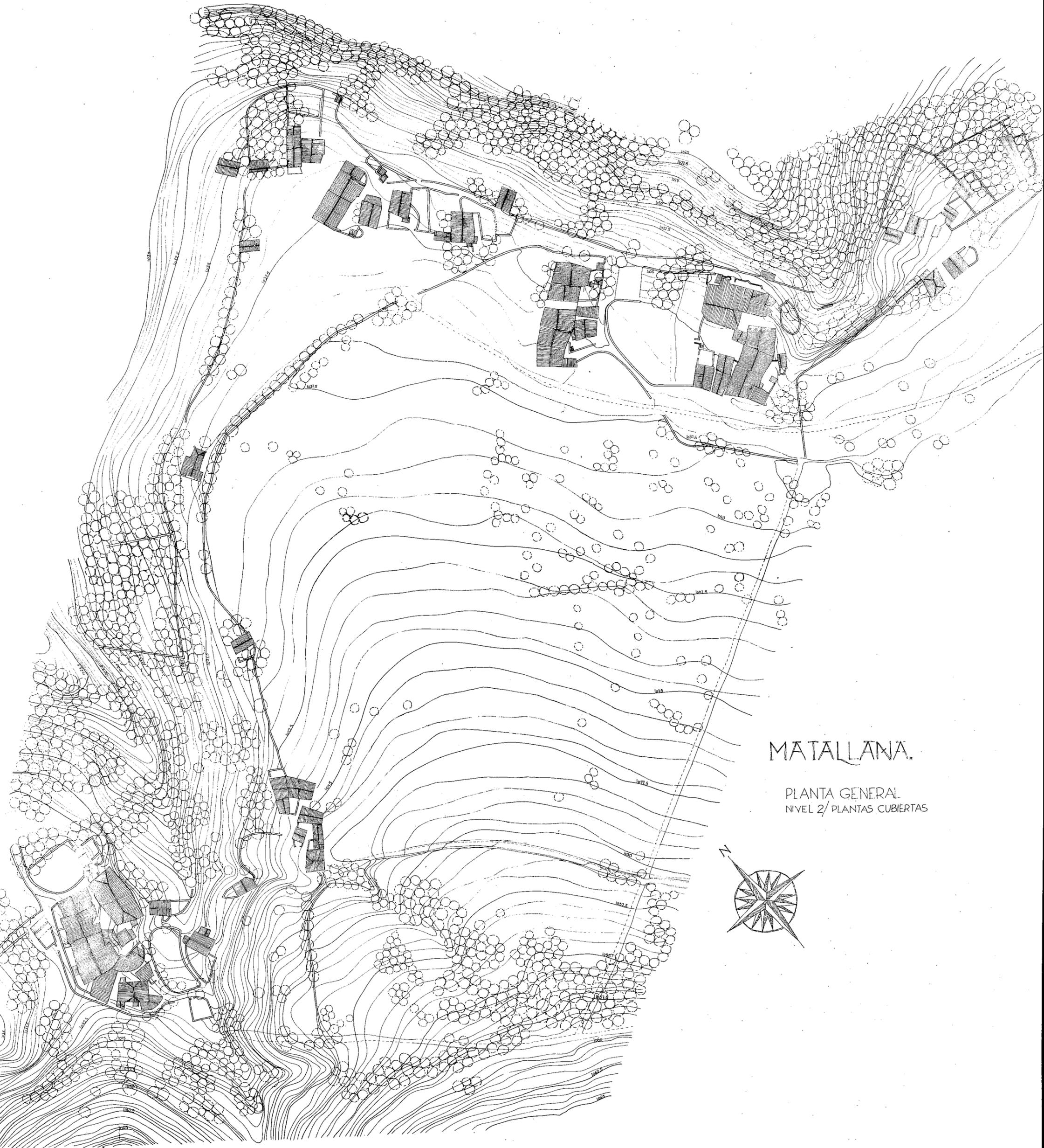
INDICE

	Página
NIETO TABERNE, Tomás y EMBID GARCIA, Miguel A.: "Matalana (I)"	7
ALONSO RAMOS, José A.: "El Armallak". Génesis de un culto en Riba de Saelices (Guadalajara)	33
BRISSET MARTIN, Demetrio E.: "Metodología para la investigación de las fiestas tradicionales"	57
MARCHAMALO SANCHEZ, Antonio.: "El santo de los quintos: San Vicente Ferrer en Humanes de Mohernando"	65
MORENO MARTIN, Isidoro "Danzas tradicionales que se celebran durante la festividad del <i>Santo Niño</i> o <i>Dulce Nombre</i> , en Majaelrayo, coincidiendo con el primer domingo de septiembre".	71
"Oración de Semana Santa (Mazuecos)"	77
Bibliografía	79

DIPUTACION PROVINCIAL DE GUADALAJARA

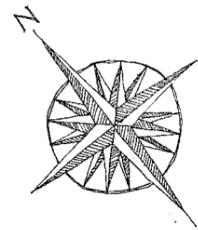
Institución Provincial de Cultura

"Marqués de Santillana"



MATALANA.

PLANTA GENERAL
NIVEL 2/ PLANTAS CUBIERTAS



MATALLANA (I)

Tomás Nieto Taberné
Miguel A. Embid García

I. INTRODUCCION

El presente estudio sobre el poblado de Matallana, en la sierra del Ocejón de Guadalajara, no es sino un intento de analizar un conjunto etnográfico de gran originalidad, un grupo de edificaciones, algunas todavía en pie, que constituyen un patrimonio modelo de conocimientos y de técnicas adquiridas, arraigadas, transmitidas y plasmadas en unas formas arquitectónicas resumen de unas formas de vida y de unas actividades, hoy en trance de desaparecer y de borrarse de la memoria colectiva sin dejar huella, y que han representado, hasta hace poco, una utilización tradicional del territorio por las comunidades humanas en nuestra Sierra.

Para su mejor comprensión, se ha dividido el estudio en los apartados siguientes:

MATALLANA I: 1 Encuadre geográfico e histórico de la Sierra.

2 Arquitectura popular.

3 La iglesia.

MATALLANA II: Los edificios de vivienda.

MATALLANA III: Las construcciones auxiliares.

MATALLANA IV: Intervención en el patrimonio etnográfico.

Conclusiones.

Bibliografía.

I.1. ENCUADRE GEOGRAFICO E HISTORICO DE LA SIERRA.

La aproximación a un territorio a través de los nombres de sus lugares puede darnos una idea de lo que pudo ser un día no muy lejano. Nombres como Robleluengo, Roblelacasa, Robledo de Corpes, Rebollosa de Jadraque, Hiendelaencina, La Olmeda, Pinilla de Jadraque, Zarzuela de Jadraque, Valdepinillos, Valverde de los Arroyos, Valdesotos o Las Navas, entre otros, nos hacen imaginar un bosque clímax de robles o encinas, sólo interrumpido intermitentemente por los vallejos con formaciones lineales, siguiendo los cursos de agua, de olmos, fresnos y chopos, o por navas como claros o, de vez en cuando, por canchales de pizarras y cuarcitas o crestones de estas últimas como hitos en el paisaje. Los nombres de La Vereda, El Vado, Corralejo, Majaelrayo (*majada del rayo*), etc., nos indican lo que va a ser la constante, en todas las épocas, de la ganadería como actividad productiva fundamental de los habitantes de esta Sierra.

La crisis del Imperio Romano hace, que desde el siglo III, la muy escasa población se disperse por el territorio. La actividad económica primordial es la agricultura, localizada en los grandes latifundios (villas) donde los restos de la población hispanorromana dominante se refugia en régimen de práctica autarquía. Naturalmente, nuestra Sierra no debió notar, gracias a su aislamiento, esta situación. Como tampoco notaría, ni a efectos poblacionales ni económicos, las sucesivas oleadas de vándalos y suevos, ni el asentamiento en la zona de los alanos, ni las sucesivas campañas de vándalos y romanos que asolarían y arrasaban lo que todavía quedaba de las prósperas villas del Imperio.

Cuando en el siglo VI los visigodos se asientan, fundamentalmente al norte del Tajo, se mantienen las estructuras feudalizantes del Bajo Imperio, constituidas por latifundios servidos ahora, por mano de obra campesina hispanorromana, en un estado de paulatina adscripción a la tierra. A lo largo del siglo VII parece ser que pervivían en la provincia importantes contingentes de visigodos, que controlaban políticamente el territorio aunque, en la práctica, éste permanecía en poder de la población indígena hispanorromana. Ya entonces es posible que existieran en nuestra Sierra rebaños de ovejas practicando la trashumancia o, por lo menos, la transterminancia. La ganadería sería ya la base económica de esta escasísima población indígena, unida, aunque todavía sin consecuencias sobre el medio físico, a una agricultura incipiente de subsistencia.

La llegada de los musulmanes traería un largo periodo de inestabilidad a estas tierras. Entre los invasores, fueron los bereberes procedentes del Magreb los que se asentaron en las zonas más pobres, áridas y montañosas y, por lo tanto, es de suponer que en nuestra Sierra, dedicándose a actividades preferentemente pastoriles. Aunque desconocemos el número de sus componentes y el significado social y económico que alcanzaron, podemos suponer que compartirían la tierra y las costumbres ganaderas con los hispanovisigodos conversos o muladíes y en casos, con los mozárabes. La población inicial bereber aumentaría con el repliegue hacia el sur, ya en el siglo VII y por motivos de la reconquista, de aquéllos que se habían establecido en la meseta norte.

Comenzaría ya, provocada por las crecientes necesidades de esta población semiestable, el proceso de degradación del panorama vegetal. El sistema general de subsistencia sería el de autoconsumo, con uso múltiple de la tierra, base para conseguir una producción lo suficientemente diversificada que pudiera cubrir las necesidades de alimentación familiar y del ganado, sin aportes externos, salvo las ya citadas trashumancia y transterminancia.

Ese sistema cerrado exigía, en primer lugar, la roturación de tierras: rozas, cortas de arbolado e incendios para favorecer el crecimiento de especies herbáceas (hasta entonces reducidas a pastos naturales secos distribuidos como manchas dispersas en un monte poblado de las formaciones leñosas de quercíneas) para alimento del ganado menor o para posibilitar las labores agrícolas. El bosque caducifolio ripícola serviría como complemento, por ramoneo y corta de ramas, a la alimentación del ganado.

La regresión de las formaciones autóctonas se habría, ya entonces, iniciado y, con ella, las disfunciones del ciclo hidrológico y los fenómenos erosivos que desde entonces serían, hasta nuestros días, progresivos. La principal exportación de la zona sería la lana que surtiría a los importantes talleres que en aquellas fechas existían en al - Andalus.

Toda esta Sierra constituía el límite fronterizo entre los reinos musulmanes y los cristianos, límite sur de la desertizada, poblacionalmente, zona del Duero, y parte de la Marca o Frontera Media que tuvo sus centros en Toledo, Guadalajara y, ya en el siglo X, en Medinaceli. La inestabilidad sería la característica fundamental en estas tierras, sometidas a las acciones militares y repobladoras, alternativamente, tanto de cristianos como de musulmanes, aunque la base de la población seguiría siendo la misma, ya que no se conocieron, en la alternancia árabe-cristiana, grandes transferencias demográficas de un lugar a otro, como había ocurrido en la transición Bajo Imperio - dominación musulmana. La repoblación árabe y bereber sería el precedente de las sucesivas repoblaciones cristianas, del mismo signo, en los mismos puntos y con similares objetivos. La superposición de repoblaciones sería la pauta común en la zona.

La compartimentación del relieve mediante sierras con sus característicos crestones de cuarcitas y valles en dirección noroeste-sureste descendiendo desde los altos de Ayllón hasta la cuenca del Henares formaba los pasos naturales para las incursiones bélicas que tanto cristianos como musulmanes realizaron en esa época. Los ríos Bornova, Cañamares y Salado verían las continuas expediciones militares de Alfonso III y Ordoño II y, quizás de Abd-al-Rahman III. La eficacia militar de esos pasos se centraba en las plazas fuertes situadas en las cabeceras como Galve de Sorbe, Albendiego, Atienza o Riba de Santiuste. Toda la Sierra permanece en la Taifa de Toledo hasta su conquista, ya en el siglo XI, por Alfonso VI. Combatientes castellanos serían los que se instalaron en Cogolludo cuando Alfonso VI decide su repoblación concediéndoles fuero en 1102. La última campaña musulmana sobre la zona la realizan los Almohades a finales del siglo XII y, después de esto, la guerra se desplaza definitivamente a la cuenca del Guadiana.

Se inicia así el lento y ya definitivo proceso de repoblamiento de la Sierra, uniéndose a la población existente mencionada, castellanos, leoneses y gallegos, fundamentalmente, aunque se supone que en pequeños contingentes. La repoblación monástica está representada por la casa que los Templarios tenían en Albendiego y, sobre todo, Bonaval, que en 1164 fue concedido por Alfonso VIII a una comunidad de monjes cistercienses para que, habitándolo *velut precarium*, sirviera de barrera en caso, ya improbable, de nueva invasión musulmana. Las repoblaciones más importantes se producen desde fines de siglo XI hasta mediados del XIII. Es en el siglo XII donde la organización territorial se realiza a través de los Comunes de Villa y Tierra, perteneciendo al de Sepúlveda la zona de El Vado-El Cardoso de la Sierra-Colmenar de la Sierra, el de Ayllón que incluía Villacadima, Cantalojas, Majaelrayo y el Concejo de Campillo de Ranas y el de Atienza, al que pertenecía Albendiego. La diócesis de Sigüenza colabora en la repoblación de la zona norte mientras que el desarrollo del núcleo de Atienza comienza con Alfonso VII, sobre todo por el aumento de la producción salinera (Santamera, La Olmeda, Imón).

Pero el afán repoblador va avanzando hacia el sur. El desarrollo de Hita, Belinchón, Brihuega, etc., supondría el declive del proceso repoblador y de crecimiento de la Sierra. La población se estabilizaría y, dispersa por los campos en pequeños núcleos, continuaría dedicándose, como actividad principal, a la ganadería. Los rebaños de merinas serían una parte importante del paisaje de la Sierra durante los últimos años de la alta Edad Media. La creación en 1273 por Alfonso X del Honrado Concejo de la Mesta de los Pastores de Castilla favorecería esta actividad ganadera trashumante, y, seguramente, los rebaños de la Sierra bajarían por la Cañada Real que desde Soria se dirigía, pasando por Sigüenza, hacia Extremadura o hacia el valle de Alcudia. Cogolludo y Atienza ya tenían concesiones de pastos y leña en el término de Atienza en el siglo XIII.

El Vado tendría, ya desde el siglo XII, importancia como lugar de paso a las orillas del Jarama, con puente propio y comunicación, por La Vereda y Matallana, entre las Cañadas Reales de Soria y de Segovia.

La venta para la exportación de la lana, como en su día sucedió hacia Al-Andalus, no proporcionó la creación de una industria textil, determinando un futuro campesino y ganadero a los habitantes de la Sierra. La conversión en señoríos de la antigua organización en concejos no hizo sino acentuar esta tendencia, siendo los señores los máximos beneficiarios de los recursos que generaba la ganadería.

Pero esta especialización ganadera tendría, además, unos efectos importantes sobre el medio físico. Los cada vez más numerosos rebaños, necesitaban zonas de pasto y esto sólo era posible ganando espacio al monte autóctono. Los procesos de degradación señalados anteriormente adquirirían un ritmo vertiginoso. Al mismo tiempo, la presión demográfica, ahora relativamente importante, obligaría, con el mismo resultado de deforestación, al cultivo de terrenos, que con el aumento de las necesidades unido a los bajos rendimientos, se irían extendiendo hacia las laderas con mayores pendientes. Los cultivos, en turno de año y vez, producirían magras cosechas

de centeno, cereales y leguminosas de grano, forrajes y hortalizas, principalmente. Cualquier descuido o abandono de estos cultivos daría lugar a las laderas muy erosionadas con abundantes litosuelos que hoy conocemos.

El adehesamiento de los melojares y encinares sería el primer paso de la degradación anunciada (dehesas comunales para el aprovechamiento de leña y pastos). El monte alto iría dando paso paulatinamente, al monte bajo y, la corta de leñas, los incendios y el sobrepastoreo, conducirían a formaciones arborescentes o simplemente arbustivas de las quercíneas originales, ya mezcladas con matorral de brezos. La siguiente etapa de degradación en esta serie, serían las formaciones de jaras con rodales de robles o encinas rastreras que ya entonces empezarían a configurar el paisaje vegetal de la Sierra. También empezarían a aparecer, por roturación e incendio de la vegetación original y posterior cercado, las parcelas tan características del paisaje serrano, por contraposición con las formaciones cistáceas, con robles o encinas de porte arbóreo como lindes y que se dedicarían a pastos de siega y guarda de ganado.

El aislamiento, la marginación, la incomunicación y la vida extremadamente difícil acompañarían a los habitantes de la Sierra durante la Baja Edad Media. Por otra parte, ese aislamiento les evitaría en parte, los sufrimientos que durante los siglos XIV y XV causaron en zonas próximas las continuas guerras, los temporales y las epidemias. Mientras tanto, Bonaval había perdido su anterior importancia y se convertía, como drástico presagio de lo que con el tiempo sería la Sierra, en residencia de monjes ancianos, Albendiego lucía sus celosías según gusto musulmán y Campisábalos y Villacadima, que conserva su nombre árabe, mostraban las piedras de sus iglesias selladas con decoraciones o signos de canteros árabes y sus portadas lobuladas, signos evidentes de la permanencia en la Sierra de musulmanes sometidos, base de la brillante tradición mudéjar de la zona.

La situación en el siglo XVI, aunque muy someramente, nos la dibujan con escueta crudeza las *Relaciones Topográficas* de las que entresacamos estos párrafos que pueden servir para el conjunto de la Sierra:

"... esta fundado en tierra que es fría, é que es serranía, é poco llana, y es tierra aspera y montañosa, é que la tienen por tierra sana é no enferma".

"... es tierra de poca labranza, y que en ella se cogen algunos ganados, y estos son pocos maiores é menores".

"... e que antes de aora a tenido más vecindad, e se han muerto por enfermedad, y otros se han ido por estar en tierra esteril e misera".

"... que los edificios de las casas del dicho lugar, son e se usan de pizarra, y madera de roble y otras maderas toscas, e canto, e barro y estos materiales los ay en el dicho lugar, especialmente cantos e tierra."

Los siglos siguientes transcurren para la Sierra lentamente, sin sobresaltos ni cambios bruscos. La presión humana iría transformando lentamente el medio,

convirtiéndose, según el proceso comentado, el paisaje de bosque primitivo en un continuo de matorral arbustivo, cuando no vacío, en sus últimas etapas. El aprovechamiento de leña, el pastoreo excesivo, el carboneo (de encina, roble y brezo) y la agricultura sobre terrenos calcinados, únicas actividades económicas que permitían sobrevivir a los habitantes de la Sierra, fueron, sin embargo, las que a la larga iban a hacer insostenible su permanencia, al convertir el territorio en "tierra estéril e mísera". Sería, en este espacio de tiempo comprendido entre los siglos XVI y XIX, cuando se asentaron definitivamente los núcleos de población que hoy conocemos y sobre todo aquellos que se iniciaron como pequeñas agrupaciones de temporada para la estancia de los pastores en las zonas de pasto de verano, transformando sus chozos y cercados en casas, establos y pajares (Matallana, La Vereda, etc.).

Es a comienzos del siglo XIX cuando existiría un máximo de población, repartida, con cierta homogeneidad, en el territorio (más de 500 almas en el concejo de Campillo de Ranas, cerca de 300 en Colmenar de la Sierra, El Cardoso de la Sierra, Campisábalos, El Bocígano, etc.) Las actividades fundamentales seguirían siendo las citadas agrícolas y ganaderas, complementadas con la industria del carboneo, preparación de leñas y maderas, exportación de lino en rama y lienzos ordinarios y, quizás, frutos sobrantes y caza. Perdices, conejos, liebres, jabalíes, algún lobo, bogas y truchas sería la fauna característica, indicadora de hábitats ya degradados.

A mediados del XIX, Madoz nos explica, a modo de inventario no siempre riguroso, lo que era la Sierra después del largo proceso contenido en estas líneas con palabras que podemos generalizar para el conjunto de la misma.

De los núcleos nos describe su situación "*en cerro con libre ventilación*", en "*posición elevada donde le combate el Norte que hace el clima frío*", "*situado en sierra, combatida por todos los vientos*" o "*en terreno áspero y muy quebrado de clima muy destemplado*". De la cubierta vegetal nos describe, entre otros, los montes poblados de robles y brezo que se usan para combustible y carboneo en El Bocígano, el bosque poblado de pinos en Campisábalos, el único monte, deteriorado, de El Cardoso de la Sierra y el monte hueco (aclarado) poblado de algunos robles con muchas jaras y estepas, sobre terreno flojo, pizarroso y con bastantes peñascales de Campillo de Ranas, los buenos montes poblados de encina y roble de El Vado, o la llanura de monte encinar que rodea a Matallana. Niños había, que iban a la escuela (26 en El Bocígano, 28 en Colmenar de la Sierra, 56 en Campisábalos, 40 en Campillo de Ranas, etc.) y que tarde o temprano, iban a sufrir, probablemente, de reumas, fiebres gástricas, pulmonías terciarias, cordialgias o fluxiones de muelas. El aislamiento y la incomunicación tradicionales persisten en este siglo, disponiendo únicamente de caminos locales y de herradura, todos en muy mal estado.

