

JOSÉ MANUEL SAN BALDOMERO ÚCAR

**LA GAITA
DE CERVERA DEL RÍO ALHAMA
(LA RIOJA)**



NOVECIENTOS AÑOS DANZANDO

«Iban danzando ante el Señor con todo entusiasmo cantando al son de cítaras y arpas, panderos, sonajas y platillos».

2 Samuel, 6.

«... la imitación que se hace con las posturas de lo que se dice produjo el arte de la danza en su totalidad».

Platón, *Leyes*, VII, 816a

«...ya que también los danzantes imitan caracteres, pasiones y acciones a través de los ritmos de las posturas que van configurando».

Aristóteles, *Poética*, 1447a

Fotocomposición de la portada:

Félix Medrano: La peña del castillo y El puente de la Vegabaja.
Ivan Marín Bozal, bandera de la Gaita de San Gil.

Maquetación: José Manuel San Baldomero Úcar



ÍNDICE

Página

PRÓLOGO

9

PRIMERA PARTE:

CERVERA DEL RÍO ALHAMA Y SU GAITA

CAPÍTULO I: CERVERA DEL RÍO ALHAMA, PUEBLO, PAISAJE Y ALMA.

- | | |
|--|----|
| 1. Cervera del río Alhama. | 36 |
| 2. Conciencia histórica de pueblo. | 39 |
| 3. Patriotismo romántico. | 44 |
| 4. El paisaje. | 48 |
| 5. El alma. | 53 |
| 6. «La risa helada en los labios». | 59 |
| 7. Años de tristeza y nostalgia festiva. | 66 |

CAPÍTULO II: CERVERA DEL RÍO ALHAMA: EL PUEBLO ALPARGATERO

- | | |
|--------------------------------------|-----|
| 1. El estereotipo de «arrieros». | 77 |
| 2. El estereotipo de «loneros». | 83 |
| 3. El estereotipo de «liberales». | 86 |
| 4. El estereotipo de «alpargateros». | 91 |
| 5. Una cultura alpargatera. | 95 |
| 6. La industria alpargatera. | 112 |

CAPÍTULO III: LA GAITA EN LA FIESTA CERVERANA

- | | |
|---|-----|
| 1. La gaita en su circunstancia: el tiempo y el espacio festivos. | 120 |
| 2. La teatralidad festiva. | 123 |
| 3. La teatralidad festiva y las artes. | 133 |
| 4. El primer acto de la fiesta: la gaita y la hoguera. | 141 |
| 5. El segundo acto: «las bajadas» de los patronos. | 147 |
| 6. El último acto: procesión y subida | 152 |
| 7. La fiesta, la danza y la vida. | 152 |

CAPÍTULO IV: FENOMENOLOGÍA DE LA GAITA CERVERANA.

1. La gaita es una danza tradicional.	158
2. La gaita es una danza procesional.	161
3. La gaita es una danza patronal.	163
4. La gaita es una danza parroquial.	165
5. La gaita es una danza masculina.	169
6. La gaita es una danza popular.	173
7. Sobre la música y los músicos de la gaita.	175
8. Sobre prearativos, vestuario y aderezo de la gaita.	179
9. Sobre la crisis de la gaita.	182
10. El nombre de «Gaita»: una precisión semántica necesaria.	189

SEGUNDA PARTE:

CONTEXTO HISTÓRICO DE LA GAITA

CAPÍTULO I: UN CASTILLO EN RUINAS

1. El desmoronamiento de los castillos.	197
2. Las ruinas del castillo hablan.	202
3. Los topónimos del castillo hablan.	208
4. Las cuevas del castillo hablan.	221
5. ¿Las últimas palabras de un castillo ruinoso?	223

CAPÍTULO II: UN CASTILLO EN LA FRONTERA

1. Un castillo fronterizo celtíbero.	227
2. Un castillo fronterizo romano.	232
3. Un castillo fronterizo musulmán.	241
4. Un castillo fronterizo cristiano.	244
4. 1. Alfonso el Batallador y la reconquista y repoblación de Cervera.	246
4. 2. Alfonso el Batallador y el interés por el castillo y villa de Cervera.	250
4. 3. La frontera de la Diócesis de Calahorra.	255
5. Topónimos, torres y atalayas en la comarca del río Alhama.	257
6. La conciencia histórica de frontera.	263

CAPÍTULO III: SAN GIL, LA RECONQUISTA DEL VALLE DEL EBRO Y CERVERA DEL RÍO ALHAMA.

1. Saint-Gilles.	270
2. San Gil, Francia y el Camino de Santiago.	276
3. San Gil y Carlomagno.	290
4. San Gil y Cervera del río Alhama.	295

TERCERA PARTE:

LA GAITA DANZA MILITAR MEDIEVAL

CAPÍTULO I: LA GAITA COMO CUADRILLA SOLDADSCA.

1. Interpretación celtíbera de la Gaita.	303
2. Interpretación de la gaita como «zuiza».	312
3. Interpretación de la gaita como «cuadrilla».	326

CAPÍTULO II: LA GAITA COMO GUARDIA DEL CASTILLO.

1. La etimología de «gaita».	334
2. El servicio de la «gaita» o de la guardia.	340
3. La guerra en la Edad Media.	345
4. La amparanza del castillo: la guardia en las <i>Partidas</i> de Alfonso X el Sabio.	347
5. Los peligros y los privilegios del castillo fronterizo.	355
6. Los vaivenes políticos del castillo de Cervera del río Alhama: un castillo rehén.	367
7. Beltrán Du Guesclín y el conde de Aguilar, señores del castillo de Cervera.	369
8. Alertas a la gaita del castillo de Cervera del río Alhama.	375

CAPÍTULO III: LA GAITA COMO COFRADÍA RELIGIOSA

1. Frontera y religiosidad medievales. 382
2. Alfonso, el Batallador, fundador de cofradías. 385
3. La cofradía medieval de Cervera del río Alhama. 388
4. La fundación de la iglesia de San Gil: un singular documento. 390
5. La abadía de San Gil de Cervera del río Alhama. 401
6. San Bernardo y la amparanza ideológica de la cofradía. 408

CAPÍTULO IV: LA GAITA COMO *FESTIVA MILITUM IMITATIO*.

1. Danza, tradición e imitación. 421
2. Figuras militares medievales en la gaita. 424
3. El «corral» como figura militar. 426
4. El «robo» como figura militar. 430
5. «La uve» o «el cunneo» como figura militar. 434
6. «Las haces» como figura militar. 435
7. La faja como aderezo militar. 437
8. La pica como arma de la Gaita. 439
9. Otros elementos militares medievales en la Gaita. 441
10. El arte militar y el arte de imitar. 445
11. Soldados, danzantes, religión e imitación en Luciano de Samosata. 449
12. La gaita «rito de paso y de iniciación militar». 451
13. ¿Fue la gaita en sus orígenes medievales una «festiva saliorum imitatio»? 455

EPÍLOGO: SAN GIL Y EL ENIGMA DE LA GAITA 463

BIBLIOGRAFÍA 477



Gaita de Santa Ana



Gaita de San Gil

PRÓLOGO

La idea del rompecabezas ha sido empleada con frecuencia como imagen que representa el conocimiento. De todos es conocido que un rompecabezas es un juego que consiste en componer una determinada estampa combinando trozos o piezas de madera, cartón o plástico en cada uno de los cuales hay una parte de la figura. El rompecabezas es un ejercicio de paciencia en el que el jugador tiene que aguantar con serenidad la desorientación de tener que encajar fragmentos dados sin orden ni concierto. En el empeño de ensamblar el rompecabezas tan sólo la meta, la imagen final de la foto dada por el fabricante del juego, orienta y facilita la actividad reconstructiva de ir identificando cada pieza como parte de una totalidad previamente descompuesta.¹

La metáfora que comprende el conocimiento como un rompecabezas no es ocurrencia retórica gratuita sin fundamento gnoseológico. El filósofo de la ciencia Thomas S. Kuhn ha mostrado la adecuación y los límites de la analogía entre rompecabezas y conocimiento y, al mismo tiempo, la necesidad de matizarla y precisarla.² Componer un rompecabezas es una metáfora del proceso de investigación por el que alguien, revestido de la virtud del santo Job, se empeña en dar vueltas y vueltas a las distintas posibilidades que podrían aclarar un enigma o resolver un problema. La principal limitación de la comparación aparece al considerar que en el juego del rompecabezas se conoce previamente la totalidad, como referente modélico para la reconstrucción y la combinación de las piezas, sin embargo al proceso real del conocimiento humano le acompaña siempre la incertidumbre y, con bastante frecuencia, el azar y la fortuna. Por carecer de una guía externa que permita orientar en una dirección la resolución del problema ignoramos las fronteras y los contornos precisos del todo y esas piezas del retablo que queremos ensamblar se resisten al encaje que nuestro deseo de totalidad demanda pues faltan las trazas que hagan de los fragmentos partes congruentes con nuestro afán sin-táctico. De ahí que tengamos que aceptar con resignación que, mientras en la composición del rompecabezas sólo hay una solución, en el ejercicio del saber humano nos encontramos siempre ensayando, intentando, probando, optando por aquella respuesta provisional que pensamos es la mejor dentro de las posibles. Paul Veyne, otro teórico de la ciencia historia,

¹ J. Serna y A. Pons, *Cómo se escribe la microhistoria*, pp. 13-15.

² T. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, pp. 70-71.

hacia algo muy parecido a Kuhn cuando utilizaba la metáfora del mosaico preguntándose ¿cómo se escribe la historia? Su respuesta fue que nunca se trataba de mera reconstrucción de piezas, pues éstas eran siempre indirectas e incompletas.

También la llamada «microhistoria» ha abierto más recientemente la posibilidad de que la investigación en las ciencias humanas pueda representarse bajo la forma de un puzzle o de un mosaico sin contornos claros y precisos. Un modo práctico de entenderla es la propuesta de Omar Calabrese sobre la metáfora del detalle y el fragmento. Una obra de arte constituye un todo, un conjunto dotado de partes, de elementos, de porciones. Si conocemos la totalidad, las partes son detalles, pero si desconocemos esa totalidad, las partes son fragmentos. Un detalle es un corte artificial hecho arbitrariamente de algo entero, en cambio, un fragmento (del latín *frangere*, romper) es una fractura producida circunstancial o accidentalmente. Si no se cuenta con todas las secciones, la totalidad está ausente y para reconstruirla hay que ir a tuestas, añadiendo partes y completando vacíos. El propósito es entonces conocer el conjunto al que pertenecería y, por tanto, la meta que relacionaría esos restos entre sí. La microhistoria sería así un saber que funciona por fragmentos: una averiguación, una pesquisa que pone en relación conjetural vestigios, huellas e indicios intentando acceder a una totalidad imprecisamente adivinada.

Quizás fue George Steiner, el gran crítico literario y humanista judío, quien mejor supo entender que las conjeturas teleológicas y las adivinanzas de sentido realmente válidas, las interpretaciones que merecen tomarse en serio, son las aquellas que muestran sus limitaciones y su derrota. Su propia visibilidad contribuye a revelar la inagotabilidad del objeto. Cuando Steiner justifica la importancia que para él tuvo la novela de Tolstoi *Guerra y Paz*, alude a la historia desde abajo, a la reconstrucción de la totalidad desde cada una de sus partes, tomando en este caso como punto de partida la vicisitud del último soldado presente en cualquier contienda. Ese soldado, testigo y protagonista del conflicto, desconoce su propia historia y se sitúa en medio de la batalla sin tener la panorámica de lo que sucede. Tras la incertidumbre y la vivencia del testigo, el investigador averiguará cosas que aquél como espectador no sabe o el mismo todo al que el actor, como fragmento, pertenece.

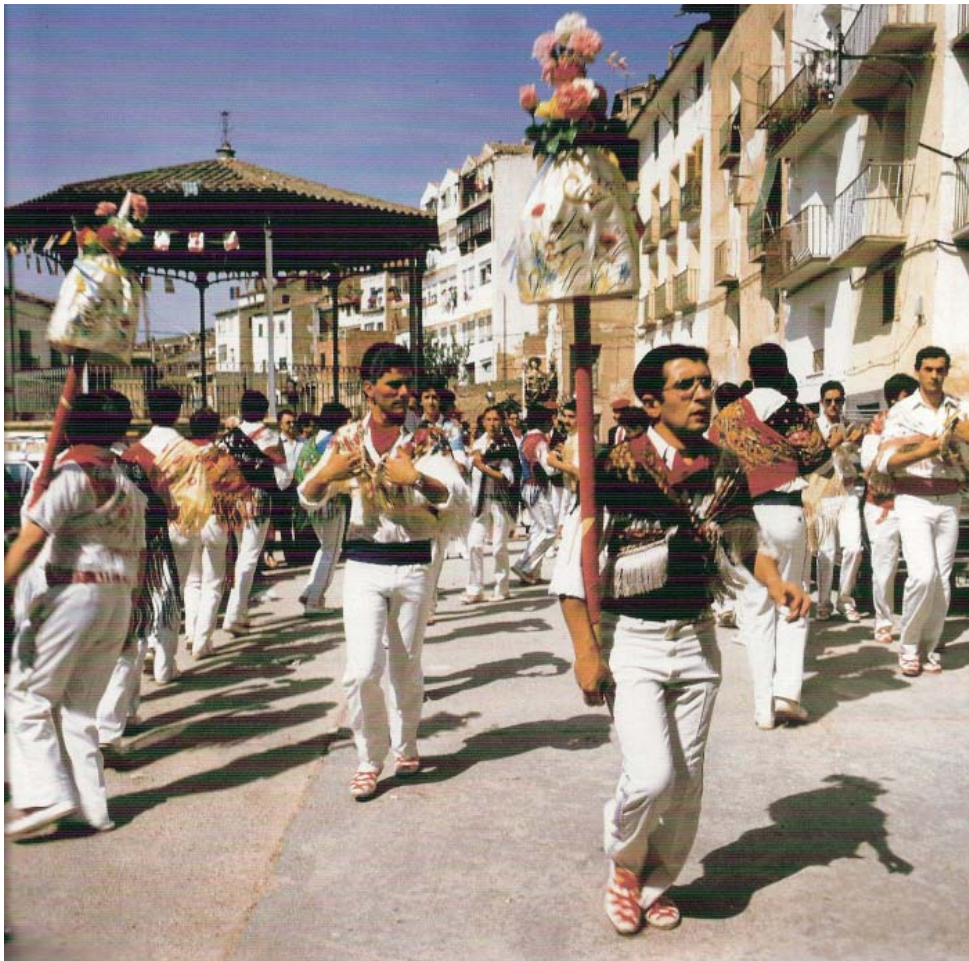
Algo parecido a lo que le ocurre al soldado de Tolstoi y de Steiner nos ha sucedido a muchos cerveranos con nuestra danza tradicional, «la Gaita». Su música ha sido sonsonete tarareado por nuestras abuelas y a sus rítmicos sonos nos hemos dormido en brazos de nuestras madres. Hemos bailado en la mocedad una danza llamada «la Gaita» en las procesiones delante de las imágenes de nuestros patronos San Gil o Santa Ana, como la han bailado nuestros padres y nuestros hijos, sin ser conscientes de la carga histórica



Gaita de San Gil

y simbólica que podía haber tras nuestra representación ritual. El habla del entorno se colmaba de vocablos entrelazados con cosas cuando nombrábamos «filifollos», «pulgaretas», «bandera», «faja», «mantones de Manila», «dulzaina» y «tamboril». A las órdenes del «bandera dealante» hemos bordado figuras llamadas «el corral», «el robo», «el de a cuatro», «el de a uno», «la entrada a Madrid», «la puerta de Alcalá», «el cruce», «los borrachos», «el aspa», «la calleja», «viva San Gil», «viva Santa Ana», etc. La ruda vistosidad de los movimientos, el pulso firme de las pulgaretas con su ritmo ternario acompañadas con el acento frenético del tamboril y la aguda música de las dulzainas alternando la contradanza con el agudo han deleitado nuestro oído año tras año en nuestras fiestas patronales. Sintiendo el sudor de los danzantes, hemos sudado y, alterados por la agitación de sus airosos movimientos, nuestras teclas más cordiales han vibrado de emoción.

Pero nos ha ocurrido también que, por ser la Gaita tan entrañable, no nos hemos distanciado de ella para cuestionarnos su significado. Nos ha pasado aquello que decía Federico Nietzsche sobre lo más cercano: «Lo familiar alude a lo que estamos habituados, de tal manera que ya no nos sorprendemos más ante ello, nuestra cotidianidad, alguna



Gaita de Santa Ana

regla a la que nos adherimos, todo aquello en lo que nos sentimos cómodos: –¿cómo? ¿No es preciosamente nuestra necesidad de conocer la necesidad de lo familiar, la voluntad de descubrir bajo todo lo extraño, poco habitual, problemático, algo que ya no nos intranquilece más?»³.

Como puede atisbarse por estas nostalgias preambulares, la motivación y el interés hacia el estudio que viene tiene su más primitivo origen en vivencias tribales compartidas en la fiesta o evocadas en la soledad del imaginario personal, en la presentación y representación anual, en la presencia de vuelta con la memoria a la infancia. Son muchos años de una vida viendo y viviendo lo mismo, algunos participando en el rito festivo y muchos años

³ F. Nietzsche, *La Gaya ciencia*, 355; pp. 353-354.

viviendo junto a un castillo, asistiendo activa o contemplativamente a procesiones en que se baila la Gaita y viendo llevar en procesión las imágenes de San Gil y de Santa Ana acompañados por la Gaita, para que no cueste tomar distancia y convertir este mundo vivencial en objeto de investigación. Aunque por carecer de un guión apalabrado en el escenario de la fiesta todo parezca teatro gestual y musical, mudo de significado, sin embargo la mayoría de las piezas del rompecabezas estaban ahí presentes, abiertas en su espectacularidad festiva hacia la meta de una reconstrucción y comprensión tentativas del conjunto ausente.

Pero hubo, además, un acontecimiento de carácter viajero que atizó estas vivencias entrañables. La posibilidad real de este trabajo fue presagiada hace ya algunos años en julio de 1989 cuando, camino de Italia, Charo y nuestros hijos José Manuel y Eduardo visitamos la tumba de San Gil en el monasterio de Saint-Gilles situado en pueblo francés del mismo nombre en la Provenza. Un sepulcro vacío de las venerables reliquias que otrora contuviera, en una cripta oscura de gruesos muros, salvadas en pues habían sido troceadas a lo largo del tiempo llevadas a la iglesia de Saint-Sernín de Toulouse para evitar que los albigenses las profanaran, pero finalmente expoliadas durante la Revolución francesa. Momento emocionante al sentir que aquellos lugares en la riberas del Ródano, tan transitados por cruzados y peregrinos, pudieran estar relacionados con el pueblo en el que uno ha nacido. ¿Qué había ocurrido para que este tan amable santo ateniense, que da nombre al topónimo hagiográfico francés originario de ese lugar, fuera transportado hasta un lejano pueblo asentado en España junto a la ribera del Alhama? ¿Habría una asociación enigmática que uniría al santo que amamantó una cierva con sus pechos en la espesura de los bosques franceses de Arles con la Gaita de la tan distante y riojana Cervera del río Alhama?

Desde entonces la coincidencia entre el topónimo francés «Saint-Gilles» y el nombre del santo patrono cerverano «San Gil» me ha obsesionado, y en cada fiesta mi atención se escindía entre la contemplación, la vivencia y la reflexión. Desde entonces, el viaje se convirtió en un itinerario mental sin meta, un constante circular y hacer bailar en el rompecabezas de la memoria fragmentos de imágenes, textos y testimonios. Dar vueltas y vueltas a las palabras, como «los banderas» de la Gaita cerverana, adelante, atrás, de lado, haciendo muchas veces auténticas cabriolas mentales, casi hasta llegar al mareo, ha sido con frecuencia mi quehacer cuando me he dispuesto a descifrar el significado de la Gaita. Me consolaba y alentaba con frecuencia recordar el dicho de Ortega y Gasset de que la filosofía, el pensamiento, como la ciudad de Jericó, se conquista dando vueltas y revueltas con el sonido de las trompetas alrededor de sus murallas. Claro está que, en el entornarse y revolverse de mis pensamientos, no sonaba el sonido de los judíos con sus



Danzante de San Gil

trompetas, sino el de los gaiteros que con sus dulzainas y tamboril ponían ritmo y melodía al ir y venir de mis ideas.

Las preguntas, la desorientación y la perplejidad me desconcertaban por no encontrar el hilo de Ariadna que me ayudara a escapar del laberinto. Porque los obstáculos en el camino eran muchos. La propia naturaleza del estudio de un objeto tan lábil como un rito festivo tradicional en el que se implican la historia, la etnografía, el folclore, la hagiografía y la filología, y la falta de documentos que confirmaran que el camino seguido no conducía a un desierto o a una calle sin salida, resultaban desalentadoras. Junto a la dificultad subjetiva de dar un salto hacia afuera y tomar como objeto de estudio lo que pertenecía al tuétano de las vivencias subjetivas arraigadas en la memoria, se mantenía la dificultad objetiva de encontrar fragmentos documentales en los archivos o textos bibliográficos que hubieran dejado vestigios para transitar por ellos. Y es que la danza en general ha sido poco contemplada en el patrimonio cultural español por ser la manifestación artística más efímera y la que en menor medida puede objetivarse materialmente ya que los movimientos y pasos de las danzas folclóricas tan cargadas de vitalidad, variabilidad y grandes dosis de improvisación



Danzante de San Gil

no se traducen bien en códigos escritos o gráficos.

La tentación formalista estuvo presente en muchos momentos al recordar que formalistas y estructuralistas consideran que la primera condición que debe cumplir el estudio de una expresión folclórica es el de no recurrir a datos localizados fuera de su propia estructura formal⁴. O, dicho de otro modo, que si lo que se quiere es descifrar las operaciones que en un momento dado asignan sentido a una manifestación determinada importa poco la relevancia y significatividad que haya podido tener cada componente expresivo a lo largo de los momentos de su existencia o los usos para los que haya servido en periodos históricos anteriores⁵. Pero yo buscaba otra cosa. Buscaba descifrar, encontrar claves hermenéuticas que me permitieran urdir fragmentos a primera vista heterogéneos con un sentido lo más originario posible.

Es cierto que en todo acto ritual folclórico se llevan a cabo de forma obligatoria una serie de actividades diversas en las que toman parte como actores diferentes personas que en su participación en el ritual son protagonistas de unos actos que sólo tie-

4 C. Levi-Strauss, *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, pp. 149-150

5 A. Muñoz Carrión, "Ritual folclórico y representaciones colectivas", pág. 63.



Gaita de Santa Ana

nen sentido dentro de un marco espacio-temporal muy determinado por la tradición y que tanto acciones como sus vestimentas, gestos, posturas y figuraciones son piezas heterogéneas que se articulan dentro del marco ritual sujetas a normas rigurosas en el plano expresivo y en el plano del comportamiento⁶. Pero la pura lógica formal sola, si no atiende a una posible semántica contextual, ahoga la riqueza de la vida histórica. El método puramente formal siempre me pareció pobre en significados si se no logra encontrar en el pasado los sentidos e intenciones originarios.

Es cierto también que en todo el folclore hay siempre repetición. Los miembros de una comunidad determinada son conformados desde su nacimiento bajo las restricciones que les impone una determinada sintaxis expresiva. Así, cada elaboración formal pasa de mano en mano no se sabe a través de cuantas generaciones ni por qué individuos concretos. Cada uno de ellos ha hecho suyas protagonizándolas, generalmente en múltiples ocasiones, con ello las consolida, reforzando a la vez la memoria a largo plazo⁷. Aunque los hombres cambien

y cada uno en su corta existencia pueda cambiar de posición en numerosas ocasiones dentro del ritual, esta movilidad es subjetiva porque las expresiones y representaciones permanecen y trascienden la propia individualidad. Los actores se ven atrapados en un orden que se les presenta superior y que no deja mucho espacio a ninguna original 'escritura personal'⁸. Pero ese orden es un orden que se ha impuesto en la historia en competencia dialéctica

6 A. Muñoz Carrión, "Ritual folklórico y representaciones colectivas", pág. 70.

7 A. Muñoz Carrión, "Ritual folklórico y representaciones colectivas", pág. 73.

8 A. Muñoz Carrión, "Ritual folklórico y representaciones colectivas", pág. 73.

con otras ordenanzas que pudieron ser y no fueron, y sobre las que uno puede preguntarse: ¿por qué? ¿para qué?

Por ello el método hermenéutico me aparecía como el único que podía aportar interpretaciones pertinentes cuando lo que se pretende es comprender y conocer las vicisitudes que han sufrido una determinada expresión formal desde su nacimiento o cuando se pretende localizar su nacimiento o el sentido último que lo informó. No estoy diciendo que sea necesario referirse al acto fundacional para dar cuenta y razón de un rito, pero sí aproximarse a él cuando se quiere ir más allá del puro formalismo e indagar lo originario. Es verdad que «la fiesta escenifica la acción como un texto; no son, por tanto las palabras, sino el gesto, la ceremonia, el vestido, el espacio y el color, el rito y el tiempo los que significan, al oponerse, permutarse y transformarse en un ars algebraica, simultáneamente dialéctica y combinatoria»⁹. Pero insisto, el formalismo de la pura combinación sintáctica ha de ser comprendido, como todo texto, desde los contextos históricos en los que puede ser leído y descifrado y nunca desde sí mismo. Decir que un texto es interpretable a partir de su pura estructura sintáctica y proclamar al texto como soberano me parece un idealismo de fugaces alcances gnoseológicos. Los textos nacen en contextos históricos precisos que lo posibilitan cualesquiera que sean luego los avatares que el mismo sufra en su posterior devenir temporal.

Y es ahí, precisamente donde está el problema: documentar los contextos. Desconcierta y desanima lo que, al igual que con la mayoría de las danzas españolas¹⁰, ocurre con la Gaita cerverana: su estudio e interpretación resulta muy difícil por la pobreza documental que pudiera testificar su existencia en el tiempo o la descripción de su ritual. Además, la documentación disponible sobre elementos festivos que integraban las fiestas patronales de los pueblos españoles con los que fundar analogías conceptuales, como se ha dicho, es muy escasa hasta el siglo XIX, aunque pueda suponerse que en lo esencial apenas se modificaron a lo largo de los siglos, en gran parte siguiendo los esquemas desarrollados durante el Siglo de Oro¹¹, como lo son también los tratados técnicos sobre las danzas y sus contextos festivos¹².

Ha ocurrido también que a medida que avanzaba en el trabajo y se perfilaban cada vez más maduras las preguntas, los interlocutores en que hubiera podido buscar fragmentos orales orientadores se habían ido para siempre. Así, por ejemplo, confieso que tardíamente descubrí que las dos banderas en torno a las cuales bailaban en la antigüedad los danzadores cerveranos eran unas picas, alabardas o lanzas de hierro. El camino, pues, estaba lleno de obstáculos que había que recorrer a tientas.

9 C. Lisón Tolosana, *Antropología social y hermenéutica*, pág. 124.

10 A. Capmany, "El baile y la danza", pág. 169.

11 D. E. Brisset Martín, "Fiestas hispanas de moros y cristianos...", pág. 8.

12 M. Menéndez Pelayo, *Obras completas*. t. II, pág. 501, nota 1.



Gaita de Santa Ana

¿Constancia o terquedad? No lo sé. Pero sí tenía cierta ilusionada tenacidad fundada en el prejuicio de que ante la Gaita cerverana estaba ante una danza ancestral con un sentido histórico descifrabable a partir de los signos en que se expresaba. Una convicción que nacía en gran parte de considerar que la vida humana es siempre significativa e intencional en sus acciones y que es en el pasado que funda la transmisión donde se ocultan las claves del presente, pues todos los hechos humanos de la cultura, de la religión, de la historia, se sostienen en un lenguaje que refiere enigmáticos significados ocultos en los textos más allá de ellos que empujan a rebasarlos. Pero también tenía la certeza de que la impaciencia por interpretar es con frecuencia poco productiva y que ocurre a menudo que el lenguaje revela sus ocultos mensajes cuando él quiere y no cuando nosotros nos empeñamos en forzar su advenimiento. Hay algo de misterioso en el azar de por qué una ocurrencia, una idea o una relación o asociación

de ideas llega en un momento y no en otro. Lo decisivo es, ha sido para mí, aguardar serenamente a la escucha de que el lenguaje hablara reforzando la paciencia cada día desde que el viaje a Saint-Gilles atizara aquellas vivencias entrañables que presagiaron la posibilidad real de este trabajo.

No puede olvidarse tampoco considerar que la realidad social es eminentemente simbólica y entenderla es conocer aquello de lo que ella es signo. Aunque danza y fiesta sean esencialmente gratuitas, su significado no podía ser infundado. Interpretar como trabajo del pensamiento consistía en descifrar el sentido oculto tras el sentido aparente. Que esas banderas, esos movimientos, esas figuras que trazan los danzadores cada año en las procesiones de San Gil o de Santa Ana en el teatro de la calle o de la iglesia y que como recuerdos guarda el alma no eran meros adornos graciosos sino fragmentos significativos preciosos, reliquias mudas en su inmediatez pero abiertas a una interpretación mediada que merecía la pena esperar a que llegara para que se hiciera lenguaje comprendido. Hacerlo así era hacer lo que hoy con significado lato o estricto llamamos «hermenéutica».

La palabra «hermenéutica» es antigua¹³ y también la cosa por ella designada. Se llame hoy interpretación, exposición, tradición o comprensión, su significado es muy anterior a la idea de una ciencia metódica como la construida en la época moderna. La hermenéutica es más que un método de las ciencias el distintivo de un grupo de ellas. Designa, sobre todo, una capacidad del ser humano¹⁴, el lenguaje como auto-representación universal del ser que sirve como medio intersubjetivo del entender o del interpretar. Pero, por estar toda experiencia social del mundo desde el principio articulada y mediada por el lenguaje, la hermenéutica no puede restringirse solamente a la búsqueda del sentido de la obra de arte y de los textos escritos, sino que se extiende a todo el conjunto de la relación del hombre con el mundo. El sentido no se encuentra sólo en las locuciones y en los escritos, sino en todas las creaciones humanas, siendo su descubrimiento una tarea hermenéutica¹⁵. Por tanto son también textos los ritos, las fiestas y las danzas, urdimbres en los que se ha ido tejiendo con su peculiar lenguaje simbólico la vida social.

En primer lugar todo rito es una producción humana¹⁶ cuyo lugar en el mundo de la vida ya no es fácil determinar pues el rito no es una forma de hablar, sino una forma de actuar colectivamente. Además, los modos de comportamiento ritual no se refieren al individuo ni tampoco a las diferencias entre un individuo y otro, sino a la colectividad formada por todos los que, juntos, acometen la acción ritual¹⁷; unas acciones que tienen como rasgo común no ser el individuo en cuanto individuo quien realiza su acción, sino que lo propio del rito es ser sostenido por la totalidad de los reunidos o de sus representantes, todos los cuales se empeñan en el mantenimiento de los usos.

Las fiestas son también siempre formas rituales de vida en las que los individuos se reúnen de modo que el discurrir de los momentos festivos y el cumplimiento de los usos son compartidos por todos¹⁸. La asistencia a la fiesta como actitud subjetiva del comportamiento humano tiene el carácter de un «estar fuera de sí», un carácter de auto-olvido en el que la esencia del espectador consiste en entregarse a la contemplación olvidándose de sí mismo. De ahí que en su realización el rito festivo no refiera realmente ninguna fundación¹⁹. Para su propia esencia original cada fiesta es distinta, ya que solo tiene su ser en su devenir y en su retornar periódico. Pero aunque para el rito festivo sus referencias históricas funcionales sean secundarias no quiere

13 V. Muniz Rodríguez, *Introducción a la filosofía del lenguaje. Problemas...*, pág. 59.

14 H. G. Gadamer, *Verdad y método*, t. II, pag. 293.

15 H. G. Gadamer, *Verdad y método*, t. II, pág. 113.

16 H. G. Gadamer, *Mito y razón*, pág. 88.

17 H. G. Gadamer, *Mito y razón*, pág. 21.

18 H. G. Gadamer, *Mito y razón*, pág. 93.

19 H. G. Gadamer, *Mito y razón*, pág. 92.



Banderas de San Gil

decir que desde el pasado mismo no puedan llegar mediaciones iluminadoras para la comprensión de su acontecimiento.

Hermenéutica es la filosofía que pone en su centro el fenómeno de la interpretación, es decir, una conciencia de lo real que no se piensa como espejo objetivo de las cosas de ahí fuera, sino como una captación que lleva en sí la impronta de aquel que conoce²⁰. En las interpretaciones realizamos reconstrucciones en las que también nos expresamos a nosotros mismos, recreaciones en las que vamos dejando una impronta, cuyo significado no está tan alejado de lo que Kant llamaba «esquematismo», aunque no sea un esquematismo de conocimiento, sino de sentido. La realidad nunca habla por sí misma. Necesita portavoces, intérpretes motivados que deciden cómo representar en un mapa un territorio al que han tenido acceso a través de mapas más antiguos²¹.

Hoy la hermenéutica es, además de la «koiné» de la cultura occidental, el lenguaje común para comprender un mundo del que solo cabe ofrecer una concepción de la verdad como interpretación perspectivista²². La experiencia de nuestra sociedad actual pluralista y democrática es la del juego de las

20 G. Vattimo, "La tentación del realismo", pág. 12.

21 G. Vattimo, "La tentación del realismo", pág. 20.

22 G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, pp. 218-220.

interpretaciones, de la contingencia, de la libertad de perspectivas. La frase de Nietzsche «no hay hechos, sólo interpretaciones» expresa esa experiencia compartida a la que los occidentales nos sentimos destinados y proyectados tras constatar las grandes dificultades epistemológicas y ontológicas que nos suscitan los grandes relatos propios de la metafísica.

Pero aunque la hermenéutica no sea metafísica, pues disuelve la verdad única del ser en el juego de las interpretaciones, de la contingencia y de la libertad de perspectivas, sin embargo con la danza nos adentramos inevitablemente en un terreno que históricamente sí ha sido tenido por genuinamente metafísico: todos los teóricos de la danza han visto en sus orígenes una forma de comunión cósmica, una expresión del deseo de participar en las fuerzas trascendentes representadas por el universo, en su vida siempre renovada, en su ritmo regular de resurrección recurrente, en su ronda acompañada de muerte y renacimiento. Las ondulaciones de la danza han aparecido tradicionalmente como un símbolo de esa ondulación inefable que es la energía en permanente vibración del cosmos y por cuya mediación nos llega un eco de lo divino. La danza ha sido considerada en la antigüedad greco-romana el germen del culto místico y siempre guarda una relación íntima con todo lo cultural en cuanto tránsito de una vida que alternativamente fenece y se regenera.

Son muchos los autores que han coincidido en ver a la danza como una de las expresiones más logradas de la vivencia y participación de lo trascendente, entendido en su sentido más general y global²³, es decir, como una acción sacral a través del gesto y del ritmo que participan de la cadencia rítmica que Dios, como principio creador, ha infundido en el cosmos²⁴. Así, decía un autor pagano como Luciano de Samosata, el misterio cósmico de la danza descubre esa onda de esa vibración rítmica del amor creador que hizo surgir el sol y las estrellas: «Quienes mejor conocen la genealogía del baile afirman que su origen es el mismo del mundo. Aparición con el Eros primordial. Pues ¿qué es la rueda de las estrellas, su entrelazamiento con los planetas, la medida y la armonía de sus movimientos sino una anticipación de la danza originaria, la danza surgida al aparecer el hombre?». La danza surgió, pues, con la primera generación del universo, «el movimiento regular de los astros y la conjunción de las estrellas fijas con los planetas errantes, la comunión rítmica de ellos y su armonía disciplinada son ejemplos de la danza primigenia»²⁵. Suena en los textos de Luciano el tema fundamental de la mística astral de la Antigüedad de que las almas humanas están formadas por la esencia del mundo de las estrellas. Puesto que las almas son el cielo descendido sobre

23 H. Rahner, *Der spielende Mensch*. Einsiedel. 1952. R. Garaudy, *Danser sa vie*. París, 1973.

24 L. Maldonado, *Religiosidad popular*. pp. 269-270.

25 L. de Samosata, *Obras*, t. III, pág. 50.

la tierra poseen lo más característico de las esferas celestes: el movimiento regular, ciclos armónicos, vibraciones ondulantes determinantes por mano divina, bondad estelar e irradiante²⁶.

Pero también para un autor ascético cristiano, como fray Luis de Granada, el misterio cósmico de la danza consiste en intentar enlazar todas las criaturas en una cadena que las ata y con la divinidad: «Dios es primera hermosura, de donde procedieron todas las cosas hermosas [...] Él ordenó esta cadena, o, si se quiere, danza concertada de las criaturas [...] Como hay música y melodía corporal, así también la hay espiritual, y tanto más suave, cuanto más excelente son las cosas del espíritu que las del cuerpo. Música y melodía corporal es cuando diversas voces de tal manera se ordenan, que vienen a concordarse y corresponder las unas con las otras, y desta orden y proporción procede la melodía, y desta la suavidad de los oídos, o, por mejor decir, del ánima por ellos, porque como ella sea criatura racional naturalmente huelga con su semejante, que es con las cosas bien proporcionadas y muy puestas en razón»²⁷. Y de igual modo ese único tratado sobre la danza en la España de los siglos XVI y XVII²⁸ que son los *Discursos sobre el arte del danzado* de Esquivel y Navarro²⁹ consideraba la danza como «una imitación de la numerosa armonía de las esferas celestes»³⁰.

Además de los significados cósmico y metafísico, e íntimamente unido a ellos, la tradición occidental ha reconocido en la danza un sentido religioso o sagrado. El significado originario de la danza es sagrado, una forma de culto a la divinidad, porque en el mundo mítico la danza invoca la actuación de una fuerza divina que funda una comunidad y hace presente la existencia en su totalidad, en su ligazón originaria. La danza como fiesta, es decir, como elevación por encima del desorden, de lo relativo y de lo subjetivo se convierte en una metáfora del religar originario pues en la apariencia de los rítmicos movimientos visibles se abarca y regulan los seres en su conjunto. Tras lo visible y audible puede descubrirse el ritmo como orden de movimiento y la armonía como orden de los sonidos y en esa unidad de movimiento y de sonido, dirigida a lo eterno se muestra su vinculación sacra³¹. De ahí la misteriosidad de la danza: «Acaso es la danza la que más se aproxima al misterio presentido. David danza ante el Arca; el derviche gira; Nietzsche alude con

26 L. Maldonado, *Religiosidad popular*, pág. 271.

27 Fray Luis de Granada, *Símbolo de la fe*, citado por M. Menéndez Pelayo, *Obras completas*. t. I, pág. 89.

28 M. Menéndez Pelayo, *Obras completas*, t. II, pág. 551, nota 1.

29 J. de Esquivel Navarro, *Discursos sobre el arte del danzado*, Juan Gómez de Blas, Sevilla, 1642.

30 M. Menéndez Pelayo, *Obras completas*, t. III, pág. 655.

31 E. Grassi, *El poder de la fantasía*, pp. 54-55.



Gaita de Santa Ana en la Plaza de toros

altanería a la traducción del pensamiento y la percepción metafísicos a la danza, habla de ‘danzar la verdad’; los dioses del hinduismo aparecen bailando»³².

En la antigüedad griega la mitología nos habla de dioses que danzan y en la escritura judía dice que David y los israelitas «iban danzando ante el Señor con todo entusiasmo cantando al son de cítaras y arpas, panderos, sonajas y platillos»³³. David es el modelo del sentido religioso de la danza, pues en él ésta no es solo una explosión de vitalidad, la expresión de una presión interior que se libera, sino la experiencia de una participación en otra cosa distinta, el salto de un límite hacia una realidad insólita, un éxtasis que revela una vida intensa y diferente a la vida ordinaria³⁴.

En ambas culturas –griega y judía– la parafernalia religiosa ha considerado habitualmente la danza como una forma de agradecimiento o de oración, y por ello ésta, como decía Paul Valery, «no se limita a ser un mero ejercicio, una diversión, un arte ornamental, o a veces un juego de sociedad; es un asunto serio y, en ciertos aspectos, muy venerable»³⁵. Por ello mismo

32 G. Steiner, *Los libros que nunca he escrito*, pág. 228

33 2 Samuel, 6.

34 G. Auzou, *La danza ante el Arca. Estudios de los libros de Samuel*, pp. 44-49.

35 P. Valery, “Filosofía de la danza”, pág. 45.



Danzante de San Gil

en el mundo griego: «La danza, en su venerable forma de antiguo culto, es la verdad y al mismo tiempo la justificación de estar en el mundo; de todas las teodiceas, es la única eterna e irrefutable. Ella no enseña, no discute, sólo da pasos, y, con estos pasos, saca a la luz lo que está en lo más hondo de todas las cosas: no es voluntad ni poder, no es miedo ni preocupación, ni nada de todo aquello que se pretende imputar a la existencia, sino lo eternamente hermoso y divino. Ella es la verdad de lo existente y, en lo más inmediato, es la verdad de lo viviente»³⁶. Por ello San Basilio, un santo padre de la iglesia convertido de profundo filósofo griego al cristianismo escribió: «Qué cosa puede haber más parecida a la bienaventuranza que imitar en la tierra la danza de los ángeles? ».

Más acá de toda seriedad cosmológica, gravedad metafísica o venerable sacralidad, la danza nos aparece como un arte fundamental, como lo sugiere o lo muestran su universalidad, su antigüedad inmemorial, los usos solemnes que se han hecho de ella y las mismas ideas que ha engendrado en todos los tiempos. «Porque la danza es un arte que se deriva de la vida misma, pues no es más que la acción del conjunto del cuerpo humano. Pero una acción transferida a un mundo, a una especie de

³⁶ W. F. Otto, *Mythos und Welt*, pág. 217.

espacio-tiempo, que ya no es del todo el mismo de la vida práctica»³⁷. Tal transferencia hizo descubrir al ser humano que, por poseer más vigor, más flexibilidad, más posibilidades articulares y musculares de los que necesitaba para satisfacer las necesidades de su existencia y que sus movimientos le brindaban un placer que llegaba a una especie embriaguez. Y puesto que tiene impresiones recibidas en sus sentidos que no tienen ningún papel en la conservación de la vida y realiza acciones que no tienen esperanza alguna de ser de ser utilizadas en las tareas indispensables o importantes de la vida, el hombre puede decir se sí mismo que es «ese animal único que se observa vivir a sí mismo, que se confiere un valor propio y que deposita todo ese valor, que le gusta asignarse, en la importancia que adjudica a las percepciones inútiles y a las acciones sin consecuencia física vital»³⁸. Esta gratuidad que funda la belleza, como quería Luciano de Samosata, «no sólo es placentera [la danza] sino también útil a los espectadores, cuánta cultura e instrucción imparte, cómo armoniza las almas de los asistentes, ejercitándolos en los más bellos espectáculos, entreteniéndolos con magníficas audiciones y mostrando una belleza común del alma y el cuerpo»³⁹.

Si en el arte el ser con su verdad habla a través de la figura, el gesto y el movimiento, «entonces la danza aún es más primordial y venerable que toda otra forma: pues aquí el hombre no crea nada material, sino que él mismo es la respuesta, la forma y la verdad»⁴⁰. Estamos hablando de lo gratuito de aquello que nace más íntimamente ligado a la libertad del sujeto que danza desde su ensimismamiento danzador. Esta dimensión expresiva y psicológica pretende expandir al yo y rebasar al propio individuo. La danza libera al danzador de la ilusión de ser un individuo encerrado en las paredes de su piel por considerar su cuerpo el universo entero y si el danzador baila en comunidad el grupo expresa entonces una vivencia colectiva doblemente trascendente como miembro del grupo y como vicario de toda la comunidad. El baile es lujo, ornato y gozo, algo que va más allá de las necesidades materiales de la vida y de la supervivencia, y como tal demostración de dominio del cuerpo que expresa simbólicamente la espiritualización del cuerpo⁴¹.

Finalmente, además de expresiva, la danza se nos presenta en multitud de ocasiones –en especial en el caso de la danza antigua– como imitativa, como «mimesis», imitación en sentido platónico o aristotélico, como un acto que hace a los danzantes semejantes a lo que, siendo exterior a ellos, les rebasa y trasciende⁴². Con las palabras, con los colores, con los sonidos y con

³⁷ P. Valery, «Filosofía de la danza», pág. 46.

³⁸ P. Valery, «Filosofía de la danza», pág. 45.

³⁹ L. de Samosata, *Obras*, t. III, pág. 49.

⁴⁰ W. F. Otto, *Mythos und Welt*, pág. 220.

⁴¹ F. Rodríguez Valls, «Movimiento esencial en el espacio...», pág. 363.

⁴² J. Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, pp. 104-134.



Bandera de San Gil

el cuerpo se hacen imitaciones. Para los griegos –Platón y Aristóteles incluidos– los ritmos musicales eran portadores de emociones y poseían cualidades morales, pues percibían claramente la diferencia entre la música marcial y la lasciva, los ritmos y canciones asimilables a la cólera o a la mansedumbre y a otros movimientos emocionales del alma⁴³. No dudaban tampoco –Platón y Aristóteles incluidos– relacionar estrechamente los ritmos y las figuras con los caracteres e imágenes de sus dioses cuyas representaciones imitaban. Esta dimensión imitativa de la danza es decisiva en nuestro estudio, pues, como se mostrará en él, la interpretación originaria de la Gaita hará de ella una *festiva militum imitatio*, «soldadesca, compañía formada por festejo a imitación de la milicia»⁴⁴.

Tras estas referencias teóricas inevitables, que como supuestos trascendentales de nuestro rompecabezas hacen inteligibles muchos datos ofrecidos al intérprete, hay en este ensayo, como no podía ser menos en una actividad en el que el yo y la propia biografía están tan entrañablemente imbricados, especulaciones, suposiciones y esbozos.

Debo advertir que desde un punto de vista estrictamente cognoscitivo sé bien que la asociación de elementos o fragmentos ordenados en continuidad espacio-temporal no significan causalidad y que las relaciones imaginativas tanto pueden con facilidad caer en la fábula cuanto establecer una visión acertada de los hechos aunque siempre abierta

43 Platón, *República*, 400 b.; *Timeo* 47 d. Aristóteles, *Problemas*, 919b 26; 920 a 3

44 M. de Valbuena, *Diccionario Universal Español-latino*, pág. 1115.

a que un elemento nuevo, una nota, un nuevo vestigio o un nuevo supuesto puedan trastocar la visión del cuadro conceptual y destronar lo que uno creía tarea coronada.

La metáfora de toda escritura que no constituya un tratado científico demostrativo en donde los significados han de estar cuantificados y ser unívocos y formulados es la de la composición, fabricación, en definitiva *poiesis*, de esos fragmentos del mundo de la vida humana que son las palabras. Como certeramente escribió Carmelo Lisón Tolosana: «Antropología y poesía llevan la marca de la substitución de la realidad por la intención, la imagen y la metáfora; esta dimensión poética es la que separa a la primera del conjunto de las ciencias naturales, físicas o ‘fuertes’. Interpretar antropológicamente es algo más que explicar un suceso como un caso de algo general, no es en absoluto una forma subalterna o pobre sustitución de la explicación causal; es primería y fundamentalmente entender el significado, el valor y el mérito de las formas expresivas. Interpretar es sonsacar el significado, hacerlo inteligible, comprender algo; el intérprete tiene que re-pensar, re-conocer y re-constituir ideas, mensajes, intenciones corporalizadas en signos perceptibles»⁴⁵.

La Antropología ofrece una alternativa al análisis cuantitativo del fenómeno humano, al complementarlo y ahondarlo con una profunda y reflexiva penetración cualitativa; mientras que el científico busca leyes que funcionan independientemente del intérprete, el antropólogo encuentra al sujeto dentro del significado: «La disposición personal, la circunstancia interior y la fragancia que brota del manantial de la experiencia etnográfica vivida son factores constituyentes, en la comprensión antropológica, de contenidos que no son ni fácilmente verbalizables ni sencillamente conceptualizables; de aquí, la necesidad de la metáfora, de la poetización antropológica»⁴⁶.

Poetización antropológica significa metaforizar, dicho en su sentido etimológico trasladar significados de un lugar a otro, de lo propio a lo impropio aunque análogo. El arte de componer es, por tanto, en gran parte el arte de danzar. Quizás la misma danza esté en el origen de todas las artes, incluido el de la escritura, pues lo originario en ellas es un caos de piezas en movimiento que intentan ordenarse y el nacimiento de este orden es la danza. No otra cosa decía Nietzsche cuando escribió: «saber bailar con los pies, con los conceptos, con las palabras; ¿he de decir todavía que también hay que saber bailar con la pluma?»⁴⁷. Solo un estilo metafórico de escritura que establece un orden danzarín con las palabras que da como resultado la danza espiritual Desearía hacer lo que el propio Paul Valery: «¿Qué es una metáfora sino una especie de pirueta de la idea a la que uno acerca las diversas imágenes o los nombres diversos? ¿Y qué son todas aquellas figuras de

45 C. Lisón Tolosana, *Invitación a la antropología cultural de España*, pág. 127.

46 C. Lisón Tolosana, *Antropología social y hermenéutica*, pág. 137.

47 F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, pág. 84.



Bandera de Santa Ana

las que nos servimos, todos esos medios, como las rimas, las inversiones, las antítesis, sino los usos de todas las posibilidades del lenguaje que nos liberan del mundo práctico para formar, nosotros también, nuestro propio universo, lugar privilegiado de la danza espiritual?»⁴⁸.

Por todo lo dicho no puede olvidarse en ningún momento que la totalidad reconstruida a partir de fragmentos organizados analógicamente es un ensayo, un ensayo hermenéutico. Lo es, en primer lugar, porque su escritura resulta lo que la palabra «ensayo» desde su origen francés en el siglo XVI ha significado siempre: prueba, tentativa, ejercicio, experiencia. Ensayar es un acto opuesto a toda pretensión de resolución definitiva de un problema y certeza total propia de quien no es escéptico radical que desespere alcanzar la verdad, sino de quien sabe que debe seguir buscándola. Ensayar, en tanto que probar, tiene aquí un significado cercano a lo que en el ámbito jurídico se considera probar un hecho o una cuestión de derecho: convencer a un auditorio, en este caso al público lector, que lo dicho está más allá de una duda razonable⁴⁹.

Este ensayo de componer un rompecabezas sobre la Gaita cerverana, confeccionado con fragmentos textuales, visuales y orales, ha sido compuesto y ordenado en tres partes y un epílogo.

⁴⁸ P. Valery, "Filosofía de la danza", pág. 50.

⁴⁹ G. E. R. Lloyd, *Las mentalidades y su desenmascaramiento*, pág. 95.

En la primera parte trata de ubicar la Gaita, el objeto del estudio, dentro del marco geográfico, folclórico y festivo del pueblo de Cervera en su devenir histórico estereotipado para hacer una descripción fenomenológica de la Gaita dentro del contexto festivo.

En la segunda parte se trata de una composición que contextualiza históricamente a grandes rasgos un modo de vida de los habitantes de este pueblo en torno a su castillo y el decisivo papel que supuso para ellos la Reconquista cristiana y su posterior repoblación y –alentando en ambas como fuerza espiritual– la veneración de San Gil, un santo francés traído por los conquistadores y repobladores.

La tercera parte es la propiamente interpretativa o hermenéutica al ceñir el objeto rodeándolo progresivamente con cuatro aproximaciones características: la Gaita como soldadesca, la Gaita como guardia del castillo, la Gaita como cofradía religiosa y la Gaita como imitación festiva de soldados.

Finalmente, el epílogo es en gran medida la confesión del enigma que a la finalización de este trabajo le queda al autor al contemplar ciertos fragmentos textuales e icónicos que han quedado abiertos sobre la mesa de trabajo y la melancolía que le produce no poder ir allende ellos mismos en un horizonte hermenéutico más dilatado por carecer de la clave de la bóveda que de sentido a los fragmentos que restan sin poder ser sometidos a una sin-taxis ordenadora del rompecabezas.

En el momento de hacer presentes los agradecimientos debo expresar mi sincero reconocimiento a los sacerdotes de Cervera don Arturo Ruiz Muñoz, párroco de San Gil, y don Domingo Lázaro párroco de Santa Ana, que en su día me dieron toda clase de facilidades para rastrear los fondos de los archivos de las iglesias parroquiales, y a mi amigo Manuel Duchá Gómez, oficial mayor del Ayuntamiento de Cervera del Río Alhama por idénticas razones en los pocos fondos que aún quedaban en la institución municipal.

También he de recordar a otros cerveranos que me entregaron noticias, testimonios y datos que han resultado ser significativos para este estudio: a Manuel Jiménez González, quien fue más de treinta años director de la banda de música de este pueblo *La Filarmónica* y a quien debo, además de algunas noticias importantes, la partitura de la música de la Gaita con cuatro coplas que se habían perdido y él recuperó; a Francisco Cruz Muñoz, sacristán de ambas parroquias en momentos sucesivos durante más de cuarenta años y músico en ocasiones de la Gaita con su dulzaina; a José Luis Jiménez «Leví», que con paciencia de maestro nos enseñó en el Barranco del Tollo a un grupo de niños a bailar la Gaita en las vísperas de la fiesta de San Gil cuando teníamos ocho y nueve años y los mozos del barrio de abajo mostraron su intención de no estar dispuestos a bailarla; a mi amigo Gerardo Meiro Martínez quien en su empresa MICRONET editó y me regaló nada más pu-



Gaita de San Gil, años treinta del siglo XX

blicarse el CD ADMITE 1 con la documentación más completa que existía a en ese momento sobre la Edad Media española que me permitió encontrar con facilidad las figuras de la Gaita en los documentos medievales; a mi amigo Teodoro Muñoz González que con el preciso arte de su profesión castrense ha dibujado las figuras militares de la Gaita; como siempre a mi amigo Alberto Gilabert, nuestro querido pintor catalán, que con su pincel y sus cuadros embellece cada día al pueblo de Cervera y hace posible el embellecimiento de mis libros; y por supuesto, a mi padre Isidoro, que tantos años fue danzante de la Gaita y que en devoción a San Gil, en servicio durante medio siglo a su Cofradía y en estima y aprecio a las tradiciones de su pueblo nadie, que yo sepa, le ha superado, y de lo cual dio testimonio durante tantos años con sus crónicas como corresponsal de Cervera en el periódico regional *Nueva Rioja*.

Cervera del río Alhama, julio de 2020

PRIMERA PARTE



CERVERA DEL RÍO ALHAMA

Y

SU GAITA



Gaita de Santa Ana

CAPÍTULO I: CERVERA DEL RÍO ALHAMA, PUEBLO, PAISAJE Y ALMA

«Cervera, pueblo culto, reflexivo, hospitalario; pueblo que atesora sentimientos de bondad, que con su propio esfuerzo aspira a redimirse, que todo lo espera de su propio valer; que aspira a engrandecerse con su propia obra y lo espera todo de sus propios hombres; pueblo que canta y que ríe, cuyos habitantes deslizan su vida en constante alegría; pueblo que solo pone en su vida unos tonos sombríos la escasez de trabajo en su industria; pueblo que difícilmente tiene ocupada su cárcel; que se precia de buenas costumbres, que ante el forastero se siente impelido a prestarse su apoyo, a tenderle su mano, si ello le hace falta; pueblo, en resumen, que con fundamento se le adjudica el don de que fácilmente se capta afectos y simpatías de quien por primera vez le visita y se adentra en su alma. Justo es el concepto. No hay exageración en la buena ganada fama».

Alejandro Jiménez Álvarez, «Así es Cervera»¹

Así veía a su pueblo en 1934 el anarquista cerverano Alejandro Jiménez Álvarez y con iguales sentimientos de pertenencia me decía en 1970, al regresar a su pueblo natal tras el exilio en la República Dominicana a causa de la guerra civil española, Sebastián Muñoz Ochoa, otro anarquista histórico local: «Soy de Cervera y después del mundo». No siendo los ácratas, por principios, dados a entusiasmos localistas o a ensoñaciones líricas, ni pródigos en elogios regionales o nacionales, pues por encima de todo les arrastra un cosmopolitismo humanitario ajeno a los particularismos, estos testimonios –y otros que pudiera referir– son la expresión de una excepcional singularidad de unos sentimientos de pertenencia a una comunidad local muy significativos para comprender con qué hondura cordial sentían a su pueblo quienes vivieron pensando en su mejora mediante la revolución.

¹ A. Jiménez Álvarez, «Así es Cervera», *Eureka*, 1934



Escudo de Cervera
1791



Sello del Ayuntamiento
de Cervera,
1841



Escudo de Cervera
bordado en un manto de
la Virgen del Monte



Símbolo de Cervera
Vicente Ochoa

Hay que destacar, sobre todo, que no ha habido ejemplo más sublime de pertenencia y afecto a este pueblo como el que mostró el preso número 43.257 del campo de exterminio de Mauthausen, el exiliado republicano de la Guerra civil española Eusebio Garijo, cuando se hizo llamar tras las alambradas, y así era reconocido en medio del horror y la crueldad, con el nombre de «el cerverano».

Si así pensaban y sentían estos cerveranos, puede deducirse, sin necesidad de recurrir a textos o testimonios, cómo lo harían quienes tenían el orden, la tradición o la conservación histórica como lema de su vida en comunidad. Más allá de la guerra de ideas y de actos políticos, algo había de veneración hacia un terruño compartido, hacia una casa de vecindad amable, hacia una calle-taller de eutrapélica convivencia que comportamientos guerracivilistas de los «hunos» -que diría Miguel de Unamuno- y de los otros quebraron trágicamente. Exageraba el poeta, pero sabía que lo hacía, cuando en 1909 José Rubio Ochoa cantaba a su pueblo:

«Casi todos sin quisquillas
y de solemne manera
al oír nombrar Cervera
se nos doblan las rodillas».

Más allá de un tradicionalismo huero, más allá de nosotros los parroquianos, nosotros los de arriba o de abajo, nosotros los de derechas o nosotros los de izquierdas, nosotros los pobres o nosotros los ricos, ha existido y existe en este pueblo un «nosotros los cerveranos» al que han apelado todos, los unos para la revolución y los otros para la conservación. Este «nosotros», difícil de tematizar, quizás ha consistido en compartir una entonación idiomática que identifican enseguida los forasteros, y quizás se ha expresado sentimentalmente en el atractivo de la Peña del castillo, símbolo icónico de la división territorial entre barrios y –al mismo tiempo– símbolo de la unión de los afectos a pesar de la decadencia, de las luchas



Cervera del río Alhama
Elena Ariznavarreta

sociales y políticas y a pesar, especialmente, de la locura cainita de las dos Españas.

La Peña del castillo es el símbolo de la fortaleza y permanencia, del enraizamiento de los cerveranos, que a comienzos del siglo XX pudieron con firmeza la tentación del desarraigo pero que a mediados del siglo ya no podrían sin poner en riesgo la supervivencia. La resistencia a emigrar prefiriendo la vida sencilla de su pueblo a las ilusiones de hacer las Américas la expresaba así en 1911 el corresponsal de Cervera en el periódico La Rioja: «La emigración a todas partes del mundo sigue en su apogeo, pues entre muchos que podrían citarse, sólo se hace mención de don Felipe Larrainzar, que embarcado va para Buenos Aires. En contraposición de estos están los que ya han regresado y los que ya desengañados escriben deseando volver. A los primeros, o sea, a los que tanto sueñan con viñas y olivares cuando regresen, y sobre todo a los que emigran en malas condiciones y dejan su amada patria, donde tenían un jornal seguro y allí tienen que mendigarlo en la misma forma que el pobre se aproxima a nuestra puerta pidiendo un pedazo de pan, he de darles un consejo en otras de mis crónicas. En los muchos años que se lleva de emigración no hemos visto a uno que traiga ni para plantar su pequeña viña que arrendó, de vides americanas, y en cambio los hemos visto regresar cojos, mancos, harapientos, deseando volver a coger la tarea de alpargatas



El barranco del Tollo desde una saetera del castillo



La ermita de la Virgen del Monte desde una saetera del castillo

que aquí tanto despreciaban»². Los que se volvieron y los que se quedaron hicieron buena la sentencia de Séneca de que «nadie ama a su pueblo por ser grande, sino por ser suyo».

1. Cervera del río Alhama

En su realidad más prosaica, geográfica u orográfica, «Cervera» es un nombre propio que parece provenir del término «cervaria» y tener el significado de lugar de ciervos³, y con el que el Nomenclátor geográfico español designa varios términos topográficos de la Península. Señala una sierra de la provincia de Burgos en la cual moros y cristianos libraron una batalla muy cruenta en la que fue derrotado Almanzor. Es nombre de río en las provincias de Castellón y Lérida y de laguna en Salamanca, cerca de Ciudad Rodrigo. Da también nombre a poblaciones cuyos habitantes reciben diversos nombres. Los de Cervera (Cuenca) y los de Cervera de la Cañada (Zaragoza) son llamados cervereños; los de la provincia de Castellón que viven en Cervera se llaman cerverinos; los de Cervera de Lérida, la más poblada y la más ilustre de las Cerveras en el siglo XVIII por su famosa Universidad, se llaman cervarienses; a los de Cervera del Río Pisuerga (Palencia) llaman cerveranos. Hay también otras Cerveras de las que desconocemos el nombre de sus habitantes: Cervera de los Montes en Toledo, Cervera del Llano en Cuenca, Cervera del Maestre en Castellón, Cervera en Asturias, Cervera del Rincón en Teruel y Cervera de Buitrago en Madrid. Existe finalmente otra Cervera: la del Río Alhama. Está situada a 543,285 metros de altitud sobre el nivel del mar, 42° 00' 26,36" latitud norte y

² El Corresponsal, "Alpargateros y emigrantes", *La Rioja*, 5 de febrero de 1911.

³ I. Rodríguez Rodríguez de Lama, "Breve iniciación a la Heráldica Riojana", pág. 381.

1° 44' 00,95" longitud este; antes de 1833 en la provincia de Soria, después en la de Logroño y hoy en la Comunidad Autónoma de la Rioja. A los nativos o vecinos de esta Cervera se nos llama «cerveranos». Orográficamente el término municipal pertenece a la cuenca superior del Alhama que se encuentra en una situación ambigua. Respecto de la Meseta está situada entre la altiplanicie de Soria, prolongación oriental de la Submeseta Superior, y el valle del Ebro. Respecto a las cadenas ibéricas se sitúa entre la altiplanicie de Agreda, al Oeste de Moncayo, y las Serranías, que son prolongaciones orográficas hacia el Sureste del macizo Sierra de la Demanda Cebollera.

La superficie del término y sus lindes de esta Cervera fue descrita en 1751 en la tercera respuesta general del Catastro del Marqués de la Ensenada y continúa hoy invariable: «Ocupa dos leguas de levante a poniente y dos y media del Norte al Sur, y doce leguas y cuatro poco más o menos de circunferencia, las que para transitarla serán necesarias diez y seis horas por la aspereza del terreno, que confronta a levante con término de la ciudad de Alfaro y Villa de Fitero, reino de Navarra, al poniente con el lugar de Valdemadera, jurisdicción de la de Aguilar, al Norte con las de las Villas de Igea y Grábalos, y a el Sur con el de la Ciudad de Tarazona, reino de Aragón, y Villa de Agreda»⁴. La totalidad del término abarcaba, según dicho Catastro, 35.514,5 fanegas, de las que 4.235 eran de regadío, 2661, 5 de secano, 8.858 eran dehesas, 19.354 montes, y 406 de varios usos.

A esta Cervera de La Rioja, la distingue de las otras Cerveras el sobrenombre del «río Alhama». Este topónimo es árabe y significa fuente termal⁵, por ser agua caliente el agua que un manantial vierte al río a la altura de lo que hoy se llaman Baños de Fitero». El testimonio árabe más antiguo que se conoce alusivo a este río parece es el que se encuentra en la Crónica del Califa Abderrahman AnNasir entre los años 912 y 914: «...en este año (914) los infieles atacaron en el valle del Alhama (wâdí lhama), en la Marca Superior y tuvo lugar la batalla de Arnedo»⁶. El documento latino más antiguo testimoniando el nombre de Alhama aparece fechado en Tudela en 1169. En él un tal don Pedro de Cintruénigo y su mujer María venden unos prados, con sus aguas y derechos a Guillermo, abad de Fitero : «Usque ad vineam de Fitero et ex alia parte tenent se cum rivo de Alhama»⁷. El término municipal de Cervera ocupa un lugar intermedio en el curso y perfil longitudinal del río Alhama y abarca en su totalidad la segunda mitad de la cuenca del río Añamaza, en la que desembocan una gran cantidad de barrancos y regajos. Algunos de ellos son los de Canejada, Carnanzún, San esteban, la Callejuela,

⁴ Archivo Histórico Provincial de la Rioja. Catastro del Marqués de la Ensenada. Respuestas Generales. Cervera del Río Alhama.

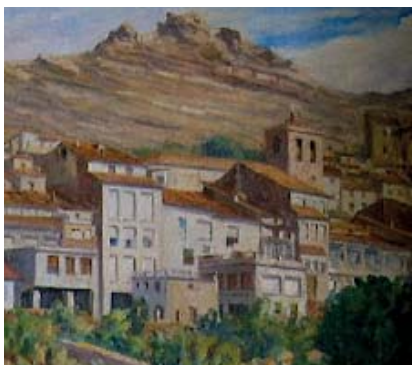
⁵ M. Asín Palacios, *Contribución a la toponimia árabe en España*, pág. 63.

⁶ Crónica del Califa Abderrahman AnNasir entre los años 912 y 914..

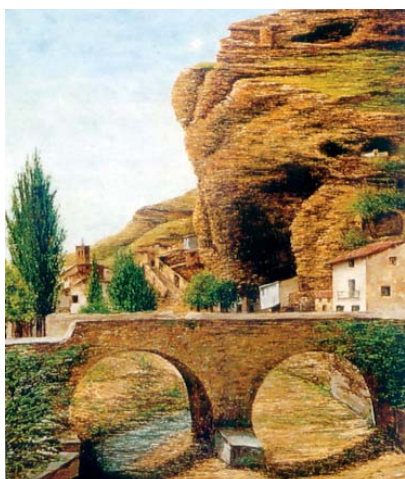
⁷ C. Monterde Albiac, *Colección Diplomática del Monasterio de Fitero (114)1210*. pág. 469.



Cervera del río Alhama
Grabado de 1856



Barrio de Santa Ana
Alberto Gilabert



Peña del castillo
y Puente de la Vegabaja
Félix Medrano

el Tozo, Tejar, Baldecanales, la Puente, el Puntío, la Cantera, Valdebellota, Valdela-losa, Valdeviruelas, Nisuelas...⁸. El río Alhama nace soriano en Suellacabras, pasa por Magaña, Cigudosa y Aguilar, atraviesa el término municipal de Cervera, e incrementado por las aguas de su afluente el Linares, se hace navarro en Fitero, Cintruénigo y Corella, para desembocar riojano en el Ebro en Alfaro. Sus escasas aguas a su paso por Cervera han sido desviadas desde antiguo para regar toda clase de árboles y plantas en las fértiles vegas que acompañan su cauce. Frecuentemente a lo largo de la historia fueron objeto de disputas y concordias entre los pueblos que riegan dado el escaso caudal que lleva el río durante casi todo el año. El río padece altibajos de caudal ya que se seca a tramos en los veranos o arrasa las huertas y plantíos, y amenaza al mismo pueblo con sus crecidas, llamadas «yasas» en otras estaciones. Para los tiempos de estiaje el cauce del Alhama ha sido rastrillado, desde los árabes se dice aquí, con innumerables acequias, sangreras y canalillos de riego, paradas y batideras, que, al decir de los expertos, constituyen los regadíos más antiguos de la Rioja. Nombres de acequias como la de Caita, Catorres, La Pollina, Valdecajar, Vega Baja, etc. o nombres árabes de sembradura de regadío como Guajía, Zinahuete, Muninferno, Albotea, Alborje, Guadiz, Alazar, Alqueza y Axaguante son o han sido en el pasado para los vecinos de este pueblo tan familiares como sus iglesias o sus calles pues de ellas ha dependido el sustento alimenticio de su población.

La asociación del nombre «Cervera» y el sobrenombre «Alhama» para di-8 G. Tischer, *Datos geomorfológicos sobre la cuenca superior del Alhama*, pág. 56.

ferenciar a éste de otros pueblos aparece documentada en el siglo XVIII. Con anterioridad lo más corriente es encontrar en la documentación solamente el nombre y, a veces, Cervera de Aguilar, en referencia a la jurisdicción del conde de Aguilar poseedor del señorío de Cervera. A partir de mediados del siglo XVIII la unión de los dos nombres se generaliza y ya en la primera de las Respuestas Generales del Catastro del Marqués de la Ensenada (1751) se señala que «se llama esta Población la Villa de Cervera del Río Alama»⁹.

2. Conciencia histórica de pueblo

La conciencia de que tras el nombre de Cervera del río Alhama sus habitantes sentían la carga histórica diferencial de un nosotros la descubre un documento impreso en 1790 coincidiendo al mismo tiempo con la consagración del nombre completo de Cervera del Río Alhama. En este año se renovó el escudo de la villa colocándolo públicamente en la fachada de su Ayuntamiento¹⁰. La escritura señaló sus símbolos y expresó sus sentimientos de pertenencia a una comunidad diferenciada y sus propios ideales ciudadanos:

«Desentierra Cervera sus blasones
que el vergonzoso olvido confundía:
y de su consistorio en los balcones
a sus hijos los muestra en este día.
Árbol, Ciervo, Castillos, y Peñones
dan fortaleza y frutos a porfía.
¿Pues quien se llamará buen Cerverano?
Quien fuerte sea, y útil ciudadano»¹¹

Este momento de conciencia colectiva de un presunto pasado glorioso coincide con un momento material de esplendor demográfico y económico. Si nos fijamos en los datos estadísticos del siglo XVI vemos que la Cervera de 1551 tenía 300 vecinos¹²; la de 1565: «386 vecinos, 15 clérigos, 54 hidalgos, 69 viudas, 18 mercaderías, 6983 cabezas de ganado menudo, 407 bestias de labor y cría, 90 de vacuno. Caudal de todos de 500.000 mrs. Vino para 6 meses, pan para 9 o 10 meses; vendían hilazas y miel»; la Cervera del año 1594 contaba con 452 vecinos¹³.

9 Archivo Histórico Provincial de la Rioja. Catastro del Marqués de la Ensenada. Cervera del Río Alhama.

10 *Relación de las fiestas que se han celebrado en la villa de Cervera del Río Alhama*, pág. 13.

11 *Relación de las fiestas ...*, pág. 21

12 *Libro de visita del licenciado Gil, Diócesis de Calahorra*, Logroño, 1998, pág. 359.

13 Govantes, A. C., *Diccionario Geográfico-histórico de España por Real Academia de la Historia*, II.



Cervera a mediados del siglo XX

Fue desde 1683 hasta 1816, es decir en poco más de un siglo, cuando Cervera casi duplicó su población. El número de vecinos que habitaban Cervera a finales del siglo XVII aumenta de forma espectacular a lo largo del siglo XVIII y continúa su marcha ascendente en el siglo XIX. De los 535 vecinos que da Pedro Veluti en su informe de 14 de mayo de 1683¹⁴, pasando por los 675 del Catastro del Marqués de la Ensenada¹⁵, siguiendo por el encabezamiento hecho el 11 de septiembre de 1789 por Domingo Mariano de Traggia, que da una cifra de 824¹⁶, hasta los 1016 vecinos del *Diccionario* de Salvador Miñano de 1816¹⁷. Cervera fue, junto con Soria capital, la población de más de 500 vecinos de la Provincia de Soria que entre 1751 y 1816 más aumento registran en su población¹⁸. Exactamente, Cervera tiene un aumento del 58 % y Soria capital un 59 %. En este mismo periodo las otras poblaciones de más de 500 vecinos de la misma provincia aumentan su población en una cuantía notablemente inferior. Así Alfaro pasa de 1030 vecinos a 1239 (20%), Agreda de 842 a 14

14 Archivo General de Simancas. Consejos. Legajo 1062.
15 Archivo Histórico Provincial de la Rioja. Catastro del Marqués de la Ensenada. Cervera del Río Alhama.

16 Archivo Histórico Provincial de la Rioja. Protocolos. Legajo 6065.

17 S. Miñano, *Diccionario Geográfico Estadístico de España y Portugal*, Vol. III, Cervera del Río Alhama.

18 M. Artola, *La España del Antiguo Régimen*, Fasc. III, pág. 112.



Piedralén

1009 (19 %) y Calahorra de 1023 vecinos a 1239 (20 %). El aumento medio de población para todos estos municipios superiores a 500 vecinos fue de un 32 %¹⁹. Este aumento poblacional corresponde, sobre todo, al último tercio del siglo XVIII y a los primeros años del siglo XIX.

En el período que va de 1683 a 1751 el aumento absoluto de población fue de 106 vecinos, lo cual supone un índice de 1,35 vecinos por año. De 1751 a 1789 el aumento fue de 163 vecinos y el índice por año aumentó a 4,31. De 1789 a 1816 la cifra total aumentada supone 192 vecinos y la proporción anual un 7,44. Si tenemos en cuenta que la variación total de 1683 a 1816 es de 481 vecinos, la variación por año para ese periodo será de 3,61, de donde se deduce que en la primera mitad del siglo XVIII se experimenta un crecimiento poblacional aún lento, que se acelera a fines del XVIII, y que coincide con el auge fabril de Cervera en ese período.

En la vida de los pueblos como en la de los individuos, hay momentos de iluminación, períodos de paroxismo y de alta frecuencia. Hay también fechas que se pueden considerar como líneas divisorias y en las que, en cierto modo, se ve doblar el tiempo²⁰ y el año 1790 lo fue para el pueblo de Cer-

19 M. Artola, *La España del Antiguo Régimen*, Fasc. III, pág. 112

20 H. Focillon, *El año mil*, pp. 1113.



Cervera a mediados del siglo XX

vera o, al menos, para su pequeña e inquieta incipiente burguesía. Un año decisivo en el que se tomó conciencia de lo que en este pueblo habían traído las luces. Se iniciaban nuevos caminos y unos vecinos adinerados, emprendedores y optimistas manifestaban su pujanza económica recordando antiguas hazañas y resucitando arcaicos símbolos para celebrar sus realizaciones públicas y la paz reinante. Dentro de un marco festivo que duró tres días se escribieron multitud de poesías a los nuevos tiempos. En ellas se recuperó la historia antigua, se recordaba la Edad Media y se recuperaba la memoria histórica de la Edad Moderna.

Se recordó especialmente la valentía y fidelidad de los cerveranos al rey Felipe V de Borbón en la guerra de Sucesión cuando con las ciudades aragonesas de Borja, Catalunya y Tarazona, los cerveranos ayudaron a la defensa de Tarazona convertida en símbolo de resistencia en este reino contra las tropas de imperiales del archiduque²¹. Cervera envió a la defensa de Tarazona diez compañías²² que resistieron el asedio de la ciudad de febrero hasta abril del año 1707 hasta que las tropas del Conde de Sástago tuvieron que retirarse debido a la derrota que los partidarios del Ar-

21 J. M. Sanz de Artibucilla, *Historia de la fidelísima y vencedora ciudad de Tarazona*, pág. 302.

22 J. M. Sanz de Artibucilla, *Historia de la fidelísima y vencedora ciudad de Tarazona*, pág. 303.



Calle Mayor de San Gil

chiduke habían recibido en la batalla de Almansa. El recuerdo del hecho y el agradecimiento a los favores borbónicos recibidos lo largo del siglo XVIII lo mostraba una décima anónima colocada en la fachada de la fábrica de lonas durante las fiestas organizadas en 1790 para celebrar la concesión del título de Real Fábrica a la fábrica de lonas de los Escudero y Cía:

«Cervera que en sus acciones
Por Filipo V, Rey
acreditó bien la ley
que profesa a los Borbones;
sus humildes corazones
ofrece (que es su caudal)
con un afecto filial
hoy a Carlos y Luisa,
cuyas piedades divisa
en este Escudo Real»²³.



Calle Mártires de la patria

Un acontecimiento que mitificado por el pueblo entusiasta llegaría hasta los forasteros bajo la leyenda de que en las fábricas de Cervera se habían fabricado las lonas con que se habían hecho las velas de los barcos de la Armada invencible de Felipe II²⁴.

A partir del escudo con «árbol, ciervo, castillos, y peñones» que el gobernador militar Domingo Mariano Traggia mandó colocar en la fachada del edificio consistorial el pueblo tuvo desde 1845 el sello municipal moderno que sirvió para identificar al municipio: «Breve noticia histórica del sello de la municipalidad de esta villa. Los porme-

23 Relación de las fiestas que se han celebrado en la villa de Cervera del Río Alhama, pág. 31.

24 R. Iglesias Hevíá, *La Rioja de cabo a rabo*, pág. 34.



nores que a simple vista se observan en el fondo de la copia consisten en una cierva, un peñasco, un castillo y un árbol de la clase del nogal. La figura de la cierva representada en el fondo del peñasco, es símbolo de las de su clase que en abundancia moraban en esta villa y en sus cercanías. El peñasco es símbolo de la famosa piedra que existe en la misma que recibe su nombre. El castillo figurado encima de la piedra, representa los restos del que en la actualidad existe sobre ella. El nogal es el símbolo de los muchos y frondosos de su clase que se cultivan en este término jurisdiccional. Supónese que el origen del sello data del año 1845 desde cuya fecha está en uso»²⁵.

3. Patriotismo romántico

Fue a mediados de este siglo XIX, cuando el tardo romántico y prolífico escritor cerverano de Manuel Ibo Alfaro reivindicó con su pluma a su patria chica, a los patres, lo local, al pueblo y sus tradiciones especialmente en su novela *La bandera de la Virgen del Monte* (1856) y cuando, al relatar el drama de los amores entre el cristiano Fortún y la mora Zahra. Fue entonces cuando éste pueblo, a partir de su protagonismo en la novela, cobró conciencia de su historia y mirándose a sí mismo se abre a una universalidad étnica que incluye a aquellos otros cerveranos que fueron expulsados por la intolerancia de los



Parroquias de San Gil y Santa Ana
Años veinte del siglo XX

²⁵ Archivo Histórico Nacional, Sigilografía. Tinta. Caja 10, núm. 48

inquisidores en 1492 o a lo largo del siglo XVI hasta 1610.

Puede verse cómo Ibo Alfaro, al comienzo mismo de la novela, desea situar en el espacio lo más fielmente posible la realidad para que el lector «se forme una idea clara de Cervera»²⁶. Para ello, como si de un estudio de geografía física se tratara, delinea y define el terreno con su pluma alternando detalles cualitativos y cuantitativos sobre el paisaje: «En el centro de dos cordilleras de montañas, que tienen su origen en lo más escabroso de Castilla la Vieja, y que replegándose una sobre otra, forman un seno impenetrable al parecer, de rocas, de cuevas y barrancos, nace un peñón aislado y gigantesco, más alto más sombrío, más escarpado que cuantos le rodean [...] Destaca, majestuoso sobre una frondosa, aunque pequeña vega. Su dirección es de occidente a oriente, contando mil ciento veinte pies de longitud, y quinientos de altura. Por el lado de occidente lo enlaza un peñascal con una de las sierras principales; pero este peñascal, colocado entre el peñón y la sierra, es tan pequeño que forma con ellos un desnivel a manera de profundo foso; y por la cara del mediodía ofrece un plano vertical, cuyo aspecto es imponente. Por la parte de oriente se muestra cortado en bisel, o mejor en escalones naturales y de forma irregular. Por el norte, se desvía en una rampa precipitada, que aunque escabrosa por las peñas que nacen de trecho en trecho está cubierta de hermosa hierva y termina en un hondo barranco que corre a lo largo del peñón, separándolo de otra serie de colinas y montañas, que semejantes a encrespadas ola se pierden a lo lejos en el horizonte septentrional»²⁷.

De la geografía física pasa Ibo Alfaro a la humana describiendo el hábitat en su desarrollo urbano diciendo que «Cervera, a excepción de algunas callejas laterales que se dirigen a la peña, tiene una sola calle que comienza en el barranco del Tollo e interrumpida únicamente por algunas plazuelas concluye en el fin occidental del pueblo, llamado casas nuevas»²⁸. Sin renunciar a introducir figuraciones fantasiosas como la existencia de una mezquita en el pueblo antes de su reconquista, su inevitable vocación literaria le lleva al empleo de términos más estéticos que geográficos, como «dilatación alegre», «márgenes pintorescas» o «dosel de piedra» al tiempo que la historia se va mezclando con la descripción geográfica: «Cervera del Río Alhama debe su origen a la dominación romana, en cuyo tiempo este pueblo estaba reducido únicamente al barranco Tollo. El imperio musulmán ensanchó sus límites y le hizo correr hasta el borden oriental de la peña, donde plantó su mezquita y sin abandonar la falda de aquella, la cual le servía de defensa, lo iba subiendo a poniente por su cara del mediodía a medida que las conquistas de la media luna daban aumento a la población. El poder de los árabes concluyó, a su vez, y el pueblo cristiano tomó posesión de Cervera; convirtió en templo

²⁶ M. I. Alfaro, *La bandera de la Virgen del Monte*, pág. 11.

²⁷ M. I. Alfaro, *La bandera de la Virgen del Monte*, pág. 9.

²⁸ M. I. Alfaro, *La bandera de la Virgen del Monte*, pág. 11.



Manuel Ibo Alfaro
Grabado de mediados del siglo



Juan Manuel Zapatero
Daniel González

suyo la mezquita y dio nuevo empuje a sus edificios que siempre caminan al occidente, pero que se olvidan ya del peñón y se dilatan alegres por la vega hasta las márgenes pintorescas del Alhama. En el punto en que los moros dejaron la población y la tomaron los cristianos ha formado el peñón una inmensa concavidad, semejante a un dosel de piedra, donde las chinias que se desprenden con frecuencia hacen el paso demasiado temible. En este sitio, que es la señal divisoria entre dos barrios únicos en Cervera, erigió la piedad cristiana una ermita dedicada a San Antonio, por cuyo motivo ha recibido la Peña en aquel paraje el nombre de Peña de San Antonio»²⁹.

La descripción urbana atiende al barranco del Tollo y los barrios de abajo y el de arriba. Cuando se mira «desde el borde del peñón» hacia el norte aparece bajo sus pies deslizándose suavemente por la rampa que forma la montaña la vista «se estrella cien varas más abajo en el barranco del Tollo, barrio miserable hoy que abrazando el pie del peñón va marchando sin abandonarlo hasta el límite oriental de aquel, donde se dobla y se dirige al occidente por su cara meridional, sin separarse nunca de dicha base».³⁰ Los dos barrios principales, el de arriba y el de abajo en que se divide el pueblo pueden ser mirados como dos pueblos separados el uno el otro por ochocientos o novecientos años. El barrio de abajo, o sea el primitivo Cervera, es «miserable, de aspecto sombrío y de edificios ruines, está agachado debajo de la Peña, en cuya cúspide se descubren los restos del castillo que servía de defensa. La generación que edifi-

29 M. I. Alfaro, *La bandera de la Virgen del Monte*, pp. 10-11.

30 M. I. Alfaro, *La bandera de la Virgen del Monte*, pág. 11.



Rincones y paisajes de Cervera

có este barrio, guerrera y poco culta, tan sólo buscaba una choza y un tejado donde cubrirse y un alcázar con qué defenderse»³¹. El barrio de arriba, sin embargo, es la «nueva Cervera» construida en tiempos de paz por una generación industriosa que, huyendo agobiada por la Peña, «busca las comodidades que apetece y se disemina por una frondosa campiña en las placenteras orillas del Alhama»³². Aunque su aspecto sea más risueño, es menos valiente. Distintos en la estructura y en el tiempo, ambos barrios miran a la Peña del castillo que se eleva dominadora en medio de ambos. El de abajo mira al castillo con agradecimiento por ser su cuna, «el gigante que veló su infancia». El de arriba lo mira con asombro por ver en él la página más viva de su historia.

Pronto la intención geográfica de Ibo Alfaro se convierte en la pintura sentimental de un paisaje: «frente a la Peña del castillo, comienzan a nacer nuevas cordilleras de montañas que principian-do en suaves pendientes, sembradas de hierva, de romeros y tomillos, terminan luego en crestas de piedra viva, yemas, escarpadas y de formas caprichosas. Tras estas montañas se acumulan todavía otras montañas, y en último término, donde expira la vista, se levanta de continuo un vaporcillo diáfano»³³. Mirando hacia el norte, al otro lado del barranco Tollo se ven «colinas sobre colinas, verdes y frondosas todas, pero que se precipitan las unas en las otras a la manera de

31 M. I. Alfaro, *La bandera de la Virgen del Monte*, pág. 12.

32 M. I. Alfaro, *La bandera de la Virgen del Monte*, pág. 12.

33 M. I. Alfaro, *La bandera de la Virgen del Monte*, pág. 12.

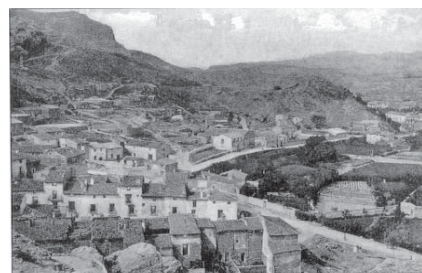


olas en un mar tempestuoso»³⁴. Quien desde el borde de la peña se asome hacia el mediodía experimentará una sensación de terror pues verá «abrirse bajo sus pies un abismo vertical de cien varas de profundidad y en el fondo el dibujo del pueblo»³⁵.

4. El paisaje

La verdad es que tiene razón Ibo Alfaro y plumas autóctonas posteriores –ya en el siglo XX– le han acompañado perfilando y enriqueciendo su visión de escritor romántico. Cervera está ubicada en un paraje abrupto dentro del profundo y angosto valle, resultado del tajo que da el río Alhama en la masa de tierra. Contemplando el corte la impresión de anfiteatro se impone en la percepción de propios y foráneos. Para Juan Manuel Zapatero, médico de cuerpos y encantador del alma de esta villa durante más de cuarenta años, el pueblo de Cervera en 1913 estaba «muellemente tendido sobre un declive que forma un medio anfiteatro da con sus casas alegres una poética impresión moruna»³⁶.

Así le parecía también en 1947 a un cerverano anónimo oculto bajo el sorprendente pseudónimo Cide Aixa Ben Alhama cuando describiendo su pueblo indicaba con sencillez: «Cervera del Río Alhama es un pueblo recogido en anfiteatro compacto: sus casas parecen amontonadas; sus calles, todas escalonadas, van



Paisajes de antiguos de Cervera

34 M. I. Alfaro, *La bandera de la Virgen del Monte*, pág. 13.

35 M. I. Alfaro, *La bandera de la Virgen del Monte*, pág. 12.

36 J. M. Zapatero, *Efemérides cerveranas*, pág. 13.

a terminar en la carretera, por debajo de la cual serpentea en meandros el famosísimo Alhama. A la parte norte del Castillo, que como vigía se encumbra en ruinas sobre el pueblo, y bajo sus imponentes muros de piedra, aún parece dormir el sueño de los siglos el preclaro barranco Tollo, abuelo por derecho nato del pueblo cerverano: estrecho, más compacto aún que las otras partes del pueblo, sus casas construidas de piedra granítica, de enormes sillares, callejuelas angostas y en pronunciado declive hacia el Castillo»³⁷.

También el ácrata Alejandro Jiménez Álvarez subrayaba en 1934: «Cervera, el pueblo industrial, el pueblo de la histórica Peña de San Antonio, terror del forastero cuando al pie de la misma atraviesa la carretera; Cervera, el pueblo de frondosa vega y sabrosas frutas, el pueblo del famoso cuan agotado río Alhama; el pueblo de las calles pobladas de alpargateros; el pueblo de carácter simpático, de aspecto pintoresco, de empinadas y escabrosas montañas; pueblo de elevado castillo de vestigios morunos»³⁸.

A estas miradas del médico, del escritor anónimo con pseudónimo arábigo admirable y del ácrata patriota se sumaron en el mismo siglo en términos parecidos un etnógrafo y un literato: «La topografía, hija de la geografía de estos parajes, relacionados tectónicamente con la gran falla de Arnedillo-Fitero, proporciona una peculiar fisonomía a la ciudad de Cervera del Río Alhama, edificada en anfiteatro, en el que se apiñan las casas, con una estructuración de calles escalonadas, que van a parar a la carretera, sobre la corriente del Alhama»³⁹; «de las fases históricas de romanización y arabización de Cervera, esta última fase, parece haber dejado mayor huella en el emplazamiento y aspecto general de la ciudad, con calles estrechas y en fuerte declive, animadas por la algarabía de sus habitantes», escribía Ismael del Pan⁴⁰. «Conjunto bastante llamativo, espectacular, pueblo de ladera, trepador, que sube a la montaña y abandona los sotos del río, de claro mestizaje cristianoislámico: Está dividido en dos barrios y el trazado del más alto y viejo es acusadamente morisco, con sus calles empinadas y muy curvas, donde la piedra alterna con el ladrillo, aunque es más frecuente el revoco de cal. [...] El pueblo conserva en sus dos barrios un ambiente noble y rural, si bien en la parte baja no faltan holguras y novedades», escribió Dionisio Ridruejo⁴¹.

A los dos lados del gran tajo que el río ha abierto en la masa han emergido, como especies de verrugas de piel escamosa, dos montes: la Peña del castillo y Piedralén. Piedralén, Peladrén o Pedralén –los tres admite la grafía con nombre al parecer mozárabe por el sufijo len– se alza frente al barrio somero a la margen derecha del río. De la primera peña decía en 1857 Ibo

37 Cide Aixa ben Alhama, “Cervera del Río Alhama”, *Rioja Industrial*, 1947, s/n.

38 A. Jiménez Álvarez, “Así es Cervera”, *Eureka*, 1934

39 I. del Pan, “Aspecto etnográfico de la Rioja...”, pág. 216.

40 I. del Pan, “Aspecto etnográfico de la Rioja...”, pág. 216.

41D. Ridruejo, *Castilla la Vieja*, vol. I, pp. 632-633.



Estampas cerveranas

Alfaro que era un «dulce emblema de la edad en que vive, se aleja del peñón y se pierde con sus quintas, con sus espaciosos edificios, por las frondosas márgenes del Alhama. Abandona el castillo, como la tórtola abandona su nido cuando puede volar por el follaje de los jardines; como el águila abandona su cueva, cuando tender puede las alas por el espacio sin fin»⁴². Y de la segunda escribía en 1964 José Luis Santamaría Garraleta: «Diríase que algún genio cósmico se entretuvo cortando una rodaja del monte y que éste enseña por Pedralén las cicatrices. Esta roca se ofrece al espectador de un modo menos espectacular y dramático que la del castillo. A la hora del atardecer tiene incluso un aspecto festivo, vestida de grana y oro, como los trajes de luces; pero un infeliz designio parece haberla escogido para que, desde ellas hayan hecho la trágica pirueta del suicidio algunos cerveranos de otros tiempos»⁴³.

Pedralén es hoy un símbolo en la historia contemporánea –de Cervera y de España– gracias a al magnífico estudio del historiador Carlos Gil Andrés en su libro *Pedralén. Historia de un campesino. De Cuba a la Guerra Civil*⁴⁴. Carlos Gil cuenta con rigor y estilo literario a un tiempo la historia con nombres y apellidos de un padre y de un hijo enredados en una trama esencial de común rechazo de la guerra, el uno como desertor superviviente de la guerra de Cuba y el otro como desertor suicida desde Pie-42 M. I. Alfaro, *La bandera de la Virgen del Monte o la Mora encantada*, pág. 17.

43 J. L. Garraleta Santamaría, *Aspectos sobre la historia de Cervera*, Trabajo inédito.

44 C. Gil Andrés, *Pedralén. Historia de un campesino. De Cuba a la Guerra Civil*, Editorial Marcial Pons, 2010.

dralén para no participar en la guerra civil española. Carlos Gil a través de los avatares de los dos cerveranos sigue la pista al hombre común, protagonista ignorado de la historia, a ese hombre de carne hueso que silencioso va al trabajo de sol a sol todos los días para sostener anónimamente a la sociedad, del que hablaba Unamuno, o a ese campesino estoico español al que cantó melancólicamente Antonio Machado y al que recuerda el autor en su libro:

«Son buenas gentes que viven,
laboran, pasan y sueñan
y en un día como tantos
descansan bajo la tierra».

La Peña del castillo, bautizado con el nombre de Peña de San Antonio y símbolo icónico, sentimental y heráldico del pueblo, ha despertado siempre miedos ancestrales. No sólo porque con frecuencia cumple su amenaza de adelgazamiento descargando peso sobre el vecindario⁴⁵, sino también por la antigua creencia de que en sus recónditas cuevas habitan seres infernales. Ya en 1790 el progreso material de la fábrica de Lonas suscitó la esperanza de haber exorcizado sus diablos:

«La Justicia Diosa con consuelo
viendo á Cervera convertida en Cielo
en la Peña se entró de San Antonio
y no la sacará ningún Demonio»⁴⁶.

La amenaza física y la peligrosa vecindad diabólica llevaron a los cerveranos a encomendar su guarda y custodia a San Antonio, a bautizarla con su nombre y a construir a sus pies una ermita protectora en la que hasta el siglo pasado se celebraba misa diariamente. La cóncava altivez de la Peña separa físicamente a los dos barrios principales: el somero o de Santa Ana, y el bajero o de San Gil.

El barrio de abajo es efectivamente la raíz de Cervera y símbolo de lo antiguo. Sus casas más viejas se localizan a lo largo del Barranco del Tollo que discurre a los pies septentrionales del viejo castillo. Este barranco fue en el pasado tanto foso salvador como fuente de preocupación. Proporcionó al cerverano una barrera natural infranqueable cuando se tenía que refugiar

45 Archivo del Ayuntamiento de Cervera del Río Alhama, *Actas de la Corporación*: Año de 1866: 3 de marzo y 6 de mayo; Año de 1866 4 de marzo y 7 de mayo; Año de 1881: 1 de mayo, 19 de junio, 3 de julio, 14 de agosto. Entre los años 1960 y 1980 al menos en tres ocasiones se han producido desprendimientos sin víctimas. En el desprendimiento de 1976 cayeron unas doscientas toneladas de piedras.

46 *Relación de las fiestas que se han celebrado en la villa de Cervera del Río Alhama...*, pp. 2829.



en el Castillo ante la amenaza de invasión. También preocupación pues con una leve tormenta vomitaba sobre el caserío riadas de agua y lodo como lo expresaba en 1801 el Ayuntamiento cuando daba cuenta de que «el Barranco del Tollo ha quedado intransitable por exceso de las grandes avenidas de agua que los temporales han ocasionado»⁴⁷.

Manuel Ibo Alfaro describía así el barrio de abajo: «El barrio de abajo está formado de edificios pequeños; pero de gruesas paredes, con puertas ojivales, o de medio punto, con agostas aspilleras por ventanas, con calles estrechas y pendientes, como las primitivas de Zaragoza, como las actuales de Córdoba y Toledo; es el reflejo del pueblo romano que abrió sus cimientos; es el reflejo del pueblo musulmán, que colocó sus tejas»⁴⁸. En el tramo final de la ladera izquierda del barranco del Tollo, en el lugar llamado antiguamente los cantos, preside todo al barrio de abajo la ermita de la Virgen del Monte, símbolo, con su bandera blanca con cruz azul en el tejado, de los orígenes medievales del pueblo.

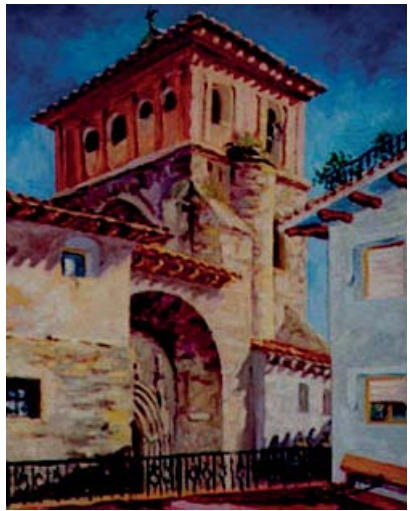
El barrio somero se expande con los siglos XV y XVI justamente cuando pierde importancia defensiva el castillo y las casas pueden deslizarse con comodidad allende La Cárcava. Es el símbolo de la nueva época que nace. Pronto superó en población al otro barrio y en él vino a asentarse el sistema burocrático del Ayuntamiento, los notarios, los abogados de los Reales Consejos, los administradores de aduanas, los comerciantes más prósperos y, en su momento, las manufacturas y la industria. En 1546, habían sido precisamente inconvenientes y gran vecindad los motivos que el Concejo y el Cabildo de Cervera habían dado al obispo

Juan Bernal de Luco para la construcción de una iglesia en el barrio de arriba

⁴⁷ Archivo del Ayuntamiento de Cervera del Río Alhama.. Acuerdos del 4 de junio de 1801.

⁴⁸ M. I. Alfaro, *La bandera de la Virgen del Monte o la mora encantada*, pág. 16.

Torres de las iglesias de Santa Ana y Sain Gil
Alberto Gilabert



ba: «nos fue hecha relación en como dicha villa es de muchos vecinos y gran población, la cual está fundada á la ribera del Río Alhama, al largo de dicha ribera, de que por estar la dicha Iglesia de San Gil, Parroquia, al principio de dicha villa, y no haber otra Iglesia en ella los vecinos y parroquianos que así viven al fin de la dicha villa por estar fundada en peñas y lugar áspero y distar mucho de la dicha Iglesia, muchas veces así en invierno como las lluvias y nieves y otros ásperos tiempos, como en verano con los grandes calores, no pueden venir cómodamente a la dicha Iglesia a oír los oficios divinos y recibir los Santos Sacramentos, no oyen tañer las campanas»⁴⁹.

Si dejamos la visión del paisaje y acercamos más la mirada al caserío los detalles se perfilan, otros sentires se acentúan y los matices se destacan. Con pocas casas en piedra de sillería y muchas, en cambio, de ladrillo y argamasa, sus calles estrechas, fachadas encaladas con puerta, balcón en primera planta y ventanilla en ático recuerdan pueblos más orientales. Hay algo en plazas, calles y casas que sabe a quien visita el pueblo a oriente trasplantado, a enclave sureño. «Para mí, y mi impresión tendrá que ser mía tal, sólo Cervera tiene la carne de adobe y el alma de nardo; sobre ella flotan constantemente, en duermevela eterna, los versos — o mejor, el verso — de Antonio Machado, el poeta de Adelfos: ‘tengo el alma de nardo del árabe español’», escribía en 1956 el periodista logroñés Pedro de Miranda⁵⁰.

4. El alma

La imagen visual del paisaje puede evocar matices y asociaciones sensoriales, pero el alma comunitaria penetra subliminalmente en el que se acerca a sus gentes. Ella más que otra cosa ha tocado al corazón del viajero y la sensibilidad del vecino perspicaz. Incluso el enciclopédico Pascual Madoz desvelaba en 1840 rasgos del cuerpo y caracteres del alma de los cerveranos: «Los habitantes de este partido poseen cualidades muy apreciables, a saber: un carácter noble, festivo, generoso, obediente y sumiso; pero sobre todo honrados: los labradores y arrieros se nota por lo común que disfrutaban de buena presencia varonil, y físico agraciado; pero muchos de estos por el género de vida y polvo que respiran, unido a las malas aguas, degeneran en una suma debilidad física»⁵¹. Y en 1859 Manuel Ibo Alfaro insistía tras el navarro Madoz unos años después en 1859: «Algo más pudiéramos decir del carácter festivo y arriesgado de sus habitantes, de sus danzas, de la pureza de su clima...»⁵², destacando la valentía, honradez y sensibilidad romántica

⁴⁹ J. M. Zapatero, *Efemérides Cerveranas*, pp. 5758.

⁵⁰ P. de Miranda, “Sinfonía de Cervera del Río Alhama”, *Programa de fiestas de Santa Ana*, julio de 1956.

⁵¹ P. Madoz, *Diccionario...* Vocablo “Cervera”, pp. 359360.

⁵² M. I. Alfaro, *La bandera de la Virgen del Monte o la mora encantada*, pág. 21.



Paisajes cerveranos
Alberto Gilabert

de sus convecinos: «Este es Cervera: pueblo valiente, como que el valor está impreso por sus antecesores en la sangre que circula por sus arterias; pueblo honrado, como la honradez es hermana del valor; pueblo fantástico, supersticioso, como que las fantasías y las supersticiones brotan de sus cuevas, de los bastiones demolidos de su castillo»⁵³.

Un profundo conocedor de los cuerpos y las almas de los habitantes de este pueblo, uno de sus médicos, escribía en 1913: «Dados a la molicie más que a las arduas faenas, son indolentes y dicharacheros, emotivos y de excesiva caridad y confianza; su habla característica, tiene la modulación de los gallegos y las palabras cortadas de los andaluces»⁵⁴. Nueve años después, en 1921, el mismo Juan Manuel Zapatero, diagnosticaba con mayor precisión el carácter del pueblo de Cervera: «Situado entre Navarra, Aragón y Soria, ni es aragonés, ni es navarro, ni es soriano. Pero, tampoco es riojano; riojano como los demás pueblos de la Rioja. Típica, equidistante de todas las almas vecinas, el alma cerverana, no confunde sus facetas peculiarísimas, ni aún con los cercanos habitantes ribereños del Alhama. Son como son; han sido como son, y como son serán los cerveranos. Infantiles, bullangueros, tradicionales, vivos de imaginación, aventureros, ingeniosos, desaprensivos, inahorradores, olvidadizos y excesivamente comunicativos, cariñosos y nobles. Para sus afectos e intercambios espirituales, han logrado un lenguaje exclusivo que tiene los recortes de andaluz y las melodiosidades de gallego. Para pen-

53 M. I. Alfaro, *La bandera de la Virgen del Monte o la mora encantada*, pág. 53.

54 J. M. Zapatero, *Efemérides cerveranas*, pág. 16.

sar en la libertad, han comenzado practide cándola. Es realmente Cervera el pueblo libre de España, que por ser lo es niño, y niño, y niño. Así llora, así ríe, así trabaja. Por botonazos; como el viento, como a corriente de las aguas, como los fulgurazos del sol»⁵⁵.

Si la Rioja es «tierra de la jota, de la alegría, del humor y de la jovialidad», «en este modo de ser risueño y alegre no tienen que envidiar los cerveranos a los demás riojanos», escribía en 1956 otro buen conocedor del alma cerverana como era el párroco de Santa Ana, don Domingo Lázaro⁵⁶. Y en 1965 era otro cerverano —el cronista local del Heraldo de Aragón, Celso Alfaro— quien centrando su mirada en los alpargateros —la fuerza material y espiritualmente más intensa del pueblo— escribía: «Destacan en el obrero alpargatero de manera significativa su alegría, su jovialidad, su propensión acentuada a las cosas festivas, su inclinación a la broma, todo ello con gracejo y donaire del que en cualquier ocasión y momento hacen alarde. A estas cualidades que siempre las tuvo y algún fundamento habrá para que venga precedido de tal fama, unía también en tiempos pasados, algunas dosis de bohemio y aventurero, características que principalmente se registran a últimos del siglo pasado y primeros del actual. Esta época creó su pequeña historia, cuyos eutrapélicos hechos se recuerdan con frecuencia»⁵⁷. La eutrapelia es esa virtud que modera las diversiones y entretenimientos; es el donaire o jocosidad urbana e inofensiva; es el discurso, juego, la ocupación inocente que se toma por vía de recreación honesta con templanza, como la definía Santo Tomás de Aquino.

Son observaciones desde dentro del pueblo las del bueno de Celso Alfaro, pero también desde fuera insistía la mirada del forastero. En 1966 un viajero perspicaz y periodista accidental, Honorio Cadarso, escribía a un tiempo sobre el carácter y la decadencia de los cerveranos: «A trancas y a barrancas, Cervera subsiste en cuerpo y alma. Subsiste la población, que se agarra al terruño como los árboles y las cepas; muchos cerveranos preferirían pasar estrecheces en su pueblo más que nadar en la abundancia fuera de su pueblo. Subsiste el espíritu de Cervera: el humor bromista y bondadoso, juguetón y estoico de un pueblo que parece arrancado de las novelas picarescas de nuestro siglo de oro»⁵⁸.

El alma que sale, se manifiesta y expresa en el temperamento, se plasma en la acción y en el lenguaje; reconocida en su fondo por el sabio galeño, por el corresponsal en la capital de Aragón y por periodista viajero la descubrió también el etnógrafo: «En la expansión comercial del cerverano, son poderosos auxiliares su locuacidad y viveza de expresión, animadas por

55 J. M. Zapatero, «Alma Cerverana», *Rioja Industrial*, septiembre de 1921.

56 Ecos Parroquiales, 1 de septiembre de 1956

57 C. Alfaro, «Cervera alpargatera», *Ecos Parroquiales*, diciembre 1965

58 H. Cadarso, «Así está Cervera», *La Gaceta del Norte*, 23 de enero de 1966.



La calle Mayor de Santa Ana a comienzos del siglo XX

el espíritu aventurero, que les abre camino en todas partes. El habla ceriverana es graciosa, original y muy interesante desde los puntos de vista de la entonación, vocabulario, comportamiento de algunas consonantes interiores, cerrazón de vocales finales y otras características»⁵⁹. Tras el etnógrafo, lingüistas y filólogos destacaron también las peculiaridades de un habla singular⁶⁰.

El coro de testimonios históricos sobre el alma festiva ceriverana podría multiplicarse. Pero sirvan los mencionados del político Madoz en 1840, del escritor tardo romántico local Manuel Ibo Alfaro en 1856, del médico y escritor Juan Manuel Zapatero en 1913 y 1921, del anarquista Alejandro Jiménez en 1934, del sacerdote Domingo Lázaro en 1956, del empresario y corresponsal Celso Alfaro y del viajero Honorio Cadalso como índices de un modo de ese modo de ser festivo o eutrapélico del que hablaba Celso Alfaro.

A pesar de la cautela con la que hay que caminar entre los estereotipos sociales, hay algo que emerge en cada momento, sea en los escritos o en las vivencias personales que comunican oralmente las personas, y es el carácter festivo de los vecinos de este pueblo tal y como lo expresaba el coplero ceriverano de 1909: «Aquí hay fiestas más de mil que es forzoso celebrar»⁶¹. El optimismo festivo alpargatero de aquella Cervera de principios del siglo XX:

59 I. del Pan, "Aspecto etnográfico de la Rioja. Los pueblos riojanos...", pág. 215.

60 L. Iravedra, "El habla de Cervera del Río Alhama", pp. 143-145.

61 J. Rubio Ochoa, *Poesía a Cervera del Río Alhama*, pp. 373-8.

- «- ¿Por qué pues tan de mañana se ponen a trabajar?
- Pues porque tienen que ahorrar para fiestas de Santa Ana.
- ¿Aún hay más fiestas acaso que la que me has reseñado? Porque en la Virgen del Prado quedará el dinero escaso.
- Aquí hay fiestas más de mil que es forzoso celebrar; por el agosto a Aguilar y por Septiembre a San Gil. Mas nunca verás rencillas ni escasear el dinero; después de las de Inestrillas nos bajamos a Fitero.
- Y si se ve buen otoño siempre solemos gastar varios cuartos en Logroño y en Zaragoza al Pilar.
- Esto es Jauja, no es Cervera.
- Esto es vivir de ilusiones, pues con catorce jamones pasa una familia entera»⁶².

Como dimensión propia de esta actitud festiva ante la vida, deleitosa, gozadora del momento ante lo gratuito, que se detecta en cuantos testigos escribieron o hablaron sobre Cervera destaca la actitud ante el forastero en las fiestas. En este pueblo se hacía buena de modo eminente la tesis de que las fiestas en la vida de los pueblos son una prueba de tolerancia y mejora de costumbres, desapareciendo en ellas la hostilidad o el recelo, aumentando a cortesía y creando cierto ceremonial amistoso que integra al forastero⁶³. De ello mostraban su orgullo y hacían alarde los ceriveranos, como lo muestra el escrito del día 2 de agosto en que se daba cuenta de las fiestas de Santa Ana del año 1933 y terminaba con la afirmación de que «no hay un pueblo como Cervera para el forastero» incluyendo además, como puede verse, una referencia a sus primitivos bailes: «Hay ocasiones en la vida que el hablar de cosas, costumbres y caracteres del pueblo en que se es, los ajenos pueden creer adulación o amor propio exagerado a una máxima potencia. Creer que

62 J. Rubio Ochoa, *Poesía a Cervera del Río Alhama*, pp. 373-8.

63 M. Hoyos, *Manual de folklore*, pág. 390.



Familia alpargatera

en un pueblo de 6000 almas todo es grano – hermoso sería – y decirlo desde las columnas de este periódico podría ser exageración y desde luego, habrá caracteres para todos los gustos y así lo hacemos constar. Pero dejando oír la voz de los muchos forasteros que desde variados y lejanos pueblos han venido a pasar las fiestas de Santa Ana, nuestra amada Patrona al contemplar como de día y de noche sus calles están repletas de gentes en plan de juerga, cómo los típicos bailables de dulzainas son seguidos en un folklore primitivo a pesar de sus empujones etc. no hay el menor roce; y de estos primitivos bailes pasar a bailar los más modernos bailables interpretados magistralmente por la banda Filarmónica, todo en fin hace exclamar: ‘No hay un pueblo como Cervera para el forastero’»⁶⁴.

6. «La risa helada en los labios».

«La risa helada de los labios» fue la atinada metáfora que usó el párroco de Santa Ana don Domingo Lázaro en 1956 para hacer comprender la calamitosa realidad del pueblo de Cervera en los años cincuenta del siglo XX. Los términos emocionales con que don Domingo se dirigía a la máxima autoridad provincial eran: «preocupación», «desventura», «tragedia», «abatimiento», «precariedad», «miseria». Las palabras de un profundo conocedor de las necesidades materiales y espirituales del pueblo –como era el párroco de Santa Ana– dirigidas al Gobernador de la Provincia que el 25 de agosto había visitado el pueblo no pueden ser más catastróficas: «Habéis venido a esta hermosa región de la Rioja, que es tierra de la jota, de la alegría, del humor y de la jovialidad; y en este modo de ser risueño y alegre no tienen que envidiar los cerveranos a los demás riojanos. Pero ahora a Cervera se le hiela la risa en los labios porque tiene penas muy hondas en su corazón. Milagro parece cómo tanta preocupación, tanta desventura y tanta tragedia, no han abatido por completo la fortaleza de su espíritu. Si según dijo V. E. en el discurso de la plaza de Cervera, el hombre público ha de mirar sobre todo por los más necesitados, a buen seguro que no encontraréis otro pueblo de alguna importancia, que se encuentre en situación tan precaria como el nuestro. La ruina de la industria, el paro obrero, el colapso del comercio con su secuela de miseria, son espectros que se ciernen siniestramente sobre Cervera»⁶⁵.

Tres semanas más tarde de estas palabras del párroco de Santa Ana al Gobernador Civil, las crecidas del río Alhama de los días 16 y del 23 de septiembre de 1956 –dos domingos seguidos funestos– vinieron a agravar una situación ya dramática inundando parte del caserío, destruyendo unas cuantas casas, y arrasando gran parte de la vega de Cervera, y anegando el ánimo del pueblo con pesimismo existencial. Cervera, que fue el pueblo que

⁶⁴ *Diario de la Rioja*, 2 de agosto de 1933.

⁶⁵ *Ecos Parroquiales*, 1 de septiembre de 1956



Plaza del Royo

más sufrió por las inundaciones, solo obtuvo en compensación por el desastre la construcción de cuatro defensas de piedra y malla de alambre mal trazadas en el río. Los vecinos corellanos, que solamente vieron inundados algunos los campos, obtuvieron del gobierno grandes ayudas, sobre todo en política de viviendas, por ser entonces ministro del ramo José Luis de Arrese, casado con una corellana. Hubo mucho de ironía, pero también de deseo sincero, en la pancarta y el grito de los cerveranos que fueron a ver a Franco cuando vino a Corella a inaugurar la barriada de casas nuevas construidas por Arrese para resarcir al pueblo de las pérdidas por las riadas del Alhama: «¡Queremos ser navarros!» Cervera fue de nuevo agraviada con relación a Navarra, como lo había sido en tantas ocasiones y como lo fue en 1926: «Se gestiona la prolongación del teléfono de los Baños de Fitero a esta villa. Y decimos una vez más. ¿Por qué lo tienen Corella, Cintruénigo, Fitero los Baños de Fitero (empresa particular) y no lo tiene Cervera, más importante industrialmente que entre todos, y enlace por Aguilar con Soria? ¿Es la Compañía de teléfonos realmente nacional?»⁶⁶.

El año 1957 fue año de grandes esperanzas. En medio del naufragio laboral fueron apareciendo tablas de salvación que, momentáneamente, ilusionaron a los soñadores cerveranos en el amparo que venía de fuera.

⁶⁶ *La Rioja*, 22 de mayo de 1926

La primera esperanza redentora vino de Aragón. Nacieron expectativas de un resurgimiento industrial de Cervera en marzo de 1957 cuando comenzaron a confeccionarse en el pueblo gabardinas gracias a que el industrial zaragozano Nicolás Tena, que de joven había visitado Cervera y sentía simpatía por el pueblo, estableció una fábrica de confección. Empezaron trabajando en sus casas jóvenes que eran por lo común modistas o sabían coser muy bien y a la mayor parte de ellas se les proporcionó una máquina industrial. Luego organizaron un taller en el que trabajaron un buen número de jóvenes afiliadas con todos los seguros sociales. Entonces comenzó a reinar un cierto optimismo: «Las perspectivas que ofrece esta industria para Cervera son muy prometedoras. Esperamos que con ella se resolverá dentro de poco tiempo el problema de la colocación de todas las mujeres, que ya no tendrán que salir fuera a buscar trabajo. Estas esperanzas las fundamos en la buena voluntad del Sr. Tena y en la importancia y envergadura que va adquiriendo su industria, cuya razón social es Paños Record. En año pasado tomó parte en la exposición del Primer Salón Europeo de Indumentaria Masculina que, según la crítica internacional, ha sido la primera y más brillante demostración realizada hasta ahora en este sentido. En él participaron países de tanto abolengo como Alemania, Bélgica, Dinamarca, Finlandia, Holanda, Italia, Suecia, Suiza, Francia y España. Un solo expositor representaba a nuestra patria: la firma Nicolás Tena, de Zaragoza; y para los españoles fue motivo de orgullo nacional el saber después que, a pesar de sus noventa años de antigüedad industrial, jamás se había asomado hasta ahora al mercado exterior. Don Nicolás Tena estuvo a todas horas en el stand del Salón. Miles de visitantes, compradores, todos del ramo de la confección, establecidos en diversos países, abrumaron a nuestro compatriota en solicitud de aceptación de pedidos. La gloria de aquella exposición redunda también en Cervera, ya que aquí se confeccionaron parte de aquellos modelos. El Sr. Tena y con él España fueron la sensación del Primer Salón Europeo. Ha triunfado y España triunfó con él debido en parte al mérito de las jóvenes de Cervera. Este éxito fue rubricado con los aplausos que tributó París a los modelos que desfilaron e el Gran Foyer del Teatro Nacional del Palacio de Chaillot. Y cada aplauso tributado a los modelos presentados, era un aplauso que el comercio y la crítica internacional de la industria de la confección dedicaba al Sr. Tena y el reconocimiento de los valores de las obreras cerveranas. Nos parece que de todo esto pueden redundar grandes beneficios para nuestro pueblo»⁶⁷.

Apetitoso pastel éste de esta fábrica de confección de la firma Tena para no ser ambicionado por los siempre codiciosos y forales navarros. La oferta de suelo gratis, exenciones fiscales de hasta veinte años y la posibilidad de que la mano de obra de las trabajadoras cerveranas se trasladaran diariamente con

⁶⁷ *Ecos Parroquiales*, septiembre de 1961.



un autobús al vecino pueblo, hizo que tras pocos años los empresarios aragoneses no se lo pesaran dos veces y se llevaron la fábrica de confección a Fitero. En Cervera la valerosa y decidida iniciativa del entonces cura de San Gil, don Arturo Andrés Sacristán, retuvo a un grupo de trabajadoras para formar la Cooperativa de confección de gabardinas «Nuestra Señora del Monte».



El mismo año de 1957 la esperanza venía también de Cataluña. Joaquín Cia Arraiza un ingeniero catalán vino a Cervera con intención de dar formación profesional a jóvenes de ambos sexos para la próxima apertura de una fábrica de alfombras inicialmente de tejido liso. La ilusión despertada fue enorme pues se trataba de una fábrica completa «y no de un tallercito» que necesitaba para una fabricación completa unos 4.500 colores de trama, la preparación, el cardado, las hilaturas, la tinta especial, el secado, las preparaciones, el repasado, el embalado, la interpretación del dibujo y su cuadriculado, en fin, bastante personal cualificado, aparte del personal administrativo, del especializado y de los técnicos⁶⁸.



Al final del mismo año corrieron dos ráfagas de esperanza y una racha de pesimismo. Una sociedad de industriales catalanes intentaba reabrir la fábrica de tejidos de Juan Martínez, «la fábrica del Juanillo»: «Según referencias que tenemos, estos señores, como buenos catalanes, son trabajadores, tenaces, de espíritu emprendedor y de iniciativa para los negocios y



Inundaciones del 16 de septiembre de 1956

68 *Ecos Parroquiales*, 110, marzo de 1957

tienen el propósito de ampliar en gran escala la fábrica y sus instalaciones hasta colocar en ella de 200 a 300 personas»⁶⁹. También la llamada «Nueva fábrica» –el edificio propiedad del Ayuntamiento– que iba a funcionar como Cooperativa, cambiaba su rumbo y de ella se hacía cargo un Patronato compuesto de Autoridades provinciales y locales, con la libertad para administrarla o alquilarla a varios industriales interesados según conviniera a los intereses del pueblo⁷⁰. Pero, al mismo tiempo, «la Sociedad que había empezado a trabajar en las alfombras y que tenía planes muy ambiciosos, parece que va a recoger velas y de momento se repliega instalándose en los bajos de la casa del ya citado Sr. Martínez»⁷¹.

Fue 1958 el año en que por un momento pareció que la sonrisa cálida y esperanzada volvía de nuevo al pueblo esta vez de mano de alemanes federales. El 21 de noviembre de 1958, Luis Trautmann ingeniero de la razón social GMBH de la que el Dr. Plate era Director Propietario estuvo en Cervera con su mujer y una de sus nietas. Al párroco le obsequió con una Virgencita de madera y 3000 pesetas para los pobres de la parroquia. Le manifestó lo impaciente que notaba al señor Plate por venir a instalar la fábrica en Cervera y le expuso los grandes proyectos que tienen en estudio para dar trabajo a todos los cerveranos. De Cervera fue a Madrid para acelerar todos los trámites para la instalación de una fábrica de plásticos. Sin embargo el 30 de abril de 1959 el párroco de Santa Ana recibía una carta desde Bonn que decía: «Yo también estoy muy desilusionado al llegar a saber que no hay bastante electricidad en Cervera para realizar la instalación de la fábrica en la manera intentada. Entretanto hemos reflexionado mucho en Bonn cómo se puede realizar con todo eso el proyecto. Plate»⁷².

El 3 de mayo recibió el Párroco la contestación de las cartas que había escrito a los empresarios alemanes: «Bonn: 30-4-59 Sr. D. Domingo Lázaro Cura de Santa Ana Cervera del Río Alhama (Logroño) Muy Sr. mío: Si yo no he confirmado hasta hoy sus dos cartas del 17 y 21 de abril y el telegrama, era por eso porque hemos considerado a fondo en Alemania de qué manera se puede realizar con todo eso el proyecto en Cervera. Llegamos al resultado que la fábrica será realizada en Cervera del Río Alhama en una forma modificada, en cuanto haya la electricidad necesaria. En el fondo todo se pasará entonces como se había intentado originariamente, a lo más un poco modificado...»⁷³. El 5 de mayo de 1959 una noticia de la Nueva Rioja hacía renacer la esperanza al haber aprobado el Consejo de Ministros la subvención solicitada de los fondos del paro obrero para aumentar la potencia eléctrica del pueblo: «Por

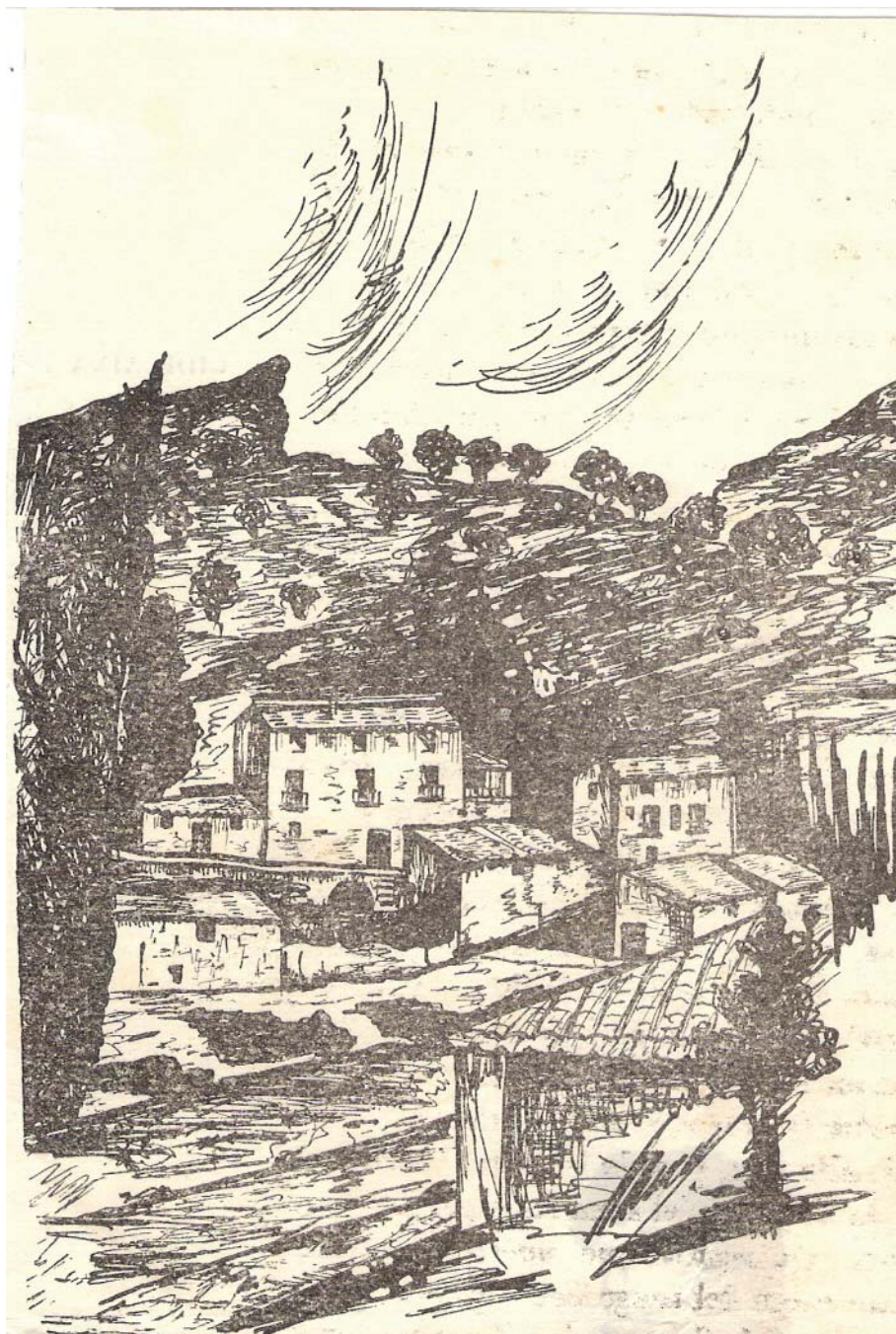
69 *Ecos Parroquiales*, 118, diciembre de 1957.

70 *Ecos Parroquiales*, 118, diciembre de 1957.

71 *Ecos Parroquiales*, 118, diciembre de 1957.

72 *Ecos Parroquiales*, mayo de 1959.

73 *Ecos Parroquiales*, 7 de junio de 1959.



Molino del Cuevillas
Plumilla de José Moreno

el Ministerio de trabajo y de los fondos contra el paro obrero, se ha concedido una subvención de 600.000 pesetas para obras de conducción de energía eléctrica desde Corella a Cervera del Río Alhama»⁷⁴. La comunicación del Gobernador fue correspondida con un telegrama del alcalde de felicitación, de gratitud y adhesión al caudillo en nombre del vecindario.

Pero al fin Cervera no tuvo electricidad suficiente, los alemanes no vinieron y algunos jóvenes cerveranos, que habían ido a Alemania a formarse profesionalmente para la producción de plásticos, tuvieron que volver en noviembre de 1959. Con ellos retornaba también de nuevo al pueblo el pesimismo: «todas las ilusiones que nos habíamos forjado sobre la fábrica de los alemanes se han venido a tierra como un castillo de naipes», escribía el bueno de don Domingo. «Un nuevo contratiempo para nuestro sufrido pueblo, que ha conservado muy bien la serenidad sin dejarse llevar de los nervios. Por ello todos nuestros jóvenes que estaban trabajando en Alemania excepción hecha de tres que se han quedado allá, han vuelto a nuestro pueblo. Nos parece muy simpático el gesto de nuestros chicos que, después de enterarse de que la fábrica no vendría a Cervera, no quisieron permanecer ni un día más en el extranjero. Muy Bien por ellos», insistía el bondadoso párroco⁷⁵.

Tampoco la mayoría de los cerveranos hubiera querido permanecer ni un día más dentro de la provincia de Logroño si se les hubiera preguntado. El deseo expresado a Franco en Corella con una pancarta era genuina expresión de un estado de ánimo de hartazgo y recelo de los cerveranos hacia la capital de la provincia cuyos gobernantes no se preocupaba nunca de sus problemas. El alejamiento de 97 kilómetros del centro de poder político provincial – Gobierno civil y Diputación de la Rioja – fue en aquel momento crítico la gran excusa para la incuria en que se veía Cervera. Aunque muchos cerveranos vieron en la desatención que origina la distancia la causa principal de la decadencia cerverana, otros, más suspicaces, atribuyeron el abandono institucional al menosprecio de las autoridades del régimen franquista hacia Cervera que alimentaba la leyenda de «una mano negra» que se venagaba del pueblo por su pasado revolucionario.

Tras el fracaso germano-eléctrico, se constituyó desde Logroño un patronato para administrar el edificio de la fábrica que el Ayuntamiento poseía⁷⁶. A pesar de las dificultades eléctricas el año 1962 continuaron las gestiones

⁷⁴ *Nueva Rioja*, 5 de mayo de 1959.

⁷⁵ *Ecos Parroquiales*, 1 de noviembre de 1959.

⁷⁶ Reunión de 30 de septiembre de 1961. Gobernador civil Ramón Castilla Pérez. Patronato para la formación Profesional y Fomento industrial de Cervera del Río Alhama. Presidente de la Diputación: Juan Antonio Martínez Bretón. Delegado de trabajo: José María Pozancos, Delegado Industrial: Francisco José Lapeña Malumbres. Delegado de Sindicatos: Manuel Pérez España. Comisión permanente del Ayuntamiento de Cervera: Alcalde: Rufino Escribano Pérez. Teniente alcalde: Sebastián Ruiz Arigita, Pedro González Muñoz. Jefe local FET: Vicente Gómez. Secretario: Don Domingo Lázaro. *Ecos Parroquiales* de 8 de marzo de 1959

con los alemanes y se aceptaron las propuestas del ingeniero Luis Trautman de pagar 60.000 pesetas anuales como alquiler de la fábrica y de que la empresa alemana aceptara una cláusula por la que adelantaría 120.000 pesetas como garantía del cumplimiento del contrato. Pero de nuevo parece que no fructificaron las negociaciones con Fuerzas Eléctricas de Navarra para suministrar suficiente fluido eléctrico mediante el tendido de una importante línea eléctrica desde Alfaró hasta Cervera, aunque en marzo de 1962 fue el agrietamiento y desconchado que sufrió la fábrica, producido por un fallo en los cimientos de casi todas las columnas que sostenían el inmueble lo que impidió continuar cualquier tipo de negociación.

Que viene Ramón Tamames fue el último voto de esperanza de un pueblo hundido y resignado. Mientras las cifras estadísticas entonaban número a número sus tristes lamentos, mientras los vecinos pueblos navarros obtenían sus polos de desarrollo con los que salir de la estabilización y organizar planes de progreso para el futuro, la Diputación de Logroño encargaba a Ramón Tamames como asesor científico y a un grupo de economistas madrileños el informe *Iberplan*. En lo concerniente a Cervera la conclusión triste de los economistas redactores del *Informe* fue que «por lo que se pudo apreciar, se trata de una de las comarcas más deprimidas económicamente de la provincia de Logroño. Hoy, la agonía económica que reina es muestra de una profunda frustración de antiguos tiempos de gloria, que con orgullo llevó a Cervera a autotitularse como la ‘pequeña Barcelona riojana’»⁷⁷. «Zona deprimida» fue el diagnóstico y «plan de acción especial» la receta del fármaco que salvaría al pueblo. Los cerveranos creyeron en su mayoría que por primer vez en su historia un presunto plan Marshall lograría salvar la tradicional distancia y el arraigado olvido de la capital de la provincia. Pero la ciencia económica no salvó a Cervera. Hay quien dice que la economía es siempre economía política y si no hay voluntad política de nada sirven las fórmulas científicas. Aún están hoy los cerveranos buscando la voluntad política de aquellas autoridades provinciales que iba a aplicar la terapia prescrita para recobrar la salud económica pronosticada por el ilustre catedrático madrileño.

7. Años de tristeza y nostalgia festiva.

El día 17 de septiembre de 1965 autoridades provinciales y locales entonaron en Cervera himnos y alabanzas a los 25 años de la paz de Franco con todos los tópicos del NO-DO: recepción de autoridades en el Ayuntamiento; Te Deum de acción de gracias en la iglesia de Santa Ana; inauguración de la fábrica de Conservas «La Española»; comida de hermandad con represen-

tantes de los pueblos del partido y discursos de «capital importancia» para el futuro del pueblo; acto de juegos florales en el cine Rex en honor de la Reina de las Fiestas de la vendimia y sus damas de honor con mantenedor ilustre de Madrid de la Fiesta y de Madrid, leyó un «delicado trabajo» sobre las Fiestas de la Vendimia, Cervera, Logroño y las excelencias del vino de la Rioja; danzas de la sección femenina en la plaza de los toros; y finalmente verbena vespertina a cargo de *La agrupación municipal logroñesa*.

El discurso oficial del Presidente de la Diputación de Logroño tras los postres de la comida de hermandad fue un sarcasmo mayúsculo cuando aseguró a los cerveranos «la tutela y protección que se estaba prestando a su localidad» desde la institución y que «tanto las ayudas de todo tipo como la asistencia permanente al desarrollo industrial de la localidad seguirán siendo consideradas con todo cariño y dedicación y que Cervera se merece, y tanto el señor Gobernador como él y la Diputación ponen siempre en todo lo que suponga el engrandecimiento espiritual y material de la provincia».

Pero no fue menor el sarcasmo de la triste celebración cuando la Rioja oficial entonó en el cine Rex su *Canto a Cervera del río Alhama desde la paz de España*, del que era autor José María Fernández Nieto, el laureado Premio de la Vendimia de 1964. Un falso lirismo floral, que nada sabía de lo genuino del pueblo, forzaba rimas y embutía versos con palabras poéticamente in-significantes en el contexto real cerverano: «paz», «regazo frutal», «pámpano y olivo», «harina y miel», «peral en flor», «manzano», «vendimiadora», «sueño de la viña», «fruto reciente», «pétalo», «rosa»...

«La paz se llama España en el regazo
frutal de este rincón, de esta ribera,
que bajo el cielo limpio de Cervera
es como un verde abrazo.

La paz se llama pámpano y olivo,
harina y miel, peral en flor, manzano,
mayo fluvial, aroma de verano
y otoño pensativo.

España aquí, agostera de añoranzas,
vendimiadora de futuros, niña
reverdeciendo el sueño de la viña
y estrenando esperanzas.

España aquí, Rioja renaciente,
beso de Dios, dormido, que despierta
y verde corazón que en cada huerta
sabe a fruto reciente.

⁷⁷ D. Fernández Navarrete, Supervisor: G. Sáenz de Buruaga, Asesor Científico: R. Tamames, *Informe Iberplan*, Diputación Provincial de Logroño, 1973.

España aquí, en Cervera, la de Alhama,
puente a puente abrasándose gozosa
como pétalo a pétalo la rosa
y sed a sed la llama».

Fue entonces cuando el pueblo resignado –nadie sabe quién– inventó tristes cantares sobre el destino de Cervera. No sé a quién oí –creo que fue a una cerverana– estos versos que se grabaron en mi memoria:

«Todo en Cerera nos quitan
y más se van a llevar:
las fábricas van a Navarra
y el agua no suelta Aguilar.
Los millones en Logroño,
los obreros a emigrar,
hay quien dice: icon el tiempo
la Peña nos robarán!».

La Rioja oficial aplaudía al poeta de su vendimia cuando concentraba en verso los topicazos manidos y cursis de todos los juegos florales que se celebraban entonces en España. Para el laureado poeta Cervera era un verde opúsculo, resumen del sabor y olor de España con sus pámpanos con sus flores, con sus frutos de amor, con su campiña en paz, con sus madrigales y trigales:

«Ay, Cervera de Alhama, verde opúsculo
en donde cabe España resumida.
¡Qué cantidad de patria contenida
en tu beso minúsculo!
Aceites, vinos, cereales, mieles,
frutales, cielo azul, llano y montaña.
¡Toda, como un licor, sabes a España
y a toda España hueles!
Yo juro por tus pámpanos, Cervera,
que en tu campiña en paz, que en tu ternura
se siente España niña,
criatura, callada primavera.
Yo te juro, Cervera, por tus flores,
por tus frutos de amor, por tus trigales
que España está ensayando madrigales
en tu tierra de amores.



Calle mayor de San Gil
Alberto Gilabert

Y te juro por tu paz, Cervera mía,
por esta paz de España -rosa tuya-
que eres verde te deum, aleluya
y salmo de alegría.

Mientras los cerveranos –con «la risa helada de los labios», como había dicho su buen párroco don Domingo– recogían la metáfora de los «bancos sin alpargatero» y recitaban la copla popular sabida y vivida en sus propias carnes por casi todo el pueblo:

«Cervera entre montes y barrancos,
la que a su Peña se aferra,
ella tiene muchos bancos
pero no tiene una perra»⁷⁸.

