

Cambio semántico y sociocultural en las categorías de identificación local (hijos del pueblo, vecinos y forasteros)

POR
ANA MARÍA RIVAS RIVAS

El tema central de este artículo titulado «Cambio semántico y sociocultural de las categorías de identificación local», forma parte de la investigación realizada durante varios años, en la provincia de Zaragoza.

La evolución demográfica de las comarcas zaragozanas eminentemente rurales, se destaca por su carácter negativo, como consecuencia del proceso de industrialización centrado en la capital de la provincia y del proceso de mecanización del agro en los años 60.

Una de las principales consecuencias del fenómeno migratorio y despoblamiento del campo fue la transformación semántica y sociocultural de las tradicionales categorías de identificación local (hijos del pueblo, vecinos y forasteros), así como de las representaciones colectivas y modos de simbolización de cada uno de estos niveles de adscripción (fiestas de verano-invierno, fiestas patronales-compatronales, símbolos religiosos-cívicos, etc.).

Hasta ahora había resultado fácil determinar la pertenencia al grupo local en función del principio de nacimiento. «Los del pueblo» eran los hijos del pueblo, aquéllos que nacían y vivían en él. En segundo lugar, el principio de residencia permitía a los que no eran hijos del pueblo pertenecer sin embargo, a la categoría de «vecinos» del pueblo. En tercer lugar, los que no vivían ni habían nacido en el pueblo eran «los forasteros», los de fuera, de otra localidad, de la misma comarca, de diferente comarca, provincia o región. Así pues, teníamos tres categorías de pertenencia que eran: los hijos del pueblo, los vecinos y los forasteros. Todos los hijos del pueblo salvo casos excepcionales, eran vecinos, aunque no todos los vecinos eran hijos del pueblo: podían ser forasteros que casados con hijas/os del pueblo o que llevaban ya muchos años residiendo en él, se consideraban vecinos de pleno derecho, hasta el extremo de poder acceder a los lotes de tierras comunales, pastos y leña propiedad del pueblo. Los forasteros siempre eran los no hijos del pueblo ni vecinos, que se definían en oposición a los que por nacimiento o residencia formaban la

base social del grupo. La categoría «hijos del pueblo» se definía en oposición a «los forasteros» vecinos o no del pueblo, pero «los vecinos» del pueblo no nacidos en él se oponían a su vez a los forasteros no residentes en el pueblo, frente a los cuales tenían todos los derechos de los hijos del pueblo.

A partir de los años 60 y el comienzo de la emigración rural, estas categorías semánticas de identificación sufrieron un profundo cambio de significado, al cambiar también su campo semántico y sentido contextual. El término «forastero» es el que mayores cambios ha experimentado, puesto que su contenido se ha ampliado hasta comprender a los hijos del pueblo que no residen en él. Los forasteros ya no son sólo los no nacidos ni residentes en el pueblo, también se consideran forasteros a aquéllos que habiendo nacido en el pueblo se marcharon a la ciudad y vuelven en vacaciones de verano, Semana Santa y Navidad. Si bien se consideran forasteros respecto de los hijos del pueblo que se quedaron a vivir en él, no se pueden incluir completamente dentro de la categoría general de forasteros, por ello se han creado nuevos términos para designar a este grupo híbrido que posee carácter de los hijos del pueblo y de los forasteros. Estos términos son: «forasteros del pueblo», «forasteros de dentro», «forasteros de casa», «los de la capital», «turistas», «veraneantes», etc.

En lugar de tres categorías, tenemos ahora cuatro categorías de identificación local: hijos del pueblo, vecinos del pueblo, forasteros del pueblo y forasteros. Esta nueva clasificación ha provocado cambios sustanciales en el sistema de relaciones sociales, cuya consecuencia más inmediata es el conflicto entre los hijos del pueblo y los forasteros del pueblo en relación a los derechos de que disfrutaban los vecinos sobre las tierras, dehesas, pastos y leñas comunales. Este conflicto viene agravado por la falta de concreción a la hora de definir quién tiene derecho al aprovechamiento de estos bienes, puesto que la mayoría de las Ordenanzas Municipales reguladoras de éstos, no contemplan la nueva situación, ni la existencia de una población flotante que hasta ahora no existía.

Aunque en las Ordenanzas y Reglamentos se exige la residencia en el pueblo para poder disfrutar de estas propiedades comunales y bienes de propio municipales, los vecinos se quejan de los trucos y engaños que muchas veces utilizan los «de fuera» para seguir teniendo acceso a ellas. Uno de los más utilizados es el de seguir empadronados en el pueblo y acudir los fines de semana para cultivar la tierra que les corresponde. Otro de los mecanismos utilizados especialmente por aquéllos que no pueden ir todos los fines de semana a su pueblo es el del subarriendo, prohibido terminantemente en los Reglamentos pero cuyo incumplimiento todo el mundo conoce.