Es ya esta época cuando se empieza a detectar la tendencia migratoria de los habitantes de la Sierra, tendencia que se acentúa en los primeros años del siglo actual, aunque el despoblamiento masivo se realiza en los años del desarrollismo. La desertización poblacional de la Sierra se ha consumado. El largo proceso de colonización y culturización de estas tierras termina en la ruina y el abandono actuales. El único motivo de esperanza para el conjunto de la Sierra lo constituye el interés que

parecen empezar a despertar las zonas de montaña en nuestras administraciones. La redacción y puesta en práctica de programas de ordenación y promoción para el desarrollo integral de la Sierra es, quizás, la última oportunidad de su recuperación poblacional, económica, funcional y cultural.

I.2. ARQUITECTURA POPULAR.

I.2.a.

La Sierra del Ocejón es una extensa comarca, unos 1.500 kilómetros cuadrados. Se sitúa al noroeste de la provincia, dentro de la Sierra de Ayllón, y comprende el macizo del mismo nombre y sus vertientes hacia la Alcarria Alta y la Campiña. Geológicamente, se conforma sobre una veta con materiales del periodo Silúrico, entre los que destacan las pizarras y las cuarcitas.

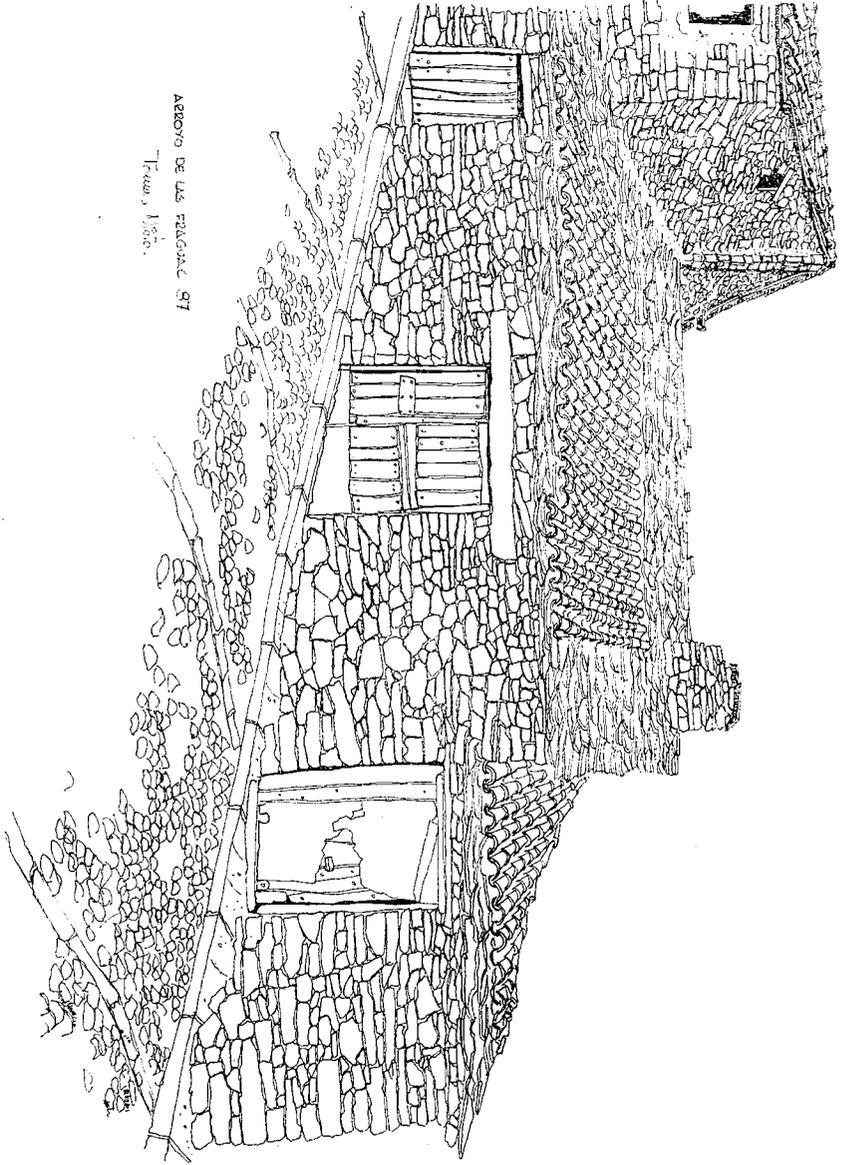
Toda la zona tiene un elevado valor paisajístico y natural. Abundan el roble y el quejigo, las jaras y el brezo, habiendo manchas importantes de *Pinus Silvestris* autóctonos, hayas y abedules, tejos y acebos. La fauna, indicadora de un alto grado de conservación del medio, está constituida por el jabalí y el corzo, comadreja y garduñas, zorro y gato montés, nutria y rapaces, trucha y perdiz, etc.

Dentro de esta naturaleza conservada e imponente, se sitúan los pueblos serranos, conjunto de construcciones de pizarra y cuarcita, de una o dos plantas, herméticas y confundidas con el terreno. En las vertientes al Henares, los pueblos, en los valles o laderas más soleados, se abren en balcones o galerías de madera, con cubiertas frecuentemente a dos vertientes y, alguna vez, sus fachadas revocadas en blanco. Los revocos alternan con las mamposterías. Se utiliza la madera en cargaderos y vigería; y en los pueblos de mayor importancia, ya cerca de la Alcarria, se utiliza el entramado. Ejemplos de esta técnica los tenemos en Cogolludo, Alcorlo, Tamajón, Atienza, etc.

Fundamentalmente, podemos considerar la mampostería como la fábrica característica de la zona. Los huecos, de pequeño tamaño, ostentan unos recercados de sillería magníficos.

Cincovillas, pueblo próximo a Atienza, ofrece extraordinarios ejemplos de esta casa serrana, con la vivienda en planta baja y un desván en la superior, construida con muros de una bellísima mampostería y sillares, algunos de tamaños espectaculares, en jambas y dinteles de huecos. Otros ejemplos los tenemos en Villacadima, Pinilla de Jadraque, Romanillos y [Alcorlo] (ya desaparecido), entre otros. Es normal la mezcla de hiladas de piedra roja o negra en las fábricas de caliza, ofreciendo unos atractivos contrastes, como podemos ver en Aldeanueva de Atienza, Cantalojas y Albendiego.

Pero es la zona de cuarcitas y pizarras la que ofrece los conjuntos de arquitectura más sorprendente. Se puede situar en el perímetro de La Vihuela, Tamajón, La Miñosa, Galve de Sorbe y Cantalojas.



ARROYO DE LAS FRIAS 97
Frias, 1900.

1.- Arroyo de Fraguas.

La zona de Majaelrayo se caracteriza por el uso masivo de la pizarra, tanto en muros como en cubiertas. En la zona de Valverde de los Arroyos, donde la veta de pizarra está más profunda, se usa generalmente sólo en cubiertas, utilizándose la cuarcita o las calizas en los muros.

El carácter disperso, dentro de los núcleos, de los módulos familiares, hace que no se conformen los espacios urbanos típicos de nuestros pueblos. Ni siquiera las calles tienen aspecto de tal, más bien parece que el campo se ha introducido entre las construcciones.

En general, las casas tienen proporciones mínimas y están cubiertas por grandes faldones a dos aguas, que normalmente abarcan también construcciones auxiliares adosadas como cuadras, pajares y cobertizos para aperos. El volumen del conjunto es por esto importante. A veces, existe un tercer faldón en la cubierta que aparece por achaflanamiento de la fachada.

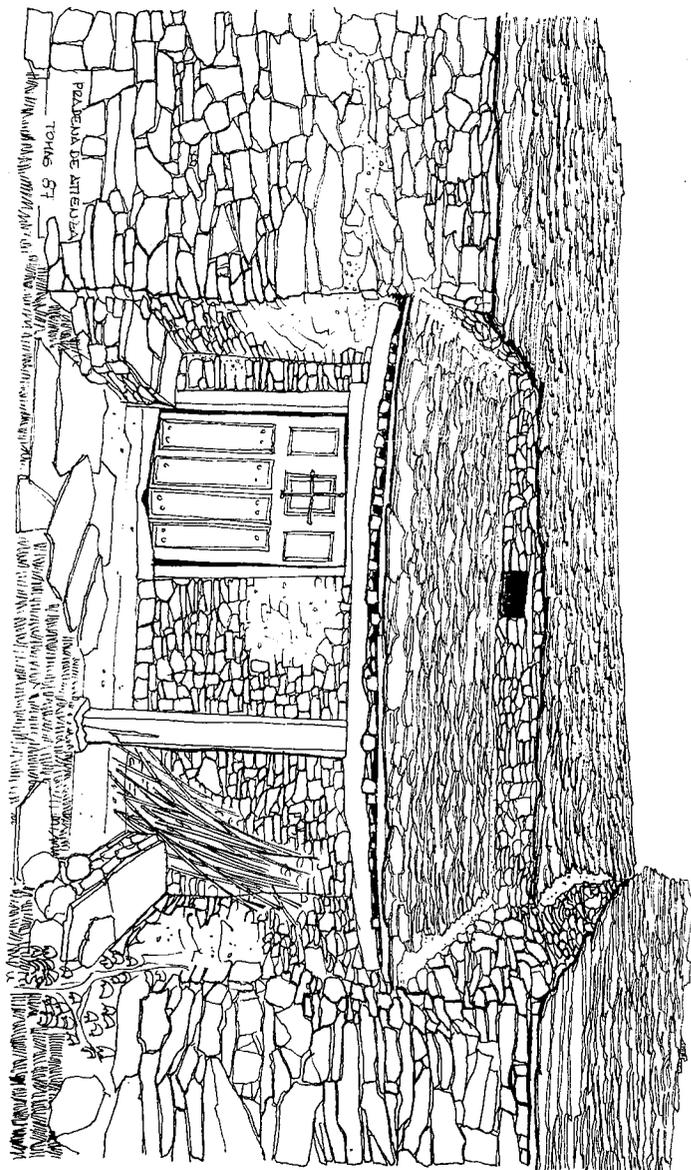
Las cubiertas, que se construyen con lajas de pizarra sobre un entramado de palos, ramas y barro, se apoyan sobre vigas de madera con la inclinación de los faldones. Este hueco bajo cubierta se utiliza como pajar, granero y desván. El caballete se soluciona con lajas de pizarra horizontal o voladas, alternativamente.

A la vivienda propiamente dicha se accede a través de un zaguán, usualmente pavimentado con grandes losas de pizarra, que da paso al patio, a la leñera, establos, lugar de aperos y en el que se sitúa la escalera a la primera planta, cuando la hay. El forjado se construye con las maderas de la zona: tablas de roble y vigas de pino. En esta planta se sitúa la cocina, con una gran chimenea que llega a ocupar casi toda la habitación, y los dormitorios, de mínimas dimensiones y ventilados con huecos diminutos. Los muros, en general, son de mampostería de pizarra, cuarcita o caliza recibida con mortero de paja y barro.

Como elementos singulares, se pueden citar los hornos añadidos a fachadas y de forma semicircular. Entre las construcciones auxiliares más características citaremos las tinadas para el ganado, de planta rectangular y cubierta a dos aguas sujetas por una cumbrera apoyada sobre pilares de madera con basas de piedra. Normalmente, disponen de una cámara realizada con vigas de madera que se utiliza para guardar la hierba para el ganado. Aunque generalmente se encuentran aisladas o en los pueblos, se pueden producir concentraciones tan importantes como las de *El Raso*, en Valverde de los Arroyos.

El futuro de esta arquitectura es incierto. Los talleres donde se trabajaba la pizarra, como los de Serracín, Campillejo y La Miñosa, hace tiempo que cerraron sus puertas; la baja renta y el despoblamiento han influido en el abandono y ruina progresivos, la falta de un plan conjunto y de incentivos por parte de la Administración y, por último, la importación de técnicas, materiales y tipologías, están destruyendo estos conjuntos de tan enorme valor cultural y paisajístico.

Cabe señalar, por último, que es ahora cuando estamos comprendiendo el valor



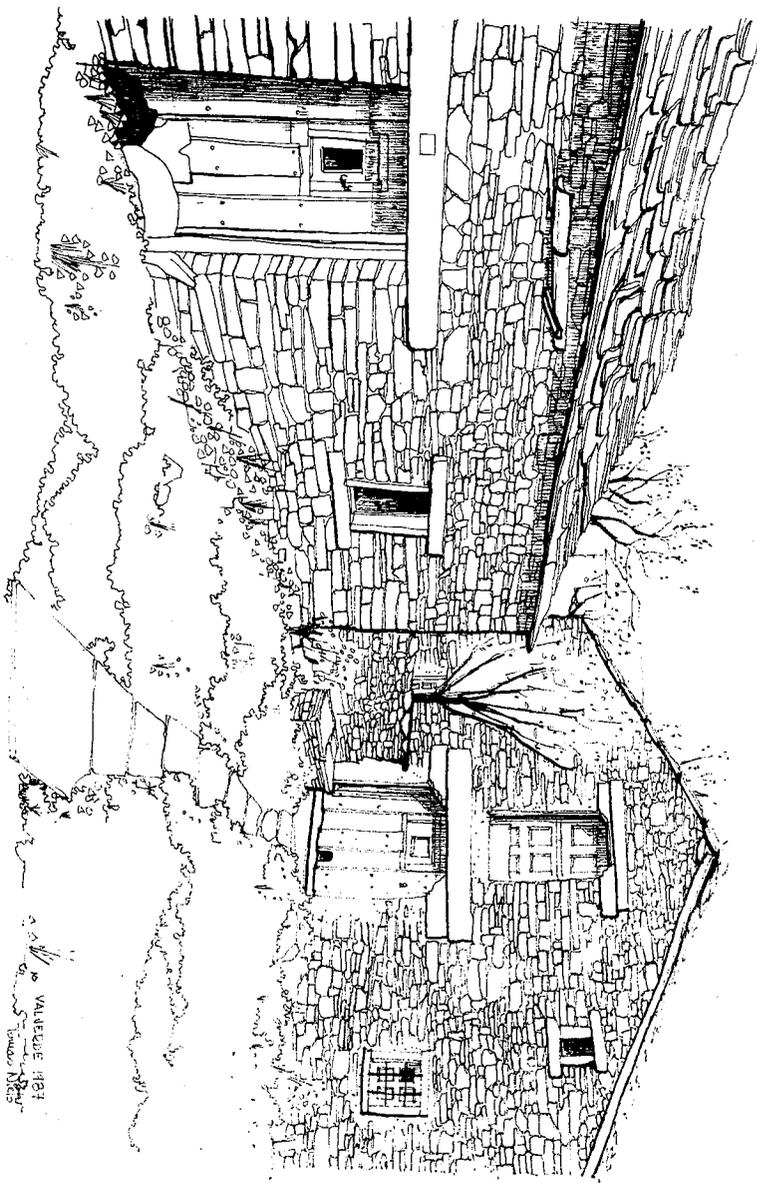
2.- Prádena de Atienza.

de este arte popular que aceleradamente desaparece ante nosotros, impotentes para salvar lo que ya parece irremediable.

Quizás estemos a tiempo, aunque los procesos del cambio económico y social son progresivos, de crear una política coherente, imaginativa y moderna para salvar estos conjuntos que, readaptados, constituirían modelos únicos capaces de dar soluciones humanas al asentamiento de la población sin romper brutalmente el medio natural, la tradición y una parte importante de nuestro patrimonio y nuestra cultura.

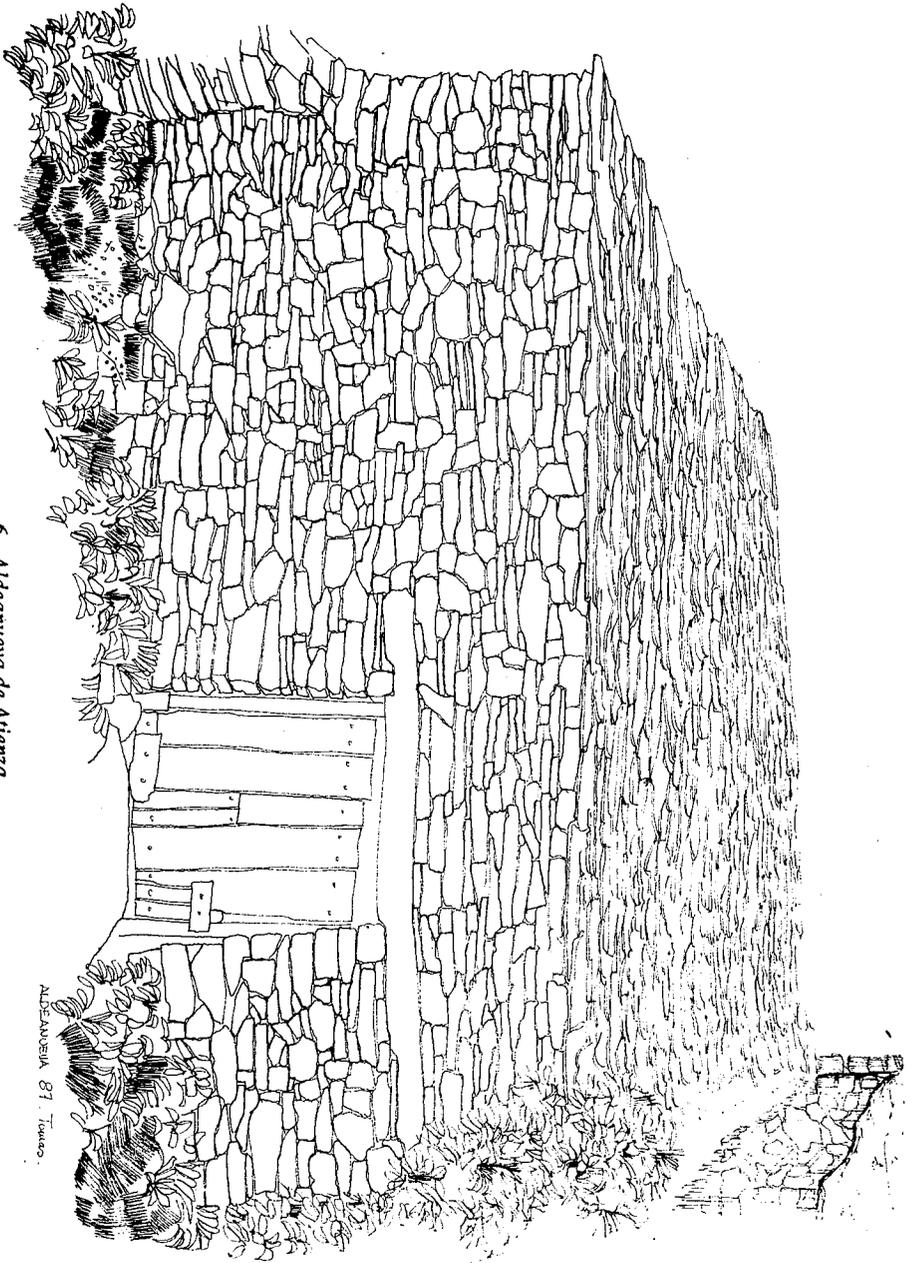


3.- Prádena de Atienza.



4.- Valverde de los Arroyos.

6.- Aldeanueva de Aienza.



ALDEANUEVA 87. T. 1000.

I.2.b.

Matallana se sitúa en el monte de "*La Vereda, Matallana y El Vado*", en el Término Municipal de Campillo de Ranas, en Guadalajara.

El caserío de Matallana, según la elaboración de datos realizada, consta de unos treinta edificios, entre principales (vivienda) y auxiliares (parideras, establos, cercados de invierno) además del edificio que se destinó, en su día, a iglesia.

La arquitectura, dentro de las líneas generales descritas en los apartados anteriores, se caracteriza por el uso masivo de la pizarra, tanto en muros como en cubiertas. Como elementos singulares que caracterizan a Matallana, dentro del conjunto de los pueblos de la Sierra, podrían citarse los siguientes:

- Utilización profusa de canto rodado, de todos los tamaños, en la construcción de muros, alternando en hiladas con la pizarra.

- Construcción de los hornos en el interior de las viviendas, no siendo aparentes el exterior, y realizados en su totalidad con adobe revestido de barro.

- Disposición de un habitáculo como cocina-chimenea, de forma que la campana ocupa la práctica totalidad del mismo. Se sitúan poyos corridos en torno a las paredes.

El programa general de la vivienda así como las construcciones auxiliares responden a las características generales enunciadas. Los sistemas constructivos, muy elementales, responden, asimismo, a los generales descritos.

Por todo lo expuesto, Matallana forma un conjunto representativo, con particularidades excepcionales, y con una situación enormemente favorable para una actuación de recuperación de un patrimonio etnográfico inigualable, con el valor añadido de estar situado en un marco geográfico de altísima calidad. Como conjunto etnográfico y natural, puede considerarse como uno de los más interesantes de los que actualmente pueden encontrarse en cualquier zona de alta montaña.

I.3. MATALLANA. LA IGLESIA.