Los oídos de las autoridades locales, celebrantes de la vendimia de paz, se deleitaban en el cine Rex oyendo aclamar a Cervera «mosaico de alborozo», «primorosa miniatura», «vegetal rosario de hermosura», «pámpano risueño», «espuma de amor», «sueño de la paz», etc:

«Oh, Cervera, mosaico de alborozo,
España en primorosa miniatura
y vegetal rosario de hermosura
rezado gozo a gozo.
¡Que Dios, inmensamente enamorado,
de tu pan, de tu aceite y de tu vino
te haga ruta de arcángeles, camino
de un cielo anticipado!
Y que yo, trovador de tu alegría
y juglar de tu pámpano risueño,
poeta de tu paz y de la mía,
soñador de tu sueño,
desde esta España en paz, desde esta espuma
de amor que por mis versos se derrama,
sepa escribir tu nombre con mi pluma
en la paz del Albama.
Y abrazándote en lírico requiebro
de racimos, de espigas, de olivar
lleve tu paz por el Alhama al Ebro
y por el Ebro al mar... ».

⁷⁸ Testimonio de Agustín Ochoa y otros muchos cerveranos.

Alguna mala pasada debió jugarle el inconsciente al coplero para acumular tanto deseo simbólico transmundo y eterno–«ruta de arcángeles» y «camino de un cielo anticipado»– y tampoco debió ser muy consciente de que el simbolismo del mar –«por el Alhama al Ebro y por el Ebro al mar»– en Jorge Manrique y otros poetas españoles significa la muerte. Mientras el juglar de los juegos florales entonaba sus coplas a un mundo acá inexistente y en el «más allá» problemático, el pueblo cerverano tenía en sus labios otra triste copla. Con «la risa helada» del optimismo eutrapélico vital de otros tiempos el cerverano cantaba en la calle la copla más dolorida y triste que se había cantado nunca en Cervera:

«No te quejes ya Cervera
que a tus males hay remedios
pues tienes tres carreteras
y otros tantos cementerios. »

Fue por entonces cuando muchos cerveranos, renunciando a la esperanza de trabajar en el pueblo en que habían nacido, decidieron emigrar a Logroño, Zaragoza, Madrid, Pamplona, o a muchos pueblos de Guipúzcoa, Vizcaya y Cataluña. Las mujeres cerveranas en mucha mayor proporción se quedaron en su casa. Cervera, que contaba en 1900 con 5.930 habitantes, pasó en 1950 a tener 7.347, aumentando la población un 25,35 %. Sin embargo a partir de esa mitad de siglo se había iniciado una imparable crisis económica y demográfica que conduciría a que en 1970 tuviera 4642 habitantes perdiendo desde 1950 un 37,05 % de población.

Pero hubo otra salida distinta de la que auguraba fatalmente la copla que muchos cerveranos eligieron en esta crisis y fue el camino de la educación. A falta de un estudio que lo confirme estadísticamente, hoy puede mantenerse razonablemente en vista de los datos disponibles –de modo difuso y sin cuantificar– como una hipótesis plausible que Cervera fue el pueblo de la Rioja con más jóvenes con estudios superiores y universitarios en proporción al número de habitantes desde el periodo transcurrido entre la crisis económica de las alpargatas a comienzos de la II República y el momento de la transición democrática.

La pérdida demográfica no fue obstáculo para la ganancia en el orgullo de un «nosotros los cerveranos», de haber sido pueblo importante en el pasado, de haber sido llamada la «pequeña Barcelona riojana», de saber que alpargatas como las que aquí se fabricaron no hubo nunca en España: «Cervera decayó en la fabricación de la alpargata por las industrias similares en

otras regiones de España, Levante y Vascongadas, que se dedicaban intensamente a la fabricación de este género de calzado a máquina. Por esta causa, el mercado de la alpargata sufrió un descenso considerable. No obstante podemos asegurar que no existe competencia en relación con la elegante confección a mano de la alpargata cerverana. Hay muchos, muchos (había), con las mismas características (Elche, Alicante) y sin sentar prejuicios, sin duda es mejor la nuestra»⁷⁹.

Durante mucho tiempo ha servido de consuelo a los cerveranos volver a Cervera en fiestas de Santa Ana y de San Gil a religarse con su comunidad de origen y renovar la identidad en ese nosotros grupal que hace olvidar reparadoramente el dolor y la pena de la separación y disfrutar de la alegría del aquí y del ahora que proporciona el espíritu festivo: «El hombre en éxtasis festivo fantasea, trasciende lo empírico, elabora misterios, establece puentes con agencias suprasensibles. Las celebraciones con su cortejo de imágenes mentales, misticismo, rituales y elaboraciones simbólicas, expresan emociones, revelan tramos íntimos del ser y pensar humanos. En ellas estalla la alegría de vivir, se refuerza la convivencia e identificación personal de grupo y se censuran los antivalores de los extraños por la sátira, la parodia y la crítica social, todo en un ambiente lúdico»⁸⁰.

Frente a la tristeza y a la copla del destino fatal de la carretera o el cementerio, en 1930, como en 1958, como en 1970, como en el siglo XXI, el eutrapélico modo de ser de los cerveranos se desbordaba en fiestas con el poder hipnotizador de la Gaita que hacía estallar la alegría en medio de la pena por la falta de trabajo. Así de profundo veía el corresponsal de *Diario de*

79 I. San Baldomero Ruiz de Morales, *Nueva Rioja*, 1 de septiembre de 1974.

80 C. Lisón Tolosana, *Invitación a la antropología cultural de España*, pág. 146.



la Rioja en 1930 el arraigo de la Gaita en el alma popular cerverana: «Están próximas las fiestas de Santa Ana en las que el iría!... iría!... iría!... de la gaita hace desaparezcán las penas, siquiera por unas horas. ¡Lástima que no haya más trabajo!»⁸¹.

81 *Diario de la Rioja*, 18 de julio de 1930.





Alpargatero cerverano
Vicente Ochoa

CAPITULO II: CERVERA DEL RIO ALHAMA: UN PUEBLO ALPARGATERO

«... mientras que, pongamos por caso, el taller del herrero era ruidoso y su trabajo hacía difícil la conversación, el zapatero se encontraba situado estratégicamente para transmitir ideas de la ciudad y movilizar la acción. Su taller en el pueblo era un marco ideal para tal fin y cabe que unos hombres perspicuos que trabajaban a solas casi todo el rato se volvieran locuaces cuando tenían compañía y podían hablar sin interrumpir su trabajo. El zapatero rural estaba siempre presente, con los ojos puestos en la calle, y sabía lo que pasaba en la comunidad, incluso cuando no compaginaba su labor con la de sacristán o con algún otro cargo municipal o comunal. Además, sus tranquilos talleres, así en los pueblos como en las ciudades pequeñas, eran centros sociales a los que sólo aventajaba la posada, abiertos y dispuestos para la conversación todo el día».

Eric Hobsbawm, *El mundo del trabajo*¹

Plantear el problema de los estereotipos sociales, lo mismo que los caracteres nacionales o de la personalidad básica de pueblos o grupos sociales, es una tentación constante aunque se esté convencido de que lo que se intenta comprender es plural y cambiante. Desde la antigüedad ha sido una especie de antropomorfismo el que ha llevado a predicar de los grupos y pueblos, como se hace de los individuos, un modo de ser propio que los definiera. Aunque estas generalizaciones se hacen sin las garantías rigurosas que exige el método inductivo y por tanto no pueden tener ninguna validez científica por mucho que se restrinja el área investigada², sin embargo no pueden considerarse meras ocurrencias azarosas o adornos literarios cer-

¹ E. Hobsbawm, *El mundo del trabajo*. pág. 171.

² J. A. Maravall, "El mito de los caracteres nacionales", pág. 270.



El rey Felipe V



sidera que durante todo el siglo XVIII la economía y la forma de vida de una buena proporción laboral Cervera giró de un modo u otro en torno a la arriería y comercio, legal o clandestino, que por ello fue reconocido el pueblo allende de sus términos como «un pueblo de contrabandistas». Atribuir en el siglo XIX las convulsiones políticas de casi toda la centuria pondrán en gran

canos a la inspiración mítica³, sino indicios, bosquejos, síntomas o perspectivas de observadores atentos.

En ocasiones, algún hecho fortuitamente observado o algún conflicto latente o patente entre grupos o instituciones provocan el interés de categorizar al otro para saber a qué atenerse con él. Otras veces son los propios intereses de un grupo los que mitifican un acontecimiento del que el propio grupo se siente orgulloso y conducen a autocalificarse con ese estereotipo. Así a finales del siglo XVIII interesó a la Real Hacienda proyectar sobre los cerveranos la fama de contrabandistas y en la misma época importó a los cerveranos hacerse la fama de loneros. En definitiva, como concluía José Antonio Maravall, los estereotipos que funcionan dentro de un país, sobre sí mismo y sobre los demás, son producto de ideologías y un arma en manos de los grupos comprometidos en la defensa de éstas, un arma en la lucha política.

Atribuir a todos los cerveranos los arquetipos «arrieros», «loneros», «liberales» o «alpargateros» –imágenes que han prevalecido cuando se ha intentado acercarse a lo característico del pueblo en diferentes momentos de su devenir histórico– es una evidente exageración, pero tienen un fundamento real. Aunque sean generalizaciones no son sin embargo gratuitas. Que los cerveranos fueron vistos en el siglo XVIII por quienes sobre ellos escribían como arrieros no puede ser considerado gratuito si se con-

³ J. A. Maravall, “El mito de los caracteres nacionales”, pág. 258.

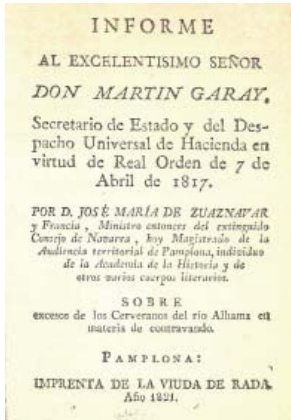
medida a este pueblo del lado de la causa liberal llevará a que recaiga sobre él en la provincia y fuera de ella el arquetipo de «liberales» y posteriormente por su forma de actuar en torno a la Primera República española el de «revolucionarios».

Desde el último tercio del siglo XIX y hasta los años sesenta de éste siglo el predominio de la artesanía de la alpargata producirá una caracterización global sobre el vecindario de Cervera como «el pueblo alpargatero», y en algún momento por su combatividad social y sindical del anarquismo y del socialismo «la Barcelona de la Rioja». Son generalizaciones, pero no gratuitas pues obedecen a que hubo fenómenos continuados o acontecimientos destacados que fijaron un punto de vista de quienes los miraron con mayor o menor agudeza y fueron aceptados. Orientan el modo de ver y pintar las cosas una perspectiva que no está en contradicción con que puedan tomarse otros puntos de vista. Lo cierto es que en un momento determinado hay una subcultura que tiñe los modos de comportamiento de una buena parte de la población y esa subcultura es vista como característica: «Los modos de vida modelan o condicionan la cultura –más exactamente la subcultura– del grupo. Cultura es equivalente aquí, fundamentalmente, a maneras de actuar, pensar, sentir y reaccionar. Todo miembro de un grupo humano que en conjunto actúa, piensa, siente y reacciona en la manera esperada, consolida la solidaridad del grupo y realza las diferencias con otros conjuntos. Mi tesis es, pues, simplemente, esta: que un medio físico-geográfico concreto tiende a estar asociado con un correspondiente modo de vida y que éste tiende a originar una subcultura»⁴.

1. El estereotipo de «arrieros».

Si Cervera fue visto a lo largo del siglo XVIII como un pueblo de arrieros se debió a que el grupo laboral más numeroso y en expansión de la villa se dedicaba a la arriería andando por los caminos y senderos de la península con sus mulas aragonesas pues según los datos de catastro del Marqués de la Ensenada (1751) un 27 % aproximadamente era la población de Cervera tenían relación directa o indirecta con la arriería y en 1817 el funcionario Zuaznavar escribía: «De modo que según cálculo prudencial que he formado, los que se dedican a lo moral y político y viven de las subvenciones del Estado, y los que se emplean en los oficios de carpinteros, herradores y herreros, sastres, zapateros, albañiles y otros compondrán una mínima parte de la población, ocupándose por necesidad la mayor parte en la arriería sin excepción de los labradores en las muchas temporadas que les dejan libres las labores del

⁴ C. Lisón Tolosna, *Invitación a la antropología cultural...*, pág. 33.



campo»⁵. Las cifras dadas por Zuaznavar para 1817 eran las siguientes: Cervera contaba con 1700 habitantes en el barrio de Santa Ana, 635 en el de San Gil y 150 en la aldea de Rincón de Olivedo. Aguilar contaba con 750, Navajún con 250, Valdemadera con 280 e Inestrillas con 350. Aunque la redondez de las cifras no deja de ser sospechosa de recuento poco fiable, y no siendo tampoco un catastro, quedan ahí como expresión aproximada a la realidad demográfica del momento.

Todas estas poblaciones que componían la demarcación política del pueblo no recogían cosechas de granos ni para una tercera parte del año, y tenían que proveerse de otros pueblos de la provincia de Soria, a la que pertenecían, Aragón, Navarra y La Rioja. El vino recolectado anualmente no llegaba cuando la cosecha era grande, al decir de Zuaznavar, ni a tres mil cántaras, siendo además de mala calidad. Lo mismo ocurría con el aceite, los paños y la cera. Esta última debía importarse frecuentemente de Navarra. Los productos que se exportaban fuera de la demarcación eran: algunas nueces, de ocho a diez mil arrobas de manzanas y, sobre todo, productos manufacturados del cáñamo, para los cuales tampoco se producía en suficiente cantidad de materia primera como para satisfacer las necesidades de sus establecimientos fabriles⁶.

Una población que no obtiene de la agricultura las materias primas con las que satisfacer sus necesidades de subsistencia o de abastecer a sus manufacturas, debe recurrir necesariamente a emigrar a otro lugar o, si quiere continuar con su modo de vida, importar aquello de lo que carece. Este fue siempre el caso de Cervera. Este desequilibrio ecológico entre necesidades y recursos provocaba que una buena parte de la población «estén ocupados en el comercio de economía y en el

5 J. M. Zuaznavar, *Informe al Excelentísimo ...*, pág. 56.

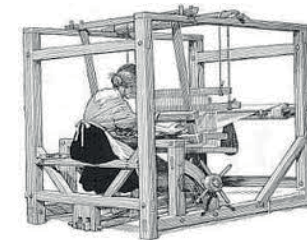
6 J. M. Zuaznavar, *Informe al Excelentísimo...*, pág. 53.



Molino del Cuevillas



El rey Carlos IV
Francisco de Goya



Telares
Siglo XVIII

de arriería»⁷. Tal hecho daba al pueblo ese dinamismo social una orientación en dirección opuesta al encierro del pueblo en sí mismo: «De aquí resulta una gran variedad de arrieros en la demarcación de Cervera. Unos se ocupan en conducir granos para el consumo del país, desde varios pueblos de la provincia de Soria en años de montaña, y en años de Rivera desde Navarra o Aragón, extrayendo para aquellas partes la poca fruta del país, ó cáñamo rastrillado, ó sus manufacturas de cáñamo; otros en conducir vinos, ordinariamente desde Aragón, aunque alguna vez desde Navarra, ya para el consumo de los pueblos de la demarcación, ya para el de otros de la misma provincia de Soria, de que están encargados, extrayendo para la adquisición del vino los mismos renglones que para a adquisición de trigo, ó para Aragón géneros coloniales traídos por otros á la demarcación; otros en conducir aceite, jabón, paños, indianas que parecen Catalanas, ya para el consumo de país, ya para la Rioja, tierra de Cameros, Señorío de Vizcaya provincia de Santander, de donde reportan para Aragón cacao, azúcar, especería, cacao, tabaco; otros en conducir desde la misma demarcación de Cervera márragas, sacas, rollos de lencería de cáñamo, cordelería, y liza á diversos lavaderos del reino, alpargatas para a Rioja, tierra de Cameros y ambas Castillas, y trayendo en retorno lo que encuentran en más conveniencia, garbanzo, trigo, paños de Segovia, tal vez aceite de Andalucía, y otras cosas semejantes; otros algunas lanas á Madrid ó a Cádiz; últimamente otros se emplean en conducir géneros Europeos extranjeros desde la izquierda del Ebro hacia diferentes partes del reino, y particularmente para las dos Castillas»⁸. Soria, Aragón, Navarra, Guipúzcoa, Vizcaya, Santander, Segovia, Andalucía, Madrid, Cádiz, todas las provincias de ambas Castillas, Galicia, la provincia francesa de Labort... eran destinos habituales de los cerveranos y sus mercancías en

7 J. M. Zuaznavar, *Informe al Excelentísimo Señor Don Martín Garay*, pág. 55.

8 J. M. Zuaznavar, *Informe al Excelentísimo Señor Don Martín Garay*, pág. 16.



Fachada de la Fábrica de Lonas Escudero y Cia (Siglo XVIII)

los últimos decenios del siglo XVIII y en la primera mitad del XIX⁹. Un testimonio que confirma la importancia del arriero en la vida social de Cervera de mediados del siglo XVIII señalada por Zuaznavar es la solicitud que el 13 marzo de 1755 hizo Juan Zapatero Vallejo, cura de San Gil, al Obispo de Calahorra pidiéndole «se digne conceder licencia para que en dicha mi Iglesia de San Gil se dé principio al precepto de confesión y comunión el domingo de Pasión, como se practica en la otra Iglesia de Santa Ana; con lo que se obviarán los inconvenientes dichos; y lograrán dichos feligreses más comodidad en su despacho». La razón dada por el sacerdote no era otra que la de que «tengo a experiencia que muchos de mi feligresía por ser trajinantes no cumplen ni pueden con el precepto de la confesión, hasta pasado el domingo de Quasimodo

y que la Semana Santa nos hallamos sofocados los confesores por el mismo concurso de penitentes»¹⁰.

Que al tiempo de arrieros los cerveranos fueran reputados de contrabandistas por la Real Hacienda y por los vecinos de otros pueblos o provincias limítrofes con los que comerciaban ilegalmente era algo comprensible a partir de las circunstancias geográficas concretas del pueblo: «De modo, que el vulgo de la provincia de Labort, el de las de Guipúzcoa, Vizcaya y Álava; los reinos de Castilla, Aragón y Valencia, por una inveterada preocupación que desgraciadamente pasa de padres a hijos, llama Cerveranos a todos los contrabandistas, aunque no sean naturales de Cervera, ni de los pueblos de su demarcación, y contrabandistas a todo Cerverano, aunque no se emplee en el comercio clandestino»¹¹. Zuaznavar proporciona un dato de gran interés sobre los enormes beneficios que este comercio clandestino podía proporcionar a comienzos de siglo XIX. Llegado a Cervera el día de San Fernando del año 1820 para estudiar el problema del contrabando, pudo comprobar con sus propios ojos cómo géneros que en Navarra había costado 40 reales y 13 maravedíes «de a plata a 16 cuartos», adeudaron ese mismo día en Cervera 8.343

9 J. M. Zuaznavar, *Informe al Excelentísimo Señor Don Martín Garay*, pp. 53-54.

10 Archivo de la Iglesia parroquial de San Gil. Libro de fábrica, año de 1755.

11 J. M. Zuaznavar, *Informe al Excelentísimo Señor Don Martín Garay*, pág. 16.



El rollo y la Calle sinsalida o Laslonas Colectivo El muro

otra actividad lucrativa da tanto!», concluía comprensivamente Zuaznavar¹².

Aunque el contrabando venía de lejos, fue la toma de posición con las armas de los cerveranos a favor de Felipe V en la Guerra de sucesión lo que tendría gran repercusión en la vida del pueblo a lo largo de todo el siglo XVII-II, pues si, por una parte, el mérito logrado les sirvió de carta de recomendación para cualquier petición o solicitud ante los reyes Borbones, consiguiendo fácilmente los favores reales, por otra la confianza de vivir bajo la égida real -«Rey y Padre tenéis, ó Cerveranos», decía una Octava anónima escrita en el año 1790- les llevó a ejercitar con mayor libertad el contrabando que bajo el camuflaje de la arriería estaba arraigado secularmente en este pueblo: «El ejercicio de los cerveranos en el comercio clandestino viene desde tiempo inmemorial. Por lo menos con los importantes servicios que hicieron en las guerras de sucesión, se habituaron a cierto género de vida ambulante y militar, que con el estímulo de la localidad y otros los proporcionaba para ser unos excelentes contrabandistas desde que Felipe V estuvo en Corella y el Conde de Aguilar de Alhama á cuyas órdenes se habían distinguido, los tomó bajo su protección»¹³.

Pero un texto del año 1817, escrito por un alto funcionario de la Real Hacienda, muestra precisa y valora moralmente el alcance de la actividad ilegal de los cerveranos al diferenciar entre apostar por el juego de azar del contrabando y la comisión de delitos: «¡Cosa muy singular. Jamás he oído, que un Cerverano sea asesino, salteador de caminos, ni aún ladrón, en medio

12 J. M. Zuaznavar, *Informe al Excelentísimo Señor Don Martín Garay*, pág. 68.

13 J. M. Zuaznavar, *Informe al Excelentísimo Señor Don Martín Garay*, pág. 16.



Rafael del Riego



Manuel Ibo Alfaro:
un republicano federal



J. M. Zapatero Castillo
un republicano federal

pargateros, carpinteros, hiladores, tejedores...) mientras que los alpargateros tenían una edad media de 45 años y una tercera parte pertenecían al estamento nobiliario (eran hidalgos), los tejedores de márragas tenían una edad media de 36 años y no hay, como ya se ha dicho, ningún individuo del grupo perteneciente al estamento noble. Ausencia de prejuicios sociales para el trabajo y menor edad son dos rasgos a tener en cuenta para comprender la ascensión social de este grupo en los años siguientes a la redacción del citado Catastro (1751). La ausencia de prejuicios era un factor importante, pues ya el propio Floridablanca afirmaba lúcidamente en 1787 (después de haber sido promulgada la real cédula de 1783 que decretaba la honradez de oficios) que no era suficiente «el establecer y promover fábricas, proteger las artes, la agricultura y el comercio, y no se honran todos los oficios y medios de subsistir lohombre, desterrando la envejecida preocupación de que hay oficios viles, y de que todos los mecánicos perjudican a nobleza y a la estimación común».

En la producción de márragas se ocupaban 25 telares, 79 ruedas y tornos, y 23 urdidores, que tejían 2640 piezas, entre ellas de a 9 varas, que servían para envasado y transporte de lanas a los lavaderos y para su exportación, empleándose en total 23.760 arrobas de cáñamo¹⁸.

En un primer momento (1788) antes de lanzarse a la instalación de la fábrica de lonas, solicitan del gobierno que además de las franquicias que se conceden a las fábricas de su clase, les otorguen el «privilegio del tanteo» de los cáñamos que necesitan para su consumo: «se ha dignado S.M. conceder, además de aquella gracia, á los Socios de la Real Fábrica de Lonas y Vitres de la Villa de Cervera del Rio Alama, y por punto general á todas las de tejidos de Lino y de Cáñamo establecidas, ó que se establezcan de

18 J. M. Zuaznavar, *Informe al Excelentísimo Señor Don Martín Garay*, pág. 50.

aquí adelante en estos Reinos, el privilegio, y derecho de tantear en tiempo y forma estos frutos, ó primeras materias de producción de ellos, sobre cualquiera comprador natural ó extranjero, que las hubiere acopiado para revender, o extraer, y no con expreso destino para otras Fábricas nacionales de la misma clase, sin que los que usen de este derecho tengan precisión de hacer constar, que lo que tantean lo necesitan para las suyas»¹⁹. Además, se concedió el título de Real con el uso de las armas reales en la puerta de la factoría y en los almacenes, que pudieran sus socios vestir algún uniforme que no fuera el del ejército, que se les permitiese usar armas defensivas para guardar sus personas y sus caudales en los viajes y, finalmente, que la Justicia les facilitase fuerzas que les acompañasen de un pueblo a otro, pagándole su trabajo²⁰.

El 10 de junio del mismo año de 1790 el Gobernador militar de la villa, Traggia, dirigió una solicitud al Rey para que fuera aprobada la escritura de fundación de la fábrica pidiéndole al mismo tiempo que le concediera el título de Real Fábrica de Lonas, Vitres e Hilados, y que recomendara a la Marina Real las lonas fabricadas en este establecimiento, argumentando la superioridad de las lonas de Cervera sobre las que se traían de Holanda, ya que en la misma clase de lona las de aquí pesaban 325 kilos más que las holandesas²¹. Argumentaba también Traggia que el progreso de la fábrica supondría la creación de puestos de trabajo y por lo tanto la posibilidad de que muchos contrabandistas pertinaces cambiarán esta forma de vida por un empleo útil y legal.

La Dirección General de Rentas respondió esta vez de modo parecido a las veces anteriores manifestando que nada tenía que decir sobre los estatutos de la fábrica por ser un asunto interno de la misma; que lo de recomendar sus productos a la Marina Real se vería si podían competir en precios y calidades; y que para la concesión del título de Real tenían que hacer méritos y acreditar su prosperidad²².

Esta negativa fue bloqueada al pasar estos asuntos a ser tratados por la Real Junta de Comercio y Moneda, la cual se mostró en sus concesiones con una gran generosidad. Comunicó una orden al Gobernador Traggia para que felicitara a los socios de la Compañía por el «esmero y entusiasmo demostrado». Mandó dar las órdenes necesarias para que los Departamentos de la Marina prefiriesen las lonas de Cervera cuando su calidad y precio conviniesen. Finalmente otorgó una Cédula Real por la que se concedía a la fábrica el título de Real y se permitía el uso de las Armas Reales en la puerta de su establecimiento y en sus almacenes²³.

19 Real Orden de 21 de abril de 1792.

20 E. Larruga, *Memorias políticas y económicas*, t. XXII, pág. 119.

21 E. Larruga, *Memorias políticas y económicas*, t. XXII, pp. 118-119.

22 M. Ovejas, "La Real Fábrica de Lonas, vitres e hilazas de Cervera del Río Alhama", pág. 6

23 E. Larruga, *Memorias políticas y económicas*, t. XXII, pág. 118.



Constitución de 1812



Plaza de la Constitución de 1812
Lugar donde se juramentaron los
cerveranos para defenderla



Antiguo Ayuntamiento
José Moreno

3. El estereotipo de «liberales».

Dos textos, uno de 1822 y otro de 1868, muestran la pervivencia a lo largo del siglo XIX de la percepción y autopercepción sobre el pueblo de Cervera del arquetipo «liberal».

Que Cervera fuera visto y tenido como el pueblo más liberal de la Rioja a principios del siglo XIX lo testimonia el 25 de diciembre de 1822 el efímero periódico *El patriota riojano*: «Es necesario que todo el mundo sepa, que el pueblo más liberal que hay en esta provincia es Cervera sin disputa, y al mismo tiempo el que más adelantadas tiene sus contribuciones, que es una consecuencia precisa»²⁴.

Es indudable que en Cervera hubo euforia con la Constitución de Cádiz. El 12 de noviembre de 1812, con acuerdo unánime de la corporación municipal, se proclamó este bando: «Que se proceda con la brevedad posible a publicar la Constitución Nacional con el júbilo y la alegría que corresponde y para que el público se entere de ella. Que se haga poner un tablado en la plaza pública junto a la Casa Consistorial con los adornos necesarios y se lea en voz alta. Que en el día de mañana se celebre Junta General de todos los de Ayuntamiento, Veintena y los curas párrocos de las parroquias, sus beneficiados y capellanes, para que enterados de todo ello, contribuyan a dar parte a su mayor celebridad. Que queden enterados que para el domingo próximo se haga una misa solemne en

²⁴ *El patriota riojano*, nº 30, 25 de diciembre de 1822.

cada una de ellas. Que por los curas se haga una exhortación al público y se cante un Te Deum y jure según manda la Real Constitución»²⁵. Desde ese momento para un buen número de cerveranos la Constitución se convirtió en el todo. Con fe religiosa, típica del romanticismo, en el texto constitucional, muchos liberales cerveranos conspirarán, se levantarán en armas, algunos marcharán al destierro o a la cárcel «haciendo de su defensa un móvil vital»²⁶, para terminar siendo «una receta, una panacea: «palabra mágica de cuyas bellezas abstractas se esperaba todo»²⁷.

Para juzgar la base socioeconómica del pensar liberal cerverano pueden destacarse dos hechos, uno de 1751 y otro de 1840. En Cervera figuraban en el Catastro del Marqués de la Ensenada (1751) como hijos-dalgo 57 personas, lo cual equivalía al 8,4 del vecindario. Pero la proporción puede resultar sin más engañosa si no se examina cualitativamente. Ni era nobleza privilegiada por su riqueza ni tampoco por su situación de manos muertas. Basta un análisis somero de sus condiciones laborales para concluir que el único privilegio del que gozaban realmente era el de no ser pecheros y ocupar sus cargos correspondientes en el Concejo. De ellos 6 eran labradores, 6 labradores que hacían de arrieros, 19 jornaleros del campo, 2 jornaleros, 4 carpinteros, 1 pastor, 2 escribanos, 1 cerero, 11 alpargateros, 2 hiladores, 1 maestro de niños y 2 funcionarios de rentas. Por tanto, ejercían su profesión como cualquier pechero y difícilmente podía darse entre ellos ningún prejuicio acerca del trabajo manual, aunque no hubiera ninguno en los dos sectores más dinámicos de la economía del momento: los tejedores de márragas y los tejedores de alpargatas.

En 1840 el político navarro Pascual Madoz en su *Diccionario geográfico-histórico-estadístico de España y sus posesiones de Ultramar*. La villa contaba con 830 vecinos, 3.576 almas y 319 contribuyentes y 380 electores y 176 jóvenes de reemplazo del ejército, 30 callejuelas transversales y 2 plazas. La educación primaria estaba «bastante cimentada» con tres escuelas para ambos sexos, dos de niños y una de niñas. A la de niños, acudían cien niños a la del barrio de Santa Ana y ochenta a la de San Gil. Santa Ana tenía un cura propio, un teniente y tres beneficiados y San Gil, un cura propio y tres beneficiados. Dos problemas importantes para Madoz eran que la villa solo tuviera un paseo junto al río y que careciera de fuentes dentro y fuera de ella. La agricultura producía trigo, cebada, centeno, maíz, legumbres, cáñamo, lino, «exquisitas frutas», como manzanas, camuesas y personas, nueces y un poco de aceite. Destacaba el político navarro los muchos nogales en las vegas del Alhama y del Añamaza y los tres molinos de aceite y tres harineros. Se criaba ganado lanar, seis mil cabezas, y cabrío, tres mil seiscientas, y se

²⁵ Archivo municipal de Cervera del Río Alhama, Actas, año de 1812.

²⁶ J. L. López Aranguren, *Moral y sociedad*, pág. 76.

²⁷ J. L. López Aranguren, *Moral y sociedad*, pág. 55



Alpargateros en la Plaza de Constitución

mantenía el ganado, vacuno y mular indispensable para la labranza, habiendo caza de conejos, perdices y liebres. En la industria, subrayaba la existencia de cuatro fábricas de lonas, siendo la principal y primitiva la de los Escuderos y una máquina que se estaba construyendo junto al río en Valdelalosa para hilar lino y cáñamo. El comercio principal era el tráfico que hacían las personas ambulantes con géneros de seda y algodón y con algunos otros de las fábricas de Cataluña, pero principalmente con la venta de las producciones del país. Según Madoz, «los habitantes de este partido poseen cualidades muy apreciables, a saber: un carácter noble, festivo, generoso, obediente y sumiso; pero sobre todo honrados: los labradores y arrieros se nota por lo común que disfrutan de buena presencia varonil, y físico agraciado; pero muchos de estos por el género de vida y polvo que respiran, unido a las malas aguas, degeneran en una suma debilidad física; las mujeres son muy religiosas y, aunque no llama mucho la atención su hermosura, es de advertir que son extraordinariamente fecundas»²⁸.

La conciencia colectiva de lo hecho y padecido por los cerveranos desde 1812 en defensa de las ideas liberales la expresaba en 1868 el Presidente del comité republicano de Cervera, José Escudero, en un mitin ante ochocientos vecinos recordando que Cervera del Río Alhama era, «el pueblo liberal, el

²⁸ P. Madoz, *Diccionario geográfico-histórico-estadístico de España* Voz: Cervera, pp. 359-360.

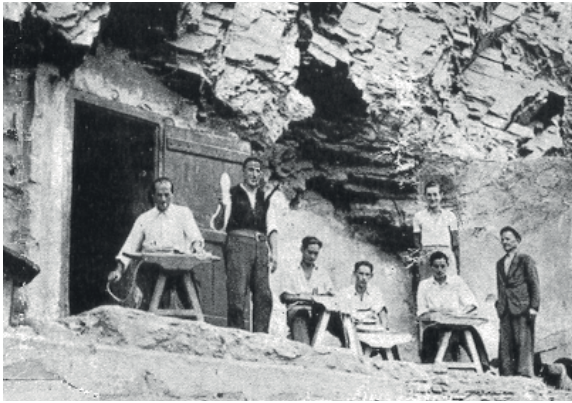


Alpargateros en la Plaza de Constitución

pueblo que siempre derrama generoso su preciosa sangre por la santa causa de los oprimidos; el pueblo, en fin, que durante la guerra civil, él solo rodeado de enemigos, amenazado constantemente por los sicarios del absolutismo, supo no sólo defenderse, sino atacar a las huestes del Pretendiente»²⁹.

Que no era retórica hueca la declaración lo mostraron en 1875 cuando el 14 de Mayo de 1869 un pueblo que contaba en aquel año con unos cinco mil habitantes envió más de mil firmas a las Cortes Constituyentes avalando la petición del Comité republicano del pueblo para que éstas proclamaran la República federal: «A las Cortes constituyentes de la Nación Española. Los que suscriben, vecinos de la villa de Cervera del Río Alhama, a las Cortes respetuosamente exponen: Que habiendo llegado a su noticia se pensaba en el restablecimiento de la antigua y odiada institución monárquica bajo el cetro de un Borbón, y considerando que esto sería la muerte de la revolución que al lanzar el grito de ¡Abajo los Borbones! Pulverizó su inmundo trono; considerando que la mayoría de la Nación española es esencialmente republicana, porque sabe que nada hay posible fuera de la República; comprendiendo los riesgos a que nos expondría un rey que además de la absoluta negación de la justicia, sería una horrible anomalía en el siglo XIX, o sea el siglo de las

²⁹ *El Sol de la República*, 30 de diciembre de 1868, nº 5, pág. 3.



Alpargateros y capelladoras

declaren que el pueblo tiene el derecho de sancionar las leyes políticas, sin cuya sanción carecen éstas de fuerza obligatoria, y por último, que se le reserve la facultad de nombrar, en plebiscito, la persona que ha de ocupar el primer puesto en la Nación española.

luzes, del progreso de la filosofía y del derecho natural; comprendiendo que la institución monárquica sólo puede sostenerse esclavizando a los pueblos, destruyendo la libertad y haciendo enemigos a los que son hermanos; que esta institución ha muerto en el corazón de los españoles y sería un crimen de lesa revolución el querer resucitarla; considerando además que la soberanía radica en el pueblo, fuente de todo poder; que los diputados sólo tienen la representación de sus electores, que sólo son mandatarios y como tales están obligados a obedecer los preceptos de sus mandantes; considerando que las leyes no puede tener fuerzas sino en cuanto son sancionadas por el pueblo; considerando que los diputados sólo han recibido poder para declarar la forma de gobierno que nos ha de regir, pero de ninguna manera para designar la persona que ha de ocupar el primer puesto en la Nación; los ciudadanos que suscriben reverentemente y fundados en su derecho. Suplican a las Cortes que decreten la República federal como única forma de gobierno; que de-

Justicia que esperamos merecer de las Cortes Constituyentes. Cervera del Río Alhama 14 de Mayo de 1869»³⁰.

Tranquilizada la agitación anímica de la burguesía republicana con la Restauración borbónica, Cervera entró en un periodo de relativa estabilidad económica y social que ese sismógrafo que es la demografía lo detecta de 1862, en que Cervera que contaba con 3596 habitantes³¹ .pasa en 1887 a 4979³² y en 1900 a 5930. En el censo provincial de 1900 siete poblaciones riojanas de las 184 que integraban la provincia, superaban la cifra de 3000 habitantes. Alfaro (5038), Arnedo (4341) Calahorra (9475), Cervera del Río Alhama (5930), Haro (7914) Logroño (19237) y Santo Domingo (3826).

4. El estereotipo de «alpargateros».

Recién entrado el siglo XX la imagen de Cervera como pueblo industrial pervivía en la provincia de Logroño como lo demuestran estos versos de una publicación provincial de 1903:

«Cervera de río Alhama,
insigne villa industrial,
que siempre tuviste fama
de noble y de laboriosa,
permite que este riojano,
admirador de tu gloria
resuma en estilo llano
las páginas de tu historia,
para que tus hijos buenos
en su memoria las graben
y de noble orgullo llenos
cual madre digna te alaben;
que de eso y de más digna eres
por ese culto al trabajo
que rindes en los talleres
de tus barrios Alto y Bajo,
y esa laboriosidad,
que te aclama acreedora
al título de ciudad
industrial y agricultora»³³.

³⁰ *El Sol de la República*, 20 de mayo de 1869, nº 46, pp. 2-3.

³¹ J. López Polin, *Diccionario estadístico municipal de España*, Imprenta Nacional, Madrid, 1963.

³² *Nomenclator de la Provincia de Logroño*, Imprenta Federico Sanz, Estación 2, 1889.

³³ J. C. Busto, *Glorias riojanas...*, pág. 158.



**Escolares de San Gil
Primer tercio del siglo XX**



**Escolares de Santa Ana
Primer tercio del siglo XX**

alpargatera. Pero este modo de producción artesanal no era una absoluta novedad en el siglo XIX, sino la revitalización de una actividad laboral que ya tenía una larga tradición. Quizás no tan larga como sueña la imaginación popular que todo lo culturalmente importante lo remonta *a nativitate*, que aquí quiere decir «a tiempos de los moros», pero sí puede decirse que las raíces de la confección de alpargatas eran multiseculares, aunque bien pudiera haber ocurrido que el desarrollo a partir de la segunda mitad del siglo XIX se hubiera debido a que durante la primera guerra carlista el ejército isabelino adoptó la alpargata como calzado de campaña³⁴. Su presencia, no obstante, va haciéndose patente poco a poco en la documentación eclesiástica del siglo XVIII ya que uno de los ingresos mayores de las dos parroquias cerveranas –la cuantía total de la tercera parte del nono que se reservaba para el sostenimiento de la fábrica de las iglesias parroquiales– viene normalmente por los

34 J. M. Zapatero, *Efemérides Cerveranas*, Zaragoza, 1913, pp. 14-15.

35 J. Rubio Ochoa, *Poesía a Cervera del Río Alhama*, pág. 42.

36 G. Imbuluzqueta Alcasena, *El calzado tradicional...*, pág. 597.

Pero ahora la producción industrial quedaba matizada por las alpargatas, una producción que ya en 1913 parecía ingente: «Actualmente pasan de quinientas mil las docenas que se hacen anualmente, y la mayoría de las familias, se dedican a este género de ocupación en la que son diestros manuales, que compiten y derrotan en el mercado a las más retocadas maquinarias»³⁴. Ingente, de calidad y baratas, como cantaba el poeta local José Rubio Ochoa con orgullo en 1909 a «nueva artesanía local»:

«Aquel que quiera alpargatas
de material sin segundo,
se venga aquí, que en el mundo
no hay tan buenas ni baratas»³⁵.

En el siglo XX desde el propio pueblo o desde fuera de él saltan a cada momento textos como éste caracterizadores de los habitantes de Cervera en su realidad laboral y social



Familia alpargatera

tiene en sus manos pues la producción de la propia obra va acompañada de sentimientos de creatividad, ya que es y se siente activo en la elaboración del producto al que imprime un sello personal. Alpargateros y capelladoras usan herramientas, pero para ellos los sujetos son más importantes que los instrumentos y, además, sus obras son objeto de un reconocimiento social que perciben en los otros. De alguna manera sienten una identificación positiva con su oficio y con las obras que salen de sus manos y por más que la labor les cause cansancio físico la ven compensada por el placer y de orgullo por su trabajo³⁷.

No sucede así en el trabajo industrial, que privilegia la máquina frente a la persona trabajadora viéndose ésta reducida a un factor subordinado al funcionamiento y al ritmo de la cadena de producción. La actividad del trabajador queda marcada por la monotonía y no se enorgullece de su oficio. Con el desarrollo industrial el trabajador en cadena de la fábrica ve como el privilegio en el hacer se lo lleva la máquina, la tecnología frente a la persona quien se ve reducida a un factor subordinado al funcionamiento y al ritmo de la cadena de producción, en cuyo proceso el trabajo individual representa un aporte absolutamente fragmentario. El productor queda reducido a la pasividad y por ello nadie se reconoce en su producto ni se enorgullece de su oficio. Este modo de producción artesanal cerverano era visto en estos términos por el etnógrafo Ismael del Pan: «Esta dedicación especial del trabajo independiente y domiciliario de los alpargateros cerveranos, a la típica industria de su ciudad, es algo inherente a su temperamento y modalidad espiritual. Su vocación más acendrada es la del trabajo manual, aplicado a la industria, pero no el maquinismo. Son más artesanos que obreros de fábrica, a pesar de

37 P. Gómez García, *Mirada antropológica...*, pág. 306.



Urdidor cerverano

existir bastantes de éstas dedicadas a la producción de alpargatas a máquina. El industrialismo de Cervera del Río Alhama no es de importación: radica en la esencia espiritual de sus naturales, con derivaciones al comercio exterior de sus productos, que propagan como eficaces corredores de la propia mercancía, en sus emigraciones a otros países»³⁸.

³⁸ I. del Pan, "Aspecto etnográfico de la Rioja", pág. 215.

5. Una cultura alpargatera

Todo lo que Eric Hobsbawm, en colaboración con Joan W. Scott, ha escrito sobre los zapateros bajo el epígrafe «Zapateros políticos»³⁹ puede ser dicho y justificado con mayor o menor precisión de los alpargateros en su circunstancia cerverana. Puede hablarse de una «cultura alpargatera» en el mismo sentido que Peter Burke ha escrito sobre una «cultura zapatera» como la más fuerte cultura gremial en Europa exceptuando la de los tejedores⁴⁰. No es éste el lugar de estudiarlo detenidamente, pero sí el momento de señalar algunos esbozos de lo que pudiera ser el paralelismo entre zapateros y alpargateros.

La explicación más plausible del «intelectualismo» de los zapateros era, según Hobsbawm, su carácter sedentario y la exigencia de poca fuerza física, especialmente comparado con el trabajo del campo. Ello conllevaba que hombres débiles o incluso físicamente impedidos pudieran trabajar el oficio⁴¹. El trabajo del alpargatero, al igual que el zapatero, era *sedentario* y exigía, a diferencia del agricultor o jornalero del campo, más habilidad que fuerza física. De la habilidad con la aguja dependía pasar de la cualificación profesional de «petero» –que significaba que de solo podía coser los petos de la alpargata– a la de alpargatero. Normalmente se era petero o aprendiz de los 10 años a los 14 años, aunque una ley de 1920 prohibió dar labor a menores de 14 años para que pudieran ir a la escuela hasta esa edad⁴².

Esa situación sedentaria unida a la publicidad de su trabajo en la calle posibilitaba a un tiempo un desarrollo más agudo y preciso de los sentidos y de la comunicación, cuando se adquiría la habilidad de hablar mientras se trabajaba. Es decir, el oficio del zapatero lo mismo que el de alpargatero⁴³ permitía a éste pensar y hablar mientras trabajaba. La naturaleza semi-rutina de gran parte del trabajo de zapateros y alpargateros posibilitaba dar vueltas al pensamiento, dedicarse a la observación y a la conversación, y buscar alternativas intelectuales: «El zapatero se encontraba situado estratégicamente para transmitir ideas de la ciudad y movilizar la acción. Su taller en el pueblo era un marco ideal para tal fin y cabe que unos hombres perspicuos que trabajaban a solas casi todo el rato se volvieran locuaces cuando tenían compañía y podían hablar sin interrumpir su trabajo. El zapatero rural esta-

³⁹ E. Hobsbawm, *El mundo del trabajo*, pp. 144-184.

⁴⁰ P. Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, pp. 38-39.

⁴¹ E. Hobsbawm, *El mundo del trabajo*, pág. 161.

⁴² Testimonio de Pedro Jiménez, "el Patatero".

⁴³ E. Hobsbawm, *El mundo del trabajo*, pág. 162



Capelladoras cerveranas

ba siempre presente, con los ojos puestos en la calle, y sabía lo que pasaba en la comunidad»⁴⁴.

Entre los alpargateros cerveranos el sedentarismo y la presencia en la calle en el banco de coser posibilitó la creación de una tradición oral que ha llegado hasta nuestros días en la forma de agudezas, aforismos, poesías, chistes, anécdotas, etc., en definitiva de una oralidad que aspiraba a ser convertida en literatura, por parte incluso de los mismos alpargateros. Lectura y escritura era lo que más valoraban los alpargateros cerveranos a principios de siglo, tal como lo expresaba Emilio Gutiérrez entre los discursos y declamaciones en el Trinquete con motivo de la celebración anual de la fiesta del primero de mayo:

«Primero de mayo,
fiesta de expansión,
entona el obrero
su eterna canción.

⁴⁴ E. Hobsbawn, *El mundo del trabajo*, pág. 171.

¡Deja la herramienta!
¡Coge la lectura!
¡Y a tus compañeros
bríndales la pluma!»⁴⁵.

Dueños de la calle también en el Carnaval, los alpargateros cerveranos daban expresión a sus sentimientos con multitud de coplas, romances y chascarrillos. Especialista en señalar lo que a lo largo del año había permanecido oculto, el tío Castor fue dedurante más de veinte años el oficiante del rito denunciatorio⁴⁶. Así fustigaba, por ejemplo, a sus patronos:

«El Manuel y la Tomasa
comen y beben sin pena,
aunque a nadie en este mundo
le han hecho una cosa buena»⁴⁷.

Gran parte de esa tradición oral, solidificada posteriormente en escritura, contiene y expresa un pensamiento con hondo sentido del humor irónico característico de esos españoles a los que María Zambrano llamó «sabios de pórtico y de plazuela» que son capaces de burlarse de los acontecimientos y reírse de sí mismos en medio de las penurias de la vida. Las coplas del tío Castor de los años veinte del siglo pasado recordadas por los alpargateros veteranos son de gran densidad irónica y sentido del humor cuando, desde su pobreza, se proclama señor de la hacienda y de la salud, cuando se hace pasar por un potentado que tiene cerrada su caja fuerte pero que paga su contribución al llegar el recaudador de la contribución –llamado entre los alpargateros «el Puertas»– o cuando se burla de la cuaresma obligado a comer la popular «farineta», «harina de maíz»:

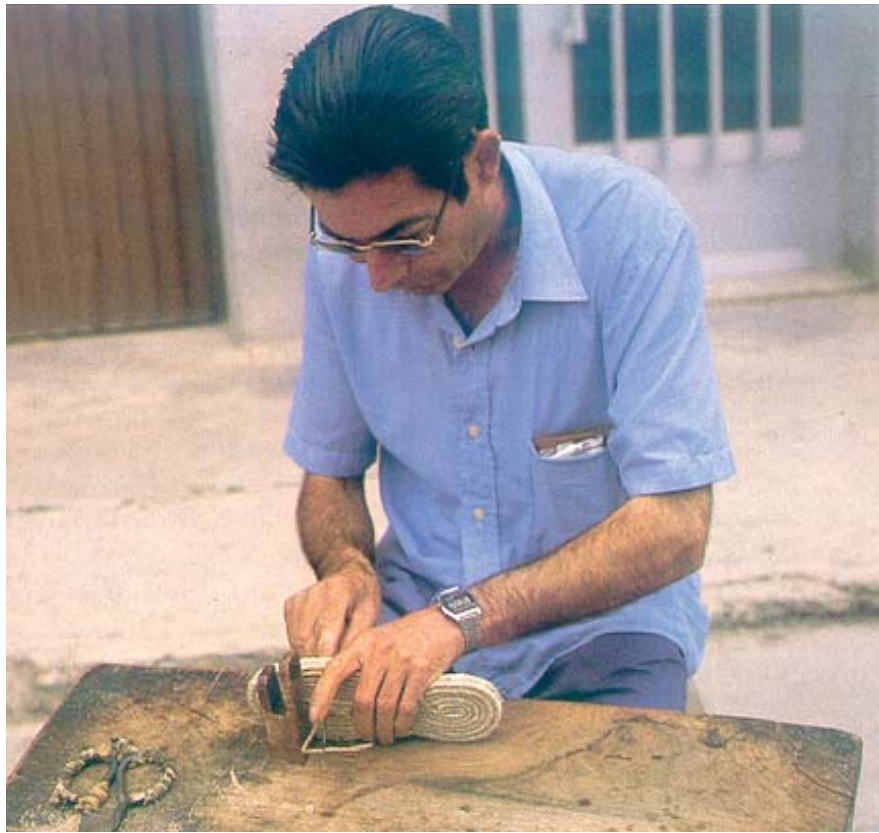
«Ya sale el señor Castor,
va montado en su borrica,
no paga contribución,
ni médico, ni botica»⁴⁸.
«Siempre cierro en mi casa
los cerrojos de los cuartos
menos cuando ‘el Puertas’ pasa

⁴⁵ E. Gutiérrez, testimonio de Pedro Jiménez, “el Patatero”.

⁴⁶ Ver J. M. San Baldomero Úcar, *Ensayos de antropología cultural e historia sobre Cervera*, pp. 107-130.

⁴⁷ Testimonio de Miguel Ladrón y Santos Ladrón.

⁴⁸ Testimonio de Miguel Ladrón, Santos Ladrón.



Alpargatero cerverano

para cobrar los repartos»⁴⁹.
 «En la Cuaresma pregonan
 merluza y pescadilla
 pero el Castor tendrá
 farineta con guindilla»⁵⁰.

La independencia del alpargatero, como la del zapatero de Hobsbawn⁵¹, se hallaba claramente ligada a las condiciones materiales de su oficio y de ella nacía su aptitud para ser el político de pueblo. El alpargatero era una figura clave en la vida intelectual y política del pueblo: relativamente alfabetizado, perspicuo, relativamente informado, intelectual. Se hallaba siempre presente en los sitios donde de hecho se daban las movidas populares: en las calles,

49 Testimonio de Benito Jiménez González.

50 Testimonios de Santos Ladrón, José Pérez y Miguel Ladrón.

51 E. Hobsbawn, *El mundo del trabajo*, pág. 163.

en las plazas, en la carretera, junto a las tiendas y mercados, junto a las iglesias. Véase un ejemplo, entre otros muchos, muy ilustrativo de su presencia y liderazgo políticos. Cuando el delegado gubernativo de la dictadura de Primo de Rivera para el Partido Judicial, el capitán Jevenois, hizo la visita de Inspección al Ayuntamiento de Cervera manifestó su extrañeza de que éste se compusiera de personas humildes por su posición social, económica y cultural –por no decir en manos de alpargateros– «siendo ésta una Villa de importancia sobre todo industrialmente considerada, las actuales entidades municipales, y algunas anteriores según me ha informado, estén y hayan estado compuestas de personas humildes por su posición social, económica y cultural, existiendo otras que viven voluntariamente alejadas de los cargos públicos y cuya cooperación sería seguramente beneficiosa a los intereses del pueblo»⁵².

La psicología y el carácter del alpargatero coincidía en gran parte con la del zapatero, pero también se oponía a otros oficios artesanales que ya en 1856 realizaba M. Sensfelder: «Un detalle muy curioso es que cada oficio hace que en el artesano que lo ejerce se forme un carácter específico, un temperamento determinado. El carnicero es generalmente serio y convencido de su propia importancia, el pintor de brocha gorda es irreflexivo y libertino, el sastre es sensual, el abacero estúpido, el portero curioso y charlatán, el zapatero y remendón, finalmente es alegre, a veces hasta animado, siempre con una canción en los labios [...] A pesar de la sencillez de sus gustos, los que hacen zapatos nuevos y viejos se distinguen siempre por un espíritu inquieto, a veces agresivo, y por una tendencia enorme a la locuacidad. ¿Hay un motín? ¿Surge un orador de la multitud? Se trata sin duda de un zapatero remendón que ha venido a pronunciar un discurso ante el pueblo»⁵³.

Esta caracterización hecha por M. Sensfelder de la locuacidad política de los zapateros franceses en el siglo XIX es la misma que cualquier testigo local o foráneo en el siglo XX podría haber realizado del modo de ser de un alpargatero sobre su banco cosiendo en la calle. La copla popular advertía al viajero que llegaba a Cervera:

«Verás gentes alegres
 y muy sensatas
 por la calle cosiendo
 las alpargatas»⁵⁴.

Pero fue el médico Juan Manuel Zapatero quien puso rima y gracia especial en 1929 al su modo de vida del alpargatero

52 C. Navajas Zubeldia, *Los cados y las comadrejas...*, pág. 78.

53 M. Sensfelder, *Histoire de la cordonnerie*. París. 1856.

54 Testimonio de Isidoro San Baldomero Ruiz de Morales.



Banda de música cerverana “La filarmónica”

«Frívolo, indolente
y dicharachero
trabaja en su oficio
el alpargatero.
Artista de gremio
lengua sin frenillo
sucursal del Banco
pone en el banquillo»⁵⁵.

La locuacidad –«lengua sin frenillo»– y la independencia de los horarios que marcaba la luz solar no eran exclusivo atributo del alpargatero. El trabajo artesanal, añadido a las funciones de ama de casa y realizado sola dentro de ella o en su portal, o en grupo en una plazoleta cercana a su domicilio, ha sido también el trabajo tradicional de la alpargatera cerverana durante decenios. También ellas hablaban y cosían cuando querían. La cocinera cerverana Angelita Alfaro las evocaba así en Pamplona:

⁵⁵ J. M. Zapatero *Rioja industrial*, septiembre 1929.



Construcción del Centro obrero

«... Aquellas noches alegres
las mujeres trasnochaban
bajo una pobre bombilla
que apenas les alumbraba
dándole que dándole al puño
cosiendo sus alpargatas
contando mil chascarrillos
de lo que en el pueblo pasaba»⁵⁶.

A diferencia del trabajador industrial, esclavo del tiempo fabril, el alpargatero era un verdadero dueño y señor del tiempo –y la capelladora podía ejercer de ama de casa al tiempo que cosía alpargatas–. El compromiso con el patrón era la entrega en el día de la tarea «a destajo» –dos docenas de alpargatas del 25, que tardaba unas ocho horas– o la entrega en el sábado de la «tasa» –diez docenas a la semana–⁵⁷. El tiempo cuando debía coser lo elegía él mismo y, por ello, podía cerrar los bares a las tres o cuatro de la mañana, horario de cierre del popular casino «Mercantil», o ponerse a recenar a esa misma hora en el «cuarto» o «cueva» donde cosía. Este señorío sobre el tiempo es el que cantó también don Juan Manuel Zapatero en 1929:

⁵⁶ A. Echavarrri -D. Mariezkurrena, “El alpargatero de Pitillas”, pág. 326.

⁵⁷ Testimonio de Pedro Jiménez, el Patatero”.



Alpargateros cerveranos

«Mocea, trasnocha,
rellena los bares
y cruza la tierra,
y pasa los mares,
no viendo barrancos
ni riscos, ni matas
ante el poderío
de sus alpargatas»⁵⁸.

Este sentimiento de señorío e independencia sobre el tiempo laboral hizo creer a los alpargateros cerveranos que una de las expresiones exclusivas de este privilegio laboral, signo de su orgullo, era la celebración de su santo patrono semanal San Lunes. Otros grupos laborales o en otros lugares los mismos alpargateros tenían santos protectores, pero en Cervera encomendaban sus afanes devotos a San Lunes bendito o a San Queremos, «fiesta variable». Ni San Crispín como los zapateros, ni San Serapio como los hiladores, ni Santa Teresa patrona de los alpargateros de Fitero. El gremio de los alpargateros cerveranos no contaban con ningún patronazgo en el santoral, ni celebración festiva anual, ni cofradía eclesiástica.

Aunque los alpargateros cerveranos siempre consideraron San Lunes como santo de su devoción y fiesta propia, en realidad no lo era. El *Diario*

58 J. M. Zapatero, "El mozo danzador", *Rioja Industrial*. 1929.



Alpargateros cerveranos

diabólica costumbre continuas disensiones en las familias y muchos y graves males contra Dios y contra el Estado».⁵⁹ Y Campomanes en su *Discurso sobre la educación popular de los artesanos*, censuraba también esta costumbre, bastante general al parecer, de «guardar los lunes»⁶⁰. Y en Inglaterra los artesanos recalaban su independencia por controlar su tiempo de trabajo y de ocio y por su capacidad para celebrar Saint Monday (San Lunes) y otras fiestas que les apeteciera celebrar⁶¹.

En San Lunes los alpargateros cerveranos almorzaban y merendaban en sus cuartos caracoles, patorrillo, pajarillos con pimientos, patatas con congrio, la caza furtiva del momento, etc. La comida más socorrida era la de los caracoles: «Y finalmente están las 'caracoladas'. En Cervera se ha hecho con base a este molusco tan vil toda una gastronomía aceptable. La caracolada más típica es la que consiste en solo caracoles. Este plato baratísimo era el manjar favorito de los alpargateros cerveranos el día de su vacancia semanal, el lunes. Lo mejor de la caracolada es con ocasión de ella se tienta la bota que es un primor y se charle, que es en definitiva el entretenimiento favorito de este pueblo tan sociable y vivaz, jaranero, ingenioso, entrometido, locuaz y compadreo»⁶². Tal y como lo señalaba la copla:

«Celebran San Lunes
en sus cuartillos
comiendo caracoles
y pajarillos»⁶³.

59 *Diario Pinciano*, pp. 185-186.

60 Cfr. J. Sarrailh, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, pág. 73.

61 K. Brooker, "The Northampton shoemakers' reaction to industrialisation: Some thoughts". *Northamptonshire Past and Present*, 6, 1980.

62 J. L. Santamaría Garraleta, *Aspectos sobre la historia de Cervera*.

63 Testimonio de Benito González Jiménez.



Los «cuartos» eran el taller artesanal de los alpargateros donde tienen su domicilio social y festivo, pero sólo para el frío y el mal tiempo, pues en cuanto salen dos rayos de sol y el empedrado calienta un poco su taller es la calle. Unos cuartos cuyas paredes encaladas estaban escritas con cuentas, pero también con actas levantadas para dar fe de los bulos y exageraciones que allí se realiza-

ban. «Junto a la costumbre de ponerse el pañuelo encima de la cabeza para indicarle la exageración o mentira, los alpargateros levantaban acta en la pared del cuarto para que quedara constancia»⁶⁴.

El señorío sobre el tiempo y el frecuente paro hizo creer a los forasteros que los alpargateros trabajaban poco y que siempre estaban ociosos y esa imagen originó la socarrona y falsa copla:

«Cuando se entra a Cervera
lo primero que se ve
son las mujeres trabajando
y a los hombres en el café»

El orgullo de los alpargateros cerveranos era del mismo origen que el de los zapateros. Los alpargateros cerveranos, como los zapateros que describe Hobsbawm, hacían hincapié en su orgullo profesional basándose en que su oficio era indispensable para los de arriba y para los de abajo, para los jóvenes y para los viejos. Recalcaban su independencia sobre todo porque controlaban su tiempo de trabajo y de ocio⁶⁵. El habla y las tradiciones alpargateras, al igual que ha ocurrido con los zapateros⁶⁶, hacían hincapié en este orgullo profesional frente a las demás profesiones del pueblo. Todo ello lo ha recordado, festejado, contado, una y mil veces la leyenda picaresca cerverana llena de figuras, anécdotas, chascarrillos en los que el alpargatero es más

64 Testimonio de Félix Alfaro, “el Adobero”.

65 K. Brooker, “The Northampton shoemakers’ reaction to industrialisation: Some thoughts”, *Northamptonshire Past and Present*, 6, 1980.

66 E. Hobsbawn, *El mundo del trabajo*, pág. 159.



Centro obrero

listo capaz de burlar a tres boticarios, poner motes a los curas, argumentar sutilmente con los abogados, engañar a los comerciantes, ironizar sobre sus patronos, especialmente en el Carnaval.

Alpargateros y capelladoras se enorgullecían de su Centro obrero. Había nacido en 1914 como «un hogar común» de los trabajadores, alternativa al «hogar parroquial» sólo para fieles católicos. Independiente de los partidos políticos y sindicatos fue financiado por prestaciones personales y cuotas voluntarias, aunque el solar fue cedido gratis por el ayuntamiento. Llegó a tener hasta 3.000 afiliados de los gremios de alpargateros, urdidores, capelladoras, ribeteadoras, tejedores y tejedoras, cordeleros y zapatilleros y hasta 1931 ya con la Segunda República no se admitió la filiación de agricultores⁶⁷. «Nació del bolsillo obrero; gota a gota... era el sudor elevando la casa de todos, para bien de todos», para con su escuela, con su biblioteca hacer de Cervera «el pueblo más adelantado en organización social, base de la futura redención de los trabajadores» escribía el cerverano Waldo Herrero al poco tiempo de ser inaugurado: «Al inaugurar esta sección, imparcial y recta; sección dedicada al movimiento obrero, queremos empezar las cuartillas, con una breve exposición de lo que es el Centro obrero. El centro obrero como edificio; y el Centro obrero como institución. Como edificio, es, un holgado y sano local, provisto de cuantas exigencias precisan, los dedicados a recoger multitudes.

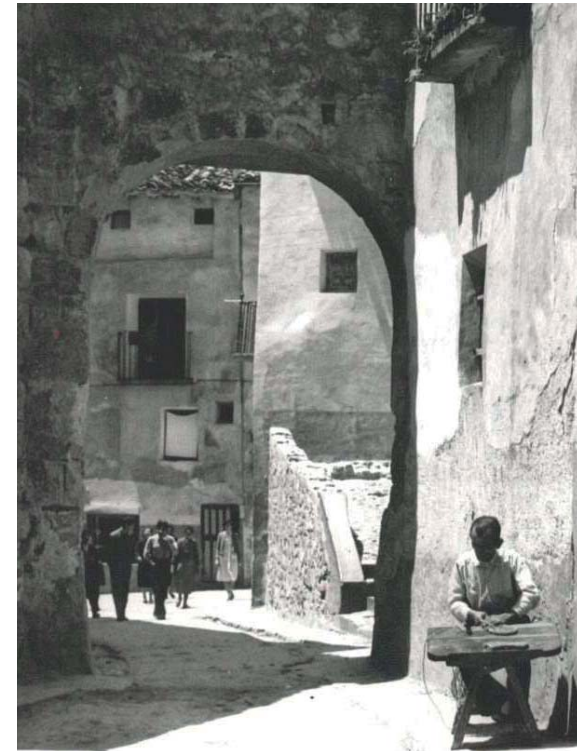
67 Testimonios de Pedro Jiménez, “el Patatero”.



Alpargateros cerveranos del barrio de Nisuelas

Tiene la plata baja, magnífico salón de sesiones, amueblado cómodamente con escenario y galería amplios. En la parte del poniente, posee dependencias para las diferentes secciones, casa, conserje, etc. Su salón escuela es capaz y llena las condiciones marcadas por la higiene. Los ventanales permiten la ventilación abundante y las puertas anchas y altas tienen la capacidad que las necesidades piden. Nació del bolsillo obrero; gota a gota... era el sudor elevando la casa de todos, para bien de todos. Porque obedecía su alzamiento a una necesidad. La de albergar a los trabajadores bajo un mismo techo, ya que un mismo destino, el del trabajo, los tenía unidos. Esa es la institución. Los obreros alpargateros de los dos sexos que aquí son unos 1300 y que ni uno solo está sin asociar; las diferentes agrupaciones industriales y agrícolas, con ellos, han hecho hogar común en el Centro obrero. Y en él se verifican sus reuniones, y se ventilan sus asuntos... Además, de él salen en lo posible la instrucción; pues cuenta con una escuela que cobija a unos 30 jóvenes de ambos sexos, y a los que enseñan varios socios voluntaria y desinteresadamente. Hay también una biblioteca circulante. Todo ello, ha hecho, que sea Cervera el pueblo más adelantado en organización social, base de la futura redención de los trabajadores»⁶⁸. Con su sala de espectáculos, conserje, grupo artístico, grupo de excursiones con los profesores y una biblioteca que en

⁶⁸ W. Herrero, "El centro obrero", *La Rioja alameña*, sf.



Alpargatero cerverano

el momento de su fundación el 18 de abril de 1934 poseía 101 volúmenes y en febrero de 1936 503 libros⁶⁹, siendo uno de los primeros libros que se compró la *Enciclopedia* de Eliseo Reclus.

Alpargateros y capelladoras proclamaban con orgullo el progreso social de su pueblo con la constitución de numerosas sociedades de trabajadores: en 1902 de la *Asociación de Socorros mutuos*, para alpargateros enfermos e imposibilitados del trabajo, y la sociedad *La Defensa del Trabajo*, en la que tenían cabida obreros agrícolas e industriales; en 1913 de «La Armonía», sociedad de obreras alpargateras y «La Paz», sociedad de obreras alpargateras y tejedoras; en 1918 la asociación de obreras «La Constancia»⁷⁰. Dos capelladoras amigas, del barrio bajo, María Jesus, la popular 'Quechús', y Dominica poetizaban de este modo en la hoja conmemorativa del 1 de mayo de 1915:

«Desde el primero de Junio de mil novecientos trece formamos la sociedad por la cuenta que nos tiene. Ya se acabaron los tiempos de echar las medidas largas porque tienen que pagar lo que la plantilla manda. Cuando íbamos a entregar y á dar queja al patrón,

⁶⁹ El corresponsal, *Diario de la Rioja*, 12 de febrero de 1936.

⁷⁰ C. Gil Andrés, *Piedralén. Historia de un campesino*. pp. 380-381.



Alpargateros en la calle Andrés Martínez

no nos quería atender
aunque tuviésemos razón.
Por eso a mis compañeras
les pido de corazón,
que acudan con la perrilla
para que siga la unión.
Adios primero de Mayo
quiera Dios que dure mucho
porque solo comerían
todos los que hacen el 'chucho'»⁷¹.

Los alpargateros cerveranos estuvieron orgullosos de sus propias realizaciones culturales que daban superioridad a su pueblo sobre otros. Orgullosos de su banda de música o mejor de sus bandas de música pues pronto llegaron a ser dos: *La Filarmónica* y *El Bandín* compuestas mayoritariamente por alpargateros. Orgullosos de haber dotado un himno al pueblo en el año 1925: «El Señor Dorado, excelente director de la Banda municipal y excelente compositor se propone hacer una hombrada: el himno a Cervera, con letra de Juan Manuel Zapatero y portada de Gil Moreno. La obra será regalada al concejo. Que ha de ser de valía eso lo sabemos todo. Que se ha de aplaudir

⁷¹ María Jesús y Dominica. Primero de mayo. Hoja conmemorativa de la fiesta de este nombre. Celebrada en Cervera del Río Alhama en el año 1915, pág. 4. Imprenta Modesto Rodríguez. Tarazona. En el léxico cerverano “hacer el chucho” es adular, hacer la pelota, y el tipo “chuchero” es el adulator, el pelota.



Carretera del barrio de Santa Ana

a rabiarse también. Que es necesaria ¿por qué no?»⁷². Ricardo Dorado era un músico militar retirado que fue contratado en el año 1920 al que pagaban los mismos músicos con el dinero que les daba el Ayuntamiento por su asistencia a los actos oficiales o por los bailes y conciertos. Era, por tanto, una banda popular y no municipal. Los instrumentos y el local alquilado se pagaban con el dinero de los propios integrantes y las cien partituras que tenían en su repertorio las habían pagado de su bolsillo⁷³.

Los alpargateros presumían de la modernidad de sus cines argumentando que la misma semana que en 1933 se estrenó en Madrid la película *Volando a Rio de Janeiro* se estrenaba en Cervera, de que el año 1929 el cine sonoro llegó a Cervera al mes de estar en Madrid⁷⁴ y, frente a la incompreensión de los curas ante el cine, clamaban:

«Hay quien grita condenando
que vaya al cine la gente.

⁷² El corresponsal *La Rioja*, 29 de enero de 1925.

⁷³ Testimonios de Manuel Jiménez González.

⁷⁴ Testimonio de José Luis Ayensa.



La Filarmónica, año 1920



La Filarmónica en San Sebastián



La Filarmónica, 1950

¡Señores vayan pasando que estamos en el siglo XX!»⁷⁵.

Estaban también orgullosos de su progreso económico:

«Mas no habrá tal retroceso; que Cervera quiere ir, o mejor dicho subir a las cumbres del progreso»⁷⁶.

Pero especialmente orgullosos de su progreso educativo:

«Hay que hacerle lo que anhela para no ir al infierno; hay que fundar otra escuela y con material moderno»⁷⁷.

La impaciencia de la Cervera alpargatera hacia la educación no entendía la espera a que los presupuestos del Estado librarán los fondos necesarios para las realizaciones escolares. El pueblo –patronos y obreros– asumían iniciativas aunque la crisis laboral fuera profunda. Ello sucedió tanto durante la dictadura de Primo de Rivera como con la segunda República.

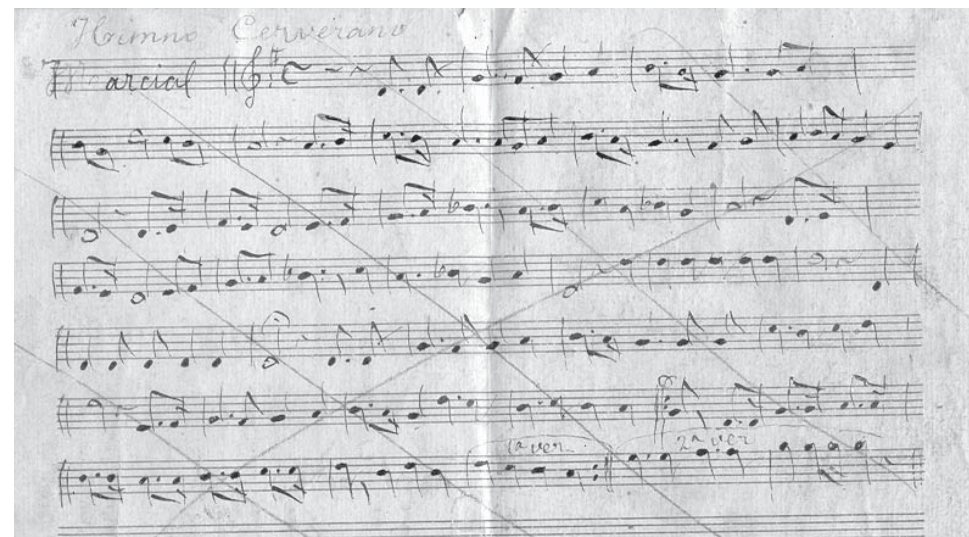
En 1928 –dos años le quedaba al presidente del directorio Primo de Ri-

vera en el poder– el Gobernador civil de la provincia, Juan Fabiani y Díaz de Cabria, destacaba en la memoria del quinquenio de 1923 a 1928 las realizaciones educativas logradas por los *erveranos sin subvención alguna y con sus recursos propios*: «Por su especial emplazamiento y por carecer de bienes propios, es muy difícil pueda desenvolver rápidamente su economía; así y todo, sin subvención alguna y con sus recursos propios, ha construido ocho escuelas y establecido cuatro más en locales arrendados. En este periodo ha adquirido una Casa Cuartel de la Guardia civil, y tiene en proyecto a

⁷⁵ El corresponsal, *La Rioja*, 29 de enero de 1925.

⁷⁶ J. Rubio Ochoa, *Poesía a Cervera del Río Alhama*, pp. 25-26.

⁷⁷ J. Rubio Ochoa, *Poesía a Cervera del Río Alhama*, pp. 25-26.



**Himno a Cervera
Ricardo Dorado**

realizar en el presente año un matadero, dos lavaderos y dos edificios para siete escuelas, aparte de otras adquisiciones para fines escolares, y estudia el mejoramiento de la dotación de aguas potables y otras mejoras de conveniencias para la población»⁷⁸.

En 1934, aunque no le correspondiera legalmente, Cervera quiso tener un Instituto de Enseñanza Media y lo tuvo. Resultaba paradójico que, siendo precisamente formación profesional lo que de modo inmediato más necesitaba en la villa para la transformación del modo de producción artesano, le fuera concedido un Instituto de Enseñanza Media. El edificio se construyó por suscripción económica de lo que genéricamente se podía llamar «la derecha del pueblo», incluidos los curas párrocos y por aportaciones de trabajo personal de lo que también genéricamente podría llamarse «la izquierda del pueblo»⁷⁹. El mismo día en que ardían en Cervera el catastro y algunos libros del Ayuntamiento, las puertas de la iglesia de San Gil y de la ermita de San Antonio en medio de la agitación revolucionaria de octubre de 1934, escribía el profesor Villena Villaín en el periódico *La Rioja* el artículo *Cervera del río Alhama yo te admiro* elogiando la gran realización común en medio de la crisis. Entre otras cosas decía: «A raíz de la proclamación de la República se inicia desde el Ministerio de Instrucción Pública la obra de satisfacer ambiciones y exigencias justas de aspecto cultural de incontables grupos de po-

⁷⁸ J. Fabiani y Díaz de Cabria, *El avance de la provincia de Logroño...*, pág. 39.

⁷⁹ Puede verse en el periódico que se editó con el motivo.



Capelladoras
Alberto Gilabert

blación, y al cabo de pocos meses es una realidad la creación de gran número de Centros en enseñanza. La población, satisfecha en esa ambición y exigencia, responde más de lo que hacía suponer a esa justa reivindicación, destacando en este sentido Cervera del Río Alhama, según declaración del Ministro de Instrucción señor Villalobos, que con el centro que el próximo sábado se inaugura, cuenta con uno de los Institutos modelo de la categoría de

los elementales; no puede pedirse más, pues antes por el contrario, como el señor Sabrás señalaba en la Cámara, debe mirarse al par que con cariño, con admiración, el hecho de que un pueblo atacado como el que más de una profunda crisis económica, cubra, mediante suscripción pública, el presupuesto de construcción de un edificio cultural»⁸⁰.

La profunda crisis económica a la que se refería el profesor Villena era la de las alpargatas. Una crisis que venía atacando a Cervera desde principios de siglo y que su no resolución acarrearía en los años setenta la decadencia económica del pueblo y produciría el desgarramiento demográfico de la emigración. Ya nunca se diría más que Cervera era «la pequeña Barcelona riojana».

6. La industria alpargatera.

Que la industria artesanal de la alpargata estaba en «crisis alarmante» puede detectarse ya de modo trágico en la prensa provincial del año 1911: «Un mozuelo que por el camino muerto del término llamado ‘Purgatorio’ regresaba el pueblo, encontró tendido boca abajo, con el cráneo destrozado, en medio de un charco de sangre, el cuerpo inmóvil de un hombre de avanzada edad. Asustado corrió a la caseta de los camineros de ‘Nisuelas’, avisándoles lo que viera; aconsejándoles que diera parte al Juzgado: hizolo así y al poco tiempo una verdadera lluvia de gentes trepaba la vertical cuesta de San Miguel hasta debajo de la peña llamada del Rayo, sitio donde el cadáver yacía.

⁸⁰ F. Villena Villalobos, “Cervera del río Alhama yo te admiro”, *La Rioja*, 5 de octubre de 1934.

EMPRESARIOS	
DEL	
GREMIO DE LA ALPARGATA	
DE	
CERVERA DEL RÍO ALHAMA	
Benito Alfaro Jiménez	Francisco Ducha Sáinz (Viuda)
Venancio Alfaro Jiménez	Luis Gutiérrez Rubio
Celso Alfaro Jiménez	Angel Pérez Marqués
Bruna Agredeño Marín	Mateo Gutiérrez Rubio
Isaac Berdonces González	Viuda de Emilio Gutiérrez
Teodoro Berrozpe González	Dionisio Grávalos Pérez
Vicente Benito González	Julio Gil Ruiz
Florencio Coloma Sáinz	Julio Galarreta Moreno
Eusebio Caballero Jiménez	Eusebio Hernández Escudero
Francisco Caballero Jiménez	Teófilo Hernández García
Sacramento Calvo Garrijo	Cipriano Jiménez (Viuda)
Enrique Coloma Magaña	Valero Jiménez González
Juan Ladrón Jiménez	Manuel Peláez González
Nemesio Lavilla Miguel	José Peláez González
José Martínez Escobar	José María Pérez Leínez
Santiago Martínez Madurga	Josefa Peláez González
José Moreno Amillo	Eloísa Peña Coloma
Pascual Madurga Peláez	Domingo Ruiz González
Pedro Moreno Melero	Teodoro Rubio González
Leocadio Moreno Melero	Angel Rubio Torres
Simeón Moreno Miguel	Urbano Santiago Amillo
Juan Muñoz Manrique	Inocente Sáinz Coloma
Mateo Moreno Lapeña	Felipe Vicente Mendoza
José Martínez Hernández	Ignacio Zapatero Gil
José Marín	José Zapatero Gil

No tardó en reconocerse, resultando ser el vecino del barrio de Abajo, Santos Gil, de 68 años de edad, casado y con hijos. Dicen que primero pidió tarea para trabajar, no recibíendola a causa de la crisis alarmante que padece la industria alpargatera. Tomó más tarde un poco de café con leche que le dio su mujer, y salió después y en la disposición que hemos anotado fue visto hacia las nueve. Ante el destrozado cuerpo yerto, a las plantas de una roca

cortada de más de treinta metros de altura, se creyó que, descuidándose al arrancar algún romero, habíase despeñado; pero al ascender a los picachos unos cuentos curiosos, notaron que la azada y el cordel y la boina aparecían en un sitio tan duro como expuesto, deduciendo que quizás fue voluntario el hecho, y que abrumado por la falta de trabajo, que oscurecía su porvenir después de una vida de honrado trabajo, de costumbres modelo, hizo finar a su vida antes de futuros pesares, de sinsabores acaso próximos».⁸¹

En 1924 la prensa provincial anunció una agudización de la ya grave crisis del modo de producción alpargatero en toda España abriendo una información pública para buscar los medios que conjuraran el mal: «La industria alpargatera. Madrid. Para prevenir y remediar su crisis. Por el Ministerio de Trabajo se abre una información pública que durará hasta el 31 de diciembre actual sobre la situación de la industria alpargatera y de los medios de prevenir y conjurar esa crisis».⁸²

Pero la crisis continuó agravándose como puede verse en la angustia y tristeza que manifiestan las crónicas que el corresponsal del *Diario de la Rioja* escribía desde Cervera en el año 1930: «A medida que avanza el tiempo se nota y agudiza más la falta de trabajo. Nunca se ha conocido semejante paralización en la manufactura de alpargatas, base principal de la vida de Cervera, como es sabido de todos. Y esto ocurre ahora, al comenzar el verano, cuando estamos en la época crítica de mayor demanda en los mercados, asusta pensar qué ocurrirá en llegando el otoño, en que lógica e invariablemente decrece siempre la producción. Es una cuestión tan extremadamente grave, que bien merece la pena preocuparse de ella. No basta lamentarse con inútil palabrería, sino tratar de buscarle solución con remedios eficaces. Indáguense las causas, véase el por qué huyen los compradores a otros centros productores desechando nuestra alpargata, la clásica alpargata cerverana, que no tiene rival en su hechura y graciosa forma, y entonces es llegada la hora de remediar el mal con acuerdos eficaces. Todo menos seguir presenciando el suicidio lento de un pueblo, sin hacer lo posible por evitar su muerte. Desgraciadamente tenemos ejemplos en la Rioja, donde podemos aprender. A todos, de modo especial a los patronos, obreros y autoridades les incumbe este asunto».⁸³ «¿Murmillos? La industria alpargatera atraviesa una larga y negra crisis de trabajo. Esto no es murmullo, es realidad triste. Murmullo; que dos industriales, acaso los más fuertes de aquí, han comprado en Tudela terreno para edificar fábricas. ¿Abandonarán su pueblo? ¿Dejarán a merced de la miseria a los obreros que cooperaron a su riqueza? No es murmurar afirmar, y desearemos con toda nuestra alma el murmullo no

81 *La Rioja*, 5 de diciembre de 1911.

82 *La Rioja* 5 de diciembre de 1924.

83 *Diario de la Rioja*, 9 de julio de 1930.

se realice y sí que aquí hagan lo que pensasen hacer fuera»⁸⁴. «La crisis de trabajo hace que algunas familias soporten una situación verdaderamente angustiosa. El Ayuntamiento piensa en una Cocina Económica y .. su prestación y la de personas pudientes en el Hospital dirigido por Hermanas de la Caridad funciona la cocina, oasis de la esperanza en el desierto más triste de la pobreza»⁸⁵. «Vamos tirando el invierno ¿Pero en todos los hogares hay lumbre y olla? Falta el trabajo y sin él, no hay olla. Con el fin de solicitar subvención para los obreros en paro forzoso, salen para Madrid el martes los señores presidente y vicepresidente de la Comisión gestora [del Ayuntamiento]»⁸⁶.

La Cámara Oficial de comercio e industria de la Provincia de Logroño no podía ser más pesimista al evaluar la memoria de 1933 el estado de la industria alpargatera: «Fabricación de alpargatas. La industria de fabricación de alpargatas pasa por momentos críticos y se halla en periodo de franca postración que afecta con gran intensidad a diversos sectores provinciales en los que alcanzó notoria importancia»⁸⁷. Paradójicamente los tres años de guerra civil española trajeron al pueblo trabajo y dinero pues mientras duró la contienda entre los españoles la fabricación de la alpargata aumentó extraordinariamente. No fue ajeno a esta situación laboral el hecho de que poca antes de estallar el conflicto el empresario alpargatero Juan Martínez, el Juanillo, hubiera realizado a Valencia un exagerado pedido –unos dicen que conscientemente otros que inconscientemente– de los materiales necesarios para la fabricación de las alpargatas. Como Valencia quedó en la guerra del lado de la República y Cervera del lado nacionalista, durante tres años se trabajó con un material que no se pagó más que al final de la contienda con el consiguiente beneficio y capitalización para empresario y trabajadores. Quizás pueda decirse que el momento más horrible en la historia de España contemporánea coincide con el último canto de cisne de la industria alpargatera de Cervera del río Alhama y, por tanto, con el último momento en que el estereotipo «alpargateros» se mostró potente realmente como estereotipo de este pueblo.

No obstante, hoy, desde hace varias décadas, gracias a la iniciativa, el esfuerzo y el empeño de varios empresarios cerveranos que han sabido modernizar su maquinaria industrial, abrirse al mercado exterior mediante la exportación y actualizar sus diseños viajando a ferias internacionales, la industria de la alpargata parece gozar hoy de buena salud.

84 *Diario de la Rioja*, 1 de noviembre de 1930.

85 *Diario de la Rioja*, 25 de enero de 1930.

86 *Diario de la Rioja*, 1 de febrero de 1930.

87 *Memoria de la Cámara Oficial de comercio e industria de la Provincia de Logroño*, 1933-1934.



Gaita de San Gil

CAPÍTULO III: LA GAITA EN LA FIESTA CERVERANA

«Los dioses, apiadándose del género humano que, por naturaleza, está sometido a tantas fatigas, dispusieron como descanso de sus penurias la alternancia de fiestas, y, para que recuperen su estado originario, les dieron a las Musas y a Apolo, el guía de las Musas, así como a Dionisio como compañeros de sus festividades, y también la educación que se produce en las fiestas que celebran junto con los dioses. [...] Prácticamente ningún joven puede tener quietos ni el cuerpo ni la voz, sino que intenta moverse constantemente y hablar, unas veces saltando y brincando, como si bailara con placer y jugara al mismo tiempo, otras profiriendo todo tipo de sonidos. Los otros animales no perciben el orden ni el desorden en los movimientos que llevan el nombre de ritmo y armonía [...] Los dioses que dijimos que nos han sido dados como compañeros de danza son los que nos otorgan el sentido del ritmo y de la armonía acompañado de placer, con el que éstos nos mueven y nos dirigen en la danza, enlazándolos unos con otros con cantos y bailes y que los llaman coros porque el nombre de la alegría pertenece a su naturaleza».

Platón, *Leyes*, II, 653c-654a ¹.

«Encajonamiento» o «encerrona» son dos términos precisos para comprender la situación con que se toparon los danzantes de la Gaita cerverana aquel día del mes de noviembre del año 1969 en que participaron en el Teatro Español de Madrid en el *Primer Concurso Nacional de Coros y Danzas*. Sus cuerpos, chocando unos contra otros, no cabían en el escenario y su ánimo se irritaba por momentos a medida que comprobaban la imposibilidad de moverse con entera libertad. Dar pasitos como enanos autómatas quienes acostumbraban a volar en gigantes zancadas, no sudar, no derramarse en el espacio por el derroche de todas sus energías era considerarlos tullidos.

¹ Platón, *Leyes*, II, 653c-654a *Diálogos*, VIII, *Leyes*, Libros I-VII, pp. 244-246.



Teatralidad festiva cerverana

No sabían andar y ni siquiera cómo colocarse en los esquemas previos de sus figuras. Con asustados ademanes y movimientos, cohibidos por la estrechez de las bambalinas, de los cortinajes y de las paredes, más parecían patos indecisos y atolondrados en un estrecho corral que airosos danzadores de la Gaita cerverana.

Los pobres «banderas», que en las plazas del pueblo alborotan el aire con vueltas y revueltas como peonzas y corren y recorren las calles a zancadas apenas podían dar media vuelta sin chocar uno contra otro permitiéndoseles el minúsculo espacio disponible tan sólo dar pasitos al frente como sonámbulos. Aunque su voluntad fuera el brincar y el saltar –como lo hacían en las calles de su pueblo– el triscar, el rebotar, los fieros envites, el bordado de finos arabescos y de moriscos dibujos –como describió su arte Juan Manuel Zapatero– todo se había esfumando en un cuadro plano y sin gracia al que sólo ponía algún color los vistosos atuendos, la melodía de la música y el ritmo ternario de las pulgaretas y del tamboril. Un grupo folclórico de Ibiza y otro de San Bartolomé (Huelva) más ajustados al escenario se llevaron los primeros premios. Los mozos cerveranos se sintieron extraños al lugar y maldijeron al cerebro de la «Sección masculina» de la Secretaría Nacional del Movimiento que se les había metido aquella embolada.

Esta patética experiencia, compartida con «los de la Gaita» por algunos cerveranos –entonces jóvenes estudiantes universitarios en Madrid que



Teatralidad festiva cerverana

asistimos a su actuación y padecemos lo indecible identificados con el penoso agarramiento físico y mental de nuestros paisanos– fue decisiva en su negatividad para hacernos comprender que el escenario de la Gaita no era de ningún modo el proscenio de un teatro al uso. Aunque aplaudiéramos a rabiar, salimos convencidos de que a la esencia de la Gaita cerverana –si bien era teatral– no le pertenecía el estrecho escenario del Teatro Español. Como tampoco le pertenece –aunque le sobre espacio en que bailar– ser comparsa cuando participa en el desfile de la vendimia riojana en Logroño en medio de carrozas, charangas, peñas y pancartas. Algo no funciona. La Gaita cerverana con su festiva seriedad no es danza que armonice bien con correcales, murgas y juegos florales.

El escenario y el sentido de la Gaita es otro. A la Gaita le pertenece danzar en la calle, danzar en la procesión y en la iglesia ante sus patronos –a los que agradece y a los que imploran protección– danzar ante las autoridades municipales a las que acompaña, danzar exhibiéndose ante el pueblo que le contempla emocionado y al que representa, danzar en un escenario teatral muy distinto del de un teatro madrileño, por ilustre que sea, o del de un desfile de carrozas en el jolgorio callejero de la fiesta de la vendimia, por muy de fiesta autonómica que se precie. El contexto de la Gaita es la teatralidad festiva de las fiestas patronales en la calle. Sacada de su ambiente festivo propio la Gaita se desvirtúa y cae en una especie de esperpento en el que las figuras y movimientos de los danzantes chocan con un entorno hostil que produce enfurruñamiento escénico,



Teatralidad festiva
cerverana

enajenamiento ciudadano y distorsión de estética de la visión y de la audición.

1 La Gaita en su circunstancia: El tiempo y el espacio festivos.

Afirmaba Baltasar Gracián –el genial escritor jesuita aragonés del Siglo de Oro español muerto en Tarazona– la unidad esencial entre sustancia y circunstancia en el aforismo que dice: «Tanto se requiere en las cosas la circunstancia como la sustancia; antes bien, lo primero con lo que topamos no son las esencias de las cosas, sino las apariencias; por lo exterior viene en conocimiento de lo interior»². Este aforismo o apotegma gracianesco puede servir de clave para comprender la Gaita pues –en gran parte– su sustancia –lo que la sostiene y alimenta– se muestra en su circunstancia que no es otra que su teatralidad en el tiempo y espacio festivos.

El interés científico por el estudio de las fiestas es reciente y todavía provoca algún gesto de desdén incluso entre profesionales de la investigación de la sociedad y de la cultura. Se arguye que las fiestas son para contarlas y vivirlas pero que no son relevantes para el conocimiento del hombre, pero se calla que las fiestas afectan a un número de personas tal que su comportamiento grupal ofrece formas tan variadas como recurrentes en el tiempo y en el espacio. Por esta universalidad del comportamiento festivo, «la importancia de lo festivo en el contexto de la cultura merece, sin duda, mayor atención por ser una actividad indisolublemente ligada al hombre del presente y del pasado hasta tal punto que puede calificarse de complejo cultural de carácter universal»³. La dimensión antropológica y la universalidad cultural de la fiesta está

2 B. Gracián, *El Discreto*, cap. XXII, *Obras Completas*, 1967, pág. 137 b; *Oráculo*, aforismo 130, *Obras Completas*, pág. 188a.

3 S. Rodríguez Becerra, *Las fiestas populares: Perspectivas socio-antropológicas*, pág. 916.



Teatralidad festiva
cerverana

radicada en lo que –de un modo difuso en este momento– puede llamarse religiosidad humana.

« ¿Por qué unos días son mayores que otros si todo el año la luz viene del sol?», se pregunta el libro *Eclesiástico* de la Biblia extrañado por la diferencia entre las fiestas y los días ordinarios. «Es que –responde teológicamente su autor– han sido distinguidos en el pensamiento del Señor que ha diferenciado las estaciones y las fiestas. El ha exaltado y consagrado algunos de ellos y ha hecho de los demás días ordinarios»⁴. La existencia del tiempo festivo, es decir, de unos días señalados en el calendario que rompen la monotonía de la vida ordinaria, es un dato constante en la historia de los hombres y de los pueblos tiene su carácter señalado por su particular referencia a la realidad que determina la vida religiosa.

Si la religión aparece como un bloque dogmático para los teólogos y aun para los filósofos y juristas, para otras gentes es algo de tal riqueza de matices distintos y hasta contradictorios, que sorprende. Es, sobre todo, cuando se considera la religión en sus dimensiones más humanas, psicológicas de un lado, sociales de otro, cuando se ve la referida riqueza de matices a que puede dar lugar su práctica. Porque, por una parte, se nos hace visible el temple de los místicos, de los ascetas, de los moralistas en sus diferentes modos de buscar a Dios. De otra, el carácter particular de las clases y estamentos, practicando de acuerdo con sus intereses y cultura. Porque dentro de una misma religión, el campesino tiene su forma de religiosidad, del mismo modo que el mercader, comerciante u hombre de negocios tiene la suya, el guerrero otra propia también; mientras que el artista por su arte al servicio de ella de forma peculiar⁵.

4 *Eclesiástico*, 33, 7-9.

5 J. Caro Baroja, *Formas complejas de vida religiosa*,



**Retablo mayor de Santa Ana
(siglo XVII)**



**La Natividad de la Virgen
Retablo mayor de Santa Ana
Martín González
(1643)**

Es en el espacio festivo propio, es decir, en la calle, la plaza y el recinto del templo donde la religiosidad popular entra en ebullición y lanza al aire toda la coherencia de sus ceremonias, sus rituales, poblando el espacio de un espectáculo único. La religiosidad del pueblo, eminentemente festiva, deviene espectáculo, es espectáculo y iglesia y la calle es su teatro. Consiste en un conjunto de acciones y gestos que realiza a la vista de todos, precisamente para que se vean y se contemplen. Es una visualización intensa de la vivencia religiosa. En este sentido, muy general, se puede decir también que es una «teatralización de su experiencia de lo religioso»⁶.

Porque es sabido que la fiesta popular-religiosa tiene mucho de teatral y el teatro tiene mucho de festividad religioso-popular. Al fin y al cabo, el teatro nace en gran parte de la liturgia, precisamente cuando la liturgia quiere ser popular o, quizás precisamente, porque ha dejado de serlo. La liturgia es, de algún modo, representación escénica⁷ de modo que no es fácil decir dónde acaba lo devocional y religioso y dónde comienza lo festivo y espectacular⁸. La esencia festiva de la liturgia se muestra al confluir en ella todas las artes de la vida: las rítmicas, como el baile, el canto, la música, la poesía, y las plásticas, como los adornos, trajes, etc.⁹.

pág. 12.

6 L. Maldonado, *Religiosidad popular*, pág. 243.

7 L. Maldonado, *Religiosidad popular*, pág. 247.

8 L. Maldonado, *Religiosidad popular*, pág. 248.

9 J. Caro Baroja, *El Carnaval. Análisis histórico-cultural*, pág. 286.



**Teatralidad religiosa:
Procesión eucarística
(1957)**

2. La teatralidad festiva

Teatralidad no es hoy una fórmula limitada al teatro para referirse a la performance de sucesos con efecto escénico o una escenificación de signos lingüísticos sino el carácter de una fórmula que atraviesa la historia de la cultura como elemento estructurante. La teatralidad es un elemento del discurso que, como una semiótica y retórica del signo y de la palabra, esclarece la puesta en escena icónica y textual de actos y procesos culturales¹⁰. Pero la teatralidad es también esencial a toda fiesta pública: «A la apoteosis del santo patrono llamamos fiesta. Desde el momento en que ésta es cíclica, pertenece al orden de la estructura; la periodicidad de la celebración ritual invita, por detrás de la pantalla de trajes, música, gestos y danzas, tañido de campanas y cohetes, procesiones, alegría y abandono del cuerpo, a la movilización de energías mentales y morales, apunta a categorías ahistóricas, a principios perennes. Por teatralidad se entiende «todo aquello que no obedece a la ex-

10 A. Haas, «El principio de teatralidad...», pág. 128.



Santa Ana (1596)



Inmaculada Concepción (siglo XVII)



Virgen de la Aurora (siglo XVIII)

presión de palabra, o si se quiere todo aquello que no cabe en el diálogo»¹¹.

Teatralidad nombra «un comportamiento que se realiza como si estuviese en un escenario y cuando en determinados acontecimientos públicos los participantes adquieren la categoría de actores y actrices en cuanto actúan, no se comportan naturalmente, sino que asumen personajes, en función de la existencia de unos espectadores»¹².

Durante la fiesta el pueblo se convierte en un gran teatro ritual celebrado en los espacios públicos, como la plaza consistorial, la plaza de toros, la calle principal y el templo. Los vecinos son los actores; todos son llamados a participar, a ser miembros activos de la comparsa, robusteciendo así su ego individual y colectivo»¹³. Las calles se convierten en escenarios en donde se garantiza el espectáculo y el goce de la contemplación, y en donde cada cual asume simultáneamente el papel de espectador emocionado y de actor mudo en una tradición de siglos.

La teatralidad festiva acontece de un modo eminente en la fiesta católica, pues –como las religiones antiguas– el cristianismo católico puede ser clasificado atendiendo al criterio de su inclinación festiva dentro de las «decididamente religiones de fiesta», a diferencia del protestantismo que hay que encuadrarlo más bien en el polo opuesto¹⁴. El catolicismo, especialmente a partir de la Contrarreforma por oposición al rechazo protestante de toda mediación no cristológica con Dios, ha sobrevalorado las manifestaciones teatrales en la vida religiosa como medio de suscitar la devoción, ayuda a la oración, la catequesis o propaganda de los dogmas. Sobre todo

11 P. Pavis, *Diccionario del teatro*, pág. 468.

12 J. Villegas, “De la teatralidad como estrategia multidisciplinaria”, pág. 9.

13 C. Lisón Tolosana, *Antropología social y hermenéutica*, pág. 60.

14 K. Kerenyi, *La religión antigua*, pág. 39



Procesión de la Vera Cruz Viernes Santo

a partir de la segunda mitad del siglo XVI, como consecuencia del concilio de Trento, la pastoral contrarreformista insistió en el valor pedagógico de los santos y escenas de la Historia Sagrada como representaciones intuitivas propias para fijar la atención y el fervor de las personas indoctas. Los retablos en las iglesias y las procesiones por las calles de pueblos y ciudades fueron dos contextos que se crearon para efectuar, del modo más expresivo posible, una comunicación con el espectador al que se pretende instruir y conmover¹⁵: «El retablo siempre está encargado de instruir y edificar al feligrés. Su composición, pues, no se deja al azar. Aquellos que hacían un encargo a un artista indicaban en el contrato las estatuas que debían figurar en el retablo y precisaban con frecuencia la expresión que se les había de dar. El detalle de la decoración adquiría así un aspecto simbólico, y el retablo entero se presentaba como un fragmento de historia y de doctrina»¹⁶.

El sentido teatral, un espectáculo concebido como *lenguaje visual* inteligible a todos, domina la vida española a lo largo del Siglo de Oro y brilla con luz propia en las manifestaciones artísticas de las fiestas religiosas de entonces y de ahora. El sentimiento religioso puede suscitarse, animarse o incluso encenderse mediante la consideración de ciertos objetos que se dan en el mundo (cielo estrellado, inmensidad del mar...) o también de otros como las obras de arte. Esta vinculación de lo estético y lo religioso parece manifestarse en que en el acto mismo de adorar, el que adora procura expresar dicho acto de forma que resulte bella de algún modo: «Así el sacerdote o el fiel no sólo realzan con gestos hieráticos el significado de los ritos que practican, sino que también los cargan de contenido estético»¹⁷. Lo mismo ocurre con imágenes, ornamentos, música, etc. La configuración de los «lugares» y de las «imágenes» de la memoria se revela como la más óptima

15 F. Rodríguez de la Flor, “La literatura espiritual del siglo de oro y la organización...”, pág. 39.

16 V. L. Tapié, *Clasicismo y Barroco*, pág. 221.

17 J. Caro Baroja, *Formas complejas de vida religiosa*, pág. 107.



Santa Lucía
Retablo mayor de Santa Ana
(siglo XVII)

para servir al primero de los principios en los que se basa la difusión de la palabra de Dios: «mover el ánimo del que la escucha a lágrimas y arrepentimiento».

Vienen a cuento estas consideraciones porque la crítica literaria más reciente ha hablado de *órbitas de teatralidad* para destacar algunas formas del teatro barroco del siglo XVII que no se atienden cuando se consideran solamente los géneros canónicos y que, sin embargo, fueron espectáculo vivo de la España barroca y de las que, en gran parte, son reme- dos muchas de las fiestas españolas contemporáneas.

El teatro en el pasado español no sólo se asentaba en la teatralidad plena de los corrales de comedias, sino que tenía otros muchos lugares de manifestación¹⁸ como los diálogos representados¹⁹, dramatización de géneros líricos como villancicos, canciones, coplas o romances, las representaciones dramatizadas en las celebraciones de Navidad, Semana Santa, Pascua, Pentecostés, y el desbordante mundo del folklore, del que quedan restos de pastoradas, de danzas, etc.²⁰. Especial relevancia teatral revestía la *teatralidad del templo*, de las procesiones, de las cabalgatas civiles, de la etiqueta, etc. La ocupación de la calle en espacios teatrales era especialmente intensa en los tablados

18 J. M. Díez Borque, “Barroco español: la fiesta del teatro, el teatro de la fiesta”, pág. 331.

19 J. Menéndez Peláez, *El Teatro en Asturias (de la Edad Media al siglo XVIII)*, pág. 43.

20 J. M. Díez Borque, “Barroco español: la fiesta del teatro, el teatro de la fiesta”, pág. 333.



Ángeles músicos
Frescos de la bóveda del prebiterio de la ermita

que acostumbraban a hacerse en el día del Corpus²¹, pero también en los mismos rituales religiosos. La excitación de los sentidos, de modo especial los de la vista y el oído, estimula la sublimación de lo profano en la misteriosidad de lo sagrado: «La fiesta hermana la fantasía con la acción, hace fluir significados emblemáticos de la escultura y de la pintura, engasta la poesía en el ritual, concierta la danza, el color, el canto y la música, unce la excitación sensorial con la mística, disuelve lo profano en lo sagrado y en el misterio. En cualquier fiesta de pueblo se dan cita la imaginación, la creación metafórico-metonímica, la emoción trascendente, la estética y el pensamiento simbólico-visionario»²². El punto final de la teatralidad de las calles sería lo que Díez Borque ha llamado «representación congelada», es decir, aquella en que ni hay texto, ni hay acción, ni actores con textos escritos, pero sí anécdotas y argumentos sabidos de antemano por el pueblo.

Un ejemplo de esta representación congelada se encuentra en la celebración tradicional de la procesión de la Semana Santa en Cervera. Hasta los años treinta la procesión del Jueves santo de la cofradía de la Vera

21 J. M. Díez Borque, “Barroco español: la fiesta del teatro, el teatro de la fiesta”, pág. 337-338.

22 C. Lisón Tolosana, *Antropología social y hermenéutica*, pág. 44.



Santa Águeda
Retablo mayor de Santa Ana
(siglo XVII)

Cruz en la iglesia de San Gil reunía paseándose por las calles en la procesión una extraña mezcla de personajes y figuras bíblicas y simbólicas: Abraham, la Fe, la Esperanza, a Caridad, los doce apóstoles, romanos y ángeles acompañando a Jesucristo sobre un pollino. El mayordomo de la cofradía de la Vera Cruz debía «poner el ángel», es decir, vestir lo más elegantemente posible a un niño que hacía de consolador de Jesucristo en la oración del huerto. El día del viernes santo aparecían los pasos procesionales de la Soledad, el Huerto, la Cruz a Cuestas, la Columna, el pendón, el ángel, la coronación de espinas y los judíos²³. En el paso del Huerto de los olivos se colocaban grandes ramas de olivos de las que colgaban todos los frutos del campo disponibles: alubias, habas, etc. Y los judíos eran unas estatuas de madera de aspecto repulsivo vestidos con trajes de seda de colores muy vivos, que permanecían ocultos durante todo el año en la capilla del Cristo del Perdón. Contra ellos se dirigían los ruidos de matracas, carracas y botes de piedras el día del jueves santo en las llamadas «tinieblas». Su salida en procesión acompañando a las imágenes de la Pasión se rodeaba cada año de gran expectación y hostilidad al considerarlos instigadores del deicidio. Durante el resto del año permanecían ocultos pero no olvidados. La fobia suscitada por su presencia en la procesión era similar a la carga re-

²³ Archivo Parroquial de San Gil. *Cofradía de la Vera Cruz*.

pulsiva que acompañaba al término «judío» en el léxico del pueblo. No sólo se amedrentaba a los niños con los judíos, sino que bajo la ambigüosa expresión «los judíos del barrio de abajo» se insinuaba subliminalmente a la tacha histórica de los del barrio de San Gil.

Pero el más significativo testimonio de teatralización de la vida cotidiana en la comunidad cerveraña puede encontrarse en la organización de culto católico anual en la parroquia de Santa Ana al menos desde 1923 hasta los años 80, es decir, bajo la labor pastoral de los párrocos Ernesto Armentia y Domingo Lázaro. El diario parroquial, que bajo el rótulo de *Crónica de la Parroquia de Santa Ana de Cervera del Río Alhama* escribió el primer sacerdote desde julio de 1922 hasta los años cuarenta, es un documento interesantísimo para conocer la historia de Cervera del momento y, de modo especial, para conocer la organización parroquial de la vida litúrgica y festiva bajo ese impresionante y magnífico decorado que es la iglesia de Santa Ana con su inigualable retablo:

«Las funciones ordinarias del año. En todas las fiestas suprimidas se tiene Misa cantada y en las fiestas de precepto Misa solemne, con vísperas solemnes, Durante el triduo de Carnaval se expone por la tarde al santísimo, se le hacen actos de desagravio, con cánticos piadosos. En el día de la Purificación de Nuestra Señora, miércoles de



Santa Apolonia
Retablo mayor de Santa Ana
(siglo XVII)



**Reina gigante
Parroquia de San Gil**

ceniza y Domingo de Ramos se tiene la bendición respectivamente de candelas, ceniza y palmas; celebrándose además el día 2 de febrero y Domingo de Ramos la correspondiente procesión con las candelas y palmas, saliendo por la puerta de en medio y entrando por la lateral. Así se tienen también las procesiones de las rogativas alrededor de la iglesia, saliendo por la puerta del medio. Cuaresma. Durante toda ella todos los miércoles se explica el catecismo a los adultos y los viernes hay sermón moral, alternando en ello el párroco con los coadjutores; los viernes y domingos ejercicio del Vía Crucis y por la tarde catecismo de niños. En la 4ª dominica *Lectare* se ha-

cía la primera comunión de los niños que llevan banderitas hasta el término llamado 'Rollo' consagrándolos al Corazón de Jesús.

»En la Semana Santa el miércoles por la noche se tiene el sermón sobre *Las lágrimas de San Pedro*. El Jueves Santo por la mañana a las 9 se celebra la Misa y demás oficios. Después asisten todos los sacerdotes a la procesión que sale de la Iglesia de San Gil y pasando por la parroquia de Santa Ana termina en dicha iglesia. El Viernes santo hubo Sermón de Pasión a las 6 de la mañana; se celebran los oficios a las 8,30 y por la tarde a las tres un ejercicio piadoso. Salió la procesión del Santo entierro de nuestra parroquia a las 6,30 asistiendo el clero de ambas parroquias y recorriendo el mismo trayecto que la anterior, con sermón de la Soledad después. En el sábado Santo por la mañana se tuvieron los oficios correspondientes y por la tarde fueron todos los sacerdotes al confesionario muy temprano para oír confesiones de hombres.

»El domingo de Pascua de Resurrección hubo Misa solemne y sermón y se cantaron vísperas también solemnes. Los sermones de Santa Ana y Pascua los predicó el P. Arruga S. J. Ascensión se cantó nona. Corpus. Procesión el domingo de Infraoctava. Meses de mayo y junio: consagrados a la Virgen y Corazón de Jesús. Octubre: se cantó todos los días el Rosario de la Aurora. Todos los santos: segundas vísperas solemnes, Día de Animas: procesión de difuntos con dos desposorios.

»Las devociones que se practicaban en la parroquia. Los siete domingos de San José con el ejercicio en la función de la tarde, terminando con



Campanilla de San Gil en los años setenta del siglo XX

cánticos populares a San José. Novena solemnísimas de Santa Ana. Todos los días expuesto el santísimo y rezo del santo rosario se leyó la novena con cantos al santísimo y el himno de Santa Ana. Día de Santiago después de misa de 11 bajada mientras canta el himno Vísperas Misa de Cofradía, procesiones, Tarde vísperas y después nueva procesión de Santa Ana, C. Mayor, Rollo, Sinsalida. Cantando en el trayecto el rosario. Como preparación del día de ánimas se dijo su novena y se terminó mismo día de difuntos, leyéndose todos los días un ejercicio piadoso con canto de Lamentos y responsorio.

»Funciones extraordinarias. La cofradía de s. Antón honró a su patrón con novena de tercera clase en la que fue leído el ejercicio se cantaron los gozos del santo, con vísperas, misa de cofradía, misa solemne y sermón. El día de san Blas se trajo su imagen de la ermita de la Soledad y se celebró en la parroquia Misa cantada en su honor haciéndose después la bendición de alimentos. Septenario de los dolores se cantó los dolores a la Virgen. Los trece martes de san Antonio costeados por la Pía Unión con ejercicio por la tarde y canto del himno del santo. La cofradía de San José que celebra su fiesta el tercer domingo después de pascua festejó al santo del mismo modo que la de san Antón. Triduo a san Antonio. La Pía Unión celebró con triduo de primera clase, exposición, cantos y sermón. El día de San Antonio hubo misa solemne, antes de comunión y procesión hasta el Rollo con estandarte de su asociación y efigie de San Antonio. Triduo al corazón de Jesús: lo hace el apostolado de la Oración: primera clase, misa de comunión, misa solem-



Gaita en la bajada de Santa Ana

ne, procesión con el corazón de Jesús y María y estandartes. En la ermita de la Soledad se hizo la seisena de san Luis, leyendo después del rosario e ejercicio y cantando los niños el himno de San Luis. El día de la fiesta misa cantada, comunión de niños y procesión de niños con estandarte y efigie. Función en honor de San Roque lo mismo que la de San Blas. Procesión a la soledad.

»La asociación de la divina Aurora. Segundo domingo de Octubre. Novena de tercera, Procesión, misa de cofradía, Mayor, procesión. Por la tarde procesión y santo rosario. En Julio novena a la Virgen del Carmen por fundación de Adela Alfaro. Misa comunión, procesión. Cofradía de San Francisco de Asís lo mismo. Purísima: novena de primera, triduo de sermones, vísperas de primera y 2ª con asistencia de las autoridades. Procesión. Cofradía de santa Lucía: novena de 3ª, misa de cofradía, solemne, sermón y procesión.

»Las Marías tienen su función a Jesús Sacramentado el primer jueves de cada mes, honrándole con comunión general y función nocturna que consiste en Himno de las Marías, Lectura espiritual, canto al sacramento y reserva y bendición con canto final. El apostolado de la oración celebra los primeros viernes de cada mes con comunión general y función a la noche, también con exposición, rosario, ejercicio devoto, canto al Corazón de Jesús y bendición y reserva con canto final. Las Hijas del María honran a su madre en el 4º domingo de cada mes, también con comunión general y ejercicio a la hora de vísperas en que expuesto el Santísimo. Se lee la visita, cantándole el himno de las hijas de María y antes de la letanía del rosario el canto a la pureza de María y terminando con la bendición, reserva y canto final»²⁴.

Puede imaginarse desde este diario del párroco Ernesto Armentia la lucha por la secu-
24 Archivo de la Iglesia Parroquial de Santa Ana. Ernes-



Bajada de Santa Ana

larización que los partidos laicos establecieron antes y en tiempos de la II República. ¿Podían competir la laicidad del Centro Obrero o el tradicional anticlericalismo de los alpargateros con el teatro sacro de la iglesia de Santa Ana y su tan bien trabada doctrina? ¿Podrían organizar los partidos laicos o anticlericales representaciones y escenificaciones diarias, mensuales y anuales con tramas ideológicas tan coherentes y bien urdidas y emociones tan bien suscitadas, como eran los actos litúrgicos que la parroquia de Santa Ana organizaba para el afianzamiento de las creencias católicas de sus feligreses?

3. La teatralidad festiva y las artes.

Es un tópico decir que en el teatro de la fiesta popular confluyen todas las artes de la vida emocional o estética popular, las rítmicas, como el baile, el canto, la música, la poesía, y las plásticas, como los adornos, trajes, etc.²⁵. Pero su antigüedad griega avala al tópico como un revelador de la esencial dimensión estética de lo festivo.

Los griegos distinguieron entre las artes plásticas –la pintura, escultura, cerámica, arquitectura– que consideraban oficios de artesanos y técnicas

to Armentia Larrañaga, *Crónica de la Parroquia de Santa Ana de Cervera del Río Alhama* (1922- 1940)

25 J. Caro Baroja, *El Carnaval. Análisis histórico-cultural*, pág. 286.



Procesión de Santa Ana

de producción y construcción, y la *mousiké*, el arte de las musas, que nacía de la inspiración divina, del entusiasmo y de la locura, que era la unión inseparable de la poesía, la música y la danza, y que era la depositarias de los valores e ideales de la más noble *paideia*²⁶. Hoy habría que poner en cuestión la distinción griega entre el arte de los artesanos y el arte de las musas y considerar la nobleza de las artes plásticas –pintura, escultura, arquitectura– que ellos consideraban oficios artesanales y productivos y considerar que el arte total, pretendido por los griegos debiera incluir también la producción artesanal–.

En nuestro caso cerverano no podría desligarse de ese arte total la belleza del ámbito creado para la fiesta litúrgica por los maestros de obras, canteros y albañiles con la arquitectura de las naves centrales de las dos iglesias cerveranas; o por los imagineros y entalladores con la escultura de las imágenes de los santos patronos –obras ambas del escultor arnedano Antonio de Zárraga– y los relieves del retablo de la iglesia de San Gil; y por los pintores con los cuadros del espectacular y teatral ámbito que crea la pintura en el inigualable retablo mayor de la iglesia de Santa Ana. Pero dejando ahora problemas propios de la Estética, sigamos a los griegos arcaicos con su *mousiké*.

Los griegos arcaicos, que tan bien supieron captar con sus mitos la esencia de las cosas, sabían de la presencia en la fiesta de las nueve musas canónicas. Calíope, *la de bello rostro*, Clío, *la que celebra*. Erato, *amorosa*, Euterpe, *deleite*, Melpómene, *cantar*, Polimnia, *muchos himnos*, Talía, *florece*, Terpsícore, *deleite de la danza*, Urania, *celestial*, fueron inventos del genio griego para compren-

26 J. Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, pág. 96.



Danza infantil en la bajada de San Gil

der la ligazón del arte con la fiesta y esa región del comportamiento humano en el que los gestos gratuitos se despliegan compensando aquellas otras actividades interesadas que impone cotidianamente la necesidad de sobrevivir.

Partamos del arte de Clío, la diosa que celebra, que cuenta o narra los acontecimientos para liberarlos de la fugacidad del tiempo, para inmortalizarlos, la diosa de la historia. Partamos del suelo firme de una crónica periodística de los años treinta del siglo pasado que narra las fiestas patronales tal y como lo hizo Juan Manuel Zapatero en su artículo «Cervera en fiestas» en la revista *Rioja Alameña*: «Celebra las de su compatrón San Gil. Porque San Gil, el abad y Santa Ana, abuela del Mesías, tutelando las parroquias de los barrios de abajo y arriba, son un mismo patrón tradicional, que enlaza el culto místico y el culto profano... ¡Son las fiestas de Cervera! Lo son porque la abuela candorosa que en el hogar vierte sus cuentos ingenuos plenos de extraordinarieces; que es, el viejo árbol de la raza que da frutos de ilusiones y ensueños, y el Abad, pastor, que vegeta entre los peñascales y los bosques umbrosos, hecho tierra en la tierra pero mirando al cielo siempre son fundidos, el espíritu cerverano. Son la tradición, que marca indeleblemente lo que pasó y el augurio que indica lo que vendrá ¡Santa Ana, la abuela! ¡San Gil, el Abad!

»Cuando miráis el barrio de Ella, la conseja parece surgir de las casas albas tendidas a lo oriental, en la loma pedregosa, que corona el derruido



Procesión de San Gil



Procesión de Santa Ana



Procesión de Santa Ana

nidal de agarenos y feudales. El sol zigzaguea en las cristalerías y las copas verdes de las higueras reventando entre los seres de paredes sin cuido preludian vuestro ensueño. Gustáis la fábula; creeréis veros frente a un trozo clásico de la bella Granada... poco a poco, las níveas gasas de las odaliscas; los vivos turbantes del musulín, aparecerán hechos Zahara y Alí... después... después... cuando fijéis vuestros ojos en la iglesia milenaria, cuando pase la mujer redimida de esclavitud y el hombre entregado al progreso, pensaréis brevemente, en Fortún el paladín de la reconquista, a partir de la cual, la fórmula es, el campo cultivado y la casa familiar; vuestro campo, vuestra casa... Mas si os fijáis en el barrio de él, la conseja es brava, dura, montaraz; percibiréis la cueva del hombre que se refugia en ella, para burlar al enemigo hombre o fiera. El recóndito lugar del rezo de la plegaria o del conjuro, donde vive el ave nocturna o trisca el ciervo montés. Después, después, a la cima del barrio, cuando columbréis la ermita solitaria, que corta el espacio como una oración de tarde; pensaréis en el mundo, extramundo; que se tapa a veces con los celajes de nubes; a veces con el manto turquesa que se visten las sutiles imágenes de María, virgen.

»Esto es Cervera, fábula; trabajo progresivo; oración. Tradición que no muere; trabajo que no duerme; oración que descansa. Así la verás también en la angostura misteriosa de San Antonio. La tradición está en la peña gigantesca y de risa trágica, perenne, sola, parlanchina en su silencio. El trabajo, cruza por las rutas que cuida el hombre. La oración se musita quedadamente entre los labios por los que lengüetea el Alhama. Cervera está en fiestas. Clásicas, de típicos holgorios y de escarceos profanos típicos. Han quedado sesteando en las corralizas centales, y en los cuartos sestean la modorra los bancos que a cuestas elaboran la industria.



Procesión de San Gil



Mayordomas de San Gil



Gaita de San Gil



Gaita de Santa Ana

»¡Es San Gil! Y la fe pasea por las calles el trofeo místico la efigie sentada del Santo, como paseó bajo el oro en junio, sentada, la abuela de Jesús. Y la alegría baila ante la fe metida en el cuerpo sudoroso del bailaol; blanco como la fe, y múltiple como las varias alegrías de la carne. ¡Es San Gil! Repetirán las viejas, que han tirado un año y las madres que esperan un año menos del servicio del mozo ausente, allá perdido en África, sin por qué y acaso sin para qué...; lo repetirán los chicos, que aspiran a mozos, los mozos, que quieren ser hombres y los hombres cargados de tributos y tribunales, que se cansan de serlo. ¡Es San Gil! Repetimos todos, porque el Santo Abad y la Abuela son un mismo Patrón tradicional que marca indeleblemente lo que pasó y avisa lo que vendrá»²⁷.

Melpómene y Polimnia representan la teatralidad por la música. De la gran estima del pueblo de Cervera hacia la música, fuera sacra o profana, hay elocuentes testimonios históricos en los archivos parroquiales que no pueden tenerse en cuenta en este momento en toda su extensión. Desde la costumbre de traer coros foráneos de Tarazona o de Alfaro para las fiestas patronales queda constancia ya en 1668 en una partida de gasto de la iglesia de San Gil para su fiesta: «Conforme a la costumbre que tuvo en traer la Música entera de la Capilla de Alfaro»²⁸. La Misa mayor, eje esencial de la fiesta católica, música coral y orquestal

²⁷ J. M. Zapatero, "Cervera en fiestas", *Rioja alameña*, s/f.

²⁸ Libro de fábrica de la Iglesia de San Gil, folio 21.



Gaita de Santa Ana en la procesión

se unían armónicamente en auténticos conciertos de música sacra. Durante todo el siglo XIX está documentada en libros de cuentas parroquiales o de cofradías la presencia de la Sociedad Filarmónica Cerverana acompañando la misa mayor en ambas parroquias. En el siglo XX, las partituras de misas más frecuentes eran las de Sancho Marraco, Perosi, Sexto tono, Pastorela, San José de Calasanz y sobre todo la de San Pio X. Recuérdese la *Crónica* del apartado anterior escrita por Ernesto Armentia, párroco de Santa Ana, y se comprenderá el halo musical que impregnaba la vida de estos parroquianos, lo mismo que podría decirse de los de San Gil por parecidas celebraciones.

Añádase las celebraciones de algunos meses especiales como el mes de mayo en la ermita de la Virgen del Monte. Un documento impreso en 1896 refiere así algunos aspectos de las celebraciones: «comenzaron los floridos cultos con esa mezcla de gravedad y alegría, que suelen tener las fiestas de la Virgen, cantándose, como todo el mes, el primer misterio del santo rosario, letanía lauretana y letrillas al final; haciéndolo en este y demás días festivos con acompañamiento de la capilla»²⁹. Un coro de cantores, hombres y mujeres, interpretaban durante este mes un repertorio de ocho letanías diferentes

²⁹ *Memoria sobre la restauración del camarín...*, pág. 15

en latín, diez avemarías entre ellas las de Gounod y Schubert, siete salves, –entre ellas la *Salve a tres voces, órgano y pequeña orquesta*, de Nicolás G. Martínez y la célebre de Hilarión Eslava– la *Letrilla a Santísima Virgen María a tres voces y órgano*, letra y música de J. Ramón de Prado o *La Pasionaria*, flores a cuatro voces por P. Hernández³⁰. Unas veinticinco veces al año los vecinos se despertaban con voces cantoras de los campanilleros invitando a rosario de a Aurora. Sobre todo las novenas, más de una docena en cada parroquia, preparaban con rezos y músicas las festividades.

Sirva como ejemplo de expresión y creación artística musical una novena compuesta en el año 1890 por el cerverano Manuel Ramírez, maestro de capilla de la catedral de Tudela y dedicada a los vecinos de Cervera titulada *Gozos de la gloriosa Santa Ana*. Incluye en su interpretación cuatro voces, solos de tenor y bajo, dúos de tiples y acompañamiento y solos de órgano. Con melodías de corte claramente románticas contiene resonancias de raíz schubertiana y una de cuyas estrofas canta la relación de la santa festejada con el pueblo que la festeja:

«Su admirable protección
de Cervera es el consuelo
y el servirle con desvelo
es su más alto blasón
inmortales dicha gana
pues le adora agradecida.
En prodigios soberana
y en gracias esclarecida
en todo el orbe aplaudida
es la gloriosa Santa Ana».

Orgullo musical del pueblo desde mediados del siglo XIX, en que se fundó, hasta los años cincuenta del siglo XX su fue *La Filarmónica*. Desde principios de siglo XX hasta la República, aproximadamente, uno de cada cuatro días contaba el pueblo con el espectáculo de los músicos de la *Sociedad filarmónica*³¹ y en tiempos de la República compitiendo con la obra banda de música *El Bandín*.

Calíope y Talía inspiran a quienes toman parte activa de modo muy directo en los preparativos festivos cuando ayudan a la creación de expectación nueve días antes de la llegada de la fiesta. Unos adornan las iglesias parroquiales con flores y luces, otros echan diariamente las anunciadoras bombas «reales», otros voltean las campanas o «las tocan a catedral». Los hay que

³⁰ Testimonios de Manuel Madurga.

³¹ Testimonio de Manuel Jiménez González.



Gaita de San Gil en la procesión

participan en el coro que canta en los nueve días de la novena escogidos motetes. El 25 de julio de 1930 lo testimoniaba así el *Diario de la Rioja*: «Los atronadores estampidos de las bombas reales que lanza al viento con forzado brazo el tío Raimundo y el incesante volteo del campanario que dirige Quico, anuncia las fiestas. Empezose el novenario con gran esplendor y solemnidad, luciendo el altar sus mejores galas, sobre las que hermosa y atrayente destaca la bella escultura de la Patrona, de cuyo nacarado cuello pende riquísimo collar de perlas, montada en vistosísimo trono de flores y de luces, que fervorosas Marías erigieron bajo la acertada e inspirada dirección del perito electricista Félix. Durante el novenario se entonan escogidos motetes»³². Ya en relación con la Gaita, veremos posteriormente cómo Caliope y Talía estarán presentes en todos los adornos de bordados y floreados que acompañan a los danzadores.

Finalmente, y como no podía ser menos, está Terpsícore, o «el deleite de la danza», la diosa de los danzadores de la Gaita. Terpsícore era en Grecia la musa de la danza, de la poesía-ligera propia para acompañar en el baile a los coros de danzantes y la musa del canto coral, y era representada como una joven esbelta, con un aire jovial y de actitud ligera, adornada con guirnaldas de flores y haciendo sonar una lira; Terpsícore inspira el gozoso baile de los niños en torno a los gigantes y cabezudos, distintos en ambos barrios y

³² *Diario de la Rioja*, 25 de julio de 1930.

en amas fiestas patronales. Terpsícore hechiza a jóvenes y maduros para que bailen en las plazas públicas de los dos barrios, como también en el baile del *Cañizo* en San Gil y en el baile de la *Sociedad Agraria* en Santa Ana; y hasta a la vejez gozosa encantaba la musa del baile en 1909 haciéndoles creer que a la senectud aún pueden bailar como en la mocedad:

«– Hay fuegos artificiales
y encuentran puestos helados
y aguardientes y bolados
de todos los gustos sociales.
Verás algún viejo verde,
que baila desesperado,
y, aunque en el compás se pierde,
aún dice: ¡Cuanto he gozado!»³³.

Pero Terpsícore, «el deleite de la danza», seduce año tras año a los jóvenes cerveranos para tomar las «banderas», «pulgaretas» y «filifollos» y, revestidos de pantalón blanco, camisa blanca faja y mantones de Manila, bailar ante sus patronos la centenaria Gaita de sus padres. ¿Qué retórica emplea la Musa para convencerlos? Íntimos son y, por tanto, difíciles de conocer, pero no serán ajenos a satisfacer a los padres, agradecer favores o pedir protección a los santos patronos, exhibir la gallardía de su mocedad, continuar con una tradición popular, confraternizar con los amigos, hacer lo que hacen los vecinos, mostrar la capacidad de resistencia, impresionar a la amada, etc. No puede hacerse en este momento evaluación de las motivaciones de las que se vale la seducción de Terpsícore pero sí puede decirse por muchos testimonios recogidos que en la mayoría hay un apego sentimental a la tradición, la identificación con el pasado de su pueblo –aunque se represente nebulosamente– y la intención de un repetir acciones que realizaron sus antepasados.

Cualquiera que sean los motivos con los que la Musa de la danza impulsa a los mozos danzadores a bailar cada año en calles y plazas, el deleite de Gaita cerverana y lo teatral están indisolublemente unidos en las fiestas patronales. Estas fiestas tienen en la Gaita un elemento esencial, quizás fundacional, aunque, como se verá, peligró en un momento determinado su existencia histórica.

4. El primer acto de la fiesta: la Gaita y la hoguera.

Antiguamente –no sabemos hasta cuando se remontaría la costumbre– el primer acto de la fiesta comenzaba con «la salida» de la Gaita a la calle. En

³³ J. Rubio Ochoa, *Poesía a Cervera del Río Alhama...* pág. 40.



Procesión de San Gil

el escenario de la plaza de las sus respectivas iglesias parroquiales y ante el decorado de una hoguera encendida al anochecer de la víspera de los santos patronos daba comienzo la fiesta con el número de la cruz de los danzantes ante a la hoguera. Esta costumbre duró hasta principios del siglo XX, en que –probablemente por influencia navarra– el ayuntamiento determinó que fuera un cohete encendido desde el balcón de la plaza consistorial la señal indicadora del comienzo de la fiesta.

No sabemos tampoco qué interpretación pudiera darse sobre la relación en este comienzo festivo entre fuego, fiesta y danza, aunque sí puede sospecharse que tendría que ver con el significado de que en todas las culturas antiguas el fuego ha sido tenido como un símbolo de purificación y que con el encendiendo de hogueras se pretendía limpiar el ambiente de impurezas y de malos espíritus³⁴ como preparación para el día de gracia, el día festivo.

34 J. Fracer, *La rama dorada*, pág. 727. Citado por E. Cirlot, *Diccionario de símbolos*, Edito-

Sí sabemos que las festividades más destacadas en el calendario de Cervera se iniciaban con el encendido vespertino de hogueras –«güeras» según el léxico popular³⁵– en placetas o plazas predeterminadas. Actualmente sólo han sobrevivido las hogueras de San Antón pero antiguamente todas las festividades tenían la suya: Santa Lucía, San Francisco de Asís, San Isidro, el Corpus Christi, la Ascensión, la Asunción, Navidad, San Gil, Santa Ana, aunque curiosamente no tuviera hoguera en este pueblo la fiesta de San Juan Bautista³⁶.

El origen del rito del encendido de hogueras como iniciador de las fiestas cerveranas parece muy remoto, aunque el testimonio escrito más antiguo de esta costumbre se encuentra en el *Libro de cuentas de la Virgen del Monte* en 1743: «Yten ciento noventa y cinco reales y veinte y nueve maravedíes que ha suplido por la limosna, gasto del predicador de la Asunción, refresco, cohetes, hoguera y lo demás [...] y son por dicho año de cuarenta y tres que comprende esta cuenta»³⁷. En 1758 se especificaba junto con la hoguera otros gastos que en el día de la Asunción originaba la fiesta: «Recibí libra y media de bizcochos para el refresco que costaron siete reales, libra y media de volados que costaron ocho reales y diez y seis maravedíes; una arroba de nieve a dos reales y treinta y dos maravedíes; azumbres de vino que costaron siete reales; tres docenas y media de cohetes que costaron veinte y ocho reales; setenta y cinco reales que pagué al predicador por el sermón de Asunción; cinco reales del lino de la bandera que se puso el día de la Ascensión del año 59; media cántara de vino cinco reales; dos cargas de enebros para la hoguera, 3 reales; dieciséis reales de traer y llevar al predicador a Tarazona»³⁸.

En Navidad los pastores del pueblo tenían el privilegio de encender una hoguera y cocinar migas junto al presbiterio de la iglesia de San Gil durante la misa del gallo, costumbre que también se tenía en otros lugares de España, como en el vecino pueblo de Fitero³⁹. El privilegio de los pastores duró hasta que se entarimó el suelo de esta iglesia parroquial, manteniéndose entonces solo la hoguera encendida ante la puerta de la iglesia. En San Antón eran las calles o plazas próximas a cada domicilio el escenario del encendido de las hogueras para en torno a ellas comer y beber. Así lo vemos en 1931: «San Antón 1931. Aun cuando se conservan reminiscencias de las hogueras que ‘iluminan’ precursoramente el día futuro de un Santo que va a festejarse,

rial Labor, Barcelona, 1979.

35 C. Goicoechea, *Vocabulario riojano* Anejo VI del Boletín de la Real Academia Española.

36 J. M. San Baldomero Úcar, *Ensayos de antropología cultural sobre Cervera del río Alhama*, pág. 131.

37 Archivo de la iglesia parroquial de San Gil. Libro de las cuentas de Nuestra Señora del Monte. Año 1743.

38 Archivo de la iglesia parroquial de San Gil. Libro de cuentas de la Virgen del Monte. Año 1759. Folio 254.

39 J. M. Jimeno Jurío, *Fitero*.



Campanilla de Santiago de 2012

va desapareciendo bastante esta costumbre; y sólo alguna, en pequeña cantidad lanza sus llamas al viento. El reparto de nueces, manzanas y patatas asadas, tan típico, esa la carencia, sea que ya el sentimiento familiar del pueblo se ha extinguido, es lo cierto que ya no se ve comer alrededor de la hoguera estos productos, ni remojarse con el espumoso néctar riojano. Celebrose el día de San Antón con gran esplendor; pues como abogado de los animales ¿Quién no tiene alguno en casa por el que abogar su conservación? Misa, dianas, cohetes, baile, teatro, fueron espectáculos que se celebraron en honor al Santo»⁴⁰. El 26 de noviembre fiesta de los *Desposorios de San José* eran los cosecheros de vino los que se encargaban de encender hoguera a la puerta de sus bodegas para avisar de que en ellas se iba a realizar el rito del Tastavin: dar el golpe a la espita del tonel para beber la primicia de la cosecha de vino.

Que la hoguera formaba también parte de otro tipo de fiestas que podemos llamar «profana» –aunque fiesta y religión sean conceptos unidos en su historicidad– lo muestra la *Relación de fiestas de 1790* escrita con motivo de la colocación del escudo real en la fachada de la fábrica de lonas de los Escudero y Cia de la que se hablará más adelante: «se celebró en aquella noche con iluminación de la villa desde las siete hasta las diez, con hogueras, voladores, una rueda de fuego, y otros artificiales en la misma plazuela»⁴¹. El tercer día de esas mismas fiestas la dimensión de la hoguera enaltecía la

40 *Diario de la Rioja*, 22 de enero de 1931.

41 *Relación de las fiestas que se han celebrado en la villa...*, pág. 8.

grandeza de la fiesta: «A la hora de las ocho iluminada desde las siete por tercera noche la villa y en especial la plaza principal encendida en una parte de ella una hoguera, cuyas llamas se elevaban más altas que los tejados vecinos»⁴². Del siglo XIX tenemos abundantes testimonios del encendido de la hoguera en las fiestas patronales ligados precisamente a la celebración de la festividad de Santa Ana por los registros del libro de cuentas de la Cofradía de Santa Ana en los que hay asientos por ejemplo en los años de 1950 y 1951 de los reales que se pagaron por cortar «los henebros para la oguera».

Esta antigua costumbre de iniciar las fiestas patronales con el encendido de hogueras, mantenida en los pueblos cercanos a Tudela, en Vera de Bidasoa⁴³ y en las llamadas «hogueras de San Ramón» de Barbastro⁴⁴ comenzó a decaer a partir de la electrificación del pueblo –el 15 de febrero de 1901– y fue sustituida poco a poco por el disparo de un cohete anunciador, aunque en 1909 todavía se encendiera para dar comienzo las fiestas de Santa Ana:

«Vamos al repertorio
de las fiestas de Cervera
que ya sé que habrá una hoguera
y también habrá jolgorio».⁴⁵

Por lo que respecta a la desaparición de la hoguera con que se iniciaba la fiesta patronal de San Gil sabemos que fue en la reunión de la Cofradía de San Gil el día de Santiago del año 1916 cuando se decidió suprimirla como inicio de esta fiesta: «se acordó: hacer las fiestas y actos religiosos como en años anteriores, a excepción de la hoguera y el mayo que se suprimirán por completo, y el tablado para los músicos se hará en el sitio destinado para la hoguera»⁴⁶.

Hasta que desaparecieron las hogueras, las fiestas patronales de San Gil y de Santa Ana comenzaban cuando, congregados los vecinos en torno al fuego al anochecer, la banda de música iniciaba aquí su repertorio, no sabemos si con alguna partitura preestablecida, y los danzadores de la Gaita interpretarían el número de la cruz junto a las llamas.⁴⁷ Terminado el saludo inicial comenzaba una comida de hermandad en la que cada vecino, como en las demás fiestas que había hoguera, aportaba algún fruto de su alacena al fondo común, según las posibilidades económicas de cada cual. Eran frecuen-

42 *Relación de las fiestas que se han celebrado en la villa ...*, pág. 17.