Por último, otra de las normas que no se respetan es la que hace referencia a la obligación de pasar al Ayuntamiento el lote de tierra, una vez que ha muerto su disfrutario. Aunque muchas de estas irregularidades no son exclusivas de los que están fuera, puesto que los mismos del pueblo también incumplen las normas (por ejemplo, cuando en una casa conviven dos familias, sólo tiene derecho al disfrute el cabeza de familia mayor y sin embargo, normalmente, los dos poseen tierra de esta clase) no se ve tan mal que las cometan los del pueblo como los de fuera. La razón que

dan para ello es que mientras los primeros viven de la tierra, los segundos tienen ya su medio de vida ajeno a la agricultura por lo que al aspirar a un lote de tierra comunal les restan a ellos posibilidades de ampliar su explotación agrícola y mejorar sus condiciones de vida.

Este conflicto latente en el pueblo se pone de manifiesto también a la hora de organizar las fiestas locales, sobre todo las que se organizan en orden al ciclo anual de la agricultura y que responden a la división invierno-verano o lo que es lo mismo, al tiempo de siembra-labores secundarias-tiempo de cosecha. Según el sistema y el tipo de cultivos (secano/regadío), estos tres tiempos suelen coincidir respectivamente con las estaciones de primavera, otoño, invierno y verano. Las fiestas que se celebran en invierno acostumbran a ser en honor del compatrón del pueblo y las de verano en honor del santo patrón local. La existencia de dos santos o de patrón y compatrón es muy corriente en estas localidades agrícolas, en las que hasta hace poco el ciclo vital de los grupos y de los individuos venía marcado por la división invierno-verano, siembra-laboreo-cosecha. Sin embargo, desde el inicio del proceso de mecanización del agro, la industrialización y el movimiento migratorio hacia las grandes ciudades, tanto el ciclo agrícola como el social han sufrido profundos cambios en su estructura y organización internas.

La disminución demográfica producida en la casi totalidad de los pueblos estudiados ha obligado a suprimir algunas fiestas y a reagrupar otras, para poder ajustarse a los presupuestos de los ayuntamientos y a las economías familiares. La solución que se ha adoptado en la mayoría de localidades ha sido la de celebrar conjuntamente algunas fiestas como por ejemplo las de los casados y la del compatrón en la época que menos trabajo hay, que suele coincidir generalmente con el invierno (según sea secano o regadío). Ahora bien, si para los del pueblo es la mejor fecha, no sucede lo mismo con los que están fuera, que muchas veces no pueden acudir a la fiesta por tener que trabajar o no merecer la pena trasladarse desde tan lejos, sólo para un fin de semana o un par de días como mucho. Mientras que los de fuera hacen todo lo posible por cambiar la fecha, los del pueblo se niegan a trasladar el día de la fiesta. Las soluciones que se han adoptado han sido en unos casos unir la fiesta del compatrón y la del patrón; en otros casos, esperar al fin de semana más próximo para celebrarla. En muchos pueblos, aunque se ha trasladado la fiesta al verano, se sigue celebrando «la fiesta religiosa» (misa y procesión) el día del santo.

A pesar de estos casos aquí apuntados, la mayoría de las localidades se han negado a trasladar la fecha de sus fiestas compatronales, llamadas aquí de invierno por la época en que se celebran casi todas ellas. De 209 casos recogidos si descontamos los 39 que modificaron la fecha, el resto ha mantenido la fiesta en su día, haciendo caso omiso de las razones que alegaban los de fuera.

La nueva situación ha provocado la necesidad de redefinir el pueblo como nivel de identidad, no tanto en función del principio de nacimiento como por el de residencia. La división tradicional entre fiestas de invierno (compatronales) y fiestas de verano (patronales), se ha convertido en la división entre fiestas de los del pueblo y

fiestas de los de fuera. Los mismos símbolos que antes eran utilizados como vínculo de unidad para los del pueblo y de diferenciación respecto de los forasteros (de otras localidades), han sido reelaborados de forma que expresen un principio diferente de unidad según se refieran a los vecinos del pueblo (residencia) o a los hijos del pueblo (nacimiento).

A través de las fiestas de invierno, el pueblo aparece como una unidad real formada por todos sus residentes (nacidos o no en él). Por el contrario, las fiestas de verano realzan el pueblo como una unidad ideal compuesta por los hijos del pueblo (residentes o no en él). En el primer tipo de fiestas, el pueblo aparece como un grupo compacto y jerárquicamente estructurado en orden a los criterios de la edad, el sexo, el estado y la profesión y al sistema de valores vigente. Se trata de fiestas organizadas por cofradías de hombres casados, en las que los cargos son ostentados por el sexo masculino mientras que las mujeres quedan relegadas a un segundo lugar; se reproduce el esquema familiar basado en la autoridad del padre (responsabilidad del prior de la cofradía) y la obediencia de la mujer y los hijos (colaboración del resto de la familia en la fiesta). La jerarquización simbólica de los cargos en la cofradía no hace más que reproducir la jerarquización y sucesión de roles y status, por los que cada individuo ha de pasar hasta conseguir su mayoría de edad, que no se reconoce socialmente hasta que no contrae matrimonio (sólo puede ser prior el que está casado).