Dentro del contexto geográfico, histórico y arquitectónico descritos se realiza el desarrollo de la arquitectura en la zona, y, más concretamente, el de la iglesia. Funcional y estilísticamente, puede incluirse este edificio dentro del gran grupo de lo que ha venido llamándose *románico rural*, que no es otra cosa que arquitectura popular religiosa que viene realizándose, casi ininterrumpidamente, en nuestra provincia a partir del siglo XII, fecha en que se sintetizan los modelos fundamentales y básicos, hasta varios siglos después. Sus comienzos vienen a estar íntimamente relacionados con la situación bélica en la frontera que constituía la Sierra. Hay que tener en cuenta que los almorávides, todavía en el año 1110, arrasan la Vega del Henares y conquistan

Sigüenza y que Alfonso VII, cuando cede, en 1143, Aragón y su castillo, señala como límite sureste del territorio, "a la parte de los moros". A mediados del siglo XII la Sierra es, pues, zona de gran inestabilidad y, ya sólo en la segunda mitad de este siglo, es cuando la guerra se va trasladando a la línea del Tajo. La consolidación definitiva de la denominación cristiana en esta provincia puede considerarse que se produce con el establecimiento de los caballeros calatravos en Zorita, con la conquista de Cuenca por Alfonso VIII, en el año 1177, y con la repoblación de la cuenca del Tajo (Viana, La Puerta, Cereceda, Albalate de Zorita, Zorita de los Canes, Córcoles, etc.). Es entonces, en esta segunda mitad del siglo XII, cuando se dan las circunstancias que posibilitan la realización de obras en las iglesias románicas de esta zona (Galve de Sorbe, Albendiego, Villacadima, Campisábalos, etc.). Circunstancias cronológicas, a las que se suman las añadidas, de gran repercusión estilística, en que la población mudéjar era predominante en la zona y en que las fundaciones monásticas cistercienses comenzaban a proliferar, divulgando unas formas de hacer arquitectura de amplia resonancia y con influencias ciertas en este incipiente mundo románico. De los primeros, habríamos de heredar las techumbres de madera, y los artesonados, los entrelazados en decoraciones, las celosías de calados infinitos, los trabajos de ladrillo, etc., y de los segundos la austeridad ornamental, las esquematizaciones vegetales y las repeticiones de modelos.

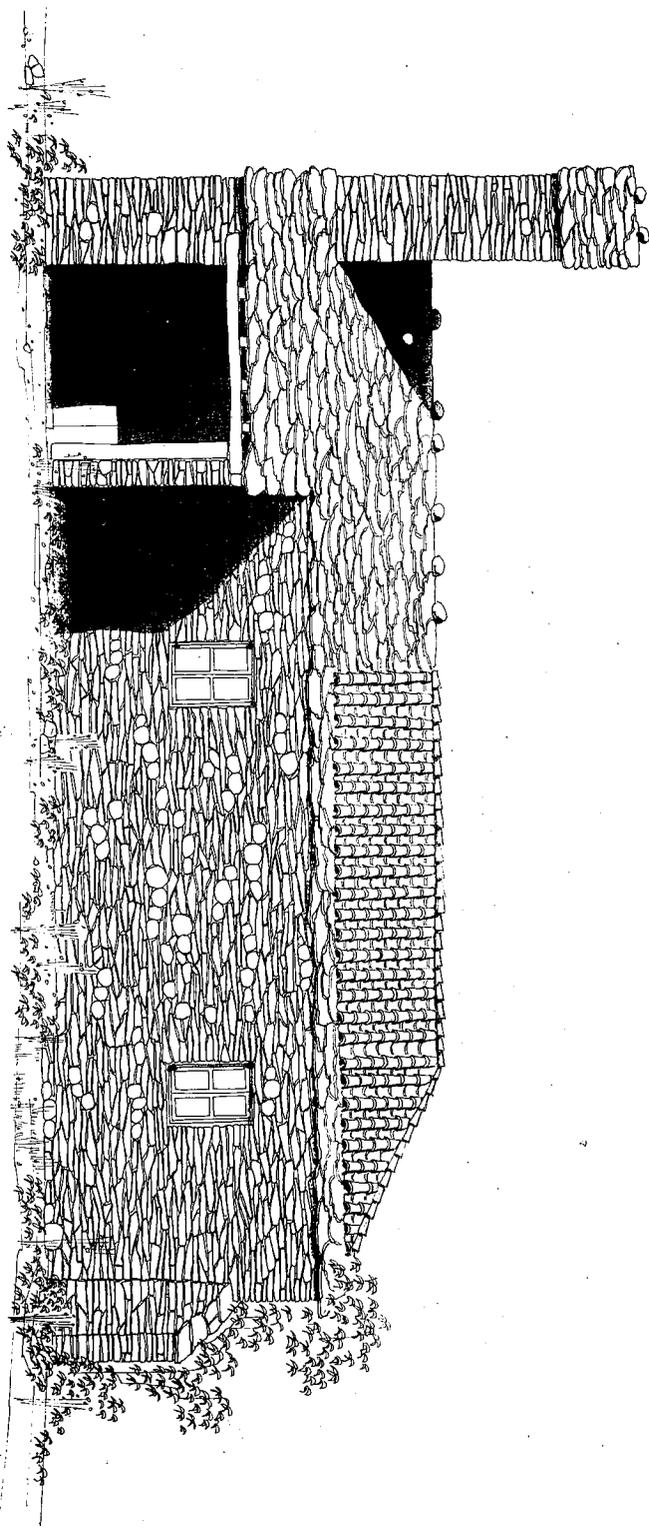


1.- Vista general desde el suroeste.

Este mundo rural sólo podía producir unas obras de arquitectura casera, íntima y popular, mientras la escultura, en el mismo sentido, habría de reproducir ese mundo cotidiano, amable y cercano, de las faenas agrícolas, los rostros familiares, la fauna local, sucesos lúdicos o bíblicos, etc., (Campisábalos, Beleña de Sorbe, Nuestra Señora del Val, Pinilla de Jadraque...).

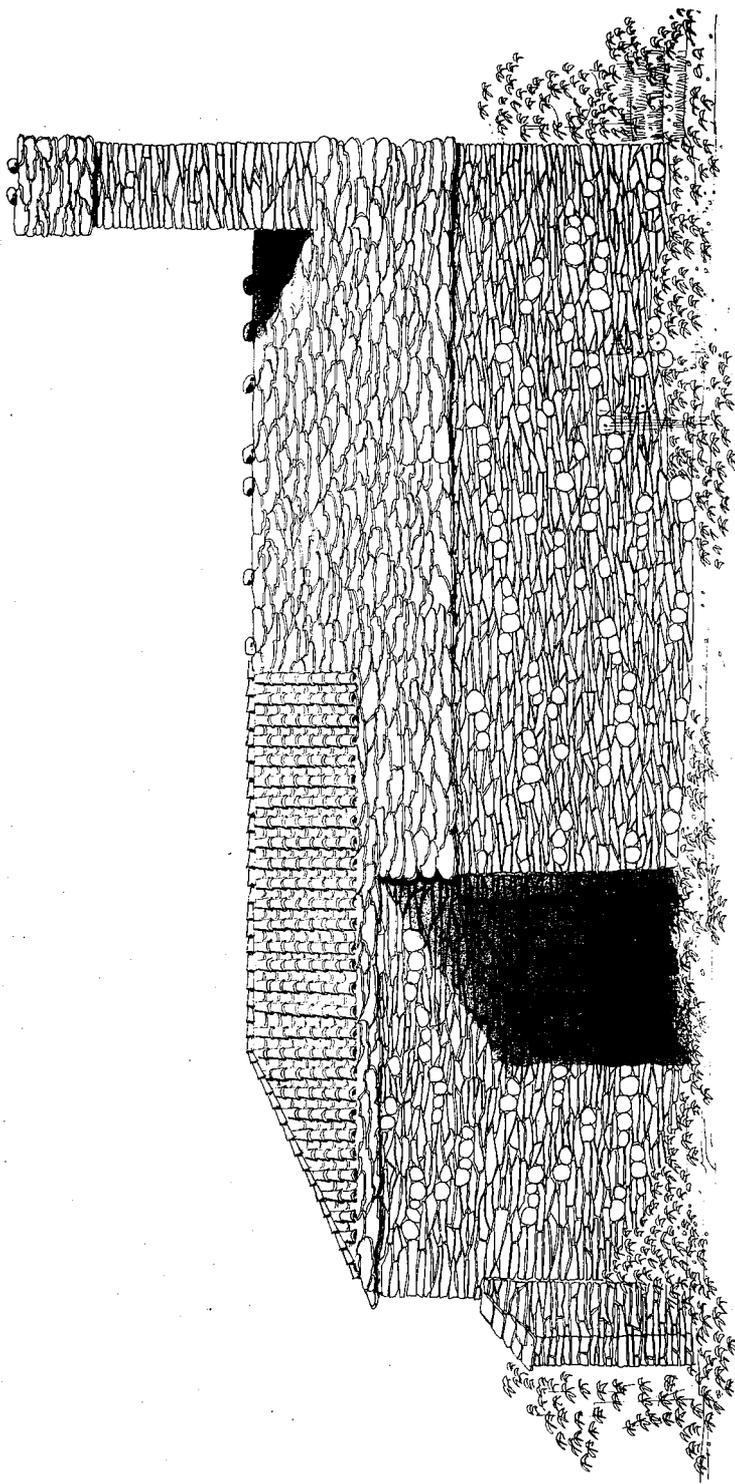
Las características de esta arquitectura, rural por su situación o popular por su programa y ejecución, podríamos generalizarlas diciendo que son iglesias con nave única, puerta de acceso en el muro meridional, cubierta a dos aguas y espadaña sobre el muro de poniente. Suelen tener presbiterio, separado de la nave por un arco triunfal, de medio punto, apoyado sobre columnas adosadas y cubierto por bóveda de cañón, y ábside, semicircular, cubierto por bóveda de cuarto de esfera y con ventanas aspilleras al exterior, flanqueadas por columnillas que sostienen arcos de medio punto. La nave suele estar cubierta con teja sobre estructura de madera, con tirantes y, a veces, artesonado (influencia múdejar). La puerta principal, abocinada, suele estar flanqueada por pares de columnas que sostienen arquivoltas múltiples de medio punto y protegida, o por un pequeño tejadillo, sobre el regreso del muro, con cornisa de canecillos labrados o por un atrio porticado, de ascendencia mozárabe, sobre columnas dobles o sencillas, sobre un basamento corrido, que soportan la arquería sobre la que descansa el tejado.

La iglesia de Matallana no es una excepción a estos esquemas generales. Se sitúa aislada y equidistante de los dos núcleos que forman su caserío. Su orientación, a la manera tradicional, sigue un eje este-oeste, estando el ábside en el lado de levante y situándose la espadaña, triangular, de dos vanos ligeramente apuntados para las campanas, sobre el muro de poniente. Sobre la fachada meridional se abre la puerta de acceso, formada por arco semicircular que apoya sobre una esquemática cornisilla, a modo de imposta corrida sobre el muro. Todo ello se protege por un pequeño tejadillo apoyado sobre salientes muros que forman un pequeño vestíbulo o atrio de dimensiones mínimas. La iglesia consta de una nave única, con unas dimensiones aproximadas de 11,50 x 4,30 metros, incluido el ábside, sobreelevado y de cabecera plana. A esta nave se le adosa, en la cara norte, una nave alargada, de 2,10 x 6,80 metros, que se utilizó como sacristía y almacén. El conjunto está desprovisto absolutamente de decoración. La cubierta, a dos aguas, se sustenta con una estructura a base de vigas inclinadas y sus vigas-tirante correspondientes que apoyan sobre pilares de madera empotrados en los muros. Los pares inclinados soportan la viga central de cumbre que se apoya en las vigas horizontales por una pieza a modo de pilar-pendolón, formando en conjunto, todo en madera, una estructura semejante a cerchas de gran rusticidad. Sobre esta estructura apoyan los palos sobre los que se asientan las lajas de pizarra recibidas con mortero de barro. Actualmente, parte del tejado se ha complementado con teja curva superpuesta a las lajas de piedra. Los muros, de distintos grosores, están formados por lajas de pizarra o canto rodado, situados en hiladas irregulares, y recibidos con mortero de barro. Los huecos existentes actualmente son de reciente apertura al ser transformada la nave en escuela. Sólo el de la nave lateral, con amplio derrame al interior y de reducidas dimensiones al exterior, a modo de saetera, parece ser original.



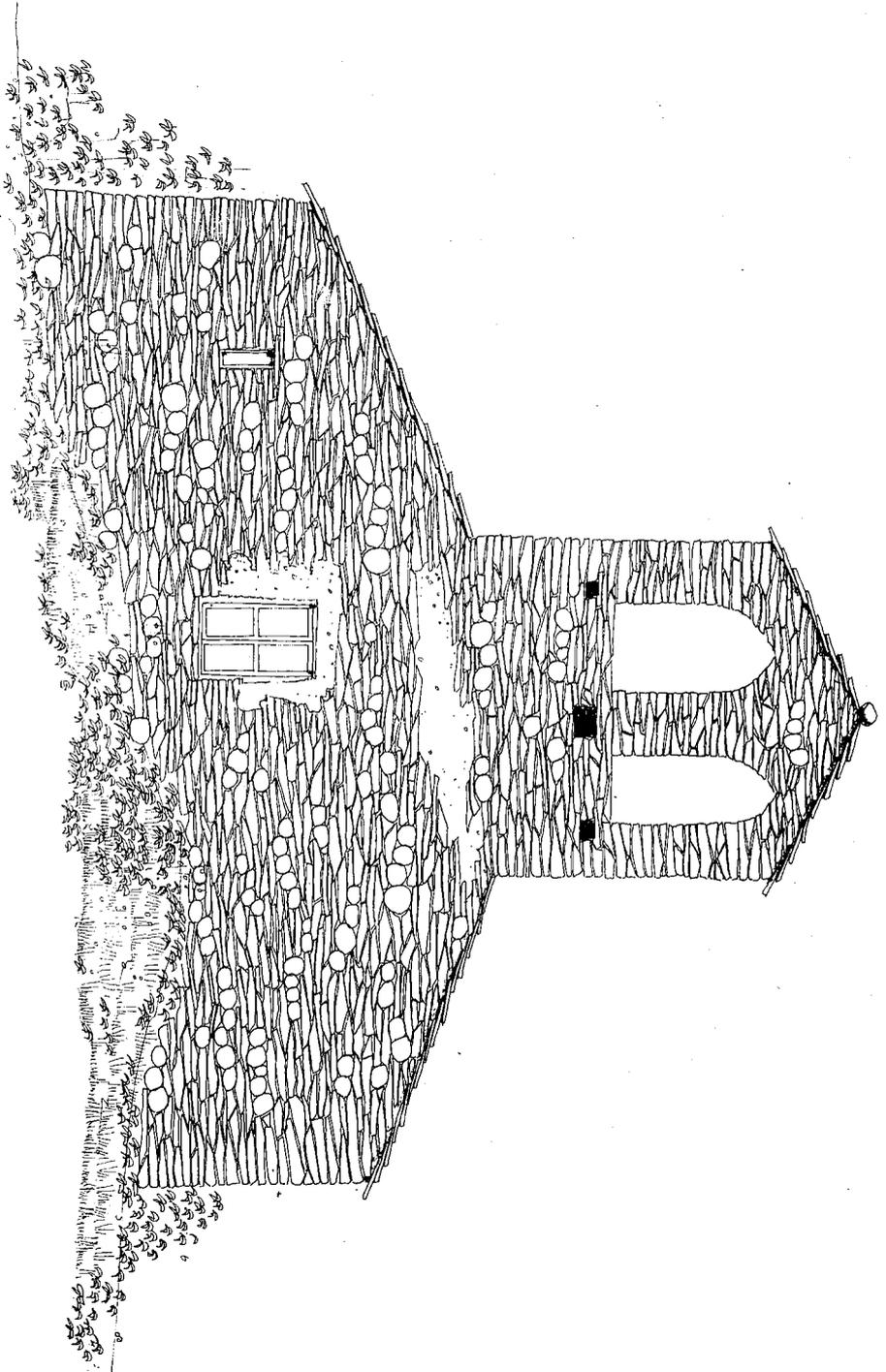
7.- Matallana. Iglesia. Alzado meridional.

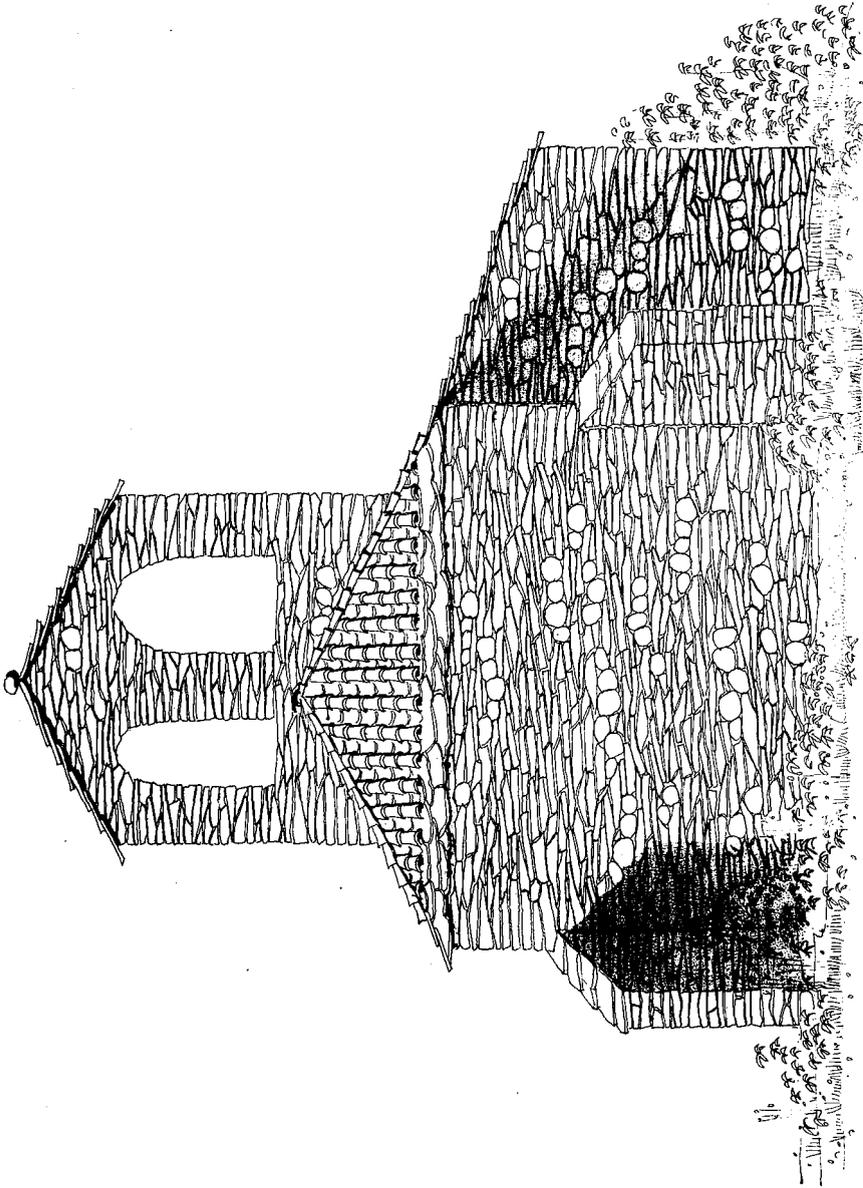
alzado meridional



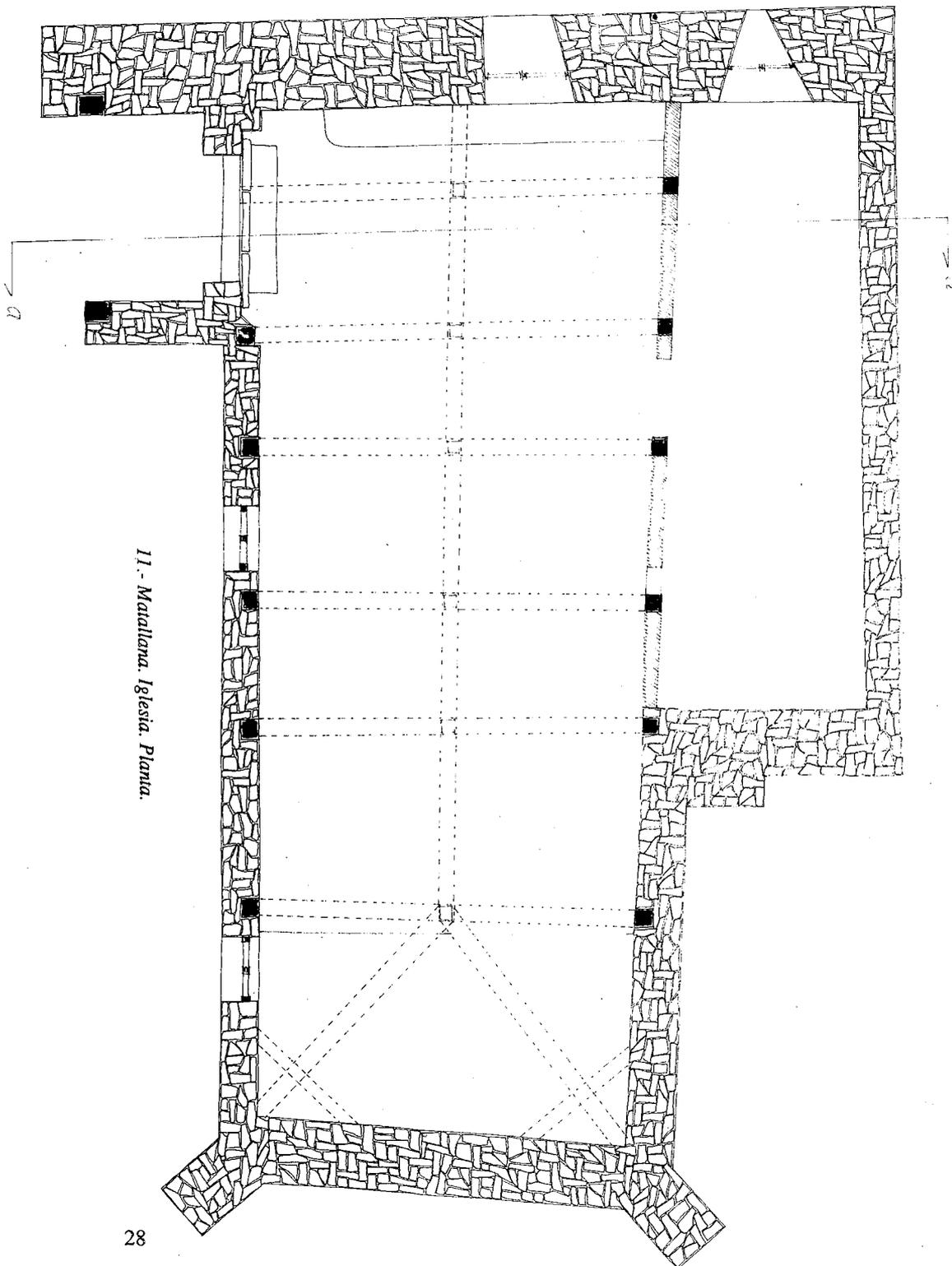
8.- Matallana. Iglesia. Alzado norte.