43 P. Arellano, “Folklore en la merindad de Tudela”, 176-177.

44 G. Mairal Buil, “El tiempo de la ciudad. Leyendas patrimoniales de fundación y sentido”, pág. 193.

45 J. Rubio Ochoa, *Poesía a Cervera del Río Alhama ...*, pág. 40.

46 Archivo de la iglesia parroquial de San Gil, *Libro de la hermandad de San Gil*. Año de 1916.

47 Testimonio de Francisco Cruz Muñoz.



Bajada de Santa Ana

tes, según la estación del año, las manzanas, los perillos, los higos secos, las nueces, las ciruelas secas, los orejones, chorizos, tocino vetoso, cecina, etc. y vino, ojuelas, merengues, coquillos y licores caseros.

Un puro azar fonético ha unido en el inicio de las fiestas patronales cerveranas dos palabras griegas y una autóctona que simbolizaban casual pero significativamente ese momento decisivo de la alegría festiva. Los griegos como Platón tenían claro que chorós ('baile', danza) derivaba etimológicamente de chará ('alegría', 'placer', 'deleite', 'goce') por ser dos fenómenos concomitantes del movimiento⁴⁸ y los cerveranos llaman desde siempre «chará» a una hoguera. Casualidad sí, pero hermosa coincidencia de danza, alegría festiva y hoguera para el inicio de unas fiestas.

Tras el inicio vespertino de la fiesta con la hoguera y la Gaita y la cena de hermandad nocturna en torno al fuego, la celebración festiva proseguía en el amanecer de la fiesta del santo patrono con el canto de las «campanillas».

Son las campanillas cantos religiosos interpretados al salir el sol que comienzan con el toque de una campana pequeña, de ahí su nombre de «campanilla», y que desempeñan la función de llamar al vecindario a asistir a la procesión del rosario de la Aurora por las calles de ambas parroquias. En otros pueblos o ciudades españolas en que existe esta costumbre los asistentes suelen llamarse «campanilleros», «auroros» o «rosarilleros», pero

⁴⁸ Platón, *Diálogos*, VIII, *Leyes*, Libros I-VII, pág. 246, nota 19.

en Cervera no reciben ninguna nominación especial. Las campanillas en el pasado cerverano debieron ser numerosas y suponemos que cada cofradía contaría con la suya. Hoy tenemos noticia de que existieron veinte y cinco campanillas entre ambas parroquias, aunque se puede suponer que según las modas religiosas, las fiestas o cofradías lo iban demandando se añadirían unas y entrarían en desuso otras hasta su desaparición, ya que es evidente que a lo largo de varios siglos se produjeron fluctuaciones que hicieron decaer unas devociones que hicieron decaer unas devociones y emerger otras distintas⁴⁹.

Las campanillas de los patronos llamaban, tras la hoguera, a asistir al primer acto litúrgico propiamente dicho que reviste diversa solemnidad en cada uno de los barrios, pues mientras en San Gil se saca en procesión la efigie del santo, en Santa Ana la imagen de la patrona no sale hasta la procesión principal del medio día. Tras la el rosario de la aurora se celebra la «misa de cofrades». En la de San Gil se estableció que en la veneración especial de la reliquia que se hace en el ofertorio de la misa para los cofrades de la cofradía del santo participaran los danzantes de la Gaita y que se hiciera al toque de dulzaina y tamboril. Tras esta misa los danzantes hacen la exhibición más extensa y duradera de sus pasos y figuras en la plaza de las respectivas iglesias.

5. El segundo acto: «las bajadas» de los patronos.

Suprimidas por ambas parroquias el encendido de las hogueras ante las puertas de las iglesias en la víspera de la fiesta, está establecido en la actualidad el inicio religioso de las fiestas patronales con el rito llamado «las bajadas» en el que es esencial, además de las efigies de los santos patronos «bajados» para la veneración más intensa, la danza de la Gaita.

Se llaman en Cervera «las bajadas» al conjunto de actividades rituales con que se trasladan las imágenes de los patronos desde su hornacina o camarín en los retablos mayores de las iglesias hasta colocarlas en las andas que al día siguiente han de sacarlas en procesión por las calles de los respectivos barrios. Estas «bajadas» son, en realidad, el verdadero comienzo de las fiestas en la iglesia. La procesión, en el sentido originario del término, por tanto, comienza el día anterior de ambas festividades con estas «bajadas» y termina al día siguiente de la fiesta con las correspondientes «subidas». Es, por tanto, el inicio de un acto procesional de culto y veneración que dura tres días.

Esta teatral costumbre de las «bajadas» y «subidas» de los santos patronos cerveranos no tiene gran antigüedad. Coincide en el tiempo aproximadamente con la desaparición del encendido de la hoguera, pues con anteriori-

⁴⁹ Sobre las campanillas cerveranas ver J. M. San Baldomero Úcar, *Ensayos de antropología cultural*, pp. 145-174.



La iglesia de Santa a principios del siglo XX

dad a los comienzos del siglo XX los cerveranos bajaban las imágenes de sus santos patronos de las hornacinas de sus retablos en el domingo anterior a la fiesta.

Todo comenzó cuando en el año 1915 la imagen de Santa Ana, la santa triple del retablo de su iglesia, se resbaló de las manos de sus portadores justo en el momento en que, según tradicional costumbre, la bajaban de su entonces hornacina para colocarla en sus andas el domingo anterior a la fiesta y la imagen estuvo a punto de precipitarse contra el suelo. «Hubo un momento en que la imagen pareció sostenerse sola»⁵⁰ y el hecho fue interpretado por los parroquianos como un milagro. Pero no fiándose de que la intervención divina volviera a repetirse en cada situación de apuro, el párroco Juan Gabriel Villalba encargó a unos carpinteros que construyeran un andamio para asegurar su bajada⁵¹, que años después transformaron perfeccionándolo con un sistema de raíles y maromas. A partir de ese momento se estableció que la bajada de Santa Ana de su hornacina o, posteriormente, de su camarín se hiciera de modo solemne la víspera del día de la fiesta, es decir el 25 de julio, festividad de Santiago apóstol y la subida al día siguiente de la fiesta llamado

⁵⁰ Testimonio de Dominica Toledo Rubio.

⁵¹ Testimonio de Dominica Toledo Rubio.

«santanilla». En el año 1939⁵² los parroquianos de San Gil decidieron imitar a los de Santa Ana en la bajada de víspera de la fiesta y la subida al día siguiente llamado «sangilillo»⁵³ y en alzado de un andamio, en este caso, un tablado de escaleras por donde dos feligreses bajarán en brazos al santo, que recientemente se modificó con el método santanero de raíles y cuerdas.

Hoy la estructura teatral de la ceremonia de las bajadas de los patronos está bastante consolidada en su ritualidad y es similar en ambas parroquias. Su fijación paralitúrgica ha sido más un precipitado de decisiones sucesivas de clero, parroquianos y cofrades que de una intención diseñada o explicitada en todos sus detalles desde sus orígenes. Su evolución formal ha estado marcada de un progresivo impulso teatralizador al que no ha sido ajeno el espíritu entusiasta del nacional-catolicismo de los años cuarenta y cincuenta del siglo XX.

La escenificación teatral comienza con la colocación de la tramoya de los andamios en los retablos mayores de las iglesias. En la bajada de San Gil ya están ensamblados antes de la entrada de los feligreses, sin embargo en la de Santa Ana se van armando mientras el pueblo va llenando la iglesia.

En ambas iglesias el momento para la bajada lo señalan las doce del medio día en el reloj y la entrada de la Gaita por la puerta de las iglesias bailando al ritmo de las «pulgaretas», el tamboril y la música de las dulzainas. Tras hacer la figura de «la cruz» frente al presbiterio, es decir la misma figura con que, antes de la desaparición de la costumbre iniciaban la fiesta ante la hoguera, comienza el descenso de las efigies.

La parafernalia de ambas bajadas produce gran emoción en el alma de los vecinos devotos y sorprende a los forasteros invitados a la fiesta. El rito de San Gil resulta rápido, ligero, desenfadado, casi tan veloz como el ritmo de las dulzainas y el tamboril que lo acompaña con melodía y letra navarra que, aunque el pueblo no canta, sí la musita:

«El alcalde le dijo el obispo
¡Viva el baile! ¡Viva el baile!
El obispo le dijo al alcalde:
¡Viva Cristo! ¡Viva Cristo!
El alcalde le dijo al obispo:
¡Viva Cristo-bal-Colón!».

Hasta hace unos años dos cofrades bajaban al santo por unas escaleras, que hoy ha sido sustituida por una plataforma mecanizada. Es costumbre

⁵² Archivo de la Iglesia parroquial de San Gil. *Libro de la Cofradía de San Gil*. Cuentas del año 1941.

⁵³ “Fue un acierto colocar a San Gil en su sitio a las 12 del día 2. También asistieron los gaiteros. No hubo este año jóvenes danzantes”

que los mayordomos sean los primeros en quitar el polvo a San Gil en su hornacina con toallas antes de su bajada y luego, cuando la imagen del santo está sobre el altar mayor son los danzantes de la Gaita quienes frotan sus banderas y finalmente los feligreses que quieren limpiar la efigie con sus pañuelos. El acto de frotar telas sobre la imagen recuerda inevitablemente una costumbre medieval. La extraordinaria proliferación del culto a las reliquias a los santos que especialmente a partir de los siglos X, XI y XII se extendió por todo el occidente medieval trajo consigo la dificultad de poseer una reliquia de un santo con la que estar cercano a él. En su sustitución y para poder experimentar los poderes numinosos de esa mediación simbólica y su terapia singular, llevó al uso de un conjunto de sucedáneos que inicialmente fueron los «brandea», paños pasados por el cuerpo del santo y que se pensaba quedaban impregnados de su santidad, de tal manera que todo lo que tocaba el objeto sagrado, incluso el polvo, tenía un gran valor⁵⁴.

La bajada de Santa Ana es pausada, majestuosa y solemne. Entre una mezcla, a veces confusa, de acordes de órgano, vivas emocionados individuales o de grupo, aplausos, y, desde algunos pocos con el tremolar de pañuelos en el aire, los parroquianos cantan:

«A Santa Ana la excelsa patrona
que preside el hogar parroquial
entonemos un himno de gloria
transportados de amor celestial.
Hasta el trono en que reinas gloriosa
hoy tus hijos queremos llegar
a beber el torrente de gracia
que nos brinda tu amor maternal.
De Cervera eres patrona
le brindas tu protección
y por eso ella te pide
tu maternal bendición»⁵⁵.

Aunque hace unos diez años los párrocos de ambas iglesias tuvieron la pretensión de acrecentar su protagonismo personal e institucional en el rito de las bajadas y reprimir la espontaneidad de los feligreses con excusas piadosas y canónicas estableciendo un orden *sui generis*, el resultado fue decepcionante pues solo consiguieron quitar emoción al acto sin que aumentara de ningún modo la devoción, rebajar la participación y el fervor popular y

54 L. Maldonado, *Génesis del catolicismo popular*, pág. 79.

55 La letra y música fueron compuestas en los años cincuenta por el sacerdote cerverano de la diócesis de Madrid José María Moreno Ladrón.

provocar el enfado y la crítica de los parroquianos. Con ello mostraron que hay algo que se resiste a las modificaciones arbitrarias del clero cuando el guión está solidificado en una tradición creada y mantenida en gran parte por el pueblo, creyente o no.

Quizás quien mejor expresó la conjunción del rito solemne y el tono emotivo de las bajadas fue la pluma del cerverano José Luis Santamaría Garraleta cuando en 1962 narraba así la bajada de Santa Ana: «La amplia nave del templo está repleta de gente enardecida. Se cantan himnos, bravamente, a impulsos del genio del fervor. Se proclaman incesantes vivas... El órgano hace descender una música suntuosa, de prolongados acordes, sobre esta humanidad en trance. Todas las miradas permanecen fijas al frente, sobre el altar mayor. Los corazones revientan sus latidos en las gargantas cantoras. Lentamente, con majestuosa solemnidad, Santa Ana desciende desde la altura de su dignidad patronal al humilde nivel de su pueblo devoto. ¡Y esto sucede cada año de la misma manera! Y en cada ocasión la misma ansiosa atención, el mismo pasmo de gozosa novedad embarga al fiel espectador. ¡Impresionante vitalidad de estas ceremonias seculares, que parecen emerger con la suave espontaneidad de un aroma, de la entraña del pueblo sencillo!

»No conocemos el origen de este rito. No tenemos memoria de la primera bajada de Santa Ana. Estas ceremonias vivas, que son como la palpitación acordada de la comunidad, ignoran o menosprecian la erudición de la historia. La materialidad del rito es bien simple. Una imagen, trasunto celeste de la generación humana de Cristo, que reúne en apretado abrazo amoroso a la Abuela, a la Madre y al Hijo, se hace deslizar, desde lo alto de un camarín hasta el suelo, sobre vigorosos raíles de madera.

»Estos pocos movimientos, que un grupo de devotos realiza con atenta gravedad, son el hecho físico de la bajada de Santa Ana. Y no más allá de este hecho iría la torpe visión de un espectador indiferente al sentido profundo de la ceremonia. Pero ahí está precisamente la razón de su trascendente emotividad y de su permanencia en el tiempo, en la profundidad de su sentido. Santa Ana, la bienaventurada valedora celestial de esta parroquia, la anciana de beatífica y acogedora sonrisa, es hecha descender, por voluntad concorde de sus fieles devotos, desde el inaccesible Solio de la Gloria hasta el interior de los corazones. Esta significación es la que se recata en aquel gesto, al que no necesitamos consultar el sentido cada vez que nos dejamos embriagar por él. Porque el sentido es lo que vitaliza al rito, es su alma, y, por ello, tan sencillamente oculto en su misma transparencia que parece inexistente. Este año, una multitud más numerosa aún que la de los restantes, asistió a esa liturgia cordial del descenso de la Patrona. Multitud numerosa y, a pesar de la exaltación del fervor, disciplinada, unánime en la reverencia al lugar y al acto celebrado.

»Bailó la Gaita en rendimiento de gentil pleitesía, ante el trono de la Santa. Amable encuentro, delicada fusión, de dos tradiciones singulares de este pueblo. Dos tradiciones, popular la una, religiosa la otra, auténticamente venerables que, Dios quiera y nosotros procuremos, tenga siempre apasionada acogida en nuestras fiestas»⁵⁶.

6. El tercer acto y el último acto: procesión y subida.

Pero es el tercer acto festivo, en la procesión de las efigies de los patronos donde se encuentra pleno significado el danzar de la Gaita. Los días siguientes a las bajadas, el 26 de julio o el 1 de septiembre, festividades de los patronos sus efigies recorren en procesión las calles de un perímetro definido de sus parroquias. La imagen de San Gil es llevada en andas por las calles del barrio de abajo por primera vez en la procesión del rosario de la aurora y por segunda en la del medio día tras la misa mayor. Santa Ana es llevada en procesión por las calles de su barrio una sola vez antes de la misa mayor. En las procesiones del medio día ambas imágenes son acompañadas en la actualidad por la Gaita, los gigantes y cabezudos, el clero comarcano, las autoridades civiles, la banda de música, el disparo de cohetes, el volteo o repique de campanas con el toque de campanas a «catedral». Hace más de cien años, en 1909, describía así la procesión el vate cerverano José Rubio Ochoa:

«En confusa mescolanza
se oye el ruido de campanas
el chillar de las dulzainas
los cohetes y la danza,
la banda municipal
los cánticos religiosos
que digo a fuer de imparcial
que resulta un acto hermoso»⁵⁷.

Al día siguiente de la fiesta patronal, llamado «santanilla» o de «sangilillo», los cerveranos despiden las efigies de sus santos patronos subiéndolos al camarín u hornacina de sus retablos con igual liturgia, solemnidad y emoción que en «las bajadas» –aunque quizás con menor asistencia de fieles por el cansancio propio de la fiesta– cerrándose así el ciclo de la fiesta propiamente religiosa.

56 J. L. Santamaría Garraleta, “La ‘bajada’ de Santa Ana”, *Ecós Parroquiales*, 26 de agosto de 1962,

57 J. Rubio Ochoa, *Poesía a Cervera del río Alhama*, pp. 40-41.

7. La Gaita, la belleza y la vida.

En el bailar festivo de la Gaita se puede atisbar invisible en su inmediatez visual –más allá de las figuras o formas estructuradores de los movimientos de los danzantes que describiremos posteriormente en otro capítulo– un orden que organiza el aparente desorden de los movimientos en el que los danzantes de la Gaita corren y dan vueltas y revueltas, «los banderas» hacen piruetas y todos parece que se pierden en su ir y venir, pero siempre acaban abocados al orden de dos hileras encauzadas por dos que dirigen. Los dos «banderas» solemnes y concentrados dan giros de trompico y ordenan los movimientos y figuras del resto de los danzantes. Con el orden y el desorden la Gaita simboliza la vida humana.

Escribió Platón que «los otros animales no perciben el orden ni el desorden en los movimientos que llevan el nombre de ritmo y armonía» y Nietzsche decía que «sin un poco de caos es imposible engendrar una estrella danzarina» expresando ambos filósofos la idea de que la vida humana y la danza son esas mixturas caóticas y ordenadas, esas síntesis de contrarios productores de armonía y de belleza en medio del desorden que los movimientos del humano vivir originan.

Para Platón es propio de la juventud no poder tener quieto el cuerpo e intentar moverse constantemente saltando y brincando, pero es propio de los dioses otorgar a los humanos el sentido del ritmo y de la armonía para dirigir la danza enlazando a los unos con los otros. Con sus acciones, los humanos fabrican su vida en libertad. Con el ritmo y de la armonía de sus acciones –con su arte– los humanos consiguen crear belleza, hacer de su vida una obra bella. Cuando Luciano de Samosata afirmaba que la danza era el mayor de los bienes de la vida, veía la vida como cultura, arte y libertad, y elevación del espíritu y a la danza placentera, útil y fuente de sabiduría⁵⁸.

En la danza tradicional que es la Gaita de Cervera parece como si el pueblo hubiera oído aquella monición de San Pablo a los Filipenses: «Todo lo que sea verdadero, todo lo respetable, todo lo justo, todo lo limpio, todo lo estimable, todo lo de buena fama, cualquier virtud o mérito que haya, eso tenedlo por vuestro».⁵⁹ Asumir la bondad y la belleza de las artes de las musas ¿qué otra cosa hizo el pueblo cerverano cuando hace siglos cristianizó una danza convirtiéndola en el rito tradicional anual con que honra a sus patronos? Y «¿dónde sino en la costumbre y la ceremonia tienen su origen la inocencia y la belleza?» me pregunto yo con William B. Yeats al terminar este capítulo y recordar la costumbre de bailar la Gaita un año tras otro en las ceremonias con que los cerveranos celebran para honrar a San Gil y Santa Ana.

58 F. Rodríguez Valls, “Movimiento esencial en el espacio”, pág. 361.

59 San Pablo, *Filipenses*, 4, 8.



Gaita de San Gil

CAPÍTULO IV FENOMENOLOGÍA DE LA GAITA CERVERANA

«El significado originario de la danza es sacro: en el mundo mítico la danza invoca la actuación de una fuerza divina; fundando comunidad, haciendo presente la existencia en su totalidad, en su ligazón originaria; la danza como fiesta (es decir, como elevación por encima del des-orden, de lo relativo, de lo subjetivo). La danza se convierte en metáfora del ‘re-ligar’ originario; en la ‘apariencia’ de los rítmicos movimientos visibles se abarca y regula lo ente en su conjunto: re-ligio. La danza hace ver por detrás de la ‘esencia’ de su ritmo otra cosa: es al mismo tiempo ‘descubrimiento’ de lo originario y ‘encubrimiento’ por la esfera de lo visible que ella supera. El ritmo como orden de movimiento, la armonía como orden de los sonidos. El movimiento (ya sea cambio cualitativo o espacial) es uno de los fenómenos fundamentales de lo ente: la danza manifiesta el cambio dentro de un orden, le pone límites. La unidad de movimiento y sonido, dirigida a lo eterno muestra una vinculación sacra... »

E. Grassi, *El poder de la fantasía*¹.

La afirmación de Manuel Ibo Alfaro en 1882 sobre Cervera de que «algo más pudiéramos decir del carácter festivo y arriesgado de sus habitantes y de sus danzas»² descubre que a fines del el siglo XIX había varias danzas populares sin que escrito ulterior alguno haya dado testimonio de otros bailes distintos de la Gaita. Sin embargo, según el testimonio excepcional de Manuel Jiménez –director durante treinta años de *La Filarmónica* la banda de música del pueblo fundada a mediados del siglo XIX– había en Cervera otras dos danzas, además de la Gaita, ninguna de las cuales pasó la linde del fin de siglo. Una era llamada «El paloteo» y la otra «Las cintas». No hay testimonio escrito ni oral de sus nombres si se exceptúa el que personalmente me dio el director de *La Filarmónica*. Dejo constancia del dato y de que «el Paloteo»,

¹ E. Grassi, *El poder de la fantasía. Observaciones sobre la historia...*, pág. 54.

² M. I. Alfaro, *La bandera de la Virgen del Monte o la mora encantada* (1882), pág. 21.



Danzadores de San Gil

según los teóricos del folclore, tendría un carácter guerrero, de lucha entre moros y cristianos. «Las Cintas», una danza consistente en que varios hombres y mujeres tejen y destejen luego alrededor de un palo rematado por un ramo de flores cintas de diversos colores que llevan cogidas con la mano derecha, es interpretada por los folcloristas como danza de carácter agrícola y la clasifican dentro del grupo de danzas de magia que se relacionan con el nudo de la fecundidad. Bien pudiera haber ocurrido –dada la excepcionalidad del testimonio y el desconocimiento que mostraron hace años sobre el caso personas casi centenarias– que estas danzas se hubieran interpretado durante algunos años en situaciones festivas especiales y por simple mimetismo de algunas danzas de la vecindad soriana o aragonesa del entorno de las tierras del Moncayo o que tuvieran su origen en recreaciones festivas de los escolares cerveranos. No lo sabemos nada de ellas al no haber aparecido, hasta ahora, testimonio escrito que muestre su existencia allende la afirmación de Ibo Alfaro o de Manuel Jiménez. Las consideramos, pues, fantasmas del pasado.

La que ha sobrevivido y de la que queda constancia, la que no tiene carácter fantasmal, sino bien real, es la Gaita. Cada año se hace visible de nuevo en las fiestas patronales de Cervera en el teatro de la iglesia, de la plaza y de la calle y aparece visible, audible y tangible ante el pueblo espectador. De siempre, a lo que aparece en la inmediatez de nuestra experiencia se llama «fenómeno» –«toda apariencia o manifestación,



Gaita de Santa Ana. Años veinte del siglo XX

así del orden material como del espiritual», dice el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua*– siendo fenomenología –según el mismo diccionario– «teoría de los fenómenos o de lo que aparece». No hace falta entrar en precisiones filosóficas ni adscribirse a una de las orientaciones fenomenológicas husserianas o heideggerianas para poder emplear el término «fenomenología» en el sentido del lenguaje ordinario, aunque reconozco que por el carácter técnico que la palabra ha adquirido en la actualidad convendría más al objeto de este estudio el posible neologismo «fenomenografía», y ello por la ausencia del objeto esencial para la universalidad y necesidad de la «logía» o de la «theoría».

Lo que quiero decir es que en este apartado se intenta describir una danza individual llamada «la Gaita» y no la esencia de la danza en general. Como toda descripción de un fenómeno, nace de la experiencia, pero entendiendo por este concepto no sólo lo presente a los sentidos, sino incluyendo en ella la experiencia lingüística y experiencia histórica que acompaña al propio lenguaje, es decir, a los conocimientos del pasado y habilidades del espectador y escritor –literatura– como constituyentes de su propia experiencia individual. Por consiguiente, la tarea de una descripción, esencial,



Fin de la procesión de santa Ana escoltada por la Gaita

pura y desinteresada del fenómeno es ilusoria pues, como escribió Nietzsche, «no hay ningún acontecimiento en sí. Lo que sucede es un grupo de fenómenos escogidos y reunidos por un ser que interpreta»³. Al final del capítulo, la Gaita deberá pasar de ser calificada como «una danza realmente peculiar y difícilmente catalogable»⁴, a ser comprendida como una danza interpretada desde la perspectiva del autor con unas notas a un tiempo identificables y revisables.

1. La Gaita es una danza tradicional.

En primer lugar hay que decir que la Gaita es una danza folclórica y festivo-ritual. La danza folclórica-étnica se define por estar vinculada a determinados grupos culturales y étnicos, a sus trayectorias históricas, y por enmarcarse dentro de cada tradición cultural. Se opone a llamada «danza

³ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, IV (1885-1889), 1 [115]; pág. 60.

⁴ J. Asensio García, H. Ortiz Viana, F. Jalón Jadraque, «Las danzas procesionales de Cameros...», pág. 1.

clásica académica» y la «danza contemporánea». El espíritu del pueblo –el folclore– es festivo y teatral y todas las danzas folclóricas son reflejos de cada sociedad y se interpretan en esos momentos importantes que marcan en el calendario los acontecimientos socioculturales más importantes de la vida de los pueblos. Una danza folclórica no surge de la inventiva de un coreógrafo conocido ni se comercializa como espectáculo, sino que su conocimiento se transmite de unas generaciones a otras, son ejecutadas por motivaciones culturales y sociales, y sus intérpretes no suelen ser profesionales⁵. La cultura no es una realidad que cree un solo individuo, sino una realidad producida por muchos y de cuyos productos la comunidad selecciona algunos considerados especialmente dignos de memoria y de transmitirse de una generación a otra. Estos productos aquilatados por el tiempo y por la entrega de generaciones de antepasados ya muertos constituyen la tradición⁶.

La Gaita de Cervera se interpreta en el presente en dos de esos momentos conmemorativos importantes en la vida del pueblo que son las fiestas patronales, pero viene de lejos. Su inventor o fundador fue el anónimo espíritu del pueblo de Cervera en algún momento de su pasado histórico y que como tal ha sido transmitida de generación en generación e interpretada por quienes en fiestas dejan temporalmente sus hábitos laborales y salen al escenario de la calle a asumir el papel de danzantes heredado de sus antepasados.

La Gaita es también la transmisión de una generación de mozos a otra de una nomenclatura referida a las figuras del baile que interpretan. Nombres reconocidos por una u otra Gaita como suyos, algunos entrados ya en desuso, son: «el corral», «el robo», «el de a uno», «el de a cuatro», «la cruz», «los caballitos», «el aspa», «el cruce», «el corroncho», «Viva San Gil», «Viva Santa Ana», «la Puerta del sol», «la entrada a Madrid», «la Puerta de Alcalá», «el puente» «el banco», «la aguja», «las tijeras» y «el hilo» «la estrella», «los borrachos», «viva San Gil» y «viva Santa Ana».

La Gaita es tradicional también en su modo de reproducción anual, pues, al no tener estatutos escritos, el comportamiento de los danzadores ha dependido de los usos tradicionales, sólo modificados eventual y levemente por decisiones de los mayordomos de las fábricas de las iglesias o de las juntas de las cofradías de los dos santos patronos que la han sostenido o la sostienen o por la voluntad unánime de los que cada año la bailan. Entre las obligaciones tradicionales conocidas destaca la de dar comienzos a las fiestas la víspera de los patronos acudiendo a sus hogueras o a sus bajadas, acompañar al Ayuntamiento a vísperas solemnes, cuando las había, asistir en corporación a misa de cofradía, la llamada antiguamente «de capilla» o «de hermanos» y bailar después de ella en una especie de alarde en la plaza de las

⁵ C. Jiménez de Madariaga, «Danzantes y afines. La danza de los cascabeleros de Alonso», pág. 158.

⁶ F. Rodríguez Valls, «Movimiento esencial en el espacio...», pág. 359.



**Bajada de santa Ana
El bandera se arrodilla ante su patrona**

respectivas iglesias, bailar en la procesión delante de la efigie del santo, llevar sus andas en determinados tramos del recorrido y, finalmente, bailar una día durante las fiestas para los mayordomos y ser agasajados con pastas y licores en la puerta de las casas de éstos y para los asilados en el hospital. Entre los derechos que los danzadores de ambas parroquias tenían reconocidos por el Ayuntamiento estaba el de cortar ramas y troncos de los árboles del común para construir el día del Corpus Christi un monumento que llamaban «huerto» cuyo significado posible significado se apuntará posteriormente. Ha sido también una costumbre bailar en el ruedo de la plaza de toros antes de los festejos taurinos a cambio de la entrada gratis a las corridas y pedir por las calles para organizar una comida campestre de hermandad el día final de fiesta, llamado de las «juergas» o de «giras al campo».

Este carácter tradicional de la Gaita es lo que expresaba el corresponsal de *Nueva Rioja* hace cuarenta años: «Las fiestas de Cervera viven de su tradición. Uno de los elementos que contribuyen a dar continuidad a la tradición es sin duda el elemento folklórico, unido siempre a nuestros mejores valores religiosos. Así sucede en nuestra Gaita, por su origen y continuidad siempre

unida a las cofradías patronales; en las *bajadas* de nuestros santos patronos, expresiva muestra de festejo y liturgia; o en la salutación jubilosa de un pueblo que amanece en fiestas con el alegre canto de la *campanilla*»⁷.

2. La Gaita es una danza procesional.

La Gaita cerverana es en su más inmediata visibilidad y antes de interpretaciones ulteriores –como ya se ha descrito en capítulo anterior– una danza procesional, aunque habría mucho que decir acerca de la posibilidad de que toda procesión fuera ella misma «una danza elemental que tiene como finalidad la movilización de la comunidad de culto, es decir, de lo sagrado común, la actividad del poder.»⁸. La Gaita es una danza que acompaña la procesión de las efigies de los patronos del San Gil y Santa Ana desde que bajan de su hornacina o camarín en el retablo mayor de sus iglesias hasta que suben y mientras son paseadas por las calles a hombros de sus parroquianos.

El espacio de la Gaita es el espacio sagrado de la iglesia y ese mismo espacio expandido a las calles de la villa el día de la fiesta con la procesión de las efigies patronales. Por ser toda procesión una procesión sacramental, en tanto que pone algo sagrado en movimiento, extiende su potencia gratificante sobre un perímetro determinado⁹. El aura sagrada de la iglesia y sus efectos salutíferos se amplía al espacio público de la comunidad trazando con la entrada y salida del templo un círculo donde se pretende limitar y concentrar las fuerzas protectoras y defender al vecindario de las fuerzas maléficas. Los de la Gaita bailan en honor de sus santos patronos como los israelitas ante el Arca de la alianza en una procesión festiva acompañada de cantos, instrumentos de música, estandartes, pendones, vestidos de fiesta, etc.¹⁰. Con su rito rinden homenaje anual a sus santos patronos en el día de su fiesta e impetran la protección para su pueblo. Acción de gracias y oración en los creyentes o simple seguir una tradición para los no creyentes, es desde ese contexto religioso y festivo desde donde hay que empezar a hablar para encontrar sentido a la Gaita cerverana.

Que la iglesia no tuviera reparo en admitir como religiosa la danza ante de las imágenes de los santos se justificaba en que la asociación entre la procesión y la danza era tan antigua que podía remontarse al baile que el rey David realizó ante el arca de la alianza tal y como lo cuenta el segundo libro de Samuel: «David y los israelitas iban danzando ante el Señor con todo entusiasmo cantando al son de cítaras y arpas, panderos, sonajas y platillos»¹¹.

⁷ I. San Baldomero Ruiz de Morales, “Cervera en fiestas”, *Nueva Rioja*, 25 de julio de 1971.

⁸ G. Van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, pág. 362.

⁹ G. Van der Leuw, *Fenomenología de la religión*, pág. 362.

¹⁰ Numeros, 9-10; Josué., 6; Salmos, 104, 113 y 125; Isaías, 52,12; Esdrás. 3; Isaías., 60.

¹¹ 2 *Samuel*, 6.

David baila ceñido con el efod y expresa su gozo con una danza cultural típica, expresada en el verbo *kirker*. La etimología verbal indica un movimiento circular frenético marcado por pasos adelante y atrás. A este verbo va unido *pzz* (saltar) del versículo 14. En otros pasajes del Antiguo Testamento y en la literatura israelita hay referencia a las ocho tipos de danzas sagradas: procesional, rodeo de un objeto sagrado, extática, de la vendimia y de la siega, de celebración de una victoria, como rito de circuncisión, como rito matrimonial y como rito funerario¹².

Sin embargo, en el mundo cristiano la danza no es, en general, un elemento ritual que acompañe a la liturgia. Así las danzas en las iglesias fueron prohibidas por el Concilio de Cartago del año 397 durante los ágapes cristianos y tal prohibición fue repetida por varios concilios y recordada a menudo por papas como Gregorio III y Zacarías el año 744. El famoso dicho de San Ambrosio viendo en la danza al mismísimo diablo, «ubi saltatio, ibi diabolium», fue decisivo y en consonancia con él la literatura homilética y las colecciones canónicas abundan en condenas y anatemas contra cantos y danzas delante de las iglesias, a pesar de que la liturgia cristiana había absorbido bastantes usos y ceremoniales de la religiosidad pagana anterior. De esta censura de la danza no discrepaba San Agustín que juzga la «saltatio» como un salto a lo más profundo del infierno, ni Guillermo, el Lugdunense, quien mantiene la idea de que la «saltatio» es un coro circular cuyo centro es el diablo¹³, ni tampoco en 1687 el visitador del obispado de la diócesis de Calahorra cuando prohíbe que en las iglesias cerveranas se hagan «comedias, autos sacramentales y bailes»¹⁴.

El incumplimiento de la norma canónica del visitador de Calahorra queda manifiesto en la costumbre que ha sobrevivido hasta nuestros días de bailar la Gaita dentro de las dos iglesias de Cervera. Pero no puede producir extrañeza. Los folkloristas del siglo XIX y comienzos del XX, en la supervivencia de una liturgia autónoma superpuesta a la cristiana, es decir, en la tesis de la adaptación del catolicismo de los antiguos cultos paganos¹⁵. Los ejemplos, las sugerencias y los impulsos procedentes de una sociedad pagana eran demasiado fuertes para que los cristianos no quedasen condicionados e influidos por esas costumbres paganas y no intentasen bautizar usos paganos transfiriéndolos a la atmósfera de las festividades de los santos, de modo especial en las iglesias rurales.¹⁶ Y es que, como escribió Julio Caro Baroja, «la religión popular, la religión de una sociedad dada no ha podido ser nunca, ni lo será en el futuro una pura religión para el uso de los hombres más espe-

12 W. O. W. Oesterley, *The sacred dance. A study in comparative*, pp. 31-43.

13 J. P. Migne, *Patrología latina*, t. CXLI, pág. 1350

14 Archivo de la Iglesia Parroquial de Santa Ana, Libro de Fábrica, Año de 1687.

15 J. Caro Baroja, *El estío festivo*, Editorial Taurus, 1984, pág. 279.

16 O. Giordano, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, pág. 105.



Gaita de Santa Ana. Años treinta del siglo XX

culativos: teólogos, ascetas o místicos. Lo que se llaman ‘elementos paganos’ se integran en la sociedad popular rural o agrícola, etc., no por perversidades o retorcimientos de juicio, sino por una convicción de que la fiesta, el ritmo, con sus fases constituye, en sí, una expresión de piedad colectiva, esencial, en la que cada hombre y cada mujer participan ajustando a su posición dentro de la sociedad, su participación»¹⁷.

3. La Gaita es una danza patronal.

Si el contexto espacial de la Gaita es el escenario de las iglesias parroquiales y las calles del pueblo de Cervera, el contexto temporal es el de las fiestas patronales. No sabemos si en el pasado la Gaita se bailarían el día del Corpus delante del Sacramento como era típico de las danzas en otros lugares de España, pero lo cierto es que hoy los santos patronos, San Gil y Santa Ana, son los ejes de las fiestas, los símbolos del pueblo y de cada barrio por estar más allá de todo lo ordinario y vulgar y por actuar como paradigmas de virtud como una invitación a los feligreses a sobrepasar su egocentrismo, su clan familiar y organizar su comportamiento con un sentido comunitario.

Mientras en la vida cotidiana todo sucede en el tiempo y pasa, los santos patronos, con sus iglesias, con su papel de eternos intermediarios y con

17 J. Caro Baroja, *Ritos y Mitos Equívocos*, pág. 76.



Gaita de Santa Ana
Años cuarenta del siglo XX

su fiesta, permanecen y no cambian. Su patrocinio, su alteridad, atemporalidad y humanizada incorporación a los sucesos locales, les han convertido a lo largo de siglos en exponente y símbolo por excelencia de la identidad de la comunidad cerverana. La apoteosis de los santos patronos son las fiestas patronales. En ese tiempo sagrado se espera su intercesión porque su presencia es especialmente vivida, hasta tal punto que podría parecer que, aletargados durante el año, en torno a la fiesta cobran una vitalidad fortalecida y se convierten en partícipes destacados de las angustias y los gozos de su pueblo, en personajes vivos del gran teatro de la fiesta, pues como a vivos el pueblo creyente se comunica con ellos, les reza y se les honra y, en definitiva, trasparece así el dogma católico de la comunión de los santos.

Es ante la imagen del santo patrono, San Gil o Santa Ana, presidiendo los retablos mayores de sus respectivas iglesias o recorriendo en procesión las calles de sus respectivos barrios donde los de la Gaita danzan agradeciendo o pidiendo favores. La Gaita es una danza patronal como elemento perteneciente a la estructura de la fiesta patronal católica al igual que la novena, la

Campanilla, la Misa mayor, la procesión, el sermón de exaltación al santo y a su pueblo, la orquesta de música, los bailes y las comidas familiares.

4. La Gaita es una danza parroquial.

Decir que la Gaita es una danza patronal no significa solamente que se baila en honor de unos patronos del pueblo que tienen culto en sus iglesias parroquiales. Con esta adjetivación quiere indicarse al mismo tiempo que tiene un marcado carácter parroquial, es decir, aunque la Gaita representa a un solo pueblo hay dos Gaitas: la de San Gil y Santa Ana. Ello significa, negativamente, que su organización y mantenimiento no ha sido ni es municipal y, positivamente, que ambas parroquias, además de organizadoras y mantenedoras económicamente de esta danza han rivalizado por que «su Gaita» fuera la mejor y más distinguida, lo mismo que rivalizaban en otras muchas actividades.

La Gaita, por tanto, no es una danza municipal, pues la única vinculación con el Ayuntamiento es el compromiso de ir a la Casa Consistorial a buscar a alcalde y concejales el día de la fiesta para acompañarles hasta la iglesia a asistir a la misa y a la procesión y rendirles la cortesía a la puerta de la iglesia con la figura de la entrada, es decir, con ambas filas a los dos lados y sin más movimiento por parte de los danzantes que el ritmo de las puntas de los pies y el que da son a las castañuelas. La Gaita nunca ha sido una danza municipal sino que ha sido organizada y mantenida con fondos de cada una de las dos parroquias del pueblo: hasta el siglo XIX con los fondos de las fábricas y posteriormente con los de las dos cofradías. El consistorio a lo que más ha llegado es a dar una mínima subvención a las cofradías para el mantenimiento de la Gaita. En los años sesenta la tradicional racanería del Ayuntamiento para dar su aportación comprometida con la cofradía para ayudar a pagar a los dulzaineros hizo que la Gaita de San Gil diera plante en ocasiones al tradicional acompañamiento de la corporación municipal a la iglesia para misa mayor.

Pero hablar de «la parroquialidad» es hablar de esa «unidad moral con estructura real, ideal y simbólica» que según Carmelo Lisón Tolosana la define¹⁸. Las parroquias de una diócesis como conjunto y cada una de ellas en particular han sido en el pasado una malla que han envuelto la vida de creyentes, fervorosos o tibios, protegiéndolo, vigilándolo y controlándolo frente a posibles desviaciones, como los movimientos heréticos, una red obliga a todos los fieles a quedar encuadrados dentro del sistema parroquial. Por ejemplo, se prohíbe recibir los sacramentos en otra iglesia distinta de

¹⁸ C. Lisón Tolosana, *Antropología cultural de Galicia*, pág. 109.



Gaitas de San Gil y de Santa Ana

la parroquia a la que se pertenece. La misma recepción sacramental queda regulada y casi reglamentada en el IV Concilio de Letrán de 1215, imponiendo la confesión y comunión una vez al menos, cada año. Las gentes pasaban toda su vida a la sombra de la parroquia correspondiente. Un canonista del siglo XIII, Enrique de Susa, la definía así: «es un lugar con límites bien definidos, cuyos habitantes pertenecen a una única iglesia [templo]. En la parroquia eran bautizados y casados. En ella asistían a la misa dominical, pagaban sus diezmos, hacían sus ofrendas y al morir, eran enterrados»¹⁹.

Las marcadas formas de actuación eclesiales diferenciadas en el pasado entre las iglesias parroquiales de este pueblo hacían de unos hábitos que venían de lejos. En Cervera la delimitación jurídica parroquial marcó desde el siglo XVI el espacio y el tiempo festivo con fronteras entre «sangileros» y «santaneros». En el año 1567 nada más abrirse al culto la iglesia de Santa Ana, se hizo la división del territorio y del tiempo festivo de ambas parroquias. La parroquia de Santa Ana abarcaba lo que hoy es el barrio del mismo nombre al lado izquierdo del Alhama hasta lo que entonces se llamaba la Peñaferrería. La de San Gil comprendía el actual barrio de su nombre hasta la Peñaferrería, Nisuelas y la margen derecha del Alhama. Al mismo tiempo se definió también el tiempo festivo

¹⁹ L. Maldonado, *Génesis del Catolicismo popular*, pág. 135.

vo repartiendo las celebraciones del pueblo entre las dos parroquias. En San Gil: primer día de Pascua de Navidad, día de año nuevo, el día de la Purificación, domingo de Ramos, jueves santo, viernes santo, sábado santo y domingo de pascua, Ascensión, pascua del Espíritu Santo, Corpus Christi, San Pedro, Anunciación, Visitación, Santiago, la Asunción, día de San Gil, todos los santos y las ánimas. En Santa Ana: segundo día de Pascua de Navidad, día de la Epifanía, martes y miércoles santos, lunes de resurrección, día segundo de la pascua del Espíritu Santo, día de la Trinidad, San Juan, Natividad de la Virgen, día de Santa Ana, día de la concepción de Nuestra Señora. «iten declararon que atendiendo a que los Beneficiados son pocos y divididos, no podrán así cómodamente Celebrar ni festibar las fiestas solemnes ordenaron que el primer día de Pascua de Navidad se junten todos ellos y el Pueblo en señor San Gil y hagan los oficios con la mayor solemnidad que pudieren y que aquel día solo se diga una misa rezada en Santa Ana por el semanero que le viniere y el segundo día de Pascua se junten en Santa Ana y se diga de la misma manera que esta dicho. Y el día de año nuevo se junten en señor San Gil y el día de la Epifanía en señora Santa Ana y el día de la Purificación en señor San Gil y asimismo el Domingo de Ramos en señor San Gil y Martes y miércoles en señora Santa Ana y Jueves y Viernes y sábado y Domingo de la Semana Santa en Señor San Gil; y lunes de la Resurrección en señora Santa Ana y día de la Ascensión en señor San Gil y día de Pascua del Espíritu santo en señor San Gil y día segundo e Santa Ana, y el día de la Trinidad en Santa Ana y el día de Corpus Christi y señor San Pedro y de Anunciación en San Gil, el día de San Juan en Santa Ana, el día de la Visitación en San Gil, día de la Natividad de Nuestra Señora en Santa Ana, día de Santiago y la Asunción en San Gil, y día de Santa Ana en Santa Ana y día de San Gil en San Gil, y día de todos Santos y de las Animas en Señor San Gil, día de la concepción de nuestra Señora en Santa Ana y que en estos días que estuvieren juntos los beneficiados puedan proveer para la otra iglesia lo que les pareciere que Conviene según la copia de clérigos que hubiere»²⁰.

Esta división canónica del espacio y del tiempo litúrgicos se agudizó, casi desde del mismo momento de la fundación de la iglesia de Santa Ana, por pleitos jurídico-eclesiásticos en el repartimiento de los diezmos. El testimonio más antiguo de la rivalidad entre dos formas de organización social, lo da el obispo de Calahorra Juan Ochoa de Salazar en 1580. En su visita pastoral deja constancia de «las pasiones y diferencias que entre estos dos barrios se han levantado»²¹. También en 1790 se resaltaba que el corte que la peña de San Antonio

²⁰ Archivo de la iglesia parroquial de San Gil, *Libro del cabildo*, “Concordia de 1567”, fol. 12 y 13.

²¹ Archivo de la iglesia parroquial de San Gil. Libro de Fábrica. Año de 1580.



Diego Jimenez Berdonces
Dulzainero cerverano

pro-
ducía entre los dos barrios era más que físico: «Es una montaña fragmentada de mucha elevación sobre la que está fundado el castillo, y divide los dos barrios principales de la villa en un paso muy estrecho é inexcusable. Ha dividido en tiempos los ánimos de éstos naturales haciéndola línea de sus recíprocas ofensas; forma una bóveda, que excede la anchura del camino, y da temor a los que pasan»²². División de la que todavía el habla mantiene la conciencia de separación entre metrópoli y colonia en el empleo de la expresión «subir al barrio» para indicar el desplazamiento del barrio de abajo al de arriba. La rivalidad entre parroquias tenía como una de sus habituales formas de expresión en el pasado en la competición por organizar la hoguera más alta en la puerta de las iglesias en vísperas de las fiestas patronales.

De igual modo la fiesta de Santa Ana diferencia a la comunidad del barrio de arriba, frente a la de San Gil que opera del mismo modo con la comunidad del barrio de abajo. Si se tiene en cuenta la secular rivalidad entre los dos barrios y el fuerte sentido de la parroquialidad que, en parte por cuestión de clientelismo y prestigio personal, fomentó el clero local, en especial desde principios de siglo XX hasta los años sesenta, tendremos una clara idea de lo que ha significado la exteriorización de las actividades festivas como demarcación de superioridad de barrio o parroquia. Sobre ello pueden darse unos cuantos ejemplos: desde el carácter parroquial de las campanillas y su ejecución al amanecer en sus respectivos barrios, hasta las publicacio-

²² *Relación de las fiestas que se han celebrado...*, pág. 28.

nes periódicas exclusivas y excluyentes –no había noticias de la parroquia de San Gil en la publicación de Santa Ana *Ecos parroquiales*– pasando por el carácter básicamente parroquial de las instituciones organizadoras de actos religiosos –como por ejemplo la Acción Católica– las cofradías y cofrades y la propia Gaita. La recia personalidad de algunos párrocos cerveranos en la defensa de las prerrogativas de sus iglesias y de su feligresía acentuaron en ciertos momentos las diferencias parroquiales y era conocido hace años el caso de feligresas de San Gil que alardeaban de no haber subido en toda su vida ni una sola vez a misa o a cualquier otro acto litúrgico del barrio de Santa Ana y a la inversa. Respecto a la danza la división parroquial se mostraba en que, hasta los años ochenta del siglo pasado –quizás hasta que se unificaron las escuelas en un grupo escolar – ni los danzantes de San Gil bailaban en la danza de Santa Ana ni a la inversa.

Pero esas «pasiones y diferencias» de las que hablaba ya en 1580 el obispo de Calahorra Juan Ochoa de Salazar y que pervivieron hasta hace unos años –quizás hasta que se unificaron las escuelas de barrio en escuelas de pueblo– son el aspecto negativo de una rivalidad que conllevaba también el deseo de emulación, de ser más y de ser mejor. Los espontáneos jurados parroquianos que contemplan la actuación de la Gaita en el teatro de la calle premian o censuran la perfección en la ejecución de la Gaita obligan a los danzadores a esmerarse en su ejecución y a superarse cada año.

5. La Gaita es una danza masculina.

Que la Gaita es una danza masculina se hace manifiesto en su percepción más inmediata, pues es visible que todos los jóvenes danzadores son mozos varones, sin que hayan intervenido, ni hasta hace muy poco tiempo haya reclamado su participación, danzadora alguna. La Gaita se concibió como una actividad de carácter masculino en la que intervienen únicamente varones quizás debido a que a los danzadores y a la danza en sí misma se les atribuyen tradicionales valores asociados a la masculinidad como arrojo, coraje, resistencia, fortaleza, etc. y –podríamos añadir a partir de este estudio– el carácter guerrero. Su efecto fisiológico visible más inmediato es el sudor.

Los de la Gaita sudan mucho, como también lo hacían el común de los danzadores en las danzas españolas tradicionales en el pasado y, como aquellos danzadores del siglo XVII de los que hablaba Lope de Vega, no sienten lo que trabajan:

«Pero, por que no te espantes,
un discreto en mi lugar



**Gaita de Santa Ana
Años cuarenta del siglo XX**

el trabajo de mandar
comparaba a los danzantes
que, aunque más se desencajan
en trabajo tan cruel,
con el son del cascabel
no sienten lo que trabajan»²³.

El danzar provoca sudor, cansancio, esfuerzo, sed, en verano, especialmente porque es en verano cuando se celebraban en España la mayoría de las fiestas patronales, tras la cosecha. Como Juan Manuel Zapatero en 1929, las seguidillas de Alonso Jerónimo de Salas Barbadillo lo señalaban en 1621,

«Cánsanme los danzantes
y soy muy necio

23 F. Lope de Vega, *Obras*, tomo VIII, Obras dramáticas, pág. 533.

pues que, por alegrarme,
se cansan ellos »²⁴.
«Por hacerse ligeros
los vientos beben,
mas con esto no matan
la sed que tienen»²⁵.

Sudados, cansados sedientos, los pies se lanzan alegremente a bailar pues el baile en España o en Alemania, hoy o en el siglo XVII, para Lope de Vega, Salas Barbadillo o para Heine en su *Intermezzo lírico* resultaba embriagador:

«Y de modo tan dulce y lisonjero
cantan y tocan, que los pies se lanzan
al baile embriagador, y alegres danzan»

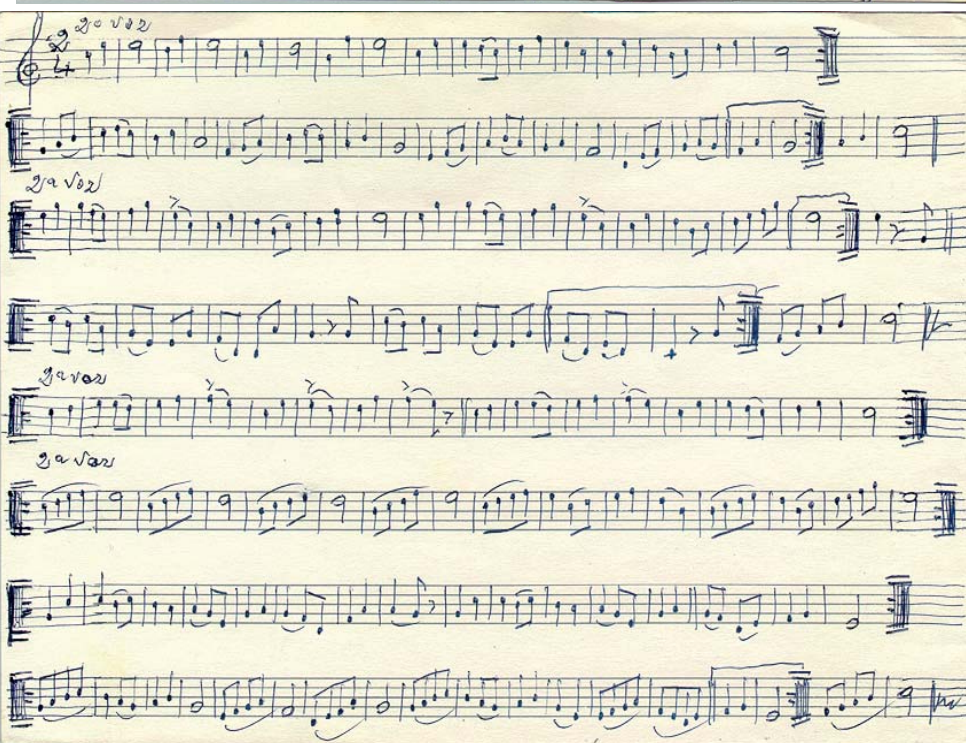
Sin ser por su extensa obra literaria y por su calidad ni Lope, ni Salas, ni el gran Heine, sí cantó con pluma magistral a vitalidad, rudeza, aspereza, esfuerzo, ardor y sudor del bailaror cervero de la Gaita, el escritor cervero y médico local Juan Manuel Zapatero en 1929 en unos versos titulados *El bailaror*:

«Danza el mozo rudo la típica danza
y trisca o rebota se aquieta o avanza.
Danza primitiva de fieros envites
que exige sudores de estíos dantescos,
bermejores ardores de frescos convites,
y que borda activa finos arabescos.
No le importa al mozo la ruina campestre,
la muerte del deudo, la propia caída.
El danza su gozo, ingenuo, silvestre,
sintiéndose feudo de su propia vida.
Y borda felino moriscos dibujos
al son penetrante de Gaita cansada,
le da sangre el vino, el sol rayos brujos,
Cervera el 'p´adelante', corazón su amada»²⁶.

24 E. Arnaud, "Alonso Jerónimo de Salas Barbadillo : Epitafios y Seguidillas", pág. 33.

25 E. Arnaud, "Alonso Jerónimo de Salas Barbadillo : Epitafios y Seguidillas", pág. 33.

26 J. M. Zapatero, "El mozo bailaror", *Rioja Industrial*, 1929.



Partitura de la gaita. Transcripción de Manuel Jiménez González

No es extraño que tan ruda, dura y viril condición de los bailaradores de la Gaita fuera asociada por su cantor más entusiasta al ascetismo religioso del jesuita cerverano, confesor de Santa Teresa, Baltasar Álvarez, y a la lucha política y militar del político revolucionario ecuatoriano presidente del Ecuador Eloy Alfaro, cuyo padre, Manuel Alfaro, había nacido en Cervera:

«La moza ha comprado del mozo tostado,
de aquel que le canta las jotas de mieles,
y en la cruz del pecho, la moza ha notado
que el mozo le jura sus amores fieles
por eso lo mira con ojos de ansiosa
si trisca rebota si aquieta o avanza,
y ni chistar quiere y ni alentar osa
mientras sigue y sigue la típica danza.
Danza primitiva de fieros envites
que exige sudores de estíos dantescos,
que pide el calmante de frescos convites
y borda exquisita finos arabescos.
Danza del buen viejo hombre cerverano,
hombre de pelea pájaro de nido
del sol y del viento y del agua hermano,
nunca temeroso y siempre temido;
temido por noble, temido por bueno
temido por libre, por sagaz temido
que al Santo Padre Alvarez crió en su terreno
y que a Eloy Alfaro hizo ser, lo sido...»²⁷.

6. La Gaita es una danza popular.

La Gaita es una danza popular en un doble sentido: porque identifica al *pueblo* de Cervera y por el carácter *demo*-crático de su funcionamiento.

Las fiestas populares tienen como función propia el reforzamiento de la comunidad a través de su uso como elemento de identificación²⁸. En cualquier sociedad y momento histórico los rituales festivos colectivos han tenido y tienen, como una de sus funciones fundamentales, la de ser un medio para la reproducción de identidades, para el establecimiento y reproducción de un «nosotros» en contraste con uno o varios «ellos». No hay grupo humano con conciencia de sí mismo que no tenga su fiesta perfectamente distinguida de la de los demás y en ella hay un conjunto de actividades encaminadas

²⁷ J. M. Zapatero, *Rioja Alameña*, año 2, núm. 59, s/f.

²⁸ S. Rodríguez Becerra, "Las fiestas populares...", pág. 919.



**Gaiteros cerveranos:
Francisco Cruz Muñoz,
dulzainero
Benito Jiménez González,
tamborilero.**

precisamente a reforzar los vínculos entre los pertenecientes al grupo. Diferencia con los otros y aumento de la cohesión interna, parecen ser las dos fuerzas que se hacen presentes en la fiesta desde esta perspectiva. Hacia dentro, porque se puede hablar realmente de pueblo como algo más que mera población cuando se percibe, como es el caso de esta fiesta patronal, un sentido de pertenencia a través de la expresión de un ritual y simbología ceremonial. Hacia fuera porque el ritual separa aísla a unas comunidades de otras, les confiere anterioridad y afirmación frente las similares unidades externas y próximas de otros pueblos o ciudades. Los santos patronos, sus iglesias y sus ermitas actúan como atalayas del término municipal y las fiestas en su honor operan como poderosos símbolos

locales definiendo quien es miembro y quien no lo es, de la comunidad. Por ello la religiosidad popular tiene un marcado carácter geográfico²⁹.

Pues bien, la Gaita es uno de los elementos integrantes de la fiesta que –en la vivencia de pertenencia allende su parroquialidad y su no municipalidad en la organización– más identifica a Cervera como pueblo y a los cerveranos como cerveranos y –a un tiempo– más los diferencia del resto de los pueblos comarcanos o provincianos tengan o no tengan danzas tradicionales. Los que la bailaron recuerdan su mocedad y se identifican que los danzantes que ahora la bailan son sus continuadores. Aunque por la propia ley de la memoria tiendan a pensar que cualquier tiempo pasado fue mejor,

29 C. Lisón Tolosana, *Invitación a la antropología cultural de España*, pág. 85.

con frecuencia deben rendirse ante mayor prestancia, mejor estilo y superior preparación física de los mozos actuales. Los que bailarán la Gaita – los niños – se identifican con los que la bailan pues saben que cuando ellos sean mozos exhibirán sus movimientos y figuras ante sus vecinos. Los que en el presente danzan la Gaita sienten la empatía y familiaridad de los espectadores hacia su representación y el cariño de sus madres que han guardado durante años como reliquias supervivientes de un nosotros familiar las «pulgaretas», «fajas» y «filifollos» –con frecuencia pertenecientes a los padres y abuelos– hasta que sus hijos llegaran a la mocedad y se les permitiera bailar. Todos sienten y aceptan que en el acto de bailar la Gaita en la calle pertenecen a una comunidad histórica que trasciende el mero presente, un nosotros que tiene su continuidad espacio-temporal en fotografías, carteles o calendarios, con los que los cerveranos llaman la atención a los *otros* sobre *su* danza, sobre la danza de *su* pueblo.

La Gaita es y ha sido, en segundo lugar, una danza popular también en el sentido etimológico-político del «demos» (pueblo), pues la Gaita es danza en su constitución y en funcionamiento interclasista, si este término pudiera ser aplicado adecuadamente en una estructura social tan poco diferenciada como ha sido históricamente la cerverana. Aquí, «popular» significa democrática. No hay privilegios ni constitucionales ni funcionales en la Gaita. Ni los banderas (jefes), ni el rango en las dos hileras de mozos danzadores son expresión de prerrogativa alguna, sino que se toman por consenso de sus miembros, aunque haya noticias de que en la Gaita más antigua existía la costumbre, hoy desaparecida, de ir ascendiendo por antigüedad del último puesto de la fila hasta llegar a bandera de atrás o de adelante³⁰. Además, no hay para bailar la Gaita limitación de origen. Todos los del pueblo y de fuera, que hayan ensayado, pueden bailar la Gaita, hay establecidas condiciones de salida o de entrada, de modo que es la voluntad de los mozos la que determina su pertenencia. Nadie tampoco tiene el privilegio de que se baile la Gaita en el lugar predeterminado por él, salvo antiguamente en casa de los mayordomos, en la plaza consistorial ante la corporación municipal y en el hospital del pueblo ante los asilados.

7. Sobre la música y los músicos de la Gaita.

Ligada a la visibilidad teatral de la Gaita está su impresión sonora. La Gaita está ordenada por un frenético y arcaico ritmo ternario de castañuelas –«pulgaretas» en el léxico cerverano– acompañadas del tamboril y acompañada –mientras los danzantes permanecen quietos– con el ritmo medido, nervioso y expectante de sus pies. La melodía de las dulzainas interpreta «dos

30 Testimonio de Isidoro San Baldomero Ruiz de Morales.



La Gaita de San Gil en la procesión frente al castillo

tipos de modelos melódicos diferentes conjugados en una especie de ‘suite’ que se van repitiendo: unos ritmos de ‘contradanzas’ en el sentido estricto de la palabra y otros, más numerosos, de ‘agudo’. Mientras que las contradanzas son formas musicales más modernas en comparación con los ritmos tradicionales riojanos, el agudo es mucho más arcaico, posiblemente el modelo melódico originario de la Gaita ceriverana al cual se le unieron, en época más reciente, hacia el siglo XIX, otras melodías de moda, en concreto polcas, con el mismo ritmo binario que permitía mantener la estructura coreográfica original de esta danza»³¹. De las ocho tonadillas de que consta la Gaita en la actualidad hasta los años ochenta del siglo XX se tocaban solamente cuatro. Fue la memoria musical de Manuel Jiménez González, último director de la banda de música *La Filarmónica*, quien en los años ochenta del siglo XX las recuperó y escribió la partitura que en la actualidad interpreta con las dulzainas los gaiteros.

La música no tiene letra conocida, pero en algún momento del pasado le pusieron letrilla a una de las tonadillas y, aunque al bailar no se canta, las abuelas ceriveranas las han tarareado en la infancia:

31 J. A. Quijera Pérez, *Danzas tradicionales de la Rioja*, pág. 270.

«Qué quieres que te traiga,
que voy a Madrid (bis)
No quiero que me traigas
quiero que me dejes ir... ».

Que la música que acompaña a la danza de la Gaita no era original de Cervera pude comprobarlo, decepcionado, en mi adolescencia cuando un día en torno al año 1960 presumí en el colegio de ella cantando una de las tonadillas ante un compañero oriundo del valle navarro de Salazar quien me dijo que esa melodía era la de la «purrusalda», una música que se interpretaba en su pueblo. Posteriormente muchos ceriveranos se han visto sorprendidos cuando han escuchado la que creían original de su pueblo grabada en acordeón o en dulzaina como música de la montaña de Navarra. Pero estos préstamos no deben chocarnos. No sería extraño que de por esas tierras proviniera la música de la Gaita si tenemos en cuenta las relaciones folclórico-musicales que siempre se han dado entre Navarra y el valle del Ebro riojano. Así no es extraño tal origen si se tiene en cuenta que en el Archivo del Ayuntamiento de Pamplona aparecen entre 1607 y 1775 al menos 59 registros con pagos a danzantes y gaiteros de la ribera media del Ebro y comarca del Alhama (Alfaro, Igea, Calahorra, Logroño y Rincón de Soto)³². Tal vez fuera conocida por algún gaitero de estos pueblos y se la trajera de allí. Al fin y al cabo en alguno de estos pueblos, como en el de Igea, debía haber en el siglo XVII una buena escuela popular de danza según múltiples testimonios documentales.

La música de la Gaita la interpretan los gaiteros, actores decisivos en la representación donde «los de la Gaita» son protagonistas. Sabemos con certeza es que estos intérpretes han sido, la mayoría de las veces, gaiteros foráneos, salvo contadas excepciones en el siglo XX en que la interpretaron dulzaineros locales como Victorio Cruz y sus hijos Francisco y Jesús Cruz Muñoz, o Benito Jiménez González con Francisco Cruz Muñoz en otras ocasiones.

Por el libro de la cofradía de Santa Ana conocemos que en el siglo XIX los intérpretes de la música de la Gaita en la fiesta patronal de esta santa fueron gaiteros aragoneses de Tabuena o de Bulbueite aunque en algunas ocasiones también contrataron a músicos de Tarazona o de Calahorra³³ y puede suponerse que durante este siglo la procedencia para la Gaita de San Gil sería parecida a la de Santa Ana. Desde el año 1918 hasta la actualidad la música de la Gaita la han interpretado los gaiteros de Estella, los hermanos Montero

32 J. Ramos Martínez, “Danzadores y músicos populares de la Rioja...”, pp. 73-74.

33 Por ejemplo entre otros años: 1865: gaiteros de Tabuena. 1868: gaiteros de Tabuena. 1904: gaiteros de Tabuena. 1906: Gaiteros de Tarazona. 1907: gaiteros de Calahorra. 1908: Gaiteros de Bulbueite Archivo de la Iglesia parroquial de Santa Ana. *Libro de la Cofradía de Santa Ana*.



**Gaita infantil del Barranco Tollo
(años cincuenta del siglo XX)**

en Santa Ana y los hermanos Elízaga en San Gil, si bien en San Gil algunos de los años setenta fueron sustituidos en ocasiones por los gaiteros riojanos Serafín Abeytua, Baldomero Tobía o Segundo Corral o por los gaiteros de Laguardia.

Aunque la música que acompaña a la danza de la Gaita sea anónima y su origen esté fuera del pueblo de Cervera, debe reconocerse que en ella se ha cumplido una de las funciones principales de la música desde el punto de vista antropológico, como es la de dar cohesión al grupo. Sea éste definido como nación, tribu, pueblo, etc. «la música proporciona una solidaridad entre los miembros del grupo.»³⁴ El grupo cerverano, sus nativos o vecinos tienen en la música de la Gaita una seña de identidad en la que se reconocen como una unidad común de pertenencia a un pueblo. La música de la Gaita se ha interpretado y se interpreta tantas veces por las calles, se ha tarareado tantas veces como sonsonete para dormir a los niños, suena tantas veces como tono en los móviles de muchos cerveranos, ha sido grabada en tantas ocasiones como propia y ha acompañado tantas veces a los de la Gaita que ha sido bautizada con justicia como «la Gaita de Cervera».

³⁴ J. A. Martín Herrero, *Manual de Antropología musical*, pág. 138

8. Sobre preparativos, vestuario y aderezo de la Gaita

Como en el teatro, antes de presentarse en las iglesias, en las calles y en las plazas, los de la Gaita ensayan su danza. Comienzan los ensayos con el inicio de las novenas de los dos patronos y terminan la víspera del comienzo de la fiesta con la entrada nocturna bailando sin música sólo al ritmo de las pulgaretas por la carretera de cada uno de los barrios. Los lugares tradicionales de ensayo han sido el barrio de Nisuelas para la Gaita de San Gil y el Cerrillo para la de Santa Ana. Construido en el cerrillo el cuartel de la Guardia Civil, en la actualidad los de la Gaita de Santa Ana ensayan en el Polideportivo municipal. Los de la Gaita podrían decir como Cervantes:

«A ensayar la danza vamos,
y a vestirnos de tal modo,
que se admire el pueblo todo»³⁵.

Como en el teatro antes de salir al escenario los actores, los danzantes cerveranos también se revisten de atuendos o atavíos propios para su representación para provocar la admiración de su pueblo. Pero antes de ser admirados por «el pueblo todo», los danzantes de la Gaita comienzan por ser admirados por su madre. Son las madres las que confeccionan el vestido, lo guardan celosamente en los armarios y engalanan a sus hijos danzadores. Aderezos como «filifollos», «pulgaretas», fajas y pañuelos pasan con frecuencia a través de varias generaciones de danzantes que las madres han conservado en los baúles con alcanfor.

Los danzantes visten el día de la fiesta del patrón pantalón blanco con ribetes bordados cosidos en las costuras de los caños, camisa blanca y alpargatas cerveranas, cubriendo sus hombros con sendos pañuelos de vivos colores, normalmente mantones de Manila, cruzados sobre el pecho y rodeando su cintura con una faja, normalmente de vistosos bordados geométricos y coloristas de hechura ingenua. En la actualidad casi todos llevan anudados en sus cuellos un pañuelo rojo, quizás por influencia del símbolo festivo navarro, que está ausente en las fotos conocidas más antiguas de la Gaita. Las alpargatas son blancas y están adornadas con cintas rojas u otros dibujos bordados en sus tomos. A las bajadas de los santos los de la Gaita llevan los mantones de Manila cruzados colocados sobre sus vestidos ordinarios pero no visten todavía pantalones y camisas blancas.

Llaman especialmente la atención las fajas como elemento importante en el atuendo del bailarín de la Gaita. Aunque en la actualidad no siempre se mantenga la costumbre, pues hay quienes se ciñen su cintura con una

³⁵ M. de Cervantes, *Pedro Urdemalas*, 1799-1801



Filifollos



Alpargatas de danzador

simple faja de color rojo o azul, la Gaita antigua desconocía estos fajines y colores. La antigua era siempre una faja blanca adornada con diversos motivos geométricos, dibujos florales variados y, a veces, iconos de traza ingenua bordados con la efigie de los patronos como puede observarse en las fotografías más antiguas. Como escribió Diego Jiménez Berdonces: «No estaba al alcance de todos tener ropa de cambio sólo para danzar, como tampoco estaba el tener una costosa faja bordada, por lo que se optó por llevar fajas azules o rojas dependiendo de la fila, fajas sencillas al alcance de todos. Afortunadamente, la faja bordada está volviendo durante estas últimas décadas a la indumentaria del danzante. Algunas son verdaderas obras de artesanía guardadas como reliquia familiar, varias de finales del siglo XIX y principios del XX»³⁶ Una de estas bordadoras de entre los dos siglos fue una costurera ceriverana del Barranco Tollo, que nuestro interlocutor llamaba «la madre de la tía Juana Antonia»³⁷, quien tenía fama de bordar las fajas más preciosistas.

Entre lo más visible y audible de la Gaita –y al mismo tiempo entre lo más primitivo y enigmático– están las pulgaretas.³⁸ Desde el punto de vista léxico palabra «pulgareta» es un aragonesismo que, con el significado de castañuelas pequeñas que se tocaban con el pulgar en la misa del gallo, se usa habitualmen-

36 D. Jiménez Berdonces, «La gaita, danza tradicional de Cervera del río Alhama», pág. 137.

37 Testimonio de Isidoro San Baldomero Ruiz de Morales.

38 Pulgareta. 'castañuela', rioj. Goicoechea, nav.-arag. Iribarren A, Pardo, *pulgaretas* (comp. Bo-

te en ciudades aragonesas como Alquézar y Zaragoza.³⁹ Es probable que pocos danzantes ceriveranos hayan oído la palabra «crotalogía» referida al arte de tocar las castañuelas, pues «los de la Gaita» no necesitan saber crotalogía para hacerse acompañar con las pulgaretas. El compás terciario de éstas repetido continuamente en sintonía con el tamboril marca el ritmo de los pies cuando la Gaita está parada y anima el impulso de los danzantes cuando están en marcha. No es un arte, sino el acomodo mimético al ritmo que marca el tamboril. Su interpretación se hará el otro capítulo de este estudio.

Los filifollos son unas escarapelas de colores *ad libitum* y de tamaño mayor a lo normal con la que se ocultan las castañuelas. Que los filifollos tienen forma de escarapela de mayor tamaño que las ordinarias es algo que salta a la vista y función estética originaria más probable tal vez fuera embellecer la mano que hace sonar las pulgaretas. Pero dentro del contexto hermenéutico que este estudio va a proponer podría arriesgarse interpretarlas como escudetes símbolos de escudos.

Uno de los elementos icónicos más visibles y decisivos de la Gaita son las dos banderas que «los banderas» –los abanderados que ordenan la Gaita– llevan sostenidas por su mano y brazo izquierdos. Están formadas por una asta terminada en una cruz decorada por la parte inferior con un gran faldón blanco bordado con motivos florales y con letras como «¡Viva San Gil!» o «¡Viva Santa Ana!», y por la parte superior con un ramo cundido de flores artificiales, normalmente claveles, y un gran lazo hecho con cinta ancha. Con movimientos resueltos de esta bandera «el bandera de adelante» indica el momento preciso en que ejecutar la orden que momentos antes él mismo ha dado verbalmente a los danzantes. El ser de las banderas cobra un significado especial a partir de la consideración –tardíamente descubierta por quien esto escribe– de que antaño –quizás hasta los años de la guerra civil española– eran de hierro, se llamaban «picas» y «se parecían a las alabardas.»⁴⁰ El nombre de «pica» es antiguo (aparece hacia 1090), tiene el significado de «especie de lanza larga» y es un derivado común a todos los romances de Occidente⁴¹.

rao, *pulgarillas* id.). J. Borao, *Diccionario de voces aragonesas*; C. Goicoechea, *Vocabulario riojano*.

39 G. Haensch, *El vocabulario aragonés en 'El pirineo español' de Ramón Violant Simorra*, pág. 339. R. Andolz, *Diccionario aragonés castellano / castellano-aragonés*.

40 Así las llamaron por primera vez quienes me lo contaron: Isidoro San Baldomero y Modesto Gil.

41 J. Corominas, *Diccionario etimológico*, t. III, pág. 767.



**Escudo de Cervera
Faja de danzador**



**Bordados de las fajas
de danzadores**

9. Las crisis de la Gaita

Como todo lo humano, las danzas tradicionales, están sometidas a lo largo del tiempo a los vaivenes de las modas, a las subidas y bajadas de estimación y valoración social, a las oscilaciones de los ánimos y desánimos de sus protagonistas, en fin, al conjunto de circunstancias personales, sociales y políticas que condicionan las vidas en una comunidad. Hay crisis en la música, en la pintura, en el teatro, en la poesía, y no puede no haber crisis también en las danzas tradicionales. Toda crisis, como la propia etimología de la palabra en sus orígenes hipocráticos revela, es ese momento decisivo en el curso de la enfermedad en que la vida puede ir adelante o hacia atrás. La Gaita, como vamos a ver, tuvo sus crisis, pero de todas ellas salió viva fortalecida con renovada vitalidad.

Es posible que las crisis en la danza tengan unas causas o motivos generales –no se entra aquí en la discusión de los dos conceptos– que están presentes en todos los tiempos que tal vez vengán expresadas en las acusaciones contra la danza de las que debió defenderla Luciano de Samosata con su diálogo *Sobre la danza* (entre 163 y 164 d. de C). Se acusaba entonces a la danza de ser algo vulgar, algo afeminado y algo sin valor por no ser suficientemente antiguo. Tuvo Luciano que demostrar en su diálogo que la danza no era algo moderno, sino surgido con la primer generación del Universo, siendo el movimiento de los astros el primer ejemplo de la danza, que no eran afeminada la danza, puesto que los hombres más bravos se convirtieron en danzantes y se entrenaban para la guerra con la danza, y que no era algo vulgar, puesto que los poetas y aquellos que pueden llamarse forjadores de cultura elogiaban la danza



Mantones de Manila

por encima de todo⁴².

A estos motivos generales –que siempre estuvieron presentes contra la danza y pudieron estarlo también en nuestro caso contra la Gaita– hay que añadir los derivados de circunstancias o condicionamientos históricos particulares.

Un momento de crisis en Cervera –que podemos llamar «liberal»– pudo haber tenido la Gaita a mediados del siglo XIX coincidiendo con la de las crisis de las formas tradicionales de expresión de la religiosidad tradicional de este pueblo de la

que da testimonio la fundación de la cofradía de Santa Ana el 1 de enero de 1848 en la que se hace constar cómo había que pagar a los mozos gratificación, convite y refresco porque llevaran las andas de Santa Ana y que se fundaba la cofradía para: «hacer los obsequios debidos a su titular o patrona Santa Ana, mediante el abandono a que ha llegado su culto por falta de mayordomos seculares, por lo gravoso que les era este cargo por las exigencias de algunas personas de la población»⁴³. Si había problemas para que el pueblo asistiera a las procesiones y llevara en procesión a su santa, es presumible que muchas más se darían para bailar ante ella la danza tradicional de la Gaita, pues requería un grado mayor de compromiso y de preparación. Es una suposición.

Si esta primera crisis de la Gaita pudo estar relacionada con la crisis de religiosidad originada por la ola de liberalismo desamortizador del reinado de Isabel II, en la segunda crisis de religiosidad –ya en la primera década del siglo XX– se le uniría la expansión de las ideas del movimiento obrero. Este originó una corriente de secularización en la vida del pueblo que se iría cargando progresivamente de anticlericalismo y que ya en 1909 originaba una retracción espontánea a ciertas manifestaciones del culto externo al templo. José Rubio Ochoa, agudo observador de su entorno humano, escribió en 1909 en su *Poesía a Cervera del Río Alhama* versos alusivos en los que todavía se ve que la Gaita va en la procesión, pero otros expresan la retracción del Ayuntamiento del pueblo hacia las costumbres eclesiales tradicionales:

42 F. Rodríguez Valls, “Movimiento esencial en el espacio. El *Diálogo sobre la danza...*”, pág. 361.

43 Archivo de la Iglesia Parroquial de Santa Ana. *Libro de la cofradía de Santa Ana*, año 1848.



Gaita de San Gil

«Se alegra hasta el campanario
y antes nuestro Ayuntamiento
iba con recogimiento
a vísperas y al rosario.
Desde tres años acá
es tal el retrainimiento
que a penas va Ayuntamiento
sin saber por qué será.
¿Acaso es que ya no hay fe
en nuestra excelsa Patrona?
- Estate quieto José
no lo pague tu persona.
El querer saber de balde
está expuesto a muchos males;
que allá se entienda el Alcalde
y todos los concejales»⁴⁴.

Parece indudable que si el Ayuntamiento estaba dispuesto a romper con una tradición multiseccular y pública de asistencia a ciertos actos religiosos, otras devociones y tradiciones ligadas a la iglesia se verían resentidas en

44 J. Rubio Ochoa, *Poesía a Cervera del Río Alhama*, pág. 39.

la adhesión y asistencia populares. No es difícil pensar que así ocurriría con la Gaita y que el «abandono de las banderas» mencionado en la prensa regional en 1925 viniera ya de algunos años anteriores. Lo cierto es que la crisis de la Gaita es una crisis testimoniada el año 1925 justo en el momento en que comenzaba a superarse pues las «banderas abandonadas» son recogidas de nuevo y la Gaita fue «improvisada por solteros y casados». En julio de 1925, al dar las noticias de las fiestas de Santa Ana de ese año, el corresponsal de *La Rioja* destacaba entre los fuegos vistosos, las funciones religiosas y la música «sobre todo gaita. Gaita clásica. Improvisada por solteros y casados, que recogieron las banderas abandonadas inexplicablemente, dando la prueba de que era danza celtíbera, rito religioso y de combate».⁴⁵ El corresponsal de Cervera en el periódico *La Rioja* pedía imperiosamente su mantenimiento: «Los encargados de preparar festejos deben, para lo sucesivo, pensar el modo de mantenerla. También los jóvenes deben pensar que esa danza es el orgullo de su sello ancestral»⁴⁶.

La petición del corresponsal cerverano en *La Rioja* de mantener la Gaita se hacía en plena dictadura de Primo de Rivera y cabría pensar que ello era coherente con los valores patrióticos a los que los seguidores del Directorio apelaban a los ciudadanos uno de los cuales era el del mantenimiento de las tradiciones frente a las actitudes críticas de la izquierda burguesa o proletaria. Podría pensarse que en momentos posteriores en que el anticlericalismo de los partidos de izquierda se plasmó en la legislación laicista de la Segunda República la Gaita se vería postergada de la fiesta hasta desaparecer. Sin embargo no fue así. La crisis religiosa derivada de la nefasta política anticlerical de la Segunda República española no afectó a la Gaita, sino que, al contrario, sirvió para que la Gaita se afirmara como símbolo de la religiosidad parroquial, de sus tradiciones religiosas y aglutinador de voluntades, incluso políticas.

Cuando en los dos primeros años de la Segunda República española las autoridades locales republicanas prohibieron las manifestaciones religiosas fuera del recinto del templo y las procesiones patronales hubieron de realizarse bajo las naves de las iglesias, la Gaita se refugió con ellas dentro del recinto sagrado. En un acta de la junta de la Cofradía de San Gil se hacía constar: «Pero por las circunstancias actuales, que harán cambiar algunas prácticas, y sobre todo para esperar a que se celebren las fiestas de la patrona Santa Ana y en virtud del resultado de ellas decidir con más conocimiento, se acordó celebrar la junta general el día 15 de agosto, la Asunción de Nuestra Señora, después de la función de la Virgen del Monte. Acuerdos: «Hacer las funciones y actos religiosos como siempre y si cabe con mayor

45 El corresponsal de Cervera, *La Rioja*, 29 de julio de 1925

46 El corresponsal en Cervera, *La Rioja*, 29 de julio de 1925.



Danzadores de San Gil

esplendor. Delegar en el Sr. Párroco para que por medio del Sacristán organista mejore con elementos extraños los cantos y se abone lo que sea. Suprimir las procesiones principales exteriores». ⁴⁷ ¿Sin procesión por las calles habría gaita? Pues sí y más intensamente emotiva, tal y como escribía el corresponsal del *Diario de la Rioja* el 2 de agosto de 1933 al dar cuenta de las fiestas: «Terminada la misa, procesión solemne por dentro de las naves del templo al eco del órgano, al compás de los cantos que de toda garganta salían, a las evoluciones de los bailes típicos de sus danzadores; las lágrimas humedecían los ojos y las mentes añoraban días en que nuestros antepasados elevaron este templo, eligieron su Patrona y a su sombra se cobijaron y los presentes siguen cobijándose como arca salvadora a toda tentación» ⁴⁸.

En 1935, suavizada la inicial política anticlerical de la República, sí hubo Gaita por las calles en San Gil. La presencia de los danzadores debió constituir un acto de afirmación religiosa y protesta política pues resulta significativo que quienes la bailaron este año merecieran ser destacados por su valentía por secretario de la cofradía de San Gil en su libro de actas ⁴⁹.

De 1936 a 1938, durante la guerra civil, se suprimieron en San Gil todos los actos fes-

⁴⁷ Archivo Parroquial de San Gil. *Libro de la hermandad de San Gil*, 1932.

⁴⁸ *Diario de la Rioja*, 2 de agosto de 1930.

⁴⁹ «1935. Se acuerda dar a los bailarones una gratificación y que conste en acta sus nombres: Francisco Jiménez Ladrón, Pedro Antonio Jiménez Morales, Cirilo Gómez Toledo, Hermenegildo Sesma Ruiz, Sebastián Ruiz Arijita, Luis Martínez Clavero, Juan José Ladrón Jiménez, Urbano Jiménez Calvo, Francisco Gil Sesma, Luis Muñoz Ochoa, Félix González Martínez, Corpus Izal Arijita, Jesús González Coloma, Pablo Moreno Pérez, José Díez Bozal, Isidoro San Baldomero Ruiz». Archivo Parroquial de San Gil. *Libro de la hermandad de San Gil*, 1935.

tivos exteriores para las fiestas patronales ⁵⁰ y lo mismo suponemos sucedería en Santa Ana ⁵¹. Sin embargo en 1939, y puesto que la guerra civil había terminado el 1 de abril de 1939, la junta de la cofradía de San Gil en su sexto acuerdo determinó «bajar al santo el día 31 al medio día con la gaita» y en 1943 la junta de la cofradía autorizó a pagar a los danzantes si su número era superior al de doce con cien pesetas. En esta ocasión danzaron catorce. A partir de la nueva situación de revalorización de las tradiciones instaurada por el nacional-catolicismo se afianza la Gaita de San Gil y lo mismo suponemos que ocurriría con la de Santa Ana. En las actas del *Libro de la hermandad de San Gil* se introducen notas para resaltar los acontecimientos de la nueva realidad político-religiosa: «Notas al año 1945. La primera y más destacada ha sido el concurso y brillantez extraordinarios de los actos religiosos. Toda la novena, vísperas, procesión, y sobre todo la función principal jamás se vieron con tanta asistencia y con tanta devoción. Insustituible la Misa de Pío X. San Gil se bajó como siempre al son de la Gaita el día 31 a la 1. Se subió el día 2, domingo, después de Misa Mayor en la que tocó magistralmente el violín Celso Díaz» ⁵². «Notas 1946. Mucha mayor asistencia. Por llover antes de Misa, se hizo la procesión después de la función, duplicando el concurso. Cantó un nutridísimo Coro parroquial la Misa de Perosi *Te Deum laudamus*. Danzaron 21 jóvenes con insuperable maestría. El ayuntamiento paga 100 pesetas a los mozos y mil a los gaiteros».

Pero llegaron los años sesenta del siglo XX y una nueva crisis amenazó con hacer desaparecer la Gaita en San Gil. Esta crisis, aunque local, coincidió con la renovación de las formas religiosas tradicionales del entorno del Concilio Vaticano II. Un buen número de jóvenes ligados a formas tradicionales de vivir y sentir la parroquialidad decidieron en torno a 1964 romper con la tradición de sus padres bailadores y no quisieron saber nada de la Gaita. Fue entonces cuando algunos parroquianos casados tuvieron que organizar la Gaita a última hora y con el fin de que no faltara la multiseccular Gaita en la multiseccular procesión de San Gil, «recogieron las banderas abandonadas» y bailaron la Gaita acompañados por la música de dos voluntarios clarinetes y tambor. En este momento también, y viendo venir que la fiesta de San Gil no iba a tener Gaita, José Luis Jiménez «el Leví», un alpargatero del barranco Tollo y veterano bandera de la Gaita, organizó a un grupo de niños para que bailaran y acompañaran a San Gil en su procesión, como así sucedió.

⁵⁰ 1937: «Ratificar lo dispuesto el año pasado suprimiendo todo festejo y gasto de carácter profano, exterior o de alegría conservando todo lo religioso». 1938: Lo mismo que el año pasado por continuar las mismas circunstancias». Archivo Parroquial de San Gil. *Libro de la hermandad de San Gil*, 1936, 1937, 1938.

⁵¹ Archivo Parroquial de San Gil. *Libro de la hermandad de San Gil*, 1937.

⁵² Archivo Parroquial de San Gil. *Libro de la hermandad de San Gil*, 1945.



Gaita de San Gil

En esta ocasión la crisis de la Gaita no obedecía a motivaciones sociopolíticas propiamente dichas, sino que puede interpretarse desde una perspectiva cultural más amplia –más incluso que las reformas del Concilio Vaticano II– como es un contexto y un proceso más amplios de rechazo a las tradiciones que se detecta especialmente en Europa durante las décadas que van de los años cincuenta a los setenta del siglo XX⁵³. Quienes emigraban del estrecho ámbito cultural rural a la ciudad en busca de nuevas oportunidades vitales no sentían en ese momento nostalgia por la comunidad local que habían dejado y asociaban las fiestas populares y sus prácticas con un mundo agonizante que creían haber abandonado al ir asumiendo otros roles de prácticas festivas y recreativas que tenían como referencia lo urbano y moderno. La proyección de una imagen de arcaísmo de los que se fueron sobre el imaginario de los que se habían quedado en el pueblo pudiera explicar que justo en el momento en que la emigración en Cervera era más intensa, los parroquianos jóvenes de San Gil se desentendieran de la tradicional Gaita como una forma periclitada de práctica festiva.

Hoy en día se ha superado ya desde los años setenta del siglo pasado aquella crisis. La Gaita cerverana goza de una salud en ambas parroquias,

53 R. Jimeno Aranguren y J. I. Homobono Martínez (Eds.), “Fiestas, rituales e identidades”, pág. 4.

como quizás no tuvo nunca en todo su pasado. Los danzadores ya no tienen color político alguno, pues la bailan jóvenes de derechas y de izquierdas, hijos de padres tradicionalmente de derechas o de izquierdas. Es también interclasista e interprofesional en el sentido de que la bailan mozos de toda condición económica y profesional.

Curiosamente también, este movimiento de aprecio y estima hacia la tradición de la Gaita coincide también con un movimiento más general detectado en el espacio cultural occidental, especialmente en el ámbito mediterráneo⁵⁴, de una extraordinaria revitalización de los rituales y celebraciones públicas como puede verse en la recuperación de agonizantes o extintas fiestas tradicionales, en la invención de nuevas festividades y en el protagonismo de nuevos grupos para el ritual festivo.

Pero esta coincidencia sería también más que mera casualidad. Hoy los mozos danzadores, tanto los oriundos del pueblo como los descendientes de quienes se vieron obligados a emigrar, buscan en las fiestas tradicionales de Cervera, especialmente en las patronales y en la Gaita, afirmar una identidad local y personal cuestionada por el proceso de globalización. Con el mantenimiento y acrecimiento de su Gaita los cerveranos participarían con éxito en la nueva tendencia contemporánea a favor de construir estructuras sociales identificables, sólidas e irrepetibles, protectoras frente las amenazas de desaparición de las viejas identidades religiosas, nacionales, locales, raciales, sociales o de género, barridas por los huracanados vientos de la globalización⁵⁵.

10. El nombre de «Gaita»: una precisión semántica necesaria.

Tras toda recolección de fragmentos notas, recuerdos y que se hacen presentes en su apariencia, unos de modo inmediato en el teatro de la fiesta y otros de modo mediato como datos documentados –«memoranzas» o de «fenomenografía» podríamos denominarlos con sendos neologismos– he de terminar este capítulo haciendo una precisión léxica importante para el resto de este escrito referida al propio nombre de «la Gaita».

El significado de «la Gaita» en el habla de Cervera se extiende al conjunto de bailadores, músicos y música, pero excluye el instrumento con que los gaiteros interpretan la música. Éste se llama «dulzaina» y en este pueblo nunca se le llama «gaita», como tampoco se ha utilizado el plural «gaitas» para referirse a las dulzainas. A los que bailan se les ha llamado «los de la Gaita», «bailaoras», «bailadores», «danzaoras», «danzadores», «danzan-

54 R. Jimeno Aranguren y J. I. Homobono Martínez (Eds.), “Fiestas, rituales e identidades”, pág. 4.

55 E. Gavilán Domínguez, “Ruina y memoria”, pág. 552.



**Las campanas también se tocan
a ritmo de la Gaita**

tes», pero nunca «gaiteros»⁵⁶. Y cuando Juan Manuel Zapatero poetizó al danzante cerverano en 1929, le llamó «El bailarador»⁵⁷. A los músicos, aunque toquen la dulzaina, sí se les ha llamado «gaiteros»⁵⁸, en la actualidad por antonomasia «los gaiteros de Estella». A la música se le llama «la Gaita», «la Gaita de Cervera». Los niños que han danzado algunos años tras las sproc-

56 Archivo de la Iglesia parroquial de San Gil. *Libro de la hermandad de San Gil. 1939*: Acuerdos: Dar preferencia para llevar al santo a los hermanos cofrades, después a los combatientes. Bajar al santo el día 31 al medio día con la *gaita*. 1943: Se autoriza a pagar a los danzantes si el número es superior a 12 con 100 pts. Danzaron 14 jóvenes 1944: Danzaron 16. 1946: 22 danzantes. Se hace la procesión después de la función por Llover. Mil pesetas a los bailaradores. Más que a los *gaiteros* que se les pagó 720 pesetas. 1948: Novedad de Gigantes y Cabezudos. 22 danzantes. 1959: 14 danzantes. 1960: 17 danzantes. 1961: 15 danzantes. 1963: danzantes casados. 1969: no se paga a los danzantes a partir de esta fecha”.

57 J. M. Zapatero, “El mozo bailarador”, *Rioja Industrial*, 1929.

58 Archivo de la Iglesia parroquial de Santa Ana. *Libro de la Cofradía de Santa Ana. 1865*: Gaiteros de Tabuena. 1868: Gaiteros de Tabuena. 1904: Gaiteros de Tabuena. 1906: Gaiteros de Tarazona. 1907: Gaiteros de Calahorra. 1908: Gaiteros de Bulbuent. 1918: Gaiteros de Estella”.

siones sin música tras los mayores han bailado una danza llamada «la Gaita» y cuando la música se ha interpretado en ocasiones a ritmo de clarinete y tambor ha seguido llamándose «la Gaita». De la Gaita ensayada sin música en los días anteriores de las fiestas patronales se dice que «los de la Gaita» están ensayando «la gaita» o en la fiesta son habituales las expresiones «ya sale la Gaita» o «ya entra la Gaita». La Gaita es la sustantivación del baile cerverano. Bailar la Gaita es bailar el baile tradicional de Cervera.

Estas precisiones semánticas se hacen necesarias hoy porque en los años ochenta del siglo XX se acuñó la expresión «bajada del gaitero» como acto inicial de cada una de las fiestas patronales y la «quema del gaitero» como acto final de las mismas. En los años veinte del mismo siglo el lanzamiento de un cohete anunciador modificó el tradicional comienzo de fiestas en el que la Gaita danzaba ante la hoguera por influencia navarra, es decir de los sanfermines pamploneses y probablemente de otros pueblos de la ribera del Ebro. De igual forma en los años ochenta del siglo XX un concejal de festejos del Ayuntamiento, forastero y ignorante de la tradición léxica cerverana, tuvo la ocurrencia de unir el cohete del inicio festivo con la bajada desde un balcón del Ayuntamiento de un muñeco vestido de danzante de la Gaita al que llamó «gaitero» –imitando la bajada del Celedón de Vitoria– y quemarlo como cierre de la fiesta a lo que llamó «la quema del gaitero»– a imitación del entierro o la quema de la cuba de Logroño. Una ocurrencia no muy afortunada -por no decir aberrante- desde el punto de vista folclórico, pues no dice nada del pueblo o de su historia, de dudoso gusto estético, y del degradante simbolismo histórico-inquisitorial y moral que contiene toda quema de una efigie humana. Fuera de este preciso contexto no se ha conocido el uso del singular para referirse al danzante con el nombre de «gaitero». La presunta distinción entre «gaitero músico» y «gaitero danzante» es, pues, exótica y artificiosa, y nunca ha pertenecido al léxico tradicional de la Gaita cerverana.

Gaitero, por tanto, siempre ha significado en Cervera el músico que toca la melodía de la Gaita, como lo era, al parecer, en toda la Rioja, según el testimonio del Catastro del Marqués de la Ensenada (1750), llamándose también en esta tierra al que baila la Gaita, «danzador», «danzante», «bailador», o «mozo», pero nunca «gaitero». En la comarca alameña el gaitero es el músico que interpreta las melodías de las danzas. Así aparece en los testimonios del siglo XVII al indicar las actuaciones de los hombres que iban a bailar el paloteado, espadas, picas, broquelcillos, zapateado o balse sobre zancos a las fiestas de San Fermín a Pamplona como lo acusa el archivo municipal de Pamplona en el cual existe relación de pagos a grupos en la modalidad de danza con gaitero venidos del valle medio del Ebro y de la comarca del río



Danza de San Gil

Alhama⁵⁹. También el Catastro del Marqués de la Ensenada en 1751 registra en la pregunta 25 de las *Respuestas generales* que en muchos pueblos de la Rioja se diferenciaba bien entre danzantes y gaitero en los pagos que se hacían en fiestas⁶⁰.

Concluamos, pues, que el referente que en este pueblo tiene el término «gaita» no es el del instrumento con el que se interpreta la música, que

59 Logroño (1607 a 1657): danza de diez con el juglar y el simple (1607); danza de ocho sobre zancos con picas y espadas, con troqueados y movimientos de riña, para luego torear (1610); danza con quince personas (1632); danza de ocho hombres y gaitero (1654, 1657). Igea de Cornado: danza paloteada con unos broquelcillos, ocho hombres más el gaitero (1641); danza de paloteado de ocho hombres, más gaitero (1643, 1645, 1646, 1647, 1648); danza de nueve hombres y el gaitero (1645); danza de ocho hombres y el gaitero (1653, 1654, 1655, 1657, 1660, 1661, 1662). Alfaro: danza de dos sobre zancos (1629); danza de once compañeros (1630, 1634); danza de nueve compañeros más gaitero (1632); danza de hombres y mujeres (1635); danza de hombres y mujeres, más gaitero (1639); danza de ocho mozas (1643); danza de cuatro hombres y cuatro mujeres, más gaitero (1641, 1646, 1647); danza de cuatro hombres y cuatro muchachas, más gaitero (1645, 1648); danza de ocho hombres y gaitero (1654, 1657, 1660, 1662, 1702, 1708, 1712, 1713, 1716, 1717, 1719, 1721); danza de paloteado de ocho hombres, más gaitero (1664, 1668); danza de paloteado de ocho hombres (1671); danza de palos largos y cascos de hierro (1663); mudanzas de zapateado (1668, 1669); danzas de paloteado y otras, de ocho hombres y gaitero (1669). Calahorra: danza de nueve hombres y gaitero (1654); danza de ocho hombres y gaitero (1655, 1661). Danza de triqueado de ocho hombres y gaitero (1671). Jesús Ramos Martínez, "Danzadores y músicos populares de la Rioja llegados a las celebraciones de Pamplona durante el barroco", J. Asensio García (Coord.): *La danza Riojana. Historia, sociedad y límites geográficos*, pp. 73-74.

60 J. Asensio García, "Música, danza y sociedad en la Rioja del siglo XVIII", pp. 112-115.

son dos dulzainas, sino el de un grupo de jóvenes «los de la Gaita», los danzantes, que en las fiestas patronales de San Gil y de Santa Ana bailan un baile llamado «Gaita» al son de una música también denominada «la Gaita» que interpretan unos músicos llamados «gaiteros» con unos instrumentos que se llaman «dulzainas» y no «gaitas». Estas precisiones léxicas son fragmentos importantes y pertinentes, como se verá, y como tales deberán ser tenidos en cuenta desde este momento hasta el final de este estudio.



Bandera de San Gil



El castillo de Cervera desde la Calle mayor de San Gil

SEGUNDA PARTE



CONTEXTO HISTÓRICO DE LA GAITA



Muralla noroeste del castillo sobre el Barranco Tollo

CAPÍTULO I: UN CASTILLO EN RUINAS

«La contemplación de las ruinas ha producido siempre una peculiar fascinación, solo explicable si es que en ella se contiene algún secreto de la vida, de la tragedia que es vivir humanamente y de aquello que alienta en su fondo. Las ruinas son lo más viviente de la historia, pues solo vive históricamente lo que ha sobrevivido a su destrucción, lo que ha quedado en ruinas.»

María Zambrano, *El hombre y lo divino*¹.

La silueta puntiaguda o rechoncha de un castillo, o de sus ruinas, sobre una peña que domina el valle es uno de los más típicos elementos del paisaje ibérico. Su silueta dibujada en el horizonte produce en nuestra sensibilidad el efecto melodramático de una representación teatral intermedia entre naturaleza y humanidad. Las ruinas de un castillo parecen excrescencias naturales del fondo rocoso de las glebas, pero, al mismo tiempo, el dibujo de sus líneas pinta un sentido humano y transforma el horizonte en un escenario que hace que «la piedra sin dejar de serlo se carga de eléctrico dramatismo espiritual»². Convertidos en teatro, escenario y tramoya, de los castillos han nacido argumentos literarios de romances, novelas, comedias, dramas y tragedias. Han sido textos escritos con tinta casi imperceptible en el rugoso pergamino de la tierra. Cuando los vemos yaciendo en muros derruidos, en escaleras incompletas, en saeteras mutiladas producen una sensación de *sonidos*³, abiertos a mil interpretaciones de una imaginación simbólica fascinada por el enigma de la vida y por las posibilidades que fueron en un pasado fenecido cuyo depósito de voces latente y concentrado aún respira por sus resquicios y grietas.

1. El desmoronamiento de los castillos.

Augurio del desmoronamiento del castillo cerverano, como el de la inmensa mayoría de los baluartes roqueros europeos, fue el descubrimiento

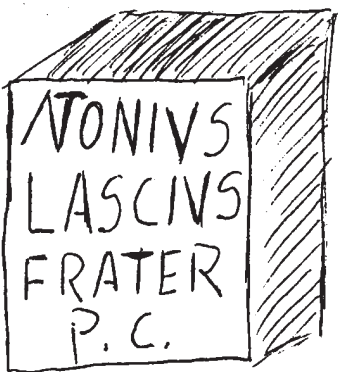
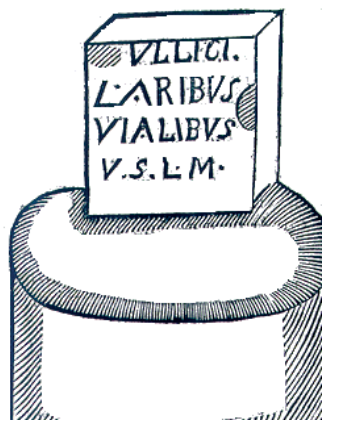
1 M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, pág. 251.

2 J. Ortega y Gasset, “Gestos de Castillos, El Espectador”, *Obras completas* t. II, pág. 420.

3 P. Valéry. “Poesía y pensamiento” en *Teoría poética y estética*, pág. 94.



El castillo desde el monte Mediano



Dibujos de Traggia (1792)

de la fuerza explosiva que cambió las poderosas estructuras sociopolíticas y económicas medievales. La pólvora, el maldito polvo que provocó el desmoronamiento de tantas estructuras –y no solamente arquitectónicas– y que tanto denostaron Cervantes y Gracián. La importancia defensiva de los castillos fue perdiéndose a partir de del siglo XIII cuando en Occidente apareció, probablemente traído de China, la pólvora⁴. Su uso en España comenzó en las campañas militares del siglo XIV y demostró su eficacia militar en el siglo XV en la toma de Granada por los Reyes Católicos. La pólvora minó de raíz el poder de señores y castillos. Con el polvo negro no había fortaleza que tan fuerte fuera como para servir de refugio eterno a su señor, ni arcas señoriales tan saneadas que pudieran competir con los reyes en adquirir las sumas de dinero necesarias para adquirir cañones.

En España, además, las rebeliones de la nobleza frente a los reyes provocaron reales órdenes de derribar muchos castillos: en 1456 las de Enrique IV, más tarde las de los Reyes Católicos y finalmente la política antiseñorial del Cardenal Cisneros, sobre todo en Navarra. A veces los decretos fueron ayudados por el pueblo, enemigo tradicional de los señores, como sucedió con el vecino castillo de Tudején que a comienzos del siglo XVI fue asaltado por los vecinos de Alfaro⁵. Al mismo tiempo, la unidad política entre los reinos hispánicos pretendida por Fernando e Isabel a partir de su enlace matrimonial disminuiría sustancialmente la importancia de los castillos interiores y demás bastiones fronterizos entre reinos a partir de los siglos XV y XVI. No siendo instrumentos imprescindibles para la defensa de territorio y poblaciones, fueron reduciéndose

4 M. Crouzet, *Historia general de las civilizaciones. La Edad Media*, t. II, pág. 688.

5 J. M. Jimeno Jurío, *Fitero*, pág. 8.



**Foto aérea del castillo, 1956
Archivo Histórico de la Rioja**

su arsenal, pertrechos y personal hasta quedar sólo el último de sus domésticos o hasta que el teniente de alcaide se retira a vivir a una casa más cómoda del poblado⁶ o se fueron descuidando las reparaciones, como ocurrió con el castillo de Soria según Enrique Cock en 1592: «La ciudad va subiendo desde el río hasta arriba, donde se acaba en una cuesta en lo más alto, aunque a Medio día tiene un cerro bien alto, en que se ve un gran cercado, que solía ser en tiempos pasados castillo o fortaleza, empero va cayéndose poco a poco por no haber cuidado de reparos y de lejos parece algo». ⁷ A partir del Estado absolutista de Austrias y Borbones los problemas fronterizos dejaron de ser predominantemente bélicos para convertirse en hacendísticos. Aduanas y puertos secos, únicos residuos militarizados, no necesitaban de murallas ya que el éxito de sus vigilantes no dependía de la fortaleza sino de la movilidad de los resguardos.

Aunque en 1602 todavía tenía alcaide⁸ –al menos nominalmente– así debió ocurrir con la fortaleza cerverana. A diferencia del castillo de Cornago que fue construido en 1450 por el linaje de los Luna como castillo-residencia⁹ sustituyendo probablemente a una fortaleza anterior menos habi-

6 C. Sarthou Carreres, *Castillos de España*, pág. 21.

7 E. Cock, “Jornada de Tarazona que Su Majestad hizo el año 1592”, en J. García Mercadal, *Viajes de extranjeros por España y Portugal*, pág. 1445.

8 En una escritura de 31 de julio de 1602 puede leerse “una huerta en Lisuelas termino de esta villa que alinda con huerta del alcaide de la fortaleza de esta villa y con huerta de Alonso de Agredeño y con la acequia Molinaz”. Archivo Histórico de la Rioja, legajo (antiguo) 1475.

9 J. G. Moya, J. Ruiz-Navarro, B. Arrúe, *Castillos y fortalezas de la Rioja*, pág. 132.



Gustavo Adolfo Becquer



Zahra
La mora encantada



Fortún y Zahra
La mora encantada
Manuel Ibo Alfaro

table, el de Cervera, inútil ya para su función defensiva originaria y no teniendo condiciones para convertirse en cómoda mansión del Conde de Aguilar dado su incómodo acceso, sería abandonado por su último tenente o alcaide. Así comenzaría un deterioro progresivo de la fortaleza que mudó su condición defensiva en pública cantera para puentes, calzadas y casas. Incluida la casa de Dios. Sean o no ciertos los decires populares sobre el aprovechamiento de sillares del castillo en la construcción de la iglesia de Santa Ana (1546), hay una secuencia temporal entre la inutilidad defensiva del primero y la construcción de la segunda. El abaratamiento de los costos de la fábrica de esta parroquia en construcción y en transporte de materiales, bastaba arrancar los sillares de los muros y arrojarlos por la escarpa hasta el Escarpidero, pudo pesar de modo decisivo en Don Pedro de Arellano, Conde de Aguilar y Señor de Cervera y de su Castillo, demandante y concesionario, junto al Concejo y al Cabildo, del permiso para la construcción de la iglesia de Santa Ana por parte del obispo de Calahorra¹⁰.

La mole del castillo cerverano debió ser enorme si atendemos a sus ruinas, pero grande debió ser también su utilidad como cantera, pues, cuando el castillo se abandonó, sus sillares sirvieron para construir otras edificaciones como lo demuestra el que en muchas fachadas de las casas de ambos barrios, antes de ser encajadas, podían verse empotradas en paredes de tapial, mampostería y ladrillo muchas piedras de sillería sin ninguna lógica constructiva y denunciando claramente su origen. ¿Y qué decir de aquellos estruendosos ruidos nocturnos que oían algunos vecinos del Barranco Tollo, que aún viven, cuando en los años treinta algunos vecinos arrojaban sillares del castillo para am-

10 J. M. Zapatero, *Efemérides cerveranas*, pág. 57.



Lápida conmemorativa
Casa solariega de Manuel Ibo Alfaro en la Calle Mayor de Santa Ana

pliar o adecentar sus casas?¹¹. En fin, como melancólicamente anotaba Miguel de Unamuno: «los castillos de Castilla están vacíos, y los nietos de los que los levantaron no es que no los habiten, es que los dejan arruinarse y abatirse a tierra. A lo mejor sirven sus piedras para hacer cercas»¹².

No conocemos documentalmente la fisonomía del castillo de Cervera en el siglo XVI y quizás algún día en los Archivos del Conde de Aguilar aparezca algún registro que dé relación de su estado o algún inventario como el del castillo de Cornago¹³. El siglo XVII tampoco ha dejado testimonio escrito importante de su supervivencia, aunque tal vez podemos atisbar el esbozo de su silueta en la bruma a los pies del cuadro de San Gil del retablo del altar mayor de la Iglesia de Santa Ana.

Aunque sabemos que el XVIII estimó lo útil, y los antiguos castillos fronterizos no lo eran y por eso se abandonaron, «uno de los abandonos más dignos de compasión que hallo por cuantas partes he viajado y voy viajando en España, es el de estas fortalezas y castillos, cuyo respetable aspecto daba a

11 Testimonio de Manuel Madurga Jiménez.

12 M. de Unamuno, “En la Peña de Francia”, *Obras completas*, t. I, pág. 417.

13 J. G. Moya Valgañón, “Un inventario del castillo de Cornago en 1497”, pp. 85-91.



los pueblos y ciudades un aire de majestad»¹⁴, el castillo cerverano despertó a finales de este siglo de su letargo secular y las piedras comenzaron a hablar.

2. Las ruinas del castillo hablan.

El día 15 de noviembre de 1790, según el abate Juan Francisco Masdeu, fue descubierta casualmente en Cervera una lápida cuando se empedraba una calle según le comunicó Traggia, Gobernador militar de este pueblo¹⁵. Se trataba de un ara era de piedra de arenisca de 0,45 x 0,20 metros cuya inscripción exacta decía «VLLICI LARIBVS VIALIBVS V. S. L. M.». La parte superior izquierda de la primera línea está completamente borrada, pero dada la colocación de los restantes caracteres parece que lo que falta es el nombre del dedicante y que puede suplirse lógicamente. Trascrita sería [...] [S]VLPICI[us] / LARIBVS / VIALIBVS / V[otum] S[olvit] L[ibens] M[erito]¹⁶, es decir, *Sulpicio cumplió de buen ánimo, como debía, con el voto hecho a los Lares viales*. Una segunda En La segunda lápida, de piedra arenisca y de 0,49 x 0,39 metros. Parece tratarse de un ara funeraria que conserva la base con su moldura y un baquetón en relieve en la parte derecha. En la cabecera persisten restos de otra línea de escritura referida probablemente al nombre del difunto. La inscripción dice: TONIVS LASCIVS FRATER F[aciendum] C[ura-

14 A. Ponz, *Viaje de España*, tomo VIII, cap. I, ...1977.

15 M. I. Alfaro, *La bandera de la Virgen del Monte o la Mora encantada*, pág. 17.

16 *Corpus inscriptionum latinarum*, II, 2987. J. C. Elorza, *Inscripciones romanas en la Rioja*, pág. 21.



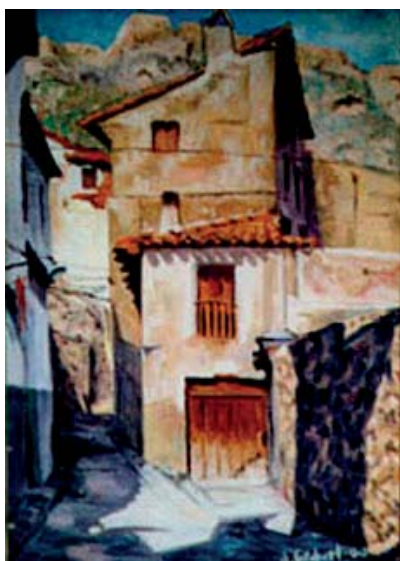
El castillo dominador del caserío



vit]¹⁷, es decir, *Antonio Lascio hermano mandó que se hiciera*¹⁸, aunque un cerverano anónimo tradujo con gracejo en 1790:

«Que cuidó se pusiera
Antonio Lascio Hermano,
dice en esta Inscripción
algún Romano».

Fue en el siglo XIX, al tiempo que se encontraban monedas de plata y de cobre en varias excavaciones casuales grabadas con el busto del Cesar¹⁹, cuando también los viejos fantasmas del castillo comenzaron a lanzar cantos amorosos o ayes lastimeros desde lo profundo de sus entrañas. La fantasía de los románticos desenterraría fosos, torreones, almenas y castillos, como escenario teatral planteado por la luz de la luna de novelas, historias y leyendas. «Esas cuevas profundas que descubren los ojos del viajero en el seno de elevadas montañas; esas cruces carcomidas, plantadas en los valles; esos arruinados castillos de aspecto melancólico y sublime, son la voz de una generación que pasó; son las severas páginas donde están escritas, con invisible
17 *Corpus inscriptionum latinarum*, II, 2988; J. Traggia, *Aparato a la historia eclesiástica de Aragón*, pp. 163-164. J. C. Elorza, *Inscripciones romanas en la Rioja*, pág. 21.
18 *Relación de las fiestas que se han celebrado en Cervera del Río Alhama*, pág. 30.
19 M. I. Alfaro, *La bandera de la Virgen del Monte o la Mora encantada*, pág. 15.



La queda
Alberto Gilabert



Calle San Juan
Alberto Gilabert

mano, mil historias separadas de nuestra vista por el tupido velo de los tiempos»²⁰.

El valle del Alhama se lleno de murmullos y resonancias misteriosas cuando el poeta romántico español por excelencia, Gustavo Adolfo Bécquer (1836-1870), vino por estas tierras a consolar su cuerpo y su alma con las aguas termales de los Baños de Fitero. Tras la luna de miel con su esposa Casta Esteban en 1861 ni un solo año faltó Bécquer a su cita con los baños hasta 1866. Fue en estos años cuando Bécquer hizo correr su pluma escribiendo sus leyendas *El Miserere* y *La Cueva de la Mora* y la narración *La Fe salva*. Fue también por entonces cuando el castillo de Cervera abandonó su mudez y comenzó a hablar por la pluma de su novelista y encantador Manuel Ibo Alfaro: «Este es Cervera: pueblo valiente, como que el valor está impreso por sus antecesores en la sangre que circula por sus arterias; pueblo honrado, como la honradez es hermana del valor; pueblo fantástico, supersticioso, como que las fantasías y las supersticiones brotan de sus cuevas, de los bastiones demolidos de su castillo»²¹.

Las ruinas siguieron revelando sus secretos fantasmales en el siglo XX en la pluma del último romántico cerverano, su médico Juan Manuel Zapatero: «Nido de la antigua población cerverana en el periodo troglodita, ha desafiado gigantesca, asustante, a los siglos la inmensa mole que hoy oye transformados en gemidos lastimeros las estupefacientes exclamaciones de los curiosos que la figaban desde la carretera tendida a sus macizas plantas; sobre ella se alzaban las ruinas de

20 M. I. Alfaro, *La cruz de los dos amantes*, pág. 33.

21 M. I. Alfaro, *La bandera de la Virgen del Monte o la Mora encantada*, pág. 53.



Ruinas del castillo desde el Barranco Tollo

un castillo feudal, admiración de extraños, cuyas tapias ocreas roídas por los agentes atmosféricos en el tiempo que no tiene límites, fuentes de consejas, de relatos de brujas escobadas, de misteriosos fantasmas, fueron trasladadas al impreso papel por la oriental imaginación del cerverano novelista don Ibo Alfaro»²².

Contando con la paciencia del etnógrafo y del filólogo –sin ser el autor de este estudio ninguna de estas dos cosas– las estructuras defensivas del castillo pueden ser descubiertas o reconocidas a través de tres fuentes: en misma escritura romántica de Ibo Alfaro, en el léxico conservado en el habla actual del pueblo y en el callejero y en la observación atenta del espacio ocupado por la extensión del núcleo defensivo originario a la población defendida. Es evidente que el grado de certeza que se alcanza en la descripción de los tres niveles no es idéntico. Digamos que el valor de la prueba oscila entre la opinión razonada y la conjetura razonable.

Ibo Alfaro describió en 1856 sin romanticismo el núcleo defensivo originario, al que podemos llamarle «fortaleza» o propiamente castillo. Para Ibo Alfaro el primer cerco de muralla, único conservado, era de piedra de sillar. Abarcaba toda la cumbre de la Peña siguiendo su perímetro y dirección «midiendo ochocientos diez pies de longitud, medida de occidente a oriente y seiscientos de latitud de Mediodía a Norte, sin rebajar la curvatura del monte»²³. La primera muralla que llegaba hasta la cara del mediodía se

22 J. M. Zapatero, «La Peña de San Antonio se desprende», *La Rioja*, 28 de diciembre de 1911.

23 M. I. Alfaro, *La bandera de la Virgen del Monte* pág. 15-16.



El Escarpidero



**Aljibe del castillo
Bañera de la reina**



**Castillo de Cervera y barrio
de arriba en el siglo XVII
Detalle del cuadro de San Gil
en el retablo mayor
de la iglesia de Santa Ana**

desplegaba en el borde del precipicio, enclavada entre dos almendrones, pendiente de un derrumbadero o sostenida por arcos de mampostería y hormigón que descansaban en gruesos contrafuertes de sillares²⁴. Por la cara norte aparecían los cimientos de una contramuralla que sin abandonar la dirección general del castillo empalmaba con la muralla en los extremos este y oeste, dividiéndolo en dos grandes explanadas, una al norte ligeramente inclinada por la pendiente del monte y la otra al mediodía.

El segundo cerco contemplado por Ibo Alfaro lo constituía la plaza fuerte «con sus cuatro cortinas de piedra de sillería casi intacta»²⁵. La cortina norte señalaba la existencia de una puerta ojiva y algunos indicios de torre del homenaje flanqueada en sus costados por dos pequeñas torres pronunciadas en los extremos oriental y occidental de la cortina. Esta misma cortina formaría con la contramuralla un corredor estrecho y sombrío que uniría el plano oriental y el occidental en una plaza. La cortina meridional situada al borde de la Peña del castillo cortaría por la muralla y no necesitaría resguardo de contramuralla ya que su posición de voladizo sobre el corte perpendicular de la peña en que se asienta el castillo la harían innecesaria²⁶. Ibo Alfaro no dice a que parte se refiere, pero sí que en su tiempo había una muralla que se llamaba muralla romana²⁷. La visión del castillo de nuestro tardo-romántico novelista terminaba uniendo des-

24 M. I. Alfaro, *La bandera de la Virgen del Monte* pág. 14.

25 M. I. Alfaro, *La bandera de la Virgen del Monte*, pág. 13.

26 M. I. Alfaro, *La bandera de la Virgen del Monte* pág. 14.

27 M. I. Alfaro, *La bandera de la Virgen del Monte* pág. 15.



Peña del castillo

cripción y melancolía: «En el año 1830 se conservaba el torreón del homenaje, que nacía en medio de la cortina septentrional de la plaza; en el año 1834 las murallas estaban coronadas de almenas: el torreón se hundió; las almenas las zapó una compañía de zapadores con objeto de habilitarlo fuerte de moda en la guerra civil. El primero fue víctima del tiempo; las segundas de la moda; el tiempo y la moda despojaron de sus galas al castillo de Cervera; le arrancaron los dos símbolos de su antigüedad, símbolos que constituían su índole propia; que hermo­seaban sus ancianas ruinas llenas de expresión; que lo hacían un vehículo que enlazaba las generaciones existentes antes de Cristo, con las que vivieron mil ochocientos años después. Este castillo sin su torre, sin sus almenas, es un ente mutilado, un monumento sin vida; es una matrona vieja a quien han robado el arco y la aljaba, únicas prendas que conservaba de sus días de gloria de su bella juventud»²⁸.

28 M. I. Alfaro, *La bandera de la Virgen del Monte*, pp. 22-23.



**Cuevas del castillo
Cueva de la luna
Cueva del Marimón**

3. Los topónimos del casti- llo hablan.

Pero hay palabras no escritas en libros que dan voz a las ruinas del castillo y descubren la estructura real de una villa medieval fronteriza que puede reconstruirse a partir de su comparación con otras villas medievales que también fueron fronterizas²⁹. Estas reliquias toponímicas salvadas del paso del tiempo en el habla popular o en callejero del pueblo descubren una segunda línea defensiva del castillo.

El primer topónimo al que nos sale al paso es «el Cinto», un nombre con el que el habla ceriverana designa a una pequeña plataforma sobre el río en el lado sur del castillo a la que se accede por un camino que lo bordea encima de las actuales casas de la calle de San Juan del barrio bajo. Este nombre, que se ha mantenido en el habla del pueblo por el uso que de él han hecho hasta hace unos pocos años los alpargateros en este lugar del castillo cosían sus alpargatas en los días soleados, proviene del latín *cingere*, ceñir, y significa en una acepción antigua recinto amurallado. El término «cinto», es usado en otros pueblos cercanos a Cervera como en San Pedro Manrique³⁰ y en Borja y Tarazona con significado de las murallas del núcleo de la ciudad alta³¹. En Arnedo existe la llamada «Puerta del cinto» como principal acceso a su perí-

²⁹ J. J. Martinena, *Navarra, Castillos y Palacios*.
³⁰ G. Manrique, “Datos para la historia de San Pedro Manrique”, pág. 36.
³¹ C. Guitart Aparicio, *Castillos de Aragón*, t. I, pág. 19.



El barrio de Santa Ana desde las ruinas del Mirador de la reina

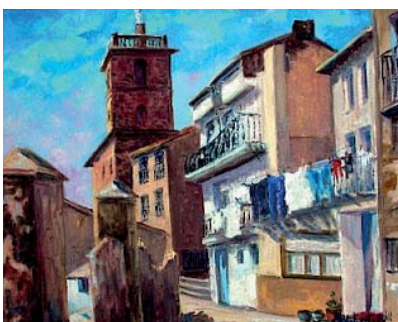
metro fortificado³². Puede suponerse que la línea defensiva que comenzaba en el Cinto, bordeaba el barranco del Tollo y terminaba justo encima de la llamada «cueva del Marimón» y puede imaginárselo como una muralla no muy gruesa en cuyo perímetro estaban incluidas la mayoría de las cuevas excavadas con profundidad variable en las laderas este y norte del castillo.

El barranco Tollo es un foso natural e infranqueable del castillo que, hoy convertido en calle o tunelado, baja desde el monte de Oeste a Este para desembocar en el río Alhama. Basta una ojeada a los muros del túnel que lo cubre bajo la plaza de San Gil para reconocer en las sólidas piedras de sillería viejas estructuras defensivas de la primitiva población. La torre de la iglesia sobre el barranco en su tramo medieval de piedra, la actual de ladrillo es del siglo XVII, desempeñaría la función de vigilancia y de refugio³³. La etimología de «Tollo» encajaría con las características geográficas de este agujereado barranco que pueden observarse aún en su tramo superior no tapado por el cemento de la calle, si se considera que podría venir del verbo castellano atollar probablemente derivado del céltico *Tüllon*, que significa hueco, hoyo, agujero³⁴.

³² C. Goicoechea, *Castillos de la Rioja*.

³³ J. Cantera Montenegro, *El campanario barroco: el estilo riojano*, pág. 6.

³⁴ R. Menéndez Pidal, *Orígenes del español*, pág.349. J. Corominas, “Enseñanzas del Diccio-



**Perspectivas de Cervera
Alberto Gilabert**

La entrada al castillo desde el cinto y sobre el Barranco Tollo se realiza desde el lado este por una calle que ha mantenido en la actualidad su nombre tradicional de «Valija» o «Balija», la fonética importa más que la ortografía, por encima del sobrenombre de «Calle del Padre Baltasar Álvarez» del callejero puesto por el ayuntamiento en 1926 por estar en esta calle la casa en que nació este venerable jesuita del siglo XVI confesor de Santa Teresa de Jesús.

Como topónimo de acceso a un recinto fortificado «Valija» parece un tesoro léxico de altos vuelos en el tiempo pues, en primer lugar, podría derivar el término latino *vallum-i*, con el significado de empalizada, vallado, baluarte, vallado, estacada, parapeto, estaca, muralla de tierra o de piedra, y que ha dado como primer significado en español vallado o estacada para defensa³⁵. El sufijo '-ija' sería un diminutivo o despectivo del que hay numerosos ejemplos en español como 'cortijo' de corte, 'comijo' de comida pobre, 'pradija', por prado pequeño

nario etimológico castellano sobre el hispano-celta, pág. 209.

³⁵ "Valli vero dicuntur fustes quibus vallum munitur", A. de Palencia, *Universal vocabulario en latín y romance*. fol. 514v. "Vallum valli. es fonsado enfortalecido en lo alto del ca los palos con que el vallado se guarneçe se dizen valli", A. de Palencia, *Universal vocabulario en latín y romance*, fol. 514v. "Uallus ualli. por el baluarte", A. de Nebrija, *Dictionary hispano-latinum*, fol. 153r. "Cerca de ciudad o villa. Lat. murus .i. Cerca de real. Lat. uallum et fossa. Cercar de muro. Lat. cingere muro. Cercar de vallado. Lat. uallo .as. Cercar assi en derredor. Lat. circumuallo .as. Cercar poniendo cerco. Lat. obsideo .es". A. de Nebrija, *Dictionary hispano-latinum*. fol. 33r. "Vallo. las. por cercar de valladar o caua o fossado o fortificar. Gen<esis> .xix. et Ecclesiastes .ix. Tomase metaphoricè por cercar. Jone .ij. Vallum. li. ne. ge. la caua o fossado o estacado. Ezech<ielis> .xvij. et Lu<ce> .xix.". R. Fernández de Santaella, *Vocabulario eclesiástico*, fol. 183 v.



Castillo y Barrio de San Gil

o 'botijo', de bota. En segundo lugar, con todas las reservas que puedan imponerse al origen de un topónimo de tradición oral, aunque inscrita en el callejero antiguo, 'Valija' pudiera ser también voz prerromana, pues Corominas ve su origen en el céltico *Val-*, que está supuesta en el escocés *fail*, anillo, en el irlandés *fäl*, cercado o redil, en el galés *gwawl*, 'murus, vallum' y en el bretón *goalenn*, 'virga', y que provendría del indoeuropeo *Uel-*, que significa doblar o envolver. La misma idea se encuentra en Hubert, quien afirma que el celta *ball-* tiene el mismo significado de empalizada³⁶.

Tan sólo un problema plantea esta derivación ancestral. Teniendo en cuenta que en este lugar junto al castillo estaba la judería del pueblo de Cervera es probable que el topónimo «valija» pudiera significar más concretamente la valla que separaba el recinto cristiano del pequeño barrio judío. No es mi intención analizar en este momento el documento preciso que lo muestra, pero sí quiero decir que, allende la base documental que en otro estudio será mostrada, no puede considerarse algo extraño que la palabra «valija» significara la pequeña valla que cerraba la entrada en la judería si se considera que en Toledo en una *valilla* separaba el barrio judío del cristiano y que el barrio judío de Pamplona, localizado dentro del barrio de la Navarrería³⁷,

36 H. Hubert, *Los Celtas*, pág. 283.

37 J. J. Martinena Ruiz, *La Pamplona de los Burgos y su evolución urbana (Siglos XII-XVI)*,



El Mirador de la reina antes de su derumbe

tenía como límites meridionales y orientales los muros de la ciudad y estaba separado del resto de la Navarrería por una empalizada fortificada (*vallam*). Este término «vallam» aparece utilizado en un documento del siglo XIV³⁸ debe ser traducido como '*valla fortificada o empalizada*'. Esta estructura existía todavía a finales del siglo XV, ya que hay documentos que aluden al llamado «portal de la judería», que era una abertura de la empalizada.³⁹

Digamos pues, con todas reservas que quieran guardarse, que la calle Valija podría ocupar en el recinto más antiguo el lugar de la empalizada defensiva más exterior del castillo y en ella estaría en la antigüedad la puerta principal de entrada al recinto del castillo primitivo antes que el vecindario extendiera su poblamiento allende de este recinto.

Los lados Sur y Oeste del castillo estarían defendidos también por otro cinto tras el que se fue gestando poco a poco desde la baja Edad Media el actual barrio de Santa Ana. Este costado, actualmente ocupado por la parte del barrio de arriba más pegada a la fortaleza, parece el lugar más accesible del conjunto fortificado. Sólo parece, ya que si con sucesivos actos imaginativos despojamos paulatinamente de la mirada actual las casas que aparecen ante nuestros ojos cerca de la carretera teniéndolas, como son, por añadidos del siglo XX, y observamos la gran altura que media desde el río hasta las primeras casas situadas en la calle mayor de Santa Ana. Hoy no son visibles

pp. 177-189.

38 Archivo General de Navarra, Documentos de Comptos, Caja 5, nº 131. J. J. Martinena Ruiz, *La Pamplona de los Burgos y su evolución urbana (Siglos XII-XVI)*, pág. 179, nota 430.

39 B. R. Gampel, *Los últimos judíos en suelo ibérico. Las juderías navarras 1579-1498*, pág. 45.

los desniveles entre la ladera y el río por el efecto óptico contrario de los alineamientos de las calles, pero basta subir por cualquier cuesta del pueblo desde la carretera hacia el castillo para experimentar en todo momento con el sentido de la cenestesia las dificultades del acceso.

Y es aquí donde se descubre también dos de los accesos al recinto fortificado por el lado sur. El arco de entrada a la llamada «Cuesta de la Plaza de la Constitución» o «Cuesta la Plaza de España», según los aires políticos del momento, denuncia una puerta de acceso al recinto fortificado. Más allá el nombre actual en el callejero de «Cuesta de la imagen», que aparece también en el Catastro del Marqués de la Ensenada (1751) y el estrechamiento de acceso a la misma calle mayor de Santa Ana indica por su angostura y por el nombre de una posible imagen protectora en hornacina su carácter de portillo. Una imagen en su hornacina, no sabemos bajo qué advocación, sería señal inequívoca de protección de una entrada.

Es en este barrio de Santa Ana donde más claramente puede verse la estructura defensiva de la fortaleza través de las reliquias toponímicas conservadas en el habla y en el callejero actual de la villa. Los nombres de tres calles actuales, «La Cárcava», «El Cantón» y «La Queda», y un topónimo documentado en el siglo XVI, «El Escarpidero», revelan insospechadas estructuras defensivas de la fortaleza y nos ayudan en la tarea.

«La Queda» es hoy el nombre de la calle del barrio de arriba más inmediata al castillo. Su longitud es bastante grande, pues se inicia bajo la peña en que se asienta el actual castillo y llega hasta La Cárcava y El Cantón. Su nombre refiere más que un carácter de la fortaleza una función y un momento, pues este nombre es al mismo tiempo lugar y señal. Era el lugar de refugio para quienes vivieran más extramuros ante peligros inminentes y era también la señal que se daba para acudir allí: el toque de queda. Con posterioridad ya en el siglo XVI a la campana de la iglesia de Santa Ana que estaba orientada hacia esta parte del barrio y que tenía como misión dar la alarma se la denominó también de «La Queda»⁴⁰.

«La Cárcava» da nombre hoy a una calle de la costera que continúa La Queda en su extremo oeste. El significado de «cárcava» es zanja o foso defensivo, hoy en general y particularmente destinada a enterrar a los muertos. Tiene una etimología discutida aunque puede provenir del cruce o amalgama entre los términos latinos *caccabus*, que significa olla, cazuela, y *carcer* que además de cárcel significaba corrientemente en latín barrera o valla⁴¹. La unión de estos dos étimos da la auténtica idea de lo que la cárcava representaba en el sistema defensivo del castillo cerverano: una profunda, zanja reforzada en su parte más elevada por una muralla. En la Edad Media para

40 Testimonio de Dominica Toledo.

41 J. Corominas, *Diccionario etimológico...* v. s. Carcavo. pp. 675-678.



Calle Valija, principal subida al castillo

asediar o defender una villa o su castillo se construían cárcavas, zanjas de defensa⁴².

«La Subida al Cantón» es otro nombre de una calle de Cervera, cuyo extremo superior está situado al lado de la calle «La Cárcava». Y justamente en este topónimo volvemos a encontrar el indicador de otro elemento defensivo del castillo. Porque efectivamente, *cantón* quiere decir, en su significación primera, esquina de un edificio, y *canto* es el extremo de una ciudad⁴³. Por encontrarse justamente en el extremo oeste de La Cárcava, El Cantón era el punto último al que llegaba la zanja y el muro defensivos. Los muros de piedra de alguna casa en el Cantón podría delatar la base de una torre⁴⁴.

El topónimo «Escarpidero» es, si cabe aún, más claro. Hoy no forma parte del léxico del pueblo porque el lugar designado está ocupado por el edificio de la iglesia de Santa Ana y por buena parte de las casas de la calle de su nombre, pero en el documento fundacional de esta iglesia el 16 de julio de 1546 proporciona la pista de lo que era este elemento defensivo: «...y que en la dicha villa de Cervera en el sitio y lugar que se dice el Escarpidero, que es lugar muy conveniente para la mayor parte del pueblo, se hiciese de nuevo y se fundase otra Iglesia Parroquial de la advocación de Santa Ana, que fuese unida, anexa, e incorporada a la dicha Iglesia Parroquial de San Gil...».⁴⁵ El término «escarpidero» deriva de *escarpa* que significa el declive que forma la parte inferior de la muralla de una fortificación hasta el foso. Tiene su origen en el término técnico italiano de fortificación *scarpa*, con el significado de base de un muro, que puede ser una aplicación figurada de *scarpa*, zapato, ya que la silueta del muro y su escarpa pudo compararse a la de una bota. El italiano «scarpa» en la misma significación se usaba en muchos autores del siglo XVI.⁴⁶ Basta contemplar el lugar en el que se asienta la iglesia de Santa Ana desde la actual calle de Juana Jiménez para comprender la realidad

42 F. M. Beltrán Torreira, «La guerra según don Juan Manuel», pág. 45. «El buen Campeador que en buen ora nascio/ derredor del otero, bien cerca del agua/ a todos sos varones mandó fazer una cárcava». *Mio Cid* (C. 1140), Ed. Ramón Menéndez Pidal, IV 561. «Una fortaleza bien aportada, cercada de muro e de cárcava». *Libro de Caballerías*, en NBAE. T. VI, 128. «Carcauear deue el Cabdillo la hueste en derredor, quando supieren que allí han de fazer morada luenga en algún lugar. Lo vno, porque non resciban daño de los enemigos. Lo otro, porque non pierda sus bestias, ni les furten sus cosas». Alfonso X, el sabio, *Primera partida*. Título XXIII. Ley XXI.

43 «Tienen en cuatro cantos (de la villa) quatro torres cabdalles». *Alexandre* (C. 1240-50). Martín Alonso, *Diccionario Medieval Español*, 'Canto'.

44 Cantón proviene del latín 'cantus', voz que ha originado el castellano 'canto', extremidad, lado. J. Corominas, *Diccionario etimológico*, voz 'canto'. Hoy es una calle del barrio de Santa Ana y su topónimo indica que en otro tiempo era el lado extremo del pueblo por la parte de arriba. *Dictionarium hispa..* 'grossura o hondura En latín 'profunditas'. Canton de calle, en latín 'angulus exterior'.

45 J. M. Zapatero, *Efemérides cerveranas*, pág. 58.

46 J. Corominas, *Diccionario etimológico...* v. s. Escarpa.



La Cárcava
Alberto Gilabert

del Escarpidero. En la estructura defensiva del castillo había desde la calle de la queda hacia abajo enorme talud o declive de varias decenas de metros de altura, la escarpa, que terminaba justamente en un foso situado a lo largo de la actual calle mayor de Santa Ana. Aunque el término sea tardío lo importante es ver que designa la estructura defensiva antigua de un poblamiento fortificado.

El camino de entrada al recinto fortificado por el Oeste estaría ubicado en la Plaza del Rollo, a donde llegar la «carrera», que significa calle, nombre de mayor uso en el habla popular que el de Calle de Andrés Martínez propio del callejero municipal. Un camino antiguo que ascendía por el Barranco del Puntío y por un camino del monte enlosado hasta Coscoyer, donde por cierto fue

hallado un denario con la ceca Turiaso⁴⁷ y que atravesando el Barranco de Valdelalosa llegaba hasta las proximidades de la ciudad celtíbera de Contrebia Leukade.

Puede pensarse que la Plaza del Rollo recibe su nombre de una palabra que, aunque no aparece en los documentos jurídicos, se la ha identificado como horca o picota. Aunque los rollos conservados en la Rioja no parece que puedan justificar su existencia con anterioridad del siglo XVI, y parece se construyen justamente cuando hacia la mitad de este siglo la picota comienza a dejar de emplearse como lugar de castigo, los rollos que están a las afueras de las villas antiguas pueden considerarse una insignia de la antigua jurisdicción penal y son el recuerdo de que probablemente en esa plaza de la villa fortificada estuvo la horca o la picota⁴⁸.

Dentro de esta segunda línea defensiva de la fortaleza quedaban la multitud de cuevas que servían de viviendas y de almacenes de víveres y de

47 E. Ariño Gil, J. Núñez Marcén; “La organización de la red viaria en torno...”, pág. 259.

48 A. González Blanco, *Horcas y picotas en la Rioja*, pág. 39.



Aspillera y muros ruinosos

ganado. Los castillos solían estar dotados de las provisiones necesarias para la guarnición. El abastecimiento se llevaba a cabo generalmente por medio de compras, aunque en tiempo de guerra podía recurrirse a la requisita de víveres. La existencia de trigo en los graneros de los castillos era fundamental, previniendo así momentos de escasez o de dificultades en el suministro, y el rótulo *Horno viejo* en una calle que sube al castillo podría estar apuntando a la reliquia del horno con que contaba todo castillo para caso de asedio.

Si segunda línea defensiva tiene el aval de un léxico específico el tercer trazo defensivo debe ser tenida más por conjetura, aunque razonable, que por muestra contrastada. Esta línea defensiva de un castillo recrecido ya en villa fronteriza defensiva parece visible en lo que llamaremos *re-cinto* por su paralelismo con El Cinto. El recinto primitivo estaría formado por una primera ronda de murallas o empalizadas recorriendo lo que hoy son los números pares de las casas de la calle mayor de San Gil hasta casi debajo de la peña del Castillo siguiendo el cauce de la acequia de la llamada Vega Baja, hoy tapada en ese tramo, hasta la entrada al barranco del Tollo que haría de foso defensivo natural. El desnivel existente entre estas murallas y los



Aspillera y muros ruinosos

entonces huertos medianeros con el río, foso natural, es hoy imperceptible por taparlo las casas construidas, pero alcanza en algunos tramos una altura notable para una buena defensa al primer envite. Ese talud natural y una muralla gruesa de simple tapial darían un vigor defensivo a la primera línea.

En este contorno estarían situadas dos puertas de ingreso al recinto amurallado comunicadas por la calle Mayor de San Gil. A una vendría a dar el camino principal atravesando el puente antiguo sobre el río Alhama, el actual fue construido en 1653. Este camino es el que conduce a través del barrio de Nisuelas y por el camino, barranco y alto de Marcuria hasta empalmar con la vía o camino que acompañando el cauce del río Añamaza ascendía hacia la meseta soriana bien por Valdegutur para salir a las llanuras de Caltilruiz y Matabreras, o por la cuesta del Aspera, llamada ‘aspiella’ en los documentos medievales, hasta al Portazguillo de San Vicente, actual barrio de Valverde para conectar con la carretera de Madrid a Pamplona.

Otra muralla, probablemente adosada a las paredes del caserío, ascendería desde la segunda puerta del arco de San Gil, guardada por la efigie del santo patrono y protector colocada en la hornacina del arco, iría por Las Peñas y El Peñuco hasta el sitio que ocupa hoy la ermita de Nuestra Señora del Monte (siglos XVI y XVII). Hay que destacar que hasta la rehabilitación de la casa adosada al arco podía verse aún una aspillera enfilando la empinada su-

bida de la calleja trasera de la iglesia de San Gil. En esta entrada desembocaría el camino del norte que bajaba desde Antruetas, topónimo probablemente medieval, que aparece en el Catastro del Marqués de la Ensenada (1751)⁴⁹ que pudiera significar *la entrada*⁵⁰, y que su nombre, «Cruz de las Tablas»⁵¹, en el siglo XIX denunciaba su importante origen vial y el ramal que salía en dirección hacia Navarra por Cuestaclara hasta el barrio de Rincón de Olivedo en donde habría un puente de cruce del río Alhama. La ausencia de campañas en los arcos de la torre de ladrillo de la iglesia orientados hacia noreste significaría la poca población a que convocar y, por tanto, que las casas de la calle Los mártires de la patria se construirían a partir ya del siglo XVIII.

El lugar donde hoy se asienta la ermita de la Virgen del Monte constituiría uno de los extremos defensivos. La toponimia y la tradición oral así parecen descubrirlo. Unos versos de la *Campanilla de la Virgen del Monte* que llama al rosario de la Aurora en la festividad del día de la Asunción nos descubren la toponimia antigua del lugar donde se edificó la ermita:

«Hoy es día de Nuestra Señora
del Monte gloriosa, la que apareció
en el monte llamado «Los Cantos»,
la que hoy muy gloriosa al cielo subió»⁵².

Cualquiera que sea la época en que se crearon la letra y música de esta popular *campanilla*, la melodía tiene mucho de melisma, lo cierto es que el lugar donde se asienta la ermita se llamaba «Los Cantos», significando «canto» en el vocabulario de la Edad Media extremidad o lado de un lugar, especialmente de una ciudad. Podemos, pues, localizar en este monte uno de los extremos de la fortificación defensiva del pueblo, probablemente un torreón.

Otra ronda de murallas de tapial saldría de debajo de la Peña del castillo por la hoy calle Mayor de Santa Ana hasta llegar a su confluencia en la Plaza del Royo con la actual calle de Juana Jiménez. Es fácil imaginar que para salvar el foso natural que por el oeste es el Barranco de la Cantera un puente daría acceso a esta plaza. Por cierto ¿sería Candelén el nombre celtíbero del actualmente llamado «Barranco del Rollo»? Las tierras de sembradura de regadío linderas con él así se llamaban en 1751 en el Catastro del Marqués de la Ensenada y en su nombre resuenan topónimos de todas las regiones de la Galia como Candé, Cosne, Condal (Saône-et-Loire) y los Condat del Mazico

⁴⁹ Josepha Lacruz poseía en Antruetas 144 fanegas de tierra de 15ª clase y 3ª calidad que le rendían 86 reales. A. H. P. R. Catastro del Marqués de la Ensenada. Cervera.

⁵⁰ I. Rodríguez Rodríguez de Lama, *Colección Diplomática Medieval de la Rioja*, t. I, pág. 168.
⁵¹ Escritura de 30 de septiembre de 1804 por la que Bernardo Escalada vende a Manuel de Igea medio corral “con su entrada en Antruetas o la Cruz de Tablas a precio de quatro reales”. Archivo Histórico de la Rioja, Legajo. 6092.

⁵² Puede oírse cantar el 15 de agosto en las calles del Barrio de San Gil.



Representación de la leyenda de Fortún y Zara

central, que derivan de celto-galo *condate* o *comboro* que tiene el significado de afluente⁵³. El carácter prerromano del sufijo *-en* de Candel-én no ofrecería problemas especiales ya que tanto para justificar este caso como en el de Pedralén, monte situado justo en frente de Cadelén, o Tudején, localizado unos kilómetros río abajo, Menéndez Pidal dio suficientes explicaciones para los sufijos *-en*, *-ena*, *-eno*, dentro de la onomástica hispana⁵⁴.

Los nombres de dos calles muy importantes que aparecen mencionadas en el Catastro del Marqués de la Ensenada (1751), «La Calleja de Tera» y la «Calle del Plumo», quedan sin mostrar en este momento significado defensivo alguno, aunque pudieron tenerlo, pues ésta última paralela a la calle Mayor aparece en ese catastro como la calle más importante del barrio de Santa Ana.

En primer perímetro defensivo del castillo y villa amurallados, que hemos llamado «recinto» por analogía con El Cinto, estaría comprendido, por tanto, entre Los Cantos y El Cantón o «entre el Tollo y el Rollo», es decir entre dos barrancos fosos naturales, podría decir un rótulo que definiera topográficamente el recinto fortificado de la villa de Cervera.

Podemos imaginar que, en caso de guerra o de peligro inminente, la

53 J. Markale, *Los celtas y la civilización celta*, pág. 435.

54 R. Menéndez Pidal, *Toponimia prerrománica hispana*, pág. 114.

villa fronteriza amurallada, que era Cervera y el castillo, constituían un lugar de refugio para todos los comarcanos, e incluso para sus bienes, sobre todo para el ganado. Su esquema defensivo, parece idéntico al que operaba en toda la ribera de Navarra⁵⁵, aunque en pocos lugares se reconocerá como en éste verificación tan clara en un caso concreto de esa estructura defensiva de carácter general como en éste de Cervera; en la parte más elevada y fácil de defender se alzaba el castillo bien amurallado y pertrechado de las provisiones necesarias para la guarnición; en la ladera o en la elevación que servía de asiento al castillo se abrían las cuevas excavadas en la roca o en la tierra, que se usaban de almacén y de lugar de refugio del vecindario en caso de guerra, estando a cargo del señor el castillo y las cuevas⁵⁶; las murallas que rodeaban el arrabal en la parte al pie del castillo servían para resistir el ataque inicial.

4. Las cuevas del castillo hablan.

Las cuevas que la fortaleza de Cervera tiene horadadas su ladera Norte, la que al barranco Tollo, perceptibles en parte, pero no así las de su ladera Sur-Oeste imperceptibles por estar integradas en la planta baja de las viviendas y ocultas por el caserío. Son cuevas del mismo género de aquellas sobre las que Ismael del Pan emitía estos juicios caracterizadores: «A nuestro juicio factores económicos, políticos y sociales, son los que mantienen hoy en Rioja la vida troglodita modernizada. Pero su tradición debe arrancar de la protohistoria en la Edad de los Metales. Posteriormente serían abandonadas para volverse a ocupar en los tiempos históricos como refugio eventual. La prolongada habitación de muchas de ellas por el hombre riojano quizás tenga su origen en la utilización como bodegas de las cuevas abandonadas que al ser modificadas para ese fin, pudo pensar por generalización en utilizarlas también como vivienda humana por economía y por su facilidad de ampliación»⁵⁷. «La labra de estas habitaciones hipogeas sigue la dirección del buzamiento de las capas pizarrosas o margoso pizarreñas, lo cual da por resultado que sobre el dintel de la puerta de la vivienda formen los planos rocosos de pizarrosidad un saledizo natural, a manera de improvisado tejadillo, que en determinados momentos puede resguardar algo del sol y de la lluvia, a quienes se sitúan sobre el rellano rocoso, que, por idéntico fenómeno geológico, se forma ante la puerta de estas cuevas»⁵⁸.

A este tipo, en la mayor parte de los casos de medianas dimensiones, pertenecen las cuevas que ocultas por las actuales viviendas encontramos en Cervera. En el barrio de abajo todas las casas de los números impares de la

55 J. J. Martinena, *Navarra, Castillos y Palacios*. pág. 18.

56 J. J. Martinena, *Navarra, Castillos y Palacios*. pág. 34.

57 I. del Pan, «Aspecto etnográfico de la Rioja...», pág. 214.

58 I. del Pan, «Aspecto etnográfico de la Rioja. », pág. 215.



Representación de la leyenda de Fortún y Zara

Calle mayor de San Gil, las del Barranco del Tollo, las de la Calle San Juan, las de la antigua Calle Valija y en el barrio de arriba todas las casas pares de la calle mayor de Santa Ana hasta casi la Plaza del Rollo, las impares de la Calle Juana Jiménez, las de la Cárcava y las del Cantón, están construidas tomando como superficie del solar la delimitación espacial que imponen sus respectivas cuevas. Su número puede alcanzar la cifra de sesenta a la que si se añaden las cuevas medianas y altas del castillo pudieran llegar al centenar.

En el caso de Cervera las cuevas nunca fueron abandonadas para volver a ser utilizadas, sino que han sido parte esencial del poblado como refugio defensivo y vivienda. Aunque sea imposible fijar su evolución y cronología puede decirse en general que como forma de vivienda o como parte de las casas encontramos las cuevas entre los iberos⁵⁹, entre los celtas⁶⁰ y en entre los celtíberos⁶¹: «hay casos, en que las horas de trabajo, del yantar y del descanso, transcurren sucesivamente, a la entrada de la vivienda troglodita y en el interior de sus habitaciones talladas en la roca. A semejanza de cómo preconizaba Cajal, la felicidad, para el hombre dedicado a la investigación científica, en el hogar-laboratorio, de la misma manera hay trabajadores riojanos cuyas horas de actividad y de reposo, transcurren en las viviendas trogloditas

59 A. Schulten, *Geografía y etnografía antiguas de la península ibérica*, pp. 197-198. A. Montenegro, *Historia de España. Edad Antigua I*, pág. 519.

60 A. Montenegro, *Historia de España. Edad Antigua I*, pág. 585.

61 B. Taracena, “La antigua población de la Rioja”, pág. 166. A. Tovar, *Historia de la España...*, pág. 86.

donde habitan. Así ocurre con muchos de los alpargateros de Cervera del Río Alhama, a quienes se les ve, con frecuencia, realizando su trabajo manual de alpargatería, a las puertas de sus viviendas, talladas en los pétreos estratos del cerro que las cobija»⁶².

5. ¿Las últimas palabras de un castillo ruinoso?

Días de gloria en su bella juventud decía el novelista romántico cerverano Manuel Ibo Alfaro que tuvo el castillo de su pueblo, pero ¿realmente los tuvo? ¿Sabemos siquiera qué es esa heroicidad romántica de que algo tenga gloria y bella juventud? Lo que sí sabemos es que vivir en casas y cuevas dentro del recinto de un castillo y una villa fortificada fue el destino del vivir de los cerveranos durante siglos. Hoy lo nuevo ha tapado a lo viejo pero ha mantenido en su cúspide unas ruinas en las que se siente de modo inmediato que la vida habitó allí alguna vez con ardor y que el lugar en el que hoy todo es escombros y desolación debió sentir antaño inquieta y palpitante la vida tras recios muros.

Lo que también sabemos es que la última ocasión en que el castillo resucitó de entre sus ruinas vivificando la condición defensiva de un pueblo ocurrió en 1834 cuando los carlistas se levantaron en armas contra el régimen constitucional provocando la primera guerra civil española. Fue el momento en que los cerveranos hubieron de demostrar lo que el 25 de diciembre de 1822 el periódico *El patriota riojano* había afirmado de este pueblo: «Es necesario que todo el mundo sepa, que el pueblo más liberal que hay en esta provincia es Cervera sin disputa»⁶³. Por ello en mayo de 1934 la Corporación municipal ante la amenaza de los llamados «peligro navarro» o «facción de Aragón», además de armar un batallón de ochocientos vecinos voluntarios, decidió por aclamación fortificar su castillo para defender su Constitución incluso con la propia vida justificándolo así: «dijeron que viéndose esta villa inmediata al reino de Navarra donde los facciosos obran hostilmente contra el gobierno de Su Majestad la reina nuestra señora, que este vecindario ha jurado defender hasta derramar su sangre, y hallándose comprometidos tanto los habitantes en general de esta villa como algunos particulares de las inmediaciones, amantes del gobierno, proscritos por los cabecillas que no perdonarán medio alguno para sacrificar su ambición y rabia; y encontrándose esta población en situación de que le es imposible una vigorosa defensa de sus hogares, no teniendo fortificado el punto del castillo que la domina, entendemos que a pedradas pueden hasta deshacer los edificios, hechas [ile-

62 I. del Pan, “Aspecto etnográfico de la Rioja. Los pueblos Riojanos...”, pág. 213.

63 *El patriota riojano*, nº 30, 25 de diciembre de 1822.

gible] señorías de la propuesta que les ha hecho el señor presidente para que se proceda a la fortificación de aquel punto, autorizando al Ayuntamiento para que por este o por cualquiera otro medio que crea oportuno, ocurra a los gastos que se ocasionaran en la referida fortificación y en cualquier otra obra que se considere necesaria para la defensa de la villa y del vecindario; acordaron unánimes y por aclamación que se lleve a efecto la propuesta en todas sus partes y que el Ayuntamiento no perdona ni se detenga en gastos que tiendan al objeto indicado por el señor presidente, pues los vecinos en masa lo desean como que no se encuentra uno solo que no esté decidido a defender la justa causa de la reina y la patria a costa de la sangre; y exponen que la obra es absolutamente necesaria y su rápida construcción urgentísima»⁶⁴.

El 15 de agosto de 1836 el concejo cerverano exponía a la Diputación de la Provincia de Logroño y a la Junta de armamento y defensa de ella «que tiene mandado a ese Ayuntamiento proceda a la construcción de un fuerte donde pueda guarecerse la Milicia Nacional de esta villa en las invasiones del enemigo común, cuya determinación procede en virtud de cierta solicitud hecha por algunos particulares de esta villa y a la que este Ayuntamiento ha hecho las objeciones que le ha parecido convenientes manifestando a Su Excelencia lo inútil de tal medida por las razones que se expuso; pero que sin embargo se insiste en mandar llevar a efecto dicho proyecto imponiendo al Ayuntamiento una estrecha responsabilidad si lo entorpece en lo más mínimo y si contraría como se dice la opinión general». El 10 de noviembre de 1838 después de una larga sesión se puso a votación la proposición de si convenía o no aumentar los medios de defensa de esta población con el refuerzo de las defensas del castillo o dejar las cosas *en el ser y estar que tienen*. El resultado fue por sesenta y tres votos contra tres que convenía aumentar los medios de defensa. Enseguida se procedió a dictar cuales habían de ser los medios de aumento de defensa en de los propuestos por la comisión nombrada en dicho acuerdo anterior y se autorizó al Ayuntamiento «para que se reformase el fuerte del Castillo y sus alrededores en la forma que creyera conveniente la comisión y se pagaran víveres según el cálculo necesario además de los que existen, y que se hiciera el reparto de doce mil reales entre los vecinos para cobrarlos según sus haberes»⁶⁵. Así pues, en la desgracia de la primera guerra civil española, el castillo recobró de nuevo vida no para defender la frontera de Castilla frente a los reinos de Navarra y Aragón, sino para resguardarse del peligro del absolutismo que en ese momento acechaba al liberalismo constitucional del que eran partidarios mayoritariamente los cerveranos.

64 Archivo del Ayuntamiento de Cervera del Río Alhama, Acuerdo del Ayuntamiento de 1 de mayo de 1834.

65 Archivo del Ayuntamiento de Cervera del Río Alhama, Acuerdo del Ayuntamiento, 10. XI. 1838.

Mirar hoy a las ruinas de este castillo, vislumbrar sus cimientos sobre los que se asienta el pueblo de Cervera e imaginar su estructura urbana perfilada por las viejas estructuras defensivas de su fortaleza es establecer el marco contextualizador necesario para ir colocando poco a poco en él las piezas del rompecabezas sobre la Gaita que aquí y allá irán apareciendo.

Sin duda una consideración entre melancólica y esperanzada, pues «son las ruinas un lugar de vida, de donde la vida se ha retirado; y esto no es sólo algo negativo o añadido por el pensamiento, como en las innumerables cosas que antes flotaban en la vida y que un azar ha arrojado a la orilla, aunque pueden ser otra vez arrastradas por la corriente. No; ante la ruina, se siente de modo inmediato, con la actualidad y vigor de lo presente, que la vida ha habitado aquí alguna vez con toda su opulencia y todas sus vicisitudes. La ruina es la forma actual de la vida pretérita, la forma presente del pasado, no por sus contenidos o residuos, sino como tal pasado»⁶⁶.

66 G. Simmel: "Las ruinas", pág. 110.



Tronera del castillo



Muralla Norte del castillo

CAPÍTULO II: UN CASTILLO EN LA FRONTERA

«La frontera de España es de natura caliente y las cosas que nacen en ella son más gruesas, de más fuerte complexión, que las de la tierra vieja».

Alfonso X el Sabio, *Partidas*¹.

Etimológicamente *frontera* deriva de *frontero* que a su vez viene de *fronte* que significaba, en primer lugar, que está enfrente y, en segundo lugar, jefe militar que mandaba la frontera. El *Diccionario de la Lengua* define escuetamente a frontera como «confín de un Estado»; el de *Autoridades* recoge esas tres acepciones y las extiende a «soldado fronterizo» y «ciudad fronteriza» así designados por «estar o servir en la frontera». No se encuentra el término ni en Cobarruvias ni en Palencia; el primero centra el concepto separador y lo anda en *límite* al que concretamente le hace proceder de *limes* y significa «el término entre un pago y otro, por el cual va alguna senda que divide las posesiones»; el segundo desarrolla el léxico precisamente en torno a *limes*, (*limen limentinum. liminium*) que equivale a «término puesto en los campos o señalado en las comarcas». Pero, curiosamente, los dos hacen notar el uso metafórico o credencial del concepto nuclear que seleccionan. Alonso de Palencia escribe que «los gentiles» llamaron Limentino «al dios que ellos creían ser antepuesto a los límites»².

1. Un castillo fronterizo celtibero.

Puede resultar una suposición, aunque no gratuita, decir que si el aprovechamiento de los recursos naturales fue el primer paso dado por el hombre desde sus orígenes para crear una técnica defensiva al servicio de la propia supervivencia, en una cuenca como la del río Alhama, tan sembrada y marcada de castros, una elevación natural tan destacada como la peña del castillo

¹ Alfonso X, el sabio, *Siete partidas*, título XXII, ley VII.

² C. Lisón Tolosana, «Antropología de la frontera», *Revista de antropología social*, 3, pág. 77.



Guerreros celtiberos
Alberto Gilabert

de Cervera debió ser usada como asentamiento defensivo cualesquiera que hayan sido los pobladores primitivos de estas tierras. A pesar de que los arqueólogos han hallado pocas huellas bajo el asentamiento del pueblo, quizás a causa de que el propio poblamiento ininterrumpido durante siglos vela aún los restos, los caracteres topográficos que le configuran con su inaccesible corte perpendicular al río y en dirección Este y su enorme pendiente Norte expresan unas condiciones defensivas naturales que con seguridad no ofrecían ninguno de los otros castros del Alhama en los que sí han sido halladas reliquias de cultura material primitiva. Con muy pocos recursos defensivos artificiales de muros o murallas este lugar se convertía en fortaleza inexpugnable como lo muestra la continuidad de su habitación a lo largo de los tiempos y las lápidas y monedas encontradas en el recinto fortificado ya mencionadas anteriormente.

Menos gratuita resulta la suposición si se considera el contexto de certezas históricas que hoy se tienen sobre el valle del Alhama en la Antigüedad.

El progreso en el conocimiento histórico del entorno de este río y sus márgenes comarcales ha sido lento pero continuo a partir del momento en que se identificaran con rigor la Numancia de los textos clásicos con las ruinas de Garray en 1861³, se excavara la ciudad de 1905 a 1923, se descubrieran los campamentos romanos de la Gran Atalaya de Renieblas y que se señalara el trayecto de una de las vías naturales que comunicaba Gracurrus (Alfaro) con Numancia siguiendo el valle del Alhama⁴. La importancia en la antigüedad de esta vía del Alhama como medio de comunicación ha venido confirmada en gran parte por la presencia de restos arqueológicos que a lo largo del río han

3 B. Taracena - J. Tudela, *Guía de Soria y su provincia*, pág. 52.

4 B. Taracena, "Vías romanas del Alto Duero", pp. 257-278.



**El Castellar, San Felices (Soria),
dominando el río Alhama**



**Contrabia Leukade
sobre el río Alhama**



**La Peña del Saco
sobre el río Alhama**



**Murallas de Tudején
sobre el río Alhama**

descubiertos asentamientos y poblados de la Primera Edad del Hierro y a la época celtibero-romana⁵. Situados en lugares naturales caracterizados por sus posibilidades defensivas de desfiladeros o nudos de comunicaciones de otras vías o caminos, Gracurrus⁶, la Peña del Saco⁷, Contrabia Leukade⁸, San Felices⁹, Valdeprado¹⁰, Magaña¹¹, Torretarrancho¹² y Suellacabras¹³ son poblados celtiberos habitados entre los siglos VI a mediados del siglo IV antes de Cristo. Algunos, como Gracurrus o Contrabia Lukade, son tenidos hoy como escenarios de las acciones que la historiografía romana ha narrado sobre la actividad militar de M. Porcio Catón, L. Manlio Acidino, Fulvio Flaco, Sempronio Graco, Q. Cecilio Metelo y Quinto Sertorio¹⁴.

Por otra parte, los tres motivos

5 J. A. Hernández Vera, *Las ruinas de Inestriillas...*, pág. 21.

6 J. A. Hernández Vera, M. P. Casado, «Gracurrus la primera fundación...», pág. 24.

7 B. Taracena, *Exploraciones del poblado celtibero de Fitero*, pp. 77-95.

8 B. Taracena, «Noticias de un despoblado junto a Cervera del Río Alhama», pp. 137-142. B. Taracena, «Los pueblos celtiberos», pp. 200-23.

9 F. Romero, *Los Castros de la Edad de Hierro en el Norte de la provincia de Soria*, pp. 103-108.

10 F. Romero, *Los Castros de la Edad de Hierro...*, pp. 126-127.

11 F. Romero, *Los Castros de la Edad de Hierro...* pp. 88-91.

12 B. Taracena, *Carta Arqueológica de España. Soria*, pág. 162.

13 B. Taracena, *Carta Arqueológica de España. Soria*, pág. 147.

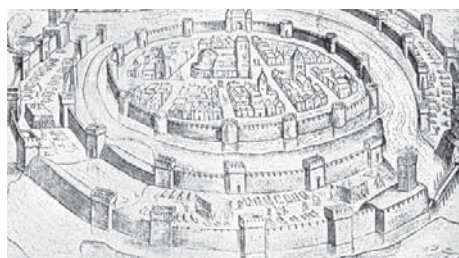
14 J. A. Hernández Vera, «Las ruinas de Inestriillas», pp. 63-66. pp. 222-228.



Baños de Fitero



Pila del Castillo de Cervera



**El sitio de Numancia
Grabado de Lipsio (siglo XVI)**



**Guerrero celtibero
Museo numantino**

que sostuvieron las guerras celtibéricas en el transcurso de más de un siglo, el dominio estratégico del valle del Ebro¹⁵, la explotación de las minas del Moncayo para la fabricación de sus reputadas armas¹⁶ y el exterminio de los numantinos¹⁷ apuntan a un espacio geográfico relacionado con la cuenca del río Alhama pues no puede olvidarse que este río nace en Suellacabras, cerca de Numancia y de la Gran Atalaya de Renieblas, desemboca en el Ebro en Gracurris-Alfaro y el mismo río Alhama con su afluente el Añamaza son un plausible trazado de vía romana que transcurre muy cerca de las estribaciones del Moncayo. Por otra, las acciones que precedieron a la fundación de Gracurris (Alfaro) en el otoño del año 179 antes de Cristo y que se desarrollaron en el valle medio del Ebro, como la batalla de las proximidades de Calagurris (Calahorra) y la campaña de Sempronio Graco, además de controlar el territorio, permitieron la creación de un espacio de vigilancia militar y dominación entre las estribaciones del Sistema Ibérico y la línea del Ebro de lo que serían testigos la serie de poblados celtiberos destruidos en esta época en el entorno de los ríos Alhama-Linares¹⁸.

Aunque tras el fin de las guerras celtibéricas la vía del Alhama pasó a ser innecesaria –y tan sólo Gracurris

15 B. Taracena, «Vías romanas del alto Duero».

16 A. Schulten, *Geografía y etnología en la península ibérica*, pág. 330.

17 J. Caro Baroja, *Interpretaciones de la guerra de Numancia*, 1968.

18 J. A. Hernández Vera, «La Peña del Saco...», *Estrato*, 6.

seguiría manteniendo su importancia estratégica en relación con las comunicaciones del valle del Ebro¹⁹– las guerras sertorianas (82-72 antes de Cristo) con la presencia de Sertorio en Contrebia Leukade, hoy identificada con las ruinas del poblado llamado tradicionalmente Crunia²⁰, revolvieron de nuevo la comarca alameña. Cuando Sertorio conoció en el año 76 antes de Cristo que Metelo y Pompeyo venían contra su refugio seguro de Castra Aelia en la región del Ebro resguardado por la línea defensiva de Ilerda, Osca y Calagurris (Lérida, Huesca, Calahorra) y la Meseta, adoptó como primer objetivo militar asegurar en todo su recorrido la línea del Ebro tomando la Contrebia Leukade y dejando dejó en ella una fuerte guarnición a las órdenes de L. Insteyo²¹. Asegurar Contrebia Leukade era fundamental para Sertorio por ser una ciudad establecida estratégicamente *‘en el sitio oportuno para cualquiera que fuera el lugar a donde Sertorio quisiera llevar al ejército’*²², al territorio de los berones, a la llanura del Ebro, a las montañas de Celtiberia²³ y para asegurar de ataques provenientes de la Celtibera a Calahorra²⁴.

Recientes descubrimientos arqueológicos en la orilla derecha del río Alhama junto a Peñahitero, Orminén (término de Fitero) y el camino de La Nava (término de Cintruénigo) han localizado el asentamiento del que fue un campamento romano. Hallazgos monetarios, proyectiles de plomo de honda y varias inscripciones ha llevado a los arqueólogos a considerarlo como el campamento romano-republicano de Quinto Sertorio²⁵ y a estudiar su relación con textos de Tito Livio sobre los cuarteles de invierno construidos con motivo de las guerras sertorianas tras la toma de Contrebia Leukade²⁶ y con la instalación de un campamento en la zona colindante con los berones²⁷.

Tras la presencia de Sertorio, en estas tierras se iniciaría un proceso muy lento de lo que se ha llamado «romanización», un término que designa el proceso cultural por el cual los indígenas habitantes de estas tierras asimilaban e interiorizaban la cultura que comenzaba por imitar los modos de vida cotidiana y artes propios de los romanos, se continuaba con la asimilación del idioma y se culminaba con la obtención del derecho a la posesión del status jurídico romano. Aunque las dificultades para hablar de «romanización»

19 E. Ariño Gil J. Núñez Marcen, «La organización de la red viaria en torno a...», pág. 254.

20 B. Taracena, «Noticia de un des poblado junto a Cervera del Río Alhama», pp. 137-142. J. A. Hernández Vera, *Las ruinas de Inestrillas. Estudio arqueológico*, pp. 221 y ss. U. Espinosa Ruiz, «Calagurris y Sertorio», pág. 192.

21 J. A. Hernández Vera, *Las ruinas de Inestrillas*, pág. 230.

22 Tito Livio, *Ab urbe condita*, 91.

23 B. Taracena, *Vías romanas del alto Duero*, pág. 18.

24 Apiano, *Sobre Iberia*, 1, 112.

25 M. Medrano Marqués y M. A. Díaz Sanz, «El patrimonio arqueológico de Fitero (Navarra)», pág. 397

26 Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, 91, 22.3 y ss.; pp. 240-241

27 Tito Livio *Historia de Roma desde su fundación* 91, 22.14; pág. 244



Bañera del balneario romano de Fitero

en España son grandes²⁸, y en el entorno del Alhama la resistencia parece haber sido constante²⁹, puede suponerse que al fin los conquistadores se asentaron como colonizadores en estas tierras y que la población indígena sentiría finalmente la atracción hacia la forma de cultura presentada por Roma. Indicios para una respuesta afirmativa, ante la ausencia de otros testimonios más relevantes, son la proximidad de la vía romana hacia la Meseta que atravesaba las proximidades de este territorio y, sobre todo, la proximidad física de poblaciones plenamente romanizadas como Calagurris (Calahorra), Graccurris (Alfaro) Augustobriga (Muro de Agreda) y Turiaso (Tarazona).

2. Un castillo fronterizo romano.

Como se ha dicho anteriormente, el desenterramiento de dos lápidas entre las ruinas del castillo de Cervera en el siglo XVIII da cuenta de la presencia en él y en la villa fortificada de una población romana. El ara votiva dedicada a los Lares viales, tradicionalmente interpretados como dioses protectores de viajeros y caminos, parece hablar de la importancia que el castillo de Cervera adquirió en algún momento de la presencia romana de esta comarca. En este sentido se ha destacado la importancia de esta lápida dedicada a los Lares Viales junto a la descubierta en Laguardia dedicada a los

28 J. M. Blázquez, *La romanización*, pp. 79-81.

29 B. Taracena, "Los pueblos celtíberos", pág. 242.

Lares Quadri viis, Lares protectores de las encrucijadas: «el culto a los Lares en Cervera del Río Alhama está justificado porque constituye una mansión en la vía secundaria que guía el curso del Río Alhama comunicando la Vía I, de *Italicum in Hispanias*, con la Vía XVII, *Iter ad Astiruca per Cantabriam Caesaraugustam*». ³⁰

El ara de Cervera, la 2987 del *Corpus Inscriptionum Latinarum*, II³¹, forma con la 5734 del mismo *Corpus* de Tarazona³², la inscripción de Alava³³ y la de Segobriga el conjunto de las cuatro aras a los Lares Viales encontradas fuera del numeroso grupo de diecinueve del Noroeste peninsular.³⁴ Por ello hay que advertir, de entrada, que el tratamiento hermenéutico que ha de darse a este conjunto de inscripciones dedicadas a los Lares Viales ha de ser idéntico ya se trate de uno u otro grupo³⁵.

La claridad del nombre *lares*, escrito en piedra, contrasta con la oscuridad en que se penetra cuando se intenta aclarar qué se oculta tras este nombre. El problema se plantea, sobre todo, cuando uno se pregunta acerca del epíteto, Viales, que especifica el sustantivo, Lares. Puede asegurarse que el culto a los Lares era de los más antiguos del Lacio y figura justamente con Vesta, Vulcano, los penates, los manes y los genios entre las divinidades domésticas de los latinos, los sabinos y los etruscos, pero no hay desde el origen de la religión romana una idea clara sobre ellos. Parece evidente que no son dioses, ni hombres divinizados, sino personificaciones abstractas, vagos espíritus que protegen la salud y favorecen la prosperidad de la familia y todo lo que atañe a sus personas, la casa, los campos y la hacienda³⁶. Los Lares presidían la vida familiar, velaban por la prosperidad y por la salud de las personas que vivían en torno al mismo hogar.³⁷ Sin entrar en ulteriores complejidades derivadas de las actuales interpretaciones de los Lares Viales³⁸, puede decirse que estos dioses eran los dioses protectores de los viajeros han sido llamados protectores de los caminos y de las encrucijadas. Tenían como misión ayudar a que el viajero no se perdiese y contribuir a que regresara a su

30 M. E. Solobera y T. Garabito, *La religión indígena y romana en la Rioja...*, pág. 182.

31 José María Blázquez se confunde cuando da este número como propio del ara de Tarazona; cfr. J. M. Blázquez, «Las religiones indígenas del Noroeste de la Península Ibérica en relación con Roma», pág. 381.

32 J. M. Blázquez, "El sincretismo en la Hispania romana...", pág. 68.

33 F. Acuña Castroviejo, "Los Lares Viales en la Galicia Romana", pág. 355.

34 Ocho en Lugo, cinco en Pontevedra, cuatro en Orense, una en La Coruña y una en Braga, cfr. J. C. Bermejo Barreda, "Los dioses de los caminos", en J. C. Bermejo Barreda, *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*, pág. 199-200.

35 J. C. Bermejo Barreda, "Los dioses de los caminos", pág. 209.

36 Tibulo, *Elegías*, 2, 1, 59; Cicerón, *Seg.* 2, 19,27; Servio, *Ad Aeneidem*, 1, 441; 3, 302.

37 J. Guillén, *Vrbs Roma. Vida y costumbres de los romanos, t. III. Religión y ejército*, pág. 52. Tibulo, *Elegías*, I, 10, 15-30. pág. 56.

38 F. Marco Simón, "La religión indígena en la Hispania indoeuropea", pág. 352. López Cuevillas- R. Serpa Pinto, "Estudios sobre a idade do ferro no noroeste...", pág. 315.



**La Peña del castillo
desde la torre de la iglesia
de San Gil**

casa sano y salvo sin ser maltratado ni robado por los salteadores de caminos. Se trataban de dioses que protegían en cualquier camino pero cuya ayuda era invocada muy especialmente en lugares difíciles como eran las encrucijadas de los caminos. En éstas una piedra señalada o una capillita servían de medios de comunicación con el dios³⁹.

La presencia de esta ara votiva en el castillo de Cervera dedicada a los Lares viene a sumarse a una serie de descubrimientos arqueológicos y toponímicos que parecen apuntar al hecho de que como consecuencia de las guerras celtíberas y sertorianas los romanos establecieron en el entorno a la confluencia de los ríos Alhama y Linares una especie de *limes* con el fin de detener las posibles incursiones de los celtíberos hacia las tierras del Ebro y mantener un control sobre la vía del Alhama⁴⁰. Es pues una suposición –aunque no gratuita– decir que el castillo de Cervera debió desempeñar la función de custodio y defensor de un «limes» o frontera integrada dentro de ese ancestral entorno delimitado por Peñahitero, Linares, Tudején, y La Peña del Saco, sin olvidar al monte Yerga que en la época visigótica parece estar bajo el hito *Altomonte* de la lla-

39 J. Mangas, “Religiones indígenas en Hispania”, pág. 592.

40 J. A. Hernández Vera, *Graccurris*, 1995, pág. 41.

mada división de Wamba⁴¹. Estos topónimos que aparecen como reliquias léxicas fronterizas testigos de esta delimitación territorial que tiene como centro el «Baldenum de Caracallos», hoy Baños de Fitero.

En primer lugar al medieval y actual Fitero dio nombre Peñahitero, un poblado ocupado aproximadamente del siglo VIII a. C. a los siglos V/IV a.C. que conserva en parte su perímetro fortificado con restos de lienzo de murallas en sus lados oriental y occidental y domina la margen izquierda del río Alhama teniendo como función esencial controlar y defender un paso del Alhama⁴². El topónimo Fitero se origina del término latino arcaico y vulgar *figtus*, participio pasivo de *figere*, que significa clavar. En latín clásico era *fixus*, el participio de *figere*, pero *figtus* se halla en autores preclásicos y tardíos, y es el único que ha pasado con carácter popular al romance, donde se conserva en todas partes salvo Rumanía y Cerdeña, y es raro Francia⁴³. La voz «fitero» significa, por tanto, hito, mojón, es decir lugar que delimita un territorio y no puede olvidarse que el primitivo nombre de Fitero no corresponde al actual pueblo sino a la llamada Peña Hitero. Pero hay que añadir además que la voz *fitero* tiene una relación filológica con la voz *linares*. *Fito*, *hito*, mojón se dice en latín *meta-ae*, y este elemento ‘meta’ entra en la composición de *limes*, *li-mitis*, que tiene el significado de senda, camino, borde, límite, linde, mojón y frontera⁴⁴. Así aparece también en el otro Fitero, el de Burgos, mencionado en el poema de Fernán González: «Entonces era Castilla un pequeño rincón,/ era de castellanos Montes de Oca mojón,/ y de otra parte Fitero el fondón»⁴⁵.

En segundo lugar, desde esta perspectiva fronteriza, no podría descartarse para el topónimo Linares una etimología que le hiciera derivar de *limnares* > *limnares* > *linnares* > *linares*⁴⁶ para un río que nace en San Pedro Manrique y desemboca él en el Alhama o el Alhama en él –según se mire– cerca de la Peña del Saco y del «Baldenum de Caracallos» (Baños de Fitero) y significando dentro de la ordenación romana del territorio la marca del limen o la frontera entre vascones y pelendones y arévacos o que sirviera de linde entre los conventos jurídicos Cesaraugustano y Cluniense.⁴⁷ La línea que delimita un territorio y marca una separación respecto a otro espacio es la frontera que en terminología gromática aparece designada como *finis*,

41 V. de La Fuente, *España sagrada*, Tarazona, t. 50, pág. 8.

42 M. Medrano Marqués y M. A. Díaz Sanz, “El patrimonio arqueológico de Fitero (Navarra)”, pág. 397

43 J. Corominas, *Diccionario etimológico* s. v. Hito

44 S. Segura Munguía, *Diccionario etimológico latino-español*, Editorial Anaya, Madrid, 1985.

45 *La Leyenda de Fernán González*, pág. 81.

46 A. Llorente Maldonado de Guevara, “Esquema toponímico de la provincia..”, III, pág. 700.

47 B. Taracena, “La antigua población de la Rioja”, pág. 161



La peña del Saco

confinium, línea confinalis, extremitas o finitima linea. El objetivo al trazar la frontera era proteger la propiedad o territorio encerrado en ella y diferenciar de otros territorios o propiedades vecinos.

Pero además el término «limes» tiene otros significados que resultan también pertinentes atribuir al río Linares. El término «limes» es en latín un término polisémico cuyos tres significados principales pueden ser aplicados a la función desempeñada por el río Linares y por el castillo cerverano junto a su vecino castillo de Tudején. Significando «limes» sendero, linde o mojón y frontera, ambos castillos vigilarían el camino, es decir, la vía romana hacia Numancia del río Añamaza, y la frontera del Convento Cluniense frente al Cesaraugustano con su mojón y límite (hitero-fitero,) y la entrada a territorio celtíbero desde el valle del Ebro, (liminar, umbral, entrada). Este último significado podría matizarse con el significado que desde Augusto y Tiberio tenía «limes»: calle hecha por los soldados a través de zonas boscosas y pantanosas para adentrarse en los territorios no conquistados, es decir, camino militar⁴⁸.

En el caso de nuestro «liminares» el camino seguiría al río hasta su nacimiento en el actual pueblo de San Pedro Manrique, o a la población antigua, como quiera que se llamara, asentada en Alto de los Casares, situado

48 M. J. Castillo Pascual *Espacio en orden*, pág. 51.

a 1105 metros de altitud y sobre el río Linares. Es posible que los primeros pobladores se establecieran en este lugar a finales del siglo IV o comienzos del III antes de Cristo⁴⁹ y que su misión fuera la de controlar la ruta comarcal con otra que establecía las comunicaciones entre la tierra de la actual Rioja y la Meseta Numantina⁵⁰ conectando junto Matalebreras en las proximidades de Augustobriga con la calzada número 27 para enlazar con las tierras del Ebro pasando por Turiassos; en el extremo opuesto este camino comunicaba con el trayecto indígena del Cidacos para confluir en Calahorra con las calzadas 1 y 32 y pasando por Corella y Contrebia Leukade llegaba a Los Casares para desde allí prosiguiendo la ruta el alto Linares por Rabanera alcanzar en Numancia la vía 27⁵¹. El Alto de los Casares sería así en una pieza central del control militar del espacio comarcal⁵² y aunque la comarca controlada se hallara al margen de los grandes itinerarios indígenas y romanos tenía una considerable importancia en las comunicaciones⁵³.

En tercer lugar, el término «Saco» como topónimo para designar el lugar que hasta hoy llamamos Peña del Saco aparece por vez primera en las fuentes documentales escritas en el año 1156 y ya de un modo continuo en la *Colección Diplomática del Monasterio de Fitero* con la misma grafía hasta 1254⁵⁴. También se encuentra el mismo término en la documentación medieval de la Catedral de Calahorra en 1158⁵⁵. Puede deducirse, por tanto, de su temprana aparición inmediatamente después de la conquista de estas tierras por Alfonso el Batallador, que éste término corresponde a un topónimo arraigado en esta comarca desde muy antiguo. Es posible que ya los pobladores de Tudején llamaran a este poblado Crepacantáros debido a la cantidad de cerámica existente en él. Actualmente se denomina Quiebracántaros al poblado que hubo en la Peña del Saco⁵⁶. Recientemente las ruinas y restos del yacimiento arqueológico de la Peña del Saco han sido comparados con los restos del enclave de Crunia hallando entre ambos un conjunto de características similares⁵⁷. El carácter estratégico del asentamiento celtíbero de la Peña del Saco basado en el cruce de los caminos indígenas que transitaban por el río Añamaza hacia la Meseta y por el río Igea hacia Cornago y San Pedro Manrique se vió reforzado en momentos históricos de difícil determinación

49 M. A. San Miguel Valduerteles, "Los Casares: un yacimiento arqueológico...", pág. 117.

50 M. A. San Miguel Valduerteles, "Los Casares: un yacimiento arqueológico...", pág. 116.

51 M. A. San Miguel Valduerteles, "Los Casares: un yacimiento arqueológico...", pp. 123

52 B. Taracena, "Excavaciones en diversos lugares de la provincia de Soria, cit. por M. A. San Miguel Valduerteles, "Los Casares: un yacimiento arqueológico...", pág. 118.

53 M. A. San Miguel Valduerteles, "Los Casares: un yacimiento arqueológico...", pág. 122.

54 C. Monterde Albiac, *Colección Diplomática del Monasterio de Fitero*, pág. 428.

55 I. Rodríguez Rodríguez de Lama, *Colección Diplomática...*, t. II, núm. 202, pág. 280.

56 C. Monterde Albiac, *Colección Diplomática del Monasterio de Fitero*, pág. 278.

57 J. A. Hernández Vera, "La peña del Saco: un yacimiento arqueológico riojano", pp. 20-24.



Castillo de Tudején

por varios caracteres complementarios: el hito (Peña Fitero) el trazado romano del limes (río Linares) y las termas de las Ninfas (Niencebas).

Finalmente, está Tudején. Las primeras noticias documentales de Tudején datan del siglo XII y los nombres con que la documentación medieval designa el castillo y la población de Tudején han sido muy variados: Totullen, Tudegen, Tudegon, Tudegun, Tudeillon, Tudeion, Tudelen, Tudelio, Tudelo, Tudelon, Tudellem, Tudelen⁵⁸. Todos estos topónimos aparecen en la *Colección Diplomática del Monasterio de Fitero (1140-1210)*, por vez primera en 1141, en la *Colección Diplomática de la Rioja*⁵⁹, en el *Diccionario de Antigüedades de Navarra*⁶⁰, en el *Diccionario Geográfico Histórico de España*⁶¹, en los *Anales de Navarra* de Zurita⁶² y en el *Diccionario* de Madoz⁶³. El Monte del Castillo de Tudején domina una vasta extensión del valle del Alhama, los Baños y los caminos que discurren por la zona en todas las direcciones. Es, por tanto, el lugar óptimo para el control de la vía del Añamaza y los caminos del Alhama y del Igea-Linares. No se han encontrado elementos culturales celtibéricos⁶⁴ sino que los restos cerámicos hallados responden a la época medieval. Parece que la ocupación de este territorio se habría producido en los años 395-398, por parte de algunas de las unidades militares que protegían el flanco occidental de la ruta Brigantium-Pompaelo, y las causas de la

58 C. Monterde Albiac, *Colección Diplomática del Monasterio de Fitero (1140-1210)*,

59 Además: Tudellon, Tudullen, Tudillem, Tudejen, Tudejon. I. Rodríguez Rodríguez de Lama, *Colección Diplomática Medieval de la Rioja*, doc. 195, 196, 202, 401, 411.

60 Además: Tudeyén, Turujén, Turuillén. Yanguas, *Diccionario ...t. 1.*, pág. 95.

61 Además: Tudullén, Tudujén, Turujén. *Diccionario Geográfico Histórico de España, Navarra...*, pág.99.

62 J. Zurita, *Anales de la Corona de Aragón*, I, fol. 65 b.

63 Hoy prevalece *Tudujen*, cfr. P. Madoz, *Diccionario geográfico-histórico...*, pág. 180 a .

64 M. A. Díaz Sanz y M. M., Medrano, «Ocupación romana bajoimperial...», pág. 503.

fortificación de su castillo podrían estar en los disturbios internos, llamados habitualmente bagáudicos. Tras este período, se ha observado una continuidad del asentamiento en época visigoda, que se prolonga de forma ininterrumpida hasta la Edad Media⁶⁵. Su jurisdicción coincidiría con la que en la actualidad tiene el pueblo de Fitero.⁶⁶ El pueblo de Tudején se encontraba en la margen derecha de la desembocadura del río Añamaza en el río Alhama, frente a los Baños de Fitero, en el lugar que actualmente llaman San Valentín entre la Nevera de los Monjes y la vía romana del río Añamaza.

Para analizar el significado de este topónimo hay que descomponerlo en sus elementos constitutivos. Si se toma como referencia el sufijo *-en*, el más reiterado entre las variantes, puede decirse de él lo afirmado para otros topónimos similares a Tudején existentes en España⁶⁷. Ramón Menéndez Pidal, que ha estudiado la difusión del sufijo *-en*, *-ena*, *-eno*, dentro de la onomástica hispana ha llegado a conclusiones que son válidas en este estudio. Según Menéndez Pidal, que cita expresamente a Tudején⁶⁸, los variados usos de este sufijo *-en* en la Hispania antigua son análogos a los que tiene en Italia, es decir, designa ciudades, sirve para formar adjetivos, señala también pueblos o gentes, para orónimos, hidrónimos y nombres personales⁶⁹.

Aunque se ha pensado que el origen del nombre «Tudején» era medieval y expresaba la función de tutela que las fortificaciones ejercían respecto a caminos y posesiones políticas y económicas⁷⁰, podría pensarse también en una derivación romana de *tutela*, viendo ésta como procedente de la designación de *ager tutelatus* empleada por los agrimensores para referirse a las tierras públicas que eran propiedad de la ciudad como persona jurídica y que no podían ser alienadas ni cedidas por pertenecer al *populus*; la finalidad de estos terrenos era el mantenimiento de la infraestructura de una ciudad y de los servicios públicos que esta ofrecía a sus habitantes⁷¹.

Pero si se atiende no sólo a la morfología fonética del topónimo, sino también a las condiciones del lugar designado es más verosímil que la procedencia de Tudején se remonte a apelativos no latinos⁷², más en concreto a Tutela, una deidad relacionada en Hispania en muchos casos con las aguas. La principal razón de ello está en que las ciudades hispanas llamadas Tudelas están vinculadas en su génesis con Tutela, se sitúan todas en el norte de Península Ibérica y se localizan próximas a ríos. Además, y ello fortalece más la

65 M. A. Díaz Sanz y M. M., Medrano, «Ocupación romana bajoimperial d...», pág. 508.

66 J. M. Jimeno Jurío, *Fitero*, pág. 7.

67 J. Cejador Frauca, *Toponimia Hispánica hasta los romanos*, pp. 129-130.

68 R. Menéndez Pidal, *Toponimia prerrománica hispana*, pág. 146.

69 R. Menéndez Pidal, *Toponimia prerrománica hispana*, pág. 111.

70 M. M., Díaz Sanz – M. M. Medrano Marqués, «Ocupación romana...», pág. 508.

71 M. J. Castillo Pascual, *Espacio en orden*, pág. 145.

72 R. Menéndez Pidal, *Toponimia prerrománica hispana*, pág. 119.



Frontera del Califato en torno al año 1000

argumentación teniendo en cuenta que Tudején se encuentra justo en frente de los Baños de agua termales de Fitero, a Tutela se la invocó en lugares con aguas termales como Alhama de Aragón, Aquae Bilbilitanorum, y Chaves, Aquae Flaviae⁷³. El culto de Tutela y de los genios fue muy frecuente en la Península: en Alhama de Aragón se halló una advocación al ‘dios Tutela genio del lugar’ y en Zaragoza, al parecer un ex esclavo encargado del cuidado de unos graneros, intentó ahuyentar a los ladrones ‘otra clase de protección’ por medio de la sacralización de los mis-

mos, es decir, dedicándolos al ‘genio tutelar’⁷⁴.

Entre la presunta Contrebia Leukade, Cervera, Peñahitero, Linares, La Peña del Saco y Tudején parece estar localizado según una opinión bastante generalizada en los historiadores de la Edad Antigua en España la frontera entre el Convento jurídico Cluniense del Convento jurídico Cesaraugustano. Estas circunscripciones romanas se realizaron generalmente en función de divisiones naturales o de grupos homogéneos de pueblos⁷⁵, se proyectaron sobre un territorio determinado y se aplicaron a gentes concretas con una personalidad étnica definida. Entre los catorce conventos que había en tiempos de Plinio el Convento Cluniense que agrupaba a pelendones, arévacos, turmógidos y otros pueblos: «En el mismo convento o comunidad de Clunia están los Pelendones formados por cuatro pueblos que pertenecen a los Celtiberos, de los cuales los más ilustres fueron los Numantinos»⁷⁶. Esta integración étnica creó núcleos con fuerte personalidad⁷⁷ y la primitiva geografía prerromana constituyó el fundamental cañamazo sobre el que se asentaron las divisiones administrativas de la España romana⁷⁸. Las divisiones administrativas romanas, que tuvieron muy en cuenta la naturaleza de la población prerromana y los límites étnicos anteriores⁷⁹, fueron las que contribuyeron a fijar las fronteras posteriores de los reinos medievales. Aproximadamente

73 J. M. Blázquez, “Recientes aportaciones a las religiones prerromanas de Hispania”, pág. 40.

74 J. M. Pena, El culto a tutela en Hispania, *Memorias de Historia Antigua* 5 (1981), 73-88;

75 E. Albertini, *Les divisions administratives de l’Espagne romaine*. pág. 108.

76 Plinio, *Naturalis Historia*, III, 3.

77 P. Bosch Gimpera, *El poblamiento antiguo de los pueblos de España*, pp. 145; 151.

78 A. Melón y Ruiz, *Geografía Histórica*, pág. 100.

79 P. Bosch Gimpera, *El poblamiento antiguo de los pueblos de España*, pág. 263.

el Convento Cesaraugustano sería el molde fundamental de Aragón y el Convento Cluniense, uno de los más amplios de la Península originaría Castilla⁸⁰.

3. Un castillo fronterizo musulmán.

Suele atribuirse al general árabe Mûsà b. Nuayr la conquista de Zaragoza, y del Valle del Ebro hasta el Mediterráneo, lo cual tendría que haber ocurrido antes de su marcha a Oriente, en el verano de 714. La mayor parte del dominio musulmán se extendió aquí por medio de pactos y capitulaciones, como la de Pamplona entre 716 y 719. A raíz de la invasión sarracena, la fértil ribera tudelana, dependiente del distrito de Tarazona, quedó muy tempranamente (714) bajo dependencia directa del Islam cordobés. Su conde hispano-godo llamado Casio (Qasí), no ofreció resistencia a los invasores e incluso abrazó sin demora la fe de Mahoma. Junto con su patrimonio económico y prestigio social, preservaba así la influencia política de su linaje en la región. Sus descendientes, los muladíes Banû Qasí, ocuparían a lo largo de dos centurias altos cargos de gobierno en la gran circunscripción andalusí de la cuenca central del Ebro, la «Marca» o «Frontera Superior»⁸¹.

Tras 714 esta comarca no perdió su condición fronteriza pues Tarazona –cuyo término municipal linda con el de Cervera– fue la capital de la Marca o Frontera Superior desde la que gobernó Abú Utmán Ubayd Alláh uno de los maulas de Abd al-Rahman⁸². La mejor situación y mayor riqueza de Tudela logró atraer a muchos pobladores de Tarazona y pronto ésta fue teniendo una importancia secundaria dependiente de la primera: «Tarazona llegó a ser entonces una de las villas secundarias dependiente de Tudela. La distancia que separa a estas dos villas es de doce millas», escribió Al-Himyarí⁸³. A partir de entonces los señores de Tudela lo fueron de Tarazona, de manera que los Banú Qasí dominaron casi un siglo sobre Tarazona. Todavía el último de los descendientes de Musá al someterse al Emir en 898 fue reconocido como señor de Tudela y de Tarazona, según declara Ibn Hayyan.

La Marca Superior era una de las tres marcas que constituían una defensa natural del territorio principal de al-Andalus, y corresponde al conjunto de tierras del Valle del Ebro, formando una línea fronteriza entre la zona administrada andalusí y los condados y reinos cristianos subpirenaicos. Estaba integrada por una red militar de fortalezas a lo largo de la línea fronteriza que se extendía desde el Delta del Ebro hasta Calahorra (Qalagurris >

80 C. García Merino, *El Conventus cluniensis: Población y poblamiento...*, pág. 19.

81 A. J. Martín Duque, “Hechura militar de Navarra”, *Militaria...*, pág. 24.

82 C. Sánchez de Albornoz, *Orígenes del Reino de Pamplona*, pp. 151-152.

83 C. Sánchez de Albornoz, *Orígenes del Reino de Pamplona*, pág. 152.



Castillo de Arnedo

Qalahorra) –que es citada como ciudad (madina) y villa (al-Râzî) y como fortaleza (hisn)– y Arnedo (de Arnît = colmenares) –que es citado en las fuentes árabes como ciudad (madina), villa (al-Râzî) y como fortaleza (hisn / qal`a)– y hasta Ágreda⁸⁴. La peculiar situación de la Marca Superior entre los siglos VIII y IX subraya la complejidad del sistema de esta zona fronteriza «las relaciones entre los diversos grupos tribales, vascones, navarros, aragoneses, árabes y bereberes y su condición de paganos, cristianos o musulmanes, tan inextricables como la propia frontera»⁸⁵.

En este extremo oriente de la Marca superior entre la Arnedo y Calahorra por una parte y Tarazona y Ágreda por otra se encuentra el castillo de Cervera y el sistema defensivo de la cuenca del Alhama como lo atestigua la *Crónica del Califa Abderraman Al-Nasir*: «en este año [914] los infieles [cristianos] atacaron en el valle del Alhama en la Marca Superior y tuvo lugar la batalla de Arnedo»⁸⁶.

En tiempos del Califato las Marcas se redujeron a dos: «La Marca superior o extrema» con capital en Zaragoza y «La Marca mediana o próxima» frente a Castilla y al reino aragonés con el cuartel general en Medinaceli con lo cual valor estratégico de esta comarca aumenta si se tiene en cuenta que sus ríos y montañas forman una punta de lanza defensiva del flanco izquierdo de la única vía de acceso natural hacia el Norte de la península, el Duero y los Picos de Urbión eran defensas naturales que dificultaban penetraciones e incursiones, por donde se efectuaban las razzias veraniegas y que en un trazado en línea recta sobre el mapa el castillo de Cervera y su entorno defen-

84 A. Turk, «La Marca superior como vanguardia de Al-Andalus...», pág. 240.

85 M. Cruz Hernández, «La ocupación islámica de la Península ibérica...», pág. 70

86 *Crónica del califa Abderrahman an-Nasir entre los años 912 y 914*.

sivo se encuentran justamente equidistantes de los dos cuarteles generales de estas Marcas: Zaragoza y Medinaceli.

Varios testimonios ratifican la posibilidad de lo expresado. En primer lugar la famosa *Crónica del moro Rasis*. Luego de una descripción de las bondades de la huerta, aguas y construcciones de Tudela, dice: «Y por la bondad de la gente de Tudela y por su gran señorío convino a los de Tarazona que fuesen bajo el señorío de Tudela. Y en derredor de ella hay muchas villas y muchos castillos et muy fuertes de los cuales es el uno Arrayt (Arneit, Arnedo)»⁸⁷. Parece indudable que si la referencia «en derredor» de Tudela incluye Tarazona y llega hasta Arnedo, la zona del Alhama debía estar comprendida en esos «muchos castillos et muy fuertes». Uno de ellos debió ser el de Tudején, que en el siglo IX fue conquistado por Sancho el de Peñalén aunque devuelto después al reino musulmán de Zaragoza en 1073⁸⁸ y otro el de Cervera.

A principios del siglo X, la nueva dinastía pamplonesa, con Sancho Garcés I (905-925)⁸⁹ cierra alianzas con los reyes leoneses, y simultáneamente declina el poder de los Banû Qasî, mientras se enredan en luchas intestinas, que les debilitan y exponen sus tierras. Alfonso III, en 899, ataca con tropas de Alava, Castilla y Pamplona, el confín oriental de la Rioja, siendo derrotado por Lubb de los Banû Qasî, cuya aplastante victoria no impidió el retorno del monarca asturiano, en 904, para asediar Grañón. Los cristianos, en 914, algarearon el valle del Alhama, trabándose batalla cerca de Arnedo. Es posible que entonces ocuparan Calahorra, recuperada por los Banû Qasî en julio de ese mismo año. Siguen las acometidas de leoneses y navarros, contra Tudela, en 915, y contra Nájera, en 918. La grave situación determina la venida de `Abd al-Rahmân III, «por primera vez contra país infiel», según las crónicas árabes⁹⁰, en la Campaña llamada de Muez o de Valdejunquera, llegando hasta Calahorra, abandonada por sus defensores musulmanes, por lo cual el emir cordobés ordena demolerla, aunque, tras su éxito en el combate contra Ordoño II y Sancho Garcés I, recorrió los castillos de la zona y los dejó guarnecidos.

La crisis andalusí de las taifas trajo la pérdida de Calahorra, en 1045, quedando sólo dentro de al-Andalus -mejor dicho: de la taifa de Zaragoza- el valle del Rio Alhama, donde quedará la última frontera entre la Rioja y al-Andalus, hasta que Alfonso I el Batallador (1104-1134) tras tomar Tudela y Tarazona, en 1119, reduzca también estos territorios.

87 P. Gayangos, *Memoria sobre la crónica del moro Rasis*. La «Crónica» parece que se escribió en el año 976, y la traducción castellana es del siglo XIV.

88 J. M. Lacarra, *Estudios de Historia de Navarra*, n.º. 3.

89 J. M. Lacarra, «La reconquista del Valle del Ebro», pág. 41

90 Viguera, M. J., *Aragón musulmán*, pág. 119.



Alfonso el Batallador

El término «marca», más propiamente que frontera, es la traslación de la palabra árabe «tagr» que ha sido entendida por los geógrafos árabes como 'rotura o grieta en el muro por donde se puede temer el ataque o acometida del ladrón, siendo su plural 'tugur'. Es también por extensión «toda franja de territorio ante el enemigo, que puede ahuyentarlo». En el sistema militar, el «tagr» era en los primeros tiempos la línea defensiva de los confines del territorio sometido al Islam (Dar al-Islam). Más tarde en la época de los Omeyyas damascenos el «tagr» evoluciona y alcanza su pleno desarrollo y organización. Los califas construyeron en la zona de al-Tagr al-sami una red de fortalezas (husun) en los puntos más avanzados ante territorio enemigo, a modo de puestos de observación y primera línea defensiva, precedida de una zona limítrofe de ciudades fortificadas ('awasim) que constituía la segunda línea de defensa⁹¹. Por tanto los historiadores en general definen el «tagr» como «región o país abierto a correrías o incursiones donde riñen combates de disuasión» teniendo un carácter tanto ofensivo como defensivo⁹².

4. Un castillo fronterizo cristiano.

La función defensiva de una frontera que el castillo de Cervera tuvo durante la dominación romana y árabe se acrecentó a partir de la reconquista o repoblación de estas tierras por Alfonso el Batallador (1119). A pesar de que las fuentes historiográficas árabes conocidas no citan el castillo de Cervera, a partir de la Re-

conquista cristiana su importancia se reconocerá explícitamente en los documentos con frecuencia variable pero continua. La mirada de los reyes está periódicamente puesta en este espacio fronterizo de sus reinos e incluso su presencia física cercana en ocasiones expresa claramente su preocupación. Durante cuatro siglos, desde la reconquista o repoblación del valle del Alhama por Alfonso el Batallador hasta la unidad política de Navarra, Castilla y Aragón bajo el reinado de los Reyes Católicos las tierras del Alhama serían políticamente tierras de frontera entre dichos reinos. Luego lo serían administrativa y económicamente.

La primera vez que aparecería el nombre de «Cervera» en un manuscrito referido a este pueblo sería en los llamados *Votos de Fernán González* fechados en el año 934 (era de 972): «Cornago, Çeruera, Titijon, Agreta, Finestriellas, Centruenego, Borja, Taraçona, Cascante, Tudela, aquestas sobredichas de cada casa sendas libras de fierro azero, medio de fierro e medio de pimienta»⁹³. Pero éste es un documento medieval falsificado. Hoy sabemos cómo este texto es una falsificación que tenía por objeto «restaurar los ingresos del monasterio, derivados de las donaciones tradicionales al santo, que iban disminuyendo a causa de la rivalidad de otras fundaciones religiosas establecidas en el siglo XII»⁹⁴, y que competían con San Millán como centros de peregrinaje de la región castellano-navarra⁹⁵. Este supuesto privilegio concedido a San Millán se debió insertar en el *Becerro Galicano*, donde hoy se encuentra, después de 1201; y como no se alude a él en ningún documento auténtico anterior al siglo XIII es evidente que «este privilegio es una falsificación fraguada en el primer tercio del siglo XIII»⁹⁶.

Aunque se sostuvo que la reconquista de Tudela, y por tanto la de Cervera, tuvo lugar el año 1114, cuatro años antes de la toma de Zaragoza, basados en que Alfonso, el Batallador, había concedido en el año 1117 los fueros de Sobrarbe a Tudela, Cervera y Gallipienzo. Sin embargo el hecho de que ningún diploma real ni particular, salvo el de los dichos fueros, aluda a estos tres pueblos antes del año 1119, siendo costumbre de los monarcas medievales incluir entre sus títulos de dominio las poblaciones recién conquistadas y los señores que en ellas tenía su dominio⁹⁷, y las irregularidades fedatarias en los testigos de los fueros de Tudela⁹⁸ ha llevado a la conclusión de la reconquista de Zaragoza y de Tudela, hay que fecharlas en 1119. Algunos documentos parecen apuntar a la anterioridad de la conquista de Tudela por el conde de Alberche, al quien Alfonso hace señor de la ciudad, como el que

91 A. Turk, "La Marca superior como vanguardia de Al-Andalus: su papel...", pág. 238.

92 Ver P. Chalmeta, "El concepto de tagr". *La Marche Supérieure d'al-Andalus...*, pp. 15-27.

93 B. Dutton, *La 'Vida de San Millán de la Cogolla' de Gonzalo de Berceo*, pág. 20.

94 B. Dutton, *La 'Vida de San Millán de la Cogolla' de Gonzalo de Berceo*, pág. 169.

95 B. Dutton, *La 'Vida de San Millán de la Cogolla' de Gonzalo de Berceo*, pág. 172.

96 B. Dutton, *La 'Vida de San Millán de la Cogolla' de Gonzalo de Berceo*, pág. 2.

97 J. M. Lacarra, «La fecha de la conquista de Tudela», pág. 3.

98 J. M., Lacarra, «La fecha de la conquista de Tudela», pp. 4-6.



La ermita de la Virgen del Monte desde el castillo

hizo la Crónica Pinatense⁹⁹. Pero este testimonio parece dudoso ya que ni el conde figura entre los barones que juran la capitulación de la ciudad, ni como primer señor de la misma, por lo que todo induce a pensar que esta versión de la Crónica de San Juan de la Peña es fruto de una elaboración posterior, quizás redactada para justificar el entroncamiento del señorío de la ciudad con la familia del Conde de Alberche, y por tanto con García Ramírez el Restaurador¹⁰⁰.

4. 1. Alfonso el Batallador y la Reconquista y repoblación de Cervera.

El primer hecho histórico que hay que tener en cuenta se refiere a la reconquista y repoblación del valle del Ebro por Alfonso el Batallador. Es probable que el rey Alfonso I fuera más repoblador que conquistador de Cervera, pues parece, por lo que diremos, que cuando el rey aragonés conquista el valle del Ebro, Cervera ya estaba reconquistada desde algunos años antes. Sabemos que en el año 923 la actuación conjunta de los reyes de Pamplona y León les condujo a la conquista definitiva de Nájera y Viguera y que durante el siglo XI los navarros ya habían hecho incursiones por estos territorios pues el rey pamplonés Sancho III llegó cerca de las faldas del Moncayo y que Sancho el de Peñalén conquistó Tudején, el castillo frente a los Baños de Fitero a pocos kilómetros de Cervera, aunque en 1073 lo devolvió al reino musulmán de Zaragoza¹⁰¹.

99 J. M. Lacarra, «La fecha de la conquista de Tudela», pág. 7.

100 J. M. Lacarra, «La fecha de la conquista de Tudela», pág. 12.

101 J. M. Lacarra, *Estudios de historia de Navarra*, pp. 89-100.

La razón principal para pensar que Cervera ya estuviera conquistada cuando se ocupa el valle del Ebro en 1119 está en un documento sin fecha, pero datado por los expertos entre los años 943 y 950,¹⁰² donde el obispo de Nájera Tudimiro¹⁰³ ratificaba con su firma la donación en que el hacendado presbítero Hermenegildo entregaba al abad Dulquito y a sus monjes del monasterio de Albelda las viñas, casas y tierras que poseía en Préjano, Cervera, Cornago y Albueco. El donante no pidió ser recibido en el monasterio sino que se contentó con solicitar las oraciones de los monjes por la salvación de su alma¹⁰⁴. Esta donación permite pensar que los cristianos habrían reconquistado en estos años las posesiones de los Banuqasi en estas tierras del Alhama, pues es difícil que un clérigo poseyera bienes tan notables si el poder político de los moros estuviera aún presente en estos territorios.¹⁰⁵ La consagración de la iglesia del monasterio de Albelda organizada por el abad Dulquito (943-951) había dado ocasión para la reunión de la familia real de Pamplona con el obispo de Nájera y siete abades¹⁰⁶.

Cervera pudo ser reconquistada por los navarros, pero lo cierto es que fue repoblada por Alfonso el Batallador cuando los territorios fronterizos del Alhama pasaron a manos aragonesas y se volvieron seguros tras la conquista de Zaragoza, Tudela y Tarazona. La toma de Tudela tuvo lugar después de la de Zaragoza y, como consecuencia de la misma,¹⁰⁷ dentro de los tres primeros meses del año 1119 y conllevaría también la caída de Tarazona y los territorios situados en las estribaciones del Moncayo y en la orilla derecha del Ebro.

No interesa en este momento relatar los avatares concretos de la reconquista del valle del Ebro y su repercusión en el valle del Alhama, sino destacar la importante y decisiva ayuda militar que Alfonso I recibió de tierras allende los Pirineos. El apoyo debió ser masivo y visible pues a al-Maqqari, un escritor musulmán de la época, le pareció la llegada de un enjambre de langostas u hormigas: «Por fin, en 512 (1117), pensado que había llegado el momento de asestar el golpe decisivo, Alfonso envió mensajeros a la tierra de Afranya, convocando a todas las naciones cristianas de allí para ayudarle

102 A. Ubieto Arteta, *Cartulario de Albelda*, 18, 23; en 958 «regnante Garsea in Pampilona et Belasco Lihurt prossidente in Arneto», pág. 63, C. Govantes, *Diccionario Geográfico Histórico de la España Antigua*, Voz: Cervera.

103 Sobre Tudimiro ver E. Sáinz Ripa, *Sedes episcopales de la Rioja*, t. I, pp. 184-185

104 A. Ubieto Arteta, *Cartulario de Albelda*, pp. 51-52, n° 18, sin fecha. Ver J. Goñi Gaztambide, *Historia de los obispos de Pamplona*, pág. 130.

105 E. Sáinz Ripa, *Sedes episcopales de la Rioja*, t. I, (siglos IV-XIII), pág. 186.

106 A. Ubieto Arteta, *Cartulario de Albelda*, pp. 45-46; pág. 15.

107 «IIIº idus decembris, subasta est Caesaraugusta; et post eam reddiderunt se aliae civitates octo, Tudela, Vautierra, Autais, Aragon, Terracona, Sarranunna er plurima castella», P. Marchegay et E. Mabilie, *Vhronica des Eglises d' Anjou*, París, 1869, pág. 427. Citado por J. M. Lacarra, «La fecha de la conquista de Tudela», pág. 8.



en su empresa; y las gentes de estos países, contestando a su llamada, se congregaron bajo su estandarte como enjambres de langostas u hormigas. Pronto se encontró Alfonso a la cabeza de innumerables fuerzas, con las que acampó ante Zaragoza»¹⁰⁸.

La reunión de innumerables fuerzas fue posible gracias a la intervención de los papas en la Reconquista española ya desde el siglo anterior. Un motivo importante fue la muerte del rey de Aragón Ramiro I el 8 de mayo de 1063 a manos de un moro. El papa Alejandro II anunció que concedía la indulgencia plenaria y la remisión de los pecados a cuantos participaran en la campaña contra los sarracenos de España¹⁰⁹. Desde 1064 empezaron todos los papas a seguir de cerca los planes de la Reconquista española, siendo frecuente que concedieran privilegios de cruzada a las más arriesgadas de las empresas contra el dominio musulmán de la península. En 1073, Ebles de Roucy organizaba una expedición que bendijo Gregorio VII. En 1078, Hugo, Duque de Borgoña, mandó tropas para ayudar a Alfonso VI de Castilla. En 1080 el mismo Gregorio VII alentó una expedición dirigida por Guido Godofredo y, a partir de 1087, tras la llegada de los almorávides, fueron frecuentes las llamadas a los caballeros cristianos para que vinieran a España y el papa Urbano II, fogoso predicador de la cruzada de Tierra Santa, llegó a aconsejar

108 Citado por J. M. Lacarra, «La conquista de Zaragoza por Alfonso I», pág. 79.

109 R. García Villoslada, *La Edad Media. Historia de la Iglesia Católica*, t. II, pp. 440-442.



Monasterio de Fitero

a los peregrinos que iban a Palestina que emplearan mejor su dinero en la reconstrucción de las ciudades españolas recuperadas recientemente¹¹⁰. La conquista de Huesca en 1096 y la de Barbastro en 1101 se debieron a la ayuda de los caballeros transpirenaicos.


Alfonso I reclamó y obtuvo la colaboración de sus vasallos y amigos del Mediodía francés: Gastón de Bearn, Centulo de Bigorra, Arnaldo de Lavedan, el obispo de Lesear, Auger de Miramont, Bernardo de Comminges, Pedro de Gavarret; y acudieron también normandos, como su primo Rotron, conde de Alperche, en busca de aventuras. La operación militar había sido cuidadosamente planeada por el rey Alfonso y los hermanos Gastón de Bearn y Céntulo de Bigorra en un reconocimiento que hicieron de los alrededores de Zaragoza en 1117¹¹¹ y fue predicada como una cruzada en un concilio reunido en Toulouse a comienzos de 1118 convocado por el tío de Urraca de Castilla, el papa Calixto II, quien concedió la absolución de todos sus pecados a los que perecieran en la lucha. Como escribió Defourneux, nunca la intervención de la caballería francesa en la Reconquista fue más continua y más eficaz que durante los veinticinco primeros años del siglo XII y nunca el «espíritu de cruzada» se manifestó con más pujanza en España que durante este periodo en el que de un extremo a otro del mundo mediterráneo, la «gesta de Dios» se realizó por las armas de los cruzados franceses¹¹².

En Zaragoza, Tudela y demás tierras liberadas por Alfonso I, los señores repartieron casas y tierras entre sus gentes de Bearn, Bigorra y Norman-

110 A. Oliver, «La Iglesia en el Reino de Aragón-Navarra», en R. García Villoslada, pág. 256.

111 Ver J. M. Lacarra, «Los franceses en la reconquista y repoblación del Valle del Ebro...», pp. 153-168.

112 M. Defourneaux, *Les français en Espagne aux XIe et XIIe siècles*, pág. 148.

regis scripta. hoc signu fecit.  Donatuū impatoris de serna. in nūe patris. et filij. et sp̄c̄ sc̄i. a. Cum iuxta ap̄lm̄ dicere. facere bonum ad om̄s. sit om̄ib' helemolina largienda. iuxta eund' postea dicente maxime ad domehicos fidi. iuris sc̄is. ueris et cultorib' debet quisq; p̄cipue benefacere. ut eoz' oronū. et beneficior' particeps factus. ad eā gaudeat sine aliquo impedim̄to possit feliciter puenire. huius rei gr̄a ego ad eonū impator' hispanie. una cum uxore mā in p̄tice Berengaria. gr̄ato aūo. uolūtate spontanea. ad eccl̄ie sc̄e marie de neseu. et eiusd' loci ab̄bi dño. R. ceterisq; fr̄ib' sub ordine b̄i b̄ndicti. ad ibidē nūc seruētib' et successorib' eoz'. totam illā meā sermā. de cetero. et mee. que ē sup' illa balnea de tu

Cartulario de Santa María de Fitero

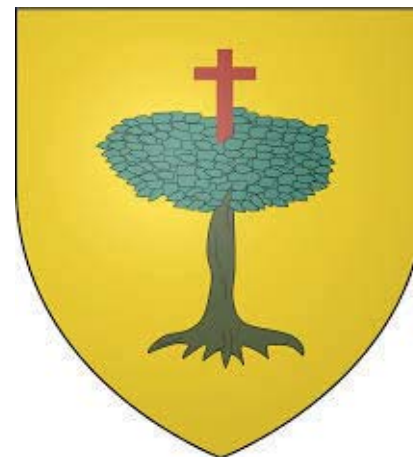
fueros de Sobrarbe a sus pobladores y, como veremos, mandar edificar una iglesia-abadía bajo el patronato laico de Galíndez y el patrocinio religioso de San Gil.

Con las tenencias el rey premiaba a sus mejores capitanes concediéndoles la posesión de castillos y tierras para regir, defender, y a la vez administrar y disfrutar de sus ingresos y rentas. El señor o tenente recibía los plenos derechos de dominio sobre las tierras concedidas por el rey: la entrada y salida en la demarcación, los habitantes, los términos y pertenencias, las aguas, pastos y bosques, le pertenecían. Sus obligaciones eran intervenir en la paz y la guerra de acuerdo con los mandatos del rey, prestar servicio anual al monarca. El señor, en cuanto a los habitantes de su tenencia era, como lo define un documento turiasonense de 1166 «facedor e adobador e consiliador» de las gentes de su distrito¹¹⁴. El primer tenente de Cervera, nombrado por Alfonso, el Batallador en el año 1123, fue Pedro Tizón. Su tenencia duró de 1123 a 1137 y además de la tenencia ceriverana tuvo las de Estella (1124-1135) Monteagudo de Navarra (1132-1137)¹¹⁵, Pedrola (1135) y Valtierra (1134). Aunque

día, en gran parte labradores. Entre los llegados a Zaragoza tras las tropas conquistadoras, figuran también algunos extranjeros ya establecidos con anterioridad en Jaca, Pamplona, Estella o Huesca, a quienes podrá verse intervenir en la compra y venta de los inmuebles repartidos entre los conquistadores¹¹³.

4.2. Alfonso el Batallador y su interés por el castillo y villa de Cervera.

Alfonso I el Batallador mostró un decisivo interés militar, económico y religioso por Cervera con cuatro acciones muy concretas: nombrar tenente de su castillo a Pedro Tizón, dejar la fortaleza en su testamento como herencia a Santiago de Compostela, conceder los



Escudo de Sobrarbe

se sabe poco de su vida¹¹⁶ sí conocemos su cercanía política y militar a Alfonso el Batallador, pues en marzo de 1133 acompañaba al rey cuando ordenó echar navíos por el Ebro para hacer la guerra a los musulmanes en la costa en compañía de don García Guerra, obispo de Zaragoza, don Sancho, obispo de Pamplona, don Sancho obispo de Calahorra, don Miguel obispo de Tarazona, don Araldo obispo de Huesca, el conde de Alperche, señor de Tudela y otros señores¹¹⁷. Pedro Tizón debió tener también una participación muy activa en el problema sucesorio planteado por la ejecución del testamento de Alfonso, el batallador, después de su muerte tras la derrota de Fraga (1134),

ya que los textos cronísticos señalan que fue uno de los encargados de parar las pretensiones sucesorias de Pedro de Atares. En las Cortes de Borja (1134) se opuso como rico-hombre del reino a que Atares fuera elegido sucesor de Alfonso I, apoyando al que finalmente fue elegido, el infante Ramiro II, monje en San Ponce de Tomeras.

Aunque Pedro Tizón como tenente desaparece pronto de la documentación y crónicas, quedó en la memoria como abuelo del arzobispo de Toledo don Rodrigo Ximenez de Rada, y como uno de los primeros benefactores del monasterio de Fitero por la donación que les hizo de la importante heredad de Niencebas¹¹⁸. El 2 de junio de 1141 hizo donación con su mujer doña Toda y sus hijos al Monasterio de Santa María de Niencebas, a su abad Raimundo y a sus monjes de toda su heredad de Niencebas por la salvación del alma de sus padres y la remisión de sus pecados¹¹⁹. Debía de poseer en el término de Niencebas y en el valle del Alhama considerables propiedades, puesto que el nombre de Fitero procede, seguramente, de una heredad de esa manera conocida y donada, según tradición, por Pedro Tizón a la comunidad, en la que se fundó el monasterio de Santa María de Fitero¹²⁰.

La intención de evitar la patrimonialización o feudalización del territorio por parte de un señor o tenente explica la gran movilidad que Alfonso el Batallador daba a las tenencias como se puede ver reflejada en la facili-

113 J. M., Lacarra, «Los franceses en la reconquista y repoblación...», pág. 163.

114 A. Canellas, «Tarazona y sus gentes», pág. 42.

115 I. Rodríguez Rodríguez de Lama, *Colección Diplomática Medieval...*, II, pág. 163.

116 J. M. Lacarra, *Documentos para el estudio de la reconquista...*, n.º. 312, n.º. 195

117 G. Zurita, *Anales de la Corona de Aragón*, t. I, pág. 200.

118 C. Monterde Albiac, *Colección diplomática del Monasterio...*, pp. 357-358, pp. 250-251

119 C. Monterde Albiac, *Colección diplomática del Monasterio...*, pp. 357-358, doc. 2

120 C. Monterde Albiac, *Colección diplomática del Monasterio...*, pág. 250-251,



dad con que a los tenentes del castillo de Cervera del siglo XII se les cambia de destino pasándolos del gobierno de una plaza fuerte al de otra según eran requeridos por el rey¹²¹. En el período transcurrido desde 1123 a 1197 fueron nueve señores diferentes los que poseyeron el castillo de Cervera y su comarca. Tras Pedro Tizón fueron tenentes de Cervera en 1151 era señor Don Guterro en 1151 Alvar Rodriguiz, en 1151 le sustituye Don Portalés en 1158 Fortún López, en 1181 Garsía Portalés en 1188 Gil Gómez, en 1193 Pedro Aznárez¹²² y en 1197 Guilelmo Gonçalvez, «dominante sobre Calahorra Valle de Arnedo, San Pedro, Agreda, Cervera y Aguilar»¹²³, tenencia en la que continuaba en 1212¹²⁴. La mayor parte de estos señores lo eran también de otros castillos o villas fronterizas como Tudején, Agreda, Aguilar o Soria y tenían en los castillos un delegado o alcalde. García Portales fue uno de los más relacionados con los asuntos de la Rioja, estuvo con el rey de Castilla en mayo de 1174; ya había servido a Alfonso VII, teniendo por él en 1156-1157 a Cervera y Agreda, de las que volverá a ser tenente, con Calahorra, en 1180-1182.



Soldados medievales

En segundo lugar, resulta también muy significativo sobre la importancia estratégica que Alfonso el Batallador otorgaba a esta comarca fronter-



Batalla de las Navas de Tolosa

121 J. J. Martinena, *Navarra, Castillos y Palacios*, pág. 17.
 122 C. Monterde Albiac, *Colección diplomática del Monasterio de Fitero (1140-1210)*, n° 42; 49; 55; 60; 73; 81; 82; 83; 85; 87; 90; 94; 95; 109.
 123 I. Rodríguez Rodríguez de Lama, *Colección Diplomática Medieval...*, III, pág. 154.
 124 I. Rodríguez Rodríguez de Lama, *Colección Diplomática Medieval...*, IV, pág. 47.

za en este momento de la Reconquista el hecho de que tuviera en cuenta los castillos de Cervera y Tudején en su testamento al dejarlos en herencia a Santiago de Compostela junto a Calahorra: «En el nombre del sumo e incomparable bien, que es Dios, Yo D. Alfonso, Rey de los aragoneses, de los pamploneses y de los ribagorzanos, pensando conmigo mismo, y revolviendo la mi mente que a todos los engendró mortales la naturaleza, propuse en mi ánimo, mientras gozo de vida y buena salud, ordenar acerca del reino que Dios me ha dado y de mis posesiones y rentas lo que haya de ser después de mí [...] Ofrezco a Dios y a la Bienaventurada Santa María de Pamplona y a San Salvador de Leire el Castillo de Estella con toda su población y con todas las cosas que pertenecen al derecho real: de manera que la mitad sea de Santa María y la mitad de S. Salvador de Leire. Asimismo dono a Santa María de Nájera y a San Millán, a Nájera con todas sus rentas y honores que le pertenecen: y asimismo el pueblo de Tubía con todo el honor que le pertenece: y de todo la mitad sea para Santa María y la mitad para S. Millán. Asimismo ofrezco a S. Salvador de Oña a Belorado con todo su honor. Dono también a S. Salvador de Oviedo las villas de San Esteban de Gormaz y Almazán con cuanto les pertenece. Dono también a Santiago de Galicia, a Calahorra, Cervera y Tudején con todo su pertenecido. Doy asimismo a Santo Domingo de Silos la villa de Sangüesa con sus dos burgos, nuevo y viejo, y su mercado [...] Todas las cosas sobredichas ordeno y hago por el alma de mi padre y la de mi madre, y por la remisión d todos mis pecados, para que merezca hallar lugar en la Vida Eterna. Amen. Hecha la carta en la era 1169 [1131], en el mes de octubre, en el cerco de Bayona»¹²⁵. La historiografía sobre el siglo XII ha estudiado ampliamente los problemas planteados por la muerte sin sucesión directa de Alfonso *el Batallador*¹²⁶, en los cuales no entraremos, instituyó como herederos y sucesores al Sepulcro de Cristo en Jerusalén y a quienes lo conservaban y en él servían a Dios, al Hospital de los pobres de la misma ciudad, y al Templo de Salomón y los caballeros que allí vigilaban en defensa del nombre cristiano. Estas tres órdenes debían hacerse cargo del patrimonio real, del reino, de sus tierras y del principado sobre los hombres y Alfonso hizo jurar a los hombres y fieles a combatir contra quienes osaran oponerse a su última voluntad¹²⁷.

La concesión de los fueros de Sobrarbe en septiembre de 1124¹²⁸ es el

125 Moret, *Anales de Navarra*, Libro XVII, cap. IX, n° 19. Ver G. Zurita, *Anales de la Corona de Aragón*, Libro I, Valencia, 1967, pág. 205. J. M. Lacarra, «Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del valle del Ebro (primera serie)», *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, 2, 1946, núm. 80.
 126 A. J. Martín Luque, «La restauración de la monarquía navarra...», pp. 321-337.
 127 J. M. Lacarra, «Alfonso II el Casto, rey de Aragón y conde de Barcelona», pp. 95-120.
 128 T. Muñoz y Romero, *Colección de Fueros municipales y cartas pueblas*, pp. 415-419.

tercer índice del interés de Alfonso el Batallador por repoblar y defender el valle del Alhama: «In Dei nomine. Ego Aldefonsus rex Aragonum, et Navarrae filius regis Sancii, cum consilio, et providentia virorum nostrorum nobilium, et curiae meae qui per Dei gratiam adjivaverunt me capere Tutellam, et alia circumjacentia loca, dono, et concedo omnibus populatoribus in Tutela, et habitantibus in ea, ac etiam in Ceruera, et Gallipienzo, illos bonos foros de Superarbe, ut habeant eos sicut meliores infanzones»¹²⁹. En 1125 otorgaría también los fueros de Cornago a los habitantes de Araciel y en 1128 a Corella los fueros de Tudela. Sin entrar en la disputa histórica sobre estos fueros, ligada a la existencia o no del legendario reino que se hacía originario del siglo VIII¹³⁰, o en el problema de sus dos redacciones¹³¹, puede admitirse que hubo el siglo XI una redacción del derecho privativo de los infanzones de Sobrarbe que en 1117 concedió Alfonso el Batallador a Tudela, Cervera y Gallipienzo. «Cuando en adelante se habla de fueros de Sobrarbe siempre se alude a la evolución que el derecho recibido sufrió en Tudela, y que en nada puede recordar el derecho de la región altoaragonesa que se invoca; en Aragón, que nosotros sepamos, no dejaron huella»¹³². Aquella evolución generó una compilación, el ‘fuero extenso’, datable hacia el siglo XIII, que ‘elaborado en Tudela, con la jurisprudencia de la ciudad y a la vista del derecho aragonés, parece haber sido fuente inmediata y abundante del Fuero General de Navarra»¹³³.

En la versión de estos fueros llamada «Tudela romanceado» se regulaba el derecho de los aprovechamientos comunales sobre madera y leña, pastos, escalos comunales y caza¹³⁴ y así parece que a partir de su concesión a Tudela fueron llamados fueros de Tudela pues con este nombre aparecen en la comarca del Alhama en el entorno del Monasterio de Fitero: antes de 1151 «sicut forum est in Tutela»¹³⁵, en 1151 «ad fórum de Tutela»¹³⁶, en 1165 «ad forum de Tutela»¹³⁷, en 1169 «ad forum de Tutela»¹³⁸.

Tanto en la conquista de Tudela como de Tarazona como de Cervera la preocupación de Alfonso I fue evitar el éxodo masivo con cuyo fin concedió una serie de fueros muy favorables a la población musulmana¹³⁹. Interesa destacar de este fuero llámese de Sobrarbe o de Tudela es que Alfonso el Ba-

tallador reordenaría el espacio y los grupos humanos con las capitulaciones de la población musulmana –«illos bonos moros», decía– a los que ofrecería, como poco antes en Zaragoza, conservar sus bienes, formas de vida y estatuto jurídico evacuar en el plazo de un año el recinto amurallado para instalarse en el suburbio –«ad illos barrios de foras, decía– bajo la protección del monarca¹⁴⁰. La capitulación que el Batallador otorgó a Tudela dispuso que durante el plazo de un año los musulmanes continuarían habitando el recinto urbano y disfrutando de su mezquita mayor¹⁴¹ y al cabo del año evacuarían el recinto para trasladarse a un barrio extramuros previamente acordado. En las capitulaciones se respetaban la propiedad de sus campos y heredades, aparte de autorizarles continuar practicando su religión, regirse por sus leyes privativas, mantener sus propios jueces y autoridades, y seguir pagando los mismos impuestos que antes de la ocupación cristiana¹⁴². Extendería igualmente su amparo a la minoría judía y le aplicaría el fuero que disfrutaban sus correligionarios de Nájera¹⁴³. De haberse aplicada en Cervera esta norma de expulsión del recinto amurallado de las dos minorías étnicas al año de la reconquista es probable que se asentaran en el barrio llamado de «Nisuelas» –Lisuelas en toda la documentación hasta el siglo XVIII– donde hay restos de un cementerio aún sin estudiar.

4.3. La frontera de la Diócesis de Calahorra.

Además de quedar establecidas como frontera política y militar estas tierras del Alhama quedaron marcadas también desde el siglo XII como frontera eclesiástica al trazarse las lindes entre las diócesis de Calahorra, Tarazona y Tudela.

La iglesia de San Gil de Cervera estuvo desde el principio bajo la jurisdicción eclesiástica del obispo de Calahorra y ya en 1156 el obispo de Calahorra Rodrigo recibía sus diezmos puesto que a su regreso del Concilio de Letrán traspasa los derechos de la tercera parte de éstos que recibía de las iglesias de muchos pueblos de su diócesis al cabildo de su catedral y entre ellos figura Cervera¹⁴⁴, donación que fue confirmada sucesivamente lo que ratificó en 1179 González de Agoncillo. Y el obispo D. Juan de Préjano en el año 1200 asignó a la mesa capitula la tercia de los diezmos de Muro, Cervera, Pedroso, Matute, Madriz y de Villalobar¹⁴⁵. Cuando El 17 de marzo de 1188 el

129 I. Rodríguez Rodríguez de Lama, I, *Colección Diplomática medieval de la Rioja*, t. II, 73.

130 M. A. T., *Diccionario de historia*, t. I., pp. 147-148.

131 J. M. Ramos Loscertales, «Los fueros de Sobrarbe», 46-47.

132 J. M. Lacarra, Notas para la formación de las familias de fueros navarros, pág. 211.

133 A. Martín Duque, «Hacia la edición crítica del fuero de Tudela», Pág. 718

134 J. M. Ramos Loscertales, «Los fueros de Sobrarbe», pág. 48

135 C. Monterde Albiac, *Colección Diplomática del Monasterio de Fitero...*, pág. 372.

136 C. Monterde Albiac, *Colección Diplomática del Monasterio de Fitero...*, pág. 374.

137 C. Monterde Albiac, *Colección Diplomática del Monasterio de Fitero...*, pág. 465.

138 C. Monterde Albiac, *Colección Diplomática del Monasterio de Fitero...*, pág. 469.

139 V. de la Fuente, «Las santas iglesias de Tarazona y Tudela», doc. 4, pág. 383.

140 T. Muñoz y Romero, *Colección de fueros*, pp. 415-417.

141 M. Gómez Moreno, «La mezquita mayor...», pp. 9-29; J. M. Lacarra, «La iglesia de Tudela pp. 416-425.

142 M. García-Arenal y B. Leroy, *Moros y judíos en Navarra en la baja Edad Media*, pág. 15.

143 E. Baer, *Die Juden im christlichen Spanien. I*, pp. 920-921.

144 I. Rodríguez Rodríguez de Lama, *Colección Diplomática Medieval*, t. II, pág. 267.

145 J. A. Llorente, *Noticias históricas de las tres Provincias...* Apéndice núm. 132 y 193.



Ruinas del torreón de Caldelavilla o La botica de los moros (Añamaza-Cabretón)

siete pontífices anteriores, detallando y concretando mucho más que las anteriores los límites de la diócesis, señalando iglesias y poblaciones sobre las que habían existido divergencias con los obispos limítrofes de Tarazona, Pamplona y Burgos. Por lo que se refiere a la frontera del Alhama se mantiene en los términos anteriores¹⁴⁷ y en 1257 la Concordia realizada con intervención del cardenal Gil y aprobación del papa, entre el obispo de Ca-

146 I. Rodríguez Rodríguez de Lama, *Colección Diplomática Medieval de la Rioja*, III, pág. 77.

147 I. Rodríguez Rodríguez de Lama, *Colección Diplomática Medieval...*, III, pp. 110-112.

Papa Clemente III confirma con una Bula las dadas anteriormente por varios pontífices poniendo bajo la protección directa de la Santa Sede el obispado de Calahorra, señalando y concretando mejor sus límites, precisamente en aquella linde en la que no estaban claramente delimitados, pues resulta significativo en el documento que, por un lado, se mencionen territorios de forma general sin precisar límites (Alava, Bizcaya, Nájera, Berberiego, Calahorra y ambos Cameros) y, sin embargo por otro, precise «también Magaña, Inestrillas, Cervera con todos sus términos y todo el territorio que está desde Calahorra hasta el río que se dice Alhama (según) fluye hasta el Ebro»¹⁴⁶.

Otra Bula de 22 de abril de 1192 del Papa Celestino III confirma al obispo de Calahorra, don García, las bulas de los

lahorra don Aznar y su cabildo catedral sobre la asignación de parroquias y distribución de las rentas y frutos de las mismas que debían corresponder a la mesa episcopal... el arciprestazgo de Yanguas aparecen. «In Archipresbyteratu d'anguis: 'Tanguas con sus aldeas, San Pedro con sus aldeas, Veá, Aguilar, Finistriellas y Cervera»¹⁴⁸.

5. Topónimos, torres y atalayas en la comarca del Alhama

Ya en el siglo IX la guerra entre musulmanes y cristianos se basaba en el deseo de poseer una red de castillos y fortalezas comunicados entre sí y son numerosas las ocasiones las fuentes mahometanas dan noticias de castillos fortificados, destruidos o arrasados con motivo de sus frecuentes incursiones. Un ejemplo es el del geógrafo al Udrí que menciona los castillos de Nájera, Viguera, Arnedo, Tudela, Falces, Caparroso y un largo etcétera¹⁴⁹.

Esta red de defensas y fortificaciones que los árabes construían o reconstruían no eran uniformes, sino que guardaban una diferenciación y jerarquía según las necesidades defensivas y su función estratégica. Estas han sido recogidas en sus distintas denominaciones. Los dos tipos extremos eran la «alcalá», plaza fuerte que servía de protección a centros urbanos fuertemente poblados, y la «sajra», en español peña, nombre con el que se designaban recintos naturales apenas modificados sin guarniciones permanentes. Entre las «alcalás» y «sajras» se encontraban los «hisn» o castillos propiamente dichos. El «hisn» estaba emplazado siempre en la cima de un cerro poco accesible, rodeado por un sólido recinto salvo en el caso de que por uno de sus lados hubiera un tajo a pico¹⁵⁰.

Los caracteres arquitectónicos del castillo de Cervera permiten su inclusión en éste último tipo de fortificaciones árabes: el «hisn» o castillo. Su recinto amurallado, torreones, aposentos, cuevas, almenas, muros de piedra de sillería, aljibe son algunas de las notas o caracteres que coinciden con los que Levi-Provençal atribuye a las construcciones defensivas llamadas «hisn»: «La muralla hecha de mampostería o de tapial, estaba flanqueada por torres y fortines en los ángulos, y tenía un camino de ronda y almenas. Casi siempre el recinto de la fortaleza no encerraba más ingreso que una puerta de sólidas hojas, forradas de placas de hierro, y a veces precedida de un puente elevadizo, que permitía flanquear el foso, si este reforzaba el sistema defensivo de los muros. Dicho limitado recinto no era más que un reducto capaz de resistir los asaltos enemigos y soportar un asedio, [...] no

148 I. Rodríguez Rodríguez de Lama, *Colección Diplomática Medieval...*, IV, pág. 225.

149 A. Cañada Juste, «Honos y tenencias en la monarquía pamplonesa...», tomo I, pág. 70.

150 Levi-Provençal, «Instituciones y vida social e intelectual», pág. 31

contenía más que algunas pocas instalaciones permanentes: cisternas para las aguas pluviales, algún almacén de armas o de reservas de víveres, ciertos alojamientos elementales en los torreones o en la torre del homenaje. Por debajo y fuera del recinto, donde la cuesta era ya menos empinada empezaba el arrabal del castillo, en el que vivían las gentes de la guarnición con sus familias y los pocos artesanos y comerciantes que trabajaban en un mercadillo, a la sombra de una mezquita de modestas dimensiones»¹⁵¹. «El 'hisn' como construcción resultaba más un amplio reducto defensivo, apto para recoger a los habitantes del entorno, que un estrecho castillo señorial. Desde la óptica del poder musulmán, constituía un centro político y administrativo, de carácter público, del territorio. Dentro de éste, el espacio aparece dividido en dos tipos de unidades. De un lado las alquerías; de otro, los rafaes. La alquería es una aldea habitada por una comunidad, probablemente de raíz gentilicia, de campesinos libres e independientes, sólo sometida al poder del sultán; dentro de ella, la autoridad puede residir en un consejo de ancianos y la riqueza puede aparecer distribuida de forma desigual dando lugar a jerarquías sociales entre las 'casas', agrupadas o dispersas, que, en número de diez a cincuenta, constituía una alquería. Por su parte, el rafal parece el dominio privado de un solo poseedor; de extensión menor que la alquería, ofrece unas dimensiones muy variables, de una finca de recreo, eventualmente cercada, hasta una propiedad rural tan grande como un pequeño municipio actual»¹⁵².

Reforzando el «hisn» de Cervera –formando un conjunto estratégico defensivo y ofensivo– estarían las «sajras» construidas en torno a los ríos Alhama, Linares y Añamaza. Serían estas torres de vigilancia o atalayas de reducido tamaño con la función de prevenir ataques por sorpresa comunicando mediante señales cualquier incidencia que se produjera en territorio inmediato¹⁵³.

Numerosos restos de fortificaciones jalonan las laderas de las cordilleras montañosas acompañaban al cauce de los ríos Alhama, Linares y Añamaza y vigilaban los caminos que a su vera discurrían. La mayoría son reputadas por la propia toponimia superviviente como atalayas, o es decir, nos han dejado en la toponimia el nombre árabe como supervivencia de lo que fueron: «centinelas o escuchas del campo»¹⁵⁴. Atalaya deriva del árabe «taláyic», centinelas, avanzadas de un ejército que en la segunda acepción del *Diccionario de la Real Academia de la Lengua* significa eminencia del terreno. Para el establecimiento de un puesto de vigilancia era indispensable contar con un cerro o cualquier otro lugar elevado desde donde poder des-

cubrir con facilidad una posible incursión del enemigo¹⁵⁵ y pudiera ser que las atalayas se asentaran en gran parte sobre castros celtíberos aprovechando sus ruinas o estructuras construidas: «será a lo largo de la Edad Media donde puede rastrearse el origen de la mayoría de los topónimos: unas veces de carácter árabe, como *La Atalaya* que es vocablo que ha pasado al léxico castellano común, del nombre árabe *talayi*, que significa *torre comúnmente en lugar alto para atalayar*. Estas torres, surgen en lugares fronterizos, para a defensa aunque no perduren las torres, si es que las tuvieron alguna vez, pero si son lugares que necesitan defensa por ser fronterizos»¹⁵⁶. *Las Partidas* de Alfonso X, el Sabio, en la Ley X las definía así: «Atalayas son llamados aquellos hombres que son puestos para guardar las huestes de día viendo los enemigos de lejos si vinieren: de guisa que puedan aperebir a los suyos que se guarden de manera que no parezcan y por ende son llamados escusados. Y esto es manera de guerra que tiene gran pro. Pues por ahí saben mostrar cuantos son los enemigos que van o vienen y en qué manera. Y eso mismo de las escuchas que son guardas para de noche. Pues lo que hacen los atalayas por vista eso han ellos de hacer por oída. Y como quiera que sea mucho peligroso el oficio de las atalayas porque han todo el día estar catando a toda parte que es cosa grave y muy enojosa».

Algunas de esas construcciones vigilantes desde la altura han conservado en el entorno de la comarca de Cervera su nombre genérico de «atalaya». Así siguiendo el curso alto del río Alhama, se encuentra el topónimo *Atalaya vieja*, situado frente al pueblo soriano de Cigudosa. A muy pocos kilómetros el monte llamado *Atalaya* y el pueblo soriano de Castilruiz, éste último más próximo al río Añamaza, son dos claras toponimias de castillos o lugares fortificados en la línea defensiva del río Alhama. Finalmente, cercanos al nacimiento de ese río se encuentran el castillo de Magaña, el encumbrado pueblo de Castillejo de San Pedro y el lugar nominado *Atalaya de Tajero*. Las defensas a lo largo del río Añamaza reforzaban el sistema defensivo del Alhama y guardaban la vía de comunicación más antigua e importante de estos contornos cual era la que ascendiendo desde Tudején llegaba hasta Muro de Agreda por Valdegutur, Débanos y Añavieja. A pocos kilómetros de Tudején en la margen derecha del río y justamente encima del llamado «Barranco de los degollados» se encuentran los topónimos *Atalaya* y *Baldelatorre*.

Otras fortificaciones defensivas se localizan en esta comarca con su nombre árabe original tal como lo descubren los topónimos *Albotea*, el *Alborge* y *Caldelavilla*. El nombre «Albotea» designa un terreno en el margen derecho del río Alhama que tiene como centro el edificio de un balneario de aguas sulfúricas y justo encima del balneario está el topónimo llamado

151 Levi-Provençal, "Instituciones y vida social e intelectual", pág. 36.

152 J. A. García de Cortázar, "Organización social del espacio...", pág. 216.

153 A. Almagro Gorbea, "El sistema defensivo de Albarracín", pág. 73.

154 J. A. García de Cortázar, *La época medieval*, en *Historia de España* II, pp. 132-133.

155 J. A. Frago Gracia, "Toponimias navarro-aragonesas del Ebro", pág. 347.

156 A. Castiella Rodríguez, *La Edad del Hierro en Navarra y Rioja*, pág. 396.



Torreón del moro Garsi en la Gabardilla

«La torrecilla», topónimo que señala los gruesos cimientos de lo que fue un seguro bastión defensivo. *Albotea* es probablemente un nombre derivado de alborea, que en árabe significa torrecilla¹⁵⁷, aunque no habría que descartar que su afinidad fonética con albocela pudiera indicar la presencia de un topónimo prerromano¹⁵⁸. El *Alborge*, topónimo que aparece en el Catastro del Marqués de la Ensenada (1751), procede de la palabra árabe «al burí» que significa la torre¹⁵⁹. Un poco más arriba, en la margen izquierda del Añamaza entre la vega y el monte, se encuentran las ruinas y cimientos de la que debió ser importante fortificación y que el pueblo denomina «botica de los moros» aunque en otros tiempos se llamó «Caldelavilla»¹⁶⁰, topónimo derivado de *Cal*, el nombre árabe de fortaleza¹⁶¹.

157 M. Asín Palacios, *Contribución a la toponimia árabe en España*, pág. 49.

158 J. Díez Asensio, «Toponomástica antigua prerromana en las tierras...», pp. 183-185.

159 J. A. Frago Gracia, «Toponimias navarro-aragonesas del Ebro», pág. 346.

160 Aparece en 1751 en el Catastro del Marqués de la Ensenada y J. M. Zapatero la identifica con las ruinas de 'la botica de los moros'. J. M. Zapatero, «El nido del gavilán», *Rioja Industrial*, 1931, pág. 6.

161 Asín Palacios da al topónimo el significado de «El castillo de la villa» Cal... pp. 99-100. Calatañazor (Soria): «Castillo de las águilas». Calatayud (Zaragoza): «castillo de Ay'yub». Calatorao (Zaragoza): «castillo de tierra». Calatrava (Ciudad Real y Jaén): «Castillo de Rabah». Calaceite (Teruel): «Castillo de Zayd».



El *Diccionario* de Pascual Madoz (1840) es una fuente continua de sorpresas para el estudioso de las toponimias pues en él se encuentran topónimos desaparecidos o en desuso en los más de ciento cincuenta años que nos separan de él. En la voz «Cervera» de dicho *Diccionario*, Madoz comunica que en esta jurisdicción había al menos cuatro pueblos destruidos y dos ventas se sobreentiende que habitadas: «Entre el número de pueblos destruidos que existieron en esta jurisdicción, se hallan todavía algunos vestigios de los llamados Torrecilla, distante 3/4 de legua; el de Santo Domingo á 5/4; el de Pisalvos, en Valnueva, a 1; y el denominado el de Valdelavilla á

igual distancia, encontrándose además dos ventas tituladas del Baño y de Valverde»¹⁶². Madoz transcribe mal de su corresponsal en Cervera el término Valdelavilla pues su nombre auténtico era Caldela villa y sus ruinas actuales se encuentran bajo el topónimo la Botica de los Moros¹⁶³.

En el antiguo camino que accedía a Cervera por el lado Norte se hallan los restos de un torreón de vigilancia usado hasta hace unos cincuenta años por guardas de campo y guardias civiles y en la cumbre al lado de la fuente vigilando también el camino y el barranco de Canejá los restos del torreón de Antruetas, un topónimo que podría interpretarse, desde el término «antruevo», derivado del latín «introitus», entrada¹⁶⁴. Encima del castillo de Cervera y sobre el barranco de la cantera el topónimo «Turruntún» es nombre que alude probablemente a una torre (*turrís*) asentada allí en otros tiempos y que pudo servir de comunicación entre el castillo de Cervera y el de Aguilar. Finalmente y sobre el Reajo que viene a desembocar en río Añamaza se encuentra el castillo de Gutur.

En la margen izquierda del río Linares hacen referencia a construcciones de vigilancia y defensa del territorio los topónimos La Torrecilla¹⁶⁵

162 P. Madoz, *Diccionario geográfico-histórico-estadístico de España*, t. VI, pág. 361.

163 J. M. Zapatero, «El nido del gavilán», *Rioja Industrial*. 1931, pág. 6. Testimonio de Juan Cruz Jiménez González.

164 I. Rodríguez Rodríguez de Lama, *Colección Diplomática Medieval de la Rioja*, t. I. pág. 168.

165 A esta torrecilla se refiere el documento de 1254 sobre amojonamiento entre Tudején y



Alfonso VIII de Castilla



Sancho el Fuerte de Navarra

y El Castelar, próximos al pueblo de Grávalos, y el castillo de Cornago sobre el río Linares, que presumiblemente se construiría sobre un baluarte defensivo celtíbero o romano¹⁶⁶. Para Corominas, Cornago vendría de *Karnuakon*, pasando por Curnago, derivado del celta Karnu, que es el equivalente etimológico y semántico del germano *horn* y el latino *cornu* (el galo *carnuatos*, cornudo, y el alemán *horn*, cúspide aguda). El mismo Corominas precisó la coincidencia del nombre con el lugar al indicar: «El pueblo está situado en un valle a la pendiente de un monte, pero la iglesia está en la parte más alta del cerro, donde había también un castillo, del que se conservan cuatro torreones situados en la cúspide del cerro (Madoz). Ahí es donde, evidentemente, estaba situada la antigua colonia celtíbera»¹⁶⁷.

Es tarea imposible justificar que todas estas construcciones se edificaran en un período determinado de la historia. Son los arqueólogos quienes tienen la palabra para determinar su origen, pues si las dificultades para fechar un monumento de hace varios siglos son en general muy espinosas, se agravan de un modo insalvable en la arquitectura militar¹⁶⁸. Además, en lo que se refiere a torres, atalayas y castillos de mediana importancia hay demasiada invariabilidad de formas y elementos y continuidad de los aparejos a lo largo de los siglos. Por ello es muy difícil atribuir la construcción de estas torres e incluso discriminar lo que fue construcción nueva o aprovechamiento de construcciones anteriores. Pero lo que sí se sabe es que en los momentos anteriores a la reconquista cristiana esta comarca y sus castillos estaban especialmente reforzados y preparados

Niecebas ordenado por Alfonso X el Sabio. Ver C. Monterde Albiac, *Colección Diplomática del Monasterio de Fitero (1140-1210)*.

166 M. Ovejas, «El castillo de Cornago», pp. 523-546.

167 J. Corominas, *Tópica Hespérica. Estudios sobre los antiguos dialectos*, I, pág. 267, nota: 28.

168 L. Torres Balbas, *Ars Hispaniae*, t. VIII. pág. 149.

para la defensa pues parece significativo que Calahorra fuera tomada por los navarros en el año 1045 y se tardara nada menos que 64 años en avanzar hasta conquistar Tudela siendo un territorio el del valle del Ebro sin grandes dificultades orográficas y a tan sólo unos kilómetros de esta ciudad¹⁶⁹.

Pero aunque sea imposible determinar la época de las torres o atalayas es fácil entender que su función en los lugares que ocupan no era doméstica sino militar, eran torres de vigilancia del terreno y de aviso de alarmas a la población. No sería descabellado pensar, a partir de lo indicado, que el verbo «atalayar» se conjugó mucho en esta comarca en la Edad Media, un verbo que todavía Baltasar Gracián utiliza en el sentido de vigilar y contemplar¹⁷⁰ y que según el DRAL significa «Registrar el campo o el mar desde una atalaya o altura, para dar aviso de lo que se descubre» y cuando «los de la Gaita» atalayaban se convertían en atalayeros, es decir, «el que servía en el ejército en puestos avanzados, para observar y avisar los movimientos del enemigo».

6. Conciencia de frontera

El castillo y sus tierras castellanas no siempre estuvieron enfrentados a los otros dos reinos cristianos, Aragón y Navarra. Hubo un momento – histórico lo consideraron los cronistas– pocos años después de 1179 en que pretendieron unirse para reforzar juntos la reconquista de nuevas tierras a los moros. El rey Sancho el Fuerte de Navarra había prometido ayuda a Alfonso VIII de Castilla para combatir en la batalla de Alarcos pero no llegó a tiempo.¹⁷¹ Aunque la reunión del mojón de los tres reyes fracasó en 1202 reunión de los reyes de Navarra, Aragón Castilla y León en Alfaró. Partieron unidos en 1212 con Alfonso VIII de Castilla en la batalla de las Navas de Tolosa

En el siglo XVI, cuando Enrique Cock visita Tarazona acompañando al rey Felipe II y escribe la crónica de la visita real ya recoge esta leyenda: «Están en esta comarca tres mesas de piedra juntas: una en el término de Castilla, otra en el de Aragón y la tercera en el de Navarra, en que el vulgo dice que en tiempo pasado se juntaron los reyes y que cada uno contó y fue servido en la mesa que estaba en su término»¹⁷².

Pero fue Moret en el siglo XVII quien es más explícito sobre la base histórica de la tradición. En sus *Anales de Navarra* relata que derrotadas las huestes cristianas en la batalla de Alarcos los moros vencedores hicieron estragos en el reino de Toledo y pérdida Calatrava con la muerte de su

169 Ver A. Ubieto Arteta, «Las fronteras de Navarra», pág. 69-77.

170 B. Gracián, *El Criticón*, III, 10, pág. 724

171 R. Ximénez de Rada, «De rebus Hispaniae», *Collectio Patrum ecclesie*, III, pág. 1271.

172 E. Cock, «Jornada de Tarazona que Su Majestad hizo el año 1592», pág. 1443.



Alfonso II de Aragón

reinos: «en el confín de los tres reinos, donde se ven hoy día [Moret escribe en el siglo XVII] las piedras que sirven de linderos, que el pueblo llama la mesa de los tres reyes, con presupuesto de que todos tres comieron a una mesa, estando cada cual dentro de su Reino».¹⁷⁵ Supuso Moret que a estas vistas no asistió el rey Alfonso IX de León bien porque en las vistas le instarían los tres reyes a que restituyera al rey de Castilla la Tierra de Campos, que había recobrado con la ayuda de los moros y pretendía era suya y él no estaba con ánimo de devolverlas o bien porque no se fiaba qué podrían hacer con él los otros tres reyes no teniendo frontera el reino de León con Navarra y Aragón y estando por tanto tan lejos de sus señoríos. El ánimo enconado con que se entrevistaron no consiguió otra cosa que los monarcas no guerrearán entre sí, pero no que formaran una coalición para guerrear juntos contra los moros.¹⁷⁶ Y los pocos acuerdos tomados en esta reunión fracasaron muy pronto: «porque seguidamente moría el fautor más caracterizado, Alfonso II de Aragón (IV-1196), y el rey de León Alfonso IX y Sancho el Fuerte se coaligaban con los almohades: aquél para combatir al rey de Castilla: el navarro,

173 J. Moret, *Anales del reino de Navarra*, XX, II, I, 1; pág. 92.

174 J. Moret, *Anales de Navarra*, XX, II, I, 4. Pág. 94.

175 J. Moret, *Anales del reino de Navarra*, XX, II, I, 1; pág. 92.

176 J. Moret, *Anales del reino de Navarra*, XX, II, I, 4; pág. 94.

para abstenerse de intervenir en las luchas catellano-leonesas»¹⁷⁷.

Y así las tuvieron los reyes Alfonso de Castilla, Alfonso II de Aragón y Sancho de Navarra en el llamado popularmente «Mojón de los tres reyes» o «La mesa de los tres reyes» en términos de Cervera, Tarazona y Fitero donde se ven hoy días las piedras que sirven de linderos que el pueblo llama con presupuesto de que los tres comieron en una mesa estando cada cual dentro de su reino.

En el siglo XIX, Vicente de la Fuente señala en su *Historia de España* que este territorio fronterizo era visitado con frecuencia por los reyes de Aragón, Castilla y Navarra, cuando trataban de hacer paces o treguas en sus continuas guerras, y que en el campillo Susano se encuentra el mojón, o *trifinium*, de los tres reinos, en donde la tradición asegura que los reyes de aquellos tres países comieron a una mesa y cada uno dentro de su propio estado¹⁷⁸.

Ya en el siglo XX, la leyenda referida por Cock, Moret y Lafuente fue recogida, versificada y publicada para su pueblo por el perspicaz versificador cerverano José Rubio Ochoa en el año 1909 y en los versos siguientes de su *Poesía a Cervera del río Alhama*:



El castillo y la villa de Cervera.

Litografía de Castell

Manuel Ibo Alfaro *La bandera de la Virgen del Monte o La mora encantada* (1856)

177 A. Ubieto Arteta, “La peregrinación...», pág. 445. A. Ubieto Arteta, “Las fronteras de Navarra”, pág. 80.

178 V. de La Fuente, *España sagrada, Tarazona*, t. 49, pág. 8.

«Se sabe por tradición que en Valverde se avistaron tres reyes; y que legaron a Cervera un galardón. Dijeron los tres cortesés: ‘Debían los cerveranos ser después de castellanos, navarros y aragoneses. Y también desde esta zona queremos sin autocracia conceder la misma gracia a Fitero y Tarazona’. De entonces esta semilla ahuyentó toda cuestión porque a un paso está Aragón y a otro Navarra y Castilla»¹⁷⁹.

Todas estas consideraciones sobre el carácter fronterizo de esta comarca de Cervera han sido recogidas en una racima fragmentaria breve con el fin de proporcionar un cuadro de cómo durante muchos siglos en este territorio se vivieron unas formas de vida que modelaron una cultura, una forma de actuar, pensar, sentir y reaccionar. Todo miembro de un grupo humano que en conjunto actúa, piensa, siente y reacciona en la manera esperada, consolida la solidaridad del grupo y realza las diferencias con otros conjuntos. Como ya se señaló, el medio físico-geográfico concreto tiende a estar asociado con un correspondiente modo de vida y que tiende a originar una subcultura propia¹⁸⁰.

En el caso concreto de la sociedad fronteriza el modo de ser de los hombres que en ella vive tienden a inspirar sus actitudes, creencias, principios, en definitiva su modo de vida en un código específico de valores heroicos como el patriotismo, la lealtad, el arrojo temerario, el espíritu de cruzada, la valentía, la furia bélica, el tesón por la causa, etc., son que van con el modo de ser de los hombres fronterizos. Aunque también forman parte del mismo *ethos* el engaño, el ataque, el odio, la violencia y el botín, dirigidos los primeros, y obtenido en guerra por simple razzia el último, a los que viven al otro lado de la frontera.

Pero al hablar de frontera no debe insistirse en el papel de barrera o cerca de la frontera, sino al contrario hay que pensar que en la frontera estamos frente a alguien pero en contacto con él. El aspecto esencial de la fron-

179 J. Rubio Ochoa, *Poesía a Cervera del río Alhama*.

180 C. Lisón Tolosana, *Invitación a la antropología cultural de España*, pág. 33.



tera medieval es su permeabilidad¹⁸¹. La frontera, aunque barrera u obstáculo por zona de conflictos y choque entre comunidades diferentes, es también un nexo de unión. La unidad de esta comarca es singular y, más allá de divisiones administrativas contemporáneas, una frontera histórica tiene una unidad propia, una frontera no se puede separar como objeto de estudio entre los intereses de aragoneses, navarros y los antaño castellanos y hoy riojanos.

Digamos, finalmente, que el pueblo de Cervera del río Alhama se configuró desde sus orígenes más remotos en torno a la sombra protectora de su castillo, emergió como tal de la oscuridad de la Antigüedad por la Reconquista de Alfonso el Batallador a partir de 1119; en el siglo XVI castillo y pueblo se separaron realmente para aparecer en el XIX unidos imaginariamente en los escritos de Manuel Ibo Alfaro y en las coplas populares.

181 A. Bazzana, “El concepto de frontera en el Mediterráneo occidental...”, pág. 46.



Valverde
El mojón de los tres reyes



**San Gil protector de Cervera
simbolizada por la cierva, el caserío y el castillo
Retablo mayor de la iglesia de Santa Ana. Autor anónimo del siglo XVII**

CAPÍTULO III:

SAN GIL, LA RECONQUISTA DEL VALLE DEL EBRO Y CERVERA DEL RIO ALHAMA

«También ha de ser visitado con gran cuidado y atención el dignísimo cuerpo del piadosísimo San Gil, confesor y abad. Pues San Gil, famosísimo en todas las latitudes, ha de ser venerado por todos, por todos dignamente celebrado, por todos amados, por todos invocado y por todos visitado. Después de los profetas y apóstoles, ninguno entre los demás santos más digno, más santo, más glorioso, ni más rápido en el auxilio que él. Pues suele ayudar más rápidamente que los demás santos a los necesitados, los afligidos y angustiados que a él claman. ¡Oh cuan hermosa y valiosa obra es visitar su sepulcro! Pues el mismo día en que alguien le ruegue de todo corazón, será sin duda socorrido felizmente. »

Liber Sancti Iacobi "Codex Calixtinus".

Los repobladores que de más acá o más allá los Pirineos vinieron congregados bajo el estandarte de Alfonso el Batallador a repoblar Cervera trajeron con ellos el culto a San Gil uno de los santos más venerados a lo largo de la Edad Media europea. El principio de esta historia ha de ser pues hagiográfico pues, como veremos, ni pueblo, ni fiesta, ni danza existirían en la forma concreta en que cada año se celebran sin la vinculación con el santo nombre de San Gil, un nombre del que decía Jacobo de la Vorágine hacia 1260: «Egidio, forma lati-



Portada. Monasterio de Saint-Gilles

nizada de Gil, proviene de e (sin), de geos (tierra), y de dyan (ilustre, divino). Gil, por tanto, significa cosa sin tierra, ilustre, divina. Eso fue San Gil: hombre sin mezcla de tierra, en cuanto que vivió al margen de preocupaciones terrenas; hombre ilustre por la abundancia de su ciencia; hombre divino en el sentido de divinización por el amor que a Dios profesó; téngase en cuenta que el amor hace que el amante se asemeje al amado»¹.

1. Saint-Gilles.

Con anterioridad a cualquier otro significado que se le atribuya, el nombre «San Gil» es la traducción al español del francés «Saint Gilles». Y Saint-Gilles era en su significado geográfico un lugar de Francia que había estado habitado desde la antigüedad y que quizás correspondía a la antigua Heracles, una colonia griega a la desembocadura del Ródano mencionada por Plinio. Los vestigios galo-roma-

¹ S. de la Vorágine, *La leyenda dorada*, I,



Cripta. Monasterio de Saint-Gilles

nos prueban por otra parte la existencia de una importante villa del Bajo Imperio y es verosímil que un monasterio floreciera en tiempos de San Cesáreo. No se ha descubierto otra cosa que en el año 514 San Cesáreo envió a Roma cerca del papa Symaco al notario Messien en compañía de un abad llamado Aegidius o Gilles y que muchos autores, entre ellos Mabillon² identificaron con San Gil. Es posible. Lo cierto es que los orígenes del nombre del monasterio y del santo son oscuros y legendarios. En una ordenanza de Luís el Piadoso dada el 10 de julio del año 817 enumerando todos los monasterios del reino carolingio se encuentra la mención «en la septimania, el monasterio de San Gil en el valle flaviano» atestiguando la existencia de una abadía a comienzos del siglo IX. Por ser una copia del siglo XIII realizada en esta abadía se la supone una interpolación del siglo XI en la que el nombre de San Gil sustituyó al texto original, que era «monasterio de San Pedro», para acreditar la leyenda que relacionaba al santo con Carlomagno. Lo cier-

² J. Mabillon, *Annales ordinis S. Benedicti*, I, pp. 99-100



Sepulcro de San Gil

to es que a finales del siglo IX el monasterio de llamaba «monasterio del valle flavaino»³, a comienzos del X se le citaba como «monasterio de San Pedro en el país de los Goths»⁴ y que a comienzos del siglo XI, el obispo Filberto de Chastres (muerto en 1028), que ha leído la *Vita S. Aegidii*, redacta para la abadía un oficio destinado al culto de San Gil.

Para explicar este cambio del nombre de la abadía se han apuntado dos hipótesis. Según la primera y más radical los monjes del siglo X para escapar de la jurisdicción del obispo de Nimes o para atraer a los peregrinos, fuente importante de ingresos, construyeron un sepulcro, le colocaron un esqueleto y redactaron una biografía legendaria de un tal Gil. La segunda alternativa es más plausible y piadosa. San Gil habría sido un ermitaño del siglo VI y su sepulcro habría existido desde el principio en la cripta del monasterio por ser el fundador de la abadía que él mismo habría dedicado a San Pedro, pero su personalidad habría quedado ensombrecida u ocultada por el Jefe de los apóstoles

³ Bula del papa Martín I en 883-88

⁴ Bula del papa Sergio III en 904-911

hasta que en el siglo X los monjes decidieron rescatar la personalidad de su fundador comenzando por redactar su vida a partir de elementos biográficos llegados hasta ellos y completados por numerosas leyendas. No se puede confiar pues de las dos bulas más antiguas en el cartulario de san Gil intituladas con el nombre de Juan VIII y dadas en 878⁵ ya que son piezas apócrifas falsificadas probablemente al final del siglo X o comienzos del XI por unos monjes que ejercían su tutela sobre el monasterio desde el siglo IX y que también deseaban librarse de la jurisdicción de los obispos de Nimes⁶.

Cualquiera que sea la verdad parece que hay una época en la que las dos apelaciones, «monasterio de San Pedro» y «monasterio de San Gil», coexistieron, pues en el *Cartulario de Nimes* se encuentra una acta de donación del año 923 de una «viña del monasterio de San Gil» y, por otra parte, un antiguo breviario de San Gil sitúa hacia el año 925 una *invenición* del sepulcro de San Gil del cual los huesos fueron trasladados a un relicario para ponerlos al abrigo de la rapiña y depredación de caballeros húngaros que recorrían la región. Pasado el peligro las sagradas reliquias fueron respuestas de nuevo en su sepulcro grabándose sobre el sarcófago la inscripción siguiente: IN H. TML CI C. B. AEGD, es decir, «In hoc tumulo quiescit corpus beati Aegidii», en este sepulcro reposa el cuerpo de San Gil. Parece que en este acontecimiento de los años 924-925 fue el comienzo histórico del culto a San Gil y de las peregrinaciones que venían atraídas por el renombre de los milagros que sucedían en su monasterio.

Más allá de estas conjeturas plausibles sobre los orígenes históricos del monasterio de Saint-Gilles, lo cierto es que en la extensión de la fama del monasterio y de la devoción a San Gil como santo intercesor y obrador de prodigios por toda Europa durante la baja Edad Media. Sólo en Francia San Gil ha sido o es venerado en más de mil villas, pueblos, aldeas, iglesias y capillas.⁷ Para esa extensión fueron decisivos tres hechos históricos de índole diversa pero íntimamente conectados.

El primero es la situación geográfica de Saint-Gilles como puerto de embarque hacia Tierra santa y como el más antiguo priorato de la orden de San Juan de Jerusalén fundado en esta ciudad santa en 1048 por san Gregorio de Provenza bajo la regla de San Benito con el fin

⁵ Jaffé-Wattenbach, pág. 3179

⁶ R. Aubert, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, pág. 1353.

⁷ M. Girault, *La vie de saint Gilles*, pág. 14.



de cuidar peregrinos enfermos a Tierra Santa y recaudar fondos para el Hospital de Jerusalén. Su autoridad se extendía en 1113 desde el Ródano hasta el Atlántico y dada su extensión hubo de ser dividido en varios prioratos (Carcassés, Toulouse, Rouergue, Agenais, Bordeaux, Quercy y Perigord). Consta documentalmente desde los primeros años del siglo XII una abundantísima serie de ofrendas y limosnas a su favor, otorgadas por reyes, nobles y particulares. Las primeras aparecen en Cataluña desde 1108 y pocos años más tarde comienzan a constituir un auténtico patrimonio en Aragón, Navarra y Castilla. Quizás enviara *freires* de la Orden a Cataluña y a otros territorios peninsulares. El año 1126 se nombra por primera vez un prior, llamado Pelayo, en tierras de Castilla y en 1140 tienen ese título en Aragón y Cataluña, Ramón Gombalt, y Martín y Caixal, respectivamente. La división permanente de prioratos peninsulares de la Orden fue hecha, al parecer, en 1154, ya que desde ese año existe un castellán de Amposta y priores de Navarra y Castilla⁸. La devoción a San Gil entre los peregrinos francos y vascones era de tal apasionamiento que, según cuenta Pseudo Calixto, la pugna por sentarse junto a su sepulcro degeneraba en reyertas que en alguna ocasión llegaron

8 S. García Larragueta, "San Juan de Jerusalén. Órdenes militares", pág. 1817.

Codex Calixtinus



a provocar una muerte⁹.

Aunque Saint-Gilles que no fuera al principio más que una etapa hacia Tierra santa llegó a ser un hito en la religiosidad medieval pues en esta abadía San Gil fue invocado como protector de los marineros, de los labradores y de los pastores, y como terapeuta de la locura, del pánico y de las pesadillas nocturnas. La fama de su intercesión llegaría hasta tal punto que a partir del siglo XV entraría a formar parte del grupo de los principales santos medievales llamados «santos auxiliares»¹⁰ y sus reliquias milagrosas procedentes de este monasterio serían distribuidas por toda Europa correspondiendo la principal porción de cuerpo desde el siglo XIII a Saint Sernin de Toulouse¹¹.

La extensión del culto a San Gil puede seguirse a partir de la importancia que fue adquiriendo su festividad en los calendarios litúrgicos. Señalada el 1 de septiembre en el Martilogio romano, su celebración solemne suplantó del siglo XI al XIII la fecha gelasiana del mártir Prix en el calendario y el propio de los santos¹². Un cálculo realizado entre 1034 breviarios manuscritos anteriores al siglo XVI, 306, es decir cerca del 30 %, llevan una mención referida a San Gil en las letanías, el santoral o el temporal. El más antiguo manuscrito, procedente de la abadía de Marmoutiers en la Turena, se remonta al siglo XI y quince pertenecientes al siglo XII son originarios de abadías como Fontevrault, Corbie, Chartres y otras. De otra parte, 89 sacramentarios y misales manuscritos sobre 912 analizados llevan el nombre de San Gil: 5 del siglo XI, de las abadías de Chartres y Gellone, y 29 en el siglo XIII. Un colectorio del siglo XI proveniente de la catedral de Saint Étienne de Bourges contiene la mención más antigua del culto a San Gil en esa diócesis¹³. Un análisis similar para la Champagne, la Lorena y el Norte de la Borgoña, basado en la distribución geográfica de todas las menciones de San Gil anteriores a 1200 (manuscritos litúrgicos, patronatos de iglesias, necrologios, manuscritos antiguos de la *Vida de San Gil*) establecen que el culto se extendió especialmente en dos regiones muy distintas: de una parte en la diócesis de Reims y sus fronteras de Lorena y Lieja, y de otra la Champaña del sur. Estos

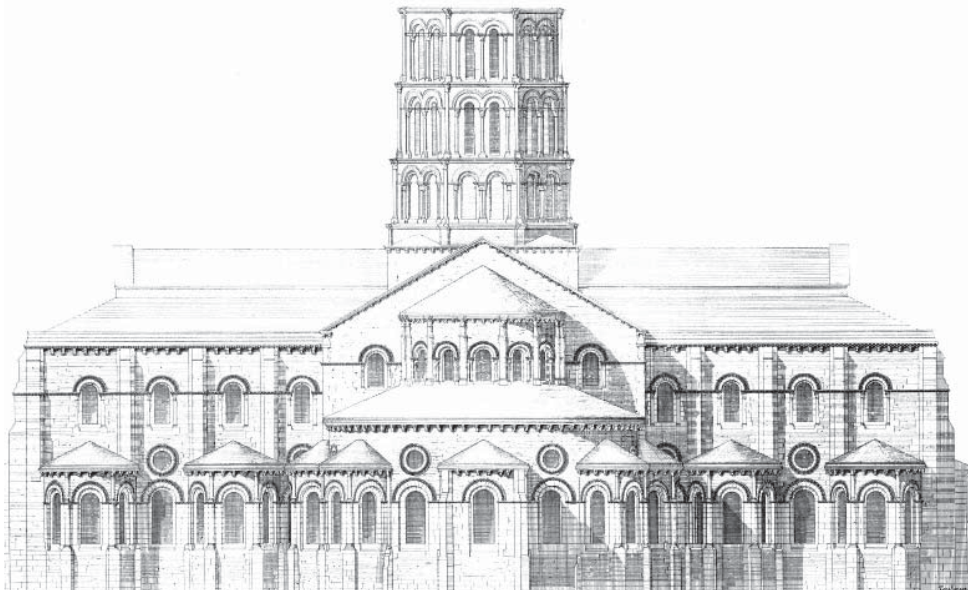
9 *Liber Sancti Iacobi "Codex Calixtinus"*, pág. 221.

10 R. Aubert, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, pág. 1354.

11 R. Aubert, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, pág. 1354.

12 R. Aubert, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, pág. 1354.

13 Chr. E. Roth, "Notes sur le culte de Saint Gilles dans l'ancien diocèse de Bourges", pp. 19-20.



Saint-Sernin de Toulouse

dos polos quedan separados por una larga banda correspondiente a los obispados de Toul, Châlons sur Marne y Soissons, en los cuales San Gil aparece muy raro o ausente¹⁴. Puede decirse de manera general que el culto a San Gil se difundió en el siglo X desde la región de Nimes, generalizándose por toda la Europa cristiana a partir de la mitad del siglo XI¹⁵. La explicación de esta difusión pudo estar en el vínculo que existe entre el culto a San Gil y las abadías benedictinas ya que hay una relación estrecha entre la difusión de este culto en las fronteras de la Francia actual y los partidarios de la reforma gregoriana¹⁶.

2. San Gil, Francia y el Camino de Santiago.

San Gil es un santo que aparece en la hagiografía como la contrafigura de santos guerreros, como San Millán, Santiago, San Bernardo o San Raimundo de Fitero, por ser pacífico, sencillo, amable, amigo de hacer favores, protector de una cierva herida y perdonador, como

14 P. Corbet, "La diffusion du culte de Saint Gilles au Moyen Age", pág. 5.

15 R. Aubert, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, pág. 1354.

16 P. Corbet, "La diffusion du culte de Saint Gilles au Moyen Age", pág. 23.

veremos, de pecados inconfesables a los sacerdotes. Un santo «que ayuda más rápidamente que los demás santos a los necesitados, los afligidos y angustiados que a él claman»¹⁷, como decía Aymeric de Picaud o un «hombre sin mezcla de tierra, en cuanto que vivió al margen de preocupaciones terrenas; hombre ilustre por la abundancia de su ciencia; hombre divino en el sentido de divinización por el amor que a Dios profesó; téngase en cuenta que el amor hace que el amante se asemeje al amado», como escribió en 1264 Jacobo de la Vorágine¹⁸.

San Gil dio nombre a la Provenza, pues a esta provincia francesa se la llamaba en la Edad Media «provincia Sancti Aegidii»¹⁹, provincia de San Gil, y también lo ha dado durante casi novecientos años a una iglesia de Cervera, y su patronazgo a todo el pueblo, desde aquel día de 1123 en que Alfonso el Batallador mandó construirla. Este hecho hagiográfico fundacional puede ser visto en relación con otros hechos de la época y juntos convertirse en una fuente de índices significativos para la comprensión del origen de la talla policromada románica de la Virgen del Monte con sus lises.

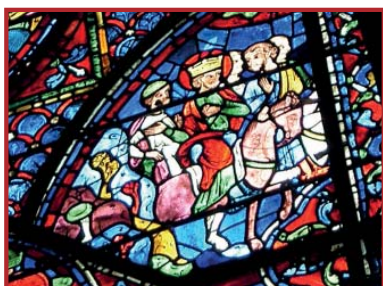
En el establecimiento y la expansión del culto a San Gil en la baja Edad Media en Europa tuvieron una gran influencia varios hechos históricos y hagiográficos de índole diversa.