9.- Matallana. Iglesia. Alzado a poniente.

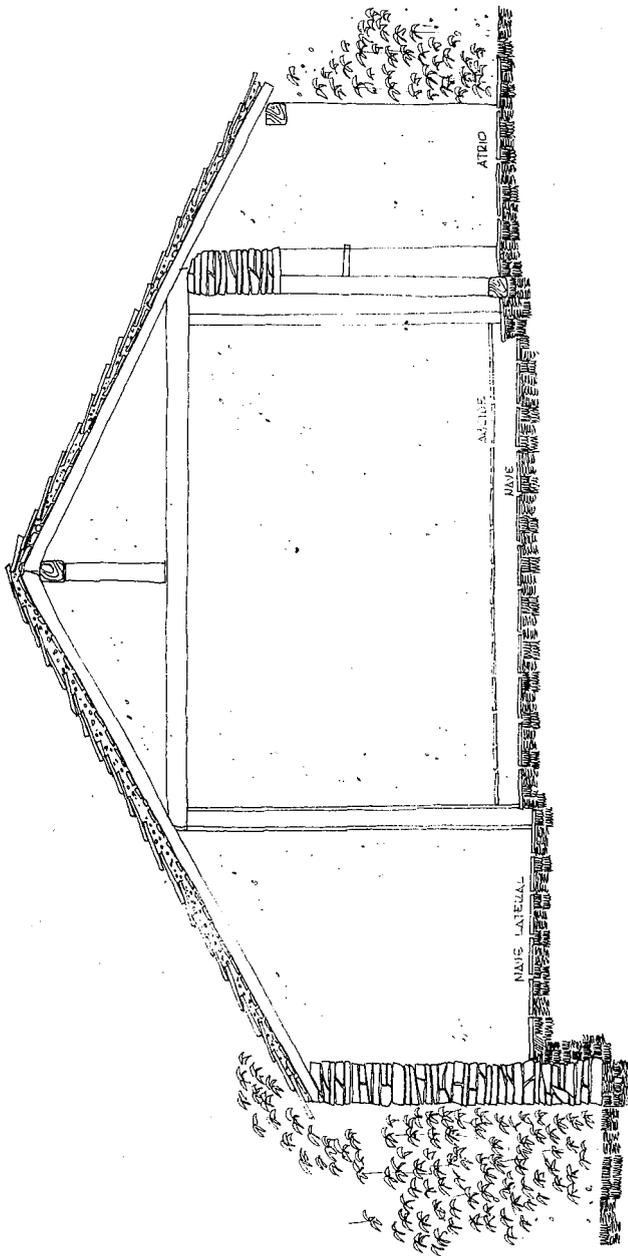




10.- Mataliana. Iglesia. Alzado a naciente.



11. - Matallana. Iglesia. Planta.



12.—Matalana. Iglesia. Sección.

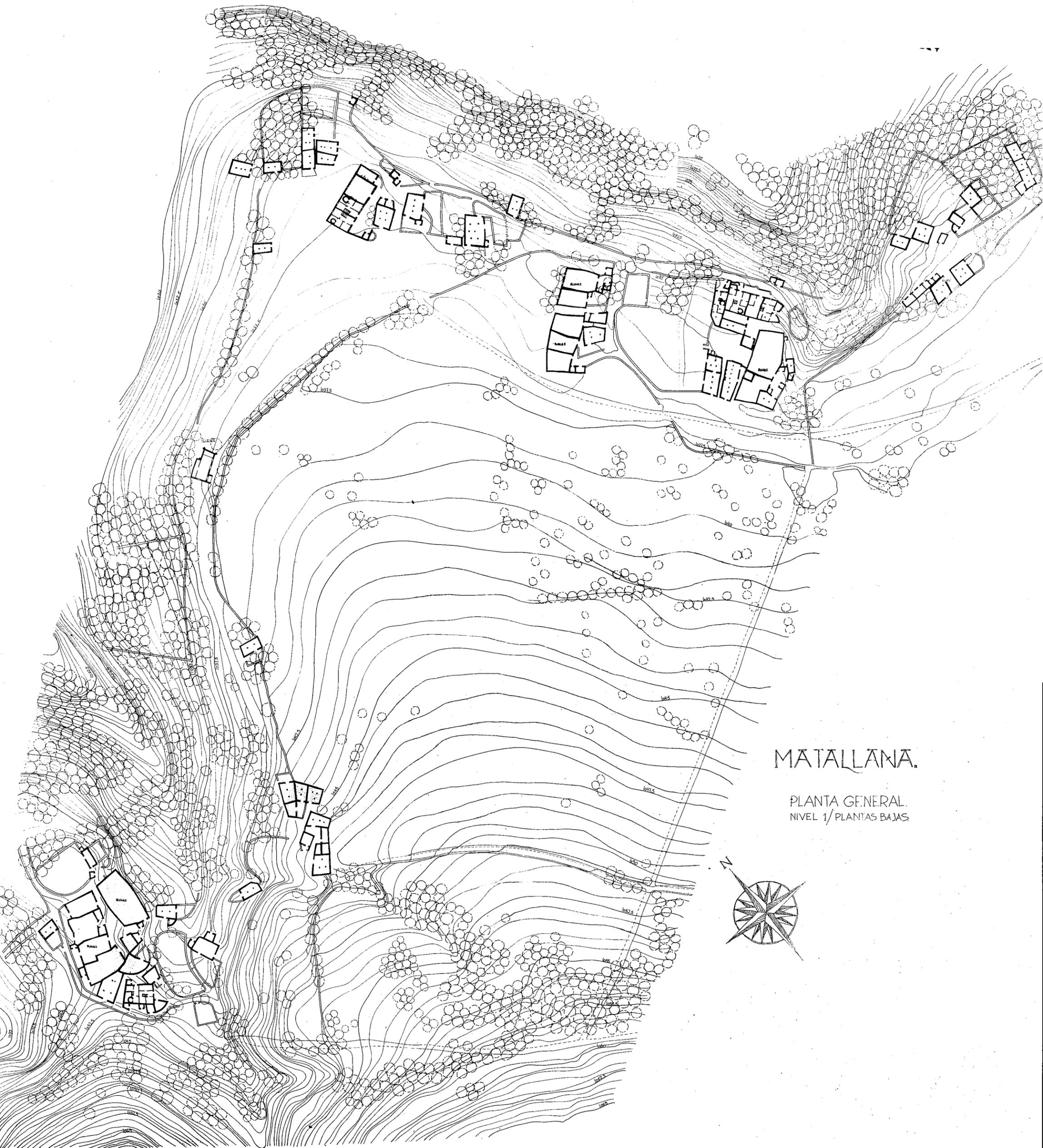
Según lo anteriormente expuesto, el diseño general de la iglesia, responde a los modelos del *románico popular rural*, llevado en este caso al límite en su esquematismo, mientras que desde el punto de vista constructivo responde exactamente a la construcción típica del resto de los edificios del poblado, tanto los de tipo residencial como las construcciones auxiliares para el ganado. El mimetismo es total, tanto en sus características arquitectónicas y constructivas como en los materiales, colores, texturas y volúmenes. En realidad, estamos ante un conjunto de habitación que, independientemente de las fechas de ejecución, nos da una imagen congelada, a través de los *invariantes* mencionados, de lo que este poblado o cualquier otro similar de la zona era en los últimos años de la Baja Edad Media en nuestra región.



2.- Vista general desde el sureste.

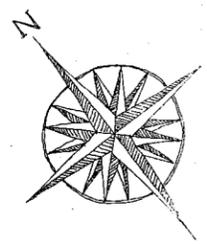


3.- Detalle de ingreso.



MATALANA.

PLANTA GENERAL.
NIVEL 1/PLANTAS BAJAS



"EL ARMALLAK". GENESIS DE UN CULTO EN RIBA DE SAELICES (GUADALAJARA)

José Antonio Alonso Ramos

SUMARIO:

- 1.- La leyenda.
- 2.- Situación espacial.
- 3.- El marco histórico.
- 4.- Etimología.
- 5.- Génesis del culto.
 - 5.1.- El culto precristiano.
 - 5.2.- El culto cristianizado:
 - 5.2.1.- Algunos datos históricos.
 - 5.2.2.- Nuestra Señora de Armallak y las salinas de Almallá.
 - 5.2.3.- La Iglesia-institución y el culto de la Virgen de Armallak.
 - 5.2.4.- La imagen.
 - 5.2.5.- Características del culto.
 - 5.2.6.- El calendario festivo.
 - 5.2.7.- La economía del culto.
- 6.- Conclusiones.

1.- LA LEYENDA.

Según cuentan los mayores de Riba de Saelices (1) la Virgen de Armallak se apareció en una fuente que ellos llaman indistintamente "*Juansanta*" o "*Fuensanta*". Los habitantes del pueblo quisieron llevar, entonces, la imagen de la Virgen a la iglesia, pero, milagrosamente, esta regresaba de nuevo a la fuente "*Fuensanta*".

La leyenda no está claramente concretada en el pueblo. Según los mismos informantes, la Virgen se subió al "*Altillo*" -lugar donde hoy se encuentra la ermita- y por eso le hicieron allí el templo. Intentaban llevarla de nuevo al pueblo, pero "*del Altillo no pasaba*".

Esta escueta leyenda es la base de un culto que aún hoy pervive y cuya génesis nos proponemos desarrollar.

2.- SITUACION ESPACIAL.

Hay una serie de lugares que enumeramos a continuación y que son claves para entender en su conjunto la historia del culto que ahora estudiamos:

- 1.- El pueblo actual de Riba de Saelices.
- 2.- La cueva prehistórica de los Casares.
- 3.- El antiguo poblado árabe de los Casares.
- 4.- La ermita de la Virgen de Armallak.
- 5.- La necrópolis celtibérica de incineración.
- 6.- La "*Fuensanta*" o "*Juansanta*".

Localicemos dichos lugares (*Vid.* Fig. 1) antes de hablar más detenidamente de cada uno de ellos.

Riba de Saelices es un pueblo situado en el N.E. de la provincia de Guadalajara. Para llegar a él debe tomarse una carretera local que parte a la derecha de la general Madrid-Zaragoza en Alcolea del Pinar. El pueblo se encuentra situado en un alto de 1.004 m.s.n.m., junto a la confluencia del arroyo Lamadre (popularmente "*los Praillos*") con el río Linares (popularmente denominado "*Salado*").

Desde el pueblo actual, siguiendo dicho río aguas arriba, a unos tres kilómetros, nos encontramos con la cueva de los Casares (Foto 1); dicha cueva recibe el nombre de un poblado árabe situado junto a ella.

(1) Informantes: *Gerardo Loscos Ortiz*. Edad 74 años. Lugar de Nacimiento: Riba de Saelices (Guadalajara). Domicilio actual: Id. Profesión durante la mayor parte de su vida: resinero. Profesión actual: jubilado. *Claudia Moreno Morales*: Edad: 70 años. Lugar de nacimiento: Riba de Saelices (Guadalajara). Domicilio actual: Id. Profesión: sus labores. Ambos nos informaron en Riba de Saelices en varias ocasiones durante los años 1987 y 1988. La información proporcionada la recogimos en forma de notas en un cuaderno de campo. *Julia Bueno Tenorio*: Edad: 81 años. Natural de Riba de Saelices, donde vivió la mayor parte de su vida. Prof.: ama de casa. Informó el día 1-XI-88 en Riba de Saelices acerca de la leyenda de la Virgen y algunos aspectos del culto.

También partiendo del pueblo actual, siguiendo el curso del río, en su margen derecha, nos encontramos el "Cerro de la Virgen" de 993 m.s.n.m. al que los naturales del pueblo llaman "el Altillo" y cuya cúspide está ocupada por la ermita de la Virgen y por un cementerio (Foto 2). En la falda de dicho alto se encuentra una necrópolis celtibérica.

Si continuamos nuestro camino con el río, nos encontraremos con la confluencia del arroyo Lamadre y un poco más al sur, a unos cien metros de la margen izquierda, oculta entre juncales hallaremos la "Fuensanta", lugar donde la leyenda sitúa la aparición de la Virgen (Foto 3).

3.- EL MARCO HISTORICO.

La zona en que tiene lugar el culto que estudiamos está cargada de historia.

Distintos pueblos y culturas la poblaron desde antiguo.

Si nos remontamos a la Prehistoria, debemos detenernos en la cueva de los Casares que fue un importante habitáculo durante el Paleolítico Medio. No es este lugar el idóneo para extendernos hablando de la cueva-monumento nacional, para ello remitimos al lector a una bibliografía especializada (2), pero sí debemos subrayar la importancia de dicha cueva. En sus paredes se encuentra una gran colección de grabados rupestres. En el subsuelo se han encontrado restos humanos del hombre de Neanderthal y en superiores estratos restos sucesivos que incluyen cerámicas campaniformes (3.000 a. de C.), restos eneolíticos, etc.

La zona estuvo poblada también por grupos celtíberos. En la ladera E. del Cerro de la Virgen o "Altillo" se halla una necrópolis celtibérica.

Emeterio Cuadrado afirma que dicha necrópolis estuvo en uso desde principio del siglo II y que dejó de usarse hacia fines del mismo siglo (3).

El pueblo que enterró las cenizas de sus difuntos en la falda del Altillo debió estar situado, según el mismo autor, en "El Castillo" que es la zona más elevada del actual núcleo poblacional.

La presencia romana en la zona está también comprobada. En el Cerro de la Virgen se han encontrado vestigios de dicha presencia y actualmente se está excavando una villa romana a unos cientos de metros de la cueva de los Casares (4).

Lós árabes también habitaron estas tierras. Queda de su presencia la traza de la

(2) BARANDIARAN, Ignacio. *La cueva de los Casares en Riba de Saelices, Guadalajara*. Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia. Madrid 1973. LAYNA SERRANO, F. "El poblado ibérico, el castillo y la caverna prehistórica con relieves en la Riba de Saelices (Guadalajara)". Boletín de la Sociedad Española de Excursiones. Tomo XLI. Madrid 1933, pp. 183 y ss. CABRE AGUILLO, Juan. "Las Cuevas de los Casares y de la Hoz", Archivo Español de Arte y Arqueología. N.º 30. Madrid 1934.

(3) CUADRADO EMETERIO, E. "Excavaciones en la necrópolis celtibérica de Riba de Saelices (Guadalajara)", E.A.E. N.º 60. C.S.I.C. Madrid 1968.

(4) CUADRADO EMETERIO, E. *Op. cit.* En la página 9 habla el autor del hallazgo de "terra sigillata y vidrios romanos".

torre vigía que está sobre la cueva y las ruinas del poblado de los Casares en las que se han hallado restos cerámicos y alguna moneda (5).

Durante la Reconquista la zona empezó a adquirir el papel de tierra rayana o fronteriza entre lo cristiano lo musulmán y lo judío, entre Castilla y Aragón.

Reinando Alfonso I de Aragón fue tomado el territorio del Señorío molinés (6).

En 1.137 queda fundado dicho Señorío por Manrique de Lara, primer señor de Molina que pone en práctica una política de tolerancia con los musulmanes y judíos que continuaban poblando el Señorío.

En el Fuero de Molina se fijan los límites territoriales de las posesiones de Don Manrique (mediados del S. XII) y dice así: "*A Tahuenz, a Sancta María de Almalla, a Bestradiel ...*"(7). Este documento es importante para nuestro estudio como veremos más adelante. Quiere decir, en primer lugar, que el culto cristiano a la Virgen de Armallak existía ya en el siglo XII en Riba de Saelices y que la ermita era considerada casi como un mojón o frontera entre dos tierras.

El pueblo de Riba de Saelices perteneció, sin embargo desde la repoblación cristiana al Común de Villa y Tierra de Medinaceli y en él quedó incluido tras la demarcación territorial hecha por el rey de Castilla Alfonso VII (8).

Después fue incluido en el Ducado de Medinaceli y en él permaneció durante varios siglos.

En 1785 Riba de Saelices pertenecía al Señorío de Molina, según el mapa de D. Tomás López (9).

Lo mismo debía ocurrir en 1869; según Francisco Soler (10).

4.- ETIMOLOGIA.

El culto recibe actualmente el nombre de la "*Virgen de Armallak*". A lo largo de la historia recibió nombres similares.

El primer documento que hace referencia a la Virgen de Armallak es el Fuero de Molina. Dicho Fuero se atribuye a Don Manrique de Lara y fue dictado en 1154 (según Salazar). Los ejemplares que han llegado hasta nosotros no son sino copias romancea-

(5) HERRERA CASADO, Antonio, "*Crónica y guía de la Provincia de Guadalajara*". 1.ª Ed. Guadalajara 1983. Excma. Diputación Provincial de Guadalajara. Pág. 387.

(6) SANZ Y DIAZ, José, "*Historia Verdadera del Señorío de Molina*". Guadalajara. I.P.C.M.S. 1982. Pág. 87.

(7) Códice existente en el Archivo Municipal de Molina, copia romanceada del original que vió y copió el licenciado Francisco Díaz.

(8) HERRERA CASADO, Antonio, *Op. cit.* pág. 377.

(9) LOPEZ, Tomás "*Mapa geográfico histórico del Señorío de Molina*". Madrid 1.785.

(10) SOLER Y PEREZ, Francisco. "*Los Comunes de Villa y Tierra y especialmente el del Señorío de Molina*". Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. 1921. Apéndice.

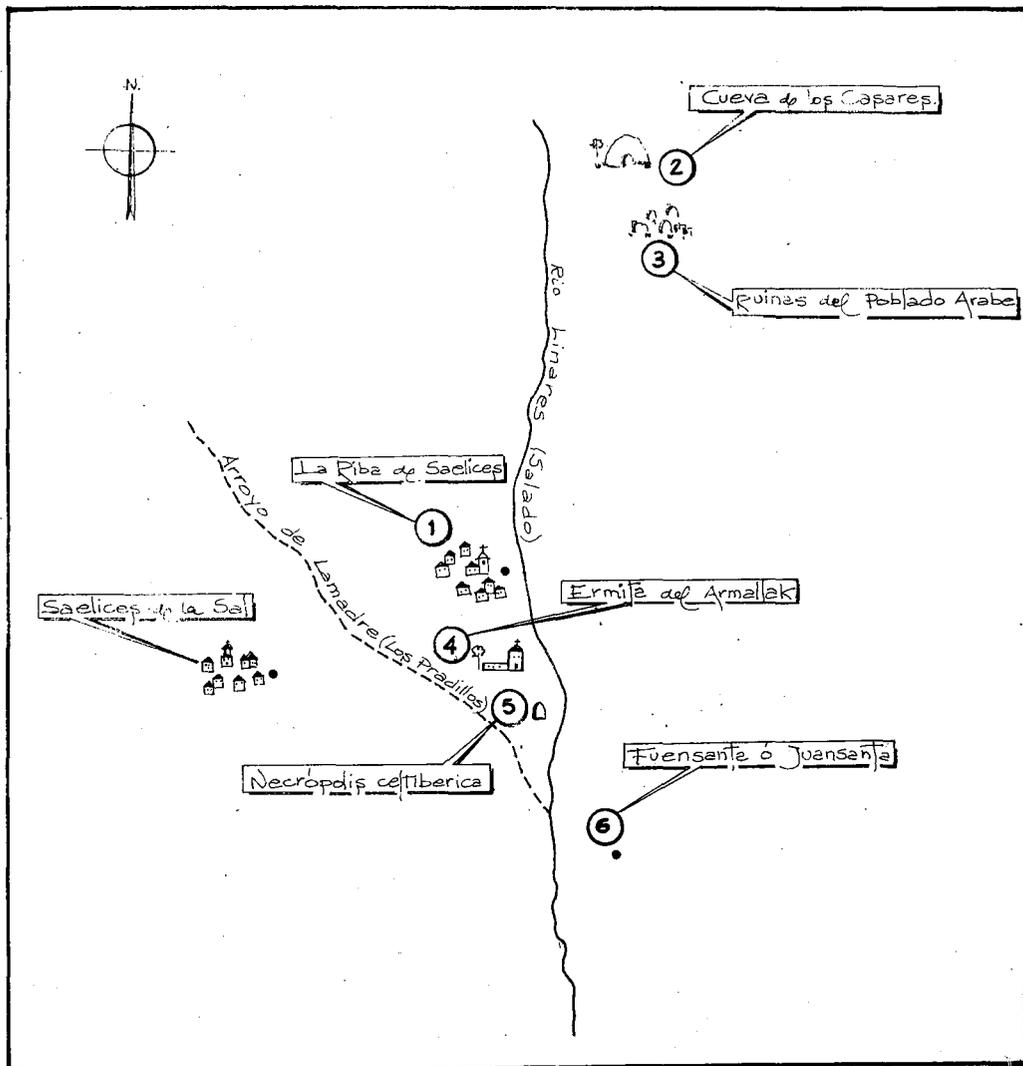


Fig. 1.- Situación espacial de algunos puntos importantes por su significación histórica o legendaria.

das en el siglo XV de aquel original primitivo.