El primero fue la importancia del monasterio provenzal de Saint-Gilles a partir del siglo XII. No referiré ni los antecedentes del monasterio ni el problema historiográfico sobre sus orígenes. Lo cierto es que a finales del siglo IX el monasterio se llamaba «monasterio del valle flavaino» (Bula del papa Martín I en 883-88), a comienzos del X se le citaba como «monasterio de San Pedro en el país de los Goths» (Bula del papa Sergio III en 904-911) y que a comienzos del siglo XI, el obispo Filberto de Chastres (muerto en 1028), que ha leído la *Vita S. Aegidii*, redacta para la abadía un oficio destinado al culto de San Gil. Un antiguo breviario de Saint-Gilles sitúa hacia el año 925 una «invención» del sepulcro de San Gil de cuyos huesos fueron trasladados a un relicario para ponerlos al abrigo de la rapiña y depredación de caballeros húngaros que recorrían la región. Pasado el peligro, las reliquias fueron repuestas de nuevo en su sepulcro grabándose sobre el sarcófago la inscripción siguiente: IN H. TML CI C. B. AEGD, es

17 *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, pp. 526-527.

18 S. de la Vorágine, *La leyenda dorada*, II, pág. 563.

19 L. Réau, *Iconografía del Arte Cristiano*, t. 2, vol. 3, pág. 422.



Vidrieras de la catedral de Chartres: campaña de Carlomagno en España, Carlomagno en Roncesvalles y el milagro de las lanzas florecidas

decir, «In hoc tumulo quiescit corpus beati Aegidii», en este sepulcro reposa el cuerpo de San Gil. Parece que este acontecimiento, de los años 924-925, fue el comienzo histórico del culto a San Gil y de las peregrinaciones que venían atraídas por el renombre de los milagros que sucedían en ese lugar y en su iglesia²⁰ y que los trabajos de la fachada actual del monasterio fueron posibles en la década de 1120²¹.

La situación geográfica convirtió a Saint-Gilles en los siglos XI y XII en puerto de embarque para las Cruzadas, fundándose aquí el priorato de la orden de San Juan de Jerusalén en 1048 por San Gregorio de Provenza bajo la regla de San Benito con el fin de cuidar peregrinos enfermos en Tierra Santa y recaudar fondos para el Hospital de Jerusalén. Consta documentalmente desde los primeros años del siglo XII la abundancia de ofrendas, donaciones y limosnas a su favor, otorgadas por reyes, nobles y particulares desde Cataluña hasta Aragón, Navarra y Castilla²².

La segunda razón por la cual San Gil adquiere gran notoriedad en Francia, en España y en el resto de Europa puede verse a partir de su relación con el Camino de Santiago, es decir, por la costumbre de peregrinar a *Saint-Gilles*,

20 Sobre la construcción de la iglesia de Saint-Gilles ver M. Schapiro, «Nuevos documentos sobre Saint-Gilles», *Estudios sobre el románico*, pp.381-404.

21 M. Schapiro, «Nuevos documentos sobre Saint-Gilles», *Estudios sobre el románico*, pág. 392.

22 S. García Larragueta, «San Juan de Jerusalén...», en Aldea Vaquero, Q., (Dir.): *Diccionario Eclesiástico*, t., IV, pág. 1817.



Relicario de Carlomagno: la misa de San Gil, el milagro de las lanzas florecidas y ante las murallas de Pamplona

entre Arles y Nimes, por donde pasaba uno de los caminos franceses a Santiago Compostela. Allí se veneraba el magnífico relicario de San Gil que describía Aymeric Picaud en su famosa *Guía* del peregrino a Santiago de Compostela.

En la *Guía*, Aymeric Picaud, un clérigo capellán en Vézelay y originario de Parthenay, en el Poitou, realizó la revisión o edición, y quizás también la creación de parte de los libros I y IV y de todo el libro V²³, de un conjunto de sermones, textos litúrgicos, colección de milagros y lugares de culto, que algún monje cluniacense, clérigo secular o incluso algún goliardo, no se sabe, había compilado en torno a Santiago de Compostela y que fueron conocidas habitualmente como *Codex Calixtinus* y, posteriormente, como *Liber Sancti Iacobi*²⁴. Bajo el nombre de Aymeric Picaud, asociado con el del Papa

23 «La carta-epílogo del *Liber Sancti Iacobi*, atribuida al Papa Inocencio II (1130-1143), cita a Aimeric Picaud, junto a su compañera Gilberta Flandrensis, como el 'correo' que trasladó el *Codex Calixtinus* a Compostela. Así como se admite que Aymeric Picaud, originario de Parthenay (en el Poitou), y capellán en Vézelay, pudo ser el recopilador y el editor final de toda la obra, e incluso autor material de parte de los libros I y IV, parece todavía más verosímil que él sea el autor del *Liber peregrinationis*» M. Bravo Lozano, «Introducción, traducción y notas», *Guía del Peregrino Medieval*, pág. 8.

24 J. Bedier, *Les légendes épiques. Recherches sur la formation des Chansons de geste*.



Vidrieras de la catedral de Chartres: Carlomagno entrega el monasterio a San Gil y la misa de San Gil y Carlomagno

ban o de las que partían. La primera, «la tolosana», era la más meridional, arrancaba de Saint-Gilles (Arlés), por Montpellier y Tolosa y cruzaba los Pirineos por el Somport, independientemente de las otras tres. La segunda, «la pódense» así llamada por arrancar de Le Puy, pasando por Conques y Moissac, se juntaba con la tercera y cuarta en Ostabat. La tercera partía de Vézelay, cruzaba el territorio y la ciudad de Limoges, de la que recibía la denominación de «iemovicense», y por Périgueux llegaba a Ostabat como la anterior. La cuarta, desde

Calixto II, circuló esta obra²⁵. El objetivo de la *Guía*, según los diversos autores que sobre ella han escrito, fue desde la propaganda e incitación a peregrinar a Compostela, hasta una finalidad de tipo docente y pedagógica, pasando por el apoyo a la reforma litúrgica, la reforma espiritual en general o la exaltación de la sede compostelana²⁶. Pero Aymeric Picaud también pretendía promocionar lugares de peregrinación propios, franceses, como alternativa a Compostela. Junto a las peregrinaciones a Jerusalén, Roma y Compostela, Aymeric colocaba la peregrinación al monasterio y santuario de Saint-Gilles, santo al que se refiere nueve veces en la *Guía*.

Para Aymeric los cuatro itinerarios hacia Compostela arrancaban, como algo natural, de territorio francés y las denominaciones de las cuatro vías están tomadas de las ciudades más significativas por las que pasaban o de las que partían.

25 M. Bravo Lozano, «Introducción, traducción y notas», *Guía del Peregrino...*, pág. 7.

26 M. Bravo Lozano, «Introducción, traducción y notas», *Guía del Peregrino...*, pág. 7



Iconografía medieval de San Gil

París, por Tours, Poitiers y Burdeos, confluía, como las anteriores, en Ostabat. De la ciudad de Tours y su comarca, latorena, recibía el nombre de «turonense». Estas tres últimas, convertidas en una sola a partir de Ostabat, cruzaban los Pirineos y entraban en territorio español por Valcarlos y Roncesvalles²⁷.

La llamada vía «tolosana» se iniciaba, pues, en Saint-Gilles. Al llegar a este santuario la *Guía* recomendaba a los peregrinos que debían llegar «vigilanti oculo», con los ojos bien abiertos: «También ha de ser visitado con gran cuidado y atención el dignísimo cuerpo del piadosísimo San Gil, confesor y abad. Pues San Gil, famosísimo en todas las latitudes, ha de ser venerado por todos, por todos dignamente celebrado, por todos amado, por todos invocado y por todos visitado. Después de los profetas y apóstoles, ninguno entre los demás santos más digno, más santo, más glorioso, ni más rápido en el auxilio que él. Pues suele ayudar más rápidamente que los demás santos a los necesitados, los afligidos y angustiados que a él claman. ¡Oh cuán hermosa y valiosa obra es visitar su sepulcro! Pues el mismo día en que alguien le ruegue de todo corazón, será sin duda socorrido felizmente»²⁸.

San Gil superaba a todos los demás santos de aquí abajo por su dignidad, sus virtudes, su gloria, su bondad y también por su rapidez

27 M. Bravo Lozano, «Introducción, traducción y notas», *Guía del Peregrino Medieval*, pág. 90. No hay que olvidar otra serie de ramales o variantes, tan operativos y frecuentados como el camino de Cataluña y Aragón, la vía del Cantábrico, la vía de la Plata, etc. Para la topografía de la «vía francígena» ver la *Cartografía del Camino de Santiago* de E. Goicoechea, y el exhaustivo estudio de J. Passini en *El Camino de Santiago*.

28 *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, pp. 526-527.



Carlomagno
Biblioteca Nacional Francesa
Grandes Chroniques de France
(siglo XIV)

en socorrer a los que le invocaban, sin embargo Aymeric reconocía que su prestigio y la importancia espiritual y meritoria de su peregrinación era inferior a los de los profetas y apóstoles; por tanto, también a las peregrinaciones a la ciudad de Pedro y de Pablo y a Santiago de Galicia. La *Guía del peregrino de Santiago*, pasa de detalles biográficos sobre San Gil deteniéndose en elogios ditirámicos de su santidad: «Me duele no recordar y no poder contar todos sus hechos dignos de veneración, ya que tantos son y tan grandes. Aquella brillantísima estrella griega, después que iluminó con sus rayos a los provenzales, hermosamente se ocultó entre ellos, no empequeñeciéndose, sino engrandeciéndose; no perdiendo sus luces, sino ascendiendo hasta las cumbres del Olimpo; su luz no se oscureció al morir, sino que por los cuatro puntos cardinales se la considera la más esclarecida entre las demás santas estrellas por sus insignes fulgores. Así pues, a media noche del domingo 1 de septiembre se eclipsó este astro, que un coro de ángeles colocó consigo en la celestial morada, y que el pueblo godo con los monjes albergó en honrosa sepultura en su predio libre, entre la ciudad de Nimes y el río Ródano»²⁹. Las razones de esta preeminencia eran los milagros y la integridad del cuerpo conservado en el relicario cincelado en oro. Sobre

²⁹ *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, pp. 527-528.



Aparición de Santiago a Carlomagno
Relicario de Carlomagno (Aquisgrán)

algún milagro Aymeric garantizaba con su testimonio su veracidad, otros pertenecían a la tradición hagiográfica³⁰.

Pero la *Guía del peregrino de Santiago* ofrecía una explicación de la eficacia intercesora de San Gil: de todos los cuerpos santos venerados en el mundo, sólo cuatro no han podido sacarse de sus sarcófagos ni, por tanto, despedazarse. Esta reivindicación de inamovilidad era una prueba de autenticidad de las reliquias, por el testimonio que aportaba de que la tumba santa no ha sufrido ninguna violación o manipulación y, al mismo tiempo, expresaba el respeto y reconocimiento inmenso a los restos mortales que después de haber sido enterrados en tierra cristiana y consagrados, bajo el doble signo de la Cruz y del agua bendita, esperaban intocables hasta la resurrección de la carne bajo pena de profanación. A decir verdad, entre todos los cuerpos santos diseminados y venerados por la cristiandad, sólo Santiago el Mayor, San

³⁰ *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, pág. 527.



**Iglesia de San Gil
Cervera del río Alhama**

Martín de Tours y San Leonardo compartían con San Gil el privilegio de la inviolabilidad: «Cuatro son los santos cuyos cuerpos se cuenta, al decir de muchos, que por nadie pueden ser movidos de sus sarcófagos, a saber: Santiago el Zebedeo, San Martín de Tours, San Leonardo de Limoges y San Gil, confesor de Cristo. Es fama que Felipe rey de los galos, intentó en otro tiempo trasladar sus cuerpos a la Galia, pero no pudo moverlos en absoluto de sus propios sepulcros»³¹.

El relicario, desgraciadamente hoy desaparecido, era una maravilla de orfebrería. Situado detrás del altar, era todo de oro, en forma de edículo de cuatro caras con tejado a dos aguas. En el lado izquierdo se superponían en tres planos, primero, seis de los apóstoles rodeando a la Virgen María, a quien la *Guía* saluda en ese lugar de honor, teniendo encima de cada uno de ellos una de las virtudes: benignidad, mansedumbre, fe, esperanza, caridad, etc.; después, los signos del Zodíaco mezclados con flores de oro en forma de vid y, por último, doce de los veinte y cuatro ancianos del Apocalipsis, identificados por un dístico,

³¹ *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, pág. 531.



**Ábside de la iglesia de San Gil
Cervera del río Alhama**



**Iglesia y retablo
de San Gil
Cervera del río Alhama**

y cantando dulces cánticos con sus cítaras. Del otro lado, y en una disposición similar, estaban los otros seis apóstoles, así como un séptimo personaje que la *Guía* no identifica al decir «algún discípulo de Cristo», a menos que se trate sencillamente de San Gil en persona, asociado normalmente, en su propio santuario, a la gloria de los testigos de Cristo; después, las imágenes de las Virtudes, una hilera de follaje y, por último, doce ancianos del Apocalipsis, correspondiendo con los de la cara opuesta. Por encima había grabado un cuarteto solemne, que autentificaba el depósito contenido en el relicario y las terribles penas para los malhechores que se atrevieran a romper el arca: «Esta gran urna exornada de piedras preciosas y de oro es la que las reliquias guarda de San Gil. Si alguien la rompe, maldígale Nuestro Señor para siempre, y San Gil con él y la sagrada corte»³².

Simple imbricaciones en «escamas de pescado» decoraban los dos lados del tejado y, en la arista del mismo, estaban incrustados trece pedazos de cristal labrados. En la pequeña cara anterior estaba cincelada la iconografía clásica de Cristo en gloria, sentado en el centro de un «círculo de oro», con los pies colocados sobre un taburete.

³² *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, pág. 529.

Con la mano derecha, bendecía; en la otra tenía un libro en el que estaba grabada la máxima: «Pacem et Veritatem dilligite», amad la paz y la verdad. Los cuatro símbolos evangélicos, desplegando filacterias, le rodeaban con un querubín a la derecha y un serafín a la izquierda de cada lado del trono. Una hilera de piedras preciosas de todas clases rodeaban el trono y otra bordeaba el contorno del rostro y tres piedras agrupadas simbolizaban la Santísima Trinidad. Por amor al muy bienaventurado confesor, el donante del relicario no había olvidado su retrato, dibujado por el sistema original de clavos de oro y fijado al pie del arca mirando al altar, pero, por humildad, ningún nombre recordaba su memoria³³.

La pequeña cara posterior estaba consagrada a la Ascensión, distribuida en cuatro planos; en el primero, seis apóstoles, coronados con la inscripción: «¡Galileos! El mismo Jesús que se han llevado al cielo, volverá como le habéis visto marcharse»; en el segundo estaban los otros seis apóstoles, «separados por columnas de oro»; el Cristo en ascensión, «situado de pie sobre un trono de oro y rodeado por dos ángeles», ocupaba el tercer plano; bajo el frontón triangular estaban superpuestos la paloma del Espíritu Santo y «el Señor» (el Padre), enmarcado de nuevo por los símbolos evangélicos. Es necesario ver bien, precisa la descripción minuciosa de la *Guía*, que la Majestad del Señor que está esculpida sobre el trono no se representa sentada, sino derecha, con la espalda al Mediodía; con la cabeza levantada, parece contemplar el cielo; la mano derecha está alzada; en la izquierda, el Señor tiene la cruz y así sube hacia el Padre, que le recibe en la cima del relicario.³⁴ Tras tan meticulosa precisión en la descripción del relicario la conclusión: «Así es, pues, el sepulcro de San Gil, confesor, en el que su venerable cuerpo honrosamente descansa»³⁵.

También da cuenta Aymeric de cómo, embriagados los peregrinos de la pasión por contactar con los efluvios sagrados que emanaban de la silla de San Gil, se enfrascaban en riñas, disputas y alborotos graves en la misma iglesia de su monasterio: «Pues en la venerable iglesia del piadosísimo confesor San Gil vi en una ocasión en cierta noche unos que alborotando disputaban por la silla del santo; los fran-

³³ R. Oursel, *Rutas de peregrinación*, pág. 72.

³⁴ R. Oursel, *Rutas de peregrinación*, pág. 73.

³⁵ *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, pág. 530.

cos se sentaban en el asiento que está junto al sepulcro y los vascones, deseando sentarse en aquel mismo asiento, los atacaban. Y entonces fue, desde luego, tal la refriega con los puños y piedras, que uno de ellos, con una herida grave, cayó al suelo y se murió. Otro, herido en la cabeza, huyó hasta Castelneu, en la vía de Périgueux, y murió allí. Por lo cual se han de desterrar de raíz las distintas embriagueces entre los peregrinos»³⁶.

Posteriormente, por miedo a la profanación de las reliquias por la herejía albigena, se trasladarían a Toulouse: «las reliquias de San Gil están en la Iglesia de Saint-Sernin de Toulouse», afirmaba Alban Butter en 1785,³⁷ aunque cuatro años más tarde, en la revolución francesa, saqueado Sain Sernin, serían totalmente destruidas.

La iglesia de Saint-Sernin de Toulouse, una de las iglesias más importantes de Francia, no sólo es conocida por su valor artístico, sino también por su riqueza excepcional en reliquias. Una donación extraordinaria del Emperador Carlomagno la había convertido en un relicario prodigioso pues le había ofrecido los cuerpos enteros de seis apóstoles y la cabeza de un séptimo. La basílica conservaba aún los restos de los primeros santos obispos de Toulouse, principalmente los de San Saturnino, a quien estaba dedicada la iglesia. Otras reliquias de numerosos santos, de origen muy lejano a veces, se añadían a este acervo maravilloso que no era superado sino por el de San Pedro de Roma, y por eso precisamente, había una inscripción, que se puede leer aún hoy en una de las puertas de la cripta que proclamaba: «Non est in toto santior orbe locus», no hay un lugar más santo en el mundo³⁸.

Pero Aymeric no sólo conocía el camino, el monasterio de Saint-Gilles y la vida de San Gil, sino que también conocía el valle del Alhama, sin duda por la relación que la reconquista de esta comarca había tenido con Alfonso el Batallador y la que éste mantuvo con el camino de Santiago.

Las consecuencias geográficas tras la reconquista cristiana del valle del Ebro con la toma de Zaragoza, Tudela, Tarazona y el valle del Alhama³⁹ fueron decisivas. Conquistada ya con anterioridad Tarazona, quedaba nuevamente expedita la vía romana del Ebro desde

36 *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, pág. 221.

37 M. Alban Butter, *Vies des peres, des Martyrs et des autres...*, tomo VIII, pág. 239.

38 P. Mesple, «Las estatuas de terracota de Saint Sernin de Toulouse», pág. 333.

39 J. M. Lacarra, «La conquista de Zaragoza», *Al-Andalus*, 12, 1947, pág. 91 y ss.

esta ciudad por Zaragoza, Tudela, Calahorra, Logroño, Nájera, Santo Domingo de la Calzada como nueva ruta de peregrinación que se unía en Logroño con el «camino francés» favorecido primero por los monarcas pamploneses y posteriormente por los castellanos a través de la Rioja⁴⁰. Alfonso el Batallador es un personaje de indiscutible importancia en el desarrollo y asistencia al Camino de Santiago. Los largos enfrentamientos con su esposa Doña Urraca, dieron lugar a acciones de destrucción y reconstrucción del Camino⁴¹. En la ruta jacobea se entablan frecuentes combates entre navarros, castellanos y leoneses, y Alfonso el Batallador logra mantenerlo en buenas condiciones como vía de penetración militar⁴². Llama incluso la atención las alabanzas que Aymeric Picaud dedica a este rey, a pesar de su enemistad con el obispo Gelmírez, por su afán de garantizar la seguridad del Camino de Santiago⁴³. Con Alfonso el Batallador como protector del camino puede guardar relación el hecho de que el rey tuviera en cuenta a Cervera en su testamento, al dejar en herencia a Santiago de Compostela ciudades o fortalezas claves en la defensa del valle del Ebro reconquistado como Calahorra, Tudején y Cervera: «En el nombre del sumo e incomparable bien, que es Dios, Yo D. Alfonso, Rey de los aragoneses, de los pamploneses y de los ribagorzanos [...] Dono también a Santiago de Galicia, a Calahorra, Cervera y Tudején con todo su pertenecido. Doy asimismo a Santo Domingo de Silos la villa de Sangüesa con sus dos burgos, nuevo y viejo, y su marcado [...] Todas las cosas sobredichas ordeno y hago por el alma de mi padre y la de mi madre, y por la remisión d todos mis pecados, para que merezca hallar lugar en la Vida Eterna. Amen. Hecha la carta en la era 1169 [1131], en el mes de octubre, en el cerco de Bayona»⁴⁴.

Es el propio Aymeric quien relaciona también esta comarca del Alhama con Santiago de Compostela cuando en la *Guía* localiza un milagro de Santiago en *Tudelionum*, es decir, en Tudején, a pocos kilómetros de Cervera, y menciona además los baños de Fitero atri-

40 E. Saínz Ripa, *Sedes Episcopales de La Rioja*, t. I, pág. 304.

41 E. Falqué (Ed.), *Historia Compostelana, Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, pág. 101.

42 L. Vázquez de Parga, J. M. Lacarra, J. Uría Riu, *Las peregrinaciones a Santiago...*, t., II, pág. 37.

43 M. C. Díaz y Díaz, *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago*, pág. 90.

44 S. Moret, *Anales de Navarra*, Libro XVII, cap. IX, nº 19. Ver G. Zurita, *Anales de la Corona de Aragón*, I, pág. 205. J. M. Lacarra, «Documentos para el estudio de la reconquista...», 1ª serie, nº 80.

buyendo su construcción a los árabes⁴⁵. En el sermón del Papa Calixto para el 24 de julio, vigilia de Santiago, que forma el segundo capítulo del libro primero del *Liber Sancti Jacobi*, Aymeric relata un milagro acontecido en Tudején para demostrar el castigo que los fieles podrían recibir por no guardar la fiesta de Santiago, que dice así: «He aquí los prodigios memorables que acontecieron en otros tiempos a los que no celebraron las fiestas de Santiago, por obra de la venganza divina. En España, en Tudeliono, cierto labrador estuvo majando trigo en la era todo el día de Santiago. Al atardecer se metió en un baño que está junto al castillo y es sabido que es una antigua y admirable obra de moros. Y al sentarse en él, en seguida la piel de la espalda, desde los hombros a las piernas, se le pegó a las paredes del baño y a la vista de todos exhaló su espíritu, por haber transgredido festividad tan grande. Esto fue realizado por el Señor y es admirable a nuestro ver»⁴⁶.

Puede decirse que Aymeric conocía bien Navarra, pero que llegara a localizar un milagro de Santiago en esta frontera y se refiriera a estos baños considerándolos además «sarracenos», como pueden considerarse por el significado del nombre Alhama como «fuente termal»⁴⁷, cuando posteriormente se les consideró romanos, puede deberse a que su fama trascendiese a la región navarra por pasar por aquí durante algún tiempo un ramal secundario del camino de Santiago, a que algún peregrino contara a Aymeric lo visto por estas tierras o a que el mismo pasara por aquí.

3. San Gil y Carlomagno.

Como se ha dicho, la popularidad de San Gil en la baja Edad Media estuvo motivada en gran parte por la costumbre de peregrinar a *Saint-Gilles* a venerar su magnífico relicario descrito por Aymeric en la *Guía* del peregrino a Santiago, pero tuvo también gran influencia en ella, en segundo lugar, la relación existente entre su intercesión milagrosa y la monarquía carolingia la cual dio pie para creer que San Gil era el único santo del cielo dispensador de la confesión. Todos los que invocaran a San Gil por un pecado tenían asegurada la absolución

divina sin necesidad de confesarlo a un sacerdote⁴⁸. Esta creencia, católicamente heterodoxa, se basaba en la leyenda de la Misa de San Gil. Según este relato, Carlos Martel hizo llamar a San Gil para pedirle su intercesión a causa de un pecado que no se atrevía a confesar. Por la mañana, mientras San Gil celebraba la misa en presencia del rey, un ángel depositó sobre el altar un pergamino en el que estaba escrito el pecado inconfesable del rey y la absolución prometida con la condición de que el pecador se arrepintiera. Según otra versión el ángel habría mostrado la cédula revelando la falta secreta a San Gil que fue viendo formarse los caracteres a medida que desgranaba sus oraciones⁴⁹.

Aunque la *Guía del peregrino de Santiago de Compostela* (siglo XII), la *Vida de San Gil* de Guillermo de Berneville (hacia 1170) y más tardíamente la *Leyenda dorada* de Santiago de la Voragine (hacia 1260) fueron las obras que más contribuyeron a divulgar la figura de San Gil y más fomentaron la veneración hacia este santo, la obra en la que todas ellas se inspiran es *La Vida de San Gil*, escrita por un monje de la abadía de Saint-Gilles hacia el siglo X o lo más pronto a finales del siglo IX⁵⁰. La versión francesa fue atribuida a Jean Belet y se conserva en un manuscrito anterior a 1285 del Museo Británico⁵¹.

El relato de la *Vida* refiere que en cuanto la celebridad de San Gil, ya abad, llegó a oídos del rey de Francia Carlos, éste le envió emisarios invitándole a un encuentro. San Gil en cuanto puso en orden sus asuntos partió con prontitud. Aunque el motivo del encuentro fue interpretado por Teissonier, Kerval y d'Everlange como casual entre un San Gil que huía con sus monjes hacia el norte de una nueva invasión de los árabes y un Carlos que accidentalmente pasaba por Orleáns, lo cierto es que la intención del autor de la *Vida* era mostrar el alto prestigio que reflejaba una invitación real para el honor de su santo patrón⁵².

Para Jean des Prez el motivo fue otro. San Gil era estudiante en Orleáns, donde vivía desde hace tiempo, cuando el rey le hizo llamar para celebrar misa ante él. El fundamento de esta interpretación estaría en el hecho de que existía en esta ciudad una capilla de San Gil que cuando desapareció dejó su nombre a una calle y que en la iglesia de la

45 «baldenum quod iuxta castrum idem miro opere sarracenicum antiquo constat esse factum».

46 *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, pág. 28.

47 M. Asín Palacios, *Contribución a la toponimia árabe de España*, pág. 63.

48 L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, t. III, pág. 594.

49 L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, t. III, pág. 593.

50 M. Girault, *La vie de saint Gilles*, pág. 19.

51 M. Girault, *La vie de saint Gilles*, pág. 20.

52 M. Girault, *La vie de saint Gilles*, pág. 96.



Ábside de la iglesia de San Gil
Cervera del río Alhama

Santa Cruz estuviera todavía en el siglo XVI *la cédula de Carlomagno*. La capilla se encontraba en el barrio de la universidad, a escasa distancia de la catedral, y pudo ser que el recuerdo de la estancia del santo el motivo por el que le eligieron su patrono, aunque lo cierto es que muchas universidades, entre las de París y Caen, habían erigido capillas en honor de San Gil⁵³.

La *Vida* solamente dice que el príncipe que llamó a San Gil era rey de Francia y que se llamaba Carlos, sin precisar quien era exactamente éste. Teissonnier, D'Everlange y Kerval, buscando una cronología coherente, afirmaron que este rey no podía ser mas que Carlos Martel, aunque nunca fue rey. Desnois eligió a Chidelberto⁵⁴, que no tenía nada en común con el rey Carlos de la *Vida*, y el cronista francés Gil de París (hacia 1198) hizo vivir a San Gil con Carlos el Calvo⁵⁵. Pero lo cierto es que desde el siglo XIII, por lo menos, se señala a Carlomagno

53 M. Girault, *La vie de saint Gilles*, pág. 96.

54 Abbé P. Desnois, *Histoire de Saint-Gilles de Moulins*, Moulins, 1909.

55 G. Paris y A. Bos, *Introduction à la vie de Saint Gilles de Guillaume de Berneville*, pp. XCI-XCIII.

no como el penitente que fue absuelto por intercesión de San Gil. Y es esta la interpretación que ha de mantenerse de acuerdo con la literatura y el arte de esta época. Así lo entendieron Jean Belet, *'de la s'en il a Charlemaine qui le reçut a grand heneur'*, Guillermo de Berneville, el autor de la *Canción de Roldan* y los autores de otras canciones de gesta, y Aymeric de Picaud en su *Guía del peregrino de Santiago*.

Así lo entendieron también los que lo representaron dos veces en las vitrinas de Chartres hacia 1220 y los que hicieron la inscripción de un fresco del siglo XIII conservado en Loroux-Botttereau (Loire-Atlantique)⁵⁶. Pero, sobre todo, así lo entendió el sajón Oto III, el sacro emperador romano, cuando movido por visiones de la antigua gloria abrió en Aquisgrán, actualmente Aix la Chapelle, la tumba de su predecesor Carlomagno⁵⁷ y, sacando sus restos, los colocó en un relicario de oro y plata sobre el que mandó decorar, junto a los relieves de los emperadores que le sucedieron, las escenas principales de la vida de San Gil entre las que está la Misa en que el ángel le descubrió en un pergamino el pecado secreto de Carlomagno⁵⁸. Otros relieves del relicario de Aquisgrán son escenas de la campaña de Carlomagno en España fabuladas en la *Chanson de Roland* en una de las cuales vuelve de nuevo a figurar San Gil y a descubrirnos un aspecto decisivo de su presencia en la literatura provenzal, en la ayuda francesa a la Reconquista española en el siglo XII y en el prestigio de la monarquía carolingia.

Historiadores como Percy E. Schramm y E. S. Greenhill han defendido que el espíritu reformista que movió al abad Suger de San Denis y a los reyes Capetos fue la *renovatio imperii Karoli magni*, la renovación del Imperio de Carlomagno, y han mostrado los medios usados para presentar al piadoso Luis VI y a Luis VII como herederos auténticos y legítimos del emperador Carlomagno. Ahora bien, este Carlomagno, a quien se invocaba con su *renovatio* no era tanto su figura real y sus hechos históricos como la ficción idealizada del gran Emperador tal como se encontraba, en imagen legendaria, en la *Chanson de Roland*⁵⁹.

El autor de la *Chanson*, escrita hacia el año 1100, describe a Car-

56 M. Girault, *La vie de saint Gilles*, pág. 97.

57 R. Winston, *Carlomagno*, pág. 89

58 W. H. Hinkle, "The Iconography of the Four Panels by the Master of St. Giles", pp. 110-144. B. de Gaiffier, "La légende de Charlemagne. Le péché de l'empereur et son pardon", pp. 490-503.

59 V. Cantarino, *Entre monjes y musulmanes. El conflicto que fue España*, pág. 172.



**Iglesia de San Gil
Cervera del río Alhama**

lomagnno como soberano de un reino cristiano universal y sitúa su campo de acción más en el sur de Francia y España que en Aquisgrán. La Península Ibérica da crédito al Emperador Carlomagno por campañas victoriosas que le llevan hasta la misma Córdoba, corazón y capital del Islam español (vs. 70-71) y en el CLV de la *Chanson* cuando Turpín de Reims se ve derribado del caballo, con el cuerpo atravesado por cuatro jabalinas, se pone rápidamente en pie, busca con la mirada a Roldán, corre hacia él y le dice *¡No estoy vencido! El valiente, mientras que vive, no se rinde!*. Desenvaina su espada de acero *Almace* y descarga mil golpes más. Al descubrir su cadáver, Carlomagno encuentra a su alrededor cuatrocientos sarracenos heridos, o tras-pasados de parte a parte o sin cabeza. Es entonces cuando el anónimo autor recurre al testimonio de la Gesta y al de San Gil para mostrar la verdad de la historia: *Así lo cuenta la Gesta; así lo relata quien estuvo presente en la batalla: el varón Gil, por el que Dios hizo milagros y que dictó la regla en el monasterio de Laon. Quien no conoce estas cosas, no sabe nada de esta historia (Chanson de Roland, CLV, 2095-2096)*. San Gil es, pues, en la *Chanson de Roland* nada menos que el fedatario escritor del coraje y valor con que murió Roldan, el héroe medieval francés más reconocido.

Saint-Gilles puerto de embarque de cruzados a Tierra santa, San Gil y el camino de Santiago, San Gil y Carlomagno, son tres encuadres hagiográficos

necesarios es el ambiente religioso europeo en torno a nuestro santo cuando se intenta comprender cómo llega a comienzos del siglo XII el nombre de este santo francés a Cervera del Río Alhama.

4. San Gil y Cervera del río Alhama.

El culto a San Gil en España a comienzos del siglo XII parece totalmente novedoso. En España no hubo culto mozárabe a San Gil, es decir, San Gil es un santo que no tiene iglesias ni culto con anterioridad a que conquistadores, repobladores y peregrinos de allende los Pirineos lo establecieran. El silencio de las fuentes hagiográficas escritas es elocuente, pero una prueba es decisiva. En un lugar tan próximo a Francia, escenario de la mutua influencia, política, económica y cultural, y cercano a las rutas por donde van a aparecer posteriormente el culto a nuestro santo y a otros santos franceses, como es el monasterio de San Juan de la Peña, no se encuentran vestigios de veneración a San Gil anterior al siglo XII. Así en la relación de reliquias que había en este monasterio en el siglo XI no aparece mencionado el nombre de este santo⁶⁰. Es cierto que tal relación termina expresando que hay también otra multitud de reliquias de muchos santos cuyos nombres no se saben, «sunt etiam et alie multe reliquie plurimorum sanctorum quorum nec nomina memorata scimus que sunt scripte in suis scedulis», entre los que pudiera estar incluido, pero tener tales reliquias y no ser nombradas por el redactor significaría su insignificancia por no merecer una cita.

La novedad del culto a San Gil a partir del siglo XII puede verse especialmente confirmada si se considera que en el conjunto de calendarios mozárabes figuran unos doscientos santos no hispanos, en su gran mayoría mártires, entre ellos todos los apóstoles y solo algunos confesores, como San Agustín, San Ambrosio, San Gregorio y San Jerónimo. Por lo general los mismos que se hallan en los libros litúrgicos de Roma y las Galias. Sólo la mitad, aproximadamente, formarían el fondo común de todos los calendarios, lo que significaría que tenían culto en casi toda la Península. Los demás lo tendrían local en una u otra región o iglesia por razón de circunstancias especiales. Con el

⁶⁰ M. Díaz y Díaz, *Libreros y librerías en la Rioja altomedieval*, pp. 319-320.



San Gil abad
Antonio de Zárraga (1610)
Retablo mayor de la iglesia de San Gil
Cervera del río Alhama

mínimo de este fondo común se formó un calendario, incluidos los santos hispanos, en el que no aparece el día 1 de septiembre la festividad litúrgica de San Gil⁶¹.

Fue San Gil, por tanto, un santo nuevo cuyo culto viene a España con los cruzados franceses del siglo XII, con los nuevos obispos franceses, con los pobladores aragoneses, protegido por la monarquía gala heredera de las glorias de Carlomagno, cantado por los trovadores en el camino de Santiago y encumbrado por las hagiografías.

San Gil tuvo iglesia y culto en lugares reconquistados o repoblados a partir de 1119 como en Zaragoza, en Tudela, en Cornago⁶² y en Luna, y obtuvo conmemoración de su fiesta en los libros litúrgicos más antiguos de la catedral de Tarazona⁶³.

Cuando el rey Alfonso conquistó Zaragoza tuvo intención de entregar la sede al obispo de Huesca-Jaca, Esteban, pero unos días antes de la ocupación de la ciudad el Papa Gelasio II comunicó al rey que nombraba obispo a Pedro de Librane, un francés como los eclesiásticos que dirigieron los primeros pasos de aquella iglesia (el arzobispo de Auch, los abades de La Graise, Lavedan, etc.). En el año 1121, como compensación y reconocimiento a los méritos del obispo de Huesca, Esteban, Alfonso I y el propio obispo de Zaragoza le concedieron la iglesia de San Gil⁶⁴.

San Gil tuvo iglesia en Tudela pues se deduce de la donación que a mediados del siglo XII hizo Sancho Fortuñones de Fraella, hermano de abad de Monte Aragón, a la Orden del Temple de una heredad actúan como «testes, uisores y auditores» don Enneco Alinze [Galindez] de San Gil «et totus uizinos que sunt in barrio de Sancti Egidii»⁶⁵, todos los vecinos que hay en el barrio de San Gil. En concordia de mayo 1173 entre Forto, prior de Santa María de Tudela y Pedro Juan Bonalfons, en nombre de los frailes del Temple, acerca de la propiedad de un exarico, una viña y una tienda sita ante la iglesia de San Gil: «quadam

61 J. Vives, «Hagiografía», *Diccionario eclesiástico*, t. II, pág. 1075. Ver J. Vives y A. Fábrega, «Calendarios hispánicos», *Hispania Sacra*, 2, 1949, pp. 207-214, pp. 339-380; 3, 1950, pp. 145-161.

62 Iglesia del siglo XII, que cambió de titularidad en 1870 al ser sustituida la imagen de San Gil por la de por la de San Blas. Ver P. J. Sáez Alfaro, *Cornago, su geografía, su historia y su folklore*, pág. 33.

63 V. Saxer, «Manuscrits liturgiques, calendriers et litanies de Saints... », pp. 335-402.

64 A. Oliver, «La Iglesia en el Reino de Aragón-Navarra», pág. 246.

65 Archivo Histórico Nacional, Cartulario del Temple, fol. 96 (núm. 271). J. M. Lacarra, *Documentos para la reconquista del valle del Ebro*, 2ª sección, pp. 251-252, n° 278.

tendam que est ante portam prefate ecclesie que dicitur Sancti Egidii»⁶⁶.

La iglesia de San Gil del pueblo aragonés de Luna, un pueblo repoblado en 1092 por el rey de Aragón Sancho Ramírez como lugar estratégico para la conquista de Zaragoza, cuenta, además de con una iglesia consagrada al santo abad, con que el tímpano de su portada y un capitel tienen labradas dos escenas de su vida. Las esculturas del tímpano labradas en la segunda mitad del siglo XII representan, aunque de manera ya borrosa a causa de la erosión, una escena de la vida de San Gil. La del capitel completa la historia de la vida de San Gil, iniciada en el tímpano y representa dos escenas de su vida: el pecado de Carlomagno y el entierro de los muertos en Roncesvalles⁶⁷.

Posteriormente, con las peregrinaciones a Santiago de Compostela y el asentamiento de repobladores francos, se establecieron iglesias bajo su advocación en varias ciudades del Camino como Logroño y Burgos.

Pero probablemente una de las más antiguas iglesias con que contó San Gil en España fue la de Cervera del río Alhama pues la tiene desde 1123, según el acta de su fundación: «En el nombre de Dios y de su divina clemencia. Yo Alfonso por la gracia de Dios. Emperador de Castilla y Rey de Aragón y Navarra mando, concedo y dono a ti Galíndez por mandato y autoridad del Señor Papa y por mandato del señor Sancho obispo de Nájera y de su Capitulo que te hagas o edifiques iglesia en la villa de Cervera en tu heredad y sean allá siempre preladados de tu generación sirviendo a la misma iglesia y dándole allí sus derechos al Obispo mismo y si alguien intentara atacar este decreto nuestro sea maldito de Dios y excomulgado por el Señor Papa y por los antedichos obispos y perezca con Judas el traidor en el infierno y con los demás condenados con él. Signo de Alfonso Emperador (Signo). Sancho, obispo de Nájera. Miguel, obispo de Tarazona, Raymundo, obispo en Roda. Pedro, obispo de Zaragoza. Esteban, obispo de Huesca. Guillermo, obispo de Iruña. Hecha esta carta en el mes de Mayo. En la era MCLXI. Hecha esta carta en el castillo que se dice Carden. Reinando Yo por la gracia de Dios en Aragón y en Pamplona y en Castilla y en Zaragoza y en Sobrarbe o en Ribagorza. Señor Sancho Garcés Cajal en

66 Archivo de la Catedral de Tudela, nº 70. Citado por J. M. Lacarra en *Documentos para la reconquista del valle del Ebro*, 2ª sección, pp. 145-146, nº 270.

67 J. L. García Lloret, *La escultura románica del Maestro de San Juan de la Peña*, .

Nájera. Alfonso, señor de Arnedo. Señor Lupiz en Calahorra. Señor Pedro Tizón en Cerbera. Señor Lope García en Estella. Señor Aznar Aznariz en Funes. Señor Íñigo López en Tudela. Señor Ximeno Gaizco en Tarazona. Señor Íñigo Galíndez en Ricla. Señor Lope García Peregrino en Alagón y en Tauste. Vizconde Gastón en Zaragoza. Yo Sancho por mandato del señor rey escribí esta carta e hice este signo con mi mano»⁶⁸.

Aunque el acta no nombra a San Gil, cuando casi cien años más tarde en 1220 esta misma iglesia sea donada al obispo de Calahorra por quienes disfrutaban del derecho hereditario dado por el Batallador, Fortunio de Cervera soldado y su hijo Fernando clérigo, se señalará que renunciaban a «la iglesia de San Gil y la abadía de Cervera, la que hasta ahora nosotros y nuestros predecesores teníamos por concesión y carta de Alfonso de feliz memoria».⁶⁹

El acto de fundar una iglesia en la Edad Media no era un acto puramente religioso o eclesiástico, aislado del resto de las actividades cotidianas. Fundar una iglesia era fundar un pueblo en toda regla y por ello podemos decir que Alfonso I el Batallador, un súbdito suyo llamado Galíndez y San Gil fundaron Cervera. Como escribió el historiador francés Michelet: «La iglesia era en la Edad Media el domicilio del pueblo. La casa del hombre, esa miserable choza a donde volvía por la tarde, no era más que un abrigo momentáneo. No en vano tenía la iglesia derecho de asilo, era entonces el asilo universal; la vida social se había refugiado entera en ella. En ella rogaba el hombre, deliberaba la comuna, la campana era la voz de la ciudad. Llamaba a los trabajos de los campos, a los asuntos civiles, a veces a las batallas de la libertad. El comercio se hacía alrededor de las iglesias: las peregrinaciones eran ferias [...] El culto era un diálogo tierno entre Dios, la Iglesia y el pueblo, expresivo de un mismo pensamiento. Ella y él, en un tono grave y apasionado alternativamente, mezclaban la vieja lengua sagrada y la lengua del pueblo».⁷⁰ En esta casa sagrada se enterraban también los cuerpos de los fieles cristianos para que sus almas pasaran a gozar de la casa del cielo en la obra vida y para esperar en ella la resurrección de los muertos al final de los tiempos.

68 I. Rodríguez Rodríguez de Lama, *Colección Diplomática...*, t. II, nº 67, pág. 127.

69 I. Rodríguez Rodríguez de Lama, *Colección Diplomática...*, t. II, pág. 127-128.

70 Citado por J. Gaos, *Historia de nuestra idea de Mundo*, pág. 33.



TERCERA PARTE



LA GAITA DANZA MILITAR MEDIEVAL



Gaita de San Gil

CAPÍTULO I:

LA GAITA COMO CUADRILLA SOLDADESCA

«Para que sin el riesgo del alboroto de los animales pudieran desahogarse los corazones de todos, no solo con los continuados Viva el Rey, Viva Cervera, sino también el disparo de los fuegos de todas especies que estaban abundantemente dispuestos, quedándose la música y la cuadrilla de danzantes en continuo ejercicio».

Relación de las fiestas que se han celebrado en la villa de Cervera del Río Alhama 1790¹.

Se ha descrito anteriormente la Gaita con los caracteres que se descubren en su inmediatez visible, en testimonios audibles y en unos pocos textos legibles: la Gaita es una danza tradicional, procesional, patronal, parroquial, masculina y popular. Pero la Gaita es también una danza que, por esos mismos caracteres, da la impresión que viene de lejos. Precisamente por ello en el momento de iniciar una interpretación de la misma se hace necesario, al menos hipotéticamente, distanciarse de los hechos –si es que, como decía Nietzsche pueden darse ellos sin aquellas– para abrir unos panoramas que nos instalen a mayor distancia espacio-temporal del aquí y del ahora.

1. Interpretación celtíbera de la Gaita.

Si bien la Gaita cerverana ha aparecido ante mirada atenta de los estudiosos más perspicaces como «una danza realmente peculiar y difícilmente catalogable»², la primera interpretación conocida hizo de ella una danza de carácter religioso y militar. Fue realizada por el anónimo corresponsal en Cervera del periódico *La Rioja* cuando en el año 1925 la calificó de «danza

¹ *Relación de las fiestas que se han celebrado en la villa de Cervera del Río Alhama*, pág. 14.

² J. Asensio García, H. Ortiz Viana, F. Jalón Jadraque, “Las danzas procesionales de Cameros...”, pág. 1.



Foso y muralla de Contrebia Leukade



**Guerreros celtíberos
Cerámica de Numancia**



Moneda celtíbera

celtíbera, y de rito religioso y de combate»³. Aunque sin argumentos explícitos sobre su carácter y sobre la atribución de su origen, es muy probable que esta idea viniera a la mente de muchos vecinos al asociar las gloriosas hazañas bélicas de los primitivos pobladores de España, los celtíberos, guardadas en su imaginario colectivo desde la escuela, con las impresionantes ruinas a tan solo a una legua escasa de Cervera de un poblado llamado «Clunia» y que Blas Taracena, el entonces director del museo numantino, iba a investigar traído por el médico de la villa Juan Manuel Zapatero: «¡Espíritus inquietos, almas sutiles que voláis con albas plumas de ideal sobre el paso de la tierra, para vosotros somos; por y para vosotros rasgamos las laderas y alzamos a la luz el esqueleto raído que cubrieron los siglos! Yo, cuando en 1913, crucé el Alhama y trepando el monte yerto, husméé los restos de un viejo despoblado que los cerveranos conocían por Clunia, creí escuchar en el silencio de muerte, surgiendo misteriosas de los sillares deshechos y las covachas negras, las palabras extrañas, repetidas como un martillete ‘¡Espíritus inquietos... almas sutiles... por y para vosotros alzamos a la luz el esqueleto...!’ [...] Y fue a su conjuro, como busqué a Blas Taracena, el sabio de temple numantino, capaz de traducir el lenguaje confuso de las ruinas»⁴.

Blas Taracena era el primer arqueólogo profesional en fijar su atención rigurosa sobre el despoblado llamado «Clunia» o «Crunia»⁵, pero no el primer explorador

3 Anónimo, “Fiestas de Santa Ana y colocación de una lápida”, La Rioja, 29 de julio de 1925.

4 J. M. Zapatero, “Las ruinas misteriosas”, *Rioja Industrial*, 1934.

5 B. Taracena, “Noticias de un despoblado junto a



Danzadores de San Gil



Danzadores de Santa Ana



Danzadores de San Gil

foráneo. A fines del siglo XVIII ya había fijado su mirada y visitado estas ruinas Joaquín Traggia, concluyendo que se encontraba en una ciudad que atendiendo a su nombre debió pertenecer al Convento Jurídico Cluniense⁶ y, tras él, el famoso canónigo de Calahorra Juan Antonio Llorente⁷. En el siglo XIX dieron noticia de estas ruinas Angel Casimiro de Gobantes en 1848⁸ y Pascual Madoz en la voz «Inestrillas» de su *Diccionario*⁹.

En el mismo año de 1913, al escribir su libro *Efemérides cerveranas*, Juan Manuel Zapatero no dudaba de que estos restos ruinosos eran los *marchitos restos, las cenizas humeantes* de la célebre ciudad de Clunia capital del célebre convento romano cluniense: «Sin fijar su asentamiento con seguridad, filólogos notabilísimos y eximios historiadores, la traen y la llevan con la donosura de sus imaginaciones y la ampulosidad de sus plumas a las más diversas regiones de nuestra patria. Y es de preguntar, si la ciudad que se toma como jalón de Cervera para darle un escudo noble, será o no, la misma que los émulos de Estrabón, Mariana y Lafuente, cambian de fijamiento y aún de habitantes. Para nosotros la duda no es duda; las ruinas de una construcción tosca, ciclópea, que a una legua escasa del pueblo de Cervera se alzan, no son otra cosa que los marchitos restos, las cenizas humeantes, pese a las demoliciones de los

Cervera del Río Alhama”, pp. 137-142.

6 J. Traggia, *Aparato a la historia eclesiástica de Aragón*, t. 2, Madrid, 1792, pp. 157-167.

7 J. A. Llorente, *Noticia biográfica de D. Juan Antonio Llorente*, París, 1818.

8 A. C. Govantes, *Diccionario geográfico-histórico de la Rioja*, Madrid, 1846.

9 P. Madoz, *Diccionario Geográfico Estadístico Histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, Madrid, 1856-1860.



**Danzante
Museo numantino (Soria)**

naturales agentes, las lluvias, los vientos, el sol y el hielo, de la Cluniam celebrísima»¹⁰.

Cuando en febrero de 1925 Blas Taracena visitó en compañía de Juan Manuel Zapatero las ruinas de la supuesta Clunia se inició la exploración rigurosa del insólito poblado: «Las ruinas de la antiquísima ciudad han sido estos días exploradas por el joven sabio arqueólogo y director el Museo Numantino, don Blas Taracena, acompañado de su amigo, el médico señor Zapatero [...] El sabio arqueólogo, sorprendido gratamente, va a Madrid con el fin de interesar a la Junta de Excavaciones, las medidas oportunas, para proseguir los estudios que den al fin datos definitivos sobre la ignorada ciudad, que vanamente han querido aclararse en 1789 y en nuestros días pasados»¹¹.

Al estudiar las ruinas de Clunia-Crunia-Inestrillas, Blas Taracena se llenó de certezas pero mantuvo algunas reservas. Tuvo la seguridad de estar ante las ruinas de la buscada Contrebia movido en gran parte por los estudios de Manuel Gómez Moreno que la habían localizado en la frontera de Soria y Logroño. La *reducción* o identificación de la Contrebia Leukade de los textos de los historiadores romanos había sido intentada por el abate Masdeu¹², por

10 J. M. Zapatero, *Efemérides cerveranas*, pp. 17-18.

11 Anónimo, “Explorando Clunia”, *La Rioja*, 18 de febrero de 1925

12 J. F. Masdeu, *Historia crítica de España y de la cultura española*. vol. 17, Suplemento, art. 4, nº. 19.

Casimiro Govantes –quien pretendió probar que Contrebia estaba en tierra de los arévacos cerca de Salas de los Infantes en el pueblo de Contreras¹³– y por Aureliano Fernández-Guerra –quien en 1868 la situó en la actual Zurita de los Canes¹⁴. A Taracena le pareció entonces defendible que la narración de Tito Livio sobre la conquista de Contrebia Leukade por Sertorio se refería a esta ciudad del Alhama llamada por los aborígenes Crunia¹⁵ y, cuando a finales de 1934 y en 1935 Taracena realizó excavaciones en varios puntos de las ruinas se ratificó en su opinión usando nuevos argumentos para ratificar la identificación de las ruinas de Crunia con la Contrebia Leukade de Tito Livio. Argumentó especialmente que la presencia de una torre entre las ruinas de Crunia correspondía a la citada por Tito Livio en el libro 91 narrando su destrucción con motivo de las guerras sertorianas en el año 77 antes de Cristo¹⁶.

Allende las certezas extraídas de estas excavaciones en lo referente a las danzas celtíberas, Blas Taracena tenía ideas claras sobre el origen común en la antigüedad prerromana de la mayoría de las danzas de la Península ibérica, especialmente las que correspondían al actual territorio celtíbero, como por ejemplo eran las de San Leonardo de Yagüe: «Las noticias de sus fiestas y regocijos muestran que las danzas de nuestra Península serían en lo antiguo tan diversas como hoy, pues se describen diferentes para los lusitanos, montañeses, gallegos, bastitanos y celtíberos. Todas, excepto entre los bastitanos, parecen corresponder a bailes de carácter guerrero y hombres solos, y las de Celtiberia ‘se verificaban en tiempo de plenilunio, pasado toda a noche saltando y bailando a las puertas de sus casas’, según dice Estrabón. Acaso sean su herencia esas danzas guerreras conservadas en San Leonardo (Soria), donde luchan los bailarines armados con palillos y escudete del tipo más pequeño usado por los celtíberos»¹⁷. El texto de Estrabón, al que aludía Taracena, contaba cómo «los celtíberos y sus vecinos que les caen al norte, tienen una divinidad sin nombre a la que rinden culto haciendo todos los meses, en el plenilunio, por la noche, a la puerta de sus casas el conjunto de la familia, coros de danza que se prolongan hasta el amanecer»¹⁸. El mismo Estrabón afirma en otro pasaje que los hombres danzan y beben al son de trompetas y flautas, saltando y cayendo en genuflexión¹⁹. Y Silio Itálico se refería a la costumbre de la juventud del noroeste de cantar y bailar golpeando la tierra alternativamente con los pies mientras chocaban los escudos²⁰.

13 A. C. Govantes, “Contrebia Léucada. Su reducción geográfica”, pág. 245.

14 A. Fernández-Guerra y Orbe, “Una tésera celtíbera...”, pág. 129.

15 B. Taracena, “Noticias de un despoblado junto a Cervera del Río Alhama”, pág. 140.

16 B. Taracena, “Restos romanos en La Rioja”, pág. 23.

17 Blas Taracena, *Excavaciones en diversos lugares de la provincia de Soria, Memoria*. núm. 191., pág. 16

18 Estrabón, *Geografía*, III-IV.

19 Estrabón, *Geografía*, III, 3, 7.

20 Silio Itálico, X, 230.



Entrada de San Gil



Entrada de Santa Ana

Taracena, incluso, aceptaba una cepa común de estas danzas con las que, según Gesell, los berberiscos anterromanos celebraban por la noche al ritmo de palmadas o de los líricos tamboril y caramillo²¹.

Según Taracena, este dios tabú que no puede nombrarse, era sin duda la Luna que tantas veces dibujada en forma de creciente se halla junto al Sol en los lugares más significados de los vasos numantinos y que más tarde decora también la cabeza de las estelas romanas de este territorio²². Las pistas que relacionan la luna y el mundo cultural de los celtas aparecen casi de inmediato. La luna, masculina en las lenguas célticas, regulaba el calendario céltico y los galos medían el tiempo no con arreglo al número de días, sino al de noches²³. Sabemos por Julio César que entre los celtas y los germanos la deidad principal era la luna²⁴, que a ella se daba culto también entre los vascos²⁵ y entre los habitantes del Lacio²⁶ y que la divinidad tabú celtíbera parece relacionada con la noticia de Apiano²⁷ respecto al ataque de los vacceos a Lépido en el sitio de Palancia el año 136, donde hubieron de cesar en la lucha por haberse producido un eclipse de luna, que interpretaron como prohibición de esta divinidad. Además puede relacionarse, como se ha dicho anteriormente, con las repetidas pinturas de la luna en creciente que se ven en lugares destacados de los vasos numanti-

21 B. Taracena, *Los pueblos celtíberos*, pp. 255-256.

22 B. Taracena, "La antigua población de la Rioja", pág. 167.

23 J. Markale, *Druídas. Tradiciones y dioses de los celtas*, pág. 97.

24 Julio César, *De bello gallico*, 6, 21, 2.

25 J. Caro Baroja, *Los pueblos de Norte de la Península...*, pág. 198.

26 Ovidio, *Fastos*, III, 883. *Corpus Inscriptionum latinarum*, I, 212, 234, 314; Varrón, *De Lingua Latina*, I, I, V, 68. Horacio, *Carmina*, IV, 6, 38; Macrobio, *Saturnaliorum libri*, III, 8, 3.

27 Apiano, *Sobre Iberia*, 80, 83.



La gaita preparando la entrada de San Gil

nos y en muchos objetos célticos²⁸ y más tarde decorando la cabeza de las estelas funerarias romanas de este territorio en forma de crecientes lunares²⁹.

Por eso la hermenéutica tradicional³⁰ ha visto tras el culto a esa divinidad innominada de los celtíberos un culto a la luna cuyo nombre sería tabú. Pero Francisco Marco³¹ propuso, frente a esas interpretaciones tradicionales, una interpretación alternativa, a partir del marco de la Céltica antigua, según la cual la deidad sin nombre venerada por los celtas hispanos no sería muy distinta a aquélla de la que los galos se sentían descendientes, identificada por César con Dis Pater, que se corresponde con el Dagda irlandés, el Buen Dios, padre de todo, dios de los druidas que no tiene nombre, como el peninsular de Estrabón. Para Marco el pasaje de Estrabón habría que interpretarlo como la evidencia de un culto a la luna que parece estar en relación con Dispater un dios ctónico, de las profundidades de la tierra, máximo del que procedían los celtas que contaban por lunas³². La permanencia de estas

28 B. Taracena "Los pueblos celtíberos", pág. 282.

29 B. Taracena, "La antigua población de la Rioja", pág. 167.

30 J. M. Blázquez, *Religiones primitivas de Hispania I. Fuentes literarias y epigráficas*, pág. 28.

A. Domínguez Moreno, "Algunas interpretaciones en torno a la religiosidad...", pág. 66.

31 F. Marco Simón, "La religión de los celtíberos", pp. 58-59.

32 F. Marco Simón, *La religión de los celtíberos*, pp. 58-59.



Bandera de Santa Ana

creencias relacionadas con la luna pervivirían con posterior a la cristianización de Hispania como lo muestra el Concilio II de Braga (572) que condenaba en el canon 72: «El conservar las tradiciones de los gentiles, ni festejarlas, ni tampoco tomar en cuenta los elementos, o el curso de la luna, o de las estrellas, o la vana falacia de los astros, para la reconstrucción de su casa, o para la siembra o plantación de árboles, o para la celebración del matrimonio»³³.

La enigmática Cueva de la Luna situada en lo más alto de la peña del castillo de Cervera, de carácter demoniaco todavía en el siglo XVIII³⁴ y que sirvió al escritor local Ibo Alfaro para fantasear leyendas, sería el lugar de Cervera que podría relacionarse con tradiciones religiosas ancestrales documentadas está el culto a peñas,³⁵ que perduró en el mundo celta³⁶ y que queda atestiguado por santuarios o altares rupestres³⁷. Tal vez estas peñas sacras interpretables como puntos axiales y augurales se podrían relacionar con el culto a los montes³⁸ y por referencias a divinidades de la

33 J. M. Blázquez, “Magia y religión entre los pueblos indígenas de la Hispania antigua”, pág. 103.
34 “La Justicia Diosa con consuelo/viendo á Cervera convertida en Cielo/ en la Peña se entró de San Antonio/ y no la sacaré ningún Demonio”. Anónimo, *Relación de las fiestas que se han celebrado....* pp. 28-29.

35 M. Almagro Gorbea, “Los celtas en la Península Ibérica: origen y personalidad...”, pág. 132.

36 Martín Dumiense, *De correctione rusticorum*, 16; Prudencio, *Contra Símaco*, 11, 1005-1011; III Concilio de Bracara, canon 73; XII Concilio de Toledo, canon 2

37 Cabeço de Fragoas, Panoias, Paços de Ferreira, Ulaca y Axtroki, M. Almagro Gorbea, “Orfebrería del Bronce Final en la Península Ibérica...”, pág. 87; Val Imaña y Escatrón en el Valle del Ebro. M. A. Zapater- F. J. Navarro, “Prospecciones arqueológicas en el término...”, pp. 33-46. y Peña de la Cruz, Gea de Albarracín, y Peñalba de Villastar en el Sistema Ibérico meridional F. Marco, “El dios céltico Lug y el santuario de Peñalba de Villastar”, pág. 746, lám. 1-4.

38 M. L. Albertos, “El culto a los montes entre Galaicos,



Gaita de San Gil

luz y de los montes relacionadas con Júpiter³⁹.

Si se pudiera insistir en la hipótesis celtíbera podría interpretarse también como supervivencias de vestimentas más arcaicas los pañuelos de seda de colores podrían ser remedos de pieles de animales con los que en las sociedades indoeuropeas los guerreros seguían a sus jefes⁴⁰, o encontrar similitudes entre el comportamiento de los danzantes y su fidelidad al bandera de adelante con esa institución típica de la Celtiberia⁴¹ que es la *devotio*⁴².

En definitiva, seguir las autorizadas opiniones de Blas Taracena y las de su anfitrión cerverano Juan Manuel Zapatero fue, por tanto, todo lo que hizo el anónimo corresponsal del periódico *La Rioja* hizo cuando interpretó la Gaita de Cervera como «danza celtíbera, de rito religioso y de combate».

Astures y Berones y algunas deidades más significativas”, pp. 147-157. L. Fontes-A. Rodríguez Colmenero, “Culto a los montes entre Galaicos y Romanos”. M. A., Penas, “Los dioses de la montaña”, pp. 117-140.

39 M. L. Albertos, “El culto a los montes entre Galaicos, Astures y Berones y algunas deidades más significativas”, pp. 149-157; J. M. Blázquez, *Primitivas religiones ibéricas. Religiones prerromanas*. J. C. Bermejo, *Mitología y mitos de la España prerromana*.

40 E. Peralta Labrador, “La fidelidad sagrada al caudillo de los guerreros indoeuropeos”, pág. 74.

41 Valerio Máximo, *Factorum et dictorum memorabilium*, II, 6,11.

42 Plutarco, *Sertorio*, XIX, AA. VV. *Biógrafos griegos*, pág. 616.

2. Interpretación de la Gaita como «zuiza».

Los testimonios explícitos documentados más antiguos sobre la fiesta y la danza están recogidos de los *Libros de fábrica* de las parroquias de San Gil y de Santa Ana. En 1593 se escribe en un asiento de data: «Iten que gastó para las fiestas de San Gil y en hacer los tablados y dar de beber a dançadores»⁴³. En 1604 el mayordomo de la fábrica de Santa Ana anota: «Iten se reciben en data y pasan en cuenta cien reales que pagó en dos comedias y en los juglares y dançadores y otros gastos»⁴⁴. A su vez estos fragmentos textuales están asociados con los asientos de otros gastos que descubren la unión festiva entre danza, música, tablados y teatro. De 1570 es el asiento de *datta* que dice: «Iten que gastó cinco reales en hacer y deshacer los tablados y en ir a por un sayal para el que hacía de simple o gracioso en las fiestas»⁴⁵. En 1591 se escribe en otro registro: «Iten dio por descargo el mayordomo cinco reales por otros tantos que gastó en hacer los tablados y deshacerlos y en ir por un sayo para hacer de simple para las fiestas de San Gil»⁴⁶. De 1597 es la entrada que dice: «Iten da por descargo que gastó en las fiestas que se hicieron la festividad de señor San Gil patrono de la dicha iglesia en los músicos y en la obra que se hizo conforme a la devoción que para ello se tiene, tres mil y novecientos y noventa y cinco maravedies»⁴⁷ y de 1616: «diez ducados traer música para la fiesta»⁴⁸. Más lejano, en 1660, aparece

43 Archivo de la iglesia parroquial de San Gil. *Libro de fábrica de San Gil*, I, Año 1593, folio 140.

44 Archivo de la iglesia parroquial de Santa Ana. *Libro de fábrica de Santa Ana*, I, año 1604.

45 Archivo de la iglesia parroquial de San Gil. *Libro de fábrica de San Gil*, I, año 1570.

46 Archivo de la iglesia parroquial de San Gil. *Libro de fábrica de San Gil* I, folio, 136, vto.

47 Archivo de la iglesia parroquial de San Gil. *Libro de fábrica de San Gil*, I, folio 177. vto.

48 Archivo de la iglesia parroquial de San Gil. *Libro de fábrica*



Gaita de Santa Ana

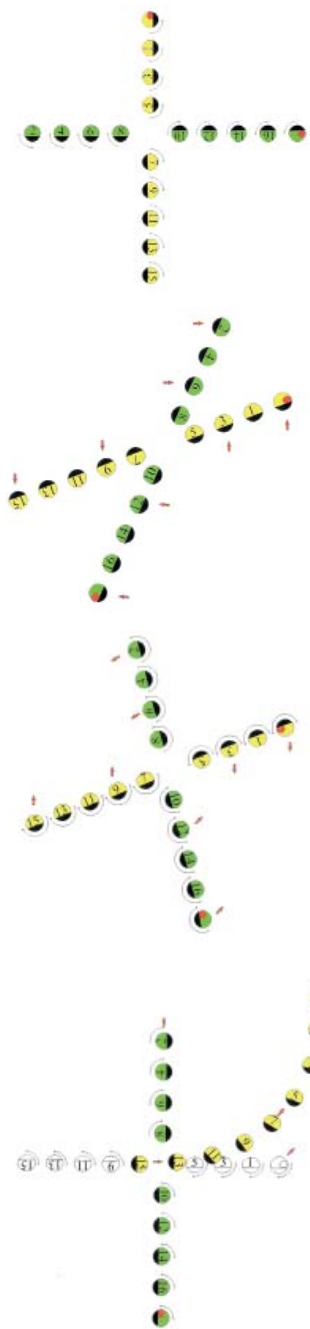
escrito: «Sayo del bobo. Iten se le reciben en data mil quinientos y treinta maravedies por tantos que se gastaron para hacer un sayo para el gracioso»⁴⁹ y más aún, que en 1687 el visitador del obispado prohíbe que en esta iglesia se hagan comedias, autos sacramentales y bailes⁵⁰.

De estos textos puede inferirse que en la fiestas patronales cerveranas del siglo XVI acudían compañías de juglares foráneas, pero también que había autos o comedias en sus iglesias interpretadas por los propios vecinos, ya que la fábrica de la iglesia parroquial corría con los gastos del vestuario del bobo, simple o gracioso, un personaje típico del teatro en farsas, autos, coloquios y entremeses caracterizado por su apetito nunca satisfecho, su hol-

de San Gil, I, año 1616.

49 Archivo de la iglesia parroquial de Santa Ana. *Libro de fábrica de Santa Ana*, I, año 1660

50 Archivo de la iglesia parroquial de Santa Ana. *Libro de fábrica* I, año de 1687.



**Figura:
Las tijeras**



La zuiza de Astorga



Homenaje de la gaita a San Gil



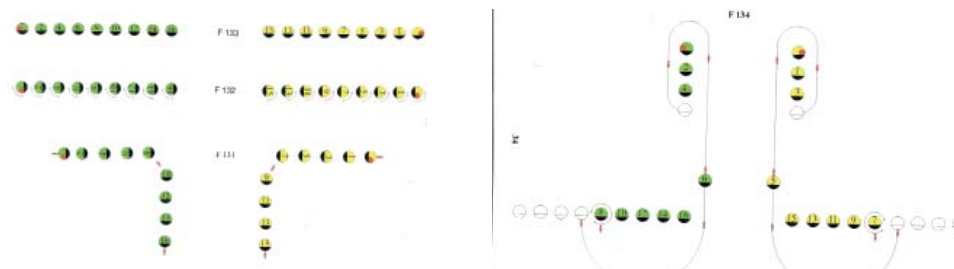
gazanería, su cobardía y por un deseo desmedido de llamar la atención sobre sí mismo metiéndose con cómicas necedades en las conversaciones serias de otros personajes.⁵¹ Pero de estos fragmentos de *data* puede deducirse también que en este pueblo se cumplía la perspicaz sentencia cervantina:

«... No os descuidéis Maldonado, en que sea buena la danza, porque no hay pueblo que hacer la suya no ordena»⁵².

Es pues a partir de esas ordenanzas de pagos a favor de la danza de la que dan fe estos fragmentos de los libros de fábrica de ambas iglesias parroquiales y no de la fabulosa hipótesis celtíbera, desde donde hay que comenzar a andar para poder interpretar la Gaita cerverana.

El primer fragmento que ofrecen los textos citados como pista para dar sentido a la Gaita es la palabra «tablados». Cual sea el significado que la mención a éstos encontrada en los libros de fábrica tengan en la interpretación que aquí se da solamente puede aparecer si investigamos su significado en el contexto festivo de la época a la que pertenecen esos textos encontrados en los referidos libros e incluso señalar su posible origen más remoto.

En un primer momento pudiera parecer que esta reliquia léxica apunta al significado usual de «tablado» según el *Diccionario de la Real Academia de* 51 M. V. Diago, “El simple, un precedente de la figura del donaire en el siglo XVI”, pág. 20. 52 M. de Cervantes, *Pedro Urdemalas*, pág. 1730.



**La puerta de Alcalá o la Entrada a Madrid
Teodoro Muñoz González**

la Lengua, es decir, el de un suelo plano formado de tablas unidas o juntas por el canto o pavimento del escenario de un teatro. Hasta los años cuarenta del siglo XX se plantaban tablados en la plaza de San Gil como quiosco de madera para la música con que la banda y los gaiteros acompañaban los bailes en las fiestas patronales antes de que se trasladara a la llamada Plaza Nueva. Lo mismo se hacía en la Plaza del Ayuntamiento para las fiestas de Santa Ana hasta que se construyó en el centro de esta plaza un quiosco estable. Pero el mismo diccionario de la lengua da como séptimo significado de «tablado» el de «armazón o castillete muy levantado del suelo y contra el cual los caballeros lanzaban bohordos o lanzas hasta derribarlo o desbaratarlo; fue ejercicio usual en las fiestas medievales», en el cual parece recoger un significado mucho más antiguo. Es a un significado cercano a este último al que apuntaremos a través de algunos textos históricos, si bien en el camino otros datos revelarán otras referencias bien interesantes y fecundas para nuestro propósito.

Hay en la España de los siglos XVI y XVII numerosas referencias documentales a tablados contruidos para las fiestas en los pueblos y ciudades. Los tablados españoles están asociados con el teatro religioso representado en ellos, con el teatro popular, que en los lugares con mayor población y posibilidades económicas se representaba en tablados estables (corrales) explotados por cofradías para fines benéficos y, especialmente, con la escenografía de los autos sacramentales que en torno al Corpus y su octava invadían los pueblos acompañados de sus correspondientes loas, entremeses y mojigan-gas.

Fue la procesión callejera del Corpus Christi la que incorporó casi desde su origen elementos teatrales para ilustrar las creencias del catolicismo y atraer a los espectadores a los tablados. Por la numerosa documentación de la época se conoce el empeño que ponían hasta los más pequeños municipios españoles en que este espectáculo anual alcanzara el máximo esplendor de



**La gaita de San Gil
sobre el Puente de la Vegabaja**

texto y representación cuidando con esmero a los más mínimos detalles de la escenografía, el vestuario, las danzas, etc. Como escribió Cervantes en *El Quijote* del pobre Grisóstomo: «Olvidábase de decir cómo Grisóstomo, el difunto, fue grande hombre de componer coplas; tanto, que él hacía los villancicos para la noche del Nacimiento del Señor, y los autos para el día de Dios, que los representaban los mozos de nuestro pueblo...»⁵³.

Podemos imaginar el espectáculo teatral de una fiesta como la del Corpus en Cervera a principios del siglo XIX cuando

leemos un texto de 1807 que la manifestación tradicional de *máximo esplendor* y exultante devoción popular derivaba a *excesivo e irreverente bullicio callejero* al acompañar al Sacramento las imágenes de diferentes santos más las de los patronos San Gil y Santa Ana: «En el mismo se trató de que en las procesiones del Corpus Christi e Infraoctava que salen respectivamente de las dos parroquias se observan infinitas irreverencias, equivocaciones y otros errores y excesos con motivo de sacarse en ellos a diferentes santos, imágenes y los patronos que se arrebatan la mayor parte de la veneración del vulgo, que con este motivo deja de dar la que puede al mismo Sacramento. Y para evitar semejantes bullicios y excesos acordaron así bien las dos comunidades que en cuanto pende de ellos se evite sacar a dichas procesiones las expresadas imágenes y que se suplique al Sr. Obispo de este obispado que por su parte se sirva disponerlo así mismo se saque testimonio de esta acta la cual se remita por el Sr. Corregidor»⁵⁴.

Reliquia o supervivencia de los tablados cerveranos del día del Corpus de los siglos XVI y XVII pudiera ser la tradición, mantenida hasta el año 1925, de que a los danzantes de la Gaita se les facultara cortar libremente árboles «del común» para «preparar un huerto». «Hacer el huerto» el día del Corpus era un privilegio de la Gaita hasta ese año. Según me contó en torno a 1980 Manuel Jiménez González, director en los años treinta y cuarenta del

siglo pasado de la banda de música cerverana *La Filarmónica*, los danzantes de ambas parroquias tenían reconocidos por el Ayuntamiento el derecho de cortar ramas y troncos del común para construir el día del Corpus Christi en San Gil y el de su infraoctava en Santa Ana, un «monumento» conocido con el nombre de «el huerto». Terminadas las celebraciones religiosas de ambas fiestas los de la Gaita vendían la leña y con su importe sufragaban sus gastos especiales de las fiestas y la comida del último día de las fiestas patronales, *el día de las juergas*. Este, al parecer secular derecho, estuvo vigente hasta el dicho año de 1925 en el que la conferencia pronunciada en el Centro Obrero cerverano por un «estudiante ecologista» –decía mi interlocutor– denunció los destrozos forestales que esta bárbara costumbre originaba y motivó que el entonces alcalde, José Zapatero, decretara un bando prohibiéndola.

Estas noticias conocidas por el testimonio Manuel Jiménez González que asocian de modo tan claro «hacer un huerto» y danza popular en el día del Corpus no son distintos de los que pueden encontrarse en otros pueblos de España. Así curiosa y precisamente, por ejemplo, en el alto Aragón: «Tanto en Senegüé como en otros pueblos de la zona montañesa de Huesca existe la tradicional costumbre de reunirse los mozos en la víspera del Corpus para ir a buscar en uno de los bosques vecinos el pino mayor y más alto. Cuando lo han encontrado, sin tener en cuenta quién sea su sueño, se apoderan de él, lo derriban, lo mondan por completo separándole todas sus ramas, y entre todos lo llevan a la plaza de la iglesia parroquial donde lo encalan y lo planta en su centro. El día del Corpus al salir la procesión, lo primero que hace es dar una vuelta a su alrededor, y cuando se retira, los mozos, que por el solo hecho de haberse apoderado de él en el monte han adquirido por tradición su plena propiedad, lo subastan como leña especial; con el dinero que sacan de esa leña compran un cabrito que sirve de base para organizar una merienda»⁵⁵. Que un tablado significaba una especie de huerto enramado aparece ya en el *Universal vocabulario en latín y romance*, (1490) de Alonso de Palencia donde descubre la etimología arbórea y el significado de tablado: «tabule, como *tegule*, se dicen por que cubren con ellas. Otro tiempo hacían casas de tablazón. Donde aún permanece el nombre de tablados y dijeron *tabulata* a los ramos mas tendidos, por los cuales la vid sube hasta la cima de los árboles, o se extiende por ellos. Virgilio en el 2 georgicos dijo: *Summasque sequi tabulata per ulmos*»⁵⁶.

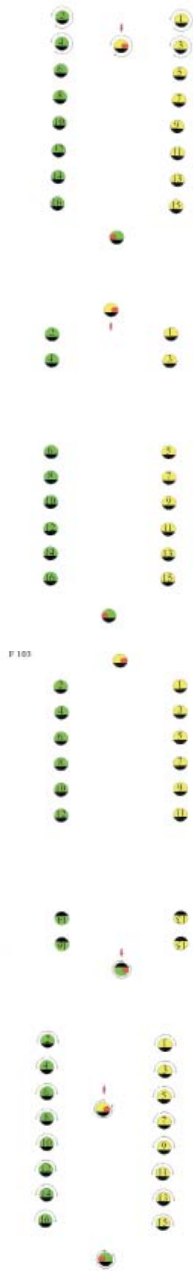
Parecería que este significado de «huerto» detiene nuestra interpretación de la Gaita en el tiempo pero, como se verá, la palabra «huerto» tiene mayor recorrido y se relaciona también con el léxico militar medieval al que atenderemos más adelante.

53 M. de Cervantes, “Don Quijote de la Mancha”, I, 12, *Obras completas*, t. II, pág. 1256 a.

54 Archivo del Ayuntamiento de Cervera del río Alhama. Acuerdo de 14 de mayo de 1807.

55 R. del Arco y Garay, *Notas de Folklore alto aragonés*, pp. 491-492.

56 A. de Palencia, *Universal vocabulario en latín y romance*, fol. 485 vto.



El robo

Como se ha visto en anteriores fragmentos tabladados y danzas aparecen asociados en Cervera a las fiestas de San Gil de los siglos XVI y XVII cuando se lee en ellos que los mayordomos de la iglesia pagaban por hacer unos *tablados* y por dar de beber a los *danzadores*, además de costear músicos, juglares, comedias y ropa para los artistas. Pero esta asociación no es insólita pues ejemplos de ella podrían multiplicarse mostrándola en las fiestas patronales de numerosos pueblos de España. Baste uno relativamente cercano también perteneciente a la diócesis de Calahorra⁵⁷. En la ciudad navarra de Viana en registros parroquiales contemporáneos a los cerveranos se alude a gastos de danzas y por levantar tabladados: «Item medio real que se gastó en clavos en el tablado que se hizo en día de Nuestra Señora para representar una comedia», «item 492 tarjas que se gastaron el día de Nuestra Señora de Agosto en dar de comer a dos frailes y cantores y otros que hicieron farsas y danzas para solemnizar la fiesta y en los tabladados que se hicieron el dicho día para los que hacían las comedias y para los oyentes»⁵⁸. Los vianeses de en 1581 gastaron 73 reales con los danzantes y representantes del día de la Asunción y en 1584 el día del Corpus gastaron 11 ducados con los danzantes, representantes y cantores y el día de Nuestra Señora 12 ducados en iguales actos⁵⁹.

Tanto en Cervera como en Viana parece, pues, que en los tabladados se representaban, obras de teatro religiosas, populares y los autos sacramentales por haberlo prohibido en las iglesias las Constituciones Sinodales del Obispado de Calahorra en 1539, diócesis a la que también pertenecía Viana: «Que las vigiliadas que se celebrasen en las iglesias y ermitas no dancen ni bailen dentro de ellas

57 En la Diócesis de Calahorra introdujo la fiesta en 1318 el obispo Miguel Romero de Yanguas: “mandamos con toda la fuerza y energía que, para celebrar la referida fiesta, las multitudes de los fieles concurran con toda devoción y afecto a las iglesias, y que, así los clérigos como los fieles, alegrándose en el Señor por una fiesta tan grande, prorrumpían en cánticos de alabanzas”. F. Bujanda, “La fiesta del Corpus en la diócesis de Calahorra”, pág. 187-

58 Archivo Parroquial de Viana. *Libro de Fábrica de Santa María*, 1571, fol. 243; 1572, fol. 282 v.

59 1581, folio 83; 1584, folios 119 y 119 vto; 1587, fol. 155. J. C. Labeaga Mendiola, “El teatro en Viana en los siglos XVI y XVII”, pp. 527-548; pág. 530.

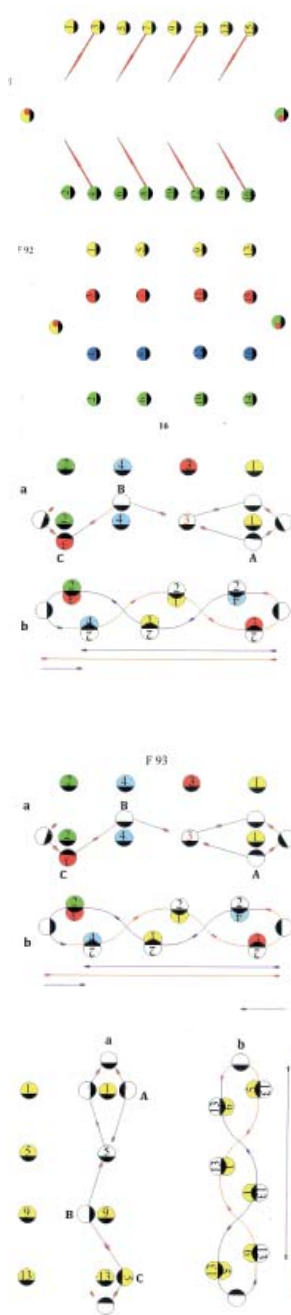
ni representen farsas si no fueren conformes a las festividades que se celebran». Las posteriores Constituciones del obispo Bernal de Luco insistían en 1545 en lo mismo: «En algunas iglesias de nuestro Obispado se hacen algunas representaciones y remembranzas y porque de tales actos se han seguido y siguen muchos inconvenientes y muchas veces traen escándalo a los corazones de algunas personas ignorantes y no bien instruidas en nuestra Santa Fe Católica, viendo los desórdenes y excesos que en ellas pasan, ordenamos a los curas y clérigos que no hagan ni permitan hacer tales representaciones»⁶⁰. Y, finalmente, el visitador del obispado de Calahorra que viene a Cervera en 1687 tras un rosario de prohibiciones nimias acaba prohibiendo que en las iglesias se hagan comedias, autos sacramentales y bailes⁶¹. Si lo prohíbe evidentemente es porque, a pesar de los tabladados, se seguían haciendo dentro de las iglesias. Y ello parece indicar que danzas, entre las que estaría la Gaita, se referiría a la tradicional danza cerverana, la Gaita, que entonces como ahora se bailaba dentro de la iglesia en las fiestas patronales. La paulatina transferencia de los espectáculos festivos de la procesión del Corpus al teatro, y por otra, el gusto popular por el teatro, que en poblaciones sin corral de comedias sólo se podía satisfacer por las esporádicas giras de las compañías de actores ambulantes o las representaciones a cargo de aficionados locales, contribuyeron a implantar las comedias dentro de los actos de las fiestas patronales. Y al no estar bien vistos los temas profanos por las autoridades, tenían que centrarse en argumentos religiosos o épico-religiosos⁶².

Otros textos publicados nos aportan nuevas significaciones para perfilar el tipo de danza que se interpretaba entorno a los tabladados. Si tenemos en cuenta ciertas descripciones contextuales tomadas de las ceremonias con que honraron al rey Felipe II durante la visita que realizó en 1585 y 1586 a ciudades importantes del reino de Aragón puede verse que los tabladados no tenían exclusivamente la función de servir de escenario a la representación teatral de una obra previamente escrita. La acción representada en los tabladados se asociaba a espectáculos más complicados con parlamentos recitados y otros elementos y en la visita se como simulacros de luchas entre moros y cristianos. Según Enrique Cock, arquero del rey, notario y escribano público, que acompañó a Felipe II en su viaje, escribe que la noche del 29 de diciembre de 1585, festividad de Santo Tomás, en Tortosa: «Estaba hecha una torre de tabladados y madera frontero en la ribera del Ebro, pintada en derredor, y para ganar y defender esta salían dos cuadrillas de ciudadanos. Los moros la defendían y los cristianos la tenían cercada por mar y por tierra, con

60 F. Bujanda, “La fiesta del Corpus en la Diócesis de Calahorra”, pág. 189.

61 Archivo de la iglesia parroquial de Santa Ana.: “Libro de Fábrica”, año de 1687.

62 D. E. Brisset Martín, “Fiestas hispanas de moros y cristianos. Historia y significados”, pág. 8.



muchas piezas de artillería, hasta que diesen la dicha torre»⁶³. En Valencia y dentro del mismo viaje, Enrique Cock describe los arcos y los tablados que reproducían escenográficamente, en tres dimensiones, escenas de gestas bélicas de la monarquía, con sus ciudades, torreones, murallas, castillos, galeras y muelles. Alguno de estos tablados sirvió de decorado escénico para la representación idealizada de batallas militares, como la de Lepanto, que tuvo lugar al paso de la comitiva real⁶⁴. En Zaragoza en el mismo viaje real el 22 de marzo de 1586, los caballeros actúan ante el rey repartidos entre cuadrillas⁶⁵: «Después de una hora poco más o menos vinieron las cuadrillas susodichas con grandísimo triunfo. Venían delante doce negros vestidos de colorado tocando sus instrumentos. A éstos se seguían trompeteros y muchos alabarderos vestidos de seda amarilla y leonada de la color que salió la cuadrilla del almirante. Habiendo todos éstos entrados, vinieron las cuadrillas de los grandes entrando por el orden que su majestad les había dado para guardar en su entrada...»⁶⁶. Retengamos el léxico: tablados, escenas guerreras, cuadrillas, guardar la entrada, etc.

El de a cuatro

Uno de los elementos más característicos que configuran la cultura hispánica en sus rituales festivos es el de las representa-

63 E. Cock, *Relación del viaje hecho por Felipe II en 1585*, pp. 186-187.

64 E. Cock, *Relación del viaje hecho por Felipe II en 1585* pp. 230-31.

65 E. Cock, "Anales del año ochenta y cinco", pág. 1321; 1329.

66 E. Cock, "Anales del año ochenta y cinco", pág. 1330.

ciones de conquista, funciones de teatro popular que rememoraban épicos episodios de la historia local, que estaban integradas en las fiestas anuales en honor de los patronos tutelares de la comunidad que con ocasión de los grandes acontecimientos locales como la visita de un rey se escenificaban. La más extendida de estas representaciones, que se siguen celebrando en la actualidad en casi tres centenares de localidades pequeñas y medianas de España, es la que gira en torno a la lucha entre un bando moro y otro cristiano. En esencia, la fiesta de moros y cristianos consiste en una representación de teatro popular que complementa el ritual litúrgico de las celebraciones en honor de los patronos tutelares de la comunidad expresando el combate entre el bando de los cristianos héroes y los moros enemigos por la posesión de un bien colectivo, mediante acciones y parlamentos⁶⁷, o rememorando episodios épicos de la historia local pertenecientes a la Edad Media. Los textos alusivos de ellas son abundantes y se pueden relacionar con otros anteriores en que se alude a verdaderos certámenes militares en que un grupo hacía de cristianos y otro de moros, como ejercicio de real interés, desde el punto de vista de la defensa de una frontera⁶⁸. De modo especial danzas de moros y cristianos con palos o espadas fueron un elemento importante con el que se adornaron muchas de estas procesiones en pueblos con escasos recursos⁶⁹.

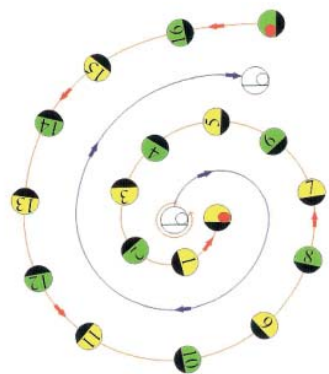
Sin embargo ninguno de los elementos visuales que integran la Gaita ceriverana se revela como perteneciente a una fiesta o danza de moros y cristianos, pues ni los vestidos, ni insignia alguna en la indumentaria diferencia la homogeneidad que todos representan. Tampoco hay enfrentamiento simbólico entre las dos filas o haces en las que se divide la Gaita que llevara a pensar en los dos bandos enfrentados en la Reconquista española. A pesar de que desde el siglo XIX este pueblo fue reputado como «morisco», y así lo fue en realidad tras la Reconquista pues en las capitulaciones concedidas por Alfonso el Batallador para evitar un éxodo masivo de la población musulmana, se respetó la propiedad de sus heredades y se les autorizó a continuar practicando su religión, a regirse por sus leyes privativas, a mantener sus propios jueces y autoridades y a seguir pagando los mismos impuestos que antes de la ocupación cristiana⁷⁰, sin embargo la Inquisición actuó con gran dureza en Cervera contra todo vestigio musulmán durante todo el siglo XVI. No parece que el recuerdo del pasado musulmán fuera el salvoconducto más indicado para una población que debía ocultar su mancha y de la que en 1647 decía Jerónimo Jiménez, un cura beneficiado de la iglesia de San Gil, en un alegato contra una oriunda de Cervera que pretendía cumplir el Estatuto de limpieza sangre: «esta villa se compuso antiguamente de aljamas de moros y judíos y

67 D. E. Brisset Martín, "Fiestas hispanas de moros y cristianos. Historia y significados", pág. 1.

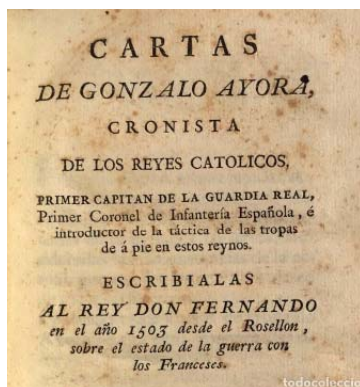
68 J. Caro Baroja, *El estío festivo*, pp. 117-118.

69 D. E. Brisset Martín, "Fiestas hispanas de moros y cristianos. Historia y significados", pág. 6.

70 M. García-Arenal, B. Leroy, *Moros y judíos en Navarra en la baja Edad Media*, pág. 15.



El caracol



de unos pocos cristianos como consta del poder que dieron todos en el pleito de las aguadas contra la villa de Aguilar [...] Hay hoy en esta villa de cuatro partes tres de descendientes de moros y judíos»⁷¹. Tal vez lo morisco fue tenido de los siglos XVI a XVIII por los propios cerveranos más como una mancha a ocultar que como un rasgo histórico a destacar en una danza popular y que tan sólo la pluma romántica del novelista cerverano Manuel Ibo Alfaro habría de resucitar ya en el siglo XIX.

Sí hay, en cambio, en España, un modelo de danza al que, para una primera aproximación, sí se ajustan más en su aspecto formal, festivo y ceremonial, las características de la Gaita cerverana. Se trata de la llamada «zuiza» o la «regiae custodiae more helvetico militia», es decir, la milicia de la guarda real según el modo de la milicia suiza.

Destacaba Julio Caro Baroja –al señalar la conexión que desde antiguo se estableció entre las danzas militares, de espadas en cabeza y de moros y cristianos– que había que asociar estos bailes con la suiza o «zuiza», «otra especie de baile o danza militar muy conocida en otros tiempos y hoy olvidada»⁷². A ésta el *Diccionario de Autoridades* la definía como «soldadesca, o compañía formada, a imitación de la milicia, como suele hacerse festivamente en los pueblos, y porque regularmente van con chuzos, o picas, como los zuizos o suizos, le dieron este nombre»⁷³. El mismo diccionario ilustraba su descripción con un texto de Antonio de Palomino que

71 Archivo Histórico Nacional, Inquisición, legajo 1341.
72 J. Caro Baroja, *El estío festivo*, pág. 116.
73 *Diccionario de la lengua castellana*, t. VI, pp. 572 b- 573 a.

confirma el carácter soldadesco del espectáculo y en el que este autor hace referencia otro texto de la segunda mitad del siglo XVI al que pueden agregar otros de aquel mismo siglo, anteriores y posteriores.⁷⁴ Así, Gaspar Lucas Hidalgo en los *Diálogos de apacible entretenimiento* al hablar de las fiestas que se hicieron en Salamanca en 1600 en honor de los reyes, dice: «Salieron ciento y tantos hombres en orden de zoiza, tres por hilera. Los de las dos hileras de los lados iban muy bien puestos en el traje de soldados galanes, con sus arcabuces al hombro, con que hacían grande armonía de tiros y estruendos por las calles. Pero los de la hilera de en medio iban con disfraces...»⁷⁵. La suiza era ante todo un baile de picas y de alabardas⁷⁶.

Atendiendo a su etimología «la suiza» sería una diversión militar, *ludus militaris*, recuerdo de las costumbres caballerescas de la Edad Media, o imitación de simulacros o prácticas poco conocidas de los ejércitos suizos. Cobarrubias en su *Tesoro* (1674) afirmaba que «en el reino de Toledo llaman zuyça una fiesta que se hace de la soldadesca con armas enhastadas de alabardas, partesanas y chuzones [...] este vocablo chuzón está corrompido de succión, arma de los zuyços, gente feroz de los confines de Alemania, y de allí se dijo zuiça esta compañía de gente».⁷⁷ Propiamente se trataría de una soldadesca festiva de a pie, armada y vestida a semejanza de los antiguos tercios de infantería, que organizaban las justicias de los pueblos por recluta forzosa de la gente de artes y oficios, la cual elegía a sus jefes, con el objeto de que alardease militarmente en ciertas funciones, para mayor solemnidad, regocijo público u obsequio a las personas reales. Serían milicias locales de a pie destinadas a distraer a los pueblos en ciertas fiestas con el juego del chuzo, que acaso reemplazó después de la Edad Media a las cañas de los árabes o a las lanzas de los antiguos caballeros⁷⁸.

El nombre de «zuiza» tal vez provenga de tiempos de los Reyes Católicos, cuando organizaron en 1483 la propia guardia real. Dice su cronista Hernando del Pulgar «vinieron a servir al rey y a la reina una gente que se llaman los suizos, naturales del reino de Suiza, que es la alta Alemania [...] Son hombres belicosos, y pelean a pie, y tienen propósito de no volver la espalda a los enemigos; y por esta causa las armas defensivas ponen en delantera y no en otra parte del cuerpo, y con esto son más ligeros en las batallas [...] andan a ganar sueldo por las tierras, y ayudan en las guerras que entienden que son justas. Son devotos y buenos cristianos; tomar cosa por fuerza repútanlo a gran pecado»⁷⁹. Posteriormente Fernando el Católico, ya viudo, durante su

74 A. de Palomino, *El museo pictórico y escala óptica*, Madrid, 1947, pág. 164a.

75 G. L. Hidalgo, *Diálogos de apacible entretenimiento* (diál. II, cap. I), en *Extravagantes...*, pág. 61.

76 J. Caro Baroja, *El estío festivo*, pág. 117

77 Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana...*

78 A. Martín Gamero, «Una zuiza en el siglo XVI», pág. 139.

79 A. Martín Gamero, «Más sobre la zuiza», pág. 158.



Mercenario suizo (1553)



Ejército de los Reyes católicos

primera regencia creó en enero de 1505 una guardia personal de cincuenta alabarderos armándolos y adiestrándolos a la manera suiza, al mando de un capitán llamado Gonzalo de Ayora. Cuando volvió de Italia para hacerse cargo por segunda vez de su gobierno en 1507 se trajo consigo soldados de Italia, se cree de los contingentes helvéticos, y organizó una guardia personal de suizos que vivía con él en palacio y le acompañaba a donde quiera que iba⁸⁰. Cisneros, a la muerte de Fernando, creó el tercio de los Pardos y con la venida de los flamencos que invadieron la milicia y toda clase de destinos, se borrarían las huellas de la Zuiza Real. Por ello la zuiza puede ser en sus orígenes «una guardia real compuesta de soldados suizos o armados e instruidos a la suiza, que por consejo de Gonzalo de Ayora, su primer capitán, introdujo en España en rey católico Don Fernando, para recaudo y acompañamiento de su persona»⁸¹. Fueron también los mismos Reyes Católicos quienes fundaron los *acostamientos* o milicias locales encargadas de la protección del territorio y el mismo cardenal Cisneros el que ordenó que «todos los domingos y fiestas principales de todo el año sacar al campo a la dicha gente con sus armas y picas y ejercitar la ordenanza»⁸², refiriéndose a las ordenanzas de 1503 que estipulaban el modo de hacer los *alardes* o revistas de la tropa. Posteriormente Felipe II reorganizó estas milicias, estructurándolas de acuerdo con la siguiente jerarquía: capitán, alférez, sargento, cabo, soldados. Preocupado por el alzamiento de los moriscos y los desembarcos de los turcos y berberiscos, este mo-

80 A. Martín Gamero, “Más sobre la zuiza”, pág. 164.
81 A. Martín Gamero, “Más sobre la zuiza”, pág. 174.
82 Conde de Clonard, *Historia orgánica de las armas de Infantería...*, pág. 137.

marca insistió en que la nobleza formase cofradías o compañías de gente de armas que se ejercitasen en ellas, para aficionar así a los plebeyos. Con el transcurso del tiempo, las milicias fueron adoptando la forma de hermandades o cofradías religiosas, bajo la supervisión eclesiástica⁸³.

Tomar la *zuiza* como paradigma de la Gaita no significa evidentemente hacerlo en la materialidad de sus detalles, sino en algunos aspectos formales. Los danzantes cerveranos no llevan armas como chuzos, arcabuces o picas, aunque como veremos una pica, lanza o alabarda puede llegar a ser un fragmento importante para una posible interpretación de la Gaita. Lo que tiene de modelo la *zuiza* respecto de la Gaita cerverana es que, despojada de esos elementos particulares, sus aspectos más formales la descubren como danza festiva ceremonial, «soldadesca, o compañía formada, que a imitación de la milicia suele hacerse festivamente en los pueblos», como la definía el *Diccionario de Autoridades* o el de «soldadesca festiva de los lugares armada con chuzones o zuizonos. Fr. Suisse. Lat. *Festiva militum imitatio*» en 1788⁸⁴ o «soldadesca, compañía formada por festejo a imitación de la milicia. *Festiva militum imitatio*»⁸⁵ La huella que dejaron sus vistosos trajes y la manera de desfilarse en alardes periódicos prestando solemnidad a los actos en que intervenía llevó al pueblo a imitarla para los festejos públicos.

La costumbre de dispensar un recibimiento triunfal después de grandes sucesos militares a reyes y caudillos que visitaban Toledo, condujo, por ejemplo, a las milicias locales organizadas al modo de la zuiza a correr con la preparación, realización y gastos de esas entradas triunfales con honores militares-festivos. Fueron notables las zuizas que se formaron en Sigüenza, en Hita, en Meco y en Alcalá de Henares, descritas por Ambrosio de Morales, formadas con motivo de la traslación a esta ciudad, en el año 1568, de las reliquias de los mártires San Justo y Pastor⁸⁶ y las que armaba Toledo como remedo lejano de la milicia local de la Edad Media. ¿Cabría preguntarse en este momento qué significa que una de las figuras tradicionales que, como veremos, representan los danzantes de la Gaita cerverana se haya llamado tradicionalmente y se llame en la actualidad en este pueblo precisamente *La entrada a Madrid* o *La puerta de Alcalá*? ¿De dónde procede tal denominación? Sin duda que estamos ante una reliquia léxica de este modelo barroco al que se imitaba.

De la pervivencia formal de la *zuiza* en España durante el siglo XIX pueden encontrarse algunos testimonios. Así, aunque en el Toledo del siglo XIX ya habían desaparecido sus alardes propiamente dichos y solamente el gremio de la seda con sus veinte y siete armaduras de acero bruñido, largas

83 D. E. Brisset Martín, “Fiestas hispanas de moros y cristianos. Historia y significados”, pág. 7.

84 E. Terreros y Pando, *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes*, t. III, pág. 853.

85 M. de Valbuena, *Diccionario Universal Español-latino*, pág. 1115.

86 A. Martín Gamero, “Una zuiza en el siglo XVI”, pág. 140.

picas y sendas espadas custodiaba todos los años el santo entierro de la procesión de Viernes Santo, en varios pueblos había juegos de lanzas y espadas, y petardos y tiros que remedaban las escaramuzas de la zuiza⁸⁷. «Si queréis ver con ellas, aunque muy disfrazada, buscadla al lado de las danzas de las cofradías, de los festejos y procesiones de las parroquias, o de los solaces de los gremios de artes y oficios», escribía en 1870 Martín Gamero⁸⁸.

3. Interpretación de la Gaita como «cuadrilla».

Es en este modelo donde, en una primera aproximación, tenemos que buscar disfrazada la Gaita cerverana. «Las comitivas eran un elemento capital de las fiestas barrocas, ya fueran religiosas o profanas, y los simulacros militares estaban a la orden del día»⁸⁹ y su teatralidad adquiere en España su máximo desarrollo y exacerbación en el siglo XVIII cuando se traspassa a las zonas rurales una serie de ritos y actuaciones que en el siglo anterior habían nacido y alcanzado su esplendor en la Corte y grandes ciudades. De estas fiestas públicas dieron noticia en España una amplia obra literaria entre textos previos, coincidentes y posteriores fiestas importantes⁹⁰ de las cuales se publicó en Cervera en 1790 una *Relación* en cuyas comitivas participó una «cuadrilla de danzantes».

Hoy llamamos comúnmente «cuadrilla» a un grupo de personas reunidas para el desempeño de algunos oficios o para ciertos fines o a un grupo de amigos que se suelen reunir para divertirse, según señalan las dos primeras acepciones del *Diccionario de la Real Academia*. Pero en la tercera acepción del mismo diccionario se dice también «cada una de las compañías de participantes en ciertas fiestas públicas, como cañas, torneos, etc. que se distinguían de las demás por sus colores y divisas», acepción segunda del Diccionario de Autoridades, «quadrillas: se llaman también las compañías distinguidas con colores y divisas, que componen el todo de los que ejecutan fiestas públicas: como cañas, torneos».

La publicación del folleto *Relación de las fiestas que se han celebrado en la villa de Cervera del Río Alhama, de la provincia de Soria, con el plausible motivo, entre otros, de la colocación del Escudo de las Reales Armas sobre la Real fábrica de Lonas de la dicha Villa, creada en el año de 1790* es el único documento impreso que hasta ahora ha aparecido narrando con cierta extensión unas fiestas de este pueblo. El motivo de la celebración festiva y de la publicación impresa fue el acto de colocar solemnemente el Escudo de las Reales Armas sobre la puerta principal de la Real fábrica que siete

87 A. Martín Gamero, «Una zuiza en el siglo XVI», pág. 150.

88 A. Martín Gamero, «Una zuiza en el siglo XVI», pág. 145.

89 A. Correa Bonet, *Fiesta, poder y arquitectura. Aproximaciones al barroco español*, pp. 22 ss.

90 Ver J. M. Díez Borque, «Los textos de la fiesta: 'ritualizaciones' celebrativas...», pp. 181-193.

vecinos honrados de esta villa habían erigido a sus expensas a principios de 1790 con las pertenencias convenientes para 21 telares de tejidos de Lonas y Vitres y empleando a 150 personas en sus manufacturas y la renovación en la Casa Consistorial del blasón de sus armas⁹¹.

La *Relación* menciona dos danzas de carácter diferente en una de las cuales no es difícil reconocer la Gaita. Entre las cinco menciones que en la *Relación* se hace a la danza cuatro se refieren a la Gaita y otra claramente se refiere a otra danza. Se habla indeterminadamente de *una danza* cuando se trata de baile en una plaza o.... Se habla determinadamente de «la cuadrilla de danzantes» en tres ocasiones siempre procesionales o de «la danza» después de la procesión. La existencia de dos danzas coincidiría con el texto de Ibo Alfaro quien en 1857 expresaba en plural y con Manuel Jiménez González quien decía que en Cervera existió también a principios del siglo XX una danza de paloteado.

En el día primero después de bendecirse en la iglesia de Santa Ana la Imagen de la Virgen del Pilar que iba a colocarse al día siguiente en el nicho de la fachada principal de la Real fábrica de Lonas se celebró fiesta en la plazuela de dicha iglesia, donde se encontraba la casa del Gobernador,⁹² de las siete a las diez de la noche con iluminación, voladores y una rueda de fuego «con un coro de música de clarinetes, bombo, panderete y triángulo que tocó dos horas a excepción de los intervalos en que una danza con tamboril y gaita divertía a la plebe»⁹³.

A la primera llamaban «procesión» y a la segunda «cabalgada». La primera procesión del día segundo fue el traslado de la imagen de la Virgen del Pilar hasta la Real Fábrica. Después de la misa solemne en la iglesia de Santa Ana a la que asistieron las autoridades municipales del pueblo y los comisionados de las villas y aldea de su jurisdicción: «Concluida la procesión de mucho lucimiento y concurso la imagen bendecida de Nuestra Señora del Pilar en manos del preste, acompañado de todo el clero, ayuntamiento y personas de distinción vía recta desde la iglesia hasta la real fábrica, disparando sin cesar voladores delante de la quadrilla de danzantes y del coro serio de música que les seguía»⁹⁴.

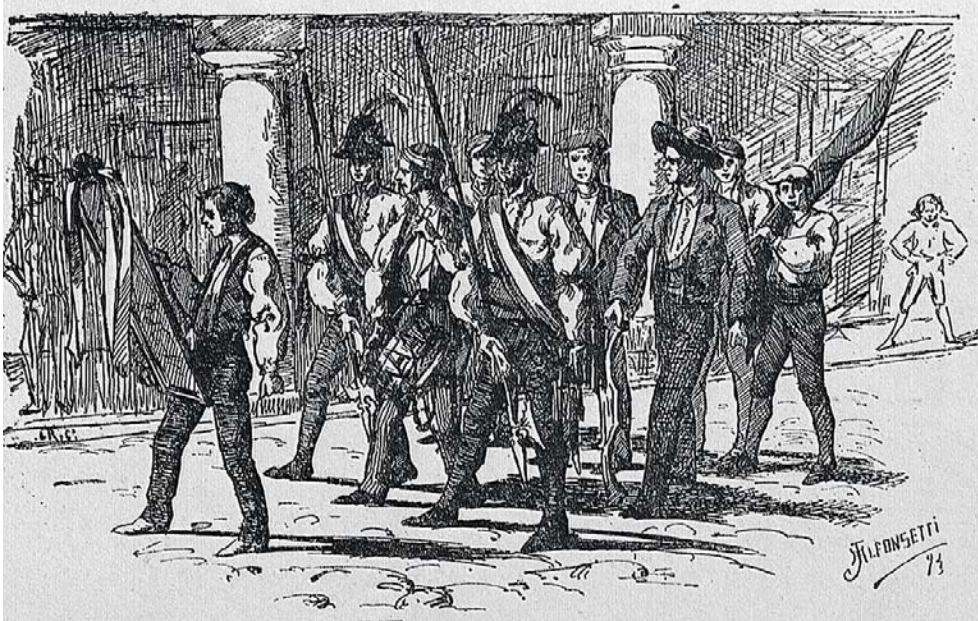
Por la tarde a las tres y media se inició la primera cabalgata o comitiva que salió desde la plazuela de Santa Ana con el escudo de las Reales Armas «que estaba dispuesto en una asta en forma de estandarte en la casa del Go-

91 Sobre el motivo ver J. M. San Baldomero Úcar, *Ensayos de antropología cultural e historia sobre Cervera del río Alhama*, pp. 303-312.

92 Sobre estos excesos de los cerveranos ver J. M. San Baldomero Úcar, *Ensayos de antropología cultural e historia sobre Cervera del río Alhama*, pág. 252-280.

93 *Relación de las fiestas que se han celebrado en la villa de Cervera del Río Alhama*, pág. 8.

94 *Relación de las fiestas que se han celebrado en la villa de Cervera del Río Alhama*, pág. 11.



Soldadesca de Soria (1894)

bernador» hasta la plaza del Ayuntamiento para descubrir el nuevo escudo de Armas de la Villa. Abrían la comitiva, espada en mano, cuatro batidores soldados del regimiento de Caballería de Alcántara, cuya tropa guarnecía Cervera, «detrás la cuadrilla de los danzantes que bailaban y tocaban la dulzaina y el tamboril en los instantes que descansaba el coro de la música seria que les seguía»⁹⁵. Descubierta y fijado el renovado escudo de alabastro en la pared de la Casa consistorial, la cabalgada continuó por los barrios de San Gil y Nisuelas para ir parar a la casa de la Real Fábrica y colocar sobre la puerta principal el escudo de las Reales armas debajo de la imagen de la Virgen del Pilar instalada en el día anterior. Retirada la gente de a caballo «para que sin el riesgo del alboroto de los animales pudieran desahogarse los corazones de todos, no solo con los continuados Viva el Rey, viva Cervera, sino también el disparo de los fuegos de todas especies que estaban abundantemente dispuestos, quedándose la música y la cuadrilla de danzantes en continuo ejercicio»⁹⁶. Mientras se ofrecía un refresco de tres clases de helados a más de trescientas personas en la Real fábrica, en La plaza de las Casas nuevas, hoy Plaza del Rollo, «no cesaron la música y la danza»⁹⁷.

95 *Relación de las fiestas que se han celebrado en la villa de Cervera del Río Alhama*, pág. 12.

96 *Relación de las fiestas que se han celebrado en la villa de Cervera del Río Alhama*, pág. 14.

97 *Relación de las fiestas que se han celebrado en la villa de Cervera del Río Alhama*, pág. 15.

Que estas soldadescas, como es el caso cerverano, estaban asociadas en España a la Iglesia y sus cofradías puede mostrarse con numerosos ejemplos en los que los cofrades no sólo hacen del templo, lugar preferente del culto sino que durante una serie de días señalados en los estatutos, recorren las calles del pueblo y dejan sentir su presencia con el desfile organizado y paramilitar⁹⁸. Así por ejemplo, fueron habituales en las fiestas de las cofradías de La Mancha en ciudades como Almadén, Ciudad Real y Daimiel⁹⁹ y en Herrera de Valdecañas, un pueblo del Cerrato palentino, se encuentran los capítulos de una *Regla* mediante la cual una cofradía se organizó paramilitarmente como soldadesca a partir de 1726. Entre las normas de la soldadesca destacaba la jerarquía que la bandera, la alabarda, el espontón y la pica determinaban. El capitán guardaba en su casa la bandera que debía enarbolar cuando se le convocara; el sargento se significaba con una alabarda, y era el encargado de reunir el batallón y ordenarle tras el tambor para dar vuelta por el pueblo siempre que estuviera prescrito; el espontón era quien portaba esta arma y el cabo de escuadra llevaba una pica, cuya misión era comandar el batallón en ausencia de los otros oficiales, mantenerlo en orden y dividirlo en escuadras para enviarlos a sus casas a recogerse una vez cumplida la misión de dar las vueltas por el pueblo¹⁰⁰.

Pudiera pues pensarse a partir de lo dicho que es en este contexto festivo, religioso, ceremonial y militar de los siglos XVI, XVII y XVIII, propio de zuizas o soldadescas, donde hay que alojar a la Gaita cerverana para comprenderla. Pero no es así. Aunque la Gaita cerverana sea festiva, religiosa y ceremonial, no sólo desfila, sino que también baila. Lo que en la Gaita cerverana encontramos es un baile en sentido riguroso con formas precisas de ejecución.

Hay que añadir además, como escribió Gaspar Melchor de Jovellanos, que la mayor parte de las danzas en España «son tan sencillas ajenas al artificio, que indican un origen remotísimo y acaso anterior a la invención de la gimnástica»¹⁰¹. Jovellanos apuntaba a la Edad Media y es allí a donde apuntan los fragmentos recopilados en este momento para nuestro rompecabezas ya que «hacer tablados» era una actividad festiva que contaba con una antigüedad mayor a la de los siglos XVI y XVII y a la costumbre festiva de las «entradas» modernas. Pues, como decía la *Crónica popular del Cid*, «y quien os podría contar las grandes noblezas que el Cid hizo en aquellas bodas en matar toros y en alcanzar a tablados y en bofordar y en dar muchos

98 D. Brisset, *Proceso evolutivo de los rituales de conquista en España*, pp. 66 y ss.

99 M^a del P. Ramírez, *Cultura y religiosidad popular en el siglo XVIII*.

100 C. A. Ayuso, «Teatro y Parateatro en los Carnavales del antiguo régimen», pp. 61-72.

101 G. M. de Jovellanos, «Memoria sobre los espectáculos y diversiones públicas de España», pág. 482 b.

paños a juglares»¹⁰². Como escribió un monje del monasterio de San Pedro de Arlanza poco después de 1250 en el *Poema del conde Fernán González* a propósito de las bodas de dicho conde:

«Alanzaban *tablados* todos los caballeros,
a tablas y escaques juegan los escuderos,
de otra parte mataban los toros los monteros,
había y muchas zitulas y muchos violeros».

Manteniendo su forma de soldadesca como guardia de honor en festividades señaladas hacia las autoridades, estos dos fragmentos sobre los «tablados» y otros muchos de los que queda constancia en las crónicas medievales son una invitación a retrotraer el origen de la Gaita cerverana hasta la Edad Media, si bien los textos más significativos por su concreción vendrán luego a confirmar lo apuntado. En ellos la Gaita no aparecerá ya como mera forma soldadesca que «imita las guardas reales particulares, escolta festiva, o guarda de honor en entradas de autoridades», sino como una auténtica *festiva militum imitatio*, «una imitación de ejercicios militares hecha en la fiesta por los soldados» que guardan su castillo organizados en cofradía bajo el patrocinio de su santo patrono San Gil y que cada año inician a los nuevos defensores con un rito de paso. Pero para llegar aquí hay otras piezas que integrar en nuestro rompecabezas.



Gaita de Santa Ana

102 *Crónica popular del Cid*, fol. 85r



La gaita de San Gil bajo la Peña del castillo esperando a realizar el homenaje a su patrono

CAPÍTULO II: LA GAITA COMO GUARDIA DEL CASTILLO

«Y estas son las villas, y los castillos, y las otras fortalezas de su tierra. Porque bien así como estos heredamientos sobredichos le ayudan, en darle abondo para su mantenimiento; otro sí estas fortalezas sobre dichas le dan esfuerzo, y poder para guarda, y amparamiento de sí mismo, y de todos sus pueblos. Y por ende debe el pueblo mucho guardar al rey en ellas. Y esta guarda es en dos maneras. La una, que pertenece a todos comunalmente. Y la otra a hombres señalados».

Alfonso X el Sabio, *Partidas*¹.

Se ha señalado ya en capítulos anteriores –con fragmentos del rompecabezas que intentamos reconstruir– cómo el pueblo de Cervera está establecido en el entorno de un castillo roquero –hoy ruinoso– y conformado en su entorno como villa en su devenir histórico por el carácter fronterizo que define este castillo en sus diferentes épocas: celtíbera, romana, árabe y cristiana. Vimos cómo entre las ruinas de este castillo han sobrevivido unos fragmentos en forma de topónimos, como «el Cinto», «la Cárcava», «la Queda», «la Valija», «el Cantón», «el Escarpidero», que identifican antiguas funciones defensivas de fortaleza cerverana. Hemos podido constatar también la supervivencia durante casi novecientos años del culto patronal a San Gil un santo griego que vino de Francia con los cruzados que reconquistaron o repoblaron Cervera tras la llamada de Alfonso el Batallador.

Pretendo en este momento ensamblar con los fragmentos históricos, bélicos y hagiográficos un fragmento de carácter filológico, un nombre superviviente a la acción devoradora del tiempo –«la Gaita»– que refiere la danza tradicional de este pueblo y que al pensar esta circunstancia nos viene a descubrir su sustancia: «la guaita», el grupo de soldados encargados históricamente de la guarda y defensa del castillo.

¹ Alfonso X, el Sabio, *Las Partidas*. Primera parte. Título XVIII.



Piquero medieval

Tras haber establecido que en Cervera el término «Gaita» no se refiere al instrumento con que se interpreta la música de la danza –pues a éste se le llama «dulzaina»– sino a un grupo de jóvenes –«los de la Gaita»– los danzantes que en las fiestas patronales de San Gil y de Santa Ana bailan un baile llamado «Gaita» al son de una música también denominada «la Gaita» que tocan unos músicos llamados «gaiteros», encontramos en la indagación del origen del propio nombre de «Gaita» otro fragmento fundamental para perfilar nuestro rompecabezas. Será un fragmento también fecundo como suelen ser las etimologías genuinas cuando logran investigar las relaciones que ligan una palabra con otra que la precede históricamente y de la que se deriva².

1. La etimología de «Gaita».

Parece que la etimología más probable de la palabra «gaita» como instrumento musical es la propuesta por Joan Corominas,³ inicialmente mantenida por Menéndez Pidal,⁴ que la hace derivar sin dificultad

2 A. Zamboni, *La etimología*, pág. 9.

3 J. Corominas, *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, I, pp. 20-28. J. Corominas, *Diccionario etimológico*, t. II, pág. 613a.

4 R. Menéndez Pidal, *Poesía juglaresca y juglares*, pág. 83. J. Corominas, *Diccionario*

del gótico o germánico «gaits», cabra⁵. porque el fuelle de la gaita se hace de un pellejo de ese animal. Al aceptar esta procedencia del sustantivo «gaita», Corominas contradecía con su tesis al filólogo francés Godefroy que daba a los términos franceses antiguos «gaitte» o «guette», el significado de ‘trompette du guet’,⁶ y también a la muy razonable⁷ etimología de Díez, y muchos con él, que explicaban «gaita» como derivado del occitano «gaita» que, del significado de acecho, vigilancia y de velador o centinela del castillo de origen germánico, pasó a significar el instrumento que el velador tocaba para anunciar las horas de la noche.

Los defensores de esta etimología occitana ilustraron el origen de este nombre con una miniatura de la *Crónica Troyana*, que representa un castillo en cuyas torres hay un tañedor de trompa (en la muralla y en las salas se tañen vihuelas y salterio), y en la torre más alta, la del centinela que vigila o aguaita, está un tañedor de gaita⁸. Según Corominas, «esta miniatura me parece demostrar tan poco que el vigía de la torre más alta acostumbrara tocar una gaita, como que en las torres de las murallas soliera haber, como ahí, en vez de soldados, tañedores de salterio, vihuela o trompas; el gaitero no llevaba vestido de centinela ni soldado, y se trata de una ilustración de fantasía y adorno, como las de ángeles violinistas y análogos»⁹.

Lo más interesante para nuestro caso no es la etimología musical o sonora de «gaita», sino la tesis mantenida por M. Raynouard¹⁰ y E. Levy¹¹ según la cual el término provenzal «gayta» originario no tiene un significado musical sino que significa *velador* o *centinela del castillo*. El propio Menéndez Pidal hizo notar la extrañeza de que el vocablo «gaita» como nombre de instrumento musical no existiera en la lengua occitana y lo mismo apuntó el Corominas respecto al genérico francés¹².

Ahondando con Godefroy en la etimología de «gaita» podemos ver que los términos franceses «guait», «gait», «ghait», «guet» (ronda) y «get», tienen, en primer lugar, el significado de *acción de acechar*, de *espíar*, de *guardar* y significan también el lugar donde se hace la guardia, la garita y el centinela (*guet*) como cuerpo de guardia, o referido a una sola persona tie-

rio..., t. II, pág. 614a.

5 J. Corominas, *Diccionario etimológico*, t. II, pág. 613b.

6 F. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècle*, t. IV, pág. 205.

7 J. Corominas, *Diccionario etimológico*...t. II, pág. 613b.

8 R. Menéndez Pidal, *Poesía juglaresca y juglares*, pág. 83.

9 J. Corominas, *Diccionario etimológico*...t. II, pág. 614a.

10 M. Raynouard, *Lexique roman ou dictionnaire de la langue des troubadours*, t. III pág. 416a.

11 E. Levy, *Provenzalisches Supplement-Wörterbuch*. t. IV, pág. 8b

12 J. Corominas, *Diccionario etimológico*...t. II, pág. 613b.

nen el sentido de *portero* o *guardia de un castillo*, el que preside una danza de pastores o el oficial del rey. Aparece también la expresión «droit de guet», llamado simplemente «guet», como un derecho señorial en Bretaña y «guette» como atalaya de un castillo¹³.

Tendríamos así, a partir de estas precisiones filológicas, que en la Edad Media en la región francesa de la Provenza, el Languedoc, llamada en la Edad Media «Provincia Sancti Aegidii»¹⁴, provincia de San Gil, el término «gaita» no se refería a un instrumento musical, sino al «velador o centinela del castillo».

Este significado del término provenzal «gayta» como velador o centinela del castillo se registra a partir de una mirada panorámica superficial sobre las huellas que la escritura ha dejado en la diversa documentación medieval.

En francés, «gaitar» significa guetter (ver), épier (espiar), regarder (mirar). Tiene un sinónimo en guèitâr; en bearnés se dice gouaitâ y goéyta; en catalán antiguo, *guaytar*; en italiano, *guatare*; y tiene su etimología antigua en alemán: *wahtân*, *guetter*, *vieller*.¹⁵ Hay textos en los que «gaita» significa sentinelle (centinela), vedette (destacado), guet (ver), guérite (centinela)¹⁶. Por ejemplo, «Ieu aug que la gaita cria: / ‘Via sus! Qu’ien vey lo jorn/ Venir aores l’alba» [«J’entends que la sentinelle crie: ‘Va sus! Vu que je vois le jour venir après l’aube»], Beltrand d’Allamanon, *Us cavaliers*¹⁷. «Puois al vespre, can tost avem sopat, / Nos fam la gaita entr’ el mur e l’ fossat», [Puis au soir, quand nous avons promptement soupé, / nous faisons le guet entre le mur et le fossé], *Gui de Cavaillon, Doas coblas*. «Y avoit une gaita toute jour à journée, / qui son noit un bacin quant la pierre ert levée», *Chronique de Beltrand Du Guesclin*¹⁸.

Merece llamar la atención, de modo especial, el hecho de que en *La vie de saint Gilles (La vida de San Gil)* un poema escrito por Guillaume de Berneville sobre la vida y milagros de nuestro santo a comienzos del siglo XII, cuando la devoción a San Gil es traída por los francos por el camino de Santiago y por el valle del Ebro, se encuentren dos registros de la palabra «gaita». El primero aparece en estos versos bajo la forma de «la gueite»

«Icele nuit fit mult obscure:
Il est venuz al forain mur
dreit lau il out une tur feite,
meis mut se dute *de la gueite*

13 J. B. de La Curne, *Dictionnaire historique de l’ancien langage François*, t. VI, pág. 435 a.

14 L. Réau, *Iconografía del Arte Cristiano*, t. 2, vol. 3, pág. 422.

15 G. Azais, *Dictionnaire des idiomas romans du Midi de la France...*, pág. 303

16 M. Raynouard, *Lexique roman ou Dictionnaire de la langue des troubadours...*, t. III, pág. 416a

17 M. Raynouard, *Lexique roman ou Dictionnaire de la langue des troubadours...*, t. III, pág. 416a

18 M. Raynouard, *Lexique roman ou Dictionnaire de la langue des troubadours...*, t. III, pág. 416a

ki sur la tur corne e frestele
e floutet e chalemele»¹⁹.

El segundo es bien elocuente del significado de la gaita para nuestro propósito al señalar una oposición conceptual entre los dos grupos de gestes armadas en la Edad Media: los soldados guardias de a pie (*gaites*) y los soldados caballeros (*chevalers*):

«Danz Joseph e Nichodemus
vus posérent de la croiz jus,
el sepulchre furent posez
gaites e chevalers armez;
male garde firent le jur,
quant il perdirent lur seigneur»²⁰.

Existen también en francés los términos «gaytador», «agaitar». El término «gaytador» significa vedette (destacado) y sentinele (centinela); por ejemplo en: «No devo mettre portiers per els sus pena, ni gaytadors», [«Ne doivent mettre portiers pour eux sous peine, ni sentinelles»]. «Agaitar» tiene el sentido de regarder (mirar), observer (observar) guetter (ver), considérer (considerar); como por ejemplo en: «Deus non agaita pas cals fom, mas cal serem a la fi», [«Die une condidère pas quels nous fûmes, mais quels nous serons a la fin»²¹. Junto a R. Clericus y Wmus Latils, aparece un «Pe. Gaita», que parece el sobrenombre de su función, en un documento del primero de julio de 1200 en el cartulario de la orden del Hospital de Jerusalén²². Cuando la voz «aguayt» es traducida al latín se hace como como *insidias*, haciéndole provenir de la voz «gaita», gueta, con el significado de *excubiae* (guardia, observación), *vigiliae* (ver, vigilia), también vale como advenientes exploret (examinar de los que llegan) o *insidias struere* (preparar una emboscada)²³.

La palabra «guayta» ha sido registrada también en el léxico jurídico-político de la Italia medieval como, por ejemplo, en documentos de la ciudad de Bolonia. La «waita» o «guayta» boloñesa indicaba el servicio de guardia sobre los muros o el sector urbano protegido por muros cuyo sector había que proteger y defender a la hora de la «wayta» o «guayta». Que prevaleciera el significado de guardia al de hora de la noche o viceversa era señal del predominio del carácter militar sobre el civil o al revés²⁴.

19 G. de Berneville, *La vie de saint Gilles : poème du XIIIe siècle*, versos 629-634, pág. 20.

20 G. de Berneville, *La vie de saint Gilles : poème du XIIIe siècle*, verso 3657-3662, pág. 111.

21 M. Raynouard, *Lexique roman ou Dictionnaire de la langue des troubadours...*, t. III, pág. 416b.

22 C. U. F., Chevalier, (Ed.), *Chartularium domus hospitalis hierosolymitani ...* n° 144, pág. 92.

23 C. Dufresne, *Glossarium Mediae et infimae latinitatis*, t.I, pág. 151b.

24 G. Serra, *Della ripartizione duodecimale urbana a base dell’ordinamento...*, pp. 127-131.



Caballero medieval

En los reinos hispánicos la presencia de la palabra «guayta» aparece copiosa, especialmente en el reino de Aragón. En Cataluña después del año 1000 se generalizó la construcción de castillos a causa el clima de violencia y guerra por condes, vizcondes, obispos y abades. Entre las torres que se construían estaban las llamadas «guaites», torres cilíndricas de dos o tres pisos con una puerta abierta en el segundo piso, una guarnición de tres o cuatro personas y una empalizada donde se refugiaba la población en caso de necesidad. A finales del siglo XI o principios del XII aparecieron un nuevo tipo de castillo, de planta cuadrada o rectangular con torre principal y en medio un patio y con instalaciones dotadas de un mínimo de comodidad.²⁵ Cuidar las «torres de guaita» era en Cataluña una de las funciones de los habitantes de la demarcación de un castillo, entre las de rendir homenaje y juramento el señor del castillo, formar parte de su ejército entre los 14 y sesenta años, mantener disponibles los elementos defensivos del castillo como murallas, torres y baluartes. En Barcelona las «guaites» de Montjuïc o Mont-

25 M. Riu, *Fortaleses, torres, guaites i castells de la Catalunya medieval*, annex 3 d'Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia. Barcelona, 1987.

gat alertaban de la presencia de naves piratas y en Mataró funcionaba como defensa desde antiguo un sistema de «guaites», vigías y atalayas de vigilancia para prevenir los desembarco de piratas, pero para defenderse mejor y para aislarse del exterior en caso de peste, los jurados hacen construir entre 1570-1590 una muralla de kilómetro y medio que rodeara el perímetro urbano²⁶.

En Mallorca, el «batle» tenía como atribuciones la vigilancia de la ciudad y de sus aledaños desde la madrugada hasta el atardecer, tarea que compartía con el «veguer», quien ostentaba tal cometido por la noche, aunque, en realidad, era «el maestro de la guayta» quien desempeñaba la tarea de vigilancia con la ayuda del «capdeguayta», agente ejecutivo.²⁷ La guayta vigilaba las murallas cabalgando toda la noche con avisos de trompeta²⁸ y guardaba también las torres de la ciudad²⁹. La famosa novela caballeresca de finales del siglo XV *Tirant lo Blanc*, escrita en valenciano-catalán por Joanot Martorell, menciona expresamente a «los qui feyen la guayta al Castell»³⁰.

En los reinos de León y Castilla el servicio de guardia, –«specula», «mirall» o «guayta» en Cataluña– recibió durante la Edad Media los nombres de «anubda», «vigilia», «guardia» y –por influencia del musulmán *ribat*– también «arrobda». Este servicio de guardia lo prestaban a caballo los infanzones y caballeros y era debido también por los peones, «milites et pedones qui militauerint in guardia», se dice en un documento.³¹ En la Castilla de 1436 «la guayta» se refería a un periodo de tiempo como «la guayta tercia de la noche»,³² «la segunda guayta de la noche»³³ y también en castellano «la palabra anticuada guayta equivale á centinella, guarda ó atalaya»³⁴, «guaita d'jose antiguamente al que acechaba, guardaba o estaba de vigía»³⁵.

En definitiva, como puede verse en estos registros medievales señalados, las palabras «gayta», «gueite», «guayta» significaban la guardia del castillo, los centinelas y la vigilancia, bien en sentido de un periodo de tiempo o en el sentido de los agentes que realizaban la propia acción de guardar el castillo.

26 M. Riu, *Fortaleses, torres, guaites i castells de la Catalunya medieval*, Universidad de Barcelona, Barcelona, 1987.

27 P. Cateura Bannaser, «La administración de justicia en la ciudad de Mallorca...», pág. 1308.

28 P. de Bofarull y Mascaro, t. III, pág. 98. G. Llompart Moragues, *Mayurqa*, pp. 367-372; pág. 370-371.

29 G. Llompart Moragues, pp. 367-372; pág. 37.

30 J. Martorell, *Tirant lo Blanc*, I, 319. Ver M. Aguió y Fúster, *Diccionari*, pág. 198.

31 L. García de Valdeavellano, *Curso de Historia de las Instituciones españolas*, pág. 624.

32 G. Díez de Games, *Crónica de don Pero Niño conde de Buelna*, pág. 73.

33 G. Díez de Games, *Crónica de don Pero Niño conde de Buelna*, pág. 90.

34 Real Academia de la historia, *Memorial histórico español*. vol. 20, pág. 42.

35 E. R. Castex, *Pasatiempos lexicográficos*, pág. 34.

2. El servicio de la «gaita» o de la guardia.

Atendiendo a su significado medieval, ser velador o centinela del castillo, pertenecer a su «guayta», gaita o guardia, era pues uno de los servicios militares a los que estaban obligados los súbditos en los Estados de la Reconquista eran los mismos que los vasallos en el régimen feudal. Junto servicios como a participación en las grandes expediciones o campañas guerreras o servicio de hueste (*host, huest, arcato, fonsado*) que implicaba una campaña militar de cierta importancia y duración. Al lado de el «servicio de cabalgada», consistente en una rápida inclusión a caballo por tierra enemiga, seguida de un ataque por sorpresa a una ciudad fortaleza o campamento para devastar los campos, poblados y torres de defensa y hacer prisioneros y botín, estaba «el servicio de vigilancia» o «guardia».

Estos servicios de guardia, necesarios para la defensa de las fortalezas, debieron estar en un primer momento en las manos de los «tenentes» de los castillos quienes organizarían una guarnición defensiva estable. El rey era el dueño absoluto de la tierra por derecho de conquista, pero la podía ceder en propiedad o en usufructo a sus barones para garantizarse su colaboración junto con la de las clientelas señoriales. Eran los llamados «tenentes» del castillo sus más leales capitanes a quienes el rey premiaba con el beneficio real un castillo o fortaleza como delegados o intermediarios con la obligación de regir, defender, y a la vez administrar y disfrutar de sus ingresos y rentas en nombre de su señor³⁶. Las tenencias fueron, por tanto, la forma de afianzar, defender y facilitar la ocupación de las tierras reconquistadas y al mismo tiempo posibilitar el avance progresivo y su administración³⁷.

Las nuevas circunstancias nacidas de la Reconquista y repoblación impulsaron la progresiva formación de núcleos locales con conciencia y personalidad propias a partir de los vínculos originados por la concurrencia a una misma asamblea judicial, la pertenencia a un mismo señorío, su refugio en un mismo castillo o fortaleza, en caso de guerra, o su defensa y fortificación en épocas de paz, su pertenencia a una misma parroquia, su concurrencia al mercado y la posesión de unas mismas franquicias o privilegios.³⁸ Así nació el «concilium» probablemente en el comienzo del siglo X³⁹. En el siglo XI se multiplican las citas en las que el «concilium» es testigo y corrobora ventas y donaciones, vende y dona sus propiedades y establece fuero de penas pecu-

36 J. J. Martinena, *Navarra, Castillos y Palacios*, pág. 17.

37 L. García de Valdeavellano, *Curso de Historia de las Instituciones españolas*, pág. 389.

38 L. García de Valdeavellano, *Curso de Historia de las Instituciones españolas*, pp. 534-535.

39 J. G. Moya Valgañón, "Los oficios concejiles en la Rioja hasta 1250", pág. 139.



Soldados medievales

niarias en defensa de esas ventas. La máxima autoridad parece ser el alcalde, una palabra que se documenta por vez primera en 1035 y que se suele identificar con el «judex»⁴⁰.

Cualesquiera innovaciones que haya sufrido posteriormente el muni-

40 J. G. Moya Valgañón, "Los oficios concejiles en la Rioja hasta 1250", pág. 142.

cipio castellano en los siglos XIV y XV,⁴¹ el «concilium» local fue siempre la comunidad misma actuando conforme a la costumbre en la regulación de las actividades de interés común. La asamblea vecinal intervenía para dar validez a los actos de jurisdicción voluntaria (adopciones, manumisiones, etc.) para hacer pública toda transmisión de propiedad (una compraventa, una donación) y para dar autenticidad, fuerza y eficacia en derecho a los documentos que se redactaban ante la asamblea vecinal. Por encima de la asamblea existían las autoridades directivas del concejo, el «iudez» o juez y los alcaldes, antiguo juez y asesores de la administración de justicia real en el lugar. El «iudez» era el jefe político y judicial del municipio, presidente del tribunal y de la asamblea, generalmente unipersonal. Los alcaldes eran los jueces ordinarios, asesores del «iudez», pero al mismo tiempo autoridades máximas del municipio en la esfera administrativa. Los alcaldes eran dos, cuatro, seis o más. La elección de jueces y alcaldes se llevaba a cabo por el vecindario a través de las collaciones o parroquias, sexmos o barrios, de modo que cada una de estas circunscripciones solía tener uno o varios representantes en el organismo concejil. Se completaba este con el cuerpo de los jurados, especie de delegados o mandatarios del concejo popular con especial misión de velar por los intereses económicos del mismo, fiscalizando la actuación de las autoridades rectoras. Además el concejo tenía funcionarios especializados como el escribano o secretario, el merino, el sayón, los fieles, el almotacén (inspector de pesos y medidas), el alguacil mayor, el alférez, como jefe de las milicias concejiles, etc...⁴².

Los pocos fragmentos escritos que nos han llegado de una primera y rudimentaria organización del municipio cerverano en el primer momento de la reconquista o repoblación de estas tierras en el siglo XII son las referencias que de ella aparecen en la documentación del Monasterio de Fitero al ser nombradas las personas que ocupaban diversos cargos para actuar de testigos o confirmar aquellos documentos de donación, cambio o venta que se hicieron entre los particulares el abad del monasterio. Ellos apuntan a una organización vecinal parecida a la que se daba en ese momento en otros pueblos recientemente reconquistados de Castilla o Aragón.

La forma jurídica que otorga validez a una buena parte de los documentos es la que nombra conjuntamente al rey, al señor, al alcalde, al juez y al sayón⁴³ y al «todo el concejo». Fueron alcaldes de Cervera en 1146 Pedro Fernández, en 1151 Rodrigo, en 1212 don Monio «por mano del rey»; con-

41 J. Valdeón, "Los reinos cristianos a fines de la Edad Media", pág. 41.

42 L. García de Valdeavellano, *Curso de Historia de las Instituciones españolas*, 533-534.

43 C. Monterde Albiac, *Colección diplomática del Monasterio de Fitero (1140-1210)*: 'Senior', 'Alcaid', 'Iudice' y 'Saion', se repiten juntos referidos a Tudején: en 1153, núm. 25, 26, 28; en 1154, núm. 35, 36, 38, 39; en 1155, núm. 43, 44, 45; en 1156, núm. 49, 60, 73, 83, 85, 87, 90; en 1157 núm. 95.; a San Pedro Manrique en 1179, núm. 160, en 1207, núm. 230; a Cintruénigo: 1182, núm. 171; 172;



**Ejército castellano siglo XII.
Colegiata segunda. San Isidoro de León**

ocemos que en 1158 el «senior» era de Cervera y Tudején y que en 1156 funcionaba el «conceio» y la «algema», la presencia de Sarraceni la actuación como testigos en un cambio de heredad «De moros Algazir Avamor, Geiron de Motaref, Muza de Fael et tota algema», del «scriba de Cervera» Pedro⁴⁴. Bajo variantes diferentes las expresiones «toto concilio», «toto conceio», «illo concelo», «illo concilio», «illo consilio» aparecen reflejadas añadidas a los anteriores títulos o sola desde el principio hasta el final de la documentación⁴⁵.

44 C. Monterde Albiac, *Colección diplomática del Monasterio...*, n° 7. n° 23. 109. n° 49. 94. 193.

45 C. Monterde Albiac, *Colección diplomática del Monasterio de Fitero (1140-1210)*: Bajo variantes



Cruzados asaltan una fortaleza

No tenemos fragmentos textuales sobre la defensa y los defensores del castillo y villa de Cervera desde el punto de vista militar, pero cabe suponer en ese momento que aquello que regía para otros territorios, castillos y pueblos fronterizos similares de los reinos medievales ocurriera también en Cervera. Tienen, por tanto, mucho de suposición y de razonamiento analógico los razonamientos que siguen, pero parece legítimo pensar que lo conocido sobre la guerra medieval gracias a la investigación histórica o gracias a los códigos legales que regulaban sus funciones tenía vigencia para los castillos

diferentes: “toto concilio”, “toto conceio” “illo concelo”, “illo concilio”, “illo consilio”... aparece en 1141, núm. 2, referido a Alfaro. En 1141, núm. 3; 1151, núm. 20.; 1153, núm. 30; 1154, núm. 32; 1153, núm. 36. ; 1155, núm. 44, 45; 1156, núm. 49, 54, 49, 63, 65, 69, 70, 78, 81, 84; 1157, núm. 98, 101, 104, 105; antes de 1161, núm. 112, 120, 122, 127; 1161, núm. 141. ; entre 1161-1182, núm. 195; entre 1187-1189, núm. 216; referidos a Tudején. En 1147, núm. 10; 1148, núm. 14; 1151, núm. 18, 21 referidos a Cintruénigo. C. ‘Señor’: “don Guterro senior in Cerbera et in Tudelon” (1151, núm. 22); “albar Rodriguiz senior in Ceruera confirmat” (1155, núm. 42); “don Portales in Agreda senior, et in Ceruera et Tudellon” (1156, 49); “don Portales senior in Ceruera et in Tutulon” (1156, núm. 55); “don Portales in Agreda senior et in Ceruera et in Tuteion” (1156, núm. 60, 73, 81, 82, 83, 85, 87, 90; 1157, núm. 94, 95.”sennor in Cerbera, Guillem Gonçalbez, tenedor del castiello por so mano, don Urraca, so mullier” (1212, 2o). ‘El concejo’: “Testes de Cerbera Porchet, Gonzaluo, Monio et Stephanus de Cerbera, in-super et illo conceio” (1158, núm. 109). “Et nos los concejos de Agreda, de Sant Pedro de Yanguas et de Çeruera”. (1254, núm. 7o). ‘Escribano’: “Pedro scriba de Ceruera” (hacia 1177, núm. 155); “Petro, scriba de Ceruera” (1161-1182, núm. 193). ‘Dominante’: “dominante Agreta et Calagurra et Ceruera Garsia Portales” (1181, núm. 165); “dominator in Calagurra et in Ceruera et Agreda, Garcia Portales”. (1182, núm. 170). ‘Merino’: “merino, Lop de Mues” (1212, 20).

fronterizos castellanos, aragoneses y navarros incluido el castillo de Cervera.

3. La guerra en la Edad Media.

Los ejércitos medievales constaban de tropas permanentes y tropas no permanentes⁴⁶. Las «tropas permanentes» eran un conjunto de efectivos muy diversos por su procedencia y función pero caracterizadas por su disponibilidad permanente, por estar continuamente reunidos, vivir profesionalmente del oficio militar y prepararse con disciplina y entrenamiento para la guerra. Las integraban las guardias personales o reales, las guarniciones de las fortalezas y las órdenes militares. Las «tropas no permanentes» eran los séquitos militares de los monarcas aportados por las poblaciones rurales, por las ciudades y por los nobles que se agrupaban de manera muy suelta y flexible, que carecían de estructura organizativa estable y que acudían para servir durante un tiempo limitado, al cabo del cual volvían a sus menesteres cotidianos. Estaban dispersas por cada uno de los puntos fuertes que articulaban el espacio controlado por un determinado poder político y eran numéricamente tan insignificantes que en muchas ocasiones no dejaron demasiadas huellas en las crónicas o en los relatos épicos.⁴⁷

A pesar de que las fuentes literarias y la historiografía militar prácticamente ignoren a estas «tropas no permanentes» asentadas en los castillos de los pueblos, fueron fuerzas decisivas en los conflictos armados medievales. La guerra medieval no se caracterizó por batallas campales, que siempre fueron pocas, sino de lucha por el control del espacio y de la población, habitualmente una combinación de operaciones de desgaste como cabalgadas, razzias y algaras y de esfuerzos destinados a la anexión o conquista de los puntos fuertes resolvían los conflictos. En ellos el ejército tenía un innegable protagonismo pero eran las guarniciones de la fortaleza o de las villas y ciudades amuralladas las que ejercían un papel esencial y era de su organización, preparación, habilidad y resistencia, de lo que dependía el éxito o el fracaso de aquellas operaciones bélicas.⁴⁸

Las fuerzas militares no permanentes tuvieron también la función de servir desde las guarniciones de sus castillos de plataforma inmediata para intervenir allí donde se producía un conflicto jurisdiccional o entre dos aspirantes al poder o entre un rebelde y un gobernante y atacar el territorio enemigo, capturando o matando hombres, robando ganado, destruyendo mieses, aldeas o infraestructuras agrícolas, interrumpiendo el flujo comer-

46 F. García Fitz, “La composición de los ejércitos medievales”, pp.85-146.

47 F. García Fitz, “La composición de los ejércitos medievales”, pág. 96.

48 F. García Fitz, “La composición de los ejércitos medievales”, pág. 96.

cial y el abastecimiento de las ciudades.⁴⁹ Pero solía ocurrir que, sin motivo explícito, los miembros de las guarniciones atacaban a sus vecinos fronterizos y a sus recursos con el propósito de realizar una labor de zapa que generara una sensación continua de inseguridad, dando lugar a lo que a veces se ha calificado como una «frontera caliente».⁵⁰

Teniendo en cuenta estas importantes funciones militares de los castillos y poblaciones fortificadas para el mantenimiento del control político sobre un espacio determinado, se puede comprender que reyes, nobles y alcaldes pusieran todo su empeño en dotar a las fortificaciones locales de fuerzas que estuvieran en servicio permanente para dar a los habitantes de la zona agredida la posibilidad real de organizar la defensa. «Regionalización» de un deber supuestamente general⁵¹ se ha llamado a esta exigencia defensiva a los habitantes de las comarcas más cercanas a una zona del conflicto. Para posibilitarla los monarcas otorgaron a villas con castillo y ciudades fortificadas privilegios que limitaban el tiempo del servicio militar obligatorio en el ejército real u obligaron a los súbditos a acudir de manera gratuita y temporal a realizar labores defensivas en las fortificaciones de su localidad⁵².

Con la municipalización de los poderes políticos, las funciones y la responsabilidad defensivas de los castillos y villas fronterizas que iban quedando atrás en la reconquista cristiana de la Península pasaron de los tenentes a los alcaldes. Así lo señalan las *Partidas*: «Tener castillo de señor según fuero antiguo de España es cosa en la que existe muy gran peligro, puesto que ha de caer el que lo tuviere, si lo perdiere por su culpa, en traición, que es puesta como en igual de muerte del señor; mucho deben todos los que los tuvieren ser apercebidos en guardarlos, de manera que no caigan en ella. Y para esta guarda ser hecha cumplidamente, deben allí considerarse cinco cosas: la primera, que sean los alcaides tales como conviene para guarda del castillo, la segunda, que hagan ellos mismos lo que deben en guarda de ellos; la tercera, que tengan allí cumplimiento de hombres; la cuarta, de vianda; la quinta, de armas»⁵³.

4. «La amparanza del castillo»: la guardia en *Las Partidas* de Alfonso X el Sabio.

Describir las peculiaridades en la organización e intervención y demás vicisitudes de la guardia del castillo de Cervera a las órdenes de su alcalde

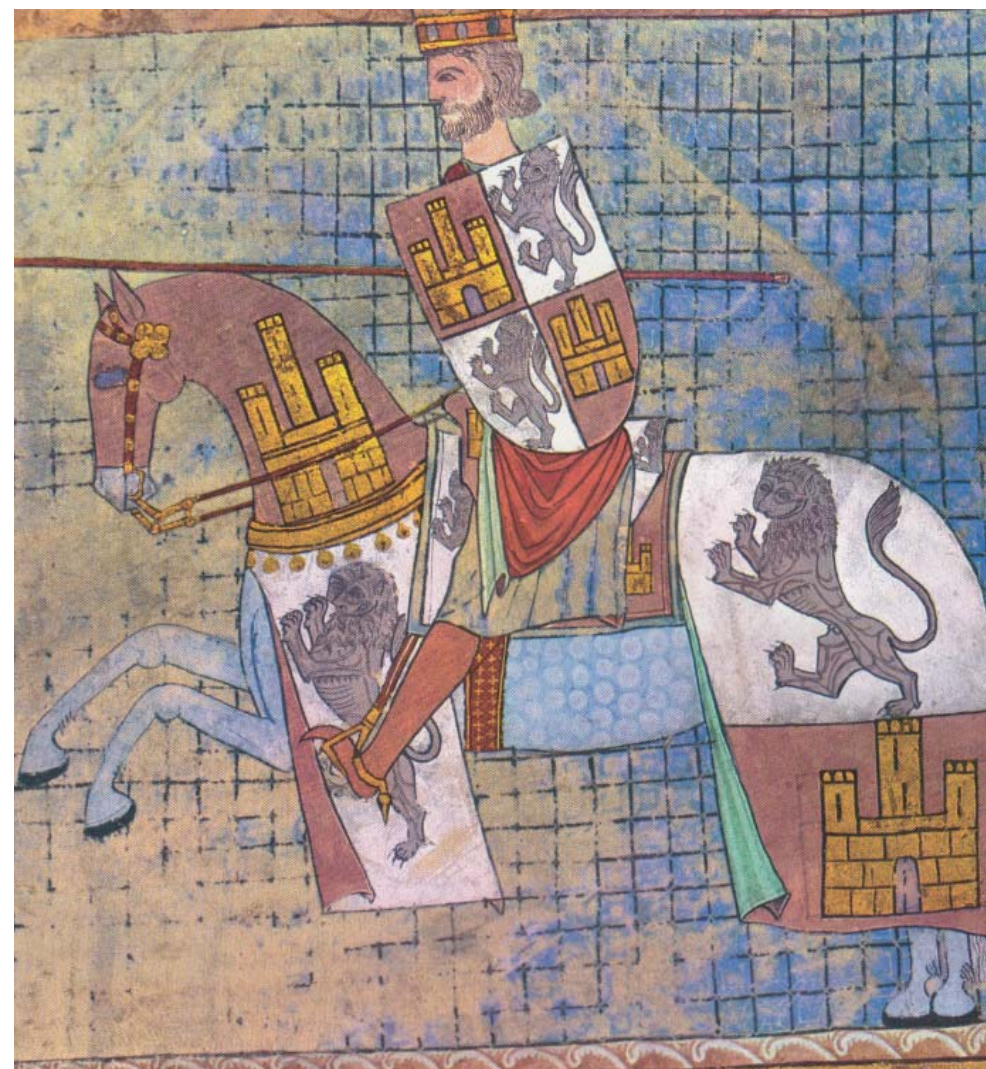
49 F. García Fitz, «La composición de los ejércitos medievales», pág. 97.

50 F. García Fitz, «Una frontera caliente: la guerra en las fronteras castellano...», pp. 159-179.

51 F. García Fitz, «La composición de los ejércitos medievales», pág. 123.

52 F. García Fitz, «La composición de los ejércitos medievales», pág. 129.

53 Alfonso X, el Sabio, *Partidas*, título 18, ley 6.



Alfonso X el Sabio, Miniatura del Tumbo A., Catedral de Santiago de Compostela

durante cuatro siglos resulta tarea imposible de realizar en la actualidad por carecer de fragmentos textuales municipales que las refieran. Pero no lo es conocer sus funciones, quehaceres y obligaciones a partir de lo ordenado especialmente en *Las Partidas* por Alfonso X el Sabio para todos los castillos de su reino. Este método entre deductivo y analógico supone que lo dicho de lo general se predica también de lo particular y que las normas de funcionamiento, usos y prácticas prescritas para todo el reino eran –salvo las conduc-



Muralla nordeste del castillo de Cervera

tas que pudieran constituir la excepción de los incumplimientos– las que se practicaban también en el castillo y villa fortificada de Cervera.

Es sabido que *Las Partidas* constituyen una de las obras en las que se fundamentó la obra jurídica de Alfonso X el Sabio junto con el *Fuero Real* y el *Especulo*. En ellas las prescripciones son claras, así, por ejemplo, en el *Especulo* escribe: «Si la villa o castillo o fortaleza fuere cercada, que los vasallos del rey y sus naturales deben acorrer y defenderlo metiéndose dentro con armas y con conducho cada uno lo mejor que pudiere y si no deben guerrear a los enemigos y hacerles cuanto mal pudieren»⁵⁴.

Aunque la efectividad real de estos trabajos para establecer la uniformidad jurídica de su reino sigue siendo objeto de discusión entre los especialistas, ya que en buena parte quedaron sin aplicar de modo inmediato, en la mente del Rey Sabio existía el propósito indiscutible de acelerar la uniformidad jurídica y de tal voluntad y en parte práctica son expresión. Así lo expresa en el preámbulo justificativo de la promulgación de las *Partidas* (1255): «Entendiendo que la mayor partida de nuestros Reinos no tuvieron fuero hasta el nuestro tiempo dimosles este fuero».⁵⁵ Estos documentos le-

⁵⁴ Alfonso X, el Sabio, *Especulo* II, 7, 5.

⁵⁵ J. Valdeón, “Alfonso X, el Sabio: semblanza de su reinado”, pág. 21.

gales son, pues, la primera de información para describir el régimen jurídico de los castillos y las fortalezas castellanas y, por analogía, para el acercamiento histórico a la forma de organización que pudo tener la guardia –la «gaita»– del castillo de Cervera.

Hay que decir en primer lugar que el término «guarda» tiene en *Las Partidas* una extensión semántica de mayor alcance que el simple «cuerpo de soldados o gente armada que asegura o defiende persona o pueblo» alcanzando un significado propio de un concepto de filosofía política e incluso de filosofía de la vida. Hay efectivamente toda una filosofía de la guarda en *Las Partidas* pues todo lo que inspira la relación del rey y su pueblo es guarda.

El título XVIII de la segunda *Partida* está dedicado a ordenar «cual debe el pueblo ser, en guardar, y en bastecer, y en defender los castillos, y las fortalezas del rey y del reino», cómo los debían recibir del rey, qué es lo que tenían que hacer para guarda y «amparanza» de ellos y cómo se debían dar y emplazarlos y a quien⁵⁶.

La ley primera, que mandaba cómo debe el pueblo guardar al rey en sus castillos y en sus fortalezas y qué pena recibirán los que incumpliesen la guarda, distinguía una doble guarda: la que competía a «todos comunamente» y la que competía a «hombres señalados». Todos comunamente estaban obligados a no forzar, ni hurtar, ni robar, ni tomar por engaño ninguna fortaleza y a no permitir que otros lo hicieran. Si lo hicieren, lo consintieren o aconsejasen cometerían el delito de traición y, por ello, serían condenados a pena de muerte y a la pérdida de todos sus bienes. Era también una obligación mancomunada tener los castillos labrados y abastecidos de hombres y de armas «y de todas las otras cosas que les fuesen menester», de modo que no se perdieran ni viniera por ello ningún daño ni mal al rey ni al reino, y también a no enajenarlos en vida o en muerte a hombres de fuera de su Señorío, ni a otros de quien pudiese venir guerra o daño al reino. Los «hombres señalados» eran aquellos a los que el rey se los daba por herencia o a quienes se los daba por tenencia. A ellos competía, más que a los demás, guardarlos y tenerlos abastecidos «de hombres y de armas y de todas las otras cosas que les fuere menester, de manera que por su culpa no se puedan perder»⁵⁷.

Para guardar con lealtad los castillos, es decir, para enderezar a los hombres en todos sus hechos a que hagan siempre todo lo mejor, los castillos que fueran del rey debían recibirlos del rey mismo y ante él, aunque también pudieran recibirlos por el portero del rey, un mandado «natural del rey» y conocido por nombre y por la tierra de donde es natural. A quien reciba el castillo el rey le pondrá plazo, de modo que si no viene a recibirlo en el mo-

⁵⁶ Alfonso X, el Sabio, *Las siete partidas*, t. I, pág. 809.

⁵⁷ Alfonso X el Sabio, *Las siete partidas*, t. I, pág. 811.



Muralla Oeste del castillo de Cervera

mento en que el rey diga, el recibidor ha de pagar a aquel del que lo recibe las costas que el albedrío del rey diga o las que acuerden hombres buenos en quien se avengan ambas partes⁵⁸.

Era peligroso tener el mando de un castillo. Tras reconocer el peligro que desde antiguo era tener un castillo en nombre del señor, pues perderlo por traición era lo mismo matar al señor, las *Partidas* la ley muestra cómo deben ser los alcaldes y cómo deben actuar los cuerpos de guarda, apelando al honor del alcalde, como medio importante para guardar el castillo. El alcalde debía ser de buen linaje de padre y madre, ya que de este modo tendrá vergüenza de no hacer cosa que esté mal por su propio honor y el de su familia y porque el rey no sea desheredado del castillo, sabiendo «hacer y guisar las cosas que convinieren a guarda y a *defendimiento* del castillo» como hombres, viandas y armas⁵⁹. Si el alcalde moría «sin lengua», es decir, si no podía dejar a otro su mando debía ponerse en su lugar para mandarlo al pariente más cercano que tuviere, si tuviere edad para ello, y si ello no fuera posible debía elegir al que mejor que pudiera mantenerlo mirando bien que fuera amigo del alcalde.

El alcalde debía tener en el castillo tantos hombres como fueran necesarios para guardarlo: «caballeros y escuderos y ballesteros y otros hombres de armas cuantos entendiere que le conviene y según la postura que tuviere con el Señor de quien lo tuviere». Debía cuidar de que los hijosdalgos con que contara para mandar no fueran traidores, ni vinieran de linaje de traidores.

58 Alfonso X el Sabio, *Las siete partidas*, t. I, pág. 814

59 Alfonso X el Sabio, *Las siete partidas*, t. I, pág. 816.

Los ballesteros, «que son hombres que cumple mucho a guarda y a *defendimiento* del castillo», debían saber «bien hacer su menester y que haya de ellos que sepan adobar las ballestas y todas las otras cosas que conviene a la ballestería». En general los demás hombres de la guarda debían ser «hombres conocidos y recios», sin que nunca incluyera a alguno que hubiese hecho traición, cuya misión primordial era importancia la vigilancia y las rondas fuera del castillo en lo que el texto llama «atalayas» y «escuchas»: «Otro sí las velas y sobrevelas que llaman montaraces y las rondas que andan de fuera al pie del castillo y las atalayas que ponen de día y las escuchas de noche todos estos ha menester que guarde el alcalde cuanto más pudiere que sean leales haciéndoles bien y no les menguando aquello que les debe dar. Y halos de cambiar a menudo de manera que no estén toda vía en un lugar. Y el que hallare que no hace bien aquello que debe en el lugar donde lo pusiere debe hacer justicia de él así como del hombre que le quisiere hacer traición». ⁶⁰ Sobre quienes se durmieran en las velas caería también la acusación de traición «porque sería la culpa suya en no hacer lo que había de cumplir en guarda de aquel lugar».

El castillo no sólo debía estar abastecido de «hombres probados» sino también de viandas y de las demás cosas necesarias para su defensa. Se entendía la vianda como «cosa sin que los hombres no pueden vivir» (ley décima). Y por ende ha menester que la haya siempre y si en los otros lugares no la pueden excusar mucho menos lo pueden hacer en los castillos en que han a estar como encerrados guardándolos así que no deben salir a ninguna parte sin mandamiento del alcalde. Y aun si todo esto podría acaecer, que maguer los mandase salir no podrán salir seyendo cercados o muy guerreados de los enemigos. Y por ende ha menester que en todo tiempo tenga el castillo bastecido de vianda. Sobre todo de agua «pues maguer es el agua muy baldonada y rafez entre los hombres no es ninguna cosa más cara que ella cuando no la pueden haber, por ende debe ser muy guardada». Debían estar abastecidos también de pan y «de aquello que entendieren que más se puede tener según el aire de la tierra». Y eso mismo debían hacer de carnes y de pescados y no debían olvidar la sal, ni el olio, ni las legumbres, ni las otras cosas que importantes para el abastecimiento del castillo como molinos o muelas de mano, carbón y leña, las cosas que llaman «preseas», que son aquellas sin las cuales no se puede preparar la comida aunque se tenga y, finalmente, el vestido y el calzado «que es cosa que no pueden excusar porque les ayuda a vivir y a ser más apuestos»⁶¹.

Un castillo debía contar con un «almacén» con muchas armas, entre las que debían estar las propias del alcalde como prueba de su lealtad, y

60 Alfonso X el Sabio, *Las siete partidas*, t. I, pág. 818.

61 Alfonso X el Sabio, *Las siete partidas*, t. I, pág. 819.

cuantas cosas hicieran falta para «adobarlas» y «enderezarlas» de modo que estuvieran preparadas para cuando se necesitaran. El alcalde debía cuidar de que los que allí estaban ni las robaran ni las menguaban para que las hubiera cuando las necesitaran, y si alguno lo hiciera caería en pena de traición. Todas las armas del castillo, las del Señor y las del alcalde, debían estar muy guardadas, pero no tan solamente en no dejarlas hurtar ni enajenar, sino también en no dejarlas dañar ni perder, a no ser que se perdiesen defendiendo o amparando el castillo. De aquí que el alcalde que no tuviese abastecido el castillo de armas o mal metiese las que tuviere en él porque el castillo se hubiese a perder, caería en pena de traición debiendo «pechar dobladas todas las armas que por su culpa se perdiesen»⁶².

De importancia fundamental para la defensa del castillo era la moral de los alcaldes y guardianes alentada con la doble virtud de valentía, «esfuerzo y ardimiento» (ley 12), y de prudencia, «sabiduría y cordura» (ley 13). «Ardidez» y esfuerzo» significaba que debían defender el castillo hiriendo y matando a los enemigos de manera que no les dejaran llegar a él y que debían tener gran esfuerzo en sufrir los miedos y los trabajos que «les allí venga en velar», como sed, hambre o frío. No debían temer tanto la muerte ni ningún otro peligro, pues son pasajeros, cuanto la fama «que es cosa que fincaría siempre de ellos y a su linaje si no hicieren lo que debiesen en guarda del castillo»⁶³. «Ca maguer natural cosa es de haber los hombres miedo de la muerte, pero pues que saben que por ella han de pasar ante deben querer morir haciendo lealtad y derecho y dar a los hombres razón verdadera de los loar después de su fin mucho más que cuando eran vivos y dejar otro sí a su linaje buen prez y buena fama y carrera abierta porque los señores con quien vivieren hayan debido de los hacer bien y honra y de fiar siempre de ellos; que mostrar luego cobardía porque sean tenidos por malos y de si recibir allí muerte como traidor si estorcieren venir a denuesto o a deshonra e dejar su linaje mal enfamado para siempre». Esta era la razón de que los antiguos pusieran siempre en los castillos hombres señalados que predicasen y supiesen mostrar estas cosas a los que en él estuviesen. Por la mañana, cuando los hombres están juntos, «débeles predicar que no sean tafures, ni ladrones, ni peleadores, ni mezcladores unos de otros porque no vengan a la baraja o contienda con el alcaide»⁶⁴.

Los alcaldes y guardianes debían tener también «sabiduría grande y seso o cordura». Aunque el esfuerzo y el «ardimiento» fueran muy nobles en sí, debían de ser ayudados por el seso y la cordura, ya que ocurría con gran frecuencia que un castillo se perdía más por sabiduría y por arte que por fuer-

62 Alfonso X el Sabio, *Las siete partidas*, t. I, pág. 820.

63 Alfonso X el Sabio, *Las siete partidas*, t. I, pág. 820b.

64 Alfonso X el Sabio, *Las siete partidas*, t. I, pág. 821.



El castillo de Cervera desde le vega del río Alhama

za, como ocurría cuando los de dentro del castillo salían con «ardimiento» pero sin sabiduría a perseguir a los de fuera. Y por eso existía la costumbre en España que después de que el castillo fuese cerrado nadie podía abrir la puerta para hacer espionaje sin mandato del alcalde. Si por hacerlo alguien el castillo se perdiera sería considerado traidor y debía morir por ello con «la más cruel muerte que le pueden dar» y perder la mitad de lo que hubiere y la misma pena debería recibir aunque el castillo no se perdiese «porque salió de mandado del alcalde en tiempo peligroso»⁶⁵. Los alcaldes también debían tener sabiduría para tener armas y piedras y las otras cosas necesarias para defender el castillo de manera que no tengan que cogerlas derribando los muros y las torres. Pero, sobre todo, la sabiduría del alcalde debía ser ingeniosa, dice la ley 14, pues debe saber hacer engaños tanto en tiempo de guerra como en tiempo de paz sin sentir vergüenza por ello ya que mayor sería la vergüenza que tendría que pasar si el castillo cayera en manos de sus enemigos. Su ingenio debe especialmente «saber encubrir» la mengua de hombres que tiene o el daño que ha recibido de los de fuera.

La ley 15 era de gran importancia por las implicaciones que tenía para la vida del pueblo: «Sabiduría y seso» son necesarios para tener abastecidos los castillos en tiempos de paz y para socorrerlos en tiempos de guerra cuando los cercan y combaten (ley 15). El socorro debe ser hecho de dos maneras. La primera es el «socorro de labor» y consiste en las labores que en tiempos de paz han de hacer en el castillo los que allí estuvieren, «labrándolo», si se hubiera derribado o caído alguna cosa. Si el Señor del castillo no las hiciera, bien por «mengua de seso» o porque tuviese grandes embargos, deben acudir a labrarlos todos sin que ninguno ponga excusa de linaje o de otra bondad, pues si el castillo se perdiese caería en pena de traición «de que

65 Alfonso X el Sabio, *Las siete partidas*, t. I, pág. 822.



Alfonso X, el Sabio

se non podría salvar de ninguna manera»⁶⁶. Cuando se trataba de socorrer el castillo en tiempo de guerra o de otro peligro se debían posponer todas las demás actividades para «acorrer a su lealtad» con armas y con «conducho», es decir los comestibles que podían pedir los señores a sus vasallos, y con todo lo necesario para los que estuvieren en el castillo no lo perdieran por hambre o «por otra menzura». Los del pueblo debían socorrer su castillo cuando los enemigos lo cercasen o combatesen (Ley 17) y en caso extremo echar mano de la carne humana como último recurso. Sorprende leer en *Las Partidas* este texto: «segund el fuero leal de España, seyendo el padre

cercado en algun castillo que touiesse de Señor, si fuesse tan cuitado de hambre que non ouiesse al que comer, puede comer al fijo, sin mala estança, ante que diesse el castillo sin mandato de su Señor»⁶⁷.

5. Los peligros y los privilegios del castillo fronterizo de Cervera.

No conocemos un documento medieval expreso que relate una intervención de la guardia del castillo cerverano en una razzia, acción de guerra ofensiva o defensiva. Pero sí sabemos que los peligros que acechaba de modo permanente a los castillos de frontera eran los ataques inesperados, la «guerra guerreadora»: «Dos principios generales parecen haber sido predominantes en la estrategia medieval: el temor a la batalla formal, al enfrentamiento en campo abierto y lo que se ha solido llamar el a cargo «reflejo obsidional», en otras palabras, una reacción automática que se manifestaba en responder a un ataque yendo a encerrarse en los puntos fortificados de la región en condiciones de resistir»⁶⁸. De ahí la forma externa de la gran mayoría de los conflictos medievales: avance muy lento de los atacantes, de-

66 Alfonso X el Sabio, *Las siete partidas*, t. I, pág. 823.

67 Alfonso X el Sabio, *Las siete partidas*, V, Título XVII, Ley VIII.

68 P. Contamine, *La guerra en la Edad Media*, pág.274.

fensa desesperada de los atacados, operaciones limitadas en el tiempo y en el espacio, «guerra de desgaste», «estrategia de accesorios», en la que cada combatiente o grupo de combatientes, frecuentemente de forma incoherente y discontinua, buscaba en primer lugar un beneficio material inmediato. La descripción de las actividades bélicas de Iñigo López de Mendoza por Juan de Mena puede servir de modelo del hacer cotidiano de un capitán de frontera de la primera mitad del siglo XV: «trabajaba de día y velaba de noche, por acrescentar el servicio de Dios y del muy alto rey y señor, y para ensanchar los sus reinos y poner allende los padrones de sus límites, robando ganados, escalando castillos, derribando y postrando alcarias y torres, ganando lugares, tallando arboledas, matando y desmembrando los sarracenos, enviando sus animas a la boca del Huerco»⁶⁹.

Los medievales tenían una expresión para designar a ese tipo de actividad guerrera a escala reducida que era la de «guerra guerreadora» consistente en la pérdida y recuperación de plazas, sorpresas, emboscadas y ataques. «La guerra consiste fundamentalmente en pillajes, frecuentes asedios, y a veces batallas».⁷⁰ Aún sin que mediase declaración de guerra, el enemigo trataba frecuentemente de apoderarse de ellos por sorpresa o por cualquier otro medio, lo que en el lenguaje de la época se conocía con el nombre de «furto». Además, ante cualquier intento de invasión del territorio, los castillos fronterizos debían servir como base de operaciones defensivas. Por ser castillos fronterizos siempre estaban bajo la amenaza de traiciones y tentativas de conquista⁷¹. El riesgo constante de invasión que les obligaba a permanecer siempre en estado de alerta, hacía que los alcaldes percibieran por su custodia una retención notablemente más cuantiosa que la de los castillos ordinarios, que su guarnición fuera más numerosa y escogida y que tuvieran prioridad sobre los demás castillos para efectuar reparaciones.

Los castillos fronterizos eran también villas fronterizas y, como se ha visto en el capítulo sobre las ruinas del castillo, la configuración urbana del pueblo Cervera denuncia una villa amurallada. En ellas los vecinos vivirían agobiados por los continuos riesgos y sobresaltos y, por ello, tenían necesidad de aforar privilegiar, galardonar y enmendar sus daños continuamente si querían perder a sus pobladores. Cuando la frontera era con los reinos islámicos habrían de protegerse de las correrías o las razzias de los moros, cuando, a partir del siglo XII, se va delimitando la frontera de Castilla serán las guerras o correrías de aragoneses y navarros las que pondrán en peligro la tranquilidad de los habitantes de la villa fronteriza de Cervera. Era tal el peligro de estos castillos fronterizos que en el año 1408 para un castillo como en

69 M. Menéndez Pelayo: *Antología de poetas líricos castellanos*, t.VII, pág. 113.

70 P. Contamine, *La guerra en la Edad Media*, pág. 274.

71 J. J. Martinena, *Navarra, Castillos y Palacios*, pág. 36.



Fernando IV de Castilla

de Tudején al que podemos considerar de similar función al de Cervera pero antagónico, por ser ya entonces navarro, «no se hallaba persona que afincase en él» y el rey tuvo que confiar su guardia al abad de Fitero.⁷² Esta situación de inestabilidad bélica fronteriza duró hasta que los Reyes Católicos unieron sus respectivas coronas de Aragón y Castilla.

Alfonso I el Batallador mostró un gran interés militar, económico y religioso por Cervera con tres hechos: nombrar teniente de su castillo a Pedro Tizón y dejar la fortaleza en su testamento como herencia a Santiago de Compostela, conceder los fue-

ros de Sobrarbe a sus pobladores y a mandar edificar una iglesia en el pueblo.

Con las tenencias el rey premiaba a sus mejores capitanes concediéndoles la posesión de castillos y tierras para regir, defender, y a la vez administrar y disfrutar de sus ingresos y rentas. El primer teniente de Cervera, nombrado por Alfonso, el Batallador en el año 1123, fue Pedro Tizón. Su tenencia duró de 1123 a 1137 y además de la tenencia ceriverana tuvo las de Estella (1124-1135), Monteagudo de Navarra (1132-1137),⁷³ Pedrola (1135) y Valtierra (1134). Aunque se sabe poco de la vida de este teniente,⁷⁴ conocemos que en marzo de 1133 acompañó al rey Alfonso I cuando ordenó echar navíos por el Ebro para hacer la guerra a los moros en la costa y que entre otros le acompañaban don García Guerra, obispo de Zaragoza, don Sancho, obispo de Pamplona, don Sancho, obispo de Calahorra, don Miguel, obispo de Tarragona, don Araldo, obispo de Huesa, el conde de Alperche, señor de Tudela

72 J. J. Martinena, *Navarra, Castillos y Palacios*, pág. 36.

73 «Petro Tizone in Çervera et in Mont Acuto et in Stela» (1132), I. Rodríguez Rodríguez de Lama, *Colección Diplomática Medieval de la Rioja*, II, pág. 163.

74 Un documento otorgado entre los años 1124 y 1134 lo presentan junto con su mujer Sancha, cuando otorgaron a Santa María de Pamplona la mitad de una heredad que había sido de Alamín de Valtierra y que Alfonso I la había dado al Señor Jimeno Blázquez. J. M. Lacarra, *Documentos*, n.º. 312. Y en otra ocasión incidentalmente nos enteramos que esta esposa Sancha había perdido un pleito con Pedro Muñoz de Trepiana por una tienda sita en Tudela, J. M. Lacarra, *Documentos*, n.º. 195 de 3 de febrero de 1136.



Enrique II de Trastámara

y otros señores⁷⁵. Aunque Pedro Tizón como teniente desaparece pronto de la documentación y crónicas, quedó en la memoria como abuelo del arzobispo de Toledo don Rodrigo Ximénez de Rada, y como uno de los primeros benefactores del monasterio de Fitero por la donación que les hizo de la importante heredad de Niencebas.⁷⁶

La concesión de fueros demuestra el interés de Alfonso el Batallador por repoblar el valle del Alhama. En septiembre de 1124, Alfonso I concede el fuero de Sobrarbe⁷⁷ a los pobladores de Tudela, Cervera y Gallipienzo: «et concedo omnibus populatoribus in Tutela et habitantibus in ea ac etiam in Cervera et Gallipienzo illos bonos foros de Superarbe»⁷⁸. En 1125 otorgaría los fueros de Cornago a los habitantes de Araciél y en

1128 los fueros de Tudela a los de Corella. Sin entrar en la disputa histórica sobre los fueros de Sobrarbe, ligada a la existencia o no de un legendario reino de Sobrarbe que se hacía originario del siglo VIII y cuyos pobladores habrían estado regidos por este fuero, puede admitirse la hipótesis de que existieron el siglo XI una redacción del derecho privativo de los infanzones de Sobrarbe que en 1117 concedió Alfonso el Batallador a Tudela, Cervera y Gallipienzo: «Cuando en adelante se habla de fueros de Sobrarbe siempre se alude a la evolución que el derecho recibido sufrió en Tudela, y que en nada puede recordar el derecho de la región altoaragonesa que se invoca; en Aragón, que nosotros sepamos, no dejaron huella»⁷⁹. Aquella evolución generó una compilación, el «fuero extenso», datable hacia el siglo XIII, que «elaborado en Tudela, con la jurisprudencia de la ciudad y a la vista del derecho aragonés, parece haber sido fuente inmediata y abundante del Fuero General de Navarra».⁸⁰ En la versión llamada «Tudela romanceado» se regulaba el derecho de los aprovechamientos comunales sobre madera y leña,

75 G. Zurita, *Anales de la Corona de Aragón*, t. I, pág. 200.

76 C. Monterde Albiac, *Colección diplomática del Monasterio de Fitero*, pp. 357-358, pág. 250-251.

77 T. Muñoz y Romero, *Colección de Fueros municipales y cartas pueblas*, pp. 415-419.

78 I. Rodríguez Rodríguez de Lama, *Colección Diplomática medieval de La Rioja*, t. II, n.º 73.

79 J. M. Lacarra, *Notas para la formación de las familias de fueros navarros*, pág. 211.

80 A. Martín Duque, «Hacia la edición crítica del fuero de Tudela», pág. 718.



Muralla sur del castillo de Cervera sobre el barrio de Santa Ana

pastos, escalos comunales y caza⁸¹ y como fuero de Tudela aparece nombrado en la comarca del Alhama en el entorno del Monasterio de Fitero: antes de 1151 «sicut forum est in Tutela»⁸², en 1151 «ad fórum de Tutela»⁸³, en 1165 «ad forum de Tutela»⁸⁴, en 1169 «ad forum de Tutela»⁸⁵.

A principios de 1222 el rey Fernando III, el Santo, con su esposa Beatriz y su hijo otorgaron seguridades a los moros que quisieran acudir a poblar Tudején, el castro de los monjes. La medida debió tener poco éxito ya que su hijo Alfonso X el Sabio considerando la importancia del lugar fronterizo ordenó a los monjes desde Sevilla en 1266 que poblaran Tudején prohibiendo poner dificultades a quienes fueran a morar allí. La disposición fue ratificada por Fernando IV (1308) y Alfonso XI (1315). Habitado en la segunda mitad del siglo XIII no pudo evitarse su desolación⁸⁶.

También el rey Alfonso X el Sabio puso atención en esta comarca del río Alhama. Como escribió Vicente de la Fuente: «en la historia de la edad media aquel territorio [el de Fitero] era visitado con frecuencia por los reyes de Aragón, Castilla y Navarra, cuando trataban de hacer paces y treguasen

81 J. M. Ramos Loscertales, «Los fueros de Sobrarbe», pág. 48

82 C. Monterde Albiac, *Colección Diplomática del Monasterio de Fitero (1140-1210)*, pág. 372.

83 C. Monterde Albiac, *Colección Diplomática del Monasterio de Fitero (1140-1210)*, pág. 374.

84 C. Monterde Albiac, *Colección Diplomática del Monasterio de Fitero (1140-1210)*, pág. 465.

85 C. Monterde Albiac, *Colección Diplomática del Monasterio de Fitero (1140-1210)*, pág. 469.

86 J. M. Jimeno Jurio, *Fitero*, pág. 7.

sus continuas guerras»⁸⁷.

Pero allende las visitas, Alfonso X, el Sabio, había hecho de la repoblación una de las principales tareas de su política real al igual que sus antecesores en la corona castellano-aragonesa. Sobre las tierras arrebatadas en su reinado al islam y sobre las tierras dejadas en retaguardia conquistadas por sus antecesores la política real intentó, tanto al sur como al norte de su reino, triple objetivo: extender la red urbana, asegurar la defensa del reino y proporcionarle recursos financieros⁸⁸. En la frontera de su reino de Castilla con el de Navarra, la política de Alfonso X estuvo impulsada por sus propios conflictos surgidos en 1254 con el rey Teobaldo II de Navarra que estuvieron a punto de provocar una guerra abierta⁸⁹. La comprometida situación fronteriza o incluso el propósito de dirigir en el futuro una campaña de ocupación del reino, movió a Alfonso X a un reforzamiento considerable de esta frontera⁹⁰. Por esta causa, Alfonso X estando en Alfaro el 20 de febrero de 1254 concedió al concejo de la ciudad y a sus vecinos franquicias fiscales por las cuales quedaban exentos de cualquier pecho y pedido, al igual que de pan y del vino y de las demás cosas que solían pagar a otros señores con motivo de la primera población de la ciudad⁹¹. La política repobladora aparece unida a franquicias y privilegios, concesiones reales tendentes a retener al mayor número posible de vecinos y atraer a otros nuevos, a favorecer las actividades económicas de centros urbanos y a reforzar su poder militar fronterizo especialmente en la línea divisoria del Ebro: «El río Ebro separará en adelante espacios políticos diferentes, al menos en aquellos sectores en los que aparecen frente a frente Briones y San Vicente de la Sonsierra, Navarrete y Laguardia, Logroño y Viana, Ausejo y Mendavia, Calahorra y San Adrián, Alfaro y Milagro y Corella, Cervera del Río Alhama y Fitero»⁹². Su estudio pone de relieve las concesiones económicas que el rey sabio hizo en poblaciones riojanas situadas frente a fortalezas navarras rivales como Briones, Logroño, Calahorra y Alfaro⁹³.

El 6 enero de 1254, Alfonso X, el Sabio, mandó a los concejos de Ágre-da, San Pedro de Yanguas (San Pedro Manrique) y Cervera que amojonaran los términos de Tudején y Niencebas de acuerdo con los privilegios concedidos por los reyes al monasterio de Fitero. El documento con el mandamiento descubre, por una parte, la conciencia real sobre esta tierra fronteriza al encargarlo «a hombres buenos de estos vuestros lugares por más sabidores y

87 V. de La Fuente, *España sagrada, Tarazona*, t. 49, pág. 8.

88 J. Gautier Dalche, *Historia urbana de León y Castilla en la Edad Media (siglos IX-XIII)*, pág. 287.

89 Carlos. Príncipe de Viana. *Crónica de los Reyes de Navarra*, pp. 128-129.

90 E. Cantera Montenegro, «Franquicias regias a ciudades y villas riojanas...», pág. 105-118.

91 E. Cantera Montenegro, «Franquicias regias a ciudades y villas riojanas...», pág. 114.

92 E. Cantera Montenegro, «Franquicias regias a ciudades y villas riojanas...», pág. 107.

93 E. Cantera Montenegro, «Franquicias regias a ciudades y villas riojanas...», pág. 110; pág. 114.



Muralla noreste del castillo de Cervera sobre el barrio de San

más entendidos de esta frontera et de esta tierra» y su conflictividad: «les tajan y les llevan su madera y que les entran sus pastos y tomanles sus aguas y le hacen muchas fuerzas y demás como no deben». El Concejo de Cervera envió a realizar el amojonamiento a «don Johan de Roman alcalde y nuestro jurado y a don Gil Gonçalvez y Andalla Façan alguacil»⁹⁴.

La protección de Alfonso X, el sabio, se extendió también a Cervera. Se muestra de modo especial en la exención del tributo que la iglesia de San Gil debía pagar a la Casa Real en concepto de primicia. Este impuesto tenía el nombre de «tercias reales» y había sido impuesto por Fernando III en León y Castilla a mediados del siglo XIII cuando preparaba el sitio de Sevilla. Un tercio del diezmo eclesiástico (tres novenas partes del producto de este) era destinado por la Iglesia a la fábrica de los templos (reparación de los mismos y atenciones al culto divino) y por ello era el llamado «tercio de las iglesias» (*tertia ecclesiarum*), pero la disciplina canónica no permitía que los Reyes dispusieran de ese tercio del diezmo eclesiástico sin autorización pontificia. Necesitado Fernando III de recursos para la conquista de Sevilla solicitó del Papa Inocencio VIII que le autorizase para disponer del tercio de las iglesias para atender a los gastos de la guerra contra los musulmanes y el Papa en una Bula en 1247 le concedió la facultad de invertir dos novenas partes de ese tercio en sus empresas guerreras. «Esta autorización pontificia supuso la participación del fisco regio en una porción o tazmía del diezmo eclesiástico y, concedida más tarde por otros a Pontífices, llegó a convertirse en un ingre-

⁹⁴ C. Monterde Albiac, *Colección diplomática del Monasterio de Fitero*, pág. 549.

so ordinario de la Hacienda real»⁹⁵.

El 28 de mayo de 1277, Alfonso X, el Sabio, desde Burgos, eximió a la iglesia de San Gil del pago del tributo llamado «tercio de las iglesias» (*tertia ecclesiarum*) atendiendo a «que era pobre y despojada de las cosas que necesita y que me piden por merced que yo les quite la mi parte de la primicia que yo he de derecho en la su iglesia y yo porque la iglesia sea abondada de las cosas que es menester y por hacer bien y merced a ellos téngolo por bien y quiérosele, en demando a cualesquier, que la recibieren las tercias dichas primicias del obispado de Calahorra, que quiero no demanden esta primicia a los de Cervera, ni les pidan, ni les apremien por ella»⁹⁶. El privilegio fue confirmado posteriormente por Alfonso XI en 1322 en Soria, todos los reyes Sancho IV, Fernando IV (Soria, 15 de agosto de 1304), Alfonso XI (Soria, 18 de agosto de 1322), Enrique II y Juan I de Castilla (Burgos 15 de agosto de 1379).

Pero en el año 1306 el castillo de Cervera se convirtió realmente en un castillo privilegiado. Un documento firmado por el rey Fernando IV treinta y un años más tarde de la exención concedida por el rey Alfonso X, el Sabio, a la iglesia de San Gil, es de inestimable valor para confirmar cuanto ha sido dicho sobre la importancia del fortalecimiento de la autonomía municipal y la guarda del castillo fronterizo de Cervera. La justificación de los privilegios concedidos por el rey Fernando IV, mediante la Cédula Real firmada y fechada en Medina del Campo el 13 de mayo de 1306 es asimismo elocuente sobre los riesgos del vivir fronterizo cerverano: «En el nombre de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, que son tres personas y un Dios, y a honra y servicio de Santa María, su Madre que nos tenemos por Señora y por abogada de todos nuestros hechos, porque natural cosa es, que todo hombre que bien hace, quiere que se lo lleven adelante y que no se olvide ni se pierda, que como quiere que cause y mengue el cargo de la vida de este mundo aquello es lo que fina en rememoración por el mundo, y este bien es guiador de la su alma ante Dios, y por no caer en olvido lo mandaron los Reyes poner en sus privilegios, porque los otros que reinaren después de ellos y tuvieren en el su lugar, fuesen tenidos de aguardar aquello, y de lo llevar adelante, confirmándolo por sus privilegios; por ende nos acatando esto queremos que sepan, por este nuestro Privilegio los que ahora son y serán de aquí en adelante como nos Don Fernando, por la gracia de Dios, Rey de Castilla, León, etc., etc., en un con la Reina Doña Constanza, mi mujer, por hacer bien y merced a las villas de Cervera y Aguilar por cuanto están en la frontera de Aragón y Navarra, conociendo los muy grandes y señalados servicios que nos siempre hicieron estándonos sobre la villa de Alfaro, y nos hacen de cada día, y por los grandes robos,

⁹⁵ L. García de Valdeavellano, *Curso de Historia de las Instituciones españolas*, pp. 608-609.

⁹⁶ Archivo de la iglesia parroquial de San Gil.



Asalto a un castillo

y males, y daños, y muertes que han pasado o recibido por nuestro servicio, por ende, por les dar galardón de los dichos servicios y por les hacer enmienda de los otros robos y daños así a los que ahora son como a los que serán de aquí adelante: Tengo por bien que los aberios y mercaderías que trajeren o llevaren, que no den ningún portazgo, ni lo paguen en ningún lugar de nuestros reinos, ni de nuestro señorío salvo en

Toledo, en Sevilla y en Murcia. Otro sí les quitamos que no paguen peaje, ni barcaje, ni roda, ni castellería, ni asadura, ni fonsadera, ni leba, ni vayan en apellido de hueste sino cuando fuere la nuestra merced, y los otros Reyes que después de nos vinieren en demando en defiendo firmemente que Portazguero, ni otro alguno no sea osado de las prendas ni de les afinar por Portazgo. A cuantos contra esta merced o parte de ella les hiciesen pechar nos darán en pena mil maravedís de la moneda nueva, y de esto les mande dar esta mi escritura sellada con el mio sello de plomo colgado, hecho en Medina del Campo a trece días andados del mes de mayo de 1306 años». El privilegio fue ratificado el 15 de abril de 1364 por D. Alfonso. El 20 de enero de 1460 lo aprobó el rey D. Enrique lo repitió en Segovia el 7 de Marzo de 1464. Los Reyes Católicos lo confirmaron el 14 de febrero de 1486 en Alalá de Henares. Y doña Juana en Valladolid el 12 de septiembre de 1514»⁹⁷.

Destaca en el documento los motivos de la concesión de los privilegios y la exención de dos tipos de impuestos o cargas: los relacionados con el comercio y con las prestaciones de servicio de armas al rey. Los impuestos eximidos eran fundamentales para el desarrollo de la autonomía municipal. Los motivos son claros. Las mercedes que el rey otorga a las villas de Cervera y Aguilar considera que su posición estratégica en la frontera de Aragón y Navarra, «por cuanto están en la frontera de Aragón y Navarra», y atiende a los «muy grandes y señalados servicios que nos siempre hicieron estándonos sobre la villa de Alfaro, y nos hacen de cada día», y para premiar y compensarles el padecimiento que ha tenido en «grandes robos, y males, y daños, y muertes». La concesión del privilegio tiene también la previsión y preven-

ción de que en el futuro la situación conflictiva en la frontera continuará y por eso deben compensarse los daños por adelantado: «robos y daños así a los que ahora son como a los que serán de aquí adelante».

Los impuestos indirectos que gravaban el tránsito de personas, mercaderías y ganado fueron de muy diversa índole en los Estados de la Reconquista. En un sentido amplio, el impuesto de tránsito fue designado en la época altomedieval con los nombres de «pedaticum», «pedagium» y «peagem» y, en la baja Edad Media con el de «peaje», denominaciones que se aplicaron genéricamente al impuesto que gravaba el tránsito, tanto de personas como de mercancías, por determinados lugares y que en Aragón y Navarra se dieron también al tributo que se satisfacía por la entrada de mercaderías en el Reino. Pero en su sentido estricto con el término de «peaje» se designaba especialmente el impuesto de tránsito que había que pagar por el paso de las personas por algunos lugares. Cuando el impuesto de tránsito de personas o bienes era debido por pasar un puente se le llamaba «pontaticum» y «pontazgo». Si se satisfacía por cruzar los ríos en una embarcaciones lo llamaban «barcaje»: «El derecho de barcaje se cobraba en España a los pasajeros por el tránsito de los ríos, en remuneración de la comodidad que las barcas establecidas para el tránsito, proporcionan al viajero; de modo que con un sacrificio corto se economizan los gastos que ocasionan los rodeos»⁹⁸. Si gravaba el transporte de mercancías en carros se llamaba «rotacumo» o «rodas»⁹⁹.

Los derechos de «portazgos, peages, rodas, castillería, pontages y barcajes» se establecieron en la Edad Media para la defensa de los caminos y pasos de los puentes. Aunque nadie podía imponerlos sin real permiso, llegó su número a ser tan excesivo por los que se arrancaron a los monarcas, que no se podía dar paso en el reino sin tropezar con estas imposiciones, que impedían el libre giro del comercio Enrique IV en las cortes de Ocaña de 1469 y de Nieva de 1473, persuadido de los daños que ocasionaban, revocó todas las mercedes que de ellos hiciera desde el año de 1464»¹⁰⁰.

Al eximir del portazgo a los cerveranos de 1306 –«que no den ningún portazgo, ni lo paguen en ningún lugar de nuestros reinos, ni de nuestro señorío salvo en Toledo, en Sevilla y en Murcia [...] que Portazguero, ni otro alguno no sea osado de las prendas ni de les afinar por Portazgo»– se les eximía de un impuesto directo que por orden directa del rey gravaba la circulación de las mercancías y las transacciones realizadas en los mercados. Era un gravamen sucesor del impuesto aduanero romano llamado «portorium» llamado primero en la alta Edad Media «portaticum» y «portático» y luego en romance «portazgo», sin duda porque lo corriente era pagarlo en las puer-

98 J. Canga y Argüelles, *Diccionario de Hacienda*, t. I, pág. 121.

99 L. García de Valdeavellano, *Curso de Historia de las Instituciones españolas*, pág. 606.

100 J. Canga y Argüelles, *Diccionario de Hacienda*, t. II, pp. 369-370.

97 J. M. Zapatero, *Efemérides cerveranas*, pp. 31-34.



Enrique II de Trastámara y Beltrand Du Guesclin

tas de la ciudad o villa, aunque a veces era satisfecho en el mercado mismo¹⁰¹. Sujetos de este impuesto estaban tanto nacionales como extranjeros, clérigos o notables. Los monarcas concedieron en fueros municipales y privilegios especiales la exención del pago del portazgo a determinadas localidades (así en los fueros de Nájera, de Oviedo y Privilegios de Alfonso VII a Calahorra y de Alfonso X a Santo Domingo de la Calzada)¹⁰².

Llevaba el nombre de «asadura» en España –«voz que o es tomar la parte por el todo, o corrompida de pasadura»–¹⁰³ una contribución feudal, que cobraban algunos señores sobre el ganado que pasaba por los montes de su propiedad en razón de una cabeza por cada hato. En Castilla y Navarra, el Rey en sus dominios y los señores en los sus tierras, percibían desde el siglo X la «assadura» o prestación por la cual les correspondía escoger para sí una res, o una cría, de cada hato de ganado lanar que atravesaba sus dominios, y esta gabela, al ser sustituida más tarde por el pago de una suma en metálico, se convirtió en una nueva forma de impuesto de tránsito que se debía al Rey por el paso de los rebaños por los montes de los territorios realengos¹⁰⁴.

Destaca muy especialmente la exención de los servicios militares a los que podía obligarles el rey. Se exime a los ceriveranos de 1306 de los servicios de la «castellaría», la «fonsadera», la «leva» y la «güeste». La llamada «castellaría» fue en la Edad media a una prestación personal de tipo militar que se designaba también con los nombres de «ópera», «muros» y «labores de castillo», a la que estuvieron obligados todos los habitantes de una comar-

ca no exentos de pago de tributos: la «castellaría» suponía la aportación de trabajo personal del obligado a dicha prestación para la construcción y reparación de castillos y murallas. Los habitantes de ciudades y de sus alfores estaban sometidos al deber de trabajar en la reparación de las murallas de aquellos; los de los dominios reales y los de los señoríos en las obras de las fortalezas y castillos del dominio.

El llamamiento «a fonsado» era la llamada que hacía el rey por decisión de su consejo palatino a todo el reino y que los sayones a toque de cuerno o bocina anunciaban por territorios y poblados. Los principales nobles al frente de una circunscripción debían responder reclutando sus propias huestes de caballería o infantería para sumarlas a las fuerzas reales¹⁰⁵. La fonsadera era un impuesto que en León y Castilla sustituía al deber de acudir a la llamada «a fonsado», es decir, del deber que tenían los ciudadanos de prestar el servicio militar cuando se organizaban expediciones, campañas o acciones ofensivas. La fonsadera acabó convertida en una renta exigida a aquellas poblaciones a las que no se les requería la participación directa en la hueste y a finales del siglo XIII la monarquía castellana prefería pedir este impuesto a muchas localidades alejadas de la frontera antes que reclamar de los vecinos la prestación del servicio militar¹⁰⁶.

El «apellido» era la convocatoria de un servicio militar para la defensa que se hacía a todos los hombres libres de un territorio cuando una de sus plazas fuertes era cercada. Se impuso la norma desde el siglo X contra la costumbre frecuente de los vecinos de abandonar un territorio cuando era atacado por los musulmanes y buscar refugio en los montes y bosques cercanos¹⁰⁷. Como tributo que sustituyó a la obligación de acompañar a campaña a los soberanos fue una regalía de la corona y como tal inajenable, «si bien los señores reyes han concedido, o pocas veces, exención de ella a algunos pueblos en remuneración de sus servicios, o como un aliciente que contribuía a la repoblación y aumento de los lugares recién rescatados del cautiverio»¹⁰⁸.

El «apellido de güeste» o hueste en la España medieval significaba la gran expedición guerrera que se emprendía contra el enemigo y al propio tiempo se llamó también así el servicio militar que obligaba a acudir a esas expediciones de guerra y al ejército movilizad con tal fin. La hueste era con la cabalgada y la guardia o vigilancia uno de los servicios de armas que tenían que prestar los súbditos y también los nobles a su señor. La hueste suponía una expedición o campaña militar de cierta importancia o duración y los súbditos y vasallos nobles estaban obligados a acudir a la hueste siempre que eran convocados para ello por el rey o por su señor. La prestación de

101 L. García de Valdeavellano, *Curso de Historia de las Instituciones españolas*, pág. 607.

102 J. Canga y Argüelles, *Diccionario de Hacienda*, t. II, pág. 369.

103 J. Canga y Argüelles, *Diccionario de Hacienda*, t. I, pág. 99.

104 L. García de Valdeavellano, *Curso de Historia de las Instituciones españolas*, pág. 607.

105 M. Torres Sevilla, «La España del Norte (siglos VIII a XI)», pág. 114.

106 F. García Fitz, «La composición de los ejércitos medievales», pág. 124.

107 M. Torres Sevilla, «La España del Norte (siglos VIII a XI)», pág. 114.

108 J. Canga y Argüelles, *Diccionario de Hacienda*, t. I, pág. 420.



Batalla medieval

este servicio llegó a restringirse a algunos casos con, por ejemplo, cuando se movilizaba e ejército para una expedición o campaña destinada a combatir al enemigo en campo abierto, y a esto se le llamaba lid o lid campal, o cuando había que acudir en defensa del rey sitiado en algún lugar o en auxilio de una fortaleza

asediada. La palabra hueste se empleó también como sinónimo de fonsado o ejército.

Estos privilegios confirmados a lo largo de más dos siglos hasta los Reyes Católicos por los reyes castellanos fueron decisivos para la seguridad, defensa y el desarrollo de la población cerverana. La prueba de que los peligros fronterizos persistieron hasta 1514 es que más de un siglo después de su concesión, en 1445, Juan II debió conceder a la cercana villa y castillo de Cornago, «para compensarla de los daños que sufrió por las correrías de los navarros, que codiciaban apoderarse de su castillo, que supo mantenerse fiel a su señor y al monarca castellano»¹⁰⁹ los mismos privilegios de portazgo, peaje, barcaje, roda, castellanía que Fernando IV había concedido en 1306 a la villa y castillo de Cervera.

6. Los vaivenes políticos del castillo de Cervera: un castillo rehén.

El valor estratégico del castillo fronterizo de Cervera y el ritmo inestable de su frontera se hace visible en sus los continuos vaivenes de su posesión a causa del frecuente carácter de rehén como garantía del cumplimiento de pactos y paces firmadas por los reyes de los reinos vecinos. Sirva de muestra la cuasi mera enumeración que va a continuación sin intención de relato alguno sobre el sentido o trascendencia de cada una de ellas.

A la muerte de Alfonso I, el Batallador, Alfonso VII de Castilla intervino en tierras riojanas anexionándose Nájera, García Ramírez de Navarra cogía Arnedo y Calahorra y Ramiro II de Aragón mantenía Alfaro, Cervera y Tarazona. En 1135 por el Tratado de Vadoluengo los castillos de Alfaro y Cervera pasarían a Navarra con Monteagudo y Cascante¹¹⁰.

109 M. Ovejas, “El castillo de Cornago”, pp. 523-546.

110 A. Ubierto Arteta, *Historia de Aragón. Formación territorial*, pág. 183.



La batalla de Nájera

En 1173 Sancho el Sabio de Navarra y Alfonso VIII de Castilla decidieron terminar pacíficamente sus discordias fronterizas y entablaron negociaciones que culminaron con la firma de una concordia el 25 de agosto de 1176 en la que sometían sus querellas al rey de Inglaterra Enrique II. El fallo arbitral de Enrique II puso en manos de Castilla las tierras discutidas, y Alfonso VIII y Sancho el Sabio volvían a firmar en el mismo lugar, entre Nájera y Logroño, a mediados de abril de 1179 el pacto definitivo que entregaba la Rioja a Castilla y señalaba los límites de ambos reinos¹¹¹.

El castillo de Cervera quedaba en el cristiano reino de Castilla frente a los reinos cristianos de Navarra y Aragón, es decir, como un castillo de frontera.

El 5 de octubre de 1186 Alfonso VIII de Castilla firmó con Alfonso II de Aragón el Tratado de Berdejo «por el que proponían la solución de sus querellas, especialmente sobre Ariza», estableciendo «concordia de amistad duradera». Por él Alfonso II dejó libremente a Alfonso VIII el castillo de Ariza con todos sus términos y acordaron mutua ayuda contra los musulmanes, Navarra y Pedro Ruiz de Azagra. El rey de Castilla tenía en vigor un pacto con Pedro Ruiz de Azagra. Tan pronto como lo quebrara o se enemistase con el rey castellano, el de Aragón podría adquirirlo libremente. En este caso Alfonso VIII le ayudaría a conquistarlo libremente o se lo entregaría si lo conquistara antes. Los demás castillos o heredades de Pedro Ruiz de Azagra serían para el rey de Castilla, aunque los ganase al aragonés. Los castillos puestos en fidelidad por el rey de Castilla para que Didacus Xemenis los tuviera durante tres años por mano del rey de Aragón fueron los de Agreda, Cervera y Aguilar¹¹² y Alfonso de Aragón puso en fidelidad en la mano de Berengario de Entencia los de Aranda, Borja y Arguedas. Si en los tres años el rey o alguno de sus vasallos aludidos con anterioridad infringieran el pacto establecido los castillos pasaban al otro rey¹¹³.

El 20 de mayo de 1198, doce años después del tratado de Berdejo, el rey Alfonso VIII de Castilla y el rey Pedro de Aragón firmaron el Tratado de Calatayud por el que se repartían el reino de Navarra «statuimus quod regnum Nauarre sic diuidamur inter nos, si Deo concedente, illud acquirere potuerimus» y para su salvaguardia y garantía del pacto se entregaron mutuamente

111 A. Ubierto Arteta, “Las fronteras de Navarra”, *Príncipe de Viana*, 50-51, 1953, pp. 76-78.

112 J. González *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, pp. 823-824: “Ego Aldefonsus rex Castelle et Toleti, mitto in fidelitate, un manu domini Didai Xemenis subscripta tria castella: Agredam, Ceruariam et Aguilar...”, J. González *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, pág. 789.

113 J. Zurita, *Anales de la Corona de Aragón*, Libro II, pág. 98.



**Estatua yacente de
Beltrand Du Guesclin,
Señor de Cervera
Abadía de Saint-Denis (París)**

como rehenes castillos fronterizos de sus respectivos reinos; entre ellos se encontró de nuevo el castillo de Cervera: «Para que esta paz, concordia, amistad permanezcan entre nosotros y todos nuestros sucesores [...] como se declara en esta presente página, Yo Alfonso, rey de Castilla, deposito como fidelidad V castillos, a saber, el Castillo de Agreda, Castillo de Autol, Castillo de Arnedo, Castillo de Aguilar, Castillo de Cervera, en la mano de Guillermo Gonzalo, para que los reciba por depositario del rey de Aragón, y los mantenga por el rey de Aragón, y pase a ser por esto su vasallo, de manera que si no observa los pactos y acuerdos como se contiene en esta carta, entregue los dichos castillos de fidelidad, y para que fiel los tuviere los entregue al rey de Aragón y por ello fiel permanezca sin culpa ni crimen para su persona y de igual modo sus castillos de fidelidad vuelvan al rey de Aragón»¹¹⁴. El rey Pedro de Aragón ponía en fidelidad por su parte en mano de Pedro Ladrón otros cinco castillos que eran los de Burgra, Arendega, Malon, Berdejo y Santa Cruz.

A comienzos del siglo XIV el castillo de Cervera sería utilizado dos veces más como rehén. Según escritura fechada en Roa el 28 de abril del año 1304 Fernando IV lo entregó al rey de Aragón juntamente con los castillos de Alfaro, Ocón y otros lugares. Este mismo rey castellano lo entregará otra vez como rehén para ser tenido en tercería por caballeros del señorío de Vizcaya, según figura en una escritura de compromiso con el infante D. Alonso de la Cerda, firmada en Torrelas el 8 de agosto del año 1304.

114 J. González, *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, pág. 182.

7. Beltrán Du Guesclín y Juan Ramírez de Arellano, señores del castillo de Cervera

Al término de la guerra civil entre Enrique de Trastámara y Pedro I el Cruel, (1354-1356) el castillo de Cervera tuvo un nuevo señor cuando en premio o pago del Trastámara vencedor a los servicios y ayudas que sus partidarios le habían prestado inició una política que, desde entonces y hasta ahora, la historiografía hispana denominó «de las mercedes», apelativo que como mote se unió para siempre al nombre de Enrique. Este rey inició un proceso de sustitución de las viejas familias de la nobleza, y concretamente en el de los ricos-hombres, por linajes de una nobleza inferior, e incluso de origen extraño al Reino marcando con ello una profunda huella el cambio de dinastía que se opera en Castilla¹¹⁵.

Uno de los favorecidos por esta política real fue Juan Ramírez de Arellano, que como decía el cronista, «era natural de Navarra, y había servido siempre al rey Don Enrique en sus guerras, y le heredado en Castilla, ca le diera los Cameros, y la villa de Yanguas, y Cervera, y Nalda, y otros lugares».¹¹⁶ De estirpe nobiliaria navarra originaria de La Sonsierra, La Solana y Vidaurreta, Don Juan era mariscal de Navarra, señor de Arellano, Subiza, Allo, Cárcar, Lerín, Lodosa, Ujué y otros lugares. A pesar de formar parte de el reducido grupo de rico-hombres de la corte de Pamplona¹¹⁷ y ser valedor de Carlos II *el Malo* el su tortuosa política con los reinos vecinos, sus diferencias con este rey le llevaron a desnaturalizarse *a fuero de Navarra* desterrándose del reino¹¹⁸ y a desempeñar el cargo de camarero mayor de Pedro IV de Aragón¹¹⁹.

Juan Ramírez de Arellano vincularía su suerte con la de Enrique de Trastámara en su disputa con Pedro I del reino de Castilla. Con la victoria de Enrique y la introducción de su dinastía, los Ramírez de Arellano se instalarán en Castilla en el Señorío de los Cameros, desplazando brusca y definitivamente a los antiguos Señores de Cameros, por la caída en desgracia de Juan Alfonso de Haro II. En 1333 fue prendido y ejecutado en Ausejo este último por orden de Alfonso XI¹²⁰, al probarse sus inequívocas muestras de conspiración contra la Corona,¹²¹ y en 1366, cuando se concede la merced en-

115 F. González Crespo, «Los Arellano y el señorío de los Cameros en la Baja Edad Media», pág. 395.

116 F. González Crespo, «Los Arellano y el señorío de los Cameros en la Baja Edad Media», pág. 399

117 J. Zabalo Zabalegui, *La Administración del Reino de Navarra en el siglo XIV*, pág. 211.

118 Archivo Histórico Nacional, Diversos, Títulos y Familias, Cameros, Privilegios, carpeta 7, documento 30: «Escritura de desnaturalización del Reino de Navarra, Puente la Reina, 12 de diciembre de 1362».

119 M. A. Ramírez de Arellano, «La quiebra de la casa de Arellano...», pp. 156.

120 *Crónica de Alfonso XI*, BAE, t. LVXI, pág. 263.

121 J. de Zurita, *Anales de la Corona de Aragón*, Vol. III, Libro VII, Cap. XXIII, pág. 385.

riqueña, unos lugares estaban en poder de Urraca e Inés de Haro, parientes de Juan Alfonso, y otros lugares habían sido enajenados ya a esta familia. Tanto este Juan Alfonso como su padre habían sido destacadas figuras en la vida política castellana durante los años revueltos de las minorías de edad de Fernando IV y Alfonso XI, aprovechando la coyuntura revuelta para ampliar su poder agregando nuevos territorios a su señorío patrimonial, casi siempre a través del uso de la fuerza¹²².

El 8 de abril de 1366, en plena guerra civil castellana, Enrique de Trastámara, tras coronarse en Burgos como rey de Castilla, otorgó a Juan Ramírez de Arellano el Señorío de Cameros.¹²³ Era este, junto con los Señoríos de Vizcaya y de Molina, uno de los de carácter territorial más continuo y homogéneo que había en Castilla pretrastámara, dotado de una gran importancia estratégica por su posición fronteriza con Aragón y con Navarra¹²⁴. Comprendía las tierras de Yanguas y de Munilla, la casi totalidad de los Cameros Viejo y Nuevo, tierras de Mansilla y Anguiano, tierras de Cornago, valle medio del Iregua en Nalda y Entrena. Posteriormente absorbió las villas de Murillo del Río Leza, Arrubal, Ausejo y Carbonera. En 1381 se extendió a Aguilar, y desde entonces se titularon él y sus herederos Condes de Aguilar, Inestrillas, Navajún y Valdemadera. Finalmente completó su dominio sobre casi una tercera parte del actual territorio riojano con la incorporación de la comarca de Cervera del Río Alhama.

Pero el castillo y villa de Cervera no fueron objeto de donación directa por Enrique II sino que pasaron previamente por otras manos siendo, por tanto, *objetos de doble donación*. Para agradecer los grandes servicios que en el desarrollo de esa guerra, y especialmente en el fratricidio del castillo de Montiel, había prestado a don Enrique el mercenario francés Beltrán Du Guesclín con sus famosas y aterradoras compañías blancas, el rey castellano donó al Conde de Longueville la ciudad de Soria y las villas de Almazán, Atienza y Cervera con sus términos y castillos, nombrándolo además duque de Molina. Poco duraron estas donaciones en manos de Du Guesclín. Es posible que Enrique de Trastámara, al reflexionar sobre ellas, cayera en la cuenta de que se había creado un problema latente ya que estas plazas estratégicas no estaban bien guardadas en manos de un aventurero extranjero que tenía fama de no haber venido a buscar sino dinero a cambio de la ayuda prestada: «corrió

122 E. González Crespo, “Los Arellano y el señorío de los Cameros...”, pág. 395; M. Diago Hernando, “Implantación territorial del linaje Arellano en tierras camero-riojanas a fines de la Edad Media”, pág. 69.

123 M. A. Ramírez de Arellano, “La quiebra de la casa de Arellano...”, pp. 156.

124 E. González Crespo, “Los Arellano y el señorío de los Cameros...”, pág. 396; M. Diago Hernando, “Implantación territorial del linaje Arellano en tierras camero-riojanas a fines de la Edad Media”, pág. 69.



**Batalla de Araviana
a los pies del Moncayo
(1359)**

al paisanaje, atormentan a los ricos, roban los altares, saquean los templos, desfloran las doncellas, atrévense a las vírgenes consagradas a Dios, fuerzan las casadas, matan los niños en las cunas, asesinan los ancianos, finalmente cometen las maldades más atroces»¹²⁵. Por ello el rey decidió comprar a Du Guesclín la ciudad de Soria y las villas de Almazán y Atienza por 240.000 doblas, parte en dinero y parte en prisioneros de guerra por los que obtendría desde Francia un buen rescate¹²⁶.

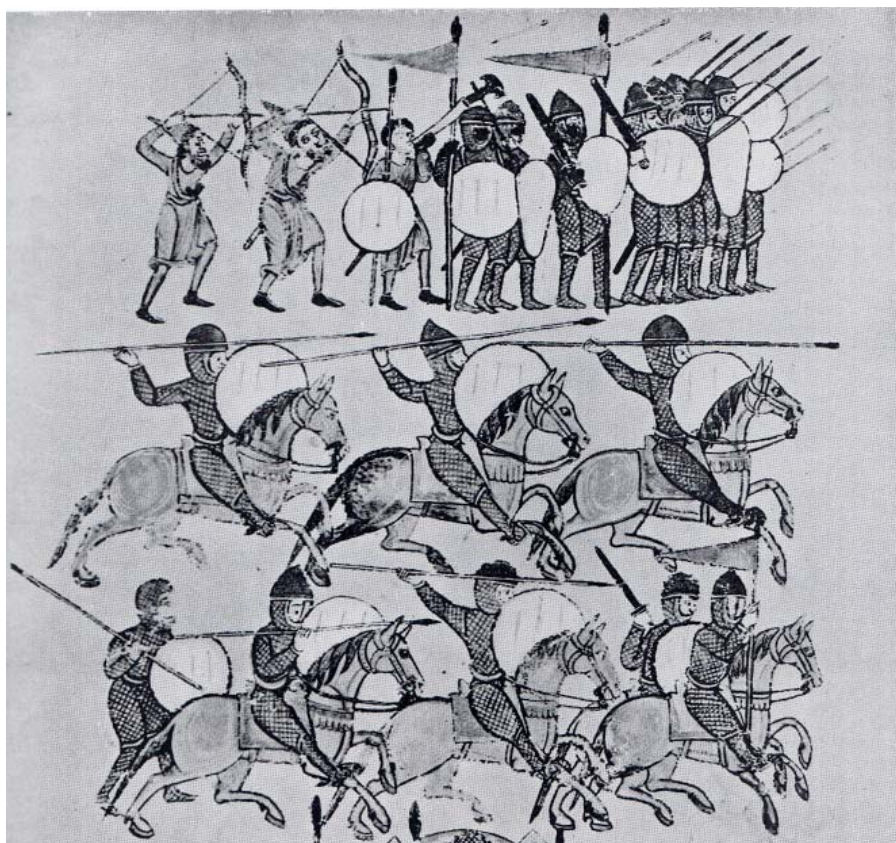
Cabe, no obstante, otra interpretación plausible que, estudiada ya para Soria y Molina, podría extenderse al grupo de las otras villas que primero fueron donadas al aventurero y luego recuperadas por el monarca. ¿Es posible que las villas donadas a Du Guesclín fueran de las más significadas partidarias de Pedro I por tener en desarrollo ciertas fuerzas de la burguesía mercantil, favorecida por Pedro I frente a la nobleza terrateniente y por lo tanto las entregara al militar bretón para que las vigilara? El hecho es que Soria y Molina se negaron a aceptar como señor al caudillo francés (1369) adoptando una actitud de rebeldía frente al nuevo rey de Castilla y no hay que olvidar, como señala Julio Valdeón¹²⁷, que la mayor parte de los focos que ofrecieron resistencia a Enrique II se localizaban en regiones fronterizas (Galicia, Zamora, Carmona, Agreda, Soria y Molina) y «en la mayor parte de los casos las protestas se generaron en villas que contaban con una tradición realenga y que habían pasado a la esfera señorial por donación reciente de los reyes de la dinastía Trastámara»¹²⁸. ¿Con quien estaría la villa de Cerve-

125 L. Bonilla, *Beltrán Du Guesclín. El aventurero que cambió el rumbo de la historia*, pág. 104.

126 *Crónica de los Reyes de Castilla. Don Enrique Segundo*. B.A.E. pág. 24.

127 J. Valdeón, “Movimientos antiseñoriales en Castilla en el siglo XIV”, pp. 363-366.

128 J. Valdeón, *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV*, pp. 105-106.



Infantería y caballería castellana del siglo XII Comentarios al Apocalipsis del Beato de Liébana

ra? La primera circunstancia se daba se daba en Cervera. Parece significativo que los únicos datos que en la actualidad se poseen sobre el comercio en estos momentos (1365) a través de la frontera con Navarra estén relacionados precisamente con comerciantes judíos: «Ybraim, por un costal de estambre y ocho piezas de lienzo; Simen, por tres cargas de estambre y una carga de paños; Martín, por dos cargas de lana y dos roas de queso; Gento de Cervera, por dos cargas de lana: un clérigo de Cervera, por dos paños»¹²⁹.

Sea de un modo u otro, lo cierto es que la villa y el castillo de Cervera no fueron objeto de compra sino de donación. Es posible que fuera el pago de Du Guesclín a Juan Ramírez de Arellano por haberle dado como rehén a su propio hijo, Juan Ramírez de Arellano, el Mozo, en garantía de que el rey **Enrique le pagara** por la venta que le hizo de Soria, Almazán y Atienza y los

129 J. Zabalo Zabalegui, "El Peaje de Tudela", "Peajes Navarros", I, pp. 83-149.

otros lugares que el mismo monarca le había donado por haberle ayudado a conseguir la corona. Por su rescate Enrique pagó esta vez 15.000 francos¹³⁰. El día 2 de noviembre de 1369 hallándose en Segovia, el ambicioso y cruel Du Guesclín otorgó el siguiente documento de donación: «Guardando a los grandes y buenos servicios, y buenas obras que vos el nuestro caro amigo y compañero don Juan Ramírez de Arellano, Señor de los Cameros nos habéis hecho, y entendemos que nos haréis de aquí en adelante, damos vos la nuestra villa y castillo de Cervera, con todos sus términos y con todos los oficios, y rentas, y pechos y derechos que la dicha villa y castillo pertenecen y pertenecer deben en cualquier manera y con el señorío, y justicia civil, y criminal, y mero y mixto imperio según lo que nos hablemos y a nos pertenece haber por la gracia que el rey de Castilla, nuestro señor nos fizo, que os damos por juro de heredad, jamás para vender, y empeñar, y enajenar, y trocar, y dar, y cambiar; cosas mismas propias para vos, y para vuestros herederos que lo vuestro hubiesen de haber, y de heredar de derecho y pedimos merced al Nuestro Señor Rey que os lo confirme»¹³¹.

Enrique de Trastámara confirmó en Medina del Campo la donación de Du Guesclín el día 6 de abril de 1370, en los términos siguientes: «Por hacer bien y merced a vos don Juan Ramírez de Arellano, señor de Cameros, nuestro vasallo, situaciónlos los muy grandes servicios y buenos que nos habéis hecho, os confirmamos la donación que Mosén Beltrán de Claquín, Duc de Molina, Conde de Longavilla, nuestro vasallo, os hizo». Para afianzar más su nuevo poderío feudal D. Juan Ramírez de Arellano solicitó otra nueva confirmación de dominio que el rey D. Enrique volvió a darle de nuevo el 8 de junio de 1372 también en Medina del Campo. En 1379, Juan I le confirma las donaciones hechas por su padre el rey Enrique; en la relación figuran en primer lugar el Señorío de los Cameros y en segundo lugar el Señorío de la villa de Cervera.¹³² En el testamento de Juan Ramírez de Arellano existente en el Archivo Diocesano de Calahorra dado en 1385 en Soria¹³³ aparece dejando dinero a parientes, criados y a sus dos hijos naturales: don Juan y doña Juana, ésta residente en Cervera¹³⁴. El señorío jurisdiccional significaba que, además del señorío territorial, por el que Juan Ramírez de Arellano era dueño de sus tierras propias y ejercía sobre sus pobladores una potestad derivada de relaciones de dependencia personal o territorial, estaba investido de jurisdicción ordinaria y de parte de las potestades propias de la potestad real, aunque no **fuese en todos los casos** dueños de la totalidad de las tierras del señorío¹³⁵.

130 J. Zurita, *Anales*, L.X, cap. XVIII, fol. 280.

131 J. M. Zapatero, *Efemérides cerveranas*, pág. 77.

132 Archivo Histórico Nacional, Diversos: Títulos y Familias, Carpeta 9, núm. 70; Archivo Histórico Nacional, Diversos: Títulos y Familias, Carpeta 9, núm. 71.

133 L. de Salazar y Castro, *Historia de la Casa de Lara*, t. I, L. V, Cap. X., pp. 319-380.

134 A.H.N. Diversos: Tít. y Fam., Carp. 9, núm. 82.

135 J. A. García de Cortázar, *La Edad*



**Torreón de Caldelavilla sobre la vega de Añamaza (Cabretón)
Llamado “La botica de los moros”**

8. Alertas a la Gaita del castillo de Cervera.

Cervera, habiendo sido Castilla, tiene su término municipal lindando con los términos municipales de Fitero (Navarra), de Tarazona (Aragón) y de Ágreda (Castilla), de modo que puede tenerse como un supuesto histórico implícito que cuando en esas tres poblaciones aparecen protagonizando conflictos militares medievales, la guardia del castillo de Cervera estuvo comprometida o en estado de alerta o en intervención. Al hacer referencia a estos conflictos no pretendo historiar la guerra en la comarca medieval del Alhama¹³⁶, sino hacer una cata histórica en un siglo tan crítico como el siglo XIV para poder señalar, a modo de ejemplos, algunos sucesos en los cuales la Gaita no pudo menos de estar atalayada o beligerante.

Durante el siglo XIV, la cuenca baja del río Alhama fue escenario frecuente de conflictos armados. No poco contribuyó a ello el hecho de que,

Media. Historia de España, pág. 219.

136 Ver J. M. Lacarra, *Historia del reino de Navarra*, Pamplona, 1973.

ausentes los reyes de Navarra, con frecuencias en sus Estados de Francia y los de Castilla en la guerra del moro, los gobernadores navarros y los nobles riojanos atizaron el fuego de las diferencias en provecho propio. En 1330, la chispa saltó, y con ella la guerra, junto al monasterio de Fitero. Un pleito sobre la propiedad del monasterio de Fitero y del castillo de Tudején, acabó en un conflicto armado entre Castilla y Navarra, en el que se vio también mezclado Aragón. Mientras se negociaba sobre los derechos enfrentados, que dividían incluso a los propios monjes entre los partidarios de Navarra y los de Castilla, invadieron las tierras de Castilla aragoneses y navarros. Alfonso XI concentró sus fuerzas en Alfaró bajo las órdenes de Martín Fernández de Portocarrero. Los castellanos tomaron Fitero y Tudején y luego, penetrando en Navarra, saquearon el país hasta que el rey ordenó la retirada.

El año 1334 se encendió de nuevo la guerra entre Navarra y Castilla. Los excesos de los que gobernaban las fronteras de ambos reinos, sin conocimiento de los propios reyes, empujaban a los monarcas a romper la paz. Bien porque unos pretendieran ensanchar la jurisdicción de su frontera basados en un derecho dudoso y los otros respondieran pronto con las armas sin dar lugar a averiguaciones judiciales¹³⁷, lo cierto fue que este año, aprovechando la ausencia del rey Alfonso, en Gibraltar, el gobernador de Navarra, Enrique de Sulli –incitado por algunos poderosos de Castilla que en aquellas fechas eran desafectos a su rey como el infante don Juan Manuel, don Juan Núñez de Lara, señor de Vizcaya, y don Juan Alfonso de Haro, señor de Cameros– reconquistó Fitero y Tudején. Pero las tropas del monarca atacaron y vencieron a los navarros en Alfaró entrando inmediatamente en Fitero y sometiendo el castillo de Tudején. El pleito sobre estos dos asientos continuaría hasta 1373, fecha en que se falló a favor de Navarra, al sentenciar que se hallaban dentro de los términos de Tudela y Corella¹³⁸.

Además de los motivos propiamente políticos, los conflictos más habituales en la comarca derivaban estaba provocados por intereses económicos derivados del aprovechamiento de las aguas del río Alhama entre la villa de Alfaró y las vecinas de Corella, Cintruénigo y Tudela aunque desde la misma reconquista del valle del Alhama por Alfonso el Batallador se habían dado ordenanzas para el aprovechamiento del caudal de este río para el riego en la carta de donación de la villa de Corella al conde Rotrón de Alperche ordenando los turnos de riego para cada localidad¹³⁹. Ya en desde 1300 la penuria y las dificultades económicas habían a Alfaró

137 J. Moret, *Anales del Reino de Navarra*, t. V, pág.255.

138 E. Sáinz Ripa, “La Rioja bajo la monarquía castellana”, AA. VV. *Historia de La Rioja*, v. II., *La gran Crónica de Alfonso XI*.

139 A. G. N. Sección de Comptos, Caja 1, nº 15, IV. J. M. Lacarra, *Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del valle del Ebro*, pp. 174-175.

y Corella a enzarzarse en guerras privadas¹⁴⁰. El hambre, endémica entre 1300 y 1346, se agudizó en 1333-1336 y la gran mortalidad en Navarra dio lugar a una situación caótica de la que no hubo en mucho tiempo señales de recuperación¹⁴¹. Un documento de 1319 referido por Yangüas expresa con agudeza el permanente problema. El alcalde, jurados y concejo de Corella y Tudela desafiaban al concejo, alcaldes y jurados de Alfaro en estos términos: «vos el dicho concejo de Alfaro sois traidores y quebrantadores de tregua por las muertes de Domingo Hermoso y de su hijo Juan, falsamente y a traición; y os pondremos las manos y os lo haremos decir, por las vuestras falsas gargantas, diez hombres de caballo, de nos los sobredichos de Corella a diez hombres de caballo de vos y más si a mas quisierais; que sois tales traidores como nosotros decimos y os mataremos u os haremos salir del campo».¹⁴² Estos conflictos que perduraron en los siglos XV¹⁴³ y XVI¹⁴⁴.

Entre 1330 y 1360 las pasiones se agudizaron por las crisis y los problemas diarios de subsistencia condujeron a un clima continuo de inestabilidad fronteriza¹⁴⁵. En 1344 y en 1345 se libró en la cuenca baja del Alhama otra guerra entre la ciudad castellana de Alfaro y los municipios navarros de Corella, Cintruénigo y Tudela por los intereses económicos derivados del aprovechamiento de las aguas del río Alhama, río común a todas ellas dando lugar a un clima endémico de inestabilidad fronteriza¹⁴⁶. Según la versión propia, los vecinos de Corella y Cintruénigo habían padecido más de treinta veces desde la firma de la paz con Castilla las agresiones del Concejo de Alfaro bajo las formas de destrucciones sucesivas de la presa del río Cañete, tala de viñas y árboles, sustracciones de grano, vino y ganados, malos tratos a los lugareños, y haber hecho prisioneros a algunos hombres de Corella y haberlos encarcelado en Alfaro. Estos atropellos los cometían violando órdenes expresas de su soberano y quebrantando las treguas «con pendón levantado como a sus enemigos»¹⁴⁷. Las últimas agresiones habían tenido lugar en noviembre de 1344, el 21 de abril de 1345 y seis días después: «Miércoles XXVII día del dicho mes de abril el dicho concejo de Alfaro vino, pendón levantado con grandes gentes de pie y de caballo y con acémilas cargadas de armaduras, todos armados hostilmente como si fuese guerra

140 Hay noticias documentales de los enfrentamientos en 1280, 1290, y 1296. A. G. N. registros nº 2 y nº 6.

141 M. Berthe, *Famines et épidémies dans les campagnes navarrarraises...*, v. I, pp. 258-259.

142 J. Yanguas y Miranda, *Diccionario de Antigüedades*, pág. 195.

143 F. Idoate, *Rincones de la historia de Navarra*, t. II, pág. 719.

144 F. Idoate, *Rincones de la historia de Navarra*, t. II, pág. 720.

145 M. Berthe, *Famines et épidémies dans les campagnes navarrarraises...* v. I, pp. 222-223.

146 P. Azcárate Aguilar-Amat, "Hostilidades en la frontera navarro-riojana...", pág. 334.

147 P. Azcárate Aguilar-Amat, "Hostilidades en la frontera navarro-riojana...", pp. 333-343.

guerreada. Y quebrantaron y derribaron en el dicho río de Canente quinientas y ocho varas de lanza y cegaron y aplanaron con gran malicia todo el río de Canet, en tal manera que los de Corella y de Cintruénigo en los primeros días del mes de mayo que eran suyos no pudieron llevar el agua por su río ni regar sus heredades. Y llevaron en todo el mes de mayo toda el agua al término de Alfaro»¹⁴⁸.

La gravedad del incidente revela que los choques fronterizos habían alcanzado tal magnitud que habían dejado de considerarse sólo como problemas locales para convertirse en auténtica cuestión de Estado. Así el asunto mereció el viaje del baile de Tudela a Francia para dar cuenta de los incidentes a la reina Juana de Navarra¹⁴⁹ y varios mandatos entre los que destacan: que se ordenara la defensa de las villas fronterizas de la merindad de la Ribera, que estuvieran prestos para acudir en servicio del gobernador de Navarra, que el merino mandase a los de las «villas frontleras de la merindat» que cada uno guardasen bien sus villas y no hiciese movimiento alguno y que mandase a los alcaldes de su comarca «que fincasen en sus castillos y cada uno que guardase lo suyo bien y debidamente». Dan noticias del reforzamiento de las guarniciones en ciertos puntos estratégicos, precaución dictada «por razón que era fama que el rey de Castilla hace armadas contra Navarra por la razón de la pelea que aconteció entre Corella y Alfaro». Para conjurar la potencial amenaza se ordenaba al merino de la Ribera que hablase en secreto con el alcalde y jurados de Tudela que entre otras cosas que le hiciese espiar y que fuese diligente y curioso y si alguna cosa oía o entendía que se lo hiciese saber al gobernador¹⁵⁰.

Entre 1356 y 1365 –con prolongación ya exclusivamente en territorio castellano, hasta 1369– se desarrolló un largo y cruento conflicto entre las coronas de Aragón y Castilla en pugna por la hegemonía peninsular, que involucraría también, en mayor o menor medida, a los reinos de Portugal, Navarra y al sultanato nazarí de Granada, dando lugar a una vasta conflagración peninsular e internacional, dadas las alianzas entre la Corona de Aragón y Francia y entre Castilla e Inglaterra y Génova¹⁵¹. El hecho más notable del primer periodo de la guerra (1356-1357) fue la ocupación de Tarazona por los castellanos en marzo de 1357, cuando ya se había empezado a negociar una tregua por medio del legado pontificio, Guillermo de la Jague. Sin respetar la tregua lograda por el legado pontificio (15 de mayo de 1357, rota el 26 de junio siguiente), Pedro I se presentó en Tarazona, atacándola con tal ímpetu

148 P. Azcárate Aguilar-Amat, "Hostilidades en la frontera navarro-riojana...", pág. 337. Ver Yangüas, *Diccionario de Antigüedades*, pp. 196-198.

149 A. G. N. Reg. 54, Fol. 49 v y 50 r.

150 P. Azcárate Aguilar-Amat, "Hostilidades en la frontera navarro-riojana ...", pp.339-340.

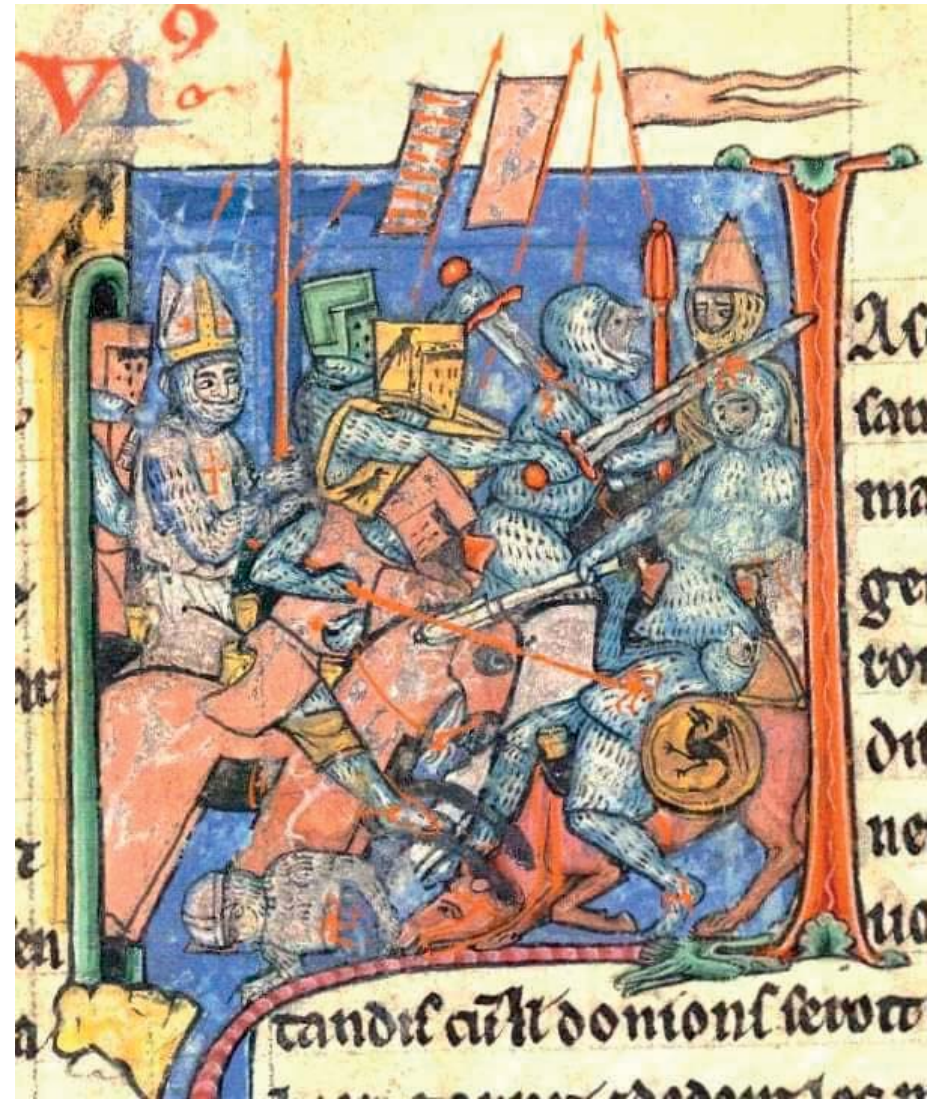
151 M. Sánchez Martínez, "La guerra de los dos Pedros", *Historia 16*, 143, 1988, pág. 46.

que un día hizo suya la ciudad saqueándola brutalmente. En 1357 se llegó a la tregua de un año por la cual Tarazona y los lugares ocupados por Castilla permanecerían bajo la custodia del legado pontificio¹⁵². Reanudada la contienda en el verano de 1358, el rey Enrique inició una ofensiva por tierras de Soria, mientras el infante Fernando lo hacía por el reino de Murcia. La presencia del infante Fernando en el bando aragonés debió minar el prestigio del Trastámara, hasta entonces líder indiscutible de la facción antipetrista. Para recuperar su autoridad Enrique realizó una espectacular invasión del territorio enemigo.

De una reunión en La Almunia a mediados de septiembre de 1359 entre el rey de Aragón, el arzobispo de Zaragoza, los condes de Trastámara y de Luna y otros personajes acordaron aumentar los combatientes y reforzar los castillos de las fronteras. Sobre la marcha se acordó también que el conde don Enrique y don Tello, Juan Fernández de Heredia y Juan Martín de Luna y otros ricos hombres juntaran sus compañías de la gente de a caballo, unos ochocientos hombres, y algunas más de a pie para entrar en Castilla. Entrando por la frontera de Ágreda ocuparon Ólvega saqueándola e incendiándola. La misma tarde de aquel día salieron los fronteros Juan Fernández de Henestrosa, Iñigo López de Orozco, Fernán Ruiz de Villalobos, Juan Alonso de Benavides y Diego Pérez Sarmiento con las fuerzas de que disponían, unos mil doscientos hombres, según Ayala unos mil quinientos, a hacerles frente, y el domingo 22 se encontraron en Araviana. Los castellanos sufrieron una sangrienta derrota en la que murieron unos trescientos¹⁵³. Meses después, en febrero de 1360, Pedro I conseguía recuperar, mediante un crecido rescate, Tarazona. El desastre de Araviana motivó en el invierno de 1359-1360 una cadena de asesinatos por parte de Pedro I que originaron un círculo vicioso: el terror fomentaba las deserciones y éstas eran cortadas con métodos expeditivos¹⁵⁴.

De todo lo dicho es fácil concluir que el castillo y el municipio de Cervera fue durante cuatro siglos hasta los Reyes Católicos una frontera caliente entre los reinos cristianos y como tal frontera debió contar necesariamente con una guaita o guardia que vigilara, espicara, acechara, escudriñara, avizorara, oteara, diera alertas desde las atalayas y dispusiera la defensa o el ataque del castillo y villa fronteriza. Es fácil deducir que el verbo que los de la Gaita cerverana más conjugaron durante este tiempo fue el verbo «atalayar», es decir, «registrar el campo o el mar desde una atalaya o altura, para dar aviso de lo que se descubre» y cuando «los de la gaita» atalayaban se convertían en atalayeros, es decir, «el que servía en el ejército en puestos avan-

zados, para observar y avisar los movimientos del enemigo». Con frecuencia también debieron salir a los campos de Tarazona, Fitero, Corella, Araviana o Ágreda a pelear por su rey castellano.



152 M. Sánchez Martínez, “La guerra de los dos Pedros”, *Historia 16*, 143, 1988, pág. 50.

153 P. García Toraño, *El rey Don Pedro el Cruel y su mundo*, pp. 293-294. Zurita Anales, t. 4, IX-XXV.

154 M. Sánchez Martínez, “La guerra de los dos Pedros”, pág. 50.



Danzantes de la gaita custodian a su patrono San Gil

CAPÍTULO III: LA GAITA COMO COFRADÍA RELIGIOSA

« ¿Dónde, pues, se encuentra el camino recto? Vivir jugando, y jugando a juegos tales como son los sacrificios, los cantos, las danzas, que nos harán capaces tanto de conseguir el favor de los dioses como de rechazar los ataques de nuestros enemigos y de vencerlos en combate».

Platón, *Leyes*, VII, 803 d.

«Todos cuantos hemos jurado seguir sus banderas y nos hemos alistado en su milicia, debemos persuadirnos de que necesitamos tres defensas para la guarda de este castillo, o sea: de alcázar, de armas y de alimentos».

San Bernardo¹

La Gaita cerverana ha permanecido durante siglos ligada a las dos iglesias parroquiales de este pueblo siendo éstas las que han garantizado su continuidad mediante la protección económica y el aliento espiritual. Los libros de fábrica dan testimonio de la financiación de los danzadores por parte de las parroquias de San Gil y de Santa Ana. Posteriormente, cuando cambió la administración de las iglesias parroquiales por la legislación secularizadora liberal de la Nación o por las exigencias canónicas de la jerarquía eclesiástica, los libros de la Cofradía de Santa Ana y el de la Hermandad de San Gil dicen que ambas siguieron asumiendo las funciones de «dar de beber a los danzantes».

Esta dependencia eclesiástica y no municipal de la Gaita cerverana —a lo largo del tiempo del que tenemos constancia y del que razonablemente suponemos a partir de la supervivencia de las tradiciones— es un fragmento sumamente significativo y de grandes consecuencias hermenéuticas para la reconstrucción del rompecabezas de la Gaita. Por ello podemos preguntarnos directa y radicalmente desde cuándo podrá afirmarse razonablemente que

¹ San Bernardo, *Obras selectas*, pág. 680.



**Rodrigo Ximenez de Rada
(1170-1247)**

la Gaita ha dependido de una u otra forma de la Iglesia. Y la respuesta no será menos taxativa: desde su fundación medieval. En la vida de la cristiandad medieval todo estaba penetrado de representaciones religiosas, no había cosa ni acción que no fueran continuamente puestas en relación con Cristo y la fe y de la que no se hiciera una interpretación religiosa². Los miembros de la Gaita –la guardia del castillo– fueron reunidos y bendecidos bajo la forma religiosa de una cofradía militar por mandato de Alfonso el Batallador. Esto es lo que se ensayará mostrar en este capítulo

1. Frontera y religiosidad medievales.

La historia medieval española gira en torno al eje omnipresente de la frontera y la de la guerra plurisecular por disminuirla hasta anularla. Toda la España medieval es una

sociedad-frontera y por tanto una sociedad preparada y dispuesta a la guerra. La frontera puede ser frágil y movедiza o estable, caliente o fría pero siempre presente aunque se reconstruya y se aleje durante centurias.³ La frontera como guerra santa con el código de valores que conlleva (bravura, osadía, acometividad temeraria, etc.) crea una ideología caballeresca, un ideal hombre noble nuevo que mantiene encendida la antorcha de la conquista durante ocho siglos. La frontera medieval como lugar de escaramuzas, cabalgadas y choques para modificar la frontera requería medios de consolidación de lo conquistado como fortalezas, atalayas, puestos de observación, avanzadillas de vigilancia, castillos en la retaguardia etc. y repoblación. Las tierras recién conquistadas eran zonas de peligro, de inseguridad permanente y sus pobladores tenían mentalidad de sitiados. De ahí que la política regia hiciera continuos esfuerzos para poblar estas tierras concediendo exenciones, privilegios, fueros y cartapueblas. Estas condiciones institucionales y personales atraje-

2 J. Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, pág. 234.

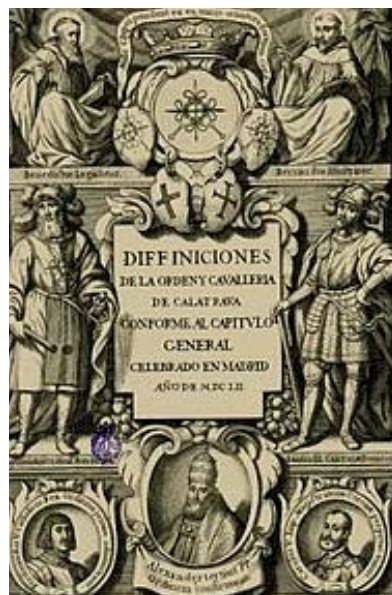
3 C. Lisón Tolosana, “Antropología de la frontera”, *Revista de antropología social*, 3, pág. 85.

ron a espíritus guerreros, a aventureros audaces, a los codiciosos de botín, a delincuentes, asesinos, ladrones y demás gente al margen de la ley porque en virtud de los privilegios de asilo se convertían en hombres libres aunque sus manos estuvieron ensangrentadas por «muerte de omes».

Pero estas tierras peligrosas eran tierras también de libertad y autonomía que albergaban a un conjunto heterogéneo de individuos dispuestos a echar mano a la espada y la lanza para defenderse del infiel, a hacer escaramuzas y salir en cabalgada por tierras enemigas para zaherir al moro y regresar con botín. Esta sociedad fronteriza produjo un tipo de hombre arrogante y bravucón, amante de la aventura y del riesgo, pero también crearon otro tipo de hombre, mitad monje mitad soldado, encuadrado en las Ordenes Militares de Calatrava (1158), Santiago (1170), Alcántara (1176) del Temple, etc.⁴.

Al hablar de la milicia medieval y de Órdenes militares no puede desconocerse que el primer monasterio cisterciense fundado en España y la primera Orden Militar establecida lo fueron a unos pocos kilómetros de Cervera, en Fitero, cuando Fitero no existía como pueblo y su territorio y el de Cervera aún no estaban separados por la frontera política del reino de Navarra, sino que ambos pertenecían al reino de Castilla, y cuando los vecinos de Cervera colaboraban estrechamente con el abad Raimundo, el futuro San Raimundo, en la consolidación del patrimonio y territorio monacal⁵. Además dos de los

4 C. Lisón Tolosana, “Antropología de la frontera”, *Revista de antropología social*, 3, pág. 87. 5 1156. Esteban de Cervera, su mujer María, hijos e hijas, venden tres quiñones de tierra al abad Raimundo, uno en la presa de Cintruénigo, otro en la Calle entre Domingo Semeno y Dona Blasquita, el otro en Quebracántaros, C. Monterde Albiac, *Colección Diplomática del Monasterio de Fitero (1140-1210)*, pág. 408. En 1157, diciembre, Fortún Aznarez de Tarazona y su mujer, Teresa Ortiz, venden su heredad de Cervera al abad Raimundo de Fitero C. Monterde Albiac, *Colección Diplomática del Monasterio de Fitero (1140-1210)*, pág. 439. Antes del 21 de agosto de 1157 Raimundo abad de Castellón y sus monjes cambian con don Pascual de Tudején una heredad que los primeros tenían en Cervera, por tres quiñones y una pieza de tierra en Murelo y otra de Castellón propiedad del segundo C. Monterde Albiac, *Colección Diplomática del Monasterio de Fitero (1140-1210)*, pág. 436. El 1 de septiembre de 1158 Raimundo, abad de Castellón, cambia una heredad en Cervera con Martín Rubio, su mujer, hijos e hijas, de los que recibe otra de Tudején C. Monterde Albiac, *Colección Diplomática del Monasterio de Fitero (1140-1210)*, pág. 448. Antes de 1161 Sanz de Cervera, su mujer e hijos, donan un quiñón de tierra al abad Raimundo de Castellón C. Monterde Albiac, *Colección Diplomática del Monasterio de Fitero (1140-1210)*, pág. 456. El 23 de marzo de 1170 Pascasio y su hermano Silvestre venden toda su heredad sita en Tudején y dos piezas de tierra en la serna de Cervera, al abad Guillermo de Fitero C. Monterde Albiac, *Colección Diplomática del Monasterio de Fitero (1140-1210)*, pág. 472. Hacia 1177 Don Pascual de Cervera y su mujer Toda venden su heredad de Tudején a don Guillermo, abad de Fitero C. Monterde Albiac, *Colección Diplomática del Monasterio de Fitero (1140-1210)*, pág. 481. Entre (1161-1182) Don Pascual de Cervera vende una viña en Prado y medio Quiñón de Tierra en Peñafría al abad Guillermo de Fitero C. Monterde Albiac, *Colección Diplomática del Monasterio de Fitero (1140-1210)*,



abades más importantes que tuvo en la Edad Media el monasterio fueron cerveranos: de 1328 hasta 1346 Rodrigo de Cervera y de 1366 hasta 1382 lo fue Fray García de Cervera⁶ cuyo sepulcro pudiera ser uno de los sepulcros de piedra colocados bajo los dos primeros arcos laterales de la capilla mayor del monasterio⁷.

Contamos con un texto precioso de la época de Rodrigo Ximénez de Rada, fundador de la catedral de Toledo y arzobispo durante casi cuarenta años de la Sede primada y nieto de Pedro Tizón, primer tenente de Cervera por mandato de Alfonso el Batallador, para conocer el espíritu que animaba a los habitantes de esta frontera en los en el siglo XII: «Después de llegar el Rey Sancho a Toledo, corrió el rumor de que los árabes se dirigían con un gran ejército hacia Calatrava. Los Templarios que guarnecían esta plaza, temiendo no poder hacer frente al ataque de los árabes, acudieron al Rey Sancho y le rogaron que se hiciera cargo del castillo y de la ciudad de Calatrava, ya que ellos nos tenían fuerzas suficientes para resistir al enemigo ni habían podido encontrar otro señor que quisiera correr el riesgo de la defensa de la plaza. Se hallaba en la capital del Reino un religioso llamado Raimundo, abad de Fitero, a quien acompañaba el monje Diego Velázquez, de origen

pág. 503. Antes de 1161 Sanz de Cervera, su mujer e hijos, donan un quiñón de tierra a Raimundo de Castellón C. Monterde Albiac, *Colección Diplomática del Monasterio de Fitero (1140-1210)*, pág. 456.

6 Florez, *España Sagrada*, t. 87, pág. 196.

7 J. M. Jimeno Jurío. *Fitero*, pág. 27.

noble que se había educado en su juventud con el Rey Sancho y había sido experto en las artes militares. Este monje, al ver al Rey preocupado por la suerte de Calatrava, aconsejó al Abad que pidiera al Rey dicha plaza y, aunque al principio, el abad se resistiera, al fin, hizo caso a las instancias del monje y llegándose al Rey, le pidió Calatrava. A pesar de que esto no les pareciera cuerdo a algunos, sin embargo, como era del agrado de Dios, el Rey dio su consentimiento. Entonces el Abad y el monje acudieron inmediatamente al Primado Juan, que entonces presidía la Iglesia toledana. Este, al oír su santo propósito, dio gracias a Dios, les ayudó en seguida con sus propios bienes y mandó predicar públicamente que todos los que acudieran en defensa de Calatrava obtendrían el perdón de todos sus pecados. Con esto se hizo tal conmoción en la ciudad que apenas quedó nadie que no marchara en persona o, al menos, proporcionara caballos, armas o dinero para dicha acción. El Rey Sancho donó al instante al Abad y a la Abadía de Santa María de Fitero, la fortaleza y la ciudad de Calatrava como posesión perpetua. Guiados por el Señor, el Abad y el monje se dirigieron a Calatrava. Entonces ocurrió que, por providencia del Altísimo, aquel ejército agareno del que tanto se había hablado, no asedió a la ciudad. Muchos, movidos por la devoción, recibieron la forma de vida de aquellos monjes vistiendo un hábito más simplificado como lo exigía la agilidad militar y así, con la ayuda del Señor, prosperó la obra emprendida por los monjes. El Abad Raimundo regresó a su monasterio de Fitero, y tomando consigo animales, rebaños y otros enseres, y acompañado de gran número de guerreros a quienes él mismo había suministrado dinero y avituallamiento, volvió de nuevo a Calatrava. En Fitero dejó solamente a los ancianos y enfermos para el cuidado del monasterio. Así es cómo el Santo Abad Raimundo fundó la esclarecida Orden de Calatrava. Sus monjes alababan a Dios con el salterio, al mismo tiempo que ceñían la espada. Su comida era muy frugal; sus vestidos, áspera lana. La estricta observancia de la Regla les servía de prueba y la práctica del silencio les acompañaba. El frecuente doblar las rodillas les humillaba y las vigiliass nocturnas les mortificaban. La oración frecuente les instruía y el continuo trabajo era su mejor ejercicio. Unos a otros se ayudaban como hermanos con el mutuo ejemplo. Raimundo fue primer Abad de Fitero. Al morir fue sepultado en la villa de Ciruelos, cerca de Toledo, donde, según cuenta la tradición, Dios obró muchos prodigios por su medio»⁸.

2. Alfonso, el Batallador, fundador de cofradías.

Hablar del rey aragonés Alfonso, el Batallador, es referirse, entre otras muchas cosas, al conquistador y repoblador del valle del Ebro, al protector

8 R. Ximenez de Rada, *De Rebus Hispaniae*, lib. VII, cap. XIV y XXVII.



Alfonso, el Batallador

del camino de Santiago, al otorgante de fueros y cartas pueblas a medida que iba extendiendo su dominio territorial, pero también es hablar del fundador de cofradías militares. En las posiciones más avanzadas como Monreal del Campo donde apenas se habían trasladado repobladores (Belchite) fundó cofradías religiosas, en 1124 y 1122 respectivamente. Al estilo de pequeñas órdenes militares con gentes de un lugar recientemente conquistado y fronterizo fundaba una cofradía en la que sus miembros estaban dispuestos a salir en defensa de la Cristiandad en caso de ataque del musulmán con las armas que pudieran reunir para de-

fendiendo la frontera y luchando contra el Islam.

¿Puede ligarse razonablemente y con sentido la fundación por Alfonso, el Batallador, de la abadía de San Gil de Cervera con la fundación de otras cofradías militares? ¿Es pura coincidencia temporal u obedecen a una intención y proyecto similares en su forma aunque diferentes en sus dimensiones y en sus resultados finales?

Los fueros de población otorgados en ese primer tercio del siglo XII testimonian la presencia de milicias de carácter temporal y antes de la conquista de Zaragoza se puede constatar la organización de milicias fronterizas con un carácter temporal consustancial al género de lucha del momento como era la cabalgada. La organización de una milicia permanente se produjo en Aragón, seguramente, y por primera vez, tras la conquista de Zaragoza. La repoblación de Zaragoza, y posterior ocupación de todo el valle del Ebro mediante contingentes cristianos procedentes de todas partes, principalmente del Bearne y Navarra, podía proporcionar en el momento importantes recursos demográficos. Seguramente el rey consideró que una milicia permanente podía ser un buen instrumento para sostener la frontera. Pero este modelo no favorecía el avance. Necesitaba un modelo de milicia comprometido en una lucha continuada y sin descanso contra el enemigo musulmán para lograr el avance, lo que requería, no solo el mantenimiento constante de un flujo de

recursos humanos y económicos adicionales, sino también introducir una motivación psicológica adicional para mantener la moral de los hombres que van a la lucha, capaces de enfrentarse a los ejércitos musulmanes bajo la llamada de la *yihad*, esto es, con el entusiasmo propio de los cruzados del que hablará más tarde San Bernardo.

Por ello, Alfonso I fundó en 1122 la *Militia Christi* o *Militia Caesar-augustana*, una milicia como la de Jerusalén, a la que pone como referencia y antecedente explícito y, cabe decir, la única orden religiosa con carácter militar existente en el mundo cristiano en aquel tiempo. Así pues, la nueva milicia tuvo carácter religioso y finalidad militar, es decir, defensa de la fe por las armas –como se atribuye a la milicia de Jerusalén– y gozar de sus mismos beneficios espirituales. Pero esta fundación con ese doble carácter sólo podía lograrla obteniendo el apoyo de la Iglesia. La *Militia Christi* se instituyó en un primer momento en la recién fundada Monreal del Campo (Teruel) –«mansión del Rey Celestial»⁹– y extendió su influencia en el área del Jiloca y Teruel hasta Segorbe. Posteriormente, a la muerte del Batallador, como consecuencia de la derrota sufrida en Fraga se concedió a la *Militia Christi* el castro de Belchite, por mano del rey Alfonso VII de Castilla en 1136, quien la llamó *Militia Caesar-augustana* y confirmó a López Sanz como su rector. Finalmente, la *Militia Christi*, por acuerdo del Conde de Barcelona y Señor de Aragón, Ramón Berenguer IV en Gerona (27 de noviembre de 1143) fue integrada en la Orden del Temple que por la misma concordia se introducía en España. La concordia fue ratificada mediante Bula del papa Eugenio III (30 de marzo de 1150. Como se ha dicho, la fecha más probable de la fundación de la cofradía militar de Belchite por Alfonso el Batallador, entre febrero y mayo de 1122,¹⁰ es casi coincidente con la orden de edificación de la iglesia-abadía de San Gil de Cervera por el mismo rey, además de coincidir cinco obispos en la firma de ambos documentos: Sancho de Nájera, Miguel de Tarazona, Raymundo de Roda, Pedro de Zaragoza y Esteban de Huesca. Qué pueda significar tal coincidencia temporal y episcopal no puede menos de resultar reveladora si se la contempla a la luz de todo cuanto luego se dirá.

La confirmación a la milicia Cesar-augustana por parte de Alfonso VII de Castilla en el Concilio de Burgos de los privilegios concedidos con anterioridad es elocuente acerca de lo que ella misma significaba: «Decretamos contando con la gracia divina y con la dignidad imperial, por mi redención y la de mis padres, para conservar y guardar y acrecentar el pueblo cristiano y para detener y destruir la invasión y soberbia de los infieles paganos, establecemos la milicia de Cristo y fraterno ejército de los cristianos en Cristo, en Hispania, en el castro que se llama Belchite, o en otro que agrade a los cofrades, según a ellos y a nos parezca mejor, para que allí sirvan a Dios y desde allí ataquen

⁹ M. Alonso Baquer, “Aragón en las ideas estratégicas del Cid Campeador y del Rey...”, pág. 78
¹⁰ A. Ubieto Arteta. “La creación de la cofradía militar de Belchite”, pág. 433.



El papa Calixto II (1050-1124)



El papa Inocencio III (1161-1216)

a los paganos en todos los días de su vida. Sin embargo, sobre este ejército de Dios y milicia de Cristo, me hago a mí mismo, en nombre de Dios, príncipe, cofrade y defensor, y después de mi nombre y confirmo como príncipe y rector de ésta a Lope Sanz, para que gobierne el propio ejército de Dios y milicia en Cristo y lo guarde y conduzca, pero nunca en delante a favor mío contra los cristianos, sino que los que han de servir en él permanezcan libres e ingenuos de todo servicio mío. Y en esa libertad permanezcan todos los que quisieren servir a Dios durante toda su vida. [...] Que los cofrades no tengan nunca paz con los paganos, sino que procuren perturbarlos y atacarlos todos los días, excepto a quienes estuviesen bajo servidumbre de los cristianos, y de la misma manera aquellos cristianos que tengan bajo su mano el poder de las ciudades, castros o villas en que habitan las tengan en paz»¹¹.

3. La cofradía medieval de Cervera.

Debo decir de entrada que no ha llegado a nosotros ninguna acta fundacional de una cofradía como tal, ni estatutos, ni conce-

11 AHN. Clero secular regular, carp. 62, nº 11.P. Rassow, “La cofradía de Belchite”, pp. 200-220. P. Crespo Vicente, “La Militia Christi de Monreal y el origen de las órdenes militares en España”, pp. 203-230

sión de indulgencias. Cualquier pergamino medieval que hubiera dado fe de ella ha sido –como decía el novelista cerverano Manuel Ibo Alfaro sobre muchos documentos medievales– víctima del tiempo o de las revoluciones¹², aunque quizás, en nuestro caso, el principal enemigo de los pergaminos fueran los ratones. Cuando el Vicario General del Obispado de Calahorra, Francisco de Vicio, dio permiso el 11 de marzo de 1569 para romper el paño de la iglesia y construir allí el Archivo de San Gil, motiva su concesión para que de ese modo se custodiaran los documentos seguros, encerrados en piedra y no en armarios de madera los documentos parroquiales, no estuvieran «a merced de intrusos y de ratones». La medida no evitó el destrozo de los roedores ya que en la visita del año 1610 vuelve a insistirse en los estragos de los ratones¹³.

Si el archivo de San Gil de Cervera no pudo defenderse bien de los roedores a lo largo de varios siglos, sí lo lograron, en cambio, en Calahorra con la documentación del archivo episcopal. Unos pequeños fragmentos de escritura de este archivo, que a simple vista dicen muy poco, bien mirados se convierten en nudos reveladores de toda una trama significativa que relaciona los orígenes de la danza de la Gaita de Cervera con la fundación de una cofradía en honor a San Gil, patrono del pueblo.

En la actualidad sólo se conoce una mención a la existencia de una cofradía en la Edad Media cerverana. Corresponde a un pequeño fragmento de la documentación medieval del Archivo de la Catedral de Calahorra. Sin embargo este microtexto relacionado con otros documentos y adecuadamente contextualizado es suficiente –si se lo observa minuciosamente y se atiende a su relación con otros fragmentos– para mostrar cómo es posible que la fundación hecha por Alfonso el Batallador en 1123 de la iglesia de San Gil fuera la fundación de la iglesia perteneciente a una cofradía militar.

El fragmento en cuestión dice que en 1317 Martín Gil, vecino de Cervera, además de un molino y otras heredades que el cabildo de Calahorra tenía en este pueblo, toma en arriendo «Item otra pieça en Los Cascaios que cabe dos fanegas alledaños de la parte de yuso el pedazo de la Confraria e de parte de suso Pasqual Lopeç»¹⁴. Es problemático a simple vista decir que esa única cofradía a la que se refiere el texto era la continuación de una presunta cofradía fundada dos siglos antes pero la expresión «la Confraría» determina en 1317 su unicidad o singularidad: solo había una cofradía. Cuando dos siglos después en 1551 el visitador del obispado –sea o no el titular del informe el licenciado Gil– anota la situación eclesiástica de Cervera refiere la existen-

12 M. I. Alfaro, *La bandera de la Virgen del Monte*, pág. 297.

13 Archivo de la Iglesia Parroquial de San Gil, año de 1610.

14 E. Sáinz Ripa y V. Hernáez Iruzubieta, *Documentación Calagurritana del siglo XIV*, t. I, pág. 87



cia de cuatro cofradías: «Ay un hospital; tiene de renta tres mill maravidís; tiene quantas e inventario. Ay çinco hermitas; Nuestra Señora tiene renta. Ay quatro confradías; no tienen renta»¹⁵.

El fragmento revelador de la existencia «la Confraría» en 1317 hay que verlo a la luz que proyecta el análisis minucioso de otro fragmento –también del Archivo de la Catedral de Calahorra– más extenso y de otra índole como es la propia acta de fundación de la iglesia de San Gil por Alfonso, el Batallador.

4. La fundación de la iglesia de San Gil de Cervera del río Alhama: un singular documento

Destaca, en primer lugar, la excepcionalidad documental de la fundación de la iglesia de San Gil de Cervera en 1123 bajo la tutela de un prelado laico. El documento fundacional traducido del latín dice así: «(Crismón) En el nombre de Dios y de su divina clemencia. Yo Alfonso por la gracia de Dios. Emperador de Castilla y Rey de Aragón y Navarra mando, concedo y dono a ti Galíndez por mandato y autoridad del Señor Papa y por mandato del señor Sancho obispo de Nájera y de su Capítulo que te hagas o edifiques Iglesia en la villa de Cervera en tu heredad y haya allí siempre prelados de tu generación sirviendo a la misma Iglesia y dándole allí sus derechos al Obispo mismo por todos los siglos juntos, amen. Y si alguien intentara atacar este decreto nuestro sea maldito de Dios y excomulgado por el Señor Papa y por los antedichos obispos y perezca con Judas el traidor en el infierno y con los demás condenados con él. Signo de Alfonso Emperador (Signo). (1ª columna) Sancho,

¹⁵ Libro de visita del licenciado Gil, Diócesis de Calahorra, pág. 359.



Consagración de una iglesia Rituales medievales

obispo de Nájera. Miguel, Obispo de Tarazona, Raymundo, obispo en Roda. Pedro, obispo de Zaragoza. (2ª columna) Pedro obispo de Zaragoza. Esteban, obispo de Huesca. Guillermo, obispo de Iruña. Hecha esta carta en el mes de mayo. En la era MCLXI. Hecha esta carta en el castillo que se dice Carden. Reinando Yo por la gracia de Dios en Aragón y en Pamplona y en Castilla y en Zaragoza y en Sobrarbe o en Ribagorza. Señor Sancho Garcés Cajal en Nájera. Alfonso, señor de Arnedo. Señor Lupiz en Calahorra. Señor Pedro Tizón en Cerbera. Señor Lope García en Estella. Señor Aznar Aznariz en Funes. Señor Iñigo Lopez en Tudela. Señor Ximeno Gaizco en Tarazona. Señor Iñigo Galidez en Ricla. Señor Lope García Peregrino en Alagón y en Tauste. Vizconde Gastón en Zaragoza. Yo Sancho por mandato del señor rey escribí esta carta e hice este signo (signo) con mi mano».¹⁶

Este documento que ordena la edificación de la iglesia de San Gil de Cervera puede considerarse un documento singular por varias razones.

La primera razón de tal singularidad es porque no se encuentra en la *Documentación medieval de la Rioja* otra acta o documento similar en la que se mande fundar una iglesia. En dicha documentación hay donaciones y confirmación de donaciones, concesiones de exenciones de diezmos, gravámenes y franquicias, compraventas, rentas, cambios de propiedades, cambios de heredades, etc. pero no mandatos de edificación de una iglesia. Si no me equivoco en el repaso apresurado de otros cartularios tampoco aparece un documento parecido de esta época en todo el valle del Ebro.

La segunda particularidad está en que ciertas interpolaciones en el documento hicieron que la autenticidad en su integridad fuera puesta en duda por José María Lacarra¹⁷ y estudiada con mayor precisión por Antonio Ubieto¹⁸, quien terminó reconociendo que «aun teniendo una base auténtica y verdadera, la redacción actual se presenta interpolada».

Hay en el acta, por una parte, una contradicción evidente entre el año en que se data el documento, 1123, y la firma de un obispo que ya había muerto con anterioridad. El obispo Guillermo Gastón, que se había distinguido en los asedios de Zaragoza, Tudela y Tarazona, por lo cual el Batallador le dio en 1119 la iglesia de Santa María Magdalena de Tudela¹⁹, aparece en el documento confirmando el documento: «Guillermus episcopus in Irunia confirmo», es decir que el obispo de Pamplona Guillermo lo confirma. Sin embargo sabemos que este obispo ya había muerto en junio de 1122, puesto que vemos citado en esa fecha como obispo de la sede iruñesa a don Sancho Larrosa

¹⁶ I. Rodríguez Rodríguez de Lama, *Colección Diplomática Medieval de la Rioja*, t. II, pág.127.

¹⁷ J. M. Lacarra, “Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación...”, nota nº 1, nº 118.

¹⁸ A. Ubieto Arteta, “La creación de la cofradía militar de Belchite”, pág. 431.

¹⁹ J. J. Canellas López, *Tarazona y sus gentes en el siglo XII*, pág. 29. E. Sáinz Ripa, *Sedes episcopales de la Rioja*, t. I, pág. 307.



San Ramón del Monte, obispo de Roda
Catedral de Roda de Isabena

en un documento auténtico y bien fechado²⁰ y el Obituario de la catedral de Pamplona precisa estas palabras el día 6 de febrero: «Guillelmus bone memorie Pampilonensis episcopus, primum qui iacet in conventu»²¹.

Por otra parte, otras interpolaciones parecen evidentes. Alfonso I el Batallador se intitula en el acta «Ego autem Aldefonsus, Dei gratia imperator Castelle, necnon rex Aragonie et Navarre», siendo así que fue a partir de los reinados de Alfonso II de Aragón (1162-1196) y Sancho el Sabio de Navarra (1150-1194) los monarcas de aquel estado se titularon «rex Aragonie» y los de éste «rex Navarre». Alfonso I el Batallador, así como sus antecesores Sancho Ramírez y Pedro I y su sucesor Ramiro II el Monje, se tituló siempre «rex Aragonensium et Pampilonensium». Otra interpolación viene indicada en el hecho de que los nombres de los obispos estén dispuestos en columna, mientras que la cancillería aragonesa de la época, frente a la castellana, copia los nombres de los obispos y *tenentes* a renglón seguido, no presentando

20 J. M. Lacarra, “Notas para la formación de las familias de fueros navarros”, pp. 257-258.

21 Archivo de la Catedral de Pamplona, HH, n° 20.

jamás la palabra «confirmans» u otra similar, el hecho de que tales nombres aparezcan colocados en columna indica que el interpolador fue castellano o castellanizado. Son además interpolaciones las frases siguientes «mandato et autoritate domni pape», «mandato domni Sancii episcopi Naiarensis et de suo capitulo» y «et excommunicatus a domno pape et predictis episcopis». A pesar de todo, Ubieto Arteta reconocía que el resto del documento probablemente era auténtico, ya que la lista de *tenentes* no presenta anomalías y el lugar del otorgamiento coincide con el itinerario real²².

¿Por qué tanto interés y tan temprano en falsificar desde la curia o el consejo real un documento fundacional de una pobre iglesia de un castro recién conquistado o repoblado y una villa de frontera?

La tercera singularidad del documento fundacional está en la categoría eclesiástica de los firmantes y en su importancia histórica destacando de modo especial la presencia, en un caso apócrifa, de seis obispos: Sancho, obispo de Nájera; Miguel, obispo de Tarazona; Raymundo, obispo en Roda; Pedro, obispo de Zaragoza; Esteban, obispo de Huesca; y Guillermo, obispo de Iruña. Mucho jerarca importante eclesiástica y políticamente para tratarse de una humilde iglesia de un pueblo recién conquistado o recién repoblado. Cuatro obispos habían ayudado a Alfonso el Batallador en la toma de Zaragoza el 18 de diciembre de 1118: «Junto a numerosas tropas ultrapirenaicas acamparon sobre Zaragoza fuentes contingentes de aragoneses, catalanes, castellanos y navarros, conducidos por sus respectivos obispos Esteban de Huesca, Ramón de Roda, Sancho de Calahorra y Guillermo de Pamplona. El 18 de diciembre de 1118 el obispo de Pamplona, al frente de sus valientes navarros, penetró con gran ímpetu por una brecha abierta. Detrás de él entró el resto del ejército cristiano y se apoderó de la ciudad».²³ Los obispos Guillermo y Ramón habían participado además a comienzos de ese mismo año en un concilio en Toulouse, junto a los franceses arzobispos de Arles y Auch y los obispos de Lescar y Bayona, para decretar la cruzada y socorrer a Alfonso el Batallador para la conquista de Zaragoza²⁴.

No interesa aquí y ahora analizar la política eclesiástica del Batallador en la reconquista del valle del Ebro, ni de cómo fue colocando al frente de las nuevas diócesis a los preladados de origen francés que le acompañaban en la guerra, ni cómo los cabildos de las catedrales de las nuevas sedes episcopales fueron nutridos de canónigos recogidos «ex diversis regionibus», *procedentes de diversas regiones*, pero fundamentalmente del Mediodía francés. Pero si interesa destacar la calidad política y militar de los que avalaron con su firma la fundación y edificación por Alfonso el Batallador de la iglesia de San Gil de Cervera con unos breves perfiles biográficos con el fin de destacar y

22 A. Ubieto Arteta, “La creación de la cofradía militar de Belchite”, pp. 431-432.

23 J. Goñi Gaztambide, *Historia de los obispos de Pamplona*, t. I, pp. 322-323.

24 J. Goñi Gaztambide, *Historia de los obispos de Pamplona*, t. I, pág. 322.



**Nave central
Catedral de Calahorra**



**Nave central
Catedral de Tarazona**

comprender la importancia que en aquel momento se daba política y eclesialmente a este hecho fundacional.

Sancho, el obispo de Nájera, se llamaba Sancho de Funes o de Aragón (1118-1146) y a partir de 1125 aparece titulándose también como obispo de Calahorra²⁵. Era probablemente un fraile cluniacense francés oriundo de la abadía de Aux²⁶, pues el homiliario de la catedral calagurritana le denomina «alumno Ossetano» y para la traslación de las reliquias y dedicación del altar de los santos Mártires de Calahorra invita al obispo de Osma y al arzobispo de Auch²⁷. Puede conjeturarse razonablemente que Sancho de Funes, que intervino personalmente en la toma de Zaragoza, intervendría en la conquista del valle del Alhama. Es lógico que siendo obispo de territorios sometidos al Batallador, se incorporase con gentes armadas a la empresa, lo mismo que hicieron el obispo de Pamplona y el designado para ocupar la sede de Zaragoza. El hecho de que iglesias del Alhama quedaran bajo su jurisdicción avalaría su participación en esta empresa²⁸. Aunque este obispo no aparece citado cuando Alfonso el Batallador concede en septiembre de 1124 el fuero de Sobrarbe a los pobladores de Tudela Cervera y Gallipienzo²⁹, sin embargo sí aparece en el documento en el que un año más tarde, el 25 de agosto de 1125 el mismo Batallador extiende este fuero a Cornago y Araciel³⁰.

25 E. Sáinz Ripa, *Sedes episcopales...*, t. I, pág. 302.

26 E. Sáinz Ripa, *Sedes episcopales...*, t. I, pág. 303.

27 I. Rodríguez Rodríguez de Lema, Colección.... t. II, 102.

28 E. Sáinz Ripa, *Sedes episcopales...*, t. I, pág. 306.

29 I. Rodríguez Rodríguez de Lema, Colección.... t. II, 73.

30 F. Idoate, *Catálogo monumental de la ciudad de Co-*

El segundo obispo firmante fue Miguel el obispo de Tarazona. Don Miguel era un prelado francés, igual que sus contemporáneos de las sedes de Zaragoza y Barbastro, y muy devoto de Saint Sernin de Toulouse, de donde procedía tal vez como monje de Saint-Sernin de Toulouse, pues uno de sus primeros actos de gobierno el mismo día de su consagración episcopal consistió en dar a la iglesia de Saint-Sernin de Toulouse la iglesia del castillo de Cervera con todo lo que le pertenecía —«de castro quod vocatur Cervaria cum omnibus a se pertinentibus».³¹ Don Miguel figuraba ya elegido como obispo de Tarazona, «electus in episcopatu de Tarassona», en diciembre de 1119³² y fue consagrado el día 20 de marzo de 1120, probablemente en Toulouse, estando presente el obispo Raimundo de Barbastro, antiguo abad de Saint-Sernin³³.

Su primer cuidado fue la delimitación de la diócesis de Tarazona, pues la batalla de Cutanda, ganada a los musulmanes por el Batallador, determinó la ocupación de Calatayud y Daroca y la necesidad de delimitar los términos entre las iglesias de Tarazona y de Zaragoza cuya primera concordia se firmó en diciembre de 1121³⁴. A la muerte del Batallador, García Ramírez, nuevo rey de Pamplona, pretendió unir Tudela a Pamplona, y el obispo Miguel de Tarazona fue apartado de su sede por Alfonso VII al ocupar provisionalmente Tarazona este monarca. Un García Bernaldo, señor de Bugedo, hijo de sacerdote, suplió al obispo Miguel, pero al año escaso, la presencia del prelado francés en León para las ceremonias de coronación de Alfonso VII, granjeó la simpatía del emperador leonés, y recuperó el obispado. Intervino también para la delimitación de la jurisdicción de su diócesis con la de de Osma (1136) pero de modo especial con la de Calahorra favoreciendo al abad Raimundo, antiguo canónigo de Tarazona, en su fundación de monasterio de Santa María de Niencebas (Fitero). Cuando falleció Miguel, en julio de 1151, dejó su iglesia vacante por algún tiempo³⁵.

Relacionado con este obispo de origen francés vemos aparecer por segunda vez en la historia el nombre de «Cervera» en un documento sin tacha. El mismo día de su consagración episcopal, Miguel, el nuevo obispo de Tarazona, probablemente tolosano y antiguo monje de Saint-Sernin de Toulouse, concedió a esta iglesia el castillo llamado «Cervaria» con todo lo que le pertenece, con los diezmos y primicias, obligaciones y honores: «dedit eclesiam de castro quod vocatur Cervaria con omnibus ad se pertinentibus, cum

rella, Pamplona, 1964, 933.

31 C. Douais, *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Sernin de Toulouse*, París-Toulouse, 1887, pág. 497.

32 Fuero de Belchite. Citado J. M. Lacarra, “La fecha de la conquista de Tudela”, pág. 10.

33 J. M. Lacarra, “La restauración eclesiástica en las tierras conquistadas por Alfonso...”, pp. 191-192.

34 A. Canellas López, “Tarazona y sus gentes”, pág. 44.

35 A. Canellas López, “Tarazona y sus gentes”, pág. 45.



Cuarto concilio de Letrán (1215)

decimis, et primitiis, et oblationibus, et honoribus»³⁶. Don Miguel figuraba ya elegido como obispo de Tarazona, «electus in episcopatu de Tarassona», en diciembre de 1119, y fue consagrado el día 20 de marzo de 1120, probablemente en Toulouse, estando presente el obispo Raimundo de Barbastro, antiguo abad de San Saturnino³⁷. El 14 de noviembre de 1126, por tanto seis años más tarde

de la donación de Cervera, el obispo de Pamplona, Sancho, acompañado de Arnaldo, obispo de Carcasona, y del mismo obispo Miguel de Tarazona, consagró la iglesia de Artajona³⁸ en honor de Saint-Sernín³⁹.

El tercer obispo firmante, también francés, era Raymundo obispo en Roda, el futuro San Ramón, llamado a veces San Ramón del Monte. Su nombre originario era Ramón Guillermo D'Urban. Había sido capitán del ejército y, ya entrado en religión, fue canónigo y deán de San Saturnino de Toulouse. Fue nombrado obispo de Roda-Barbastro por Alfonso el Batal-

³⁶ «Notum sit omnibus hanc cartam legentibus vel audientibus quod Michael, Dei gratia in Terracinensem ecclesiam consecratus episcopus, visa religione canonicorum ecclesie Beati Saturnini de Tolosa, ac Dei amore et benigna pietate compunctus, dedit ecclesiam de castro quod vocatur Cervaria con omnibus ad se pertinentibus, cum decimis, et primitiis, et oblationibus, et honoribus quos boni homines prefate ecclesie donaverunt Raimundo, abbati, et Ugoni de Concis, et omnibus canonicis tan presentibus quam futuris in ecclesia Beati Saturnini permanentibus, iure perpetuo possidendam. Terciam vero partem que spetialiter episcopalis iuris erat, similiter Baeto Saturnino et canonicis suis donavit in perpetuum possidendam. Facta donatio ista, anno ab incarnatione Domini M.C.XX, mense marcio, feria VI, regnante Ildefonso rege in Ispania. Testes sunt huius rei Munio, Turumbertus, Geraldus de Landaror, Raimundus Bernardi, Petrus de Monte Pessulano, Stephanus de Duro Forte, et alii multi. Hoc donum fuir factum in presentia Raimundi, Barbastrensis episcopi, die consecrationis predictae. Ego Michael prefatus episcopus, hanc donationis cartam laudo, et hoc + signum propria manu pono».