En estas copias la Virgen de Armallak recibía los nombres de "*Sancta Maria de Almalaf*" (11) y "*Sancta María de Almallaf*" (12).

Posteriormente y en una serie de documentos escritos, conservados en el Archivo Parroquial de Riba de Saelices el culto recibe el nombre de:

- "Almalla" (1607).
- "Almalla" y "Almallaf" (1735).
- "Armallad" (1740).
- "Armalla" (1758).
- "Armallada" (1760).
- "Armallá" (1766-1898).
- "Aramallak" (A partir del 1901).

Cuando preguntamos a nuestros informantes sobre el significado de la palabra "*Armallak*" respondieron de manera unánime que quería decir "*el más allá*". Probablemente en el pueblo se ha difundido la opinión de algunos autores, que nosotros no compartimos (13).

El origen de la palabra "*Armallak*" es árabe. Proviene del término "*almallahe*" que quiere decir salina. En árabe la palabra "*milh*" se traduce al castellano por sal (14).

Efectivamente el espacio en el que se desarrolla el culto es una zona de gran salinidad.

El río Linares recibe popularmente el nombre de "*Salado*".

En el término municipal de Riba de Saelices son numerosas las fuentes conocidas por su alto contenido en sal (El Salobre, por ejemplo, es el nombre de una fuente).

El nombre del pueblo hace referencia a la sal, aunque en este caso lo toma del vecino - Saelices de la Sal - en el que se encuentran unas importantes salinas.

El mismo origen etimológico deberíamos atribuir a otros términos de la comarca (Armallones y Almallá) donde por cierto, también existieron y existen importantes salinas, cuestión recogida - en lo que a Almallá se refiere - en el Fuero de Molina (15) y que trataremos posteriormente.

Según Roque Barcia (16) "*almallahe*" es un masculino anticuado y esta sería la

(11) DIAZ, Francisco. Biblioteca Real. 2-K-3, Fol 23. 1474.

(12) Archivo Municipal de Molina de Aragón. Manuscrito. Copia romanceada.

(13) HERRANZ PALAZUELOS, Epifanio. *Rutas Marianas de Guadalajara*. Guadalajara. 2ª Ed. Del autor. Guadalajara 1984. En la pág. 106 dice: "Así Santa María del "más allá" determinaría la frontera del territorio".

(14) Almallah: Masculino anticuado. Salina. Etimología. Árabe *milh*, sal; *almallahá* "salina do se coge la sal," en Pedro de Alcalá, en BARCIA, Roque. *Diccionario Etimológico de la lengua española*. Barcelona, F. Seix Editor 1880. Tomo I, p. 248.

(15) "Do a vos en fuero que siempre todos los vezinos de Molina cavalleros et clérigos ey iodios prendan sendos cañicos de sal cad anno, é den en precio de aquestos cañicos a los mencales et que prendades aquestos cañicos en Trai o en Almallah con vuestro escribano é con el mio". En: Fuero de Molina. *Op. cit.*

(16) BARCIA, Roque. *Op. cit.* Pág. 248.

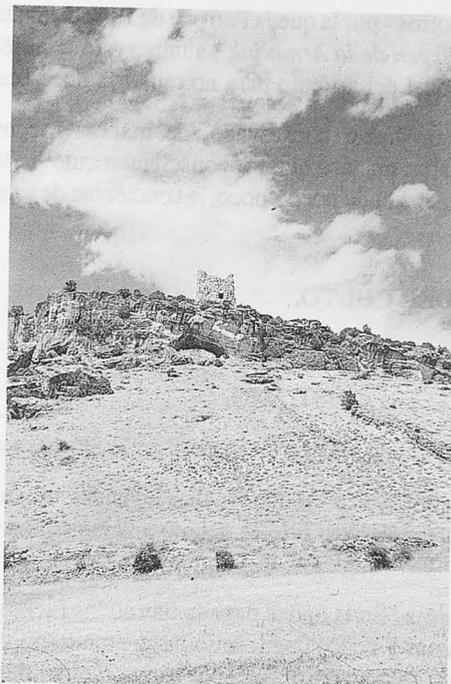


Foto 1.- Cueva de Los Casares. Sobre ella la torre - vigia de traza musulmana.

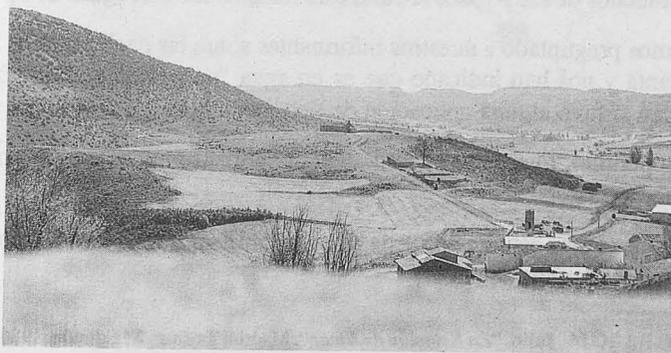


Foto 2.- El "Altillio" de la Virgen, visto desde la iglesia del pueblo.

razón - pensamos nosotros - por la que la Patrona de Riba de Saelices se llama "*Virgen de Armallak*" y no "*Virgen de la Armallak*", aunque esto también pudiera ser debido a la supresión de la vocal del artículo para no repetirla dos veces.

El pueblo pudiera haber conservado, de manera inconsciente, este detalle etimológico de la misma manera que , inconscientemente ha ido evolucionando el término "*Almallahe*" perdiendo poco a poco, la conciencia de su significado ordinario.

5.- GENESIS DEL CULTO.

5.1.- EL CULTO PRECRISTIANO.

La leyenda dice que la Virgen se aparece en la "*Fuensanta*" o "*Juansanta*".

Las fuentes son lugares en los que muchas leyendas sitúan apariciones y otros fenómenos religiosos y mágicos. Ello es debido a la existencia de cultos ancestrales precristianos.

Según Caro Baroja "En la época pagana fueron las fuentes objeto de adoración de los pueblos indígenas y de los que se instalaron en nuestra tierra. En los primeros siglos del cristianismo se pretendió condenar tal adoración; después se quiso cristianizarla dando a las fuentes y manantiales nombres de santos, entre los cuales el de San Juan, ocupa, probablemente, el primer lugar (17).

Este sería el caso de la fuente llamada "*Juansanta*" y "*Fuensanta*" en Riba de Saelices, cuya leyenda pudo haber tenido su origen en un culto celtíbero que, probablemente, sería continuado en tiempos de la dominación romana. Este culto perviviría hasta la llegada del cristianismo.

En España son muchas las fuentes que están relacionadas con cultos precristianos y que actualmente reciben el nombre de San Juan. Caro Baroja cita entre otros los ejemplos de Castellote (Teruel), Foncea (Logroño), Guitiriz (Lugo), Peñagolosa (Castellón), Cabra (Córdoba), etc., (18).

En muchos de estos casos el culto está relacionado con aguas de tipo medicinal.

Hemos preguntado a nuestros informantes sobre las cualidades de las aguas de la Fuensanta y nos han indicado que es un agua "*muy fina*" y "*muy buena*", pero desconocen si tuvo alguna aplicación de tipo medicinal.

El topónimo "Fuensanta" y similares también está muy extendido en la geografía española.

Sánchez Pérez estudia una serie de cultos marianos relacionados con las fuentes (19). Citamos algunos de ellos:

(17) CARO BAROJA, Julio, "*La Estación de Amor*". Madrid. Taurus. 2.ª Edición. 1986. Págs.156-157.

(18) CARO BAROJA, Julio, Op. cit. pag. 170.

(19) SANCHEZ PEREZ, José Augusto, "*El Culto Mariano en España*". Madrid. C.S.I.C. 1943.

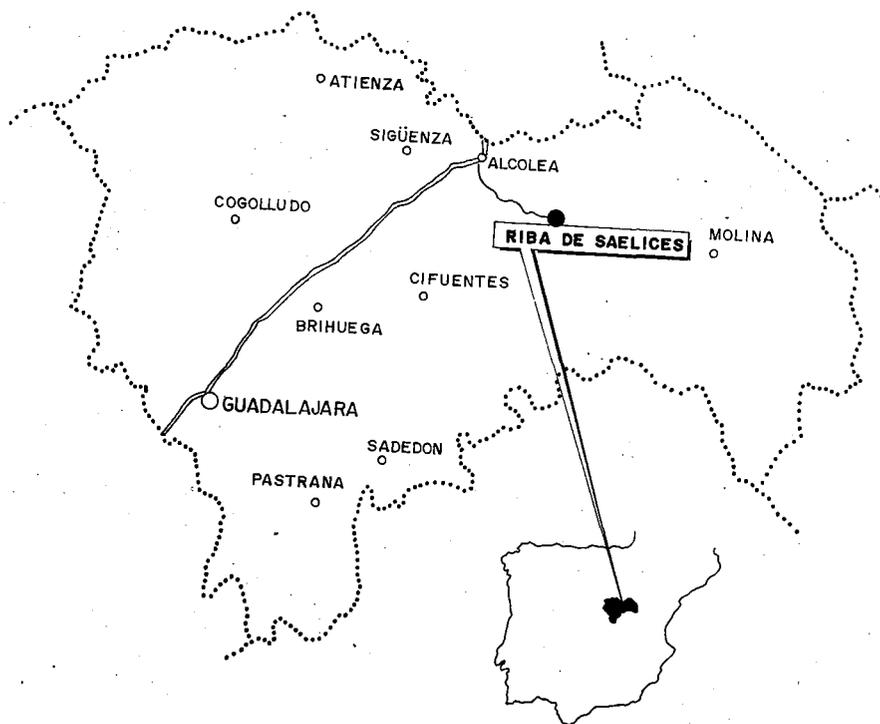


Fig. 2.- Situación de Riba de Saelices en la provincia de Guadalajara.

Con el término "Fuensanta" se nombran cultos a la Virgen en Villel (Teruel), Huelma (Jaén), Córdoba, Murcia, Sierra Bermeja (Granada), etc.

Otra denominación abundante es la de Nuestra Señora de la Fuensanta. Este es el nombre de la Virgen en Muel (Zaragoza), Blanes (Gerona), Traiguera (Castellón), Salitja (Gerona), Amuseo (Palencia), etc., (20).

Con el nombre de Fuente Santa existe un culto mariano en La Roda (Albacete) de la cual dice Sánchez Pérez: "*Allí quedan indicios de remota antigüedad y es probable que donde está esa ermita hubiera antes un santuario ibérico y acaso para borrar la idea de aquel culto pagano se cristianizó tal sitio elevando en él otro santuario dedicado a la Virgen*".

El número de advocaciones se podría extender mucho más.

En la misma provincia de Guadalajara también se encuentran cultos relacionados con el que nos ocupa.

Este es el caso de la Virgen de la Fuensanta en Millana o la Virgen de la Fuente en el desaparecido Júcar.

También en Horche (Guadalajara) existe un paraje denominado la Fuensanta.

En la toponimia de la Riba de Saelices, curiosamente, se han mantenido los nombres de "*Fuensanta*" - primitivo - y "*Juansanta*" - posterior - para nombrar un mismo paraje.

5.2.- EL CULTO CRISTIANIZADO.

5.2.1.- *Algunos datos históricos.*

La primera noticia histórica que tenemos del culto a la Virgen de Armallak, ya cristianizado, es la referencia del Fuero de Molina a la que antes aludíamos. Según ésta la actual ermita existiría ya, al menos, desde el año 1137 en que, según algunos autores, tuvo lugar la primera demarcación del Señorío de Molina.

El hecho de que se la cite expresamente en dicho Fuero nos da idea de la importancia que la ermita debía tener. Probablemente vendría dada por el hecho de ser una ermita-mojón.

Los habitantes de Riba de Saelices así lo consideran. Existe en el muro Norte de la ermita un mojón de arenisca incrustado en la pared (Foto 4). Según la tradición del pueblo, dicho mojón fue mandado colocar por Don Manrique de Lara para indicar hasta donde llegaba la tierra de su Señorío en la parte occidental.

Que estas tierras fueron lugar de límite queda ya probado en líneas anteriores. En la memoria de sus gentes existe la clara consciencia de que así fue y aún hoy se puede escuchar en los labios de los rondadores la siguiente copla:

(20) CARO BAROJA, Julio, *Op. cit.*, pp. 162-165.



Foto 3.- La "Fuensanta" o "Juansanta" está oculta en estos juncates. Al fondo la ermita sobre el "Altillo".

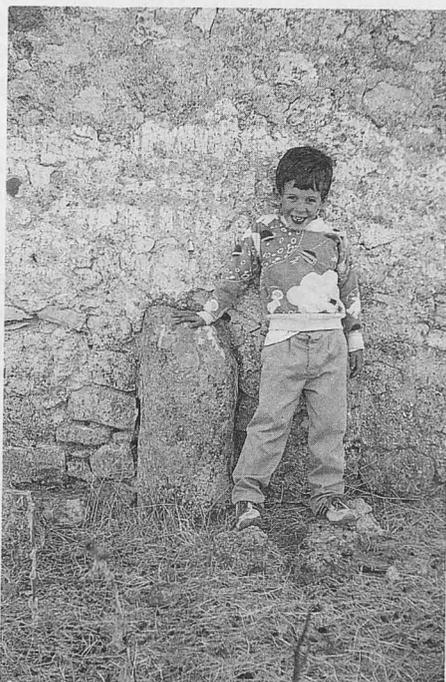


Foto 4.- El "mojón" incrustado en la pared de la ermita, limite de tierras.

"No somos aragoneses,
ni tampoco castellanos,
que nacimos en la Riba (somos tierra de Molina)
y nos llaman los rayanos".

La propia leyenda de la Virgen lleva implícita esta idea: la Virgen se aparece en el lado molinés (Fuensanta), los naturales del pueblo intentan llevarla a la iglesia del pueblo, que estaba ya en el otro lado del límite (Común de Villa y Tierra de Medinaceli). Pero la imagen de la Virgen, milagrosamente, vuelve a la fuente.

Es entonces, - siempre según la leyenda - cuando se decide construir la ermita. En este momento debió tener lugar, probablemente, un pacto político de establecimiento de fronteras, pacto que tuvo su reflejo en la leyenda popular.

También dice la leyenda que la Virgen se escapaba de la ermita y se volvía a la fuente. Vuelta de nuevo al lugar precristiano. ¡Cuanta fuerza de atracción tendría este lugar!, o lo que es lo mismo, ¡qué difícil es borrar el carácter sagrado de un lugar cuando este carácter ha sido adquirido durante siglos!

La leyenda continúa diciendo que para impedir el regreso de la Virgen a la fuente cerraron una puerta que está en el muro sur de la ermita. En efecto en dicho muro hay una puerta tapada a cal y canto orientada al sur donde hoy se encuentra el cementerio. A partir de ese momento la Virgen no volvió a "*escaparse*" de la ermita y quedó totalmente vinculada al pueblo. No deja de ser curiosa esta manera de "*forzar*" a la Virgen para que se quede en un determinado lugar.

Hemos buscado pistas en la factura de la ermita para poder obtener por los estilos arquitectónicos lagunas fechas aproximativas, pero la total sencillez de su estructura (Foto 5) y la gran cantidad de reformas que ha sufrido nos impiden llegar a una conclusión clara por este camino.

Lo que sí es cierto es que hoy la única puerta existente está orientada hacia Riba de Saelices y la imagen de la Virgen también, reflejo de la inequívoca unión actual del culto con el pueblo.

La Virgen de Armallak es un claro ejemplo de lo que podríamos llamar "*virgen - frontera*". Cultos marianos que tienen lugar en zonas de límite, que durante los conflictos y especialmente durante la Reconquista, ven nacer a su alrededor leyendas populares que atribuyen a María la voluntad de ponerse a uno o a otro lado de los bandos contendientes.

Del mismo modo la Virgen de Aguilar de Anguita regresaba milagrosamente al pueblo cuando los habitantes del vecino Garbajosa se la llevaban a su territorio.

Curiosamente, también esta Virgen se encuentra en tierras rayanas.

En Millana se encuentra un culto que responde al mismo patrón (21). La ermita de Nuestra Señora de la Fuensanta se encuentra situada en un cerro - como casi siempre lugares elevados del terreno para acercarse a la divinidad - . En este cerro se han

(21) GARCIA PERDICES, Jesús. "*Cual Aurora Naciente*". Guadalajara, O.P.E. 1974.

encontrado también restos romanos. La ermita se encuentra en el límite entre los términos de Millana y Casasana.

Cuenta la leyenda que la Virgen se apareció en un pozo (otra vez el agua) y que cuando los naturales de Casasana se la llevaron, la imagen se hizo tan pesada que estos no pudieron con ella. De esta manera los de Casasana se convencen de que la imagen no les pertenece y la tornan a Millana, llegándose después a un acuerdo entre los pueblos para que la Virgen se quede en el límite.

También la Virgen del Saz, en Alhóndiga, regresa sola a otro lugar.

5.2.2.- *Nuestra Señora de Armallak y las salinas de Almallá.*

Existen en el término de Tierzo en el Señorío de Molina unas salinas conocidas como las "*Salinas de Almallá*", lo cual semánticamente es una redundancia.

Cuando descubrimos el significado del término *Almallaf*, inmediatamente nos planteamos la posibilidad de una relación entre el culto de la Virgen de Armallak y las salinas de Almallá.

Estas salinas fueron explotadas desde muy antiguo por celtíberos y romanos (22). Junto a las salinas existe un cerro en la falda del cual se pueden ver las ruinas de lo que fue el pueblo de Almallá, hoy ya deshabitado.

Don. Primitivo Jiménez (23) que actualmente reside en las salinas de Almallá y que nació en el poblado de Almallá, nos contó cómo él había leído en un periódico algo relacionado con el tema y que en su pueblo natal se oía hablar que la "*Virgen de Almallá*" estaba antes allí, en una ermita llamada de San Lorenzo (de la que por cierto no queda hoy piedra sobre piedra, aunque si memoria histórica) (24).

Según nuestro informante "*los mozos de Almallá llevaron a hombros la imagen de la Virgen de Almallá a Riba de Saelices para impedir que cayera en manos de los moros*".

Preguntamos al amable don Primitivo - hombre hospitalario y buena persona como el que más - por el periódico donde había leído algo sobre el tema y nos remitió a un artículo del semanario local "*Nueva Alcarria*" en el que don Rufo Ramírez, jubilado y ex-maestro de Riba de Saelices expone su teoría según la cual la imagen de la patrona proviene de "*Almallá*" (25).

Don Rufo basa su aseveración en la similitud de los nombres y en que hubo dos familias ilustres del Señorío - los Araúz de Robles y los Montesoro Chavarri - que poseían hasta hace 60 u 80 años unas hermosas fincas en el término de Riba de Saelices y que los renteros ribeños llevaban "*en lomos de caballerías sus granos y rentas a los*

(22) HERRERA CASADO, Antonio. *Op. cit.*, pág 504.

(23) Primitivo Jiménez López. Natural de Almallá (Tierzo). Edad: 64 años. Profesión: labrador. Actual alcalde de Tierzo.

(24) Noticias recogidas el día 4-XII-88.

(25) RAMIREZ, Rufo. "Sobre los límites del Señorío de Molina" en NUEVA ALCARRIA (Mayo 1982).

señores citados de Molina". Concluye dicho artículo diciendo que al ser expulsados los árabes de terreno molinés don Manrique mandó a varias familias del Señorío a repoblar las tierras conquistadas, pudiendo asentarse los habitantes de Tierzo en Riba de Saelices y llevando, junto con sus familiares y enseres, sus propios cultos entre los que se encontraría el de la Virgen de Armallak.

¿Hasta qué punto esta teoría puede ser válida?

Hay algunos aspectos que no están del todo claros.

Parece ser que el cambio político y religioso que, efectivamente, tiene lugar se realiza de una manera "*pacífica*" dentro del Señorío. Está comprobado el carácter "tolerante" del primer señor de Molina con los árabes y judíos que continuaron poblando el Señorío, aunque también está comprobada la realidad de las luchas en las zonas rayanas durante este periodo.

El dato de las dos familias del Señorío que tuvieron posesiones en Riba de Saelices sí se ajusta a la verdad y es un dato importante, pero no es definitivo. Habría que comprobar que procedían de Almallá o alrededores y que se instalaron en dicha localidad en el siglo XII.

Si esto fuera cierto podríamos dar como bastante probable la teoría de don Rufo, y aún así habría que responder a la siguiente cuestión:

- Si Riba de Saelices fue repoblado por familias del Señorío ¿porqué dicho pueblo queda excluido del Señorío de Molina?

Respecto a los datos que nos contó nuestro informante de las salinas de Almallá observamos que hay aspectos que no leyó don Primitivo en el artículo de don Rufo. A saber:

- Que la imagen de la Virgen de Almallá se encontrara en una capilla de su pueblo.
- Que dicha imagen fuera trasladada a hombros por los mozos del pueblo para salvarla de los moros.

Estos dos datos con ser importantes tampoco son datos científicamente comprobados.

Surgen de nuevo, algunos interrogantes.

Si, en efecto, el culto de Armallak provenía del poblado de Almallá ¿porqué no ha quedado apenas recuerdo del mismo en unas tierras que a partir de la Reconquista son inequívocamente cristianas?

Se podría pensar que ello es debido a la actual despoblación de la zona pero, a pesar de ello, debía quedar una memoria histórica en las gentes de estas tierras, en sus archivos, en la imaginación de sus retablos... y parece ser que no es así.

Sólo queda el recuerdo de una imagen de un modo vago. En caso de que, en efecto, la imagen hubiera estado en Almallá tampoco debió tener mucha importancia, puesto que se encontraba en una ermita que no estaba bajo su advocación, sino bajo la de San Lorenzo.