³⁷ J. M. Lacarra, «La restauración eclesiástica en las tierras conquistadas...», pp. 191-192.

³⁸ J. Goñi Gaztambide, *Historia de los obispos de Pamplona*, t. I, pp. 367-368.

³⁹ C. Douais, *Cartulaire de L'abbaye de Saint-Sernin de Toulouse (844-1200)*, n° 664.

ador para sustituir al obispo Poncio, que había muerto en 1104 y había sido nombrado por Pedro I tras la conquista de esta ciudad en 1100. A pesar de su eficacia organizativa de la diócesis y a la ayuda que le prestó el papa Pascual II, las insidias de Odon, obispo de Urgel, y de la nobleza feudal indispusieron contra San Ramón a Alfonso el Batallador quien le destituyó en 1116. Pero el rey al ver la obra que realiza y constatar que su fama de santo y buen administrador se extendía por todo el reino, volvió a llamarle a su lado en 1119 y con él está en la decisiva batalla de Cutanda y en una expedición militar por Andalucía que llegó hasta la misma Córdoba. Al regreso de esta expedición, ya enfermo, se dirigió a Huesca donde murió el 21 de junio de 1126.

Guillermo es nombre apócrifo en el documento. La firma del obispo de Pamplona, «Guillermus episcopus in Irunia confirmo», es decir que el obispo de Pamplona Guillermo lo confirma, hemos dicho que es una interpolación posterior pues este obispo había muerto en junio de 1122, un año antes de la fecha del documento, y sustituido en la sede iruñesa por don Sancho Larrosa. Este obispo, natural de Gascuña, había sucedido al famoso obispo de Pamplona Pedro de Roda en 1115, quien lo había sido desde 1083.

Esteban, el obispo de Huesca, fue un hombre «extremadamente sagaz y artificioso, versado en la política del siglo, de genio altivo y ambicioso, fácil de emprender grandes empresas y tenaz para llevarlas a efecto a pesar de los mayores obstáculos»⁴⁰, «terco»⁴¹ y «uno de los más porfiados y enérgicos que no retrocedían ante la violencia»⁴² y del que existió la sospecha de que murió excomulgado cuando se encaminaba a Roma para ser absuelto de las censuras pontificias⁴³. Pero más allá de sus posibles abusos que condujeron a que el rey Pedro I de Aragón y de Navarra se quejara al papa Pascual II, debe destacarse su tenacidad en extender su diócesis pleiteando con los monasterios de San Juan de la Peña y Montearagón, expulsando de su diócesis a de Barbastro a San Ramón e incorporando esta ciudad a la diócesis de Jaca-Huesca y sobre todo interviniendo activamente en las luchas sostenidas por Alfonso I el Batallador contra los moros, destacándose de modo especial en la conquista de Zaragoza⁴⁴. Según el historiador hispano-musulmán Ibn Idhari este prelado murió el año 1931, junto al vizconde Gastón de Bearn, señor de Zaragoza, luchando contra almorávides, aunque la fecha exacta de la muerte de ambos ha sido cuestionada⁴⁵.

El obispo Pedro de Librana fue el monje, quizás bearnés, al que el papa Gelasio II (1118-1119) consagró como obispo de Zaragoza, que iba a

40 P. Huesca, *Teatro histórico de las iglesias del reino de Aragón*, t. VI, pág. 62.

41 A. Ubieto Arteta, «Disputas entre los obispos de Huesca y Lérida en el siglo XII», pp. 194-200.

42 P. Kehr, «El papado y los reinos de Navarra y Aragón hasta mediados del siglo XII», pág. 142.

43 P. Huesca, *Teatro histórico de las iglesias del reino de Aragón*, t. VI, pág. 167.

44 A. Ubieto Arteta, «Notas sobre el obispo Esteban (1099-1130)», pág. 59.

45 J. M. Lacarra, «Gaston de Bearn y Zaragoza», pág. 133. A. Ubieto Arteta, «Notas sobre el obispo Esteban (1099-1130)», pág. 61.



Caballería de la Orden de Calatrava

ser conquistada y que llevaba al ejército sitiador la indulgencia papal⁴⁶. Toda la actividad episcopal de este obispo fue la de organizar la nueva diócesis, estableciendo los límites con los obispados vecinos, habilitando mezquitas como iglesias, revitalizando viejos templos mozárabes, organizar la catedral de San Salvador y su cabildo, establecer derechos y constituciones, etc. Murió probablemente entre los meses de abril y septiembre de 1129.

Hay que resaltar de un modo muy especial –como ya se ha ido viendo– que todos estos obispos firmantes del documento –los auténticos y el apócrifo– y el mismo Batallador, estaban movidos por el papa Calixto en una cruzada contra los infieles para aumentar la cristiandad, liberar a los cautivos cristianos y sufrir allí el martirio por amor de Dios, en la que se les consideraba continuadores de la cruzada que promovieron Carlomagno y el arzobispo de Reims Turpín, *según se cuenta en su gesta*: «Empieza la epístola del Santo Papa Calixto acerca de la cruzada de España, que por todos ha de ser difundida en todas partes. Calixto, obispo, siervo de los siervos de Dios, a los obispos, sus queridos hermanos de Cristo, y a las demás `personas de la santa iglesia, y a todos los cristianos tanto presentes como futuros, universalmente saluda y da la bendición apostólica. Habéis oído con frecuencia, oh carísimos, cuántos males, calamidades y angustias han solido producir los sarracenos en España a nuestros hermanos cristianos. No hay nadie que pueda contar cuántas iglesias, castillos y tierras devastaron, y cuántos cristianos, monjes, clérigos o legos, mataron, o vendieron como esclavos en bárbaras y

lejanas tierras, o bien los tuvieron aherrojados con cadenas o los angustiaron con varios tormentos. No puede decirse con palabras cuántos cuerpos de santos mártires, es decir, de obispos, abades, sacerdotes y demás cristianos yacen enterrados junto a la ciudad de Huesca y en el Campo Laudable, en el de Litera y en otros territorios limítrofes de cristianos y sarracenos, en donde hubo guerras. Yacen a millares. Por esto os suplico, hijos míos, que entienda vuestra caridad cuánta importancia tiene el ir a España a pelear con los sarracenos y con cuántas gracias serán remunerados los que voluntariamente allá fueren. Pues ya es sabido que Carlomagno, rey de los galos, el más famoso sobre todos los demás reyes, estableció la cruzada en España, combatiendo con innumerables trabajos a los pueblos infieles, y que su compañero el bienaventurado Turpín, arzobispo de Reims, según se cuenta en su gesta, robustecido con la autoridad de Dios, en un concilio de todos los obispos de toda la Galia y Lorena reunidos en Reims, ciudad de los galos, concedió indulgencia plenaria a todos los que entonces fueron y a los que en lo sucesivo vayan a combatir en España al pueblo infiel, a aumentar la cristiandad, liberar a los cautivos cristianos, y a sufrir allí el martirio por amor de Dios. Todos los varones apostólicos que, después, hasta nuestro tiempo hubo, corroboraron esto mismo y es testigo el santo papa Urbano, ilustre varón, que en el concilio de Clermont en la Galia, con asistencia de cien obispos, aseguró esto mismo, cuando dispuso la cruzada de Jerusalén, según consta el código de la historia jerosolimitana. Esto mismo también Nos corroboramos y confirmamos: que todos los que marchen como arriba dijimos, con el signo de la cruz del Señor en los hombros, a combatir al pueblo infiel en España o Tierra Santa, sean absueltos de todos sus pecados de que se hayan arrepentido y confesado a sus sacerdotes, y sean bendecidos por parte de Dios y de los Santos apóstoles San Pedro, San Pablo y Santiago, y de todos los santos, y con nuestra apostólica bendición y que se merezcan ser coronados en el reino celestial, junto con los santos mártires que desde el principio de la cristiandad hasta el fin de los siglos recibieron o han de recibir la palma del martirio. Nunca hubo en verdad en otro tiempo tanta necesidad de ir allá, como en la actualidad. Por lo cual encarecida y universalmente mandamos que todos los obispos y prelados en sus sínodos y concilios y en las solemnidades de las iglesias no dejen de anunciar principalmente, y sobre los demás mandatos apostólicos, esto; exhortado también a sus presbíteros a que en las iglesias lo comuniquen a sus feligreses. Y si hacen esto gustosamente sean remunerados en el cielo con igual recompensa que los que van allá. Y quienquiera que esta epístola llevare transcrita de uno a otro lugar o de una iglesia a otra y la predicare a todos públicamente sea recompensado con la gloria eterna. Así pues, los que aquí anuncien esto y los que marchen allá, hayan paz continua, honra y alegría, la victoria de los combatientes, fortaleza, larga

46 J. M. Lacarra, “La restauración eclesiástica en las tierras conquistadas por Alfonso el Batallador (118-1134)”;

Ubieto Arteta, “Notas sobre el obispo Esteban (1099-1130)”, pág. 60.



San Bernardo de Claraval
Iglesia de San Gil
Cervera del río Alhama

vida, salud y gloria. Lo cual se digne conceder Nuestro Señor Jesucristo, cuyo reino e imperio permanece sin fin por los siglos de los siglos. Amén. Hágase. Hágase. Hágase. Dada en Letrán, Alégrate, Jerusalén, reunidos cien obispos en concilio. Léase y expóngase por lo menos esta epístola a la atención de los fieles después del Evangelio durante todos y cada uno de los domingos desde Pascua hasta la fecha de San Juan Bautista. Tienda clementemente la mano de su gran misericordia al copista y al lector de este códice Nuestro Señor Jesucristo, quien con el Padre y el Espíritu Santo vive y reina, Dios por los infinitos siglos de los siglos. Amén».

Testigo del heroísmo de los cruzados enviados por Carlomagno y de la muerte de Roldán, su sobrino y el más famoso de todos los soldados en la batalla de Roncesvalles, fue el propio San Gil, en cuyo honor y santidad Alfonso, el Batallador y los obispos firmantes fundaban y mandaban edificar una iglesia en Cervera: «Así lo cuenta la Gesta; así lo relata quien estuvo presente en la batalla: el varón Gil, por el que Dios hizo milagros y que dictó la regla en el monasterio de Laon. Quien no conoce estas cosas, no sabe nada de esta historia»⁴⁷.

5. La abadía de San Gil de Cervera del río Alhama.

La cuarta singularidad del documento fundacional está en lo firmado por el rey y sus barones y obispos. No querría equivocarme pero actas de fundación de iglesias se encuentran pocas y menos alguna en la que se encomiende su fundación y administración a un laico. Para la fundación de una iglesia rural no hacía falta tanto prelado si no fuera que era mucho más que el mandato de fundación y edificación de una iglesia rural si se analizan con mayor detalle y profundidad el léxico que articula la misma escritura.

Destaca un nombre: «Galíndez» ¿Quién era este Galíndez a quien Alfonso el Batallador concede licencia para erigir una iglesia en su heredad de Cervera. Varios Galíndez estaban entre los ricos hombres que había ayudado al rey Pedro I a ganar la ciudad de Barbastro en 1100: Pipino Aznárez, Ato Galíndez, Jimen Galíndez y Fortun Galíndez, Jimeno Garcez, Fortun Velazquez, Sancho Banzóns, Galindo Galíndez, Fortún Dat, Enego Dat, Sancho Sanchez y Lope Aluces. A todos ellos en octubre de este mismo año dio grandes inmunidades y franquezas a los que poblasen en aquella ciudad, declarando que fuesen infanzones⁴⁸. Un Fortún Galíndez era Señor de Huesca en 1134⁴⁹ y un Galin Dat y su hijo figuran como testigos, junto a Bernardo de

⁴⁷ Anónimo, *La canción de Roldan*, CLV, O 2095-2096.

⁴⁸ G. Zurita, *Anales de la Corona de Aragón*, t. I. Ver A. Ubieta Arteta, *Colección diplomática de Pedro I*, pp. 333-335.

⁴⁹ G. Zurita, *Anales de la Corona de Aragón*, t. I, pág. 214.



Caballería de la Orden del Temple

San Gil en una escritura de 28 de julio de 1110 en la que Angerio, prior de Leire, compra a Pedro de Limoges y su mujer Alamandina una casa en Jaca, junto a la vía que conduce a la iglesia de Santiago, por el precio de cuatrocientos sueldos jaqueses⁵⁰.

El apellido Galíndez aparece en un documento del *Cartulario del monasterio de Fitero* cuando el noviembre de 1157 doña Toda, esposa de Ato Galíndez [Galinz], con sus hijos, don Pedro, don Fortunio, don Martín y doña Oria, venden una pieza de tierra a Raimundo de Castellón,⁵¹ el futuro San Raimundo de Fitero, y un Fortún Garcéiz aparece también en otro manuscrito como hijo de Toda, mujer de Ato Galíndez [Galinde, Galinz]⁵², Alcalde de Tudejen⁵³ y hermano de Pedro, Martín y Oria⁵⁴. Parece lógico suponer que estos Galíndez del cartulario podrían tener un parentesco directo con el Galíndez al que Alfonso I da la orden de edificar la iglesia, y a su vez todos ellos estar emparentados con los Galíndez de Barbastro, Jaca o Huesca.

Al decir del documento fundacional que manda edificar una iglesia «en tu heredad», Galindez ya tendría una heredad en Cervera y teniendo en cuenta que «las pequeñas propiedades fueron designadas, sobre todo, con el

50 A. Martín Duque, *Documentación medieval de Leire (siglos IX al XII)*, pág. 323.

51 C. Monterde Albiac, *Colección Diplomática del Monasterio de Fitero...*, pág. 438.

52 C. Monterde Albiac, *Colección Diplomática del Monasterio de Fitero...* pág. 427; pág. 439.

53 C. Monterde Albiac, *Colección Diplomática del Monasterio de Fitero...* pág. 370; pág. 377; pág. 379; pág. 381; pág. 388; pág. 389.

54 C. Monterde Albiac, *Colección Diplomática del Monasterio de Fitero...* pág. 427; pág. 438.

nombre de 'hereditas' o heredad, en cuanto eran tierras cuya propiedad venía de padres a hijos»⁵⁵. Ello indicaría que la reconquista de Cervera habría ocurrido unos años antes y que el rey Alfonso, el Batallador, consolida, coloniza y afora un territorio fronterizo ya reconquistado.

Es importante ver también el significado de la expresión «prelados de tu generación». Si nos fijamos en un documento francés contemporáneo relacionado con el rey Alfonso, el Batallador y con la reconquista o repoblación de Cervera como es el *Cartulario de Saint-Sernin de Toulouse* donde, como se ha dicho, aparece la donación que hace el obispo Miguel de la iglesia del castillo de Cervera a Saint Sernin, vemos que este documento distingue entre obispo, prepósito, decano, archiclavo⁵⁶ y prelado⁵⁷, aunque no manifieste la esencia de la distinción. El que sí lo hace es San Bernardo en su obra *Tratado de la consideración* (escrito entre 1149-1157). «Los prelados de la iglesia no están puestos para dominar a los demás y apacentarse a sí mismos, sino para aprovechar a otros»; «Mas lo primero que se ocurre no debe por nada soslayarse. Presidís, y singularmente. ¿Para qué? Esto es lo que os digo necesita consideración. ¿Es quizás para que crezcáis a expensas de los súbditos? De ningún modo, sino ellos crezcan por vos. Os constituyeron príncipe; mas para ellos, no para vos. Si hubiera sido de otro modo, ¿cómo podríais creeros superior a aquellos de quienes debierais mendigar favores?»⁵⁸. Prelado se opone a súbdito, como señor a siervo y como maestro a discípulo.⁵⁹ Prelado no implica una jerarquía eclesiástica, sino que también entre seglares se dan prelados pues la relación es la preferencia o antelación de alguien sobre alguien. En la obra *Liber contra venena et animalia venenosa*, que debió ser escrita según todos los indicios entre 1289 y 1295, dice en la dedicatoria Juan Gil de Zamora en relación a un miembro de su propia orden franciscana llamado Raimundo, que pudiera ser un maestro suyo de París, que según la jerarquía franciscana, Raimundo es «dominus, prelatas, magister», por status, por dignidad y por estudios. Por consiguiente, en la Edad Media no

55 L. García de Valdeavellano, *Curso de Historia de las Instituciones españolas*, pág. 246. «Los Reyes de Oviedo y de León hicieron a sus fideles donaciones de tierras en plena propiedad y transmisibles por vía hereditaria (*hereditas, iure hereditario*), aunque lo corriente fue remunerar los servicios de sus vasallos, ya pagándoles una soldada, ya cediéndoles tierras a título temporal, o sea «beneficios». L. García de Valdeavellano, *Curso de Historia de las Instituciones españolas*, pág. 382.

56 El archiclavus era el equivalente en algunas iglesias de Francia al cargo benedictino de camarero, L' institut national de France, *Mémoires présentés par divers savants a l'academie des inscriptions et belles-lettres*, 2, t. II, L'imprimerie nationale, Paris, 1849, pág. 31.

57 «Et in tali vero ratione, si est episcopus de ipso loco [fº 16 c] neque prepositus, neque decanus, neque archiclavus, neque prelatas de ipso loco qui vendere, nec pignorare, nec alienare voluerint, veniant isti vel parentes eorum, donent quatuor denarios supra altare Sancti Saturnini, et apprehendant ipsa honore qui est suprascripta in ista carta.» Douais, *Cartulario de Saint Sernin de Toulouse*, nº 33, pág. 47.

58 San Bernardo, *Obras selectas*, pág. 1492.

59 C. Ferrero Hernández, *Iohannis Aegidii Zamorensis. Liber contra venena et...*, pág. 32.

era nombre de cargo eclesiástico sino de quien tenía prelación o antelación o preferencia con la que una cosa debe ser atendida con respecto a otra con la que se la compara. En este caso se supone que los descendientes de Galindo ejercerían la prelación sobre la iglesia de San Gil. Como edificada por su precursor. Como puede verse no se funda simplemente una iglesia parroquial, sino una institución que podrá llamarse «cofradía» o «abadía», título con el que se aparecerá nombrada en otro documento perteneciente a la Catedral de Calahorra un siglo más tarde.

La primera vez que aparece nombrada como abadía la iglesia de San Gil de Cervera en un documento es en la carta de 1196 en la que un tal Lope de Cintruénigo hace donación a Santa María de Calahorra y a los santos Emeterio y Celedonio de dos assariques (exáricos) que tenía en la villa de Cervera y pone como testigos por parte del clero a Domingo, abad de Cervera, a Martino su hijo y Pedro Pardo⁶⁰. El abad de la abadía de San Gil de Cervera era, pues, un seglar llamado Domingo que tenía un hijo llamado Martino. Unos años más tarde –en 1220– la abadía y la iglesia de San Gil perderían a sus prelados laicos –y por consiguiente su carácter militar– porque quienes la poseían entonces por el derecho hereditario otorgado en 1123 por Alfonso, el Batallador, a Galíndez, renunciaron a su dominio y la donaron al obispo de Calahorra.

El acta de renuncia por parte de Fortunio de Cervera, soldado, y de su hijo Fernando, clérigo, hecha en Calahorra dice así: «Sea notorio a todos los presentes futuros que Yo, Fortunio de Cervera, soldado, juntamente con mi hijo Fernando, clérigo, considerando que no es lícito poseer en derecho hereditario las iglesias ni los beneficios eclesiásticos ni por donación de los Reyes o Príncipes, libre y espontáneamente renunciamos en manos de D. Juan, Obispo electo de Calahorra, en presencia de su cabildo y en la de D. Gonzalo Obispo de Tarazona y del Deán y otros canónigos de Tarazona, cuyos nombres abajo se expresan, la Iglesia de San Gil y la Abadía de Cervera, la que hasta ahora nosotros y nuestros predecesores teníamos por concesión y carta de Alfonso de feliz memoria. Ilustrísimo Emperador de Castilla y Rey de Aragón y Navarra a cuya carta de donación también renunciamos, entregándola al citado obispo electo y a la iglesia de Calahorra, determinando que ninguno de nuestros descendientes por ocasión de la citada donación o carta pueda tener la dicha iglesia ni la tenga y si contra la acta de esta renuncia alguno quisiera atentar, incurra en la ira de Dios omnipotente y la de los Bienaventurados Apóstoles Pedro y Pablo y en la nuestra y sea maldito por

60 « De hoc sunt testes, qui ibi fuerunt et hec suprascripta uiderunt et audierunt : de clericis, Dominicus, abbas de Ceruera et Martinus, filius eius et Petrus Pardo ». Ildefonso Rodríguez Rodríguez de Lama, *Colección Diplomática Medieval de la Rioja*, (362), t. III, pág. 143.

los siglos de los siglos. Amén. Y para que esta carta obtenga la debida firmeza hemos hecho sea sellada con el seño de Don Gonzalo Obispo y el Deán de Tarazona y el del electo de Calahorra y el de su Cabildo. Hecha la carta en el mes de Noviembre en el día de San Bricio, Obispo y Confesor, en Calahorra en la era MCCLVIII (año 1220). Testigos el Obispo de Tarazona. El Deán de Tarazona y de los canónigos de Tarazona Don Gil de Merad, Pedro Navascués, Fortún hijo de Mateo, Pedro Fernández, Blas, Guillermo de Rueda, Sacristán de Tudela. Signat»⁶¹

Las razones que tuvieron Fortunio de Cervera, soldado, y su hijo Fernando, clérigo, para realizar la donación parece claro si se considera que el Concilio IV de Letrán convocado por el papa Inocencio III y celebrado en Roma del 11 de noviembre hasta el 30 del mismo mes del año 1215 contó con la asistencia del obispo de Calahorra Juan García de Agoncillo, pero también con el que sería su sucesor Juan Pérez de Segovia en calidad de amigo del Arzobispo de Toledo y ocupante del arcedianato de Segovia en la catedral primada.⁶² Aunque el titular de la diócesis moriría el 3 de diciembre de 1216 el nuevo obispo sería quien debió ejecutar las disposiciones conciliares. Entre estas disposiciones canónicas estaban las que afectaban la ordenación de la vida de los clérigos. Entre la disciplina clerical los cánones 14 y 17 mandaban que los clérigos concubinarios perderán sus beneficios y entrarán en suspensión los dados a la bebida desordenadamente y los que se den al jolgorio y desahogos nocturnos. Que los fieles se confiesen una vez al año y comulguen por pascua (canon 17). Que los judíos y sarracenos lleven un distintivo y se abstengan de ostentaciones en los días de la pasión (canon 68). Al legislar sobre oficios y beneficios mandaba (canon 31) que no se nombren canónigos en la misma iglesia a los hijos de canónigos, máxime si son espurios. Sobre los patronos de las iglesias que al cobrar los frutos de las mismas dejen a los clérigos una sustentación *congrua* (canon 32) y no molesten a las iglesias usurpando sus bienes (canon 45)⁶³.

En el documento aparece que la donación es de «la Iglesia de San Gil y la Abadía de Cervera» y por consiguiente el donante Fortunio de Cervera «soldado» era el prelado descendiente de Galíndez que había recibido por herencia la posesión de la iglesia y de la abadía que fundara y edificara su predecesor por orden de rey Alfonso, el Batallador. Si era el prelado de la abadía era, por tanto, el abad. Y es en esta denominación que debemos analizar para alcanzar su determinación con pleno significado.

La palabra «abadía» procede de un *abba* palestino (arameo) una raíz universal lexical que se encuentra en muchas lenguas En las comunidades

61 I. Rodríguez Rodríguez de Lama, *Colección Diplomática Medieval de la Rioja*, t. II. pág. 127-128.

62 E. Sáinz Ripa, *Sedes episcopales de la Rioja*, I, pág. 447.

63 E. Sáinz Ripa, *Sedes episcopales de la Rioja*, I, pág. 448.

monásticas el nombre abbas era dado analógicamente por los monjes a su jefe o superior al que percibían como su «padre». En el latín tardío del siglo XII testigo de los primeros empleos del derivado *abbatia* construido con un sufijo -ía de origen griego con -í-larga para designar les bâtiments y logements conventuales⁶⁴. Las primeras palabras documentadas tienen todas una b simple: francés *abet* (siglo XI Chanson de Roland) como español abad, francés *abaie* (Chrétien de Troyes siglo XII, como el occitano *abadia* (siglo X). A partir del siglo XIII aparece o reaparece por imitación sabia de latín la doble consonante abbé, abbaye, abbesse, pero solamente en francés.

En castellano, con la voz «abad», que originariamente significa «padre», se suele designar, en primer lugar, el jefe superior de los monjes, que tiene autoridad para cuidar de la disciplina monástica y de las cosas temporales pertenecientes al monasterio y el superior ó cabeza de algunas iglesias colegiales, y cierta dignidad en algunas iglesias catedrales, pero abad significaba también, en Galicia y en Navarra, el cura párroco, el cura ó beneficiado que sus compañeros eligen para que les presida en cabildo durante cierto tiempo y la persona lega que por derecho de sucesión posee alguna abadía con frutos secularizados⁶⁵. Abades seculares eran pues los que poseían beneficios eclesiásticos. Viéndose los reyes en la imposibilidad de sostener los gastos de las guerras en que estaban empeñados, tuvieron y ejecutaron la idea de dar en encomienda á los señores y caudillos militares algunas abadías con cuyas rentas pudiesen proveer y estipendar las tropas. No solo gozaban estos de las abadías durante su vida, sino que las transmitían por muerte á sus herederos; y como unos y otros casi no cuidaban de otra cosa que de recoger las rentas⁶⁶.

Aunque en la documentación de Fitero aparece sólo en un documento de 1153 el término «abbatia»⁶⁷ –evidentemente referido al monasterio que gobierna el abad Raimundo y la fórmula habitual en los documentos es que las donaciones de hacen al abad («abbate», «abbati») y «fratribus uestris»– tal como aparece en la documentación medieval de la Diócesis de Calahorra el término «abas», o «abbas» no significaba primariamente el abad de un monasterio, sino en unos casos el cura o párroco y en otros el capellán de una cofradía o hermandad de laicos⁶⁸. Así por ejemplo ocurría en 1200 con el abad de la cofradía de Nájera»⁶⁹.

En este sentido resulta muy significativo para mostrar que una abadía estaba integrada por cofrades un documento de 1203 en que el obispo don Juan y los cofrades de la abadía de San Gil de Logroño se avengan en el plei-

64 Walther von Wartburg, F. E. W. ed. 1969 pp. 15-16

65 J. Escriche, *Diccionario razonado de legislación y jurisprudencia*, I, pág. 7a.

66 J. Escriche, *Diccionario razonado de legislación y jurisprudencia*, I, pág. 8a.

67 C. Monterde Albiac, *Colección diplomática del monasterio de Fitero*, nº 28, pág. 383.

68 I. Rodríguez Rodríguez de Lama, *Colección Diplomática Medieval de la Rioja*, t. I, pp. 156-157.

69 « Auditores qui presentes fuerunt et testes. Alfonsus abbas confratrie de Naiera... ». I. Rodríguez

to pendiente sobre la elección de abad en Pedro de Antelena que había sido hecho sin consentimiento del obispo. Éste había recusado y suspendido la elección de Pedro de Antelena como abad de la cofradía había sido hecha por los cofrades sin su permiso y consentimiento. Los cofrades de San Gil de Logroño reconocían su culpa y pedían su clemencia reconociendo que en adelante deberían contar con la confirmación del obispo⁷⁰. Al dorso figura una nota sin fecha pero posterior al documento que dice: «Este instrumento es inútil por cuanto la iglesia de San Gil de Logroño es ya convento de Trinitarios Calzados, sin embargo de que permanece la abadía de San Gil, cuya elección no toca a esta iglesia. Que no puedan los cofrades de San Gil de Logroño elegir abad si no lo confirma el obispo»⁷¹. Que, además, había en la diócesis de Calahorra otras cofradías de San Gil puede verse en el hecho de que documentos referidos al mismo Logroño mencionan varias veces dicha cofradía⁷² y cómo en 1457 existía también en Calahorra la cofradía de San Gil y una ermita bajo su advocación cerca de la puerta de Estella. En Calahorra, «San Gil» es también topónimo de camino⁷³ y en Logroño es calle⁷⁴.

Por consiguiente, podemos deducir los términos «iglesia de San Gil» (1123), «la iglesia de San Gil y la abadía de Cervera» (1220) y «la confraría» (1317) tienen un referente común en la cofradía militar que estableciera Alfonso I, el Batallador en Cervera en 1123 poniendo como abad a Galíndez quien la transmitiría a sus herederos hasta que Fortunio de Cervera, soldado, juntamente su hijo Fernando, clérigo, libre y espontáneamente renunciaron a poseer la iglesia de San Gil y la abadía de Cervera «la que hasta ahora no-

Rodríguez de Lama, *Colección Diplomática Medieval de la Rioja*, t. III, pág. 177.

70 «Unde electionem confratrum recusauit et memoratum episcopus, Petrum electum, ab aministratio-ne abbatis suspendit et confratres traxit in causam, obitendo illis, quod sine suo assensu non esset sibi licitum quemquam in illa ecclesia in abbatem eligere». I. Rodríguez Rodríguez de Lama, *Colección Diplomática Medieval de la Rioja*, t. III, pág. 190.

71 I. Rodríguez Rodríguez de Lama, *Colección Diplomática Medieval de la Rioja*, III, pág. 191.

72 Abadía de San Gil. 1342, febrero 18 Santo Domingo. “El obispo de Calahorra don Juan constituye por sus procuradores a Juan González, sacristán de Albelda y a otros”. Son testigos Alfon Xemenez abbat de Sant Gil de Logroño” E. Sáinz Ripa, E. Sáinz Ripa, *Colección Diplomática de las Colegiatas de Albelda y Logroño* t I, nº 158, pág. 256. Abadía de San Gil 1318 Juan Andrés, evangelistero de la Redonda, y Fernan, clérigo de Santiago, reconocen una deuda a favor de “don Johan Pérez Naiarro Abat de San Gil” E. Sáinz Ripa, E. Sáinz Ripa, *Colección Diplomática de las Colegiatas de Albelda y Logroño* t I, nº 127, pág. 190. Abadía de San Gil 1230 “Mando... II solidos in refectione, infirmis hospitalis Sancti Egidii” E. Sáinz Ripa, E. Sáinz Ripa, *Colección Diplomática de las Colegiatas de Albelda y Logroño* t I, nº 26, pág. 50. Testamento del clérigo de Santa María la redonda, Sebastián, con diversas mandas piadosas a iglesias de Logroño. En 1318, «don Iohan Pérez Naiarro Abat de San Gil»; E. Sáinz Ripa, *Colección Diplomática de las Colegiatas de Albelda y Logroño*, pág. 190. en 1230, «II solidos in refectione, infirmis hospitalis Sancti Egidii Alfon Xemenez abbat de Sant Gil». Sáinz Ripa, *Colección Diplomática de las Colegiatas de Albelda y Logroño* pág. 50. y en 1342, «Alfon Xemenez abbat de Sant Gil». E. Sáinz Ripa, *Colección Diplomática de las Colegiatas de Albelda y Logroño* pág. 256.

73 I. Rodríguez Rodríguez de Lama, *Colección Diplomática Medieval de la Rioja*, t. I, pág. 256.

74 E. Calatayud, A. González, *El coro de la catedral de Calahorra*, pp. 30-31.

sotros y nuestros predecesores teníamos por concesión y carta de Alfonso de feliz memoria» en manos del obispo don Juan.

6. San Bernardo y la *amparanza* ideológica de la cofradía.

Si bien no conocemos estatutos, ni cláusulas decretales, para el funcionamiento de la cofradía de la Gaita, sí puede ser reconstruido el espíritu militar que animaba a aquellos soldados medievales vigilantes de la frontera alhameña integrados en la Gaita del castillo de Cervera y miembros de la cofradía de San Gil con sede en su abadía, a partir de los textos que lo inspiraron y lo inflamaron. Se trata de considerar los escritos del cisterciense San Bernardo de Claraval, en especial sus *Sermones* y el pequeño tratado *De la loa a la nueva milicia*, inspirador ideológico de los nuevos soldados de la fe. Conocer estos textos que inspiraban los sermones y discursos de aquellos frailes del monasterio de Fitero, en especial San Raimundo, significa saber cuáles eran las potentes armas ideológicas con las que luchaban los cofrades de la abadía de San Gil de Cervera.

Porque es sabido que los combatientes cristianos y musulmanes de la Península Ibérica iban a la guerra acompañados de sus respectivas ideologías para justificar o legitimar la guerra dándoles razones convincentes por las que combatir y, en su caso, morir. En el bando contendiente cristiano la «guerra santa» o «cruzada» y en el musulmán la «yihad» fueron los elementos ideológicos religiosos que fanatizaron la guerra de unos y otros. En el caso de los cristianos, los soldados luchaban en nombre de Dios contra sus enemigos para recuperar las tierras que habían formado parte de la Cristianidad y que los infieles les habían quitado inicua y reforzadamente a partir de comienzos del siglo XII con el respaldo de los Papas que otorgaron la consideración de cruzadas con las bendiciones e indulgencias consiguientes⁷⁵.

Desde sus orígenes el monaquismo benedictino había tenido un cariz combativo, tomando prestado del ejército romano su vocabulario, sus ritos de profesión, concibiendo el dormitorio monástico como un dormitorio de tropa y el claustro como una sala de guardia. Y toda su moral se resumía en el conflicto armado entre las virtudes y los vicios. Los monjes con sus rezos se dedicaban a ayudar a los difuntos y retraerlos del poder del diablo y a apartar a los vivos de este mismo poder por medio de una lucha permanente y encarnizada. Los cantos corales, viriles, violentos, brutales eran lanzados como un canto de guerra de los caballeros de Dios. Se sentían enrolados ya en las milicias celestes⁷⁶.

Fue el «benedictino-cisterciense» San Bernardo de Claraval (1091-

75 F. García Fitz, “La Reconquista y la formación de la España medieval...”, pág. 177.

76 G. Duby, *San Bernardo y el arte cisterciense*, pág. 38.

1153) quien asumió, acentuó y concretó a las circunstancias concretas de la cristiandad ese espíritu originario del monaquismo benedictino. La historiografía tradicional ha dado el 21 de marzo de 1098 como la fecha de fundación del Monasterio de Citeaux, llevada a cabo por Roberto, abad del monasterio de Molesmes, y como fecha de arranque de la Orden del Cister. A Roberto de Molesmes le sucedieron Aubry y Etienne Harding y tras ellos San Bernardo, verdadero espíritu de las reformas cistercienses, que hace su aparición en el Monasterio de Citeaux en 1112 con unos 30 compañeros. A partir del año siguiente el Cister comienza a extenderse. El 18 de abril de 1113 un grupo de monjes se instala en La Ferté, el 31 de mayo del año siguiente se funda el Monasterio de Pontigny y el 25 de junio de 1115 el de Claraval, donde será abad San Bernardo. El incremento de los monasterios cistercienses es espectacular de modo que en 1153 cuenta con 343 y a finales del siglo XII con 530.

La influencia de San Bernardo en toda la cristiandad a mediados del siglo XII fue extraordinaria y a él se debió, entre otras muchas cosas, la consagración teológica y canónica entre la milicia y el monacato en su *De la loa a la nueva milicia* (1130-1136) y el alzamiento propagandístico de la segunda cruzada. Con la autorización de otro cisterciense, el papa Eugenio III (1145-1153) San Bernardo usó sus grandes dotes retóricas para exhortar al mundo cristiano a emprender la segunda cruzada. Otro papa, Alejandro III, convertiría al primer grupo de monjes-soldados calatravos en una verdadera orden de caballería con los correspondientes privilegios el año 1164 dándoles además normas muy precisas y rigurosas sobre el hábito y la comida, recomendándoles, entre otras cosas que «durmieran vestidos y con los hábitos ceñidos» imponiéndoles además «silencio riguroso en el dormitorio y en la cocina»: «Marchad, pues, soldados, seguros al combate y cargad valientes contra los enemigos de la cruz de Cristo porque la muerte del pagano es una gloria para el cristiano, pues por ella es glorificado Cristo»⁷⁷.

Pero San Bernardo, combatiente duro, todo erizado de púas y de vehemencia, un hombre de hazañas, de proezas contra Satán, contra todo aquello que se le resiste –«estamos aquí como guerreros bajo la tienda, tratando de conquistar el cielo por la violencia, pues la existencia del hombre sobre la tierra es idéntica a la del soldado», decía⁷⁸ –fue también el autor del pequeño tratado titulado *De la loa a la nueva milicia* en el que consagró el concepto de «monje guerrero»⁷⁹. Lo escribió antes de 1136 a instancias de Hugo de Payens, primera Gran Maestre de la Orden de los Caballeros del Temple e incluyó decisivamente en que muchos caballeros solicitaran el ingreso en la nueva

77 San Bernardo, *Obras completas* El liber ad milites Templi, pág- 498-499 y 502-503.

78 Citado por Georges Duby, *San Bernardo y el arte cisterciense*, pág. 78.

79 San Bernardo, “De laude novae militiae”, Migne, *Patrología latina*, CLXXXII, cc. 921 ss.



San Bernardo entrega su regla a los templarios

milicia. La Orden así organizada fue definitivamente y aprobada por Eugenio III en 1139.⁸⁰ La orden había nacido en Francia en el año 1119 y aprobada en 1128 por el concilio de Troyes. Tal vez, la mejor forma de saber el nuevo espíritu que animaba a San Bernardo y a los que de él participaban con él en la cruzada contra los infieles sea dejar que hablen sus propios textos. Con estos textos sobran los comentarios:

«Sí, un nuevo género de milicia ha nacido, desconocido en siglos pasados, destinado a pelear sin tregua un doble combate contra la carne y la sangre y contra los espíritus malignos que pueblan los aires. Cierto: cuando veo combatir con solas las fuerzas corporales a un enemigo también corporal, no sólo no lo tengo por caso maravilloso, pero ni siquiera lo juzgo raro. Cuando observo igualmente cómo las fuerzas del alma guerrear contra los demonios, tampoco me parece esto asombroso, aunque sí muy digno de loa, pues lleno está el mundo de monjes, y todos suelen sostener estas luchas. Mas cuando se ve que un solo hombre cuelga al cinto con ardimento y coraje su doble espada y ciñe sus lomos con un doble cingulo, ¿quién no lo juzgará caso insólito y digno de grandísima admiración? Intrépido y bravo soldado aquel que, mientras reviste su cuerpo con coraza de acero, guarece su alma bajo la loriga de la fe; puede gozar de completa seguridad, porque pertrechado con estas dobles armas defensivas, no ha de temer a los hombres ni a los demonios. Es más, ni siquiera teme a la muerte, antes la desea»⁸¹.

«Marchad, pues, soldados al combate con paso firme y marcial y cargad con ánimo valeroso contra los enemigos de Cristo, bien seguros de que ni la muerte ni la vida podrán separaros de la caridad de Dios, que está en Cristo Jesús. En el fragor del combate proclamad: Ya vivamos, ya muramos, del Señor somos. ¡Cuán gloriosos vuelven al regreso triunfal de la batalla! ¡Por cuán dichosos se tienen cuando mueren como mártires en el campo de combate! Alégrate, fortísimo atleta, si vives y vences en el Señor; pero regocíjate más y salta de alegría si mueres y te unes al Señor»⁸².

En el capítulo III, sobre los soldados de Cristo escribía: «Los soldados de Cristo con seguridad pelean las batallas del Señor, sin temor de cometer pecado por muerte del enemigo ni por desconfianza de su salvación en caso de sucumbir. Porque dar o recibir la muerte por Cristo no sólo no implica ofensa de Dios ni culpa alguna, sino que merece mucha gloria; pues en el primer caso, el hombre lucha por un su Señor, y en el segundo, el Señor se da al hombre por premio, mirando Cristo con agrado la venganza que se le hace de su enemigo, y todavía con agrado mayor se ofrece El mismo por consuelo al que cae en la lid. Así, pues, digamos una y más veces que el caballero

80 V. Cantarino, *Entre monjes y musulmanes*, pág. 214.

81 San Bernardo, "De la loa a la nueva milicia", *Obras selectas*, pág. 1440.

82 San Bernardo, "De la loa a la nueva milicia", *Obras selectas*, pág. 1440.



San Bernardo predicando la segunda cruzada

de Cristo mata con seguridad de conciencia y muere con mayor confianza y seguridad todavía. Ganancia saca para sí, si sucumbe, y triunfo para Cristo, si vence. No sin motivo lleva la espada al cinto. Ministro de Dios es para castigar severamente a los que se dicen sus enemigos; de Su Divina Majestad ha recibido el acero, para castigo de los que obran mal y exaltación de los que practican el bien. Cuando quita la vida a un malhechor no se le ha de llamar homicida, sino *malicida*, si vale la palabra; ejecuta puntualmente las venganzas de Cristo sobre los que obran la iniquidad, y con razón adquiere el título de defensor de los cristianos. Si le matan, no decimos que se ha perdido, sino que se ha salvado. La muerte que da es para gloria de Cristo, y la que recibe, para la suya propia. En la muerte de un gentil puede gloriarse un cristiano porque sale glorificado Cristo; en morir valerosamente por Cristo muéstrase la liberalidad del gran Rey, puesto que saca a su caballero de la tierra para darle el galardón»⁸³.

«Claro está que no se habría de dar muerte a los gentiles si se los pudiese frenar por otro cualquier medio, de modo que no acometiesen no apretasen a los fieles y les oprimiesen. Pero por el momento vale más acabar con ellos que no dejar en sus manos la vara con que habían de esclavizar a los justos, no sea que alarguen los justos sus manos a la iniquidad»⁸⁴. «Disipad, pues, y deshaced sin temor a esas gentes que sólo respiran guerra; haced tajos a los que siembran entre vuestras filas el miedo y la duda; dispersad de la ciudad del Señor a todos los que obran iniquidad y arden en deseos de saquear todos los tesoros del pueblo cristiano encerrados en los muros de Jerusalén, que sólo codician apoderarse del santuario de Dios y profanar todos nuestros santos misterios. Desenváinense la doble espada, espiritual y material, de los cristianos, y descargue con fuerza sobre la testuz de los enemigos, para destruir todo lo que se yergue contra la ciencia de Dios, o sea, contra la fe de los seguidores de Cristo; no digan nunca los fieles: *¿Dónde está su Dios?*»⁸⁵.

En el capítulo IV titulado *Del modo de vivir de los soldados de Cristo* añadía: «Van, pues, y vienen estos buenos soldados a una señal del mando, pónense los vestidos que ordena el capitán, no toman alimento, ni visten uniforme fuera de los señalados por él. Y lo mismo en el comer que en el vestir evitan todo lo superfluo, contentos con lo preciso. Hacen vida en común dentro de alegre, pero modesta y sobria camaradería, sin esposas y sin hijos. Para que nada falte a la perfección evangélica, no poseen nada propio, pensando solo en conservar entre sí la unión y la paz. Dijérais que toda aquella multitud de hombres tienen un solo corazón y una sola alma; hasta tal punto ninguno de ellos quiere regirse por su propia voluntad, sino seguir

⁸³ San Bernardo, “De la loa a la nueva milicia”, *Obras selectas*, pág. 1442.

⁸⁴ San Bernardo, “De la loa a la nueva milicia”, *Obras selectas*, pág. 1443.

⁸⁵ San Bernardo, “De la loa a la nueva milicia”, *Obras selectas*, pág. 1443.



Aparición de la Virgen María a San Bernardo
Fra Filippo Lippi

en todo la del que manda. Jamás están ociosos ni vagan de aquí para allá en busca de curiosidades, sino que en todo tiempo, de no estar en campaña, lo que rara veces ocurre, a fin de no comer el pan de balde, ocúpense de limpiar, remendar, desenmohecer, componer y reparar tanto las armas como los vestidos, para defenderlos y conservarlos contra los ultrajes del tiempo y del uso; y cuando esto no, obedecen a lo que les ordena el capitán y trabajan en lo que es necesario para todos»⁸⁶. «Aborrecen los juegos de manos y los de azar; tampoco se dedican a la caza ni se permiten la cetrería, aunque tan generalizada. Abominan de juglares, de magos y bufones, cuyo trato evitan con cuidado; detestan las tonadillas jocosas, las comedias y todo linaje de espectáculos, como a puras vanidades y necesidades engañosas. Córtanse el pelo, sabiendo por las enseñanzas del apóstol que es una vergüenza para los hombres el peinar largas guedejas. Nunca se acicalan el cabello, rara vez se bañan, andan con la barba hirsuta, generalmente cubiertos de polvo y ennegrecidos por las cotas de malla y tostados por el sol»⁸⁷.

«Y a punto de comenzar la pelea, no se lanza a ellas impetuosos y turbulentamente, como empujados por la precipitación, sino con suma prudencia y exquisita cautela, ordenándose todos en columna cerrada para presentar batalla, según leemos que solía hacerlo el pueblo de Israel. Mostrándose en todo verdaderos israelitas, se adelantan al combate pacífica y sosegada-

⁸⁶ San Bernardo, “De la loa a la nueva milicia”, *Obras selectas*, pág. 1445.

⁸⁷ San Bernardo, “De la loa a la nueva milicia”, *Obras selectas*, pág. 1445.

mente»⁸⁸.

«Y así cargan sobre sus adversarios, cual si entrasen en un rebaño de corderos, sin que, a pesar de su escaso número, se intimiden ante la cruelísima barbarie e ingente muchedumbre de las huestes contrarias. Y es que aprendieron ya a confiar, no en sus propias fuerzas, sino en el poder del Señor Dios de los ejércitos, en quien está la victoria; el cual, según se dice en los Macabeos, puede fácilmente por medio de un puñado de valientes acabar con grandes multitudes, y sabe librar a sus soldados con igual arte de las manos de pocos como de muchos; porque no está el triunfo en que un ejército sea numeroso, sino que la fortaleza proviene del cielo. Experiencia frecuentísima tienen de esto, porque más de una vez les ha ocurrido derrotar y ahuyentar al enemigo, peleando uno contra mil y dos contra diez mil»⁸⁹.

«En fin, estos soldados de Cristo, por modo maravilloso y singular, muestránse tan mansos como corderos y tan fieros como leones, no sabiéndose si se les ha de llamar monjes o guerreros o darles otro nombre más propio que abarque entrambos, pues aciertan a hermanar la mansedumbre de los unos con el valor y fortaleza de los otros»⁹⁰.

Pero los cofrades de la abadía de San Gil no tenían que luchar solamente contra un enemigo exterior, sino también contra el enemigo interior, pues para el cristiano medieval la batalla más importante y decisiva era la que se entablaba en el interior del hombre entre Dios y el demonio, dos fuerzas antagónicas que luchaban por llevar al alma hacia la salvación o condenación eternas. El juicio final era el momento decisivo de la vida humana. Resistir las tentaciones del diablo, luchar contra él era el verdadero objetivo de la existencia cristiana del hombre medieval y del mismo modo que había una guardia de los castillos era necesaria una guardia para defender las almas. La conciencia elemental del contenido simbólico de la existencia humana llevaba al hombre medieval a ver símbolos en todas partes: «Para él la existencia no se compone de elementos, energías y leyes, sino de formas. Estas son significativas de sí mismas, pero por encima de su propio ser revelan algo diverso, de categoría superior; en último término lo Supremo y Verdadero, Dios y las cosas eternas. Así toda forma se convierte en símbolo; remite a algo que la trasciende. [...] Estos símbolos se encuentran por todas partes: en el culto, arte, costumbres populares y vida social»⁹¹.

Toda la potente capacidad de imaginar, metaforizar y simbolizar de San Bernardo se pone al servicio de la comprensión de lo que ocurre en el interior del alma humana y a partir de la lucha, la guerra, las batallas reales

⁸⁸ San Bernardo, “De la loa a la nueva milicia”, *Obras selectas*, pág. 1446.

⁸⁹ San Bernardo, “De la loa a la nueva milicia”, *Obras selectas*, pág. 1446.

⁹⁰ San Bernardo, “De la loa a la nueva milicia”, *Obras selectas*, pág. 1446.

⁹¹ R. Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna*, pp. 44-45.

del exterior conocemos lo que ocurre en el interior del hombre. Así, el enemigo interior—el diablo— es una metáfora del enemigo exterior, al igual que en el mundo visible hay defensas, fosos, castillos y armas, lo mismo ocurre en el interior. El mundo interior invisible está hecho a imagen y semejanza del mundo exterior visible y el mundo exterior visible es símbolo otro mundo distinto y superior.

No es difícil pensar que el espíritu o la misma letra del sermón de San Bernardo «De los tres pertrechos de guerra necesarios para guardar y defender el castillo de Dios»⁹², se oyera por estas tierras. La defensa de la iglesia, del monasterio, el castillo del Rey eterno asediado por sus enemigos, necesita tres defensas para su guarda: «Todos cuantos hemos jurado seguir sus banderas y nos hemos alistado en su milicia, debemos persuadirnos de que necesitamos tres defensas para la guarda de este castillo, o sea: de alcázar, de armas y de alimentos»⁹³.

El alcázar consta de muro y de baluarte o antemural. La continencia es el muro rodea por todos los costados la plaza y no permite ni por las ventanas de los ojos ni por las de los demás sentidos permite el acceso de la muerte. La penitencia es baluarte que «sostiene los primeros ímpetus de los enemigos» para resistir varonilmente entre las muchas tentaciones y perseverar siempre impertérritos y cuando la continencia es arremetida y vacila el único remedio es poner por delante la paciencia que lleva a sufrir todo lo adverso. Las armas sirven para «resistir las embestidas del enemigo» y para atacar briosamente su iniquidad y astucia y vencerle son la simplicidad, la misericordia, la humildad, la caridad, la mansedumbre y la obediencia. En cuanto al asedio por el hambre: «no podemos ser apretados por hambre hasta vernos precisados a entregar el castillo a los enemigos; porque a Dios gracias, no cae sobre nosotros aquella terrible amenaza de hambre y sed que nos hace oír el profeta, o más bien el Señor por medio de profeta; porque allí no era cuestión de escasez de pan y agua sólo, sino también de la palabra de Dios»⁹⁴. Los abundantes alimentos de la casa de Dios son sermones, las lecciones sagradas, las lágrimas, la obediencia y el «Pan vivo del cielo», el Cuerpo del Señor Salvador, «con cuya fortaleza es abatida toda fortaleza del adversario».

Junto a los pertrechos con que queda guarnecida la fortaleza del castillo del Señor, es necesaria la virtud. Debe tenerse voluntad de defensa. No habrá nada que temer siempre que se quiera obrar fiel y valerosamente, lo cual significa que los defensores no sean traidores, cobardes ni ociosos. Traidores para San Bernardo son cuantos intentan introducir en el castillo a sus enemigos: los murmuradores y los sembradores de discordias y escándalos. Son los vicios los que introducidos en el castillo lo convierten de templo de

92 San Bernardo, *Obras selectas*, pp. 680-683.

93 San Bernardo, *Obras selectas*, pág. 680.

94 San Bernardo, *Obras selectas*, pág. 681.

Dios en «cubil de demonios». De modo especial quienes «*tratan de aflojar los resortes de la disciplina de la Orden, de entibiar el fervor, turbar la paz y ofender la caridad*», los traidores, serán castigados con refinados tormentos: «Un bellissimo castillo habrás quitado a Cristo si entregares a sus enemigos el de Claraval. Bellísimos réditos y preciosos a sus ojos los que recibe de aquí todos los años; y el copioso botín que El arrebató a sus enemigos, suele ponerlo en este lugar de su alcázar, pues mucho confía en esta fortaleza. Mira a tantos y tantos redimidos del poder del enemigo y congregados aquí de las regiones del oriente y del ocaso, del aquilón y del mar. ¿A qué suplicios juzgas será entregado, a qué suplicios, repito, te parece será expuesto, después de prendido, ya que ni esconderse ni fugarse podrá el traidor de este castillo? De seguro no será condenado a la muerte común de los demás, sino que habrá de morir con refinados tormentos»⁹⁵.

Cobardes o pusilánimes son los que huyen de la guarnición temblando a lugar que juzgan más seguro. Quien huye se expone más a las manos enemigas por cuanto se expone a las enemigas espadas todo el que huye sabiendo que los enemigos carecen de misericordia, siendo crueles con los ajenos, más crueles con los suyos, y cruelísimos consigo mismos⁹⁶. Es el peligro del ocioso. De ningún provecho sirve que no se quiera entregar ni dejar el castillo si en él se está ocioso. En conclusión la exhortación de San Bernardo: «Por tanto, con todo ánimo, con toda la fortaleza que podamos, trabajemos, carísimos, en mantener y defender el castillo de nuestro Señor y Rey, confiado a nuestra custodia; andemos solícitos contra las astucias del enemigo y prevenidos contra todas sus maquinaciones, según está escrito: Resistid al diablo, y huirá de vosotros»⁹⁷. Pocas dudas ofrece que ideas como éstas de San Bernardo, fundador y padre de la orden y de la cristiandad del momento, inspirarían las prédicas y propaganda de los cistercienses de Fitero, al menos mientras duró la Reconquista y hubo necesidad de contar con gentes que participaran con entusiasmo en ella. Parece también razonable pensar que —de acuerdo con la proximidad espacial del pueblo de Cervera y la afinidad espiritual de sus propósitos— serían las de un grupo de guardianes del castillo instituidos en cofradía en la iglesia de San Gil las tendrían como inspiradoras de su ideario vital.

95 San Bernardo, *Obras selectas*, pág. 683.

96 San Bernardo, *Obras selectas*, pág. 683.

97 San Bernardo, *Obras selectas*, pág. 682.



Salida de la procesión de Santa Ana

CAPÍTULO III: LA GAITA COMO «*FESTIVA MILITUM IMITATIO*»

«La imitación que se hace con las posturas de lo que se dice produjo el arte de la danza en su totalidad. Algunos de nosotros realizan esos movimientos con orden, otros sin orden. En consecuencia, si uno reflexiona, debe alabar, sin duda, qué bien y adecuadamente puestos están muchos de nuestros nombres antiguos, aunque hay especialmente uno, el de las danzas de los que se encuentran bien y son mesurados en el placer, en el que hay que encomiar cuán correcta y musicalmente lo puso quienquiera que haya sido, y de qué manera tan adecuada llamó a ese tipo de danzas «decoro» e instituyó dos clases de danzas bellas, a la marcial la llamó «pírrica» y a la pacífica, «concinidad», poniendo a cada una el nombre conveniente y adecuado».

Platón, *Leyes*, VII, 816b¹.

«...ya que también los danzantes imitan caracteres, pasiones y acciones a través de los ritmos de las posturas que van configurando»

Aristóteles, *Poética*, 1447 a

En la cuestión decimoquinta del libro IX de sus *Moralía*, preguntándose por las partes de la danza y por la relación entre la danza y la poesía, señala Plutarco que las tres partes de la danza son el movimiento, el continente y el tema: «El baile se compone de desplazamientos y figuras como el canto de sonidos e intervalos. Aquí las pausas son los límites de los movimientos. Pues bien, a los movimientos les llaman *phorás*, y *skhémata* a las figuras y disposiciones a las que, finalmente, llevan los movimientos cuando, habiendo formado con su cuerpo la figura de Apolo, Pan o alguna Bacante, se quedan en estas formas como en una pintura; y lo tercero, el tema, no es algo mimético,

¹ Platón, *Diálogos*, *Leyes*, VII 816b, t. IX, pág. 60.



sino indicativo, en verdad, de lo que subyace, [...] así en el baile el *skhéma* es algo que imita la forma y aspecto, y, a su vez, la *phorá* algo que expresa un sentimiento o acción o fuerza. Y con la *deixis* muestran en sentido estricto las cosas en sí: la tierra, el cielo, a sí mismos, a los que están cerca»².

Si, según Plutarco, toda danza consta de tres partes, la Gaita de Cervera –puesto que también es danza– las tendrá. Pero no es el estudio formal de las tres partes lo que pretendo hacer en este momento, dado el propósito metodológico señalado en el prólogo, sino mostrar cómo la Gaita cerverana imita en la actualidad, aunque sin saberlo, algunas figuras o *skhémata* de las tácticas de guerra medievales. Ello se mostraría en el descubrimiento de una correspondencia entre varios de los nombres que los de la Gaita dan en la actualidad a las figuras ejecutadas en sus desplazamientos y los nombres que en varios libros medievales dan a las mismas figuras de lo que los ejércitos hacen en el campo de batalla.

Procede el rótulo «festiva militum imitatio», imitación festiva de soldados, del jesuita vasco Manuel de Larramendi en su *Diccionario trilingüe* (1745)³ cuando escribe: «Zuiza, soldadesca de los pueblos armada con chuzones o zuizones, zuiza. Latin: *festiva militum imitatio*»⁴. Martín Gamero –que da la noticia– llama a esta

2 Plutarco, “Charlas de sobremesa”, *Obras Morales y de costumbres (Moralia)*, t. IV, pp. 425-426.

3 Martín Gamero, A., “Más sobre la zuiza”, *Memorias de la Academia Española*, II, pág. 155.

4 M. de Larramendi, *Diccionario trilingüe, castellano, bascuence, latín* t. I., pág. 508.

imitación militar «*ludus militaris*» y la Academia de la historia la denomina «rija» o «pujna». Pretende este capítulo afianzar el paso metodológico dado tras los dos capítulos anteriores al señalar que, aunque la Gaita cerverana nos aparece en la Edad Moderna como una danza próxima en algunos aspectos a la zuiza, su origen es una *festiva militum imitatio* medieval con la posibilidad de que ésta sea, a su vez, una *festiva militum imitatio* de la antigüedad clásica greco-romana.

1. Danza, tradición e imitación.

Había en la antigüedad greco-romana diferentes clases de danzas bélicas, prohibidas a veces por los textos cristianos que aparecen en diversos lugares como un elemento de las fiestas: «Las danzas se han ajustado a la fiesta, sin pensar en un origen o un significado, aunque, de modo automático, se repiten en sus números acciones que dan que pensar, respecto a esta tan traída y llevada ‘significación primitiva’, que, si en unos casos puede haber sido guerrera, en otros parece que ha debido tener otro carácter»⁵. Aunque hace tiempo que conocí estas ideas y la advertencia de Julio Caro Baroja de que «el buscar la significación primitiva de tal o cual danza, o tal o cual elemento de ella es un ejercicio que se puede hacer, sin gran confianza en el resultado»⁶, tuve la esperanza de un feliz hallazgo cuando comencé a buscar algunos nombres de las figuras que al bailar ejecuta la Gaita –*skhémata*– en la colección de libros medievales editada en formato electrónico por Micronet en el CD denominado *Admyte I*.

Los danzadores de la Gaita en la Edad Media podían ser conscientes de que al bailar imitaban las figuras militares que entonces tenían vigencia en la sociedad fronteriza y conflictiva en que vivían, pero con el paso del tiempo la significación imitativa de la figuras se perdió y quedó la pura figura sin significación ni otra intención imitativa que la de hacer lo mismo que sus antepasados habían hecho por tradición: bailar como les habían enseñado. Pues, al fin y al cabo, «toda tradición existe sólo en virtud de la imitación, porque sólo mediante la imitación cada generación retoma y avanza la tradición de la generación precedente»⁸.

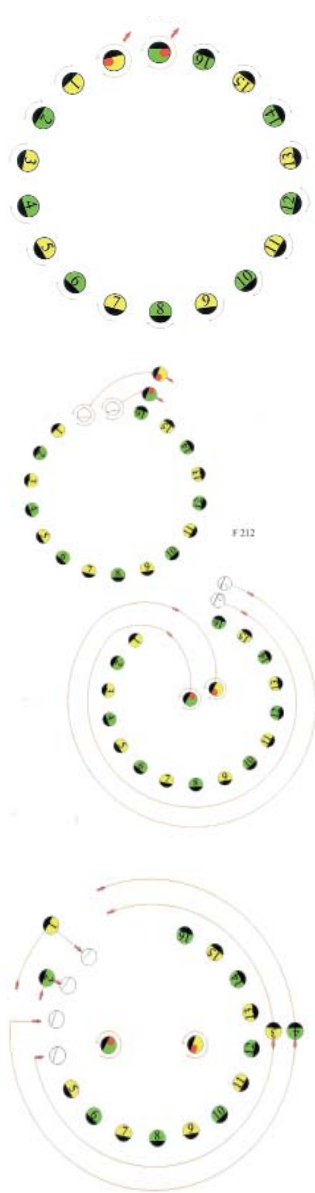
La imitación –que se denominó «mímesis» en griego e «imitatio» en latín– es de una importancia decisiva desde el punto de vista histórico, folclórico y artístico, como el mismo Julio Caro Baroja destacó: «Los hombres de las viejas sociedades han imitado los quehaceres más comunes e importantes de

5 J. Caro Baroja, *El estío festivo*, pág. 279.

6 J. Caro Baroja, *El estío festivo*, pág. 282.

7 *Admyte*. Archivo digital de manuscritos y textos españoles. vol. I., Micronet, Madrid, 1992.

8 W. McDougal, *An Introduction to Social Psychology*, pág. 283.



Los caballos
Teodoro Muñoz González

la vida en sus fiestas, como los poetas han imitado los grandes episodios de la vida misma. Esta imitación sometida reglas y variaciones, se han transmitido, copiado y recopiado; y en cada fecha se ha añadido algo que llamaba la atención, que estaba de moda».⁹ Es probable –incluso– que sea en la danza primitiva donde hay que buscar las primeras manifestaciones de la vida representativa, interpretando las ceremonias más primitivas como imitaciones. Habría en este sentido dos tipos de danzas en el hombre prehistórico. Una de ellas, la abstracta, estaría ya presente en el animal mismo, mientras que la otra se encontraría por encima de su nivel, como toda imitación gratuita¹⁰.

Hoy «imitación» significa más o menos lo mismo que copiar, pero para los griegos fue bastante diferente. Su etimología es oscura, pero parece probable que se originara con los rituales y misterios del culto dionisiaco representando los actos de culto que realizaba el sacerdote como baile, música y canto. La palabra que luego significaría reproducción de la realidad en la escultura y en las artes teatrales se habría aplicado en la Grecia arcaica exclusivamente a la danza, la mímica y la música como expresión de una realidad interna.¹¹ Ya en la época clásica se utilizarían cuatro conceptos diferentes de imitación: la expresión (concepción ritualista), la imitación de los procesos naturales (Demócrito), la copia de la realidad (Platón) y la libre creación de una obra de arte basada en los elementos de la naturaleza (Aristóteles). Estos dos últimos conceptos de imitación –con frecuencia fusionados– se convertirían en los conceptos básicos y duraderos en arte¹². En la Edad Media –influida por el Pseudo-Dionisio y San Agustín–

9 J. Caro Baroja, *El estío festivo*, pág. 279.

10 J. Chateau, *Las fuentes de lo imaginario*, pág. 138.

11 W. Tatarkiewicz, *Historia de seis ideas*, pág. 301.

12 W. Tatarkiewicz, *Historia de seis ideas*, pág. 303.

se pensó que si el arte tenía que imitar debía hacerlo del mundo invisible, que es eterno y más perfecto que el visible, pero si había de limitarse al mundo visible debía buscar en él las huellas de la belleza eterna y este objetivo podía alcanzarse mejor utilizando símbolos que representando directamente la realidad¹³.

No es momento para tratar la imitación en su complejidad tal y como la han estudiado Wladislaw Tatarkiewicz¹⁴ o Javier Gomá¹⁵ –por ejemplo– pero sí para señalar con W. McDougall la importancia de la imitación como una de las formas –junto a la sugestión y a la simpatía– de las tendencias inespecíficas humanas, caracterizadas por suponer un cierto grado de interacción ente personas y un cierto grado de asimilación entre ellas, con la diferencia en que mientras que en la sugestión predomina el elemento cognitivo, en la simpatía prevalece el emocional y en la imitación el activo¹⁶. Y añadir con el mismo McDougall y Gabriel Tarde que toda imitación social –la repetición de una conducta por otro o repeticiones sociales o colectivas de invenciones individuales– es al mismo tiempo fuerza conservadora y causa del progreso. Como fuerza conservadora la imitación difunde y propaga las ideas y tradiciones genuinas de cada pueblo o nación. Como causa del progreso la imitación difunde los conocimientos, creencias y costumbres de cada sociedad entre los diversos estratos sociales y nacionales¹⁷.

Muy lejos del propósito de este momento está el estudiar todas las implicaciones que en la vida social tiene la imitación, o su importancia decisiva en la fiesta o en la misma tradición, que –en definitiva– no es otra cosa que la entrega por los antepasados de modos de estar en la realidad y de dar acogida a esa *traditio* por parte de los descendientes. Como decía Xavier Zubiri: «La vida se transmite genéticamente, pero las formas de estar en la realidad se entregan en tradición. Y precisamente por eso, porque es tradición, es por lo que la vida humana no comienza de cero. Comienza siempre montada sobre un modo de estar en la realidad que le ha sido entregada»¹⁸.

En la tradición de la Gaita ceriverana se producen tres niveles de imitación, dos inconscientes y uno consciente. La primera forma de imitación es la que lleva a los mozos de la Gaita a copiar el bailar tradicional que han heredado de sus antepasados sin introducir innovaciones en las figuras, aunque hayan innovado las nomenclaturas. Nadie puede poner en duda que los danzadores de la Gaita bailan imitando el pasado y que pueden ser conscientes de que hacen lo que hacen como lo hicieron otros. El propio hecho de participar

13 W. Tatarkiewicz, *Historia de seis ideas*, pág. 304.

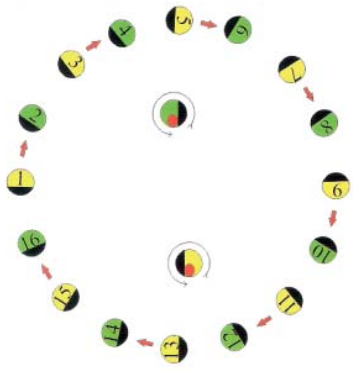
14 W. Tatarkiewicz, *Historia de seis ideas*, pp. 301-346.

15 J. Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, Editorial Crítica, Barcelona, 2005.

16 J. Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, pág. 364.

17 J. Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, pág. 367.

18 X. Zubiri, “Dimensión histórica del ser humano”, pág. 21.



De la posición inicial del “de a uno” en movimiento, los danzantes forman un círculo en movimiento y los banderas se encierran en su interior. Para salir el bandera de adelante se coloca delante de el danzante primero de la fila que formó el círculo y los demás le siguen. Luego obedeciendo a un gesto con la bandera pasan de nuevo a las haces. Teodoro Muñoz González

El corral
Teodoro Muñoz González

activamente en las fiestas tradicionales de los santos patronos ya supone una continuación imitativa de las actividades tradicionales heredadas. Las otras dos formas de imitación son las que pretende descubrir este capítulo: la Gaita es imitación de algunas figuras y movimientos militares usados en la Edad Media y en la Edad Media se imitaban modelos militares de la Antigüedad greco-latina, o mejor dicho, romana.

Si en el capítulo anterior un nombre –el de gaita– nos hacía trascender el presente histórico hasta la Edad Media para indicarnos su significado de guardia del castillo, ahora, de parecido modo, unos nombres, usados en la actualidad por los de la Gaita para nombrar lo que hacen cuando bailan la Gaita, nos remiten a unas figuras del arte medieval de la guerra y, con probabilidad más lejanamente, a la antigüedad clásica. Como vamos a ver en la Gaita ceriverana habría imitación militar en las figuras o *skhémata*, en personajes, en adornos de la bandera, en aderezos del vestuario de los danzantes, etc. constituyendo en su conjunto un rito de iniciación para los mozos del pueblo en el paso de la adolescencia a la juventud.

2. Figuras militares medievales en la Gaita.

El léxico tradicional con el que los de la Gaita dan nombre a varios de los pasos, figuras o *skhémata* de su danza son un fragmento decisivo en este estudio –y la fuente principal en este capítulo– para ensayar mostrar que la Gaita ceriverana tiene su origen en la *imitatio* que los de la Gaita –la guardia o atalayeros del castillo– realizaban simbólicamente de figuras militares que en la realidad se usaban como posiciones en la guerra medieval y de otros elementos también de carácter militar. Además de la función estética



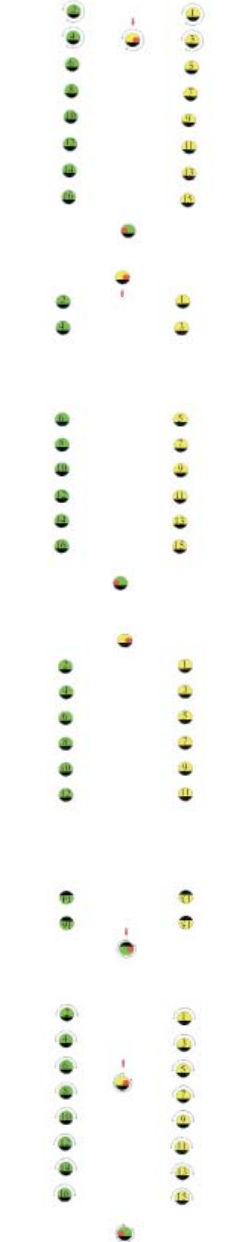
El ocho
Teodoro Muñoz González

que todo desfile tiene en medio de la teatralidad festiva, la intención fundamental de los miembros de la Gaita ceriverana –y como se verá en el capítulo siguiente de su cofradía– cuando danzaban delante de la imagen de su santo patrono San Gil era religiosa. Presentando ante el patrono la ofrenda simbólica de las figuras pedían su especial bendición y protección en la guerra.

Del uso de los nombres que se referirán –salvada alguna variabilidad entre las Gaitas de los dos barrios y algunas peculiaridades léxicas– pueden dar fe cientos de danzantes ceriveranos que han interpretado o interpretan estas figuras hasta la actualidad. En la nomenclatura de las figuras de la Gaita parecen coexistir tres estratos léxicos: el medieval, el moderno y el contemporáneo. Así, parecen

de procedencia medieval las figuras que corresponden a los nombres de «el corral», «el robo», «el de a uno», «el de a cuatro», «la cruz», «los caballos», «el cruce», «el corroncho», «la V» del Viva San Gil ; serían modernas las figuras como las de «la Puerta del sol» o «la Puerta de Alcalá», «el puente» aparentemente relacionados con las cortesías ciudadanas; serían contemporáneos y significarían cierta innovación estética emparejada incluso con el simbolismo modernista de comienzos del siglo XX y con el auge de la industria alpargatera en el pueblo: «el banco», «la aguja», «las tijeras» y «el hilo» –que actualmente no se ejecutan, pero se han conocido en la Gaita de Santa Ana y resultan extraños para la Gaita de San Gil– y «la estrella», «los borrachos», «viva San Gil» y «viva Santa Ana».

Interesa en este momento atender exclusivamente a un punto de partida que haga posible identificar en los nombres usados alguna figura militar medieval. En primer lugar parece que algunos de los nombres con los que los danzantes ceriveranos se refieren a las figuras de la Gaita coinciden con nombres que se daban en la Edad Media a posiciones y figuras militares. En segundo lugar hay figuras militares descritas en textos medievales que aunque las ejecuta la Gaita no reciben expresamente el nombre que les da en dichos textos sino otros nombres. Final-



mente se hará una interpretación desde el léxico medieval de algunas palabras que aparecen asociadas a la Gaita y sus actividades y que pudieran indicar un significado de carácter militar.

Partamos de la consideración de carácter general según la cual unas cuantas figuras de la Gaita tal como han sido transmitidas en la tradición oral de los danzadores cerveranos pueden identificarse con muy poco esfuerzo con las que nombra y describe Alfonso X el Sabio en sus *Partidas*. Cualquier danzante cerverano que lea este texto de Alfonso X el Sabio reconocerá inmediatamente la presencia en él de figuras de la Gaita que él imita, aunque los nombres que se dan en el libro sean otros: «Nombres departidos pusieron los antiguos que supieron y usaron hechos de armas a las compañías de las huestes según se paraban cuando eran acerca de sus enemigos. Porque los que estaban tendidos parados unos cabo otros llaman *haz*. Y a los que se paraban como en manera de carro redondo llaman *muelas*. Y llamaban a los que iban todos en uno y hacían la delantera aguda y ancha la *saca*. Y *muros* dijeron los que estaban todos ajuntados en uno en manera de cuadra. Y otra manera y había a que llamaban cerca que era hecha en manera de *corral*. Y había otras hazes a que llamaban en España *açitaras*. Y *tropel* llamaron ayuntamiento de hombres que están en compañía maguer sean muchos hombres o pocos en cualquier manera que sean partidos. Y estos nombres le pusieron según la honra y la pro que de cada una de estas nacen»¹⁹.

De modo más concreto, varias figuras de la Gaita simbolizan movimientos militares medievales y sus nombres en el léxico de los danzadores cerveranos coinciden con los que les dan los textos medievales.

3. «El corral» como figura militar medieval.

En primer lugar puede destacarse como la más significativa de las coincidencias de nombre y figura en «el corral». La figura que tradicionalmente los danzantes cerveranos han llamado «el corral», y que ha sonado en

¹⁹ Alfonso X, el Sabio, *Siete partidas*, Sevilla, fol. 122r. Alfonso X, el Sabio, *Siete Partidas*, 1843, pág. 879.

la boca del bandera de adelante como orden tajante «¡el corral!» consiste en los siguientes movimientos: los dos filas de la Gaita en movimiento a una señal del bandera de adelante se reúnen en una sola fila y sin parar forman un círculo dentro del cual se introducen los dos banderas y mientras los danzadores giran sin parar los banderas giran continuamente alternando sobre sí mismos a diestra y siniestra y uno junto al otro. La figura con los banderas en el centro y el resto de los danzantes dando vueltas puede ser interpretada a simple vista como si todos los danzantes protegieran activamente a los dos banderas inquietos.

«Corral» en el léxico medieval significaba al final de la Edad Media – como no podía ser de otro modo – corral de aves, siendo traducción del latino «cohors-cohortis» o patio de casa, o lugar no tejado, o corral estrecho entre paredes²⁰ o lugar donde tienen sus audiencias los alcaldes.²¹ Pero «cohors» significaba también batalla o corral²².

El militar *Libro de Alexandre* llamaba «corral» al grupo de guerreros que rodeaba a su jefe Pándaro, el cerco de troyanos que delibera con Héctor y el formado por un haz de elefantes de pie de guerra.²³ En las *Siete Partidas* de Alfonso X el Sabio «corral» significaba corral de aves o patio de casa²⁴. pero tenía también en ese mismo texto – y por lo tanto en la misma época – un significado de custodia o guarda de los jefes. Unos pocos textos servirán para mostrarlo.

En *Las Partidas* puede leerse: «Y corral o cerca hacían para guardar sus reyes que estuviesen en salvo. Y esto hacían de hombres de pie que los paraban en tres haces unos en pos de otros y atábanlos a los pies porque no se pudiesen ir y hacían les tener los cuentos de las lanzas fincados en tierra y las cuchillas enderezadas contra los enemigos ponían cabe ellos piedras o dardos o ballestas: o arcos con que pudiesen tirar y defenderse de lueño. Y esto hacían por tener honrado su señor que los enemigos no pudiesen llegar a el ni le hacer mal y que si los suyos venciesen que sol no semejase que el se moviera de un lugar y mostrara que lo tenía en nada. Y que si fuesen vencidos que fallasen cobro y esfuerzo allí do el estuviere. Porque pudiesen ellos después vencer»²⁵.

La importancia del «corral» como táctica militar destaca por ser una de las que se utilizó en la batalla de las navas de Tolosa y a la que con mayor coincidencia han referido las crónicas sobre dicha batalla. En la descripción de la batalla de las Navas de Tolosa de la *Estoria de España que mandó com-*

²⁰ A. de Nebrija, *Dictionarium hispano-latinum*, pág. 58

²¹ Fernando V e Isabel I, *Ordenanzas sobre los escribanos de la ciudad de Sevilla* fol. 8v.

²² A. de Nebrija, *Introducciones latinae*, pág. 100.

²³ J. Corominas, *Diccionario etimológico*, t. ... pág. 909 b.

²⁴ Alfonso X, el Sabio *Siete partidas*, fol. 100v. HD. Título XVI.

²⁵ Alfonso X, el Sabio, *Siete partidas*, 1491, fol. 122r.



Figuras medievales interpretadas en la actualidad como Viva San Gil Teodoro Muñoz

poner *Alfonso el Sabio*. Se lee: «Los moros de la otra parte hicieron otrosí lo suyo: guisaron en somo del mont una fortaleza a semejanza de corral, a poder de saetas y de otras armas, et de dentro de aquel corral asentados los sus peones ezios et que algo valien [...] Y delante aquel corral, de la parte de fuera, estaba ella haz de los almohades...»²⁶. Y según el *Valerio de las historias eclesiásticas*: «Leese así mismo que el Rey don Alfonso VIII de Castilla teniendo batalla aplazada con Miramolín Rey de Marruecos y de los moros de España. El cual como estuviese atendiendo con muy grandes huestes en el campo llamado las Navas de Tolosa y hubiese hecho un corral cercado de cadenas en que puso cien mil moros negros armados y treinta mil caballeros para que le guardasen su cuerpo. Y allende de esto tenía sus haces bien ordenadas fornidas de muchas gentes de armas a guisa de buen caballero. Y como de la otra parte viniese el Rey don Alfonso de Castilla y los reyes de Aragón y de Navarra y muchos altos hombres de Francia y de Alemania que a esta batalla eran venidos por la cruzada. Y como todos por el campo moviesen contra los moros sus haces maravillosamente ordenadas a guisa de buenos guerreros, apareció en el cielo una cruz muy hermosa de muchos colores y como los cristianos la vieron tuvieron lo por buena señal y dieron muchas gracias a dios por ello. Y en esto fue la batalla ayuntada por ambas partes y fuertemente ferida y plugo a nuestro señor Jesucristo por su santísima mise-

²⁶ De la *Estoria de España* que mandó componer Alfonso el Sabio, Edición de Menéndez Pidal, pág. 694. Citado por Claudio Sánchez de Albornoz, *La España Musulmana*, II, pp. 379-380.

ricordia que los moros fueron vencidos y arrancados del campo y rompido el corral de las cadenas y fueron los cristianos siguiendo el alcance de los moros por tres días y según cuenta el arzobispo don Rodrigo de ochenta mil caballeros que los moros traían fueron allí muertos treinta y cinco mil. Y de los cristianos murieron ciento y cincuenta. Así se muestra Dios maravilloso en sus obras. Por este vencimiento de esta batalla que los cristianos hubieron contra los moros fue instituida la fiesta de triunfo sancte crucis que es en el mes de julio y fue hecho voto de no comer carne en sábado en España»²⁷. También el *Nobiliario vero*: «Es de saber como el rey de Navarra y el reino traen las cadenas por armas, representando la victoria que tuvieron el rey don Alfonso de Castilla y el rey de Aragón y el rey de Navarra de aquella batalla que se dice de las Navas o Puerto muladar. Por cual Miramamolín tenía hecho un corral de cadenas dentro del cual el estaba. Y el rey de Navarra dicen que después de aquella batalla al tiempo del partir la dicha presa fue fecha partición de esta manera».²⁸ El romance de la batalla de las Navas de Tolosa de Lorenzo de Sepúlveda, recoge la realización del corral en torno a la tienda del Miramamolín:

«El rey Miramamolín
su gente ordenado había;
puso en ellas sus caudillos,
reyes moros que traía
alrededor de su tienda
un muy gran corral hacía;
el muro era moros armados
atados por las rodillas»²⁹.

No he sido el único danzante en preguntarme qué tenía que ver eso que hacíamos y que llamábamos «el corral» con el significado de «corral» en el lenguaje ordinario. Pero ahora lo comprendo a partir de la imitación. Los danzantes cerveranos no éramos conscientes de que al hacer el corral estábamos imitando simbólicamente la acción de proteger a los dos jefes de sus enemigos en el campo de batalla. El *skhéma*, que diría Plutarco, se ha transmitido durante siglos, independiente de su significado originario, y se repite cada año de forma independientemente de su contenido significativo. Los danzantes de la Gaita no son conscientes de lo que significaba en la Edad Media hacer el corral, pero hacen el corral.

²⁷ D. Rodríguez de Almela, *Valerio de las historias escolásticas y de España*, fol. 16r.

²⁸ F. Mejía, *Nobiliario vero*. Sevilla, fol. 84v.

²⁹ A. Durán, *Romancero general o colección de romances castellanos anteriores ...*, t. II, pág. 9b.

4. «El robo» como figura militar medieval.

Otra figura del léxico bélico medieval ejecutada por los de la Gaita es llamada tradicionalmente por los propios danzantes «el robo». Esta figura consiste en los siguientes movimientos: alineados los danzantes en dos haces paradas se acerca el bandera de adelante de frente y con la señal de una vuelta se lleva del grupo –«roba»– a una pareja de danzantes hasta dejarlos paralelos pero distantes del grupo originario, volviendo luego a por otra pareja y así sucesivamente. Habiendo terminado de robar todos los danzantes con la última pareja llega el bandera de atrás hasta el lugar adelantado donde están los demás y a la señal de giro sobre sí mismo se lleva a la última pareja que ha llegado con él e inicia de nuevo el mismo proceso que ha realizado el bandera de atrás terminando con traerse a él y a la última pareja. Realizado este robo por parte del bandera de atrás de nuevo se vuelve a la posición inicial de haces y banderas y se reanuda la carrera habitual.

Si atendemos a los numerosos textos de *Las Partidas* podemos ver que «robo» es un término perteneciente al léxico militar medieval y por tanto presente simbólicamente en las figuras de la Gaita. La pluralidad semántica del término puede verse atendiendo a los distintos términos latinos con los que se referían los distintos tipos de robos. Robo del que saltea se decía *grassatio*; robo de armados: *expilatio o compiiatio*; robo de la cosa pública: *peculatus*; robo de lo sagrado: *sacrilegium*; robo de sacomanos: *direptio*; robo de enemigos: *praeda*; y robo de ladrones: *latrocinium*³⁰. En la partida 7 título 13, de *Las Partidas* de Alfonso X, el Sabio se distingue entre tres formas de robos fundamentales: «Rapiña en latín tanto quiere decir en romance como robo que los hombres hacen en las cosas ajenas que son muebles y hay tres maneras de robo; la primera es la que hacen los almogávares y los cabalgadores en tiempo de guerra en las cosas de los enemigos de la fe. La segunda es cuando alguno roba a otro lo suyo o lo que llevase ajeno, en poblado o en yermo, no habiendo razón derecha por la que lo debe hacer. La tercera es cuando se enciende o se derriba alguna casa o pelagra algún navío, y los que vienen como en manera de ayuda roban o llevan las cosas que hallan allí»³¹.

No puede entenderse la guerra medieval sin «el robo». *Las Partidas* hablan de «el robo a los enemigos» especialmente en lo que se refiere al reparto del botín. Para que no ocurra que por hacerse con el botín se desmanden y se salgan del ataque o que por anticipar el reparto riñan entre ellos y den pie a que vuelvan sus enemigos en fuga y los derroten o porque los que se dedican a perseguir a los enemigos pierdan lo que los otros se reparten,

acordaron que algunos soldados se quedaran a guardar el alcance de lo ganado luego que hubieren derrotado a sus enemigos, «que estuviesen quedos guardando su honra hasta que llegasen los que fueron en el alcance que supiesen logar cierto a que hubiesen de tornar»³². La ley XIX de las mismas partidas al señalar «como deben partir lo que hallaren en villa o en castillo que sea entrado por fuerza» indica que villas y castillos se ganan en las guerras de muchas maneras, «pues a las unas toman por fuerza de combatir y las otras por furto». Cuando se gane villa o castillo por fuerza de combatir o por «furto» no deben pararse los soldados a robar ninguna cosa hasta que toda la villa o el castillo hayan sido ganados totalmente. Tras ello lo primero que se debe hacer es dar el rey aquel lugar ganado y si no al caudillo que estuviere en su lugar y si no lo hubiere se han de escoger hombres señalados para que lo tengan por «en voz del rey» hasta que el rey envíe quien lo reciba por él, y también le han de dar las cosas muebles que a él se deben por razón de la honra y de las leyes. Se han de dar luego «sus galardones aquellos que primero entraron la villa o el castillo por fuerza de combatir o por furto», haciéndose según el albedrío de hombres buenos y comunales según entendieren que lo merecieron. Tras estos galardonados por su especial valor debe sacarse lo que se ha de dar a los «las guardas y los quadrilleros» y los demás oficiales.

Parece que, según hemos dicho al hablar sobre la frontera, sobre el atalayar, sobre las atalayas y sobre la guerra guerreadora que era la ley 29 de la partida 2, –«cómo deben hacer las algaras y las correduras»– la que más afectaba o más implicaciones tenía sobre el comportamiento de la Gaita ceriverana y, por tanto, la que simbólicamente imitaban los de la Gaita cuando danzando realizaban la figura de «el robo». Entiende la ley 29 que «Algaras y correduras son otras maneras de guerrear que hallaron los antiguos que eran muy provechosas para hacer daño a los enemigos. Pues la algará es para correr la tierra y robar lo que hallaren. Y esta se debe hacer según dijimos en la ley que habla de las atalayas corriendo los lugares de los enemigos y robando primeramente lo que más cerca hallaren». Una algará tenía, según *Las Partidas*, tres ventajas. La primera que los corredores conocerán bien la tierra por donde han de correr, donde han de tomar sus compañías y donde se han de acoger. La segunda ventaja es que así sabrán hasta donde pueden llegar sin que se les cansen los caballos: «Pues de otra guisa, venirles y an ende los daños. El uno que no podrían bien robar. Y el otro que podrían ser por ello ayna desbaratados o a lo menos perderían lo que hubiesen tomado». La tercera que actuaba de avanzadilla de una fuerza mayor en pos de ella a la que se pudiera acoger «hallándolos los enemigos departidos y robando», es decir, en caso de necesidad. «La corredura es cuando algunos hombres salen

30 A. de Nebrija, *Dictionarium latino-hispanicum*, fol. 89r.

31 Alfonso X, el Sabio: *Siete partidas*, Sevilla, 1491. fol. 385r.

32 Alfonso X, el Sabio, *Siete partidas*. Sevilla, 1491. fol. 128v, HD. Título veinte y seis.

de algún lugar y toman talegas para correr la tierra de los enemigos y tornarse a la albergada de donde salieron». La corredura debe hacerse de modo que la algará no reciba daño de los enemigos y puesto que esto se hace con poca compañía «han de ir a hurto y no paladinamente como los de la algará», han de ir lo más sigilosos que pudieren³³.

El robo llevaba consigo el reparto del botín. Por eso la ley 12 del título XXVI de las *Partidas* de Alfonso X el Sabio regulaba el reparto del robo por parte de los guardas y cuadrilleros, a los cuales se les llaman guardadores «porque han de guardar» cuantas cosas se ganen a los enemigos en las huestes y cabalgadas y así no se pierdan, ni las roben, ni las hurten. Deben ser gente escogida de modo que «lo sepan hacer lealmente, haciéndoles jurar primero, que lo guarden bien, y que no hagan en ello engaño, por codicia que tengan y a los que han de pagar antes de hacer la partición. Otros oficiales a los que ya los antiguos llamaron cuadrilleros porque se elige «un bueno» de cada cuatro partes de la hueste o cabalgada y son los que deben saber qué parte del reparto corresponde a su cuadrilla «porque el oficio de estos, y de los guardadores, que dijimos, es trabajoso, por ende deben ser pagados de aquello que les prometieron, en ante que la partición se haga».

Hay otros muchos textos medievales en los que aparece el término «robo» con el significado militar de «robo de enemigos» o «praeda». Así en la *Cronica de España*, se narra cómo el Cid «roba a los moros» cuando juntando «las gentes que pudo así cristianos como moros» fue a pelear con el Rey de Granada al que venció «y fueron muchos muertos y el Cid robó el campo y al final de tres días soltó los caballeros cristianos que presos tenía»³⁴. El Capítulo IX de la misma *Cronica* cuenta cómo el Cid ganó Alcocer y la batalla en que venció y cómo «en esta batalla murieron más de dos mil moros y fueron heridos los dos Reyes y duró el alcance de ellos siete leguas y el Cid se volvió adonde había sido la batalla y robó el campo y partió bien todo lo que ende ganó. Y tuvo el Cid en su quinto doscientos y setenta caballos».³⁵ Y la *Cronica popular del Cid*: declara: «Desi mando a los suyos coger el robo del campo que fue muy grande: y tuvo presos aquellos hombres buenos tres días y desí mandolos soltar»³⁶; «Y fue tan grande el robo que fue sin guisa: que de lo que a partición copo fue el cuanto doscientos caballos que bien valían cien veces mil maravedíes de despojo Y partiolo todo bien sin codicia Rodrigo con todos comunalmente y tornose con muy gran honra»³⁷. La *Cronica del Cid* afirma: «y todo lo que robase de los moros y de los otros lugares que lo

33 Pp. 8887-888.

34 D. de Valera, *Crónica de España*, fol. 92r.

35 D. de Valera, *Crónica de España*, 1482. fol. 93v.

36 *Crónica popular del Cid*, fol. 40.

37 *Crónica popular del Cid*, fol. 17v.



El de a cuatro

vendiese allí [Valencia]»³⁸; «y entonces fue cercar el Cid a Liria: y corrieron toda la tierra del rey de Zaragoza: Y trajeron gran robo para Valencia»³⁹; «e mando robar [el Cid] y quebrantar los arrabales que estaban alrededor de la villa si no el de Alcudia: por que lo recibian de grando: y los moros metíanse a la ciudad con sus mujeres y con lo que pudieron. Cuando los cristianos nos robaron los arrabales robaron los moros su parte: así que no finco si non la madera que tomaban los cristianos para hacer casas en los reales»⁴⁰; «ca traían cada día robo de Valencia: y en el castillo había poca vianda y así pasaron un tiempo»⁴¹; «Desi tomó el Cid las tiendas y los caballos y las armas: que fueron muchas y buenas y mucho oro y mucha plata, y muy gran robo sin cuenta de guisa que todos fueron ricos los del Cid»⁴².

38 *Crónica popular del Cid*, fol. 61r.

39 *Crónica popular del Cid*, fol. 63r.

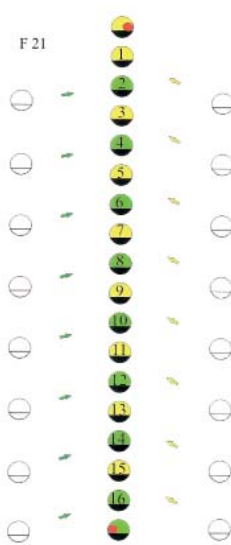
40 *Crónica popular del Cid*, fol. 69v.

41 *Crónica popular del Cid*, fol. 65v.

42 *Crónica popular del Cid*, 62v.



Disposición de dos hileras con el bandera de adelante al frente, centrado y ligeramente adelantado y el bandera de atrás centrado y ligeramente retrasado. Forman “el de a uno” situándose los danzantes de la derecha delante de sus correspondientes del lado izquierdo. Teodoro Muñoz González.



Las haces o El de a dos. El de a uno
Teodoro Muñoz González

5. «La uve» o «el cunneo» como figura militar medieval.

Los danzantes de la Gaita cerverana ejecutan unas figuras cuya realización consiste en ir conformando sucesivamente las letras V, S, G o V, S, A, con la intención de formar un acróstico dinámico con el significado de «Viva San Gil» o «Viva Santa Ana». Da la impresión que tal interpretación es una reconstrucción y lectura modernas de figuras que originariamente tenían otro sentido. Especialmente si se considera que tanto de la figura de la V de ambos acrósticos como la A de Viva Santa Ana puede establecerse una relación inmediata con una figura importantísima de la historia militar de la Edad Media. Me estoy refiriendo a la llamada «la cuña», «el cuño» o «el cunneo». Estos nombres, que yo sepa, no se encuentran en el léxico actual de la Gaita cerverana, aunque la figura «V» como abreviación de «Viva» y la figura «A» como abreviación de «Ana» correspondan a lo que era la figura bélica de «la cuña».

«La cuña», o «el cunneo» era la formación del cuerpo militar en forma de uve que iba a chocar con un batallón por el vértice. Su cohesión era garantía de fuerza y de victoria, así como su disolución indicio de derrota o fracaso. Según Tito Livio en el transcurso de la batalla de Cannas los soldados romanos después de varios intentos de romper las filas de los galos y de los hispanos «yendo de frente en formación cerrada arrollaron la cuña de

los enemigos, demasiado delgada y por ello poco sólida, que sobresalía del resto de su formación»⁴³ y según escribía en el año 386 San Agustín en el *De orden*: «Con muchos soldados se forma un ejército; ¿y no es verdad que la multitud es tanto más invencible cuanto guarda mejor cohesión entre sí? Y esta cohesión en la unidad se llamó cuña –*cuneus*–, como *couneus*, unión reforzada?».⁴⁴ Para Vegetio el *cuneus* también designaba una formación en cuña,⁴⁵ aunque a su testimonio se ha objetado, sin que afecte a nuestro propósito al usar el término, de que hay constancia de que en el latín clásico *cuneus* hacía referencia a una pequeña agrupación, a un grupo de combate que recibía ese nombre porque «hacia cuña y no por estar dispuesto en forma de cuña».⁴⁶ No obstante, Ch. Daremberg y E. Saglio la reconocen como formación de ataque romana compuesto por cierto número de soldados dispuestos en triángulo con dos ventajas: poner en marcha un gran número de líneas en el mismo punto del enemigo originándole un trastorno extremo y presionar más fácilmente al ejército por oponerse a una tropa de gran profundidad. Fue conocida por los que la utilizaron con el nombre de “cabeza de cerdo” “caput capita porcinum” y estuvo de moda entre los germanos, francos, escitas, tracios y españoles⁴⁷.

Las Partidas Alfonso X, el Sabio, describen la figura del cuneo manteniendo la estructura triangular de la cuña: «Y otra manera que llaman cuño fue sacada porque cuando las haces de los enemigos fuesen fuertes y espesas que las pudiesen romper y departir: vencer más ayna. Porque de esta guisa vencen los pocos a los muchos. Y esta que es debe ser hecha de esta guisa poniendo primeramente delante tres caballeros: y a las espaldas de ellos seis: y en pos de ellos seis doce: y en pos de estos veinte y cuatro. Y así doblándolos y creciéndolos todavía según fuere la compañía. Pero si la gente fue poca bien podría hacer la delantera de uno y de si doblar de dos y de cuatro según la manera que de suso dijimos»⁴⁸.

6. «Las haces» como figura militar.

Aunque el nombre «haces» no pertenezca al léxico propio de la Gaita cerverana y el bandera de adelante nunca dé a los danzantes de la Gaita el orden de hacer las haces, el referente visible continuamente repetido de to-

43 Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, XXII, 47, 5; pág. 181.

44 San Agustín, “Del orden” II, 18, 48, pág. 684.

45 “*cuneus* dicitur multitudo peditum, quae iuncta cum acie primo angustior deinde latior procedit et aduersariorum ordines rumpit, quia a pluribus in unum locum tela mittuntur quam rem milites nominant *caput porcinum* “. Vegetio *Instituciones militares*, III, 19.

46 L. C., Pérez Castro, “Naturaleza y composición del *sermo castrensis latino*”, *Emerita*, pág. 81.

47 Ch. Daremberg, F. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines...*, t. I., *Acies*.

48 Alfonso X, el Sabio, *Siete partidas*, Sevilla, fol. 122r. HD. Título veinte y tres.



das las variadas acciones que los danzantes cerveranos ejecutan para realizar figuras encaja perfectamente bajo el nombre de «las haces», siendo ésta la figura matriz de la Gaita, es decir, la figura a partir de la cual se generan las demás y a la cual se vuelve cuando se deshacen las figuras.



La Gaita se compone en realidad de dos haces guiados por sus respectivos jefes uno de los cuales –el bandera de adelante– es el que tiene la preeminencia para dar órdenes y marcar el ritmo de la marcha: «Las haces tendidas fueron hechas porque pareciesen mejor en ellas los caballeros y se muestran por más de lo que son que es cosa que hace a la mala gente tomar mayor espanto y vencerse mas ayna. Y aun ya otra razón porque lo hicieron porque la una compañía si fuese menor que la otra y quisiesen herir en medio que los pudiesen herir en derredor. Lo que no pudieren hacer en otra manera si no fuese tendida el haz. Y por ende los



Los filifollos ¿escudetes?

antiguos ponían a tales haces como estas tendidas unas en pos de otras por mostrar más su poder. Y porque si la una haz fuese cansada o desbaratada la otra que estuviese holgada y la pudiese acorrer»⁴⁹. «Y las açitaras pusieron porque si acaeciese que las haces se alongasen mucho unas de otras que no pudiesen los enemigos de travieso entrar en ellos. Y otrosí porque cuando las haces se ajuntasen pudiesen venir mas ayna los de las alas de ellos a ellos por herir los enemigos de travieso o tomarles las espaldas. Y las compañías de los tropeles fueron fechas: y puestas para hacer derramar las huestes. Y otrosí para recibir los que viniesen derramados tomándoles las espaldas de manera que los desbaratasen. Y todas estas cosas sobre dichas deben hacer los caudillos por dos razones. La una para hacerlas ellos y ayudarse de ellos cuando menester les fuere Y la otra para saber las deshacer cuando los enemigos las hiciesen. Y en cada una de estas maneras de compañías debe el caudillo ma-

⁴⁹ Alfonso X, el Sabio, *Siete partidas*, Sevilla, 1491, fol. 122r. HD. Título veinte y tres.

yor poner otros que sean esforzados y sabedores para hacer guardar y mandar todas estas cosas así como sobre dichas son: y debense todos acabdillas por los que el pusiese bien así como por el mismo»⁵⁰.

Lo que se llama en el léxico de la Gaita «el de a uno» no es sino la conversión de las dos haces fundamentales en un haz a partir de la cual se van generando con frecuencia una buena parte del resto de las figuras.

7. La faja como aderezo militar.

Las fajas de los de la Gaita imitan el antiguo y medieval cinturón religioso-militar. Las fajas son aderezos bastante marcados en la indumentaria de los danzantes de la Gaita por ser objeto de especial esmero en su confección y bordado por parte de las madres de los danzadores. Los pantalones blancos, la camisa, las alpargatas, los mantones de manila todo es normalmente comprado –en algunos años los pantalones fueron préstamos de las cofradías– pero las fajas tradicionalmente han sido el objeto de mayor cuidado del vestuario del danzador puesto que o bien se han heredado de un antepasado danzante, o bien se ha encargado su bordado –ya se hizo mención anteriormente a la costurera cerverana del Barranco Tollo «la madre de la tía Juana Antonia»⁵¹ especialista en bordar fajas de la Gaita– o bien la bordan las propias madres.

Las fajas nos remiten también ellas mismas en su simbolismo al carácter religioso y militar de la Gaita cerverana. Históricamente es conocido cómo entre los cananeos los fenicios y los hititas, el uso del cinturón estuvo muy generalizado. En la Biblia el cinturón se menciona entre las vestiduras sacerdotales de Aarón⁵² y una banda ancha que ceñía la cintura era empleada por los israelitas en el culto como prenda ritual. El carácter mágico y sagrado de estos cinturones y fajas queda bien patente cuando la Biblia describe a David desnudo completamente, bailando delante del arca: el rey sólo llevaba encima un ceñidor.⁵³ El efod indicaba posiblemente el carácter sagrado de la persona que lo llevaba como se desprende del hecho de que la madre de Samuel confeccionará uno cuando su hijo fue adscrito al servicio del templo de Siló⁵⁴. Otros textos de la Biblia describen también estos cinturones más como objetos de culto, que como adorno personal⁵⁵. Entre los griegos resalta documentado en varias fuentes el carácter mágico de cinturones y fajas. Cuando en la *Iliada*⁵⁶. Era quiere seducir a su esposo Zeus para que, dormir

⁵⁰ Alfonso X, el Sabio *Siete partidas*, Sevilla, 1491, fol. 122r. HD. Título veinte y tres.

⁵¹ Testimonio de Isidoro San Baldomero Ruiz de Morales.

⁵² Exodo 28 48 y el Levítico 8,7.

⁵³ 2 Samuel, 6, 14.

⁵⁴ 1 Samuel 22, 18.

⁵⁵ 1 Samuel 2, 28; 14, 3; 23, 9.

⁵⁶ Homero, *Iliada*, 14, 214-221.



**La pica en el retablo mayor
Iglesia de San Gil**

a su lado, deje de intervenir en la lucha entre los aqueos y los troyanos, además de ponerse sus mejores galas, pide prestado a Afrodita su cinturón de cuero perforado y ricamente adornado donde habían sido encerrados todos los encantos para la seducción. Y también en España es conocido el carácter mágico de muchos cinturones que los arqueólogos ha encontrado⁵⁷ y que una ancha faja era parte del hábito sacerdotal de los sacerdotes del Heracleion de Cádiz⁵⁸.

Sobre el carácter propiamente militar de cinturones o fajas – son visibles en la actualidad en algunas distinciones de los mandos de los ejércitos– es Juan de Salusbury con su *Policráticus*– más cercano a la fundación de la Gaita ya en el siglo XII– quien describe el uso y la importancia del cinturón militar para un soldado. El capítulo 13 del *Policráticus* es decisivo. Está dedicado a tratar el «por qué los soldados son castigados con la pérdida del cinturón militar, y que un soldado deshonorado no puede manejar la espada o la lanza, y por qué la espada está inserta en el cinturón»⁵⁹. Para Juan de Salisbury está establecido por el antiguo dere-

cho, y no abolido por el nuevo, que quien contra el juramento militar luche contra la religión que profesa –es decir que cometa sacrilegio– sea castigado con la pérdida del cinturón. En origen de esta disposición legal parece estar en el decreto con el que Julio César controló a sus soldados cuando, habiendo entrado en Roma no se les permitió despojar a los hombres ni a los templos de los dioses. También lo hizo así en la guerra de los Dardanelos, junto

57 J. M. Blázquez, *Religiones en la España antigua*, pp. 90-91.

58 Silio Itálico 3, 27

59 J. de Salisbury, *Policraticus*, pág. 452.

a Dirraquio, pues cuando vio sublevarse a una de las cinco legiones, mandó que desarmada y sin cinturones desfilara ante el ejército armado y obligó a sus soldados a que sin cinturón cortaran paja de día y cavaran trincheras a la tarde.

Privar del cinturón militar a un soldado era un gran castigo pues no se le restituía si no demostraba antes los demás sobresalientes méritos de valor y mientras estaban despojados del cinturón, ni se les daba paga, ni gozaban de privilegios militares, ni podían usar la espada o la lanza: «Por acertada decisión de nuestros mayores, la espada está inserta en el cinturón, para que cuando se confiere el honor del cinturón, se entienda también que quede conferida la potestad de usar la espada misma»⁶⁰.

Para Juan de Salisbury llevar el cinturón era un símbolo de la entrada en la milicia y de la carga que el soldado prestaba a la República: «con razón es adornado por el cinturón quien entra en la milicia, porque la naturaleza de su misión exige que esté dispuesto a llevar las cargas de la república». El cinturón es símbolo de trabajo y el trabajo merece honor, para que quede claro a todos que quien se niega al trabajo preceptuado para el soldado lleva en vano el honor de la espada en el cinturón militar. La significación del cinturón se rompe a no ser que el trabajo dé fuerza y consolide su credibilidad, cosa que no ocurre con aquellos «inflados con el honor del cinturón». Llevar el cinturón por parte de éstos, «salvo que a ese cinturón le dé contenido un trabajo meritorio, será lo mismo que el que vende espuma como si fuera una sustancia sólida»⁶¹.

8. La pica como arma de la Gaita.

Una de las confirmaciones principales del carácter militar de la Gaita ceriverana se encuentra en que las banderas que llevan en su mano izquierda «los banderas» de la Gaita de San Gil y de Santa Ana pues estas banderas eran en el pasado sendas picas o alabardas⁶², es decir, armas de guerra, y fue su excesivo peso lo que hizo que en años posteriores a la guerra civil española se cambiaran por las actuales banderas de madera: «Los banderas portan en su mano izquierda, una gran vara de madera acabada en cruz llamada 'bandera'. Consiste en una gran asta de madera acabada en cruz. Bajo el travesaño de la cruz tiene un faldón bordado; las puntas de la cruz están rodeadas por flores de colores y todo el asta está rodeado por una cinta de color. La peculiaridad de la parte superior de la 'bandera' consiste en que su extremo vertical y uno de los dos horizontales acaban en punta y el otro

60 J. de Salisbury, *Policraticus*, pág. 453.

61 J. de Salisbury, *Policraticus*, pág. 454.

62 Tardíamente descubrí el hecho por el testimonio de Modesto Gil e Isidoro San Baldomero ambos banderas de la Gaita de San Gil en los años treinta del siglo XX.



La rendición de Breda o Las lanzas
Diego Velázquez
Museo del Prado (Madrid)

extremo horizontal termina en forma de hoja cortante. El motivo de ello es que esta parte superior de las 'banderas' hasta los años treinta era de hierro. Se trataba de antiguas lanzas militares, concretamente, unas alabardas»⁶³.

El conocimiento del armamento en la España medieval es muy dudoso por estar mal documentado pues las fuentes iconográficas y literarias recogen noticias dispersas y poco precisas y sus tipologías y la periodización sólo puede establecerse de manera parcial e hipotética a falta de comprobación mediante hallazgos arqueológicos documentados⁶⁴. Se sabe que de los siglos XII al XIV el armamento de la infantería estaba compuesto por una lanza, escudo, espada corta de un solo filo similar a un gran cuchillo y un arco simple. La combinación de dos o varios de estos elementos, o la formación de un eventual cuerpo especializado, dependía de la mayor o menor capacidad de un rey o de un señor para equipar sus huestes⁶⁵. En el siglo XV se perfec-

cionaron entre las armas ofensivas con el desarrollo en las armas blancas de las hojas de sección romboidal o elíptica que tendieron a ser cada vez más estrechas, combinadas o no, en uno o dos órdenes. Junto con ellas se produjo también la evolución de las armas de asta propias de la infantería como una variada tipología de alabardas⁶⁶. El uso del término «pica» se generalizó en los siglos XVI y XVII significando «especie de lanza larga» pero la primera referencia en castellano data de 1090 y con ese nombre es común a todos los romances de Occidente: «Pica. Especie de lanza larga, compuesta de una hasta, con un hierro pequeño y agudo en el extremo superior. Usaron de ella los soldados de infantería para impedir que la caballería rompiera el escuadrón, sin tener otro golpe ni uso. Díjose así porque el daño le hacen picando»⁶⁷.

9. Otros elementos militares medievales en la Gaita.

Hay imitación militar en la Gaita, además de en varias figuras, también en las fajas de los danzadores y en las picas, en otros elementos que la integran como son «los banderas», «el faldón de la bandera», «la corbata de las banderas» y en «hacer el huerto».

En primer lugar hay que señalar que la Gaita tiene un centro de atracción decisivo que es «el bandera» de adelante quien con su autoridad gestual y verbal dirige toda la danza. Es a su bandera a donde miran los ojos de los danzantes para comprender el instante en el que deben realizar la orden que verbalmente les ha dado al pasar bailando junto a las haces. A diferencia de otras danzas tradicionales, en la Gaita cerverana no están previstos –como si fuera un guión o programa previo– los movimientos, paradas, cambios o figuras que se han de realizar, sino que en cada momento las figuras y las maniobras de los danzantes se adaptan a la voluntad del bandera de adelante que da las órdenes. Pues bien «los banderas» son imitadores de los abanderados medievales.

Propiamente hablando una bandera es insignia militar de que ordinariamente usan los regimientos de infantería, la cual es un pedazo de tafetán de dos varas poco más o menos en cuadro de varios colores según el de cada nación, con sus armas y divisas, el cual está puesto en una media pica o espontón, y la lleva uno de sus alféreces, siendo el lugar donde se coloca el centro del batallón y por ampliación se dice también que bandera es la gente o soldados que militan debajo de ella⁶⁸.

Pero el término «bandera» es polisémico. En la Edad Media bandera significaba lo que hoy: «Trozo de tela de figura comúnmente rectangular

63 D. Jiménez Berdonces, "La gaita danza tradicional de Cervera del Río Alhama", pág. 134

64 A. Soler del Campo, "El equipamiento militar en el medievo", pág. 147.

65 A. Soler del Campo, "El equipamiento militar en el medievo", pág. 165.

66 A. Soler del Campo, "El equipamiento militar en el medievo", pág. 181.

67 *Diccionario de Autoridades*, Imprenta de la Real Academia de Española, Madrid, 1737, t. 5.

68 *Diccionario de Autoridades*, Imprenta de la Real Academia de Española, Madrid, 1737, t. 1.



que se asegura por uno de sus lados a un asta o una driza y se emplea como insignia. Lleva los colores o emblemas de una nación, ciudad o partido, asociación, etc. o la fortaleza o la embarcación en que está izada⁶⁹. También eran «banderas» las unidades tácticas elementales de caballería⁷⁰ con un reclutamiento normalmente familiar, de familia amplia o feudal, que permanecían agrupadas en torno a una bandera, en torno a un jefe o a un grito de guerra: «y ordenaron sus haces a muy gran prisa y movieron contra los cristianos haciendo grandes alaridos tañendo sus trompetas y tambores y con la gran prisa que traían venían todos desordenados y como el Cid los vio venir

mandó mover su bandera contra ellos».⁷¹ Finalmente, en 1499 encontramos otro significado de bandera en la persona, opinión o grupo que sigue una autoridad. Así leemos en *La Celestina*: «La muerte nos sigue y rodea... y hacia su *bandera* nos acostamos»⁷². Los significados de cosa –una asta de madera terminada en cruz con faldón y adornada de flores– o de persona, el abanderado con mando, –la persona que lleva la bandera y que tiene la autoridad de mandar– son los dos significados que tiene la palabra «bandera» en el léxico propio de la Gaita.

En segundo lugar es de clara raigambre militar el gran faldón blanco con bordados de Viva San Gil o Santa Ana, de claves y de flores sostenido por enaguas almidonadas parece el acrecimiento decorativo de adornos más pequeños en forma de banderola de tela o de entorchados propios de picas

69 Alfonso X, *Siete Partidas*, Partida II, título XXII, Ley 14.

70 Ph. Contamine, *La guerra en la Edad Media*, pág.287.

71 *Crónica de España*, fol. 105v.

72 F. de Rojas, *La Celestina*, Acto 16.

y alabardas, tal y como aparecen en grabados y en pinturas históricas como, por ejemplo, en las dos alabardas y tres picas que llevan los soldados holandeses en el cuadro de Velázquez *La rendición de Breda* o *Las Lanzas*. A la misma índole de adornos de las lanzas pertenecen las dos corbatas que ambas banderas llevan colgadas en su correspondiente faldón son dos insignias militares que imitan las que llevan colocadas las astas de las lanzas, picas o alabardas como puede verse en numerosas representaciones pictóricas de acontecimientos históricos militares. El color de la corbata es normalmente rojo – aunque se ha conocido también el azul– y destaca sobre el blanco del faldón de la bandera. Según la segunda acepción del *Diccionario de la Real Academia* una corbata es una «banda o cinta guarnecida con bordadura o fleco de oro o plata, que con breve lazo o nudo, y caídas a lo largo de las puntas, se ata en las banderas y estandartes en el cuello de la moharra como insignia de honor». En el léxico técnico de la vexilología, la corbata de una bandera era «una lista de tejido anudada a la base de la moharra, cuyo colorido sirve de aglutinante del variado conjunto de banderas presentes en una batalla, por medio de un sólo color identificador de todo el Ejército»⁷³.

En tercer lugar puede apuntarse la posibilidad de que «los filifollos» sean también una «imitatio» simbólica de escudetes. Que los filifollos son como escarapelas de mayor tamaño de las que se colocan en solapas o sombreros es algo que salta a la vista y su función podría ser la de embellecer las manos que hacen sonar las pulgaretas. Pero interpretando el conjunto de la Gaita como una danza militar bien pudiera interpretarse el sonido de las pulgaretas como el símbolo sonoro del ruido del golpear los escudos con las espadas o las lanzas y los filifollos el símbolo visual de los propios escudos. Los filifollos de los danzantes cerveranos recuerdan demasiado los escudetes representados en el famoso grabado en cerámica del Museo de Numancia, y que Blas Taracena relacionó con la danza guerrera de San Leonardo de Yagüe⁷⁴, como para no señalar en este momento la analogía, aunque como se verá pueda tener una significación distinta.

En cuarto lugar, se ha hecho referencia en un capítulo anterior a la costumbre de los de la Gaita de «hacer el huerto», expresión hoy perdida y que en el campo léxico de la Gaita oí por primera vez y única vez a Manuel Jiménez González cuando, como ya se ha escrito anteriormente, me relató el privilegio de los mozos de la Gaita mantenida hasta el año 1925 de «hacer el huerto» el día del Corpus y su analogía con costumbres del alto Aragón⁷⁵. Allí se apuntaba el mayor recorrido semántico que aquella costumbre parecía tener por tener el término «huerto» en la Edad Media y en la antigüedad

73 A. Manzano Lahoz, «La evolución de las banderas», pág. 74.

74 B. Taracena, *Excavaciones en diversos lugares de la provincia...*, Memoria. núm. 191. pág. 16

75 R. del Arco y Garay, *Notas de Folklore alto aragonés*, pp. 491-492.



romana, a la que los textos medievales miran, un significado militar. Aunque no pueda dar alcance a su significado de constancia de una posible, aunque remota, relación con el texto siguiente: «Hortus. como dice Festo Pompeyo se decía entre los antiguos cualquier villa por que allí nacían los que podían tomar armas: mas este tal nacimiento negaría la aspiración si no se mirase a la diferencia que hay entre ortus- ta-tum y hortus- horti por huerto sembrado o plantado de hortalizas o de árboles»⁷⁶.

En quinto lugar hay que apuntar que es posible que el llamado habitualmente por los danzantes «el de a cuatro» sea también figura militar medieval. Sorprende que el *Dictionarium latino hispanicum* traduzca al latín del español cuatro variedades de batallas que re-

cuerdan figuras de la Gaita. Así, batalla en haz, se dice en latín *acies -ei*; batalla en escuadra, *cohors -ortis*; batalla para hender, *cuneus -i*; batalla cuadrada, *agmen quadratum*.⁷⁷ Cuando los danzantes cerveranos realizan la figura de el «de a cuatro» o «el de a cuadro» podemos estar ante la presencia de un símbolo cuyo significado para los danzantes medievales podía ser la de la «quadra» o la «escuadra» o «muros»: «Y *muros* dijeron los que estaban todos ajuntados en uno en manera de cuadra»⁷⁸.

Finalmente, y a partir de lo dicho en el capítulo sobre la Gaita como soldadesca el prestar honores militares, aunque nos aparca como figura de la Edad Moderna, puede tener también un origen medieval considerando que en todos los tiempos ha habido ceremonias más o menos suntuosas de prestar honores esos honores a los monarcas, señores o alcaldes por sus acciones ordinarias o extraordinarias. Teniendo en cuenta que la «danza de moros y cristianos» está reconocida por los historiadores como asociada a los fastos soldadescos de prestar honores militares en las entradas de los reyes a las ciudades y que la primera referencia conocida de una de estas soldadescas –«danza de moros y cristianos con reñido combate»– corresponde a la comitiva nupcial con motivo de la boda del conde de Barcelona Ramón Berenguer

76 «Hortus. apud antiquos omnis villa dicebatur secundum festum pompeium. Quod ibi quicumque arma capere possent orientur. sed hec origo aspirationem negaret: nisi ut differentia explicetur. Inter ortus orta ortum». & ortus orti. pro loco arboribus siue holeribus consito», *Universal Vocabulario en latín*, fol. 198

77 A. de Nebrija, *Dictionarium latino-hispanicum*.

78 Alfonso X, el Sabio, *Siete partidas*, Sevilla, fol. 122r. Alfonso X, el Sabio, *Siete Partidas*, 1843, pág. 879.

IV con la infanta Petronila de Aragón, que tuvo lugar en la recién conquistada Lérida en 1150, y cuya *imitatio* gozó de tal aprecio en la corte aragonesa que la extendió por gran parte del Mediterráneo⁷⁹, puede decirse que, aunque las denominaciones «la entrada a Madrid» o «la puerta de Alcalá» suenan modernas, las figuras representadas por ellas podrían ser medievales.

10. El arte militar y el arte de imitar.

Hemos visto que la Gaita en su significado etimológico y político es una corporación medieval de vigilancia o atalaya del castillo. Pero ¿no resulta extraño que unos soldados bailaran? ¿Por qué podrían bailar unos soldados? ¿Imitaban los medievales el arte militar de la antigüedad greco-romana? ¿Lo conocían? ¿Conllevaba la guerra algún de entrenamiento, maniobras o preparación? ¿Era la forma que tenían los soldados de identificar como colectivo la plegaria que hacían a su santo protector San Gil?

Desde la antigüedad griega era conocida una danza militar llamada «danza pírrica» que y se practicaba en toda Grecia, pero principalmente en Esparta. En esta polis la danza pírrica era considerada como elemento esencial de educación general y preparación militar con ejercicios preparatorios de agilidad y de simulacro de gestos de combate. Era una verdadera danza, pues todos sus movimientos estaban encadenados siguiendo el ritmo de una flauta doble y en las fiestas cívico religiosas era bailada por hombres desnudos. Como todas las danzas griegas, la pírrica evolucionó a través de los siglos de rito religioso a rito cívico y de ahí a espectáculo.

Pero no era la más antigua danza guerrera griega, pues ya Platón señalaba en su diálogo de las *Leyes* que en la ciudad debía instruirse y cultivar un estilo distinguido y libre de hombre, para lo cual era un medio fundamental la gimnasia entendiendo por tal la forma que revivía e imitaba las antiguas danzas de armas, como la de los Curetes en Creta, los Dióscuros en Esparta y las de Deméter y Core en Atenas⁸⁰. En este diálogo platónico la danza se define como «disciplina del placer y del dolor señalándose que su desarrollo precede en el hombre al de la razón». En el libro II señala Platón la importancia de los coros, del canto y de la danza, y la tendencia innata en todo ser animado al movimiento. Pero el hombre, a diferencia de otros animales, posee el sentido del orden y el desorden en los movimientos que llamamos ritmo y armonía. He aquí un ejemplo clásico de aquella alegría, que debe ser desarrollada desde muy pronto en el juego, por las manifestaciones certeras y hermosas, la cual constituye el impulso más poderoso para el desarrollo del sentido moral y artístico⁸¹. Quien no haya pasado por la escuela del gozo

79 D. E. Brisset Martín, «Fiestas hispanas de moros y cristianos. Historia y significados», pág. 6.

80 Platón, *Leyes*, 796 B.

81 Platón, *Leyes*, 653 E-654 A.

en los movimientos rítmicos y en la armonía de las canciones corales, es un hombre inculto. El hombre cultivado es el que posee el sentido de las bellas danzas⁸².

No se ha condenar, por tanto, el arte como imitación de costumbres, siempre que las costumbres imitadas sean buenas. Para Platón el arte sólo tiene valor como obra útil, en cuanto imitación de la belleza moral. Y bueno y bello es el arte que prepara para la lucha por la ciudad como lo es su imitación a través de las danzas corales y los ejercicios físicos: «¿Cuándo vaya a luchar por su alma, por sus hijos, sus posesiones y la ciudad entera, la clase guerrera de la ciudad osará acaso presentarse al más importante de los certámenes peor preparada que tales competidores? ¿Y su legislador, por temor a que estos ejercicios que hacen entre ellos les parezcan a algunos ridículos, no los regulara por medio de las leyes, por tanto, prescribiendo que, en lo posible, salgan de maniobras un poco cada día, sin armas y orientando las danzas corales y también todos los ejercicios físicos a ese fin y ordenará que hagan por lo menos una vez al mes ejercicios con armas mayores y también menores, llevando a cabo certámenes entre sí en toda la región, concursando en la toma de regiones y la preparación de emboscadas e imitando toda la técnica guerrera?». ⁸³ Todo ello debe formar parte de la buena educación de los jóvenes y como los egipcios se ha de hacer sagrada toda danza y toda música, «ordenando primero las fiestas, calculando a lo largo del año cuáles en qué tiempo deben tener qué dioses, sus hijos y los espíritus, además qué hay que cantar en cada uno de los sacrificios de los dioses y con qué danzas debe celebrarse el sacrificio que se realiza en este momento»⁸⁴.

No interesa en este momento proseguir con una visión de la danza militar en la Antigüedad griega, ni tampoco una panorámica de la imitación en la Edad Media⁸⁵. Simplemente decir que, por ejemplo, en España la fórmula «restauratio Romae» como principio ocupa un lugar importante en la obra de Alfonso X el Sabio⁸⁶ y que se observa en la obra de este rey «la presencia de una clara noción acerca de quiénes son esos antiguos cuyas enseñanzas guardan tan alto valor» que no son otros que los principales representantes de la Antigüedad latina: Virgilio, Ovidio, Estacio, Cicerón y Boecio⁸⁷.

La posibilidad real de una imitación dependía del conocimiento que se tuviera del modelo a imitar. ¿Había conocimiento suficiente en la Edad Media española de las tácticas militares antiguas de modo que pudieran ser imitadas?

82 Platón, *Leyes*, 654 B.

83 Platón, *Leyes*, 830d. *Diálogos IX*, pág. 83.

84 Platón, *Leyes*, 799 a; pág. 30.

85 Ver J. Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, pp. 161-171.

86 Ver J. A. Maravall, *Antiguos y modernos*, pp. 211-216.

87 Ver J. A. Maravall, *Antiguos y modernos*, pág. 215.

Las ideas de antigüedad clásica sobre el arte militar sí eran conocidas en el Occidente medieval y en la España medieval⁸⁸. Lo muestra la presencia en muchas bibliotecas de tratados clásicos como la obra *Epitoma rei militaris* o *De re militari* de Flavio Renato Vegetio (siglo IV)⁸⁹ y los comentarios que de él hicieron San Isidoro de Sevilla, Beda, Juan de Salisbury, Vicent de Beauvais, Brunetto Latini, Egidio Romano y Cristina de Pisán, o los castellanos Alfonso X, el Sabio, Enrique Villena en su *Libro de la guerra*, Alonso de Cartagena en su *Doctrinal de Caballeros* o Diego Rodríguez de Almela en su *Tratado de la guerra*⁹⁰. Con la intención de tomar ejemplo de los antiguos se leía a los historiadores griegos y romanos como Jenofonte, César, en especial Tito Livio traducido al castellano por Pedro López de Ayala a finales del siglo XIV, o la Eneida, o la Ilíada latina. El mismo objetivo de formación militar y política tenían las lecturas de autores medievales como Alfonso X el Sabio en todos los reinos españoles o Ramón Muntaner en Cataluña o la puesta por escrito de la vida y prodigios fabulosos de personajes mitificados, como Alejandro Magno o el emperador Trajano.

Aunque se ha discutido la influencia real de Vegetio en el compendio legal de la España medieval, puede decirse que Alfonso X que conocía claramente el texto y lo cita sin error, interpreta el tratado a su modo medieval, y así, por ejemplo, al tratar de la elección de los caballeros, afirma que debe hacerse más según el pundonor del individuo que por su fuerza física, pues es la vergüenza la que impide huir en la batalla. Además, de la fama de Vegetio son prueba tanto las citas verdaderas como las falsas, es decir, que las citas atribuidas a Vegetio que no se encuentran por ningún lado -como las 29 veces que lo cita Gil de Zamora en el libro XII de su *De preconiis Hispaniae*- prueban que Vegetio es una de las *autoritates maximae*, si no la que más, de lo militar para el hombre letrado medieval, independientemente de que realmente se conociera su texto. Es el nombre que se aplica a una larguísima tradición que arranca en los tiempos gloriosos de Roma y que fue durante generaciones resumida y compendiada por autores conocidos y anónimos, que copiaron unos de otros *exempla et sententiae* de procedencias muy variadas. Vegetio es el nombre que acredita cualquier enseñanza militar, aunque no pocas veces, la información no procede de él. Su reputación incomparable

88 M. A. Ladero Quesada, "Baja Edad Media 1250-1504", en H. O'Donnell, *Historia militar de España, t. II. Edad Media*, pp. 231-237.

89 Ph. Richardot, *L'influence médiévale du De re militari de Vegèce*, en B. Colson y H. Coutau-Begarie (Eds.) *Pensée stratégique et Humanisme. Actes du Colloque International organisé les 19, 20 et 21 mai à Namur*, París, 2000, pp. 27-46.

90 A. Campillo, *La fuerza de la razón: Guerra, Estado y ciencia en los tratados militares del Renacimiento, de Maquiavelo a Galileo*, Murcia, 1986; J. Almirante, *Bibliografía militar de España*, Madrid, 1876; J. Almirante, *Bosquejo de la historia militar de España hasta fines del siglo XVIII*, 4 vol., Madrid, 1923.

justifica que fuese resumido, incluso a partir de una traducción. El caso de don Juan Manuel es significativo. En el *Libro del caballero et del escudero* (cap. XIX), aconseja lo siguiente: *Si vos quisieredes saber todo esto que me preguntastes de la cavalleria conplidamente, leed un libro que fizo un sabio que dizen Vejeçio et lo fallaredes todo*. A pesar de esto no es apreciable la influencia de Vegetio en don Juan Manuel, que expone su propia visión de la guerra y no coincide con Vegetio sino en consideraciones de tipo muy general, por las que difícilmente se puede considerar al romano una fuente manuelina. El autor medieval recurre a la *auctoritas* para dar fuste a su propia obra. Quien sabe de milicia, trata de ella o de ella escribe, tiene que conocer o siquiera mentar a Vegetio, si no su competencia será puesta en duda.

A pesar de que los consejos de Vegetio estaban concebidos para un tipo de ejército muy distinto del medieval, hay una parte importante de sus enseñanzas que tendría eco en la Edad Media, porque eran aprovechables y proporcionaban conocimientos que ni la épica, ni la narrativa, ni los *exempla* ofrecidos por otros autores, como Frontino, podían ofrecer. Se trataba de una noción de la disciplina y del entrenamiento que el hombre medieval admiraba y de informaciones relacionadas con el cerco y defensa de ciudades⁹¹. El *Epitome* es el más importante testimonio que legó la Antigüedad sobre la milicia, o mejor dicho, aquel que el Medioevo escogió como referente.

Hay que reconocer, no obstante, que probablemente tuvieron más influencia en la formación militar de los soldados medievales otras obras compuestas en la época, aunque su difusión fuera muy desigual.⁹² Llama la atención la abundancia de tratados de cómo organizar la cruzada para recuperar Tierra Santa, escritos entre 1274 y 1321. Aunque hay en ellos mucha doctrina militar, es difícil saber el grado de difusión que tuvieron, si bien es cierto que se valoró la formación militar del soldado, como afirmaba en el siglo XII Juan de Salísbury en su *Policraticus*: «La milicia sin el conocimiento del arte militar es inerte y sin la práctica no sirve para nada. Así, pues, el que quiere ser soldado, aprenda de antemano el arte militar y consolídalo con la práctica y el ejercicio, para que, cuando sea elegido y adscrito al juramento de la milicia, viva útilmente para sí y para la comunidad política y no se convierta, como dice Plutarco, en una mano manca»⁹³. «Es preferible y más apta para este oficio la plebe rural, que crece al aire libre y en el trabajo, bajo los rigores del sol, desdeñando la sombra, sin saber lo que es un baño ni otras delicias, sencillas del espíritu, satisfecha con un bocado, endurecida de miembro que soportan todo trabajo, y para la cual el portar un arma, cavar una trinchera o arrastrar una carga es un hábito adquirido en el campo»⁹⁴.

91 M. Keen, *La caballería*, pág. 150.

92 C. T. Allemand (Ed.), *War. Literature and Politics in the Late Middle Ages*, Nueva York, 1976.

93 J. de Salísbury, *Policraticus*, VI, 20, pág. 470.

94 J. de Salísbury, *Policraticus*, VI, 2, pág. 430.

Como ejemplo concreto de supervivencia de una costumbre militar romana en la Edad Media peninsular puede señalarse el ritual de los funerales hispanos medievales consagrado a los miembros del estamento militar que las fuentes, denominan *córrer les armes* o *solemnitat de descoament de cavalls* o bien «quebrantamiento de escudos» y «arrastre de banderas». Este ritual supone la supervivencia del *funus imperatorum*, la celebración romana que protagonizaban los miembros del orden ecuestre a la muerte de su máximo caudillo. Como en Roma, la celebración tuvo su reflejo iconográfico durante los siglos del gótico en ámbito peninsular. Se encuentra como parte de la ornamentación de muchos sepulcros, ya sea del sarcófago o de los relieves que decoran el arco solio que lo cobija⁹⁵.

11. Soldados, danzantes, religión e imitación en Luciano de Samosata.



Luciano de Samosata

En la defensa hecha por Luciano de Samosata (125- 181 d. de C.) de la danza encontramos claramente expresada la relación entre arte militar, religión e imitación. La danza era para Luciano de Samosata el origen de todas las artes porque lo primero que hay es un caos de piezas en movimiento que intentan ordenarse y el nacimiento de ese orden es la danza. La danza no es un ir y venir sin concierto sino que sus idas y venidas por el espacio están sometidas a pautas y conjunciones, la ordenación y regimiento de un estado caótico y disperso. Más allá de la consideración del origen danzarín del universo –un orden eterno del universo– la danza es el arte primero en el dominio del espacio, pero también somete a ritmo la propia actividad humana y con ello la domina mediante su sumisión a la ley.

Señalaba Luciano de Samosata que la danza es esencial a la propia supervivencia del individuo humano y debido a ello es esencial en el ejército. Parece paradójico que lo primero que se enseña a los soldados es a desfilar, aunque visto eso desde el arte no lo es tan extraño dado que el desfile es la danza del ejército, la obediencia al ritmo de la fuerza y de violencia, la fuerza irracional se convierte en racional⁹⁶. Los soldados deben entrenar su cuerpo y someterlo a la gimnasia y a la música –establecía Platón para la educación de los ciudadanos– y esa educación se concentra en el desfile, la unión de movimiento sometido a ritmo y acompañado de la música que marca el compás.

95 F. Español, “El ‘Correr les armes’, Un aparte caballeresco en las exequias medievales...”, pág. 867.

96 F. Rodríguez Valls, “Movimiento esencial en el espacio”, pág. 362.



Bandera de San Gil

Para Luciano los movimientos del cuerpo, originariamente desgarrados, desacompañados sin compostura y no preparados para dominar el cuerpo en situaciones límite, deben ser sometidos a lo que la razón representa y la voluntad quiere. Así el ejército, como arte del espectáculo, logrará una óptima coordinación entre razón, voluntad y cuerpo. Esta educación enseña a todos con el entrenamiento a expresar el dominio del cuerpo y a someterlo a normas y a los ritmos, pero es especialmente necesaria en aquellos que deben llevar el cuerpo hasta el límite de sus posibilidades como ocurre en los espectáculos teatrales o en la guerra. De ahí que el guerrero siempre ha danzado. La ira del guerrero, que expresa el deseo de destrucción de la causa del mal, no es eficaz, sino ira desbocada, si se queda en gesticulación loca. El baile del guerreo es un desfile que muestra una ira ordenada eficazmente y sometida al control de la razón. En fin, reconoce Luciano de Samosata, si los poetas alaban la danza es porque enseña el dominio del cuerpo, algo tan fundamental para el guerrero como para el artista⁹⁷.

Pero, además, los caracteres de la danza la hacen especialmente apta para la relación con los dioses. La historia de las religiones muestra a dioses que aprendieron a danzar y a seres humanos que danzando dieron culto a los dioses⁹⁸. La danza como expresión artística que va más allá de lo necesario y que muestra el dominio del cuerpo tiene que ver con el símbolo y con la representación. El baile espiritualiza el cuerpo y lo convierte en un símbolo y, por ello, el cuerpo liberado puede convertirse en oración: en petición, en acción de gra-

⁹⁷ F. Rodríguez Valls, "Movimiento esencial en el espacio", pág. 363.

⁹⁸ L. de Samosata, *Obras*, t. III, pp. 70-71.

cias, en expiación y en adoración. El cuerpo se convierte así en algo divino, libre y cargado de significado, y especialmente digno para relacionarse con lo divino⁹⁹.

Es idea fundamental en el escrito de Luciano, cuyo desarrollo es quizás la aportación más importante a una teoría de la danza, es que el quehacer más importante de la danza como espectáculo es ser una ciencia de la imitación. La danza es pantomima, es imitación y, por tanto, tiene que representar, hacer que el alma se convierta en cosa o en historia y hacerlo bien. Por ello dice Luciano que la mayor alabanza que puede hacer de un danzante es que conozca lo necesario y sepa interpretarlo, es decir, que tenga «claridad en las posturas»¹⁰⁰. El danzante debe conocer muchas historias y comunicarlas con los gestos de su cuerpo junto a las características esenciales de los personajes que interpreta para los ojos de los otros. Para Luciano la danza es un arte con todas las de la ley y por ello ofrece un vehículo válido para la expresión de las historias, pero las historias no entendidas como un añadido de palabra a la danza, sino historias contadas con un medio alternativo de expresión.

Lo propio de la danza, además de ser un arte imitativo, podríamos decir que es un arte total ya que en él se combinan de manera armónica las actividades del alma y del cuerpo dando como resultado o producto único que al ser unión de las dos partes del hombre resulta su síntesis perfecta y la culminación de su expresividad. El espectáculo se acompaña además de música y cantos por lo que, a su vez, podría decirse que no sólo es síntesis perfecta de la expresión humana sino síntesis perfecta de todas las artes. En tanto que espectáculo, la danza ofrece a los hombres al menos lo que ofrecen los otros grandes géneros: deleite, escape de los problemas más acuciantes de la vida y, sobre todo, mejora del carácter y aumento de la sabiduría. El público, con una conciencia a la que el espectáculo ayuda a formar, se hace juicios justos sobre la historia cuando critica las injusticias y alaba la piedad. El ejercicio de esos juicios y la liberación de esas emociones perfeccionan sin duda al ser humano que contempla el espectáculo porque es capaz de reconocerse en las historias que se le transmiten y en las emociones que se le expresan.