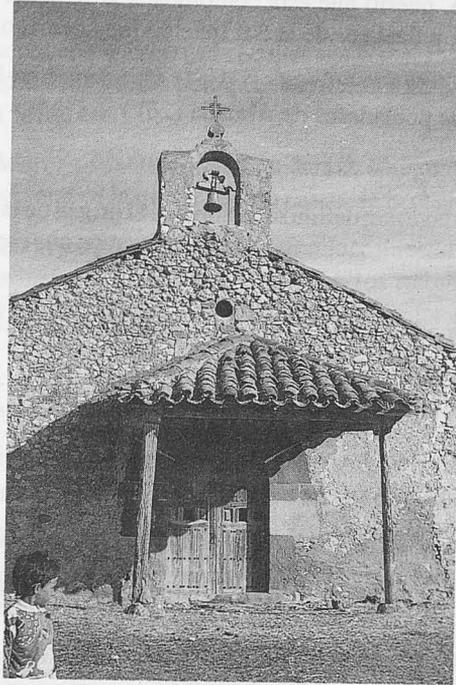


Foto 5.- Ermita de la Virgen de Armallak.



Foto 6.- Detalle de la imagen de la Virgen de Armallak.

También podría existir la posibilidad de que hubiera sucedido lo contrario, es decir, que el culto hubiera sido llevado por los habitantes de Riba de Saelices al poblado del Almallá, puesto que está comprobada la relación profesional entre los salineros de Almallá y Saelices de la Sal (pueblo muy cercano a Riba de Saelices).

Esta posibilidad estaría refrendada por la abundancia de los apellidos "Riva" y "de la Riva" entre los pobladores de Almallá (26).

Sin embargo, tampoco es este un dato definitivo.

Queda de este modo sin definirse totalmente el origen de la creencia cristiana que nos ocupa aunque se abre un camino para la investigación que esperamos recorrer hasta el final sin mucho tardar.

De cualquier modo la génesis del culto está bien completa en Riba de Saelices con las siguientes etapas:

1.ª LA FUENSANTA: Culto pagano.

2.ª LA JUANSANTA: Culto cristiano de transición bajo la advocación de San Juan.

3.ª LA VIRGEN DE ARMALLAK: Culto cristianizado plenamente.

Centrémonos, a continuación en esta tercera fase y en el estudio de las formas del culto cristiano.

5.2.3.- La Iglesia - institución y el culto a la Virgen de Armallak.

Las primeras noticias que hemos encontrado en archivo parroquial de Riba de Saelices acerca del culto cristiano de Armallak son ya de principios del s. XVII.

En un "Libro de Visitas" de fecha de 1607, Dionisio de Vegas "Visitador general de este obispado de Sigüenza" manda adecentar la "hermita de Ntra. S. de Almalla" que "esta muy yndecente y maltratada".

Al año siguiente otro visitador "D.º de Rojas" manda ejecutar la orden de su antecesor y viaja a Sigüenza con el "mayordomo" para tratar la reparación de la ermita.

De este modo se van sucediendo noticias de carácter protocolario en distintas fechas.

En 1795 el visitador D. Juan A.º de Isla llama la atención para que "en adelante tomen con mejor método las cuentas que hasta aquí lo han executado".

El culto a la Virgen de Armallak aparece en los libros como un culto "popular" vigilado y controlado por la institución eclesial. No es un culto "mal visto" por la Iglesia, pero tampoco es un culto oficializado, apoyado rotundamente. A pesar de ser

(26) "Libro de Tazmas deste Lugar de Tierzo siendo Cura Propio D. Juan Escribano Masegoso". Libro manuscrito que se encuentra en el Archivo Parroquial de Riba de Saelices. 1795.

un culto muy popular, el más popular de Riba de Saelices, no es la Virgen de Armallak la patrona de la parroquia, sino que ésta se halla bajo la advocación de Santa María Magdalena.

Es el propio pueblo el que organiza el culto, sus actos, sus manifestaciones y su economía. Los sacerdotes del pueblo percibían unas cantidades acordadas por realizar sus funciones (Santa Misa, etc.).

La figura del "*Mayordomo*" aparece como hemos visto en la mayor parte de los documentos. Es la persona en la que el pueblo descansa la responsabilidad del culto.

La adhesión al cargo se hacía siempre de manera voluntaria y sus funciones eran las del cuidado de la imagen, de la ermita, de los actos religiosos y festivos, de la economía del culto y de las fiestas que tenían lugar alrededor del mismo.

5.2.4.- *La imagen.*

La imagen que se conserva actualmente es una reconstrucción realizada después de la Guerra Civil con los restos de la que fue quemada y destruida casi totalmente (Foto 6).

Según la tradición, solo se conserva la cabeza y una mano que, milagrosamente, no ardieron en las llamas.

La actual imagen (Foto 7) mide aproximadamente un metro de altura, está totalmente cubierta por manto y vestido, ambos de colores blanco y dorado, tiene en su mano derecha un ramo de flores blancas y en su mano izquierda sostiene la imagen del Niño Jesús con los brazos abiertos. El Niño viste ropas con los mismos colores que la Virgen.

El rostro de la Virgen es una fina talla con rasgos muy realistas que tiene una expresión misteriosa.

La Virgen tiene una larga melena de pelo natural moreno, ofrenda de alguna de sus fieles.

La imagen está culminada por una gran corona plateada que termina en una cruz.

Dicha imagen fue retocada por un escultor seguntino en el año 1855 que cobró por su trabajo y por el de hacer unas andas la cantidad de 200 maravedíes.

En el año 1908 se editaron 500 estampas de la Virgen de cuya existencia se conserva memoria en el pueblo, aunque nosotros no hemos tenido acceso a ningún ejemplar.

La imagen se encuentra normalmente en la ermita, que ha sido objeto de muchas reformas, en especial su cubierta de madera y tejas, lo que no es de extrañar, debido a las extremas temperaturas y a la falta de protección física del edificio.

5.2.5.- Características del culto.

La Virgen de Armallak es la patrona de Riba de Saelices y gozó y goza de una gran devoción entre los naturales del lugar.

Es pues un culto totalmente local y vivo.

A la Virgen de Armallak se acudía siempre que se deseaba obtener algún beneficio por la vía sobrenatural.

Conserva todos los elementos de un culto de protección maternal.

A ella se acogían los quintos cuando iban al servicio militar.

En la Guerra de Africa se llegaron a hacer canciones y ofrendas especiales para que *"les fuera bien"* a los hijos del pueblo que se encontraban combatiendo.

Actualmente existe en Riba de Saelices la creencia de que la Virgen protege especialmente a los conductores del pueblo por lo que estos no han sufrido nunca un accidente mortal.

Es, también, la protectora de los agricultores y en este sentido se manifiesta una de las atribuciones más interesantes del culto desde el punto de vista etnológico: la de propiciar la lluvia.

Según la tradición llueve siempre en las dos fechas (Mayo y Septiembre) en que se celebra la fiesta de la Virgen.

El pueblo siempre confía en la llegada de estas fechas con la seguridad de que lloverá.

En los pueblos de alrededor también se tiene esa creencia. Los naturales de Saelices de la Sal llaman a la Virgen de Armallak *"la Meona"* relacionándola con su facilidad para propiciar la lluvia.

Cuando se necesitaba el agua con urgencia el pueblo llevaba a la Virgen en procesión por los campos, al tiempo que interpretaban canciones de carácter propiciatorio o rogativas de cuya memoria sólo hemos podido rescatar la siguiente estrofa:

*"Pobres de nosotros
cuando el pan nos falte
moriremos todos
al rigor del hambre".*

La Virgen siempre concede la lluvia, según la tradición, - otra vez el agua presente en el culto como en su origen -. A este respecto nuestros informantes hablan de otros pueblos en los que la divinidad no siempre accedía a las peticiones de sus fieles.

De Huertapelayo procede la siguiente copla:

*"Virgen de la Madalena,
te pedimos agua
y nos mandas piedra.
¡Pues ahí te quedas!*

También la Virgen de Armallak está relacionada con rituales de difuntos.

Dos o tres mozas iban - esto se sigue haciendo todavía - antes de la fiesta por las casas a pedir dinero para la rifa de una rosca de la que luego hablaremos.

En cada papel que se compraba se anotaba el nombre de un familiar difunto y a continuación el del comprador. Así por ejemplo: "*Martina Morales (+) por Claudia*".

Todos estos papeles se enrollaban y se introducían en un talego, en otro se depositaban igual número de papeletas en blanco menos en una que figuraba el premio -la rosca de la Virgen-. Se iban extrayendo papeletas, una de cada bolsa, de tal modo que a cada nombre se le hacía coincidir con una papeleta en blanco hasta que salía el premio.

La rosca era elaborada por el mayordomo o mayordoma. Tenía grandes dimensiones (un metro aproximado de diámetro).

Estaba confeccionada con una masa a base de harina, aceite, huevos y azúcar.

Con todo esto bien mezclado se hacía una masa a la que se daba forma de rosca aplanada que se introducía en el horno. Después se la regaba con azúcar derretido o miel y se le incrustaban adornos a base de caramelos y anisillos de colores. Por último se le colocaba un lazo ancho de color.

La rosca se exponía después durante la fiesta en las andas de la Virgen.

Además de la rosca los fieles ofrendaban otro tipo de objetos:

Los mayores del lugar recuerdan haber visto en las paredes de la ermita una gran cantidad de exvotos realizados en cera (caras, brazos, manos, etc.) y otros como trenzas, vestidos, etc.

Otras ofrendas eran expuestas en el "*ramo*", una especie de árbol de cuyas ramas colgaban distintos objetos - productos del campo, etc. -. A veces se ofrecían animales - corderos sobre todo - e incluso un pino el año 1760 que fue sacado a subasta o almoneda.

5.2.6. *El calendario festivo:*

El 25 de Marzo, día de la Encarnación, tenía lugar el primer ritual colectivo relacionado con la Virgen de Armallak. Por la mañana se hacía una misa y por la tarde se iba a la ermita donde se rezaba un Rosario y se cantaba la canción del "*Veinticinco de Marzo*" de la que sólo hemos podido rescatar la música y dos estrofas:

*"A veinticinco de Marzo
una paloma ha venido
a darle la enhorabuena
a la Virgen y a su Niño.*

*El ramo ya está ofrecido,
todo lleno de primores,
delante de esta Señora
las hojas se vuelven flores" (27).*

Otra serie de rituales tenían lugar en el mes de Mayo.

Ocho días antes de la Ascensión se empezaba a rezar una novena a la Virgen en la ermita. Existió el texto de dicha novena, pero ya se ha perdido. El día de la Ascensión se celebraba una fiesta de gran solemnidad. Se decía una "*Misa de tres*" (tres sacerdotes) y se llevaba la imagen de la Virgen a la ermita en solemne procesión para que permaneciera en ella durante todo el invierno.

En las procesiones se guardaba siempre un riguroso orden: la comitiva iba encabezada por la bandera o pendón (Foto 8) seguida por los ciriales y la cruz parroquial. Detrás iban varios estandartes y la campanilla. A continuación las autoridades y curas, después la imagen de la Virgen en andas y por último el resto del pueblo. Antiguamente también llevaban en la procesión un armonium para acompañar a los cánticos en la ermita.

Los actos de esta fiesta de Septiembre eran sufragados por el Ayuntamiento.

Con el paso del tiempo algunos aspectos han cambiado. La fiesta de Septiembre es la que más fuerza ha tomado, debido a que aún permanecen en el pueblo muchos veraneantes pasando sus vacaciones y otros acuden, aprovechando el buen tiempo, empujados por la fe en la Virgen y por el amor a sus tradiciones.

Otro aspecto que ha variado en unos años es el de la estancia de la imagen de la Virgen en la iglesia que ahora sólo dura unas jornadas, mientras que antes se prolongaba durante todo el verano.

5.2.7.- *La economía del culto.*

Los mayordomos eran los encargados de anotar todos los años los ingresos y gastos en el libro de cuentas.

Existe en el Archivo Parroquial un "*Libro de Cuentas y Limosnas y Rentas de Ermita de N.S. la B.M. de Armallad que se venera en el término de la Riba de Saelices*" en el que, a partir de 1.740 y hasta 1.950, están anotados los ingresos y gastos de la Virgen, pero quedan noticias de la existencia de otros libros de cuentas anteriores.

Los principales ingresos procedían de distintas almonedas y rifas (andas, ramos, roscas, etc.). Otro capítulo de ingresos era el de limosnas y donaciones que algunos

(27) "Informó: *María Moreno Tenorio* de 60 años de edad, natural de Riba de Saelices.



Foto 7.- La Virgen portada en andas.



Foto 8.- Procesión con la Virgen de Armallak, subiendo al "Altillo", camino de la ermita.

fieles hacfan a la Virgen.

Los gastos eran y son de diversa índole, destacando por su cuantía los destinados a la conservación de la ermita, de la imagen y al mantenimiento del patrimonio de la Virgen.

En este sentido puede resultar ilustrativo uno de los inventarios que aún se conservan (28) y que reproducimos a continuación:

"Inventario de los efectos que posee Nuestra Señora de Armallá".

1 Sabanilla hilo con banda color rosa y dos lazos regalo de Juana Hornero.

1 otra id. con sus lazos de seda reg. de Eusebia.

Otra id. de cáñamo.

2 Id. retor hilo.

2 Id. retor hilo.

4 Candeleros de hoja de lata.

4 Candeleros pequeños de idem.

2 Candeleros de madera.

2 Candeleros de metal y una cruz con Sto. Xto.

1 Crucifijo de metal.

3 Palmatorias.

1 Juego de raeras.

2 Corm-altares.

1 Manto.

1 Otro.

3 Id.

4 Delantales correspondientes a los mantos.

1 Enagua.

1 Sanda encargada y un retazo sobrante.

1 Corona para la Virgen.

1 Id.

1 Id.

2 Pañuelos encarnado y blanco.

1 Cinta galón de oro.

2 Vestidos para el niño.

4 Id.

1 Lazo adorno.

1 Corona para el niño.

1 Otra.

1 Paño para el púlpito.

1 Sillón de madera.

2 bancos.

4 floreros

1 Lámpara metal.

1 Percha.

1 Arca para guardar ropa.

(28) *"Inventario de los efectos que posee Nuestra Señora de Armallá"*. Manuscrito que se encuentra en el Archivo Parroquial de Riba de Saelices. 1795.

6.- CONCLUSIONES.

Aunque ciertamente ya hemos ido escribiendo distintas conclusiones a lo largo del trabajo, vamos a recordar algunas de ellas:

- El culto de Armallak es una advocación mariana que procede de un culto precristiano.

- Conserva bajo la advocación de la Virgen María algunos rasgos precristianos (relación con el agua, propiciatorio de lluvias, divinidad maternal-protectora, etc.).

- Su leyenda es una muestra fiel de la superposición de las distantes fases del culto.

- Asimismo es un reflejo de algunas luchas que sucedieron, probablemente durante la Reconquista en la que la ermita adquirió la cualidad de ermita-mojón.

- Respecto al origen del culto cristiano existe la posibilidad de que proviniera del poblado de Almallá (Tierzo), pero esta posibilidad está por comprobar. Nuestra conclusión en este sentido es que la Virgen de Armallak nace y se desarrolla como culto en Riba de Saelices, aunque estamos abiertos a nuevas investigaciones que puedan aportar más datos.

- De cualquier modo es un culto muy interesante desde el punto de vista etnológico con algunos aspectos enriquecedores como por ejemplo el hecho de que se hayan conservado las dos denominaciones "*Juansanta*" y "*Fuensanta*" para nombrar el lugar donde tiene origen el culto.

NUESTRO AGRADECIMIENTO

A la familia Loscos-Moreno sin cuya ayuda no habría sido posible la realización de este trabajo. Don Emilio Moreno, guarda de la cueva; don Miguel Angel, párroco de Riba de Saelices; don Manuel Azabal, párroco de Tierzo; a don Primitivo Jiménez por su información y hospitalidad y a Nieves Diges que hizo los planos.

METODOLOGIA PARA LA INVESTIGACION DE LAS FIESTAS TRADICIONALES

Demetrio E. Brisset Martín

En el ámbito de las investigaciones sobre la cultura española emprendidas a lo largo de la década que pronto va a terminar, me atrevería a resaltar como más sugerentes las dedicadas a las fiestas populares y tradicionales. Desde los simples catálogos o guías provinciales, autonómicos y estatales hasta las tesis doctorales centradas en el análisis de una única fiesta, el espectro abarcado por las ponencias, comunicaciones, libros, artículos y emisiones audiovisuales contiene un amplísimo repertorio de festejos y rituales, tanto desaparecidos como existentes actualmente. Y sobre este aspecto "*existencial*" de las fiestas, al ser un fenómeno social reflejan las mismas vicisitudes que la sociedad que las engendra, y a su acelerado proceso desintegrador (parejo con el de la "urbanización cultural" del mundo rural y el de la industrialización y dominio de los espectáculos) se ha opuesto en estos últimos años cierta voluntad recuperadora, configurada por los a menudo dispares deseos de la juventud y las autoridades civiles, aliados coyunturales en la revitalización festiva.

Por suerte, ya no es necesario arropar las investigaciones sobre las fiestas con sesudos subterfugios, una vez admitido su interés científico en los medios académicos. Pero es demasiado reciente tal aceptación como para olvidar los siglos de incompreensión culta del patrimonio comunitario constituido por los ritos festivos. En el caso de España, no será hasta su expansión imperial cuando se inicien este tipo de investigaciones. Y al igual que sucede con la etnología, el mérito recae sobre las plumas de buen número de cronistas y misioneros interesados por comprender la historia y forma de vida de los pueblos indígenas conquistados en el Nuevo Mundo, que para ellos eran "*el otro*", con su cultura propia. Quizás el que más profundizó en una de las culturas conquistadas haya sido el fraile dominico Diego Durán, sevillano de origen pero que desde muy joven vivió en la Nueva España. Basándose en documentos aztecas, en entrevistas con los que eran adultos antes de la llegada de Hernán Cortés y en su asistencia personal a los ceremoniales (en buena parte sincréticos), hacia 1577 escribió

Ritos y fiestas de los antiguos mexicanos. Aparte de la gran precisión de las descripciones de los actos festivos, es de gran valor su intento de captar las motivaciones y objetivos de dichos rituales. A veces se le impone la comparación con formas festivas similares practicadas en la metrópoli, como sucede con la Pascua Florida, respecto a la que sólo encuentra dos explicaciones que justifiquen la semejanza: "o que hubo noticia de nuestra sagrada religión cristiana en esta tierra o que el maldito de nuestro adversario el demonio las hacía contra hacer en su servicio y culto haciéndose adorar y servir contra haciendo las católicas ceremonias" (1). Su honestidad intelectual no tuvo apenas repercusión, ya que el manuscrito no fue publicado hasta 1880.

Mientras fray Diego recorría las selvas mexicanas en busca de sus antiguos dioses tutelares, otro sevillano se volcaba en el estudio de la cultura clásica greco-latina: el presbítero Rodrigo Caro, arqueólogo y filólogo, más conocido por ser el cantor de Itálica. En 1626 redacta un tratado sobre el origen de los juegos de los muchachos, *Días geniales o lúdricos*, donde su desbordante erudición le conduce a probar que los juegos infantiles de su época descendían directamente de los de la Antigüedad clásica. Como muestra de su actitud moral tenemos el siguiente juicio que incluye sobre las diversiones públicas del momento: "Estos lascivos bailes que parece que el demonio los ha sacado del infierno; y lo que aún en la república de los gentiles no se pudo sufrir por insolente, se mira con aplauso y gusto de los cristianos, no sintiendo el estrago de las costumbres y lascivias y deshonestidades que suavemente bebe la juventud con ponzoña dulce que, por lo menos, mata el alma" (2). A pesar de su estricto moralismo, este precedente de los estudios folklóricos peninsulares tampoco sería editado hasta el siglo pasado, en 1884.

Será con la Ilustración cuando se produzca uno de los más ambiciosos proyectos de conocer la evolución de nuestras fiestas, la cumplir Gaspar Melchor de Jovellanos en 1796 con un encargo de la Real Academia de la Historia y elaborar su *Memoria para el arreglo de la policía de los espectáculos públicos, y sobre su origen en España*. Redactada mientras cumplía destierro en Asturias, al caer en desgracia los reformistas tras la muerte de Carlos III, en esta Memoria rastrea las vicisitudes de juegos y fiestas a lo largo de los siglos, para esbozar un programa de acción festiva: "Este pueblo necesita diversiones, pero no espectáculos. No ha menester que el Gobierno le divierta, pero sí que le deje divertirse. En los pocos días, en las breves horas que puede destinar a su solaz y recreo, él buscará, el inventará sus entretenimientos; basta que se le dé libertad y protección para disfrutarlos ... cuanto más goce, tanto más amará el gobierno en que vive, tanto mejor le obedecerá, tanto más de buen grado concurrirá a sustentarle y defenderle" (3). Tras propugnar la apertura de cafés o casas públicas de conversación y diversión cotidiana, con juegos sedentarios y lícitos, lectura de periódicos y conversaciones instructivas, y la reforma por vía legislativa del teatro para convertirlo en respetuoso ejemplar, defiende los *juegos positivos* "que ofrecen honesta recreación á los que juegan y á los que miran, hacen en gran manera ágiles y robustos á los que los ejercitan, y mejoran por tanto la educación física de los jóvenes. Son los juegos de

(1) En la re-edición facsímil hecha por Editorial Innovación, México, 1980, p. 96.

(2) Edición a cargo de J.P. Etievre, Espasa Calpe, Madrid, 1978. La cita en la p. 64 de la ed. sevillana de 1884.

(3) B.A.E. tomo XLVI, Madrid, 1963, pp. 491-2. Hay varias re-ed.

pelota, bolos y tejuelo; las corridas de caballos, gansos y gallos; las soldadescas y comparasas de moros y cristianos; y otras diversiones generales, tanto mas dignas de protección cuanto mas fáciles y menos exclusivas, y por lo mismo merecen ser arregladas y multiplicadas" (4). El objetivo de Jovellanos es claramente basarse en la documentación histórica para elaborar un programa de política festiva que persiga el beneficio público, bajo la atenta vigilancia gubernamental.

A lo largo del siglo XIX se lanzan varios autores a investigar sobre la historia de los espectáculos teatrales en España (Leandro Fernández Moratín, Milá y Fontanals, Cotarelo y Mori, Menéndez y Pelayo, entre otros), ensamblando las dispersas piezas de un mapa histórico de nuestra evolución festiva. A finales del siglo se produce la eclosión de los folkloristas, interesados en la recogida de información sobre las tradiciones y costumbres aún vigentes.

Poco después, en 1903, Jenaro Alenda y Mira publica su primer tomo de las *Relaciones de solemnidades y fiestas públicas de España*, donde recopila y extracta cientos de relaciones que informan sobre las variantes y modos de desarrollo de los festejos desde el siglo XV, constituyendo el conjunto una valiosísima fuente documental para conocer gran parte de nuestra historia festiva, y que ha sido muy utilizada por los investigadores contemporáneos.

El siguiente esfuerzo por estudiar en conjunto nuestras fiestas aparece en España al difundirse los métodos científicos de la etnología comparativa, y el representante más destacado puede ser Luis Hoyos Sáenz, quien considera a las fiestas como el campo más rico, variado e interesante del folklore, que permite estudiar la diversidad cultural de los pueblos, en sus vertientes psicológica, sociológica y estética. En un sugerente artículo publicado en 1946, establece "la esencia de la complejidad de las fiestas, no sólo por sus elementos estéticos, rítmicos y plásticos y la infinita manera de agrupar y utilizar estos motivos, sino también por utilizar las "unidades elementales de las fiestas", que son los infinitos juegos, multiplicados por la diversidad en el tiempo y espacio", lo que lleva a proponer una clasificación de nuestras fiestas tradicionales en los siguientes apartados:

I NATURALES (agrícolas, ganaderas y gremiales), Cíclicas y Míticas.

II SOCIALES: Religiosas, Profanas e Históricas.

III PRIVADAS O FAMILIARES, por pasos de estado (5).

Entre ellas, considera como más antiguas y arcaicas a las relacionadas con los fenómenos míticos, estacionales y agrícolas.

Finalmente, en las últimas décadas se han ido plasmando los más serios y originales estudios sobre las fiestas de los pueblos que componen España, a cargo de Julio Caro Baroja, diseminados en multitud de libros y artículos monográficos, y

(4) *Ibidem*, pp. 494-5.

(5) "Cómo se estudian las fiestas populares y tradicionales", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, t. II, pp. 543-567.

especialmente en su trilogía festiva, compuesta por *El Carnaval* (1965), *La estación de amor* (1979) y *El estío festivo* (1984). En la segunda de estas obras explica cuál ha sido el criterio adoptado en sus investigaciones: histórico-cultural; que resume en "examinar, en suma, los datos históricos a la luz de una concepción estructural, frente a los que niegan la validez de la investigación histórica en Antropología, incluidos algunos estructuralistas" (6).

En la tercera de estas obras retoma el problema, preguntándose "si de esta investigación pluridireccional, se podrían sacar consecuencias generales de interés en un contexto antropológico y (¿porqué no?) histórico. Que el concepto de "fiesta de cosecha" se asocie con el de "fiesta de verano" y que éste tenga un aspecto religioso ritual y otro estético y lúdico, lo mismo en tiempos en que en el Occidente de Europa dominan unas religiones que en aquellos en que domina otra, es algo que hay que aceptar como innegable... Lo importante es determinar cómo son los hombres, no sólo aquí y ahora. Y si no son del todo iguales, acalarar en qué no lo son y en qué sí". Después de constatar la existencia de unas formas de celebración a las que se ajustan los diversos tipos de fiestas, contempla que tales formas "plantean una serie de enigmas al pretenderlas clasificar y, sobre todo, cuando se estudia la conexión posible de unas con otras". (7)

Inmersos ya en la presente década, las fiestas populares se convierten en objeto de la atención tanto para los historiadores de las mentalidades colectivas como para los simbólogos, estructuralistas y antropólogos culturales de las diversas escuelas. La aplicación de sofisticadas metodologías analíticas e interpretativas consigue desentrañar los significados de los ancestrales mensajes transmitidos mediante este medio de comunicación social.

APLICACION A UN UNIVERSO FESTIVO

Al enfrentarnos con los diversos rituales festivos actualmente vivos en la Península Ibérica, se corre el riesgo de perderse. Tan sólo en Andalucía se han catalogado casi 2.000 fiestas (8). El problema no consiste primordialmente en el abultado número, ya que la mayoría responden a unos pocos esquemas festivos comunes, sino en los *desplazamientos* de *fechas* de celebración, de *motivos* rituales y de *formas* festivas. Así, una fiesta patronal veraniega puede incluir acciones similares a una mascarada de Año Nuevo, y un rito penitencial contener elementos del culto a la fertilidad. Y los agentes impulsores de tales desplazamientos se han ido relevando a lo largo de la historia social.

Después de haber participado y estudiado rituales festivos dispersos por la mayor parte de la geografía peninsular, me sentí atraído por aquellos que se expresaban

(6) Taurus, Madrid, 1979, p. 7.

(7) Taurus, Madrid, 1984, pp. 275-6.

(8) *Guía de Fiestas Populares de Andalucía*, Junta de Andalucía, Sevilla, 1982.

mediante acciones más complejas, del tipo de representaciones teatrales. Al poseer variados elementos simbólicos, susceptibles de aclararse mutuamente, y una copiosa documentación histórica sobre sus avatares, podría descifrarse su código comunicativo.

Para iniciar mi investigación festiva delimité un ámbito geográfico con entidad propia histórico - cultural, como es el caso de la provincia de Granada, corazón del último reino musulmán de la Península, sujeto a una *cultura de conquista* en una época marcada por la difusión de la imprenta.

El intensivo recorrido de la unidad provincial granadina, asistiendo a sus fiestas durante varios años, y recogiendo información sobre el terreno, me llevó a elaborar una clasificación de sus fiestas actuales:

A - PROFANAS: carnavales, cívicas, ferias, romerías.

B - ESTRUCTAMENTE RELIGIOSAS (católicas): Semana Sana, Corpus, votos, Belén viviente.

C - RELIGIOSO - PROFANAS: Cruz de Mayo, cabalgata de Reyes Magos, Conquista o Toma de la ciudad, romería de Año Nuevo.

D - PATRONALES, con diversos ingredientes agrupables en concursos, deportes, actos culturales, romerías, elección de reina y de feo, toros, singularidades del conjunto procesional (Moros y Cristianos, mosqueteros, diablillos, robo del santo, cascamorras) y otros elementos característicos.

E - RESIDUALES o restos de la vida rural: judas, Candelaria, inocentes, santos protectores de animales.

Más del 99% de las fiestas recopiladas pueden ser incluidas en alguna de estas categorías festivas. Total de la muestra: 329 fiestas (9).

Años después inicié un análisis comparativo de las fiestas de Granada respecto a las del resto de las provincias andaluzas, basándome en los patronos y patronas tutelares y en el calendario o distribución cíclica anual del complejo festivo. También esboqué una comparación de elementos rituales (10).

Como es imprescindible para interpretar los símbolos festivos el conocer su progresiva estructuración formal, me dediqué a la búsqueda de información histórica. La profunda consulta de los archivos granadinos, tanto provinciales como locales (municipales, parroquiales y privados) me permitió establecer una secuencia temporal que me serviría de módulo de contraste respecto al resto de las regiones. Un amplio

(9) "Hacia un análisis de las fiestas de Granada", *Gazeta de Antropología* núm. 1, 1982, pp. 19-24.

(10) Comunicación presentada al I Encuentro sobre Religiosidad Popular, Sevilla, Mayo 1987. Las actas van a ser editadas por Anthropos, Barcelona.

trabajo de campo en la provincia de León me permitió disponer de otro polo de contraste, al ser casi la cuna de la cultura de reconquista. Diversos archivos locales en varias zonas complementaron la *cata* temporal. Las otras fuentes informativas a las que acudí fue a los cánones conciliares y jurídicos, a las crónicas religiosas y civiles, a las relaciones impresas y publicaciones periódicas, obras de teatro sagrado y profano, leyendas y novelas, grabados y fotos, descripciones etnográficas y memorias autobiográficas. Los datos festivos se hallan tremendamente dispersos, y su recopilación es laboriosa.

Una vez reunidos los materiales sincrónicos y diacrónicos, decidí aplicar al conjunto un método de análisis comparativo histórico-formal, como el preconizado por Caro Baroja. Era necesario acotar el terreno en torno de un *universo festivo* con entidad propia, y elegí el de las *representaciones rituales de conquista*. El punto de apoyo para el abordaje del tema fue el estudio del conjunto festivo constituido por las representaciones de Moros y Cristianos de Granada (11), que me sirvió como núcleo del análisis, y la labor se vió facilitada por la amplia lista de bibliografía consagrada a la sub-universo de las fiestas de Moros y Cristianos, que incluso ha alumbrado una disciplina específica, la *Mocrilogía*. El resultado es mi Tesis Doctoral, leída en 1988.

Ahora bien, el objeto de mi estudio consiste en acciones teatrales muy identificadas con *la palabra*. Pero quedan otros "universos festivos" no verbales, basados en *gestos*, entre los que se cuentan los rituales más enigmáticos, y que exigen una metodología específica para intentar su interpretación. Como dice Manuel Gutiérrez Estévez, al plantear la consideración de *estructura de significación* aplicable a un sistema religioso, por lo que se podría analizar de modo análogo al empleado con texto narrativo: "si el análisis comparativo estructural de los mitos ha sido posible por la consideración de la multiplicidad de sus versiones y variantes, un análisis semejante en relación a los rituales será también posible cuando se modifique, en el sentido apuntado, tanto la estrategia etnográfica como los procedimientos analíticos" (12).

En esquema, se puede configurar la siguiente *cadena ritual significativa*:

PERSONAJE efectúa ACCIONES GESTUALES que expresan MENSAJES SIMBOLICOS. Lo más sencillo parece ser analizar *los sujetos de la acción*, o sea los "personajes", sin olvidar la advertencia de Caro Baroja respecto al simbolismo, ya que "muchas veces, los *sistemas* se fragmentan, unas figuras tienen más popularidad que otras y acerca de su origen o razón se crean explicaciones de tipo local, con pretensiones de historia concreta, como pasa con personajes de Carnaval (el Pero-Palo, "Miel-Otxin", etc.)" (13).

(11) *Fiestas de Moros y Cristianos en Granada*, Diputación Provincial, Granada, 1988, 194 págs.

(12) "En torno al estudio comparativo de la pluralidad católica" *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* núm. 27, 1984, pp. 158-162.

(13) *El estío festivo*, 1984, p. 57.

Como problema práctico voy a proponer el del personaje ritual festivo más característico de la provincia de Guadalajara: el BOTARGA, sometiendo uno de ellos a un análisis comparativo sincrónico respecto a dos de los personajes más singulares de Granada: los CASCABORRAS (14).

Nombre	Localización	Ocasión	Apariencia	Actividades	Función simbólica
BOTARGA	Valdenuño Fernández (Campiña de Guadalajara)	Niño Perdido (2.º dom. de Enero) Invierno	Enmascarado con campanillas ropa remendada porta garrote y castañuela gran- de	Exige óbolo (cuestación) danza ritual dentro de la iglesia luchando des- pués contra uno de los danzantes persigue a los crios trata de restregarse con mozas	Atemorizante para - litúrgica erótica
CASCABORRA	Orce (Alteplancie de Huéscar)	S. Antón (17 de Enero) Invierno	Tiznado gorro puntiagudo faldas femeninas esgrime garrote con pimienta roja	Encabeza la comitiva golpea a los asistentes persigue a niños	Atemorizante dominación
CASCAMORRA o CASCABORRA	Baza - Guadix (Altiplancie de Baza - Guadix)	V. de la Piedad (6-9 Sept.) Otoño	Traje arlequinado sol y luna borda- dos palo con vejiga re- llena de borra	Encabeza la comitiva pide diezmo (cuesta- ción) ondea bandera con cin- tas intenta "robar la Virgen"	Sublimar enfrenta- miento entre dos co- munidades vecinas dominación raptar la imagen sagra- da sustitución de un sacri- ficio ritual

(14) Los datos de Granada extractados de mi artículo "El encierro del Cascamorra", *Gazeta de Antropología* núm. 2, 1983, pp. 29-35. Respecto al personaje de Guadalajara, sigo a J. DE LA FUENTE, "Botarga de la fiesta del Niño Perdido en Valdenuño Fernández", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, T. VII, 1951, pp. 352-3.



Foto 2.- Cascaborras de Orce (Granada).
Foto. D.E. Brisset.



Foto 1.- Botarga de Valdenuño-Fernández (Guadalajara). Foto. J.R. López de los Mozos.



Foto 3.- Cascaborras de Guadix-Baza (Granada). Foto. D.E. Brisset.

EL SANTO DE LOS QUINTOS: SAN VICENTE FERRER EN HUMANES DE MOHERNANDO

Antonio Marchamalo Sánchez

*Ya se van los quintos, madre
ya se va mi corazón
ya se va el que me tiraba
piedrecitas al balcón(1).*

Es nota común en todos los tiempos y en todas las culturas poner las armas y su servicio bajo la protección y el patrocinio de los dioses. Ello obedece a la natural necesidad de los grupos humanos de potenciar al máximo todos los instrumentos que favorecen la supervivencia de la especie; de ahí los cultos a la fertilidad, a la medicina - tan frecuentemente asociada a la magia - al amor y a un largo etcétera en el que deben incluirse las armas como elemento defensor de la vida y del territorio donde ésta se asienta.

En este contexto deben entenderse desde las danzas mágicas representadas en los dibujos del Neolítico hasta los cultos clásicos de Ares - Marte, pasando por la bendición medieval de los soldados al partir a campaña y por las invocaciones litúrgicas al bíblico Dios de los Ejércitos (2).

Al margen, pero en una línea paralela a estos cultos oficiales rendidos a las deidades protectoras de las armas, pueden observarse otros actos imbuidos de religiosidad que se desarrollan entre los miembros integrantes del colectivo que sufre las consecuencias más inmediatas del empleo de las armas: la muerte, las heridas, la orfandad, la desprotección, etc.

Y así, mientras las altas instancias del poder suplican de la deidad sucesos propicios para sus respectivas causas políticas ofreciendo sacrificios a Marte o

(1) Recogido por Gil, Bonifacio en *Cancionero Popular de la Rioja*. - Pág. 391. C.S.I.C. - Gobierno de la Rioja. Barcelona 1987.

(2) Sobre este tema es muy interesante Caro Baroja, Julio: *Las formas complejas de la Vida Religiosa*. Págs. 427-459. Sarpe. Madrid 1985.

entonando solemnes *Te Deum*, las madres y las esposas, los padres y los hijos de los soldados combatientes alzan sus oraciones con miras mucho más modestas, impetrandolo la supervivencia y la integridad de sus seres queridos incorporados a la acción militar. Surgen de este modo los amuletos protectores de los guerreros primitivos o los llamados "*detente bala*" de los más recientes conflictos bélicos.

Por otra parte es innegable que en torno al hecho de la incorporación de los jóvenes al ejército se ha ido forjando una trama de costumbres populares, — diferenciadas según las áreas culturales y según las épocas —, que forma un ciclo perfectamente delimitado en el que se encierran abundantes matices de carácter iniciático. Este fenómeno es común a pueblos primitivos actuales (danzas, pinturas corporales, etc.) y a sociedades culturalmente evolucionadas en las que de algún modo la incorporación al ejército también supone la integración del joven en el clan de los adultos, (primer cigarrillo delante del padre, primera borrachera, etc.).

El pueblo, y en este aspecto hay que destacar el protagonismo de las madres, siempre ha sabido buscar exteriorizando su fibra religiosa valedores sobrenaturales capaces de proteger a sus hijos de las contingencias peligrosas propias de la vida militar. Estos valedores o patronos siempre fueron santos relacionados de algún modo con la milicia como San Miguel, San Jorge o San Mauricio, el jefe de la Legión Tebaida que fue diezmada durante la persecución de Diocleciano por negarse a sacrificar a los dioses.

Otras veces, como sucede en el culto local hacia San Campio venerado en la iglesia parroquial de San Ourense - Entines (Galicia), el patrocinio sobre los mozos que van al servicio militar viene determinado por el hecho de encontrarse la imagen del santo vestida de centurión romano (3).

Un caso atípico de protección sobrenatural a los mozos o quintos destinados al servicio militar registramos en Humanes de Mohernando durante la primera mitad del actual siglo, época en la que el patrocinio celestial sobre los jóvenes se hizo más impetuoso a causa de las guerras sostenidas por España en Marruecos.

Aunque la situación bélica en el norte de África fue prácticamente ininterrumpida desde los primeros años de la presente centuria, alcanzó de hecho su máxima incidencia sobre la sociedad española entre 1921 — rebelión de Abd el Krim y subsiguiente derrumbamiento de la Comandancia Militar de Melilla —, y septiembre de 1925 en que el desembarco de Alhucemas, dentro de las acciones emprendidas por el general Primo de Rivera, puso fin a la sangría africana con el destierro final a la isla de Reunión del cabecilla rifeño Abd el Krim.

La realidad de estos sucesos bélicos se concretó en las continuas bajas sufridas por el ejército español en las acciones norteafricanas que alcanzaron su punto álgido

(3) En dicho templo se conserva la imagen yacente de san Campio realizada en cera fundida durante el siglo XVIII guardando en su interior el esqueleto de este mártir del siglo III. La imagen viste el uniforme militar romano. Did. Atienza, Juan G. *Santorul Diabólico*.- Págs. 144-146.- Ediciones Martínez Roca S.A. Barcelona 1988.



1.- San Vicente Ferrer, "el santo de los quintos". Oleo sobre lienzo. Propiedad particular.



2.- San Vicente Ferrer. Grabado popular en madera.

cuando en 1921 se produce el llamado "*desastre de Annual*" en el que halló la muerte incluso el general don Manuel Fernández Silvestre. Para las familias españolas con mozos en edad militar fue éste el periodo de mayor abatimiento y desmoralización de la historia contemporánea, toda vez que dicha guerra planteada sobre objetivos muy inconcretos y ausente de grandes ideales justificativos solamente fue vivida por el pueblo desde una perspectiva de sufrimiento pasivo.

Fué en este contexto cuando surgió en Humanes de Mohernando una especial veneración a san Vicente Ferrer como protector de los mozos que entraban en quintas sin que hayamos podido establecer ninguna razón que justifique tal patrocinio, tanto en las fuentes hagiográficas como en las etnológicas.

El objeto concreto de esta veneración popular era una pintura sobre lienzo cuyas medidas son 0,40 x 0,60 cm. rematado en sus zonas superior e inferior por dos molduras, la superior estofada, que permiten enrollar la tela sobre sí misma para facilitar su traslado. Sobre el lienzo puede verse una efigie de san Vicente Ferrer en su representación iconográfica más difundida: joven, en hábito de dominico, con un libro en su mano izquierda mientras con el índice de la derecha alzado al cielo señala una filacteria en la que se lee: "TIMTE DEUM ET DATE", abreviación del versículo 14.7 del Apocalipsis "TIMETE DEUM ET DATE ILLI HONOREM QUIA VENIT HORA JUDICII EIUS" (Temed a Dios y dadle gloria porque ha llegado la hora de su juicio) (Fig. 1).

La pintura es de calidad desigual y el autor ha centrado su interés en el rostro mientras algún otro elemento queda apenas esbozado. Así sucede con la mano izquierda, resuelta con la torpeza propia de un pintor sin demasiados recursos técnicos puestos de manifiesto por adolecer de igual defecto el grabado en madera del que parece derivar la pintura (Fig. 2).

En general y considerando sus características parece una obra destinada desde su origen a un uso itinerante de devoción popular realizada por algún artista de segunda fila del siglo XVII.

Llegó a Humanes de Mohernando a principios de nuestro siglo procedente de Molina de Aragón, traído por una maestra molinesa, doña Filomena Romero Marco al contraer matrimonio con el vecino de la villa condal don Pedro Meléndez Mateo.

Hacia el año 1914 este lienzo se encontraba en casa de sus propietarios situada en la entonces llamada calle de la Fuente Vieja — hoy calle de Calvo Sotelo, casa número 16 —, y es por estas fechas cuando registramos los primeros testimonios del culto popular a san Vicente Ferrer en relación con los mozos sorteados en quintas: por entonces la familia propietaria del lienzo lo conservaba expuesto en una pequeña habitación a la que permitía el acceso de las madres cuyos hijos iban a sortear su destino militar. El ritual propiciatorio que se estableció se limitaba a encender algunas velas delante del lienzo que debían permanecer ardiendo hasta después del sorteo de los reclutas.

Aunque no hemos podido recoger testimonios sobre el origen de estas prácticas,

sf se conservan de que rápidamente se difundió por el pueblo ante los "éxitos" cosechados por el que empezó a ser llamado "el santo de los quintos" a los que en alto porcentaje libró de las batallas africanas. A tal extremo llegó el fervor de las madres que el gran número de cirios encendidos ante el santo y la preocupación por aproximarlos más y más al lienzo en busca de mayor eficacia, obligó a los propietarios de la carismática efigie a sacarla fuera del domicilio familiar por temor a un previsible incendio.