12. La Gaita como «rito de paso y de iniciación militar».

«Mozos» se llaman los danzadores que bailan la Gaita en el habla del pueblo de Cervera y en los textos de archivo o de periódico. El «mozo danzador» ha sido la denominación más usual para los de la Gaita. Y mozos son. El significado usual de «mozo» como joven que se encuentra en la etapa intermedia entre la niñez y la edad adulta o como joven célibe o soltero o como

⁹⁹ F. Rodríguez Valls, "Movimiento esencial en el espacio", pág. 364.

¹⁰⁰ L. de Samosata, *Obras*, t. III, pág. 68.



Bandera de San Gil

joven alistado al servicio militar son significados con los que se puede traducir lo que es el «mozo danzador» de la Gaita.

Para entrar a bailar la Gaita se requiere una edad. Es posible que haya variado, que en la Gaita de San Gil haya sido distinta de la Gaita de Santa Ana, que las diferencias entre los novatos y veteranos sea grande, pero lo cierto es que la Gaita, tradicionalmente y en cualquiera de las dos versiones parroquiales, es danza que no admite niños, sino mozos, y que no admite casados, si bien excepcionalmente, como se dijo en capítulo anterior, ante la crisis y el peligro de desaparición de la Gaita hayan tenido que bailar la casados. Aunque ello no se vio totalmente mal por parte de los parroquianos –pues la alternativa era el vacío o la nada, es decir, que no hubiera Gaita– se criticó que los casados tuvieran que «salir» a la calle a continuar con una tradición que no les correspondía.

Pero hay más. Se entra en la Gaita como «prueba» de que uno puede comportarse como un adulto por su resistencia física, por su capacidad de representar a la comunidad bailando ante ella, por su capacidad de danzar ante los santos patronos y llevarlos en andas en determinados tramos del recorrido procesional, por su resistencia a algunos excesos báquicos, por su participación en juergas juveniles que hasta entonces le han sido vedadas por ser niño, etc. Los primeros excesos, la primera vez en que no se iba a dormir a la casa paterna, la primera vez en que se fumaba sin recibir recriminación de los adultos, la primera borrachera, etc. En otros tiempos, comenzar a bailar la Gaita era para el mozo poder permitirse ciertas conductas que, hasta ese momento, no le correspondían como uso social.

En la Gaita no hay ordenanzas ni estatutos escritos, pero sí un orden objetivo impuesto al danzador como es el de los usos y obligaciones consuetudinarios que la memoria de los iniciados trasmite a los novicios. En la Gaita antigua, anterior a la guerra civil española el novato ocupaba los últimos puestos de la fila e iba adelantando en ella por riguroso orden de antigüedad. Posteriormente fue el criterio de la altura el que determinaba que los más altos fueran adelante en la fila y los más bajos detrás. Había ocasiones también en que la ordenación de las filas era competencia *ad libitum* del bandera de adelante. Ahora bien, casarse sí era siempre motivo para la exclusión de la Gaita.

Pero el orden objetivo es también estético. El arte de bailar la Gaita debe producir ritmo y armonía de formas, quizás entendiendo por ritmo el mismo significado que los griegos daban a este término cuando lo aplicaban a la vida y a la danza: imponer firmeza y límites al flujo de las cosas, poner pausas y limitación al movimiento. El hecho de que el mozo bailador pueda ser censurado por su vecindad y comunidad en el teatro de la calle como un mal actor de la representación tradicional supone la existencia de un formalismo garante de la belleza en la Gaita y que el novato debe aprender pues de lo contrario recibirá la inevitable censura de los expectantes parroquianos. Las críticas de los espectadores no se dirigirán hacia los excesos báquicos de las juergas que acompañan al grupo –habituales por otra parte en toda fiesta– sino hacia las deficiencias e imperfecciones en la ejecución de su danza. En el teatro de la calle los cerveranos critican a los danzantes si no realizan bien su arte: cuando no acompañan bien el ritmo ternario de las pulgaretas con el del tambor, cuando no cumplen de inmediato las órdenes del bandera, cuando se despistan en «el de a cuatro» confundiendo el lado de la vuelta, cuando andan sin garbo ni gracia como gansos, cuando las posturas de los danzantes y banderas son lascias en lugar de ser erguidas, cuando los banderas no llevan hiniestas las banderas, sino como quien carga la azada sobre el hombro, cuando los banderas son simples adornos y no *trompicos* vivientes, etc. Firmeza, gallardía y ritmo en los danzantes-soldados y viveza, movimiento y ritmo en los abanderados-banderas son las exigencias estéticas por las que el espectador cerverano, especialmente por los danzantes que en otro tiempo la bailaron, mide a los bailadores de la Gaita.

Los de la Gaita formaban el primer grupo institucionalizado voluntario en que un cerverano podía entrar a formar parte como representante de la colectividad en la adolescencia. La Gaita era la primera cuadrilla de jóvenes a la que se pertenecía de un modo formal, y en parte institucionalizado, y con la que se comparte comida, bebida, ordenanza, pedir en común. Entrar en la Gaita tiene en la psicología del danzante primerizo mucho de imitación de los



Danza de los salios

comportamientos de los mayores que le guían en el baile, que le inician en la juerga y le enseñan a pedir sin sentir vergüenza. «El día de pedir» y «el día de las juergas» –eufemísticamente en los programas festeros «día de giras al campo»– son en la actualidad los dos días finales de la fiesta en los que el danzador recibe la justa compensación material a su esfuerzo, pues la afectiva ya la ha recibido con el aplauso de familiares y vecinos.

Estas notas características del comportamiento de los de la Gaita recuerdan demasiado ciertas conductas de los llamados «ritos de la puerta» o «ritos del umbral» como para no asociarlos de un modo inmediato con ellos¹⁰¹, pudiendo ser interpretadas a partir de la categoría más conocida de «rito de paso» introducida en el léxico de la etnología por Arnold van Gennep con su obra *Les rites de passage* (1909). Para este antropólogo francés «rito de paso» significaba que en su desarrollo social un individuo debe llevar a cabo numerosas transiciones—entre la juventud y la edad adulta, entre la soltería y el matrimonio, entre no pertenecer y pertenecer a un grupo, entre viajar y retornar. En las sociedades no industrializadas, tales transiciones son un constituyente esencial de la vida social y no se llevan a cabo de forma individual, sino que se celebran de forma ritual y comunitaria.

Uno de los ritos de paso más característicos es la iniciación. P. Bourdieu ha intentado rebautizar los ritos de paso en «ritos de institución» como intento de precisar la función de ritos esencialmente destinados a conferir al individuo social un status nuevo, aunque se siga manteniendo dentro de unos

101 C. Calame, «Le rite d'initiation tribale comme catégorie anthropologique», pág. 17.

contornos borrosos. Es cierto que no todos los cerveranos mozos bailaban la Gaita, pero para los que lo hacían sí tenía el significado de estar realizando un valor social e individual que recordarán y del que presumirán toda su vida.

13. ¿Fue la Gaita en sus orígenes medievales una «festiva saliorum imitatio»?

La Curia fue la más antigua institución militar que conocieron los romanos en cuyo origen se identifica a la comunidad de los hombres armados. Para entrar en ella se precisaba el cumplimiento de determinados ritos por parte de todos aquellos que habiendo superado la adolescencia se inician en la práctica de las armas. Un recuerdo de este ritual de integración en la Curia se conservó en las actividades de los *salios*, antiquísimo sacerdocio de carácter guerrero que en los tiempos más primitivos se pueden identificar con los soldados y a su jefe con el jefe militar de la comunidad¹⁰². Se ha dicho que los *salios* pueden representar perfectamente al más antiguo soldado romano¹⁰³.

La etimología de la voz «salio» está en «salire», bailar –«ya había otorgado a los *salios* este nombre, que viene de bailar (*saltu*), y las armas, y palabras para recitar según determinado compás», escribe Ovidio¹⁰⁴–, es decir, los *salios* eran «danzantes»¹⁰⁵. Plutarco participa de la misma opinión etimológica cuando escribe: «Tomaron este nombre de salios, no como han inventado algunos, de un hombre de Samotracia o Mantinea llamado Salio, que enseñó la danza armada, son más bien de esta misma danza, que es saltante, y la ejecutan corriendo la ciudad, cuando en el mes de marzo toman las rodela sagradas, vestidos con túnicas de púrpura, ceñidos con tahalíes bronceados. Llevando morriones también de bronce, y golpeando las armas con dagas cortas. Lo demás de esta danza es obra de los pies, porque se mueven graciosamente haciendo giros y mudanzas con un compás vivo y frecuente, que hace muestren vigor y ligereza»¹⁰⁶.

La institución fue común a los itálos de la región central Roma y el origen del primer colegio *saliar*, el de los *salios* del Palatino, se remonta legendaria mente a tiempos de Numa¹⁰⁷. Según la leyenda sobre su comienzo todo comenzó cuando cayó del cielo a manos del rey Numa Pompilio durante la epidemia que devastaba la ciudad un escudo de bronce (*ancile*) en forma de óvalo largo con una muesca una muesca en cada lado y la devastadora plaga cesó milagrosamente¹⁰⁸. Para proteger del robo el escudo caído del cielo y

102 J. Martínez-Pinna Nieto, «La danza de los Salios, rito de integración en la curia», pp. 15-20.

103 K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, pág. 115.

104 Ovidio, *Fastos*, III, 387; pág. 106.

105 M. Terencio Varrón, *De lingua latina libri XXV*, V, 85.

106 Plutarco, «Vidas paralelas: Licurgo y Numa», 13; AA. VV. *Biógrafos griegos*, pp. 103-104.

107 «Saliare Numa carmen», dice Horacio, *Epistolae*, II, 1, 86.

108 Dionisio de Halicarnaso, *Antigüedades romanas*, II, 70, 1-5.



Gaita de Santa Ana

celebrar anualmente la conmemoración de la caída en marzo establecieron un colegio de doce sacerdotes consagrados al culto de Marte.

El uno de marzo, los *salios* «ponían en movimiento» –«arma ancilia movent»– los doce *ancilia*–escudos semejante al escudo bilobulado que había caído del cielo y que Numa mandó construir al herrero Mamurio Veturio– colocados en la *Curia Saliorum* del Palatino y los sacerdotes danzantes los llevaban de estación en estación (*mansiones*) a través de la ciudad. En estos lugares consagrados los *salios* se paraban y, conducidos por su *magister*, y dirigidos un «primer danzante» (*praesul*) y por «un cantante inspirado» (*vates*), bailando la *saltatio* una danza guerrera que ejecutaban con ritmo ternario golpeando su escudo con un bastón corto y salmodiando una invocación en forma de letanía, acompañada de un canto sagrado inculcando en la conciencia de los romanos la necesidad anual de la guerra. Al caer la tarde, los *ancilia* quedaban depositados en el local de *Curia Saliorum* y los *salios* celebraban un banquete. El nueve de marzo se celebraba una segunda procesión saliar¹⁰⁹ con el segundo «movimiento» de los escudos y el cator-

109 W. Warde Fowler, *The Roman Festivals of the period of the Republic*, pág. 44.

ce del mismo mes aparecen en los calendarios romanos las denominaciones «equirria», «feriae marti», «sacrum mamurio» y «mamuralia», nombres para indicar la tercera salida de los salios a practicar sus ritos¹¹⁰. En el mes de octubre volvían a aparecer los salios para clausurar la estación guerrera¹¹¹.

Tal vez sea ir muy lejos en la búsqueda de comparaciones y supervivencias pero hay algunas notas que traducen afinidades, a pesar de las distancias temporales, y que no pueden dejar de señalarse, aun cuando no pueda llegarse a mostrar que sea una *imitatio* de la otra. No es en su contenido material donde puede establecerse comparación, ya que las diferencias son grandes, sino que hay dos paralelismos formales que parecen decisivos entre la danza cerverana y la danza *saliar*.

Las diferencias en los aderezos son notables. Los *salios* llevaban yelmo, escudo, lanza y espada y los danzadores de la Gaita sólo una especie de escudetes que son los filifollos y los mantones de manila cubriendo sus pechos. Además el escudo de los *salios* no era redondo como son los filifollos, sino de tipo *ancile*, es decir, bilobado, en forma de ocho, aunque también es cierto que el escudo tipo *ancile* era usado nada más que como objeto de culto ya que el escudo de guerra más extendido era el redondo¹¹².

Pero hay dos aspectos formales, esenciales en la danza de los *salios*, que alientan la búsqueda de analogías con dos aspectos presentes también como primordiales en la Gaita cerverana: el ritmo ternario del «tripudium» y estructura dual de la «saltatio».

Las ceremonias de los *salios* constaban de danzas y cantos. Con los términos antitéticos de «saltatio» y «tripudium» designaban las danzas.¹¹³ Mientras que el término «tripudium» apunta a que los movimientos de los *salios* estaban marcados por un ritmo ternario –«in morem Saliorum ter quatient humum», escribió Horacio¹¹⁴– al que acompañaban los sonidos rítmicos que producían al golpear el escudo y los himnos que cantaban, sin embargo el término «saltatio» iba –según Séneca, Catulo y Plutarco– en otra dirección. Así, Séneca comparaba los movimientos de los *salios* con los brinco que dan los bataneros dentro de las cubas¹¹⁵. Catulo deseaba que su ciudad natal, Verona, tuviera un puente tan sólido que fuera capaz de resistir los saltos de los *salios*¹¹⁶ y Plutarco destacaba los movimientos rápidos y bruscos ejecutados por los *salios* para reflejar la fuerza y agilidad de sus danzas¹¹⁷. Al bailar el «tripudium» los *salios* entonaban el canto llamado «carmen salia-

110W. Warde Fowler, *The Roman Festivals of the period of the Republic*, pág. 44.

111J. Bayet, *La Religión Romana. Historia política y psicológica*, pág. 97.

112 J. Martínez-Pinna Nieto, “La danza de los *salios*, rito de integración en la Curia”, pág. 17.

113 J. Martínez-Pinna Nieto, “La danza de los *salios*, rito de integración en la Curia”, pág. 15.

114 Horacio *Carmina*, IV, 1, 28.

115 Séneca, *Epístolas*, 15, 4.

116 Catulo, 17, 5-6.

117 Plutarco, “Vidas paralelas: Licurgo y Numa”, 13, 8.

re»¹¹⁸ compuesto de invocaciones en forma de letanías a dioses como Marte, Jano, Júpiter y Mamurio Veturio, el legendario herrero que forjó los «ancilia», es decir, los escudos sagrados que se suponía habían sido enviados por Rómulo y se guardaban en el templo de Marte por los *salios*. El canto era tan arcaico que ya en la época clásica romana apenas se entendía, a juzgar por lo que decía Quintiliano¹¹⁹.

Todo apunta, por tanto, a que en el baile de los *salios* coexistían dos versiones de danza: una colectiva y rítmica al estilo de una danza coral, de cadencia ternaria, marcada por los golpes de las lanzas contra los escudos, y otra individual, brusca y de ejecución libre orientada a la demostración de las aptitudes físicas del «primer danzante» (*praesul*)¹²⁰.

Y es en estas dos partes que componen la danza *saliar* donde se mostraría la semejanza y, por tanto, la posible *imitatio* de la Gaita cerverana. Mientras que los soldados-danzantes cerveranos van bailando ordenando sus movimientos en figuras al ritmo ternario, no de los golpes de las lanzas contra los escudos sino de las pulgaretas acompañadas por el tamboril, sus dos jefes-abanderados-banderas, una vez ordenadas las figuras soldados-danzantes, muestran sus aptitudes físicas y su arte con saltos libres y continuas y arriesgadas piruetas. Cualquier figura-*skhémata* –de modo especial el corral, los borrachos, el robo o mientras dura el de a cuatro– es ocasión propicia para que los banderas se desentiendan del orden marcial impuesto por el ritmo trepidante de pulgaretas y de tamboril y campen a sus anchas exhibiendo libremente su donaire de trompiscos vivientes cuasi-giróvagos.

El ritmo ternario de las pulgaretas es esencial en la Gaita cerverana. Mientras que en las tonadillas melódicas de las dulzainas de la Gaita resuenan breves temas musicales del barroco más artificioso y refinado –como podrían ser las melodías del audaz Tartini– y parece probable que históricamente hayan variado al compás de las modas, el tamboril y las pulgaretas marcan un ritmo ternario esencial que apunta a algo más primitivo, más enraizado en los propios latidos vitales de los danzantes, que ha sido sentido y tenido siempre como el eco de un arcaico tan-tan africano o de una acelerada marcha militar. Por ser lo más cercano a lo material –la madera de las pulgaretas– y lo más sencillo –el ritmo ternario es fácilmente aprendido por los niños, con pulgaretas o no–, es lo más genuino de la Gaita. Lo más ligado a la misma vida de los niños cerveranos cuando se lo cantan rítmicamente sus madres o abuelas como sonsonete para dormirlos en sus brazos.

118 A. Kapelmacher, *Die Axamenta der Salier*, WSt, XLV, 1924/1925, pp. 224-236.

119 Quintiliano, *Institutiones oratoriae*, I, 6, 40.

120 J. Martínez-Pinna Nieto, “La danza de los *salios*, rito de integración en la Curia”, pág. 16.

Todo apunta a como si en la Gaita hubiera un núcleo rítmico esencial y lo demás fuera como un añadido a esas vibraciones de la madera –materiales– que transmiten las primitivas pulgaretas y el tamboril convertidas en sonidos cuasi naturales que acompañan con su ritmo ternario los latidos que mueven el corazón común de los de la Gaita y lo preparan en un estado de alerta expectante ante la proximidad de un combate.

Si en el capítulo en que se trataba a la Gaita como soldadesca se decía que Jovellanos apuntaba habitualmente a la Edad Media como origen de las danzas españolas, no aplicando estrictamente su propio criterio según el cual «son tan sencillas ajenas al artificio, que indican un origen remotísimo y acaso anterior a la invención de la gimnástica»¹²¹, en este momento aplicando más al pie de la letra sus sabias palabras habría que darle más la razón pues en el caso de la Gaita la sencillez y tosquedad de su ritmo ternario la envejecería más de un milenio.

A las dos similitudes formales del «tripudium» y la «saltatio» puede añadirse una tercera. Los *salios* en su origen eran jóvenes que representaban a quienes, superada la adolescencia, entraban en la etapa adulta de su vida y con ello debían iniciarse en el arte de las armas mediante el cumplimiento de ciertos rituales¹²². La invocación al dios Jano en el canto de los *salios* –«carmen saliare»– y su presidencia del ritual del paso tiene su justificación en el ser este dios el dios inicial, dios de entrada y salida¹²³. A los neófitos se les enseñaba a bailar imitando los movimientos que realizaban primero el *praesul* y el *vates*¹²⁴. Pues bien, podría pensarse razonablemente que considerando el carácter de «rito de paso», «iniciación», «institución» que tiene la Gaita cerverana era la supervivencia de una antigua danza *saliar* que se ejecutaba en aquellas aldeas romanas (*vicus*) en las que se organizaban las «gentes» y «familiae» y que desde el punto de vista militar tenía su expresión en la «curia» como «reunión de *virí*», siendo estos aquellos hombres que destacaban por sus particularidades viriles –diferenciadas del «homo» como término que designa al género humano¹²⁵– y eran capaces, por tanto, de llevar armas, es decir, el grupo de guerreros o soldados¹²⁶ y más en concreto el de los infantes como distinto del de los jinetes¹²⁷.

121 G. M. de Jovellanos, “Memoria sobre los espectáculos y diversiones públicas de España”, pág. 482 b.

122 J. Martínez-Pinna Nieto, “La danza de los *salios*, rito de integración en la Curia”, pág. 16.

123 R. Schilling, “Janus. Le dieu introducteur. Le dieu des passages”, pp. 109-110.

124 R. Bloch, *Sur les danses armées des Saliens*, pág. 710.

125 A. Ernout-A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, pág. 738.

126 Plauto, *Anfitrión* I, 1, 65. “vir virum legere”, Tito Livio, *Historia de Roma...*, IX, 39, 5.

127 “equites virique”, Tito Livio, *Historia de Roma...*, XXI, 27, 1; “equitemque virosque”, Silio Itálico, IX, 559.

En este mismo contexto podría destacarse otro aspecto coincidente entre la Gaita y el baile *saliar* como es el que también se celebraban en ambos banquetes al finalizar el rito¹²⁸. La comida comunal de camaradería y confraternización –tan común por otra parte entre los soldados griegos especialmente entre los espartanos– estaba también institucionalizada entre los *saliros*¹²⁹ al igual que está establecida entre los de la Gaita cerverana con las celebraciones báquicas de todos los días de la fiesta, pero de modo especial del «día de las juergas».

Para terminar en Roma –dentro del contexto teatral de la Gaita– recordemos un texto de Ovidio en el que mito, rito, cosmogonía y música primitiva se dan cita describiendo el desfile procesional romano en la fiesta de la Gran Madre del Ida y que recuerda la procesión cerverana de sus santos patronos con la compañía de la Gaita: «Deja que el cielo dé tres vueltas sobre su eje incesante, deja que Titán unza tres veces y tres veces desunza los caballos [...] golpearán los huecos tambores, y los bronces, golpeados por bronces, emitirán su timbre. La diosa será llevada a horcajadas sobre el blando cuello de la comitiva por las calles del centro de la ciudad, recibiendo hurras [...] La comitiva de la diosa agita los bronces y las roncadas pieles; en vez de cascos, aporrean platillos, y, en vez de escudos, tambores. La flauta sigue tocando, como tocaba antes, la melodía frigia»¹³⁰. Sustitúyase: el ritmo cósmico de las «tres vueltas» y las «tres veces» por el ritmo ternario de la Gaita; los «bronces golpeados por bronces» por los golpes de las pulgaretas; los «huecos tambores» o las «roncadas pieles» por la piel del tamboril; la «flauta» por dulzaina; la «melodía frigia» por la cadencia barroca; «la diosa» por San Gil o Santa Ana; las «horcajadas» por las andas; y los «hurras» por los vivos, y se tendrá, a pesar del salto epocal –cuasi mortal– cierta identidad formal entre una procesión romana de hace más de dos mil años y la procesión cerverana de sus patronos en la actualidad desde que los bajan de sus retablos hasta que los suben.



Procesión de San Gil

128 W. Herbig, “Sur les attributs des Saliens”, t. XXXVII des *Mémoires de l’Académie des Inscr. et Belles Lettres*, 1906. R. Cirilli, *Les prêtres danseurs de Rome, essai sur la corporation sacerdotale des Saliens*, Paris, 1913.

129 J. Martínez-Pinna Nieto, “La danza de los *saliros*, rito de integración en la Curia”, pág. 18.

130 Ovidio, *Fastos*, Libro IV, 180-215; pp. 136-138.



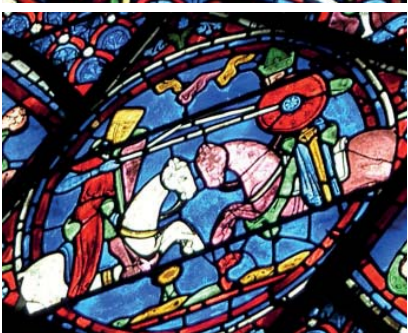
EPÍLOGO: SAN GIL Y EL ENIGMA DE LA GAITA

El rompecabezas de la Gaita finalizó con el capítulo anterior. El ensamblaje de los fragmentos en la unidad del marco nos ha mostrado en su falibilidad la imagen de una singular reliquia de una teatral danza tradicional, patronal, procesional, masculina, parroquial, popular y rito de paso para los nuevos mozos soldados de la guardia del castillo fronterizo medieval que, constituida en cofradía por Alfonso el Batallador, hace los honores en su fiesta a su patrono y protector San Gil. Posteriormente en la modernidad, perdido ya el carácter militar del castillo fronterizo, caída la fortaleza en estado ruinoso, y construida una nueva parroquia y erigida como nueva patrona Santa Ana, la Gaita continúa tributando honores de cofradía a su patrona Santa Ana procesionado por las calles del pueblo en su fiesta. En ambas fiestas patronales los de la Gaita mantienen un cierto espíritu iniciático como rito de paso e imitan figuras que ordenaban movimientos militares medievales y que probablemente imitaban el arte romano de la guerra.

Pero han ido quedando sobre le mesa de trabajo otras piezas de difícil ensamblaje en el rompecabezas que, como indicios, apuntan más lejos y, con nuevos significados, invitan a proseguir una tarea hermenéutica, al menos como la apuesta intelectual de un juego abierto a nuevas posibilidades de desciframiento.

Cuando cada 31 de agosto, víspera de la fiesta de San Gil, a las 12 del mediodía, veo desde el coro entrar bailando a los de la Gaita al ritmo ternario de las pulgaretas y al son de las dulzainas y el tamboril, bajo las grandes arcadas góticas de la nave central de la iglesia de San Gil para bajar al santo de su camarín e iniciar la fiesta religiosa, no puedo menos de pensar el alivio que tienen los banderas actuales al bailar con un asta en cruz de madera a diferencia de los banderas antiguos que bailaban una pica con el asta de hierro.

Al pensarlo, recuerdo que sobre mi mesa de trabajo se ha quedado el fragmento de dos picas de hierro –que eran «parecidas a las alabardas» y que «se guardaba en las sacristías de las iglesias» decían nuestros ancianos interlocutores– con faldón, corbata y repletas de flores que llevaron los dos banderas de la Gaita hasta los años treinta del siglo veinte cuando fueron sustituidas por las cruces de madera soportes actuales de las banderas. Recordando las dos picas antiguas asocio su retrato en mi imaginación con la



pica –estrictamente hablando es un «espontón»– que veo en el retablo del altar mayor de la iglesia de San Gil. Esta pica en el retablo se me representa como un enigma y cada año en ese preciso momento del inicio de la fiesta activa en mí un ejercicio conjunto de memoria, entendimiento, voluntad y, especialmente, de imaginación que me traslada a un pasado remoto.

A mi memoria viene la *Vida de San Gil* de Jean Belet, del siglo XI¹, que conozco en la versión moderna de Marcel Girault². Al recordar los patronazgos del patrono de mi pueblo –perdonador de pecados sin necesidad de confesión, patrono de los tiradores de arco, de los impedidos, de los lisiados, de las madres que amamantan a sus niños, protector contra el miedo, refugio frente a los animales peligrosos, tranquilizador de las almas timoratas, protector contra los miedos nocturnos y las pesadillas de su niños, curador del cáncer y de la epilepsia³– viene a mi memoria la petición que todos los días de su novena han cantando los feligreses a su patrono:

«Pues cura la enfermedad
de alma y cuerpo tu oración,
pedid nuestra salvación
glorioso San Gil abad»

Pero también me llegan los versos admirativos que en la misma novena dedican a la virtud de un patrono que ha sabido unir sencillez y santidad ecológica:

1 E. C. Jones, Saint Gilles. *Essai d'histoire littéraire*, París 1914.

2 M. Girault, *La vie de saint Gilles*, Editorial Lacour, Nimes 1987.

3 La epilepsia en Normandía se llama «mal Saint-Gilles». L. Réau, *Iconographie de l'art*, III, pág. 595.



San Gil y los cazadores francos
Retablo de la iglesia de San Gil
Cervera del río Alhama

«Una cierva en la espesura
con sus pechos te criaba.
¡Quién dijera que aún mamaba
un santo de tu estatura! »

Recuerdo los dichos del *Liber Sancti Iacobi* sobre San Gil y Carlomagno, sobre San Gil y el camino de Santiago, sobre el camino de Santiago y el milagro de los «baños sarracenos» de Tudején –a tan sólo siete kilómetros de Cervera–, sobre el milagro de las picas reverdecidas de Sahagún –viendo las picas florecidas de la Gaita– representado junto a la misa de San Gil en el sepulcro-relicario de Aix-la-Chapelle (Aquisgrán) donde descansa el cuerpo de un Carlomagno cansado de tanto hacer la guerra y dañado por tantas lanzas y picas, como canta la *Canción de Roldán*:

«Le responde el pagano [rey Marsil]: ‘¡Mucho me maravillo
de tu rey Carlomagno, que ya está viejo y cano!
Doscientos o más años tiene ya, según sé;
por tantísimas tierras su cuerpo ha trabajado,
sufrido tantos golpes de lanzas y de picas,
a tantos ricos reyes les hizo mendigar:
¿Cuándo estará cansado de tanto hacer la guerra? »⁴.

Rememoro la batalla de Roncesvalles y aquel fragmento de la *Canción de Roldán* que pone a San Gil por testigo de lo ocurrido: «Cuando Turpín de Reims se ve derribado del caballo, con el cuerpo atravesado por cuatro jabalinas, se pone rápidamente en pie, el muy valeroso. Busca con la mirada a Roldán, corre hacia él y le dice una palabra: ‘¡No estoy vencido! El valiente, mientras vive, no se rinde!’ Desenvaina Almace, su espada de acero bruñido, y en lo más apretado de la multitud descarga mil golpes y más. Luego dirá Carlos que él no perdonó a nadie, porque encontrará alrededor suyo a cuatrocientos sarracenos, los unos heridos, los otros traspasados de parte a parte y algunos que se quedaron sin cabeza. Así lo cuenta la Gesta; así lo relata quien estuvo presente en la batalla: el varón Gil, por el que Dios hizo milagros y que dictó la regla en el monasterio de Laon. Quien no conoce estas cosas, no sabe nada de esta historia»⁵.

Al mirar detrás de mí y contemplar la vidriera central en la que trasparece la imagen de San Gil iluminando irisadamente el coro recuerdo el viaje en que contemplé las vidrieras de la catedral de Chartres que cuentan en co-

4 Anónimo, *La canción de Roldán*, XLI.

5 Anónimo, *La canción de Roldán*, CLV.



**San Gil en Atenas reparte sus bienes a los pobres
Retablo de la iglesia de San Gil
Cervera del río Alhama**



Carlomagno y la muerte de Roldán en Roncesvalles

lor la leyenda de Carlomagno y la misa de San Gil, la de las lanzas reverdecidas de Sahagún y la de la muerte de Roldán en Roncesvalles. Me retiene fantásticamente en «la dulce Francia» el recuerdo de que una enorme flor de lis corona la portada de la entrada antigua a la iglesia de San Gil de Cervera, un símbolo heráldico de Carlomagno y de Francia, pero también de los Ramírez de Arellano, Señores de Aguilar; un símbolo teológico de la Virgen María por obra y gracia de San Bernardo –y como emblema marcado en oro en las lises del escabel y del pecho de la imagen de la Virgen del Monte de Cervera–, pero también de San Gil a través de una leyenda de su vida según la cual ante un monje que había puesto en duda la virginidad de la Virgen María, San Gil escribió sobre la arena las cuestiones de si María había permanecido virgen antes, durante y después del parto, y a cada una de las tres cuestiones la respuesta fue dada por tres lises que iban brotando de la arena seca⁶.

Desde Francia me lleva al valle del Ebro el pensar en los obispos franceses que a principios del siglo XII ayudaron a Alfonso el Batallador a su Reconquista y abalaron con su firma la fundación de la iglesia-abadía de San Gil de Cervera. Recuerdo a Poncio, el trovador particular del Batallador, viviendo en Tudela, y a la *Canción de Roldán*, cantada por los trovadores, nombrando la conquista falsa de Tudela por Carlomagno⁷. Me acuerdo también que una versión primitiva de dicha canción se copió hacia 1070 en el monasterio riojano de San Millán de la Cogolla⁸.

A mi memoria viene también el recuerdo de la construcción del retablo mayor de la iglesia de San Gil. Me situó a comienzos del siglo XVII cuando los parroquianos han decidido construir –o mejor continuar y terminar cuando los ingresos por las primicias lo han permitido– un nuevo retablo. En los siglos XIV, XV, XVI y XVII se ha ido ampliando el primitivo recinto de la iglesia que mandara edificar Alfonso el Batallador a Galíndez en 1123 dando lugar a una nave central muy amplia y a varias capillas para el culto a Santa Catalina, a San Andrés y a la Vera Cruz⁹.

Pero a comienzos del siglo XVII faltaba en la iglesia un retablo central que diera realce al culto divino y doctrina a los fieles, tal y como había mandado el Concilio de Trento hacer con las imágenes de los retablos: amaestrar el entendimiento, mover la voluntad y refrescar la memoria de las cosas divinas con la memoria de lo divino¹⁰. Los retablos en las iglesias y las mismas procesiones por las calles de pueblos y ciudades eran dos contextos creados

⁶ L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, t. III, pág. 593.

⁷ *La canción de Roldán*, XIV.

⁸ A. Ubieto Arteta, "Poesía navarro-aragonesa primitiva", pp. 12-13. R. Menéndez Pidal, *Poesía juglaresca y juglares*, pág. 102.

⁹ Archivo Histórico de la Rioja. Protocolos. Legajo 5827. Año 1603.

¹⁰ F. Calvo Serraller, *Teoría de la pintura del Siglo de Oro*, pág. 399.



**¿Bandera, pica, lanza florecida,
for de lis?**

para efectuar, del modo más expresivo posible, una comunicación con el espectador al que se pretende al mismo tiempo instruir y conmover¹¹. El retablo era el encargado de instruir y edificar al feligrés presentándose como un fragmento de historia y de doctrina¹². Todo había que hacerlo bajo los cánones artísticos ordenados en la última sesión del Concilio de Trento (diciembre de 1563) en un decreto titulado *De la innovación, veneración y reliquias de los santos, y sobre las sagradas imágenes*¹³.

Faltaba un retablo en la iglesia y también se le echaba en falta pues los curas de San Gil tenían necesidad pastoral de él. Por una parte, porque en Cervera –como en la mayoría de habitantes de pueblos y ciudades de España– los campesinos eran analfabetos –tal vez el 90 % del conjunto–¹⁴ y la cultura religiosa no podía transmitirse por libros, sino que tenía que basarse en la información oral, que ofrecían el catecismo y los sermones, reconocida en las imágenes de los retablos de las iglesias parroquiales¹⁵ para

11 F. Rodríguez de la Flor, “La literatura espiritual del siglo de oro y la organización retórica...”, pág. 39.

12 V. L. Tapié, *Clasicismo y Barroco*, pág. 221.

13 L. Cristiani, “Trento”, pág. 281.

14 B. Bennassar, «Les résistances mentales», pp. 122-123.

15 A. Egido, “Arte y literatura: Lugares e imágenes de la memoria en el Siglo de Oro”, pp. 277-278.

de ese modo persuadir a los feligreses en orden al mejor conocimiento de los episodios o a la excitación del sentimiento religioso¹⁶.

Por otra parte, Cervera contaba entre su población con un porcentaje bastante elevado de población morisca sobre la que había llamado la atención desde el mismísimo Trento el obispo de Calahorra Juan Bernal Díaz de Luco (1495-1556)¹⁷. En su Instrucción para visitadores publicada el día 2 de octubre de 1548 desde Trento –donde asistía al Concilio– al único pueblo de su diócesis al que se refiere expresamente es a Cervera –siendo una Instrucción de carácter general para toda su jurisdicción eclesiástica– y lo hace precisamente para referirse a los moriscos del pueblo. En los puntos diecinueve y veinte de la Instrucción, Bernal Díaz de Luco expresa la necesidad del momento de adoctrinar al morisco de Cervera del modo siguiente: «19. Iten que con todo cuidado manden a los curas y sacristanes que tengan orden como se enseñen a los niños la doctrina cristiana, especialmente en el partido de Cervera, que es del arciprestazgo de Yanguas, donde hay moriscos y no bien instruidos en la fe católica, y si fueren pueblos que buenamente lo pueden hacer, procuren de instituir la doctrina cristiana a la manera que se hace en la ciudad de Logroño y otras partes del obispado, avisando a nuestro provisor o contador para que les envíen niños que lo enseñen, los cuales dejen encomendados en los pueblos para que se les haga buen tratamiento, y los enseñen a leer y escribir y buenas costumbres. 20. Iten que tengan gran cuidado de encomendar a los curas y clérigos de dicho partido de Cervera que, allende de enseñar la doctrina cristiana, tengan particular cuidado que se confiesen y reciban el santo sacramento de la Comunión en cada un año los dichos moriscos»¹⁸.

Recuerdo que el tracista, el contratista y probablemente el escultor del retablo no fue un artista forastero, sino el cerverano Tomás Manrique, el más famoso de la familia de los Manrique, una familia extensa de fusteros, carpinteros, ensambladores y escultores. Comenzó la realización del retablo cuando el 10 de mayo de 1617 cuando el obispo Pedro González del Castillo determina en su visita pastoral a la iglesia de San Gil que «el retablo que está comenzado se acabe poniendo para ello edictos y rematándose con autoridad del tribunal no por tasación, sino en la persona que mayor baza y mejor comodidad hiciere conforme a la planta y traza que se escogiere por mejor, con condición que después de hecho ha de ser a vista y contento de oficiales peritos en el arte»¹⁹.

Al contemplar el retablo mayor de la iglesia de San Gil en su hechura

16 J. J. Martín González, “Tipología e iconografía del retablo del Renacimiento español”, pág. 6.

17 T. Marín, «El obispo Juan Bernal Díaz de Luco y su actuación en Trento», pp. 259-325.

18 T. Marín, «Instrucción para los visitadores del obispado de Calahorra...», pág. 525.

19 Archivo de la Iglesia Parroquial de San Gil, Libro de fábrica, 1º, folio 289.



La flor de lis que culmina el arco carpanel de la portada de la iglesia de San Gil

final veo que en él la representación en imágenes de la doctrina cristiana explicada a los fieles. En primer lugar los misterios fundamentales del cristianismo están representados por la Santa Cena de la predela, el Calvario en el ático y en la calle central la imagen de la Asunción. En segundo lugar están los santos de la iglesia universal con las esculturas de bulto de San Juan Bautista y San Pedro. En tercer lugar la iglesia diocesana con los relieves de sus patronos San Emeterio y San Celedonio y un San Roque, un santo muy popular desde la Edad Media. Y finalmente la iglesia local la representan las imágenes de Santa Ana y San Joaquín. Y en la calle central sobre el expositor de la predela la imagen de San Gil, el santo patrono, flanqueado por dos relieves rectangulares con dos escenas de su vida.

Y es aquí, en el bajorrelieve de la vida de San Gil en el lado del evangelio del retablo donde me parece ver una pica o espontón que podía remitir en su simbolismo hasta la Gaita.

El relieve del lado de la epístola es fácil en su interpretación y claro en su significación. El arco clásico esculpido y el gesto de San Gil repartiendo ropa a los pobres recuerdan a los fieles que lo contemplan que estamos en Atenas pues a San Gil la hagiografía le tiene por ateniense. La escena tendría sus orígenes literarios más remotos en la vida que escribió Jacobo de la Vorágine en La Leyenda dorada, pues con la entrega de la túnica a un paralítico y

su curación repentina inicia este dominico del siglo XIII los milagros de San Gil. Es posible que la tradición medieval se mantuviera pues era esencial en la predicación de los clérigos de la iglesia local mantener y Tomás Manrique se inspirara en esa tradición que seguro había oído predicar en su pueblo natal. También es posible que Tomás Manrique hubiera leído el *Flos sanctorum*, el libro más divulgado e influyente en el arte de la Contrarreforma tridentina publicado por el padre jesuita Pedro de Ribadeneira en dos tomos en Madrid de 1599 a 1610 y reimpresso muchas veces en Madrid y traducido a muchas lenguas europeas y que se expresa así: «Fue San Gil griego de nación, natural de Atenas de sangre real. Su padre se llamó Theodoro y su madre Pelagia. Desde niño se aplicó al estudio y a todas las obras de virtud y especialmente a las de misericordia y socorro de los pobres. Iba un día a la iglesia y viéndole un pobre enfermo que estaba en la calle echado en el suelo le pidió limosna y San Gil desnudándose la túnica que llevaba vestida se la dio al pobre y luego quedó sano. Murieron sus padres y él departió a los pobres su patrimonio haciendo heredero al Señor de todos sus bienes»²⁰.

Pero es el relieve del lado del evangelio el que año tras otro me intriga y llama la atención. No ofrece ninguna duda que narra la escena de la vida de San Gil en la que la cierva que le amamantaba, acosada y perseguida, se refugia a su vera bajo la protección del santo. Pero la escena no es la representación tradicional de San Gil, pues en ella faltan algunos de los elementos iconográficos más comunes y tradiciones como ballesta, flecha, perros, cierva herida, San Gil herido, etc. El jesuita Pedro de Ribadeneira, que con su *Flos sanctorum* inspiró la mayoría de las representaciones pictóricas y escultóricas barrocas en España, no inspira en sus detalles este relieve del retablo de San Gil de Cervera pues elementos hagiográficos importantes del relato del jesuita están ausentes del relieve de nuestro retablo como los perros, el balletero, la saeta, San Gil herido o ser San Gil monje anciano y venerable aspecto²¹. En cambio, la iconografía de nuestro relieve parece estar más en consonancia con las características de una de las portadas de la catedral vieja de Vitoria, realizada en el siglo XIII, en la que aparece en la escena un lance-ro, personificando al sirviente que acompaña en la cacería a Carlos Martel o a Carlomagno con sayal corto y una pica «que testimonia la actividad cinegética practicada»²².

La pica no aparece como atributo hagiográfico de San Gil en las representaciones artísticas europeas, como sí se encuentra en ellas la cierva –herida o no por una flecha–, y la flecha misma. ¿Qué hace una pica o más precisamente un espontón –no siendo atributo iconográfico del santo titular– en

20 P. de Ribadeneira, *Flos sanctorum de las vidas de los santos*, t. III, 1 a.

21 P. de Ribadeneira, *Flos sanctorum de las vidas de los santos*, t. III, 1 b -2a

22 M. Lucía Lahoz, “La portada de San Gil en la catedral de Vitoria”.



**Virgen del Monte
Siglo XII**

el relieve del lado del evangelio del retablo mayor de la iglesia de San Gil de Cervera?

Admitiendo por un momento que sea una escena de caza, en el relieve hay un singular gesto –«un gesto barroco»– que da a la escena un particular giro que convierte a la pica del relieve cerverano de un recurso contextualizador de la escena, y por tanto elemento adjetivo, en un símbolo sustantivo. Su centralidad en el relieve se la da el gesto de uno de los soldados que con el índice de la mano derecha la señala y, por tanto, llama la atención del espectador devoto a que siga su señal. ¿Por qué? ¿Por qué el dedo índice del soldado desplaza la atención de la escena narradora de la vida del santo hacia la pica? ¿Qué significado puede darse al hecho de que el interés de la escena no se centre ni en el santo y ni en la cierva –ni siquiera en la alegoría de San Gil protector de la cierva-Cervera– ni en los soldados, sino que un soldado desplaza con su dedo índice el centro de interés hacia la pica? ¿Por qué Tomás Manrique innova la iconografía tradicional y coloca como elemento central de la historia de San Gil una pica? ¿Estaba vinculada la pica de la Gaita, más allá de la relación con la cofradía y abadía de San Gil, con algún relato legendario medieval conocido en el pueblo por la tradición?

En definitiva, ¿qué significa esa pica en el retablo y qué rela-

ción tiene con las dos picas que entraban en manos de «los banderas» de la Gaita? Hay en la pintura y en la escultura barroca española abundancia de gestos y casticismos. Puede verse un buen ejemplo de gesto en el retablo de la iglesia de Santa Ana de Cervera donde encontramos en el lienzo de San Gil la imagen del santo con la cierva a un lado y la silueta del castillo de Cervera sobre su Peña en el otro. ¿Habrá alguna oculta vinculación significativa entre la pica del retablo y la pica de la Gaita? ¿Podrían unirse todos los fragmentos –la saga de Carlomagno incluida– con una clave del rompecabezas que vincule las distintas piezas –*Canción de Roldán* incluida– y abrir significados sorprendentes e inéditos?

Quien conmigo tienda a inclinar la balanza hacia el lado del sí y aplauda la posibilidad de una clave que sostenga una imagen más coherente en un renovado rompecabezas con las piezas dejadas sobre la mesa y recordadas al ver entrar la Gaita bailando en la iglesia de San Gil de Cervera la víspera de su fiesta, le diré lo que el Greco a Góngora sobre una de sus pinturas: «Me place que vea vuesa merced en la pintura de mi lienzo tal propiedad a otros escondida»²³. A quien me diga que no, que no ve vínculo posible alguno entre unos fragmentos, que pensarlo es una ilusión –propia de un escritor entusiasta– originada por el deseo de ganar para su intelecto una teoría elegante, o motivada por la simpatía profesada por el corazón del autor hacia San Gil, o nacida del afán de embellecer emotivamente una tradición hecha por un danzante que bailó la Gaita en su niñez y juventud, y que, por tanto, no inclina el fiel de la balanza hacia el sí, le diré que yo también experimento junto a la ribera del apacible Alhama perplejidades, dudas y preguntas frente a la contrada que abren los datos puestos sobre la mesa. Le confesaré que estoy convencido de que nuestra ancestral Gaita guarda aún muchos secretos para desvelar y que también yo siento y expreso en este momento ante su enigma la misma melancolía que el poeta alemán Hölderlin en su poema *A los alemanes*: «En verdad, nuestro tiempo de vida está estrechamente limitado. Vemos y contamos la cifra de nuestros años. Pero los años de los pueblos ¿qué mortal los ha visto? Si tu alma alza nostálgica el vuelo por encima de tu propia época, tú en cambio permaneces triste en la fría ribera junto a los tuyos y jamás los conoces»²⁴.

²³ C. Lisón Tolosana, *Antropología social y hermenéutica*, pág. 124.

²⁴ Citado por M. Heidegger, *Caminos de bosque*, pág. 94.

**“...todo aquel que expone ideas
y menciona a su autor, contribuye a
la redención de la humanidad”.**

Pirkei Avot



El profeta Simeón. Detalle del mural de La Presentación.
Presbiterio de la ermita de la Virgen del Monte
Cervera del río Alhama

BIBLIOGRAFÍA

Archivo de la iglesia parroquial de San Gil. Cervera de río Alhama.
Archivo de la Iglesia Parroquial de Santa Ana. Cervera de río Alhama.
Archivo Municipal del Ayuntamiento. Cervera de río Alhama.
Archivo Histórico de la Rioja. Logroño.
Archivo Histórico Nacional. Madrid.
Archivo General de Simancas. Valladolid

.....

- AA. VV. *Nosotros los vascos: mitos, leyendas y costumbres*, t. III, Editorial Lur, Vitoria, 1987.
- Abbé P. Desnois, *Histoire de Saint-Gilles de Moulins*, Moulins, 1909.
- Admyte. *Archivo digital de manuscritos y textos españoles*. vol. I., Micronet, Madrid, 1992.
- Acuña Castroviejo, F., “Los Lares Viales en la Galicia Romana”, *Actas del II Congreso Nacional de Arqueología*, Coimbra, 187, pp. 354-355.
- Aigrain R., (Dir.) *Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques*, París, 1930.
- Albertini, E., *Les divisions administratives de l'Espagne romaine*, París, 1923.
- Albertos, M. L., «El culto a los montes entre los galaicos, astures y berones y algunas de las deidades más significativas», *Estudios de Arqueología Alavesa*. 6, 1974.
- Alfaro, C., “Cervera alpargatera”, *Ecos Parroquiales*, diciembre 1965.
- Alfaro, M. I., *La cruz de los dos amantes*, Imprenta de Don Zacarías Soler, Madrid, 1858.
- Alfaro, M. I., *La bandera de la Virgen del Monte o la Mora encantada*, Edición de 1892.
- Alfaro, M. I., *¡Jerusalém! Descripción exacta y detallada de los Santos Lugares*, Imprenta y Fundición de M. Tello, Impresor de Cámara de S.M. Madrid, 1879.
- Alfaro, M. I. *Adolfo, el de los negros cabellos*, Establecimiento de D. M. I. Alfaro, Madrid, 1862.
- Alfonso X el Sabio, *Las siete partidas*, Imprenta de Antonio Bergnes y Cia, Barcelona, 1843.

Alfonso X, el Sabio *Siete partidas*, Meinardo Ungut & Estanislao Polono, Sevilla, 1491.

Almagro-Gorbea, A., “El sistema defensivo de Albarracín”, AA. VV. *Arqueología medieval española*, Comunidad de Madrid, 1987.

Almagro-Gorbea, M., “Orfebrería del Bronce Final en la Península Ibérica. El Tesoro de Abia de la Obispalía, la orfebrería de Villena y los cuencos de Axtroki” *Trabajos de Prehistoria* 31, 1974, pp. 39-100.

Almagro-Gorbea, M., (Ed.), *Los Celtas en la Península Ibérica (Revista de Arqueología, Extra 4)*, Madrid 1991.

Almirante, J., *Bibliografía militar de España*, Editorial Manuel Tello, Madrid, 1876.

Almirante, J., *Bosquejo de la historia militar de España hasta fines del siglo XVIII*, 4 vol., Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1923.

Alonso Baquer, M., «Aragón en las ideas estratégicas del Cid Campeador y del Rey Batallador», *Militaria. Revista de cultura militar*, 1998,

Álvarez Santaló, L. C., «El espectáculo religioso barroco», *Manuscrits*, 13, 1995, pp. 157-185.

Álvarez Santaló, L. C., «La fiesta religiosa moderna: la madeja sacralizada del poder y la necesidad», A. L. Cortés Peña, *Historia del cristianismo*. t. III, *El mundo moderno*, Editorial Trotta, Madrid., 2006.

Andolz, R., *Diccionario aragonés castellano / castellano-aragonés*, Zaragoza, 1977.

Anónimo, “Fiestas de Santa Ana y colocación de una lápida”, *La Rioja*, 29 de julio de 1925.

Anónimo, “Explorando Clunia”, *La Rioja*, 18 de febrero de 1925.

Anónimo, *La canción de Roldan*, Editorial Aguilar, Crisol, Madrid, 1963

Apiano, “Sobre Iberia”, *Historia Romana*, t. I, Introducción, traducción y notas de Antonio Sancho, Royo, Editorial Gredos, Madrid, 1990, pp. 106-188.

Arco y Garay, R. del, *Notas de Folklore alto aragonés*, C. S. I. C., Madrid, 1943.

Arellano, P., “Folklore en la merindad de Tudela (Navarra)”, *Anuario de Eusko-Folklore*, XIII, 1933, pp. 147-218.

Ariño Gil, E., Núñez Marcén J., “La organización de la red viaria en torno a Ilurcis-Graccurreis”, AA. VV. *Simposio. La red viaria en la Hispania romana*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1990, pp. 253-264.

Aristóteles, *Poética*, Ediciones Istmo, Madrid, 2002.

Arnaud, E., «Alonso Jerónimo de Salas Barbadillo: Epitafios y Seguidillas», *Criticón*, 14, 1981, pp. 6-42.

Arrese, J. L., “De arte y de Historia”, en *Obras Seleccionadas*, t. II, Editora Nacional, Madrid, 1970.

Arrese, J. L., “Colección de biografía corellanas”, *Obras seleccionadas*, t. II, Editora Nacional, Madrid, 1970,

Artola, M., *La España del Antiguo Régimen*, Fasc. III. M. P. Calonge y otros, *Castilla la Vieja*, Salamanca, 1967.

Asensio García J., (Coord.): *La danza Riojana. Historia, sociedad y límites geográficos*, Espiral Folk de Alberite, Murcia, 2001.

Asensio García, J., Ortiz Viana, H., Jalón Jadraque, F., «Las danzas procesionales de Cameros y el norte de Soria», *Culturas Populares. Revista Electrónica*, 4, 2007.

Asín Palacios, M., *Contribución a la toponimia árabe en España*, segunda edición, Editorial C.S.I.C., Madrid, 1944.

Aubert, R., *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Le Touzey et Ané, Paris, 1984.

Auzou, G., *La danza ante el Arca. Estudios de los libros de Samuel*, Madrid, 1947.

Ayala Martínez, C. de, *Las órdenes militares hispánicas en la Edad Media (siglos XII-XV)*, Madrid, 2003.

Ayala, C. de. Buresi, P., Jossierand, P., (Eds.) *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV)*, Madrid, 2001.

Ayuso, C. A., “Teatro y Parateatro en los Carnavales del antiguo régimen”, *Revista de Folklore*, 2001, 242, pp. 61-72

Azais, G., *Dictionnaire des idiomes romans du Midi de la France comprenant les dialectes du Haut et du Bas-Languedoc, de la Provence, de la Gascogne, du Bearn, du Querg, du Rouergue, du Limousin, du Bas-Limousin, du Dauphiné, , etc.*, t. II, Maissonneuve et Comp., 1878.

Azcárate Aguilar-Amat, P., «Hostilidades en la frontera mavarro-riojana durante el siglo XIV: el choque de los años 1344-1345», *II Coloquio de Historia de la Rioja*, t. I, pp. 333-343.

Bédier, J., *Les légendes épiques: Recherches sur la formation des chansons de geste*, 4. vols. Champion, Paris, 1926-1929.

Baer, E., *Die Juden im christlichen Spanien. I. Aragonien und Navarra*, Erster Band, Berlín, 1929.

Barragan, M. D.-Zabala I., “Documentos para el estudio de las relaciones castellano-navarras (1330-1347)” *Actas del I Congreso de historia de castilla y León*, Burgos, 1983, pp. 184-190.

Barrio Loza, J. A., *La escultura romanista en la Rioja*, Ministerio de Cultura, Madrid, 1981.

Barrio Barrio, J. A., Cabezuelo Pliego, J. V., (Eds.) *La fortaleza medieval. Realidad y símbolo*, Alicante, 1998.

Bazzana, A., "El concepto de frontera en el Mediterráneo occidental en la Edad Media", *La frontera oriental nazarí como sujeto histórico (siglos XIII-XVI)*, Almería (Instituto de Estudios Almerienses), 1997.

Beltrán Torreira, F. M., "La guerra según don Juan Manuel", *Historia* 16, 138, 1987.

Benito Rodríguez, M. A., "Estructura y organización del ejército trastámara. Aproximación a la historia militar castellana en la Baja Edad Media", *Revista de Historia Militar*, 78, 1995, pp. 15-42.

B. Bennisar, B., «Les résistances mentales», *Aux origines du retard économique de L'Espagne, XVIe- XIXe siècles*, París, 1983, pp. 117-131.

Bermejo Barreda, J.C., *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*, Editorial Akal, Madrid, 1986.

Berneville, G. de, *La vie de saint Gilles: poème du XIIe siècle*, Librairie de Firmin Didot y Cia, París, 1881,

Berthe, M., *Famines et épidémies dans les campagnes navarrarraisés á fin du Moyen Âge*, París, 1984, v. I.

Berthe M., *Famines et épidémies dans les campagnes navarrarraisés á la fin du Moyen Âge*, 2 vol Sfiéd, París, 1984.

Bloch, R., "Sur les danses armés des Saliens", *Annales*, 13, 1958, pp. 706-715.

Bravo Lozano, M., *Introducción, traducción y notas a la Guía del Peregrino Medieval Codex Calixtinus*, Centro de Estudios del Camino de Santiago, Sahagún, 1989.

Blázquez, J. M., *Religiones prerromanas*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1983.

Blázquez, J. M., *Religiones en la España antigua*, Editorial Cátedra, Madrid, 1991.

Blázquez, J. M., «Las religiones indígenas del Noroeste de la Península Ibérica en relación con Roma». En Blázquez, J. M., *Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Editorial Cristiandad, Madrid, 1977.

Blázquez, J. M., *Religiones primitivas de Hispania I. Fuentes literarias y epigráficas*, C.S.I.C., Madrid 1962.

Blázquez, J. M., «Magia y religión entre los pueblos indígenas de la Hispania antigua», *Religión, superstición y magia en el mundo romano: encuentros en la Antigüedad*, Universidad, Cadiz, 1983.

Blázquez, J. M., "Recientes aportaciones a las religiones prerromanas de Hispania", II, Gerión 10, 1992, pp. 193-203.

Blázquez, J. M., «El sincretismo en la Hispania Romana entre las religiones indígenas, griega, romana, fenicia y místicas», Blázquez, J.M. *Religiones en la España antigua*, Editorial Cátedra, Madrid, 1991.

Bofarull y Mascaró, P., *Colección de documentos inéditos del Archivo de la Corona de Aragón*. Barcelona, 1847-1910.

Bonilla, L., *Beltrán Duguesclín. El aventurero que cambió el rumbo de la historia*, Sala Editorial, Madrid, 1974.

Borao, J., *Diccionario de voces aragonesas*, Zaragoza, 1908

Borobo, R., «Las rutas de Aymerico Picaud», en *Historia* 16, 2, 1976, pp. 79-80.

Bosch Gimpera, P., *El poblamiento antiguo de los pueblos de España*, Universidad Nacional Autónoma de Méjico, Méjico, 1945.

Brisset Martín, D., «Proceso evolutivo de los rituales de conquista en España», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LII, 1, Madrid, 1997.

Brisset Martín, D. E., "Fiestas hispanas de moros y cristianos. Historia y significados", *Gazeta de Antropología*, 17, 2001.

Brisset Martín, D. E., *Representaciones rituales de conquista* (Tesis doctoral), Universidad Complutense, Madrid, 1988.

Brooker, K., "The Northampton shoemakers' reaction to industrialisation: Some thoughts", *Northamptonshire Past and Present*, 6, 1980.

Bujanda, F., "La fiesta del Corpus en la diócesis de Calahorra", *Berceo*, 3, 1947, pp. 185-196.

Burke, P., *Popular Culture in Early Modern Europe*, Temple Smith, London, 1978.

Busto, J. C., *Glorias riojanas o compendio Geográfico-histórico de la Rioja*, Logroño, 1903.

Butter, M. A. *Vies des pères, des martyrs et des autres principaux saints, tirées des actes originaux et des monum les plus authentiques. Traduits de l'anglais par L'abbé Godescard*, t. VIII, Imprimerie-Librairie de H. Goemaere, Bruxelles, 1854.

Cadarso, H., "Así está Cervera", *La Gaceta del Norte*, 23 de enero de 1966.

Campillo, A., *La fuerza de la razón: Guerra, Estado y ciencia en los tratados militares del Renacimiento, de Maquiavelo a Galileo*, Murcia, 1986

Canellas López, A., "Tarazona y sus gentes en el siglo XII", *Cuadernos de Historia, Revista de la Institución Fernando el Católico*, 16-18, 1963-1965, pp. 27-47

Canellas López, A., San Vicente, A., "Aragón", en *La España románica*, Editorial Encuentro, Madrid, 1981.

Canga y Argüelles, J., *Diccionario de Hacienda*, t. I, Imprenta de don Marcelino Calero t Portocarrero, Madrid, 1833.

Canga y Argüelles, J., *Diccionario de Hacienda*, t. II, Imprenta de don Marcelino Calero t Portocarrero, Madrid, 1834.

Castro, J. R., "La reconquista de las tierras del Ebro", *Príncipe de Viana*, núm. 7, año 1946, pp.657-694.

Clavería, J.- Iconografía y Santuarios de la Virgen en Navarra, 2 vol., Madrid, 1942-1944.

- Cadarso, H., "Así está Cervera", *La Gaceta del Norte*, 23 de enero de 1966.
- Calame, C., «Le rite d'initiation tribale comme catégorie anthropologique (Van Gennep et Platon) », *Revue de l'histoire des religions*, 220, 2003, pp. 5-62.
- Calatayud, E., - González, A., *El coro de la catedral de Calahorra*, Gráficas Ochoa, Logroño, 1984.
- Calvo Serraller, F., *Teoría de la pintura del Siglo de Oro*, Editorial Cátedra, Madrid, 1981.
- Cámara Oficial de comercio e industria de la provincia de Logroño, *Memoria descriptiva del desarrollo comercial e industrial de la provincia. Ejercicio de 1932*, Logroño, 1932.
- Canellas López, A., «Tarazona y sus gentes», *Jerónimo Zurita. Cuadernos de Historia*, 1962, 16-18, pp. 27-47.
- Cantarino, V., *Entre monjes y musulmanes. El conflicto que fue España*. Editorial Alhambra, Barcelona, 1978.
- Cantera Montenegro, E.: "Franquicias regias a ciudades y villas riojanas en el marco de la política repobladora de Alfonso X", *Berceo*, 114-115, 1988, pp. 105-118.
- Cantera Montenegro, M., «Advocaciones religiosas de Santa María de Nájera (XI-XV)», AA. VV., *En la España Medieval*. En memoria de Claudio Sánchez-Albornoz, tomo I. Editorial de la Universidad Complutense. Madrid 1986, pp. 267-288.
- Cantera Montenegro, M., «Las cofradías religiosas en el Logroño medieval», *Hispania sacra*, 40, 1988, pp. 167-178.
- Cantera Montenegro, J., *El campanario barroco: el estilo riojano*, Madrid 1983.
- Cañada Justé, A., "Honos y tenencias en la monarquía pamplonesa del siglo X", *Homenaje a José María Lacarra*, t. I, Príncipe de Viana, 1986, pp. 67-73.
- Capmany, A., «El baile y la danza», *Folklore y costumbres de España*, II, Barcelona, 1931.
- Caro Baroja, J., *Los pueblos de España*, Editorial Istmo, Madrid, 1981.
- Caro Baroja, J., *Formas complejas de vida religiosa. (Siglos XVI y XVII)*, Editorial Sarpe, 1985.
- Caro Baroja, J., *El Carnaval. Análisis histórico-cultural*, Editorial Taurus, Madrid, 1979.
- Caro Baroja, J., *Los pueblos del Norte de la Península*, Editorial Txertoa, San Sebastián, 1973.
- Caro Baroja, J., *Ritos y Mitos Equívocos*, Editorial Istmo, Madrid, 1989.
- Caro Baroja, J., *El estío festivo*, Editorial Taurus. Madrid, 1984.
- Caro Baroja, J., *Interpretaciones de la guerra de Numancia*: discurso leído el día 24 de febrero de 1968 por el excelentísimo señor D. Julio Caro Baroja, numerario de la Real Academia de la Historia, Instituto de España, Madrid, 1968.
- Casado, A., "La cuenca del Ahama-Linares", en *El campo riojano*, tomo I, Cámara provincial agraria de la Rioja, 1984.
- Castiella Rodríguez, A., *La Edad del Hierro en Navarra y Rioja*, Príncipe de Viana, Pamplona, 1977.
- Castillo Pascual M. J., *Espacio en orden*, Universidad de la Rioja, Logroño, 1995.
- Castro, J. R., "La reconquista de las tierras del Ebro", *Príncipe de Viana*, 7, año 1946, pp. 657-694.
- Castex, E. R., *Pasatiempos lexicográficos*, Taller gráfico de la editorial Araujo, 1940.
- Cateura Bennaser, P., "La administración de justicia en la ciudad de Mallorca en la época de Pedro el Ceremonioso, 1301-1319", en *La Ciudad Hispánica durante los siglos XIII al XVI*, II, Universidad Complutense de Madrid, 1985, pp. 1301-1319
- Cejador y Frauca, J., *Toponimia Hispánica hasta los romanos inclusive paracotearla con la bascongada y completar la obra de Humboldt. Los primeros habitantes de España*, Librería y casa editorial Hernando, Madrid, 1928.
- Certeau, M., "L'edification hagiographique", *L'écriture de l'Histoire*, Gallimard, París, 1975.
- Cervantes, M. de, *Obras completas*, 2 vols. Editorial Aguilar, Madrid, 1970.
- Cesar, C. J., J., *Guerra de las Galias*, 2 vols., Editorial Gredos, Madrid, 1999, 1997.
- Chalmeta, P., "El concepto de tagr". *La Marche Superieure d'al-Andalus et l'Occident Chrétien*, Casa Velazquez, Madrid, 1991, pp. 15-27.
- Chateau, J., *Las fuentes de lo imaginario*, Editorial F. C. E., Madrid, 1976.
- Chevalier, C. U. F., (Ed.), *Chartularium domus hospitalis hierosolymitani Sancti Pauli prope Romanis*, J. Savignè imprimeur, Vienne, 1875
- Cide Aixa ben Alhama, "Cervera del Rio Alhama", *Rioja Industrial*, Logroño, año 1947.
- Cirilli, R., *Les prêtres danseurs de Rome, essai sur la corporation sacerdotale des Saliens*, Paris, 1913.
- Cirlot, E., *Diccionario de símbolos*, Editorial Labor, Barcelona, 1979.
- Clavería, J.: *Iconografía y Santuarios de la Virgen en Navarra*, 2 vol., Madrid, 1942-1944.
- Cock, E., *Relación del viaje hecho por Felipe II en 1585 a Zaragoza, Barcelona y Valencia*, ed. A. Morel-Fatio y A. Rodríguez Villa, Madrid, 1876.
- Cock, E., "Anales del año ochenta y cinco", en J. García Mercadal, *Viajes de extranjeros por España y Portugal*, t. I, Editorial Aguilar, Madrid, 1952.
- Cock, E., "Jornada de Tarazona que Su Majestad hizo el año 1592", en García Mercadal, J., *Viajes de extranjeros por España y Portugal*, Aguilar, Madrid, 1952.
- Conde de Clonard, *Historia orgánica de las armas de infantería y caballería españolas...*, 16 vols. D.B. González, Madrid, 1851-1859.

- Contamine, Ph., *La guerra en la Edad Media*, Editorial Labor, Barcelona, 1984.
- Corbet, P., « La difusión del culto de Saint Gilles en el Medioevo (Champagne, Lorraine, Bord de la Bourgogne) », *Annales de l'Est*, XXXII, 1980.
- Corominas, J.: *Diccionario etimológico de la Lengua Castellana*, Editorial Gredos, Madrid, 1967.
- Corominas, J., «Enseñanzas del *Diccionario etimológico castellano* sobre el hispano-celta», *Tópica Hespérica*, Madrid, Gredos, vol. II, pp. 195-235.
- Corominas, J., «Estudios dedicados a Menéndez Pidal», t. I., C. S.I. C., Madrid, 1951.
- Corona Baratech, C., «Las tenencias en Aragón desde 1035 a 1134», *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, vol. II, 1946, pp. 379-396.
- Correa Bonet, A., *Fiesta, poder y arquitectura. Aproximaciones al barroco español*, Editorial Akal, Madrid, 1990.
- Corresponsal, «Alpargateros y emigrantes», *La Rioja*, 5 de febrero de 1911.
- Cortés Peña, L., *Historia del cristianismo*. t. III, *El mundo moderno*, Editorial Trotta, Madrid., 2006.
- Covarrubias, S. de, *Tesoro de la lengua castellana o Española*, Madrid, 1611.
- Crespo Vicente, P., «La fundación de Monreal del Campo», en E. Benedicto Gimeno (Coord.), *Historia de Monreal del Campo*, Centro de Estudios del Jiloca, 2006. pp. 35-47.
- Crespo, P., «Documentos para el estudio de las órdenes militares en España», *Xiloca* 34, 2006, núm. 1.
- Crónica popular del Cid*, Friedrich Biel, Burgos, 1512.
- Crónica de los Reyes de Castilla. Don Enrique Segundo*, Biblioteca de Autores Españoles, 68, Sucesores de Rivadeneira, Madrid, 1863.
- Crónica de Alfonso XI*, Biblioteca de Autores Españoles, 66, Atlas, Madrid, 1953.
- Crónica del Moro Rasis*, Seminario Menéndez y Pidal, Fuentes cronísticas de la Historia de España, t. III, Editorial Gredos, Madrid, 1975.
- Crónica del Califa Abderrahman An-Nasir entre los años 912 y 914*, Ediciones Anúbar, Zaragoza, 1981.
- Crouzet, M., *Historia general de las civilizaciones. La Edad Media*, t. II, Ediciones Destino. Barcelona, 1981.
- Cruz Hernández, M., «La ocupación islámica de la Península ibérica y los orígenes de la 'frontera' de al-Andalus», La Ciudad de Dios, 1982.
- Cruz R., y Pérez Ledesma, M., (Ed.) *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- Cuin, J. C., Cahours D'Aspry, J. B., *Origenes légendaires des lys de France*, París, 1976.
- Chevalier, U., (Ed.), «Chartularium domus Hospitalis Hierosolymitani Sancti Pauli prope Romanis», *Cartulaires des Hospitaliers et Templiers en Dauphiné*, *Bulletin d'Histoire et d'Archéologie du Diocèse de Valence*, Collection de Cartulaires Dauphinois, Romans, 1875.
- Daremberg, Ch., Saglio, E. Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments... t. I., Librairie Hachette, Paris, 1877-1919.
- Deformeaux, M., *Les français en Espagne aux XIe et XIIe siècles*, P.U.F., París, 1949.
- Delgado, C., «La Rioja a través de algunas fuentes geográficas musulmanas», *Cuadernos de Investigación histórica. I Coloquio sobre Historia de la Rioja*, t.IX, f. 2, 9, 1983, pp. 59-66.
- Diago, M. V., «El simple, un precedente de la figura del donaire en el siglo XVI», *Criticón*, 60, 1994, pp. 19-26.
- Diago Hernando, M., «Implantación territorial del linaje Arellano en tierras camero-riojanas a fines de la Edad Media», *Berceo*, 120, 1991.
- Diario Pinciano. Primer periódico de Valladolid (1787-1788)*, Edición Facsimil. Caja de Ahorros Provincial de Valladolid, 1978.
- Díaz y Díaz C., *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido*, Santiago de Compostela, 1988.
- Díaz y Díaz, M., *Libreros y librerías en la Rioja altomedieval*, Instituto de Estudios ERiojano, Logroño 1979.
- Díaz Sanz, M. A., - Medrano, M. M., «Ocupación romana bajoimperial de Tudején», *Actas del Primer Congreso General de Historia de Navarra, Príncipe de Viana*, Anejo 7, 1987.
- Dictionnaire historique de L'ancien langage françoise depuis son origine jusqu'au siècle de Louis XIV*, t. VI, Niort, País, 1870.
- Diccionario de Autoridades, Imprenta de la Real Academia de Española*, Madrid, 1737, t. 5.
- Díez Asensio, J. (1990) «Toponomástica antigua prerromana en las tierras al sur del Duero Medio.» *Hispania Antiqua*, 14, 1990, pp. 179-199.
- Díez Borque, J. M., «Los textos de la fiesta: 'ritualizaciones' celebrativas de la relación del juego de cañas», *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Casa Velázquez, Universidad de Granada, Granada, 1990, pp. 181-193.
- Díez Borque, J. M., «Los textos de la fiesta: 'ritualizaciones' celebrativas de la relación del juego de las cañas», en P. Córdoba, J. P. Etienvre y E. Ruiz Bueno, *La fête, la cérémonie, le rite*, Casa de Velázquez, Universidad de Granada, 1990, pp. 181-193.
- Díez Borque, J. M., «Barroco español: la fiesta del teatro, el teatro de la fiesta», AA.VV. *El siglo de oro de la pintura española*, Editorial Mondadori, Madrid, 1991.

Díez de Games, G., *Cronica de don Pedro Niño conde de Buelna por Gu-tierre Díez de Games su alférez*, Antonio de Sancha, Madrid, 1782.

Douais, C., *Cartulaire de l'abbaye de Saint Sernin de Toulouse*, París-Toulouse, 1887.

Duby, G., *San Bernardo y el arte cisterciense (el nacimiento del góti-co)*, Taurus, Madrid, 1992.

Dueso, J., «Principales danzas y alardes de San Juan en Euskal Herría», en AA. VV. *Nosotros los vascos: mitos, leyendas y costumbres*, t. III, Editorial Lur, Vitoria, 1987.

Dufresne, C., *Glosarium Mediae et infimae latinitatis*, t.I, Institutii Regii Franciae Typographi, Paris, 1840.

Durán, A., *Romancero general o colección de romances castellanos an-teriores al siglo XVIII*, t. II, Ediciones Atlas, Madrid, 1945.

Duton, B., *La 'Vida de San Millán de la Cogolla' de Gonzalo de Berceo (Estudio y edición crítica)*, Tamesis Books Limited. London, 1967.

Discursos sobre el arte del danzado y sus excelencias y primer origen, reprobando las acciones deshonestas: compuestos por Juan de Esquivel Navarro, vecino y natural de la ciudad de Sevilla, discípulo de Antonio de Almonda, maestro de danzar de la magestad del rey nuestro señor D. Felipe IV el Grande (q. D. g.)... Con licencia, impressos en Sevilla, por Juan Gómez de Blas, año 1642».

Dommanget, M., *Historia del 1º de mayo*, Laia, Barcelona, 1976.

Douais, C., *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Sernin de Toulouse*, (844-1200).París-Toulouse, 1887.

Douais, C., *Documents sur L'Acienne Province de Languedoc*, París, 1901-1904, 2 vols.

Duby, G., *San Bernardo y el arte cisterciense*, Editorial Taurus, Madrid, 1983.

Dueso, J., «Principales danzas y alardes de San Juan en Euskal Herría», en AA. VV. *Nosotros los vascos: mitos, leyendas y costumbres*, t. III, Editorial Lur, Vitoria, 1987.

Dursel, R., *Rutas de peregrinación*, vol. 5 de la serie Europa Románica, Edi-ciones Encuentro, Madrid, 1982.

Dutton, B., *La 'Vida de San Millán de la Cogolla' de Gonzalo de Berceo (Estudio y edición crítica)*, Tamesis Books Limited. London, 1967.

Duveau, G., *La vie ouvrière en France sous le Second Empire*, París, 1946.

Echavarri Berraondo, A.,-Mariezkurrena Iturmendi, D., "El alpargatero de Pi-tillas", Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra, 70, 1997, pp. 305-328.

Egido, A., «Arte y literatura: Lugares e imágenes de la memoria en el Siglo de Oro», en AA.VV.: *El siglo de oro de la pintura española*, Editorial Mondadori, Madrid, 1991.

Eliade, M., *Historias de las creencias y las ideas religiosas*, tomo II, Edi-ciones Cristiandad, Madrid, 1979.

Elorza, J.C. y otros. *Inscripciones Romanas en La Rioja*, Instituto de Estu-dios Riojanos, Logroño, 1980

Ernout, A.-Meillet A., *Dictionaire étymologique de la langue latine*, París, 1967.

Español, F., «El 'Correr les armes', Un aparte caballeresco en las exequias me-dievales hispanas», Anuario de Estudios Medievales, 37, 2007, pp. 867-905.

Espinosa Ruiz, U., «Calagurris y Sertorio», *Calahorra, bimilenario de su fundación. Actas del I Symposium de Historia de Calahorra*, Ministerio de Cultura, Madrid, 1984, pp. 189-99.

Escrache, J., *Diccionario razonado de legislación y jurisprudencia*, t. I, Eduardo Cuesta, Madrid, 1874-1876.

Esquivel Navarro, J. de, *Discursos sobre el arte del danzado*, Juan Gómez de Blas, Sevilla, 1642.

Esteban Abad, R., *Estudio histórico-político sobre la ciudad y Comuni-dad de Daroca*, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 1959, p. 356-357.

Estrada, J. A., «Globalización, postmodernidad y cristianismo», en F. Carmona Fernández (Coord.) *Historia del cristianismo. IV. El mundo contemporáneo*, Editorial Trotta. Universidad de Granada, Madrid, 2010, pp. 427-478.

Fabiani y Díaz de Cabria, J., *El avance de la provincia de Logroño en un quinquenio (13 de septiembre 1923 a 13*

Falqué E., (Ed.), *Historia Compostelana, Corpus Christianorum. Conti-nuatio Medievales*, LXX, Turnhout, Brepols, 1988, III, XLVII, 3.

Fernández Conde, J., "Religiosidad popular y piedad culta", en "Historia de la iglesia en España", Tomo II,2, B.A.C., Madrid, 19..

Fernández de Larrea Rojas, J. A., *Guerra y sociedad en Navarra durante la Edad Media*, Bilbao, 1992.

Fernández Gallardo, L. "Santiago Matamoros en la historiografía hispano-me-dieval: origen y desarrollo de un mito nacional", *Medievalismo*, 15, 2005, pp. 139-174.

Fernández-Guerra y Orbe, A., "Una Tésera celtíbera. Datos sobre las ciudades celtibéricas de Ergávica, Munda, Cértima y Contrebia", *Boletín de la Real Aca-de-mia de la Historia*, I, 1877.

Fernández Navarrete, D.-Sáenz de Buruaga, G., Tamames, R., *Informe Iber-plan*, Diputación Provincial de Logroño, 1973.

Fernández Nieto, J. M., *Canto a Cervera del río Alhama desde la paz de España*, Premio de la Vendimia, 1964. Separata. Diputación de Logroño.

Fernando V e Isabel I, *Ordenanzas sobre los escribanos de la ciudad de Sevilla (1492-5-30)*, Meinardo Ungut & Estanislao Polono, Sevilla, 1492.

Ferrero Hernández, C., *Iohannis Aegidii Zamorensis. Liber contra venena et animalia venenosa. Estudio preliminar, edición crítica y traducción*. Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona, 2002

Focillon, H., *El año mil*, Alianza Editorial, Madrid, 1973.

Fraser, J., *La rama dorada*, Editorial F. C. E., Madrid, 1951.

Frago Gracia, J. A., “Toponimias navarro-aragonesas del Ebro”, *Príncipe de Viana*, 979, 40, 154-155, pp. 51-64.

Fontes, A. L.- Rodríguez Colmenero, A., “El culto a los montes entre los Galai-co-romanos”, *II Seminario de Arqueología do Noroeste Peninsular*, Guimaraes, 1980, pp. 20-30.

Fuente, V. de la, “Las santas iglesias de Tarazona y Tudela”, en *España Sagrada*, t. 50, Madrid, 1896.

Gadamer, H. G., *Verdad y método*, t. I, Editorial Siguemé, Salamanca, 1984.

Gadamer, H. G., *Verdad y método*, t. II, Editorial Siguemé, Salamanca, 1992.

Gadamer, H. G., *Mito y razón*, Editorial Paidós, Barcelona, 1997.

Gago-Jover, F., *Vocabulario militar castellano (siglos XIII-XV)*, Granada, 2002.

Gaiffier, B. de, “La légende de Charlemagne. Le péché de l’empereur et son pardon”, Recueil de travaux offert à M. Clovis Brunet, I, in *Mémoires et Documents* pp. la Société des Chartes, XII, Paris, 1955, pp. 490-503.

Gampel, B. R., *Los últimos judíos en suelo ibérico. Las juderías navarras 1579-1498*, Gobierno de Navarra, Pamplona, 1996.

Gaos, J., *Historia de nuestra idea de Mundo*, F. C. E. México, 1960.

Garudy, R., *Danser sa vie*. París, 1973.

García-Arenal, M. -Leroy, B., *Moros y judíos en Navarra en la baja Edad Media*, Editorial Hiperión, Madrid, 1984

García-Arenal, M., «Documentos árabes de Tudela y Tarazona», *Al-Qantara*, 9, 1982, pp. 27-72

García Cuesta, T., Origen y fundamento religioso de las danzas: Ratificación Palentina”, *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, 40, 1978, pp. 309-430.

García de Cortázar, J. A. (Comp.): *Organización social del espacio en la Españamedieval. La Corona de Castilla en los siglos VIII a XV*, Editorial Ariel, Barcelona, 1985.

García de Cortázar, *La Edad Media. Historia de España*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.

García de Valdeavellano, L., *Curso de Historia de las Instituciones españolas*, Alianza Universidad, Textos, Madrid, 1982.

García Fitz, F., *Las Navas de Tolosa*, Barcelona, 2005.

García Fitz, F., Castilla y León frente al Islám. *Estrategias de expansión y tácticas militares (siglos XI-XIII)*, Sevilla, 1998.

F. García Fitz, “Una *frontera caliente*: la guerra en las fronteras castellano-musulmanas (siglos XI-XIII)”, en Ayala Martínez, C. (Ed.) *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV)*. Seminario celebrado en la Casa de Velázquez y la Universidad Autónoma de Madrid (14-15 de diciembre de 1998), Madrid, 2001, pp. 159-180.

García Fitz, F., *Ejército y actividades guerreras en la Edad Media europea*, Madrid, 1998.

García Fitz, F., “La composición de los ejércitos medievales”, en AA. VV. *La guerra en la Edad Media*, Logroño, 2007.

García Fitz, F., “La Reconquista y la formación de la España medieval (de mediados del siglo XI a mediados del siglo XIII)”, en H. O’Donell, *Historia militar de España. Edad Media*, Ediciones del Laberinto, Madrid, 2010,

García Larragueta, S., *El gran priorado de Navarra de la Orden de San Juan de Jerusalén (siglos XII-XIII)*, 2 vols., Pamplona, 1957.

García Larragueta, S., “San Juan de Jerusalén”, en Aldea Vaquero, Q. (dir.), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, vol. III, Madrid, 1973.

García Lloret, J. L., *La escultura románica del Maestro de San Juan de la Peña*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2005.

García Mercadal, J., *Viajes de extranjeros por España y Portugal*, Editorial Aguilar, Madrid, 1952.

García Merino, C., *Población y poblamiento en la Hispania Romana. El Conventus Cluniensis*, Valladolid, 1975.

García Rodríguez, C.: *El culto a los santos en la España romana y visigoda*, CSIC, Valladolid, 1966.

García Toraño, P., *El rey Don Pedro el Cruel y su mundo*, Editorial Marcial Pons, Madrid, 1996.

García Villoslada, R., *Historia de la Iglesia en España*, II, 1, BAC. Madrid, 1982.

García Villoslada, R., *La Edad Media. Historia de la Iglesia Católica*, tomo II, Madrid, 1953.

Gavilán Domínguez, E., «Ruina y memoria», *Arbor*, CLXXXIV 731, 2008, 551-559.

Gayangos, P., «Memoria sobre la autenticidad de la Crónica denominada del Moro Rasis», *Memorial Histórico Español*, VIII, 1850, 40.

Gautier Dalche, J., *Historia urbana de León y Castilla en la Edad Media (siglos IX-XIII)*, Madrid, 1979.

Gil Andrés, C., *Piedralén. Historia de un campesino. De Cuba a la Guerra Civil*, Editorial Marcial Pons, 2010.

Ginzburg, C., *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero el siglo XVI*, Madrid, Muchnik Editores, 1997.

Giordano, O., *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Editorial Gredos, Madrid, 1983.

Girault, M., *La vie de saint Gilles*, Éditions Lacour, Nimes, 1987.

Godefroy, F., *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècle: composé d'après le dépouillement de tous les plus importants documents manuscrits ou imprimés qui se trouvent dans les grandes bibliothèques de la France et de l'Europe....* F. Vieweg, París, 1881-1902.

Goicoechea, C., *Vocabulario riojano*. Anejo VI del Boletín de la Real Academia Española, Madrid, 1961.

Goicoechea C., *Castillos de la Rioja*. Notas descriptivas e históricas. Logroño, 1949.

Goicolea J., «Gobierno y sociedad en un núcleo urbano de la Rioja Baja: Calahorra (s.XIII-inicios del XVI) », *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, H- Medieval, t, 16, 2003, pp. 107-150.

Gomá Lanzón, J., *Imitación y experiencia*, Editorial Crítica, Barcelona, 2005.

Gómez García, P., «Hipótesis sobre la estructura y función de las fiestas», en *La fete, la cérémonie, le rite*, Universidad de Granada-Casa de Velázquez, Granada, 1990, pp. 51-63.

Gómez García, P., “Mirada antropológica sobre el sin sentido del trabajo”, *Diálogo filosófico*, 6, 1986, pp. 302-312.

Gómez Moreno, M., «La mezquita mayor de Tudela», *Príncipe de Viana*, 6, 1945, pp. 9-29.

Gómez-Taberner, J. M., «Fiestas populares y festejos tradicionales», en Gómez-Taberner, J. M., (Edit.), *El folklore español*, Instituto Español de Antropología aplicada, Madrid, 1968, pp. 149-216.

Gómez-Taberner, J. M., «El folklore español, la religiosidad popular», en Gómez-Taberner, J. M (Edit.), *El folklore español*, Instituto Español de Antropología aplicada», Madrid, 1968, pp. 217-245.

González, A. C., *El Reino de Castilla en la época de Alfonso VIII (1145-1214)*, Tres volúmenes, Editorial C.S.I.C., Madrid, 1960.

González Blanco, A., *Horcas y picotas en la Rioja*, Jaime Libros, Barcelona, 1984.

González Crespo, E., “Los Arellano y el señorío de los Cameros en la Baja Edad Media”, *En la España medieval*, 2, 1982 pp. 395-410

Govantes, A. C., *Diccionario Geográfico-histórico de España por Real Academia de la Historia*, Sección II, Imprenta Viuda de Jordán e hijos, Madrid, 1848.

Govantes, A. C., «Contrebia Léucada. Su reducción geográfica», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 1841, pp. 235-247.

Goñi Gaztambide, J., *Historia de los obispos de Pamplona*, t. I, Ediciones Eunsa, Pamplona, 1979.

Goñi Gaztambide, J., “Historia del monasterio cislercense de Fitero», *Príncipe de Viana*, 26, 100-101, 1065, pp. 295-329.

Gracián, B., *El Criticón*, III, 10, Editorial Espasa.Calpe, Madrid, 2007.

Gracián, B., *Obras Completas*, Editorial Aguilar, Madrid, 1967.

Grassi, E., *El poder de la fantasía. Observaciones sobre la historia del pensamiento occidental*, Editorial Anthropos, Barcelona, 2003.

Guardini, R., *El ocaso de la Edad Moderna*, Editorial Guadarrama, Madrid, 1963.

Guerra, M., *Simbología románica. El cristianismo y otras religiones en el arte románico*, Editorial Fundación Universitaria Española, Madrid, 1978.

Guillén, J., *Vrbs Roma. Vida y costumbres de los romanos, t. III. Religión y ejército*, Ediciones Siguemé, Salamanca, 1994.

Haas, A., “El principio de teatralidad en Hans Urs von Balthasar”, *Revista de Teología*, 92, 2007, 127-141

Haensch, G., *El vocabulario aragonés en 'El pirineo español' de Ramón Violant Simorra*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1985.

Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma. Obra completa*, Editorial Gredos. Madrid, 1984-1989.

Heidegger, M., *Caminos de bosque*, Alianza Universidad, Madrid, 1995

W. Herbig, “Sur les attributs des Saliens”, t. XXXVII des *Mémoires de l'Académie des Inscr. et Belles Lettres*, 1906.

Hernández Vera, J. A., *Las ruinas de Inestrillas*, I. E. R., Logroño, 1982.

Hernández Vera, J. A.- Casado, M. P., «Gracurris la primera fundación romana en el Valle del Ebro», *Symposium de Ciudades Augusteas*, II, Zaragoza, 1976, pp. 23-29.

Hernández Vera, J. A., «La peña del Saco: un yacimiento arqueológico riojano», *Estrato*, 6.

Hernández Vera, J. A., Casado López, P., *Gracurris: la primera fundación romana del Valle medio del Ebro*. *Symposium de Ciudades Augusteas II*, Zaragoza, 1976, pp. 23-29.

Herrero, W., “El centro obrero”, *La Rioja alameña*, sf.

Hinkle, W. H., “The Iconography of the Four Panels by the Master of St. Giles”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 28, 1965, pp. 110-144.

Hobsbawm, E., *El mundo del trabajo. Estudios históricos sobre la formación y evolución de la clase obrera*, Editorial Crítica, Barcelona, 1987.

Hobsbawm, E., Rude, G., *Revolución industrial y revueta agraria. El capitán Swing*, Editorial Siglo XXI, Madrid, 1978.

Homero, *Ilíada*, Editorial Gredos, Madrid, 2000.

Horacio, *Odas*. Editorial Gredos, Madrid, 2007.

Hoyos, M., *Manual de folklore*, Revista de Occidente, Madrid, 1947.

Hoyos Sáinz, L., “Cómo se estudian las fiestas populares y tradicionales”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, II, 1946.

Hubert, H., *Los celtas y la civilización céltica*, Madrid 1988.

Huesca, P., *Teatro histórico de las iglesias del reino de Aragón*, t. VI, Pamplona, 1796

Huici Miranda, A., “Los Banu Hud de Zaragoza, Alfonso I el Batallador y los almorávides (Nuevas aportaciones)”, *Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón*, 7, pp. 12-17.

Huizinga, J., *Homo ludens*, Alianza Editorial, Madrid, 1972.

Huizinga, J., *El otoño de la Edad Media*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1973.

Ibañez Rodríguez, M., *Gonzalo de Berceo y las literaturas transpirenaicas*. Gobierno de la Rioja, Logroño 1995.

Idoate, F., *Rincones de la historia de Navarra*, Tomo II, Institución Príncipe de Viana, Pamplona, 1979.

Idoate, F., *Catálogo monumental de la ciudad de Corella*, Pamplona, 1964.

Iglesias Hevíá, R., *La Rioja de cabo a rabo*, Editorial Ochoa, Logroño, 1980.

Imbuluzqueta Alcasena, G., “El calzado tradicional”, *Etnografía de Navarra, Diario de Navarra*, 1996.

Inzenga, J., *Cantos y bailes populares en España*, Antonio Romero Editor, Madrid, 1890.

Iravedra, L., “El habla de Cervera del Río Alhama”, *Berceo*, 1, 1946, pp. 143-145.

Jiménez Alvarez, A., “Así es Cervera”, *Eureka*, 1934.

Jiménez Berdonces, D., “La gaita, danza tradicional de Cervera del río Alhama” en J. Asensio García (Ed.), *La danza riojana*, Logroño 2001, pp. 127-139.

Jiménez de Madariaga, C., «Danzantes y afines. La danza de los cascabeleros de Alosno», *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 161, 1, 2006.

Jimeno Aranguren, R., y Homobono Martínez, J. I. (Eds.) (2004): “Fiestas, rituales e identidades”, *Zainak. Cuadernos de Antropología – Etnografía*, 26, 2004, vol. 1, pp. 33-76.

Jimeno Jurío, J. M., *Historia de Pamplona*, Caja de Ahorros de Navarra, Pamplona, 1975.

Jimeno Jurío, J. M., *Fitero*, Diputación foral de Navarra, Pamplona, 1978.

Jimeno Jurío, J. M., *La peregrinación a Compostela. Orígenes y consecuencias*, Temas de cultura popular. Diputación Foral de Navarra, Pamplona, 1983.

Jimeno Jurío, J. M., *Rutas menores a Santiago*, Temas de cultura popular, Diputación Foral de Navarra, Pamplona, 1982.

Jimeno Jurío, J. M., *Leyendas del camino de Santiago*, Temas de cultura popular, Diputación Foral de Navarra, Pamplona, 1982.

Jimeno Jurío, J. M., *Historia de Pamplona*, Caja de Ahorros de Navarra, Pamplona, 1975.

Jones, E. C., *Saint Gilles. Essai d'histoire littéraire*, París 1914.

Jovellanos, G. M. de, “Memoria sobre los espectáculos y diversiones públicas de España”, *Obras*, t. I, B. A. E., Madrid, 1963.

Kappelmacher, A., “Die Axamenta der Salier”, *Wiener Studien*, 44, 1924/1925

Keen, *La caballería*, M., Barcelona, 1989.

Kehr, P., “El papado y los reinos de Navarra y Aragón hasta mediados del siglo XII”, *Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón*, II, Zaragoza, 1946.

Kerenyi, K., *La religión antigua*, Editorial Herder, Barcelona, 1999.

Komax Derek, W., “Algunos peregrinos a Santiago en la Edad Media”, Príncipe de Viana, 118-119, 1970, pp. 159-169.

Kuhn, T. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, Editorial F. C. E., México, 1971.

La gran Crónica de Alfonso XI. Edición preparada por Diego Catalán. Madrid, 1977.

La Leyenda de Fernán González, Editorial Aguilar, Madrid, 1946.

Lacave, J. L., “Judíos y juderías”, *Historia* 16, 58, 1981.

La Curne de Sainte-Palaye, J. B. de la, *Dictionnaire historique de l'ancien langage François*, t. VI

La Fuente, V. de, *España sagrada, Tarazona*, t. 49, Imprenta de José Rodríguez, Madrid, 1865.

Lacarra, J. M., *Estudios de Historia de Navarra*, Editorial Diario de Navarra. núm. 3. Pamplona, 1982.

Lacarra, J. M., «Notas para la formación de las familias de fueros navarros», AHDE, X, 1933, pp.

Lacarra, J. M., “Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del valle del Ebro”, en “Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón”, Tomo II (1946) Tomo III (1940), Tomo V (1952).

Lacarra, J. M., “La restauración eclesiástica en tierras conquistadas por Alfonso el Batallador (1118-1134)”, en Lacarra, J. M., *Colonización, repoblación y otros estudios*, Zaragoza, 1981, pp. 187-208.

Lacarra, J. M., “Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del valle del Ebro”, en *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, tomo II (1946) tomo III (1940), tomo V (1952).

Lacarra, J. M., “La iglesia de Tudela entre Tarazona y Pamplona”, *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, 5, 1952, pp. 416-425.

- Lacarra, J. M., “La reconquista del Valle del Ebro”, en *La Reconquista española y la repoblación del país*, Zaragoza, 1951, espec. pág. 41
- Lacarra, J. M., «Notas para la formación de las familias de fueros navarros», *Anuario de Historia del Derecho Español*, X, 1933, pp.16-246.
- Lacarra, J. M., «La conquista de Zaragoza», *Al-Andalus*, 12, 1947, pp. 65-96.
- Lacarra, J. M., *Aragón en el pasado*, Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1972.
- Lacarra, J. M., *Alfonso el Batallador*, Editorial Guara Editorial, Zaragoza, 1978.
- Lacarra, J. M., “A propósito de la Colonización “franca” en Navarra y Aragón”, en Lacarra, J. M., *Colonización Parias, repoblaciones y otros estudios*, pp. 172-184, Zaragoza, 1981.
- Lacarra, J. M., “Los franceses en la reconquista y repoblación del Valle del Ebro en tiempos de Alfonso el Batallador”, en Lacarra, J. M., *Colonización, Parias, repoblación y otros estudios*, pp. 153-168, Zaragoza, 1981.
- Lacarra, J. M., “Las ciudades fronterizas en la España de los siglos XI y XII”, en Lacarra, J. M., *Colonización, Parias, repoblación y otros estudios*, pp. 97-110, Zaragoza, 1981.
- Lacarra, J. M., “La restauración eclesiástica en tierras conquistadas por Alfonso el Batallador (1118-1134)”, en Lacarra, J. M., *Colonización, repoblación y otros estudios*, Zaragoza, 1981, pp. 187-208.
- Lacarra, J. M., *Estudios de Historia de Navarra*, Editorial Colección Diario de Navarra, 3, Pamplona, 1982.
- Lacarra, J.M., “La restauración eclesiástica en las tierras conquistadas por Alfonso el Batallador (1118-1134)”, *Revista Portuguesa de Historia*, 1947.
- Lacarra, J. M., “La reconquista de Zaragoza por Alfonso I (18 diciembre 1118)”, *Al-Andalus*, 12, 1947, pp. 65-96.
- Lacarra, J. M., “La reconquista y repoblación del valle del Ebro”, *La reconquista española y la repoblación del país*, 1951, pp. 39-83.
- Lacarra, J. M., *Gastón de Bearn y Zaragoza, Pirineos*, 8, 1952 pp. 127-136.
- Lacroix, P., Duchesne, A., Sere, F., *Histoire des cordonniers et des artisans dont la profession se rattache à la cordonnerie*, París, 1852.
- La Curne, J. B. de, *Dictionnaire historique de l'ancien langage François*, t. VI, L. Favre, 1882.
- La Fuente, V. de la, *España sagrada, Tarazona*, t. 49, Imprenta de José Rodríguez, Madrid, 1865.
- Lahoz, M. L., “La portada de San Gil en la catedral de Vitoria”, *Cuadernos de arte e iconografía*, V, 10, 1992.
- Lamperez y Romea, V., “El real monasterio de Fitero en Navarra”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 46, pp. 286-301.
- Larramendi, M. de., *Diccionario trilingüe, castellano, bascuence, latín* t. I., Pio de Zuazua, San Sebastián, 1853.
- Larruga, E., *Memorias políticas y económicas sobre los frutos, comercio, fábricas y minas de España*, Antonio Espinosa, Madrid. 1792-94.
- Latte, K., *Römische Religionsgeschichte*, Munich, 1960
- Leclercq, H., “Fleur de lis”, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, tomo V, año 1923, col. 1699-1708.
- Lema, J. M., *Colección diplomática de Alfonso I de Aragón y Pamplona*, San Sebastián, 1990, núm. 141.
- Levy, E., *Provenzalisches Supplement-Wörterbuch*, t. IV, Leipzig, 1902, III.
- Levi-Provençal, “España musulmana. Instituciones y vida social e intelectual”, en R. Menéndez Pidal (Dr.): *Historia de España*, vol. V, Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1965.
- Levi-Strauss, C., *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, F. C. E., México, 1972.
- Liber Sancti Iacobi Codex Calixtinus*, Editorial Xunta de Galicia, Pontevedra, 1992.
- Libro de visita del licenciado Gil, Diócesis de Calahorra*, Logroño, 1998.
- Lisón Tolosana, C., *Invitación a la antropología cultural de España*, Editorial Akal, Madrid, 1980.
- Lisón Tolosana, C., «Antropología de la frontera», *Revista de antropología social*, 3, 1994, pp. 75-103.
- Lisón Tolosana, C., *Antropología social y hermenéutica*, F. C. E., Madrid, 1983.
- Lisón Tolosana, C., *Antropología cultural de Galicia*, Editorial Siglo XXI, Madrid, 1971.
- Lombard, J.: *Introducción a la etnología*, Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- Lope de Vega, F., *Obras*, tomo VIII, Obras dramáticas,
- López Aranguren, J. L., *Moral y sociedad*, Edicusa, Madrid, 1965.
- López Cuevillas- R. Serpa Pinto, “Estudios sobre a edade do ferro no noroeste da Península”, *A. S. de S. C.*, VI, 1933, pp. 301- 306.
- López Polin, J., *Diccionario estadístico municipal de España*, Imprenta Nacional, Madrid, 1963.
- Llompert Moragues, G., “La nómina municipal en la ciudad de Mallorca en 1374”, *Mayurga*, 22, 1989, pág. 367-372.
- Llorente, J. A., *Noticias históricas de las tres Provincias Vascongadas*, 5 vol. Madrid, 1806-1809.
- Llorente, J. A., *Noticia biográfica de D. Juan Antonio Llorente o Memorias para la historia de su vida, escritas por él mismo*, París, 1818.
- Llorente Maldonado de Guevara, A., “Esquema toponímico de la provincia de Salamanca: topónimos prerromanos”, *Strenae. Estudios de filología e historia dedicados al profesor Manuel García Blanco*, Salamanca, 1962.

Lloyd, G. E. R., *Las mentalidades y su desenmascaramiento*, Editorial Siglo XXI, Madrid, 1996.

Mabillon, J., *Annales ordinis S. Benedicti*, I, Caroli Robustel, París, 1703.

Macrobio, *Saturnaliorum libri VII*, Ludwig von Jan, Quedlinburg and Leipzig, 1852.

Maldonado, L., *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico* Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975.

Maldonado, L.: *Génesis del catolicismo popular*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1979.

McDougal, W., *An Introduction to Social Psychology*, Methuen & Co Ltd, 1960.

Mackay, A., *La España de la Edad Media. Desde la frontera hasta el imperio (1000-1500)*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1981.

Madoz, P., *Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico de España y sus posesiones de ultramar*, Madrid, 1846-1850, 16 volúmenes.

Mairal Buil, G., «El tiempo de la ciudad. Leyendas patrimoniales de fundación y sentido», *Revista de antropología social*, 10, 2001, pp. 183-210.

Mangas, J., «Religiones indígenas en Hispania», en *Historia de España Antigua, II. Hispania Romana*, Editorial Cátedra, Madrid, 1978, pp. 579-611.

Manrique, G., «Datos para la historia de San Pedro Manrique», *Celtiberia*, 20, 1970, pp. 31-36.

Manzano Lahoz, A., «La evolución de las banderas», *Militaria: revista de cultura militar*, 9, 1997, pp. 65-76.

Maravall, J. A., «El mito de los caracteres nacionales», *Revista de Occidente*, 1963, pp. 257-276

Maravall, J. A., «Teatro, fiesta e ideología en el Barroco», en *Teatro y fiesta en el Barroco*, Serbal, Barcelona, 1986, pp. 71-95.

Maravall, J. A., *Antiguos y modernos*, Sociedad de Estudios y publicaciones, Madrid, 1966.

Marco Simón, F. «La religión indígena en la Hispania indoeuropea». En Blázquez, J. M., *Historia de las religiones en la Europa antigua*, Madrid, 1994, pp. 313-400.

Marco, F., «El dios céltico Lug y el santuario de Peñalba de Villastar», *Estudios en Homenaje al Dr. Antonio Beltrán Martínez*, Zaragoza, pp. 731-759.

Markale, J., *Druidas. Tradiciones y dioses de los celtas*, Editorial Taurus, 1989.

Markale, J., *Los celtas y la civilización celta*, Editorial Taurus, 1992.

Márquez Villanueva, F., *Santiago: trayectoria de un mito*, Barcelona, 2004.

Marín T., «Instrucción para los visitantes del obispado de Calahorra' del obispo Juan Bernal Díaz de Luco», *Homenaje a Johannes Vincke*, C. S. I. C., Madrid, 1962-1963, vol. II, pp. 519-535.

Marín, T., «El obispo Juan Bernal Díaz de Luco y su actuación en Trento», *Hispania Sacra*, 7, 1954, pp. 259-325.

Martín Dumiense, *De correctione rusticorum*. En Barlow, C. W.: *Martini Bracarensis Opera Omnia*, Editor CWE, Yale University Press, New Haven, 1950.

Martín Duque, A. J., «Hechura militar de Navarra», *Militaria. Revista de cultura militar*, 14, 2000, 21-42. 24.

Martín Duque, A. J., «La restauración de la monarquía navarra y las Ordenes Militares (1134-1194)», en Homenaje a Don José María Lacarra de Miguel en su jubilación del profesorado. Estudios Medievales, I, Zaragoza, 1977, pp. 321-337 y Anuario de Estudios Medievales, 11, 1981, pp. 57-71.

Martín Gamero, A., «Una zuiza en el siglo XVI», *Memorias de la Academia Española*, II, Madrid, 1870,

Martín Gamero, A., «Más sobre la zuiza», *Memorias de la Academia Española*, II, Madrid, 1870, pp. 152-175.

Martín González, J. J., «Tipología e iconografía del retablo español del Renacimiento», *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología Valladolid*, 30, 1964, pp. 5-66,

Martín Herrero, J. A., *Manual de Antropología musical*, Amarú ediciones, Salamanca, 1997.

Martinena, J. J., *Navarra: Castillos y Palacios*, Editorial Salvat, Estella, 1980.

Martinena Ruiz, J. J., *La Pamplona de los Burgos y su evolución urbana (Siglos XII-XVI)*, pp. 177-189.

Martínez-Pinna Nieto, J., «La danza de los salios, rito de integración en la Curia», *Archivo español de arqueología*, 141-142, 1980, pp. 15-20.

Martorell, J., *Tirant lo Blanc*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

Masdeu, J. F., *Historia crítica de España y de la cultura española*, 20 vols. Sancha, Madrid, 1783-1805

Medrano Marqués, M. y M. A. Díaz Sanz, «El patrimonio arqueológico de Fitero (Navarra)», *Saldvie*, 3, 2003, pp. 395-405.

Mejía, F., *Nobiliario vero*, Pedro Brun & Juan Gentil, Sevilla, 1492.

Melón y Ruiz, A., *Geografía Histórica*, Editorial Voluntad, Madrid, 1928.

Memoria sobre la restauración del camarín y otras obras llevadas a cabo en la basílica de Nuestra Señora del Monte desde el 1 de agosto de 1895 a igual día de 1896 en Cervera del Río Alhama, Imprenta y librería El Riojano, Logroño, 1896.

Memoria de la Cámara Oficial de comercio e industria de la Provincia de Logroño, 1933-1934.

Menéndez Peláez, J., *El Teatro en Asturias (de la Edad Media al siglo XVIII)*, Noega, Gijón, 1981.

Menéndez Pelayo, M., *Obras completas. Historia de las ideas estéticas*, t. II. C. S. I. C., Madrid, 1993.

- Menéndez Pelayo, M., *Antología de poetas líricos castellanos*, t.VII, C.S.I.C., Aldus, Santander, 1944.
- Menéndez Pidal, R., *Poesía juglaresca y juglares*, Madrid, 1957.
- Menéndez Pidal, R., *Orígenes del español*, Espasa-Calpe, Madrid, 1950.
- Menéndez Pidal, R., *La Chanson de Roland et la tradition épique des Francs*, París, 1960.
- Menéndez Pidal, R., *Toponimia prerrománica hispana*, Editorial Gredos, Madrid, 1953.
- Menéndez Pidal, R., *Poesía juglaresca y juglares, Aspectos de la historia literaria y cultural de España*, Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1949.
- Mesple, P., «Las estatuas de terracota de Saint Sernin de Toulouse», *Ars*, 6, pp. 333-338.
- Meyer Schapiro, «Nuevos documentos sobre Saint-Gilles», *Estudios sobre el románico*, Alianza Forma, Madrid, 1985.
- Mezquiriz, A., *Romanización*, Diputación Foral de Navarra, Pamplona, 1984.
- Migne, J. P., *Patrología latina*, t. CXLI, París, 1853.
- Miñano, S., *Diccionario Geográfico Estadístico de España y Portugal*, Madrid, 1826-1828. Vol. III.
- Miranda, P. de, «Sinfonía de Cervera del Río Alhama», *Programa de fiestas de Santa Ana*, julio de 1956.
- Montenegro, A., *Historia de España. Edad Antigua I*, Editorial Gredos, Madrid, 1972.
- Monterde Albiac, C., *Colección diplomática del Monasterio de Fiero (1140-1210)*, Caja de Ahorros de Zaragoza, Aragón y Rioja, Zaragoza, 1978.
- Morales y Marín, J. L., *Diccionario de iconología y simbología*, Editorial Taurus, Madrid, 1964.
- Moreno Navarro, L.: «Niveles de significación de los iconos religiosos y rituales de reproducción de identidad en Andalucía», en *La fête, la cérémonie, le rite*, Universidad-Casa de Velázquez, Granada, 1990, pp. 91-105.
- Moret, J., *Anales del reino de Navarra*, 4 vols., Gobierno de Navarra, 1987.
- Moret, J., *Anales del Reino de Navarra*, t. V, Eusebio López, Tolosa, 1891
- Menéndez Pelayo, M., *Antología de poetas líricos castellanos*, t.VII, C.S.I.C. 1944
- Moya Valgañón, J. G.- Ruiz-Navarro Pérez, J., Arrúe Ugarte, B., *Castillos y fortalezas de la Rioja*, Caja Rioja, Logroño, 1992.
- Moya Valgañón, J. G., «Un inventario del castillo de Cornago en 1497», *Brocar*, 16, 1990, pp. 85-91.
- Moya Valgañón, J. G., «Los oficios concejiles en la Rioja hasta 1250», *Berceo*, 100, 1981, pp. 139-166.
- Múniz Rodríguez, V., *Introducción a la filosofía del lenguaje. Problemas ontológicos*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1989.
- Muñoz Carrión, A., «Ritual folklórico y representaciones colectivas», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 33, 1986.
- Muñoz González, T., *La gaita de Cervera del río Alhama*, Edición privada.
- Muñoz Romero, T., *Colección de fueros municipales y cartas pueblas de los reinos de Castilla, León, Corona de Aragón y Navarra*, Madrid, 1847.
- Navajas Zubeldia, C., *Los cados y las comadreja. La dictadura de Primo de Rivera en la Rioja*, Editorial I. E. R., Logroño, 1994.
- Nebrija, A. de, *Dictionarium latino-hispanicum*, Impresor de la Gramática de Nebrija, Salamanca, 1492.
- Nebrija, A. de, *Introducciones latinae*, Impresor de las Introducciones latinae, Salamanca, 1481.
- Nomenclator de la Provincia de Logroño*, Imprenta Federico Sanz, Estación 2, 1889.
- Nietzsche, F. *La ciencia jovial*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, Madrid, 1973.
- Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, IV (1885-1889), Editorial Tecnos, Madrid, 2006.
- Núñez Rodríguez, M.: «Horno festivo: la necesidad, el placer y la ironía», en M. Núñez Rodríguez (ed.), *El rostro y discurso de la fiesta*, Universidad, Santiago de Compostela, 1994, pp. 45-75.
- O'Donnell, H., (dir.): *Historia militar de España*, 2 tomos, Ediciones del Laberinto y Ministerio de Defensa, Madrid, 2009 y 2010.
- Oesterley, W. O. W., *The sacred dance. A study in comparative Folklore*, Cambridge, 1923.
- Oliver, A., «La Iglesia en el Reino de Aragón-Navarra», en R. García Villoslada, (Dir.) *Historia de la iglesia en España de los siglos VIII-XIV*, B. A. C., Madrid, 1982.
- Ortega y Gasset, J., «Gestos de Castillos, El Espectador», *Obras completas* .t. II., Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- Ortega y Gasset, J., «Las Atlántidas», *Obras Completas*, III, Alianza, Madrid, 1983
- Otto, W. F. , *Mythos und Welt*, Darmstadt, 1963.
- Oursel, R., *Rutas de peregrinación*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1982.
- Ovejas, M., «El castillo de Cornago», *Berceo*, 5, 1950. pp. 523-546.
- Ovejas, M., «La Real Fábrica de lonas, vitres e hilazas de Cervera del Río Alhama», *Berceo*, 27, 1953.
- Ovidio, *Fastos*, Editorial Gredos, Madrid, 2001.

Palencia, A. de, *Universal vocabulario en latín y romance*, Pablo de Colonia, Juan Pegnitzer de Nuremberga, Magno Herbst de Fils & Tomás Glockner, Sevilla, 1490.

Pan, I. del, “Aspecto etnográfico de la Rioja. Los pueblos riojanos: Causas naturales y humanas determinantes del lugar que ocupan y tipos de ellos”, *Berceo*, 27, 1953.

Paris G., y Bos A., *Introduction à la vie de Saint Gilles de Guillaume de Berneville*, Societé des anciens textes français, París, 1881.

Pascual Panzón, P. *Glorias de Tarazona... escritas por un hijo de la patria*, Madrid, 1708.

Pastoureau, M., “Le fleur de lis. Emblème royal, symbole marial ou thème graphique?”, en Pastoureau, M., *L’Hermine et le Sinople*, Etudes d’Heraldique Meevale, París, Le Leopard D’or, 1982.

Pavis, P., *Diccionario del teatro*, Seix Barral, Madrid, 1990.

Peralta Labrador, E., “La fidelidad sagrada al caudillo de los guerreros indoeuropeos”, *Historia* 16, 159, 1989, pp- 72-81.

Pérez Castro, L. C., “Naturaleza y composición del *sermo castrensis* latino”, *Emerita. Revista de Lingüística y Filología Clásica*, 73, 2005, 73-96.

Pernoud, R., *Los hombres de las Cruzadas*, Editorial Swan, Madrid, 1987.

Pitt-Rivers, J., “La identidad local a través de la fiesta”, *Revista de Occidente*, Extra X, 38-39, 1984, pp. 17-36.

Platón, *Diálogos*, t. VIII, *Leyes*, Libros I-VII, Editorial Gredos, Madrid, 1999.

Platón, *Diálogos*, t. IX, *Leyes*, Libros VII-XII, Editorial Gredos, Madrid, 1999.

Plauto, *Comedias*. Editorial Gredos, Madrid, 1992.

Plinio, C., *Naturalis Historia*, Impresor Luis Sánchez, Madrid, 1624.

Plutarco, “Vidas paralelas: Licurgo y Numa”, en AA. VV. *Biógrafos griegos*, Editorial Aguilar, Madrid, 1964, pp. 75-113.

Plutarco, “Vidas paralelas: Sertorio y Eumenes”, en AA. VV. *Biógrafos griegos*, Editorial Aguilar, Madrid, 1964, pp. 605-633.

Plutarco, “Charlas de sobremesa”, *Obras Morales y de costumbres (Moralia)*, t. IV, Editorial Gredos, Madrid, 1987.

Ponz, A., *Viaje de España*, tomo VIII, Madrid, 1784.

Ponz, A., Viajes de extranjeros por España y Portugal, Editorial Aguilar, Madrid, 1952.

Primero de mayo. Hoja conmemorativa de la fiesta de este nombre. Celebrada en Cervera del Río Alhama en el año 1915, Imprenta Modesto Rodríguez. Tarazona, 1915.

Prudencio, A., *Obras Completas*, B.A.C., Madrid, 1981

Quijera Pérez, J. A., *Danzas tradicionales de la Rioja*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1992.

Ramírez, M^a del P., *Cultura y religiosidad popular en el siglo XVIII*, Diputación de Ciudad Real- Área de Cultura, Ciudad Real, 1986.

Ramírez de Arellano, M. A., “La quiebra de la casa de Arellano en el contexto de la crisis señorial castellana de finales del siglo XVI. Análisis de las causas determinantes del concurso de acreedores recaído sobre el Señorío de Cameros y Condado de Aguilar en 592”, *Berceo*, 114-115, 1988, pp. 155-170.

Ramos Loscertales, J. M., “Los fueros de Sobrarbe”, *Cuadernos de Historia de España*, 1947, pp. 34-66.

Ramos Martínez, J., “Danzadores y músicos populares de la Rioja llegados a las celebraciones de Pamplona durante el barroco”, Asensio García, J., (Coord.): *La danza Riojana. Historia, sociedad y límites geográficos*, Espiral Folk de Alberite, Murcia, 2001.

Rahner, H., *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 1, Friburgo, 1965.

Rassow, P., “La cofradía de Belchite”, *Anuario de Historia del Derecho Español* 20, 1926, pp. 200-220.

Raynouard, M., *Lexique roman ou Dictionnaire de la langue des troubadours comparee avec les autres langues de l’Europe latine*, t. 3, Chez Silvestre, Libraire, París, 1844.

Réau, L., *Iconographie de l’art chrétien*, vol. 3, Presses Universitaires de France, París, 1958.

Real Academia de la historia, *Memorial histórico español*, vol. 20, Madrid, 1966.

Relación de las fiestas que se han celebrado en la villa de Cervera del Río Alhama, de la provincia de Soria, con el plausible motivo, entre otros, de la colocación del Escudo de las Reales Armas sobre la Real fábrica de Lonas de la dicha Villa, creada en el año de 1790.... Imprenta de Antonio Joseph Delgado, Logroño, 1791,

Ribadeneira, P. de, *Flos sanctorum de las vidas de los santos*, t. III, Imprenta de los consortes Sierra, Oliver y Martí, Barcelona, 1790.

Ridruejo, D., *Castilla la Vieja*, vol. I, Editorial Destino, Barcelona, 1973.

Riviere, H. F., *Histoire des Institutions de l’Auvergne*, t. II, Librairie de A. Marescq ainé, Editeur, París, 1874.

Riu, M., *Fortaleses, torres, guaites i castells de la Catalunya medieval*, annex 3 d’Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia. Barcelona, 1987.

Rodríguez Becerra, S.: *Religión y fiesta*, Junta de Andalucía, Sevilla, 2000.

Rodríguez Becerra, S., “Las fiestas populares: Perspectivas socio-antropológicas, Homenaje a Julio Caro Baroja”, en AA. VV., *Homenaje a Julio Caro Baroja*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1978, pp. 915-930.

Rodríguez de Almela, D., *Valerio de las historias escolásticas y de España*, Lope de Roca, Murcia, 1487.

Rodríguez de la Flor, F., «La literatura espiritual del Siglo de Oro y la organización retórica de la memoria», *Revista de Literatura*, 90, 1983, pp. 39-85.

Rodríguez Rodríguez de Lama, I., *Colección Diplomática medieval de la Rioja (923-1225)*, t. I, Estudio. Editorial Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1979.

Rodríguez Rodríguez de Lama, I., *Colección Diplomática medieval de la Rioja (923-1225)*, t. II, Documentos (923-1168), Editorial Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1979, Logroño, 1976.

Rodríguez Rodríguez de Lama, I., *Colección Diplomática medieval de la Rioja (923-1225)*, t. II, Documentos (1168-1225), Editorial Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1979, Logroño, 1979.

Rodríguez Rodríguez de Lama, I., «Breve iniciación a la Heráldica Riojana», en VV.AA., *La Rioja y sus gentes*, Logroño, 1982.

Rodríguez Valls, F., «Movimiento esencial en el espacio. El diálogo sobre la danza de Luciano de Samosata», *Thémata. Revista de Filosofía*, 17, 2006, pp. 356-372.

Romero Carnicero, F., «Los Castros de la Edad de Hierro en el Norte de la provincia de Soria», *Studia Archaeologica*, 75, 1991,

Roth, Chr., «Notes sur le culte de Saint Gilles dans l'ancien diocèse de Bourges», *Cahiers d'archéologie et d'histoire du Berry*, 45-46, 1976, pp. 19-37.

Rougerie, J., *Paris libre*, París, 1971.

Rubio Ochoa, J.: *Poesía a Cervera del Río Alhama*, Hijos de Alesón, Imprenta El Riojano, Logroño, 1909.

Sáez Alfaro, P. J., *Cornago, su geografía, su historia y su folklore*, Comunidad Autónoma de la Rioja, Logroño, 1982.

San Agustín, «Del orden» en *Obras*, t. I, B. A. C., Madrid, 1979.

San Baldomero Ruiz de Morales, I., «Cervera en fiestas», *Nueva Rioja*, 25 de julio de 1971.

San Baldomero Úcar, J. M., *Ensayos de antropología cultural e historia sobre Cervera del Río Alhama*, Gobierno de la Rioja, Logroño, 1991.

San Bernardo, *Obras selectas*, Editorial BAC, Madrid, 1947.

San Bernardo, «De la loa a la nueva milicia», *Obras selectas*, Editorial BAC, Madrid, 1947.

San Bernardo, «De laude novae militiae», Migne, *Patrología latina*, tomo CLXXXII, París, 1885.

San Miguel Valduerteles, M. A., «Los Casares: un yacimiento arqueológico en San Pedro Manrique», *Celtiberia*, 73, 1978.

Sánchez de Albornoz, C., *Orígenes del Reino de Pamplona. Su vinculación con el Valle del Ebro*, Comunidad Foral de Navarra, Pamplona, 1985.

Sánchez Martínez, M., «La guerra de los dos Pedros», *Historia* 16, 143, 1988,

Sáinz Ripa, E., *Colección Diplomática de las Colegiatas de Albelda y Logroño*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1981.

Sáinz Ripa, E., «La Rioja bajo el reinado de Alfonso VI», en AA. VV. *La Rioja y sus gentes*, Diputación de la Rioja, Logroño, 1982.

Sáinz Ripa, E., «La Rioja bajo la monarquía castellana», AA. VV. *Historia de La Rioja*, v. II, Edita Caja Rioja, Logroño, 1983.

Sáinz Ripa, E., Hernández Iruzubieta, V., *Documentación Calagurritana del siglo XIV*. Archivo Catedral, vol. I, Gobierno de la Rioja, 1995.

Sáinz Ripa, E., *Sedes episcopales de la Rioja*, t. I, (siglos IV-XIII), Diócesis de Calahorra y La Calzada-Logroño, Logroño, 1994.

Salazar y Castro, L., *Pruebas de la Historia de la Casa de Lara*, Imprenta Real, Madrid, 1694

Salisbury, J. de, *Policraticus*, Editora Nacional, Madrid, 1984.

Sánchez Albornoz, C., *Orígenes del Reino de Pamplona. Su vinculación con el Valle del Ebro*, Editorial Comunidad Foral de Navarra, Pamplona, 1985.

Schultz, U., *La fiesta*, Altaya, Madrid, 1998.

Samosata, L. de, *Obras*, t. III, Editorial Gredos, Madrid, 1990.

Santamaría Garraleta, J. J., «La 'bajada' de Santa Ana», *Ecos Parroquiales*, 26 de agosto de 1962, Imprenta La Milagrosa, Cervera del río Alhama.

Santamaría Garraleta, J. J., *Aspectos sobre la historia de Cervera*, Trabajo inédito, premio de la Fiesta de la Vendimia del año 1964 convocado por la Caja de Ahorros de Zaragoza Aragón y Rioja.

Sanz de Artibucilla, J. M., *Historia de la fidelísima y vencedora ciudad de Tarazona*, dos tomos, Imprenta de Estanislao Mestre, Madrid, 1929.

Sarthou Carreres, C., *Castillos de España*, Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1963.

Sarraihl, J., *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, FCE, Madrid, 1974.

Saugnieux, J., *Berceo y las culturas del siglo XIII*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1982.

Saxer, V., «Manuscrits liturgiques, Calendriers et litanies des Saints du XIIe au XVI e siècle, conservés a la Bibliothéque capitulaire de Tarazona», *Estudios Eclesiásticos*, 23, 1970, pp. 335-402.

Schapiro, M., «Nuevos documentos sobre Saint-Gilles», *Estudios sobre el románico*, Alianza Forma, Madrid, 1985.

Schilling, R., «Janus. Le dieu introducteur. Le dieu des passages», *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 72, 1960, pp. 89-131.

Schulten, A., *Geografía y etnografía antiguas de la península ibérica, C. S. I. C., Madrid, 1963.*

Segura Munguía, S., *Diccionario etimológico latino-español*, Editorial Anaya, Madrid, 1985.

Sensfelder, M., *Histoire de la cordonnerie*. París. 1856.

- Serna J., y Pons, A., *Cómo se escribe la microhistoria*, Cátedra, Madrid, 2000.
- Serra, G., “*Della ripartizione duodecimale urbana a base dell'ordinamentomilitare per 'bandi' e 'guaite'.*” En *Liberamenti di una storia lingüistica dell'Italia medioevale*, Napoli, 1954-1958. Vol. I, pp. 127-131.
- Sesma Muñoz, J. A., “Guerra, ejército y sociedad en los reinos de Aragón y Navarra en la Edad Media”, *Revista de Historia militar*, 2002, pp. 13-47.
- Simmel, G., “Las ruinas”, *Revista de Occidente*, 76, 1987, pp. 108-117.
- Sole, J. M., “La iluminación”, *Historia* 16, 141, 1988.
- Soler del Campo, A., “El equipamiento militar en el medievo”, en AA. VV. *La guerra en la Edad Media*, Logroño, 2007.
- Solobera, M. E., - Garabito, T., “La religión indígena y romana en la Rioja de los berones”, *Hispania Antigua*, 8, 1978.
- Steiner, G., *Los libros que nunca he escrito*, Siruela, Madrid, 2008.
- Tapié, V. L., *Clasicismo y Barroco*, Editorial Cátedra, Madrid, 1978.
- Taracena, B., *Excavaciones en las provincia de Soria y Logroño*, Memoria de la Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades, 10, Madrid, 1929.
- Taracena, B., “La antigua población de la Rioja”, *Archivo Español de Arqueología*, 41, 1940.
- Taracena, B., *Carta Arqueológica de España. Soria*, Madrid, 1941.
- Taracena, B., “Exploraciones del poblado celtíbero de Fitero”, *Excavaciones en Navarra*. Vol.I. Pamplona, 1947, pp. 77-95.
- Taracena Aguirre, B.,- Vázquez de Parga, G., - “Exploración del poblado celtibérico de Fitero”, *Príncipe de Viana*, 23, 1946, pp. 1-13.
- Taracena, B., «Noticia de un despoblado junto a Cervera del Río Alhama», *Archivo Español de Arte y Arqueología*, t. II, 1929, pp. 137-142.
- Taracena, B., “Vías romanas del Alto Duero”, *Anuario del Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos*, Madrid, 1934, II.
- Taracena, B.- Tudela, J., *Guía de Soria y su provincia*, Eosgraf, Madrid, 1973.
- Taracena, B., “Los celtíberos: territorio, producción y raza. Sus principales ciudades (desde el 300 a. C. a la conquista romana)” en Menéndez Pidal, R. (Dir.): *Historia de España*, t. I, 3, Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1954,
- Tatarkiewicz, W., *Historia de seis ideas. Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia, estética*, Editorial Tecnos, Madrid, 2001.
- Terencio Varrón, M. *De lingua latina libri XXV, La lengua latina. Obra completa*. Editorial Gredos. Madrid, 1998.
- Terrerros y Pando, E., *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana* t. III, Imprenta de la viuda de Ibarra, hijos y compañía, Madrid, 1788.
- Tibulo, *Elegías*, I, 10, 15-30. Traducción de Hugo Francisco Bauzá., CSIC, Madrid, 1990.
- Tischer, G., *Datos geomorfológicos sobre la cuenca superior del Alhama*, Publicaciones del Instituto Geográfico y Minero, Madrid, 1966.
- Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, Editorial Gredos, Madrid, 1995,
- Torres Balbas, L., *Ars Hispaniae*, t. VIII. Madrid, 1952.
- M. Torres Sevilla, “La España del Norte (siglos VIII a XI)”, H. O'Donell (Dir.), *Historia militar de España. Edad Media*, Ediciones del Laberinto, Madrid, 1910.
- Tovar, A., *Historia de la Hispania Romana, Madrid, 1975*.
- Traggia, *Aparato a la historia eclesiástica de Aragón*, t. 2, Madrid, 1792.
- Trens Ribas, M.: *María. Iconografía de la Virgen en el arte español*, Editorial Plus Ultra, Madrid, 1948.
- Turk, A., “La Marca superior como vanguardia de Al-Andalus: su papel político y su espíritu de independencia”, *Al-Andalus Magreb: Estudios árabes e islámicos*, 6, 1998.
- Ubieto Arteta, A., “Sobre la reconquista de La Rioja por pamploneses”, *Homenaje a José María Lacarra. Príncipe de Viana*, 2, Pamplona, 1986.
- Ubieto Arteta, A., “La creación de la cofradía militar de Belchite”, *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, vol. V, pp. 427-434.
- Ubieto Arteta, A., “Las fronteras de Navarra”, *Príncipe de Viana*, 50-51, 1953, pp. 62-96.
- Ubieto Arteta, A., *Historia de Aragón. Formación territorial*, Editorial Anúbar, Zaragoza, 1981.
- Ubieto Arteta, A., “Notas sobre el obispo Esteban (1099-1130)”, *Argensola*, 8, 1957, pp. 59-64.
- Ubieto Arteta, A., *Cartulario de Albelda*, Anubar Ediciones, Zaragoza, 1981.
- Ubieto Arteta, A., “Disputas entre los obispos de Huesca y Lérida en el siglo XII”, *Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón*, II, Zaragoza, 1946.
- Ubieto Arteta, A., “Poesía navarro-aragonesa primitiva”, *Estudios de la Edad Media en la Corona de Aragón*, 8, 1967.
- Ubieto Arteta, A., «Notas sobre el obispo Esteban (1099-1130)», *Argensola*, 8, 1957, pp. 59-64.
- Unamuno, M. de, “En la Peña de Francia”, *Obras completas*, t. I, Editorial Escélicar, Madrid, 1966.
- Uranga, J. J.: “Documentos sobre la población de Navarra en la Edad Media. Libro del Monedage de Tudela, año de 1353”, *Príncipe de Viana* 22, 1961, pp. 139-176. 23, 1962, pp. 243-300.
- Valbuena, M. de, *Diccionario Universal Español-latino*, Imprenta Real, Madrid, 1822.

Valdeón, J., "Movimientos antiseñoriales en Castilla en el siglo XIV", *Cuadernos de Historia*, 6, 1975, pp. 357-390.

Valdeón, J., *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV*, Editorial Siglo XXI, Madrid, 1975.

Valdeón, J. "Alfonso X el Sabio: semblanza de su reinado", *Revista de Occidente*, 43.

Valdeón, J., "Los reinos cristianos a fines de la Edad Media", *Historia de España*, t. 5, *Historia 15*, abril, 1981,

Valerio Máximo, P., "Factorum et dictorum memorabilium. Hechos y dichos memorables", *Obra completa*, Editorial Gredos, Madrid, 2003.

Valera, D. de, *Crónica de España*, Alfonso del Puerto para Michael Dachauer & García del Castillo, Sevilla, 1482.

Valéry, P., "Filosofía de la danza", *Revista de la Universidad de Méjico*, 602-604, 2001, pp. 45-60.

Valéry, *Teoría poética y estética*, Editorial Visor, Madrid, 1990.

Van der Leeuw, G., *Fenomenología de la religión*, F. C. E., 1975.

Vattimo, G., *Ética de la interpretación*, Editorial Paidós, Barcelona, 1991.

Vattimo, G., "La tentación del realismo", en L. Álvarez (Ed.), *Hermenéutica y acción*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1999, pp. 9-20.

Vauchez, A., *La espiritualidad del occidente medieval*, Editorial Cátedra, Madrid, 1985,

Vázquez de Parga, L., Lacarra, J. M., Uría Riu, J., *Las peregrinaciones a Santiago...*, t. II, Gobierno de Navarra, Pamplona, 1992.

Viguera Molins, M. J., *Aragón musulmán. La presencia del Islam en el Valle del Ebro*, Zaragoza, 1988.

Villegas J., "De la teatralidad como estrategia multidisciplinaria", *Gestos*, 21, 1996.

Villena Villain, F., "Cervera del río Alhama yo te admiro", *La Rioja*, 5 de octubre de 1934.

Vives, J., «Hagiografía», en Aldea Vaquero, Q. (dir.), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, vol. II, Madrid, 1973.

Vorágine, J. de la, *La leyenda dorada*, 2 vols, Alianza Editorial, Madrid, 1982.

Warde Fowler, W., *The Roman Festivals of the period of the Republic*, Macmillan and Co, London, New York, 1899.

Wartburg, W. von., *Franzosisches etymologisches Worterbuch*, Fritz Klopp Verlag, Berlín, 1969.

Winston, R., *Carlomagno*, Editorial Timun Mas, Barcelona, 1970.

Ximénez de Rada, R., "De rebus Hispaniae", *Collectio Patrum ecclesie Toletane*, III, Madrid, 1793.

Yangüas y Miranda, J., *Diccionario histórico-político de Tudela*, Imprenta de Andrés Sebastián, Zaragoza, 1823.

Yangüas y Miranda, J., *Diccionario de los fueros del reino de Navarra*, Imprenta de Ignacio Ramón Baroja, San Sebastián, 1828.

Yangüas y Miranda, J., *Diccionario de Antigüedades del Reino de Navarra*, t. 1., Reedición, Pamplona, 1964.

Zabalo Zabalegui, J., *La Administración del Reino de Navarra en el siglo XIV*, Editorial Universidad de Navarra, Pamplona, 1973.

Zabalo Zabalegui, J., "El Peaje de Tudela", "Peajes Navarros", *Cuadernos y trabajos de Historia*, I, 1973, pp. 83-149.

Zamboni, A., *La etimología*, Editorial Gredos, 1988.

Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, Editorial F.C.E. Mexico, 1986.

M. A. Zapater- F. J. Navarro, "Prospecciones arqueológicas en el término municipal de Escatrón (Zaragoza). Campaña, 1987", *Arqueología Aragonesa 1986-1987*, 1991, pp. 347-349.

Zapatero, J. M., *Efemérides cerveranas*, Tipología y Papelería de M. Payá, Zaragoza, 1913.

Zapatero, J. M., "El nido del gabilán", *Rioja Industrial*. Año, 1931

Zapatero, J. M., "El mozo bailador", *Rioja Industrial*, 1929.

Zapatero, J. M., "La Peña de San Antonio se desprende", *La Rioja*, 28 de diciembre de 1911.

Zapatero, J. M., "Alma Cerverana", *Rioja Industrial*, septiembre de 1921.

Zapatero, J. M., "Las ruinas misteriosas", *Rioja Industrial*, 1934

Zapatero, J. M., "La Peña de San Antonio se desprende", *La Rioja*, 28 de diciembre de 1911.

Zapatero, J. M., Rioja Alameña, año 2, núm. 59, s/f.

Zapatero, J. M., "Cervera en fiestas", *Rioja alameña*, s/f.

Zdekauer, L., "Guayta e custodia a proposito delle guayte di Frosini del 1221", *Bullettino Senese di Storia Patria*, IX, 1902, pp. 367-381.

Zuaznavar, J. M., *Informe al Excelentísimo Señor Don Martín Garay, Secretario de Estado..., sobre excesos de los cerveranos en materia de contrabando*, Editorial Viuda de Rada, Pamplona, 1821.

Zubiri, X., "Dimensión histórica del ser humano", *Realitas*, 1, 1974, pp. 11-69.

Zurita, G. de, *Anales de la Corona de Aragón*, t. I., Valencia, 1967

Zurita, G. de, *Anales de la Corona de Aragón*, Fundación Fernando el Católico, Zaragoza, 1967, Vol. III,



El autor, la Gaita y San Gil



EL AUTOR



José Manuel San Baldomero Úcar nació en abril del año 1948 en el *Barrio de San Gil* de Cervera del río Alhama (La Rioja). Es licenciado en filosofía por la Universidad Pontificia de Comillas, en Filosofía y Letras por la Universidad Complutense de Madrid con sobresaliente y doctor en filosofía por la Universidad Nacional a Distancia con una tesis titulada “La filosofía de Zubiri versus la filosofía griega”, que mereció el Premio extraordinario de doctorado (1995). Durante los cursos 1969-70 y 1970-1971, estudió los dos años del Diploma de Psicología Pedagógica de la Escuela de Psicología de Madrid. En 2015 recibió el Premio Internacional de Investigación del Foro Jovellanos del Principado de Asturias por su estudio *La Rioja de Jovellanos*.

Desde el curso 1971-72 hasta su jubilación en el curso 2012-2013 desarrolló su actividad docente en el Instituto de Bachillerato y de Enseñanza Secundaria *Práxedes Mateo Sagasta de Logroño* como profesor no numerario (1971), agregado (1977) y catedrático (1980). De 1980 a 2012 ha ejercido como profesor-tutor de Historia de la filosofía y de Metodología de las ciencias sociales en el centro asociado de la Universidad Nacional de Educación a Distancia en la Rioja con sede en Logroño.

Además de artículos de filosofía en diversas publicaciones ha escrito los libros: *Cervera del río Alhama: señas de identidad de un pueblo riojano* (Gobierno de la Rioja, Logroño, 1981); *Ensayos de antropología cultural sobre Cervera del río Alhama I*, (Gobierno de la Rioja, Logroño, 1991); *Ingeniería y filosofía: Carlos Fernández Casado y Xavier Zubiri* (Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1992); *La filosofía de Xavier Zubiri versus la filosofía griega* (Fundación Universitaria Española, Madrid, 1998); *La fiesta de San Juan en San Pedro Manrique: ensayo hermenéutico*. (Gráficas Ochoa, Logroño, 1998); *El vagabundo del río Alhama* (Editorial Ochoa, 2008); *La bandera de la Virgen del Monte de Cervera del río Alhama. Visión romántica de Manuel Ibo Alfaro* (1828-1885), (Piedra del Rayo, Logroño, 2009). *La Rioja de Jovellanos* (Fundación del Principado de Asturias-Foro Jovellanos y Gobierno de la Rioja (2018).