Así inició "el santo de los quintos" una nueva etapa: en un principio era prestado a los miembros de las familias Meléndez o Mateo con hijos en edad militar con la condición de permitir el acceso a las madres de todos los quintos que hubiera en el pueblo. Posteriormente el lienzo fue entregado a la primera madre que lo solicitara siempre bajo la misma condición. Esta situación originó más de una disputa pues llegó a ser común creencia que las virtudes mágicas de san Vicente Ferrer se ponían más de manifiesto en los hogares que le servían de improvisado santuario.

Y en esta situación fueron pasando los años, y fallecidos sus primeros propietarios el lienzo "milagroso" fué heredado por su hija Nicolasa Meléndez Romero, que al casar con D. Luis Marchamalo García llevó el cuadro a su nuevo domicilio en la antigua calle de las Huertas desde donde siguió ejerciendo sus benéficos efectos sobre los mozos del pueblo.

Acabadas las guerras con Marruecos esta devoción hacia san Vicente Ferrer comenzó a decaer aunque no se perdió entre las madres de Humanes que ahora rogaban al santo para que sus hijos hiciesen el servicio militar en la península. Durante muchos años cada nuevo sorteo suponía la búsqueda del lienzo como talismán dotado de efectos protectores. Luego, el conflicto de 1936 arrasó con la leyenda y la devoción popular hacia el "santo de los quintos" quedó borrada de la memoria colectiva. Pero de todo ello aún se conserva el viejo lienzo ante el que suplicaron tantas madres de Humanes, y la gratitud de algún anciano que se libró de morir en Africa por "el santo de los quintos".

DANZAS TRADICIONALES QUE SE CELEBRAN DURANTE LA FESTIVIDAD DEL SANTO NIÑO O DULCE NOMBRE, EN MAJAELRAYO, COINCIDIENDO CON EL PRIMER DOMINGO DE SEPTIEMBRE

Isidoro Moreno Martín

ORIGEN

Los ancianos del lugar recuerdan que oyeron decir siempre que estas danzas databan de tiempo inmemorial, celebrándose el tercer domingo de enero, festividad del "Dulce Nombre", pero que a primeros de siglo pasado se trasladaron al primer domingo de septiembre, otra festividad del Santo Niño, para que pudieran asistir todos los vecinos del pueblo que, por ser pastores en su mayoría, pasaban el invierno en las dehesas extremeñas con los rebaños de merinas.

El origen es de suponer que viniera con los primeros y distintos colonos, que al parecer, procedían de tierras de Segovia, Burgos, Galicia, Santander y Vascongadas, con ligeras variaciones, quizás influidas por la dependencia de estos colonos del señorío de Ayllon pertenecientes al marquesado de Villena.

COMPONENTES

Para la danza son necesarias ocho personas (siempre ha sido una danza ejecutada por hombres). Cuatro de ellas se denominan *guías*, y las otras cuatro *guardas*. Hay además un *Director de la Danza*, que con el redoble del tambor y según la letra de la danza que va siguiendo, indica los movimientos y las figuras del baile. Está también presente en el grupo de danza, el *Botarga*, que con un traje de paño distintos colores va delante de los danzarines.

COMPOSICION DEL TRAJE DE DANZA

Existen dos tipos de trajes: el de *ceremonias* y el de *vísperas y segundo día*.

El primero se compone de gorro en forma de mitra, confeccionado con flores artificiales, camisa blanca calada, espalda, bandas sobre el pecho, lazos en las mangas de la camisa, flores de plástico en los hombros, calzones, calcetas (medias blancas altas), enaguas almidonadas, zapatillas valencianas con suela de esparto y pañuelo de cintura.

El segundo, de pantalón y calzado normales, camisa blanca, una única banda sobre el pecho y un pañuelo de cabeza.

MISION DE LOS DANZANTES

Es doble: tomar parte en los actos religiosos, en las *visperas* y *Salve*. Al día siguiente cuatro ayudan a misa, mientras los otros dan guarda a la imagen del Santo Niño, y después todos asisten a la procesión.

Y efectuar en la plaza pública todo el repertorio de danzas.

REPERTORIO DE DANZAS

Es variado y tiene cada una de ellas una característica especial. Unas se denominan de *palo abierto*, otras de *palo cerrado* y otras, como *Las Espadas*, *Las Fajas*, *El Cordón* y *Las Castañuelas*, que no tienen letra (o no ha llegado hasta nosotros), quizá signifiquen conmemoraciones o hechos guerreros indeterminados.

En la plaza, los danzantes dedicaban al Santo Niño una *Loa* y unas comedias, hasta hace unos años.

El número de danzas es de doce, unas con letra recitada por algunos a medida que se baila, y otras sin letra. A saber: *El Saludo*, *Pena Negrito*, *Domingo me Enamoré*, *Una Dama con Chinchilla*, *Ramales Afuera*, *Antón Molinero*, *Marizapalos*, *Al Milano se nos da*, *Las Espadas*, *Las Fajas*, *El Cordón* y *Las Castañuelas*.

A través del tiempo se ha perdido la danza que completa el repertorio de las doce danzas citadas.

Las Espadas es una danza espectacular, de rito guerrero, con aroma de romance y de leyenda. Los danzantes con sus espadas y escudos bailan con movimientos rítmicos y señoriales, trazando giros y juegos simbólicos, con reminiscencias de danzas paganas.

Las Fajas es una danza guerrera. Debe tener su rígen en conmemoraciones de victorias. Los danzantes, cogiendo cada uno del extremo de una faja van entrecruzándose al compás del tambor, hasta llegar un momento en que uno de los *guías*, queda aprisionado por el cuello con las fajas de los demás, deshaciéndose después la red formada.

El Cordón es una danza rápida, típica en la zona. De difícil ejecución. Hay que evitar que al destrenzar las cintas se enmarañen. Quizá su significado esté, según las danzas gallegas del mismo signo, en el origen de la creación: la plantación de un árbol como origen y evolución de la vida en sí.

El formar parte del grupo de danza es consecuencia de ofrecerse para ello, y casi siempre, los descendientes o familiares del danzante han sido y son sus continuadores. Esto lleva consigo asistir a los ensayos, que son muchos, para aprender todas las figuras del baile. No puede pensarse que esto lo hagan por interés, ya que la única retribución que obtienen son rosquillas de horno que los vecinos del lugar les dan cuando hacen la llamada *ronda de los danzantes*.

ALGUNAS LETRAS DE LA DANZA

Tercera

*Domingo me enamoré,
lunes los recados,
martes las visitas,
miércoles nos casamos,
jueves viví con la novia,
viernes la dí de palos,
sábado se murió
y domingo la enterramos.*

Séptima

*Marizápalos bajó una tarde
al verde sotillo, que va hacia Madrid
a coger... las flores más bellas
de mayo y abril,
de mayo y abril.*

EVOLUCION DE LAS DANZAS A TRAVES DEL TIEMPO

Las danzas han debido sufrir algunas transformaciones en su baile, o han debido perderse algunos giros, según las circunstancias de sus componentes, que han influido en ellas. Hasta años muy recientes todos los danzantes han pertenecido a la Hermandad del Santo Niño, o antiguamente a la Cofradía de Santa Ana (algunos de ellos por los años (1640 -1700).

Han atravesado por etapas de brillantez: del año 1746 a 1780, de 1800 a 1815, de 1835 a 1860, de 1920 a 1935 y en época reciente, de 1950 en adelante.

En algunas de ellas quizá influyeran las nuevas constituciones o bases de la Hermandad del Santo Niño, que también han evolucionado a través de su historia, o quizá

fuera el entusiasmo de sus nuevos componentes. En el período que comprende los años de 1856 a 1860, los bailes son muy espectaculares y sus componentes fueron entre otros: Ruperto García, Ignacio Vicente, Pío Moreno, Pedro Iruela, Bernabé Peinado y figura también relacionado con la danza, Bartolomé Pola.

La familia de Bartolomé Pola, cura del lugar de Majaelrayo y *piestre* de la Hermandad del Santo Niño durante muchos años procedía de cerca de Calatayud (Zaragoza) y cerca de Cetina, donde existen danzas semejantes a las que comentamos.

ALGUNOS DANZANTES DURANTE DIVERSOS AÑOS

Del año 1640 a 1654: Francisco de Yruela, Felipe Bayón, Juan García, Lorenzo Martín, Custodio Mondragón, Bartolomé Vicente, Andrés Moreno, Juan Saco, Pedro Tello, Francisco Matallano, etc.

Juan Saco y Pedro Tello se avecindaron en Majaelrayo y procedían de Monforte de Lemos (Reino de Galicia).

Del año 1746 a 1780: Juan Sanz Jabardo, Gabriel Moreno, Miguel Herranz, Pedro Tello, Francisco Mondragón, Juan Guijón, Tomás Peinado, etc.

De 1800 a 1805: Juan Herranz, Ramón Martín, etc.

De 1835 a 1860: Ruperto García, Ignacio Vicente, Pío Moreno, etc.

De 1920 a 1935: Isidoro Moreno (director de danza), Alejandro Herranz, Valeriano Iruela, Eugenio García, Bonifacio García, Julián Velasco, Máximo Vicente, Cesáreo Iruela, Francisco Martínez, etc.

En estos últimos años, el grupo de danza lo integran entre otros: Inocencio Pola, Felipe Sanz, Herminio Ricote, Severino Moreno, Andrés Herranz, Teodoro Pola, Julio García, Julián García Herranz (director de danza), Julián Sanz, José María Velasco, Félix Peinado, Felipe Velasco, etc.

El grupo de danza actual no se ha limitado a actuar en la fiesta de Majaelrayo, sino que con verdadero sacrificio unas veces y abnegación otras, ha tratado de demostrar la riqueza de estos bailes que tanto dicen de nuestra cultura, mediante actuaciones en Consuegra, Toledo, "*Festivales Medievales*" de Hita, Ayllón, etc., como dignos representantes de la provincia.

EL BOTARGA

Representa un terror para los chiquillos, porque al ir provisto de un cuerno de vaca, en el que con harina y agua hace una especie de *gachas*, corre tras ellos para darles

de aquello con una cuchara de asta o de madera, mientras le van gritando: "*Remendón... Remendón*" y "*Botarga la larga*".

En las misas nadie quiere dormirse, porque les da *sopas*.

Desempeña un papel de perrero y de maestro de ceremonias al mismo tiempo. Tiene otras obligaciones tales como la subasta y cobro de las insignias, y de variadas ofrendas al Santo Niño, cargos que después rendirá ante la Hermandad. También realiza la colecta del día en *honor de las benditas ánimas del purgatorio*.

Todas las personas que han desempeñado el cargo de *botarga*, han pertenecido a la Cofradía, Hermandad o Asociación del Santo Niño, "Dulce Nombre" a través de su historia y casi siempre han ocupado el cargo de contadores de la misma.

Una persona desempeña el cargo de *botarga* como consecuencia de haberse ofrecido voluntariamente para ello anualmente.

Las noticias que tenemos de la existencia del *botarga* en Majaelrayo, se confunden en el tiempo con las danzas; tanto es así que se puede decir que en muchas ocasiones algún danzante hacía de *botarga* y el *botarga* hacía de danzante.

El *botarga* de Majaelrayo ha tomado parte activa, durante algunos años, en los "*Festivales Medievales*" de Hita, y, últimamente, ha actuado en numerosos lugares acompañando a los danzantes.

En estos últimos años han desempeñado el cargo de *botargas*, entre otros: Pedro Umbría, Enrique García, Mariano García, Juan Pedro Herranz, Emilio Minguez, Luis Sanz, etc.

BIBLIOGRAFIA: Algunos folletos de Fiestas de Majaelrayo de: Rafael Pola, Isidoro Moreno. Diversos trabajos de J.R. López de los Mozos. Guía del Macizo de Ayllón de Miguel Angel Miguel López.



Verdadero retrato del Niño Jesús como se venera en la iglesia parroquial del lugar de Majada el raijo arzobispado de Toledo.
 Donación del Padre don José Sanz monje de san Basilio.

soc. del Sr. D. J. Sanz Monje de S. Basilio D. J. Brieva

Verdadero retrato del Niño Jesús como se venera en la iglesia parroquial del lugar de Majada el raijo arzobispado de Toledo. Donación del Padre don José Sanz monje de san Basilio. (Estampa realizada por José Brieva).

ORACION DE SEMANA SANTA

(Mazuecos)

Jueves Santo, Viernes Santo,
tres días antes de Pascua
cuando Dios nuestro Señor
a sus discípulos llama.

Los llamaba de uno en uno
y de dos en dos los juntaba,
y ya que los tenía juntos
a cenar los invitaba.

Su sangre da por bebida,
su cuerpo por la vianda
y ya acaban de cenar
con estas palabras habla:

"Cual de vosotros, amigos,
morireis por mí mañana".
Unos se miran a otros
y contestación no le daban.

Si no fuese por San Juan Bautista
que predicó en las montañas.
"Yo moriré por mi Dios
antes hoy que no mañana".

Al día siguiente el buen Jesús
caminaba con una cruz en los hombros
de madera y muy pesada
y dos cordeles al cuello los judíos le tiraban.

La Virgen que vió aquello
cayó al suelo desmayada
y San Juan, que era sobrino,
acudió a levantarla:

"Levántese, tía mía,
que no es hora de tardanzas,
que al lado de aquella piedra
tres Marías le adoraban.

Una, la Virgen pura,
otra, la virgen Marta,
y otra la Magdalena,
la que más fatigas pasa.

"¿Qué tal te ha ido, hijo mío,
por esas duras montañas?"
"Madre me ha ido bien,
pero traigo cinco llagas."

"Unas me llegan al corazón
y las demás me traspasan el alma"(1).

(1) Informó D. Alfredo García Blanco, de 51 años de edad, natural de Mazuecos (Guadalajara), que lo escuchó a su padre y éste a su vez del suyo. En Guadalajara a 27 de enero de 1988, por José Ramón López de los Mozos.

Se trata de un romance perteneciente al ciclo de Cuaresma muy parecido al titulado *La cena*, recogido por escrito en Rejas de San Estéban (Soria), por Luis Díaz Viana, que narra escenas de la Pasión y Muerte de Jesús (2).

El mismo Díaz Viana nos ofrece una versión recopilada por Kurt Schindler en Diustes (Soria) mucho más extensa que la nuestra de Mazuecos (3).

Interesa destacar en nuestra versión la presencia de san Juan Bautista en la Última Cena, también puesta de manifiesto por Díaz Viana en algunas variantes vallisoletanas extensas, así como la de san Juan Evangelista, como sobrino de la Virgen. La parte de "Las tres Marías" parece un añadido.

Conocemos, además, otra versión similar procedente de Peralveche recogida por Francisco Viana Gil (4).

J.R. López de los Mozos.

(2) DIAZ VIANA, Luis.: *Romancero tradicional soriano. Folklore de la provincia de Soria*. Vol. I. Soria, Diputación Provincial (Col. Temas Sorianos, n.º 7), 1983, pp. 225-228.

(3) Idem., *Op. Cit.*, p. 226 y nota 1 en p. 228 (Cif. SCHINDLER, K., *Folk music and poetry of Spain and Portugal*. New York. 1941, n.º 52, pp. 80-81.).

(4) VIANA GIL, Francisco, *Peralveche y su historia*, Alcalá de Henares, 1989. (Inédito).

BIBLIOGRAFIA



ACTAS DEL I ENCUENTRO DE HISTORIADORES DEL VALLE DEL HENARES. GUADALAJÁRA. NOVIEMBRE 1988. Torrejón de Ardoz (Madrid), Institución de Estudios Complutenses — Institución Provincial de Cultura "Marqués de Santillana" — Centro de Estudios Seguntinos, 1988, 663 pp.

A nivel etnográfico contiene:

BALLESTEROS SAN JOSE, Plácido.: *"Sobre la conquista cristiana de Guadalajara y Sigüenza (De las tradiciones a la historia)"* (pp. 67-74).

BARAS NAVARRO, María del Carmen.: *"La Veracruz en Azuqueca de Henares"* (pp. 75-82).

LIZARAZU DE MESA, María Asunción.: *"La ribera del Henares a través de las Relaciones Topográficas de Felipe II. Una aproximación a la Etnografía histórica"* (pp. 395-404).

MARCHAMALO SANCHEZ, Antonio.: *"La Procesión del Fuego. Un ritual agrario cristianizado en Humanes de Mohernando (Guadalajara)"* (pp. 461-465).

MENIZ MARQUEZ, Catalina.: *"Bosquejo histórico del complejo salinero de Guadalajara durante el estanco de la sal (1564-1870)"* (pp. 513-521).

RAMIREZ MONTESINOS, Elena.: *"La tradición vidriera en la provincia de Guadalajara"* (pp. 563-569).

WAD-AL-HAYARA, 15 (1988), 462 pp.

A nivel etnográfico contiene:

CABALLERO GARCIA, A., GALINDO ALCAIDE, E., y PRADILLO Y ESTEBAN, P.J.: *"La Cofradía del Santísimo Crucifijo de San Miguel de Guadalajara (1597-1686)"* (pp. 123-183).

GARCIA MUÑOZ, L.M., y GRUPELI GARDEL, J.B.: *"Notas sobre la historia de Yebes (siglo XVI al XVIII)"* (pp. 185-224) y especialmente a partir de la p. 205: Cofradías de la Villa de Yebes.

TEJERO GONZALEZ, Francisco María.: *"Demografía médica de Riba de Saelices"* (pp. 269-305).

LOPEZ DE LOS MOZOS, José Ramón.: *"Mea Culpa sobre la «Estela Discoidea» de Valdearenas"* (pp. 427-428).

Índice General de la Revista *"Wad-Al-Hayara"* (núms. 1-15) (en pp. 449-462).
Etnografía en p. 461.

BELLOSILLO, Manuel.: **Castilla merlnera. Las cañadas reales a través de su toponimia.** Madrid, Colegio de Ingenieros de Caminos, Canales y Puertos. Col. de Ciencias, Humanidades e Ingeniería, n.º 27, 1988, 309 pp. Mapas, cuadros y 58 figs., b/n.

LAYNA SERRANO, Francisco.: **Tradiciones alcarreñas. "El Mambrú" de Arbeteta y "La Giralda" de Escamilla.** 2.ª ed. (*sic*) (En realidad es la 3.ª). Guadalajara, Diputación Provincial, 1988, 16 pp., 2 fots. b/n. Prólogo de Francisco Tomey Gómez.

PONZ, Antonio.: **Viaje de España**, 1 Tomos I-IV. (Trata de Castilla la Nueva y Reino de Valencia). Madrid, Aguilar, S.A., 1988, 789 pp.

NUMEROS PUBLICADOS

- N.º 0 ALONSO RAMOS, José Antonio: "Canciones tradicionales de la Navidad alcarreña". (52 págs.)
- N.º 1 GARCIA SANZ, S.: "Botargas y enmascarados alcarreños (Notas de Etnología y Folklore)". (60 págs.)
- N.º 2 LOPEZ DE LOS MOZOS, J. Ramón: "La «Carta de Candelas» de El Casar en un manuscrito inédito de 1901". (Págs 7-35)
NIETO TABERNE, Tomás: "Apuntes sobre las cuevas-bodega y su utilización". (Págs. 39-68)
FERNANDEZ SERRANO, Tomás: "Transcripción de la autorización por la que se crea en la villa de Tendilla la Cofradía de la Vera Cruz. Año de 1554". (Págs. 69-85)
MARTINEZ GOMEZ-GORDO, Juan Antonio: "El folclore gastronómico seguntino". (Págs. 87-96)
GARCIA SANZ, Sinforiano: "Breves datos de la desaparecida «soldadesca» de Codes". (Págs. 97-100)
- N.º 3 COSTERO DE LA FLOR, Juan Ignacio: "Folclórica de Arbeteta". (Págs. 7-42).
HERNANDEZ ROJO, Lorenzo, (recop.): † "Canciones de ronda y seguidillas tradicionales de Romanones". (Págs. 44-53).
GARCIA MUÑOZ, Luis Manuel y GRUPELI GARDEL, Juan Bautista: "Manifestaciones tradicionales de Yebes". (Págs. 55-60).
- N.º 4 SANCHEZ SANZ, María Elisa: "Viajeros por Guadalajara". (Págs. 1-81).
Bibliografía 1987 (Pág. 82).
- N.º 5 MOLINA PIÑEDO, Fray Ramón: "Misterio de Bermudo", Retablo escénico dividido en seis estampas. (Págs. 95).
- N.º 6 ALONSO GORDO, José M.º; ROBLEDO MONASTERIO, Emilio: "Romances tradicionales de Valverde de los Arroyos". (Págs. 7-40).
BENITO, José Fernando: "La machorra de Valverde de los Arroyos". (Págs. 41-43).
TORRE GARCIA, Lopoldo: "La machorra de Quintanilla de Tres Barrios (Soria)". (Págs. 44-50).
BENITO, José Fernando: "Notas comparativas entre las «machorras» de Quintanilla de Tres Barrios y Valverde de los Arroyos". (Pág. 51).
Bibliografía. (Págs 52-54).
Noticias. (Págs. 55-56).
- N.º 7 HERNANDEZ ROJO, Lorenzo: † "Viejas costumbres de Romanones y algunos datos más". (Págs. 7-30).
CLEMENTE CLEMENTE, César: "Los pairones de El Pedregal (Guadalajara)". (Págs. 31-42).
CUENCA, E. y DEL OLMO, M. "Xadraque", (Auto Sacramental en un solo acto). (Págs. 43-62).
Bibliografía (Págs. 63-64).