Al margen de los actos religiosos que se celebran en la parroquia, la casa familiar ocupa el centro del espacio ritual: a ella acuden las autoridades locales para acompañar al prior a la iglesia y en ella se obsequia a los acompañantes e invitados, allí se coloca el pendón, bandera o estandarte de la cofradía y en ella permanece todo el año la imagen del santo venerado, varas y propiedades de la cofradía, así como delante de ella se enciende la hoguera la víspera de la fiesta. La localización de la fiesta en la casa obliga a la dueña a permanecer en ella todo el tiempo atendiendo a los que llegan, preparando aperitivos, pastas, bebidas y toda clase de atenciones que le impiden participar en la mayoría de los actos públicos.

La familia como institución no es la única que queda reforzada a través de estas fiestas, puesto que la autoridad local, bien sea civil o religiosa también asume junto con el prior su papel de protagonista, acompañando al primero en todos los actos. El carácter institucional de la fiesta y la abundancia de actos formales, ya sean religiosos o no (toma de posesión de los cargos, cambio de varas, sorteo para el año entrante, pase de cuentas, reparto del pan bendito, refrescos en casa del prior entrante y saliente, entrada de la imagen religiosa a la nueva casa y despedida de la otra) obliga a los participantes a asistir con sus mejores ropas, siendo los días más propios para estrenar, destacando sobre todo el prior y su familia.

Los principios que guían el desarrollo de la fiesta son los mismos en los que se fundamenta la propia estructura social del grupo: relaciones de superioridad/inferioridad en orden al sexo (masculino/femenino), la edad (mayor/menor) y el estado (casado/soltero); principio de autoridad (padres/hijos, esposo/esposa, sacerdote/fie-

les, ayuntamiento/vecinos); predominio de lo social frente a lo individual (familia-cofradía-parroquia-ayuntamiento/individuo).

El segundo tipo de fiestas, llamadas de verano, se caracterizan por todo lo contrario a las anteriores. En primer lugar, frente a la resistencia de cambiar la fecha de las fiestas de invierno por parte de los que se han quedado en el pueblo, sorprende la total unanimidad que existe a la hora de cambiar las fechas de las fiestas de verano, adaptándolas a las vacaciones de los hijos del pueblo que viven en Zaragoza, Barcelona y otras capitales.

De un total de 215 fiestas de verano, que corresponden a otras tantas localidades, he encontrado 26 que antes se celebraban en los meses de mayo-junio o septiembre-octubre, que ahora se han trasladado al mes de agosto. Hay 8 casos de fiestas que aunque se celebran en el mes que les corresponde han cambiado la fecha al fin de semana más próximo. El número tan pequeño de cambios se debe a que las fiestas de verano se celebran casi todas en honor de S. Roque (16 de agosto), por lo que se hace innecesario en la mayoría de los casos cambiar la fecha, puesto que ya coincide con las vacaciones de los que están fuera.

Estas fiestas se han convertido en las fiestas de los hijos del pueblo que están fuera, quienes al ser marginados de las de invierno han retomado estas otras para hacer de ellas símbolo de su identidad y de su derecho a formar parte del pueblo, su pueblo. La forma de conseguir este objetivo ha sido la de convertir las fiestas de verano en todo lo contrario a las de invierno: en lugar de organizarse por medio de cofradías formadas por hombres casados, se encarga de ellas una comisión de festejos, compuesta por los miembros más jóvenes del pueblo; en caso de existir cofradía, formarán parte de ella tanto mayores como pequeños, mujeres y hombres, solteros y casados.

La familia es sustituida por los socios de la peña y la casa por el cuarto o local donde se reúnen, allí comerán, cenarán y dormirán, no apareciendo por casa durante el tiempo de las fiestas. Aunque actualmente, por peña se entiende tanto el local como los socios que a él acuden, en Zaragoza siempre se han conocido con otros nombres que hacían alusión directa al local: «guaraches», «pipotes» y «pipetes». Estos dos últimos apelativos hacen referencia precisamente a lo que caracteriza a la peña: el barril o «pipete», «pipote» de vino que hay en estos locales y del que bebe todo el que entra. Sin embargo, el nombre más generalizado en el resto de la provincia, sobre todo en la ribera, es el de «cuartos».

La peña es la institución por excelencia de estas fiestas: ella significa la negación de la institución principal de las fiestas de invierno, la familia. En ella se mezclan los chicos y las chicas solteras, igualmente acuden allí las mujeres casadas con sus maridos y los niños; se forman por lazos de amistad, siendo desplazados los lazos de parentesco; pueden estar formadas por casados y solteros de la misma cuadrilla o de cuadrillas diferentes; en ella son los hombres los que hacen la comida y los que sir-

ven a las mujeres; sus puertas suelen estar abiertas a todo el que desea entrar y «echar un trago»; todos llevan el mismo traje o uniforme con el nombre de la peña. Suelen ocupar locales viejos, almacenes, corrales, garajes, que arreglan y pintan temporalmente para las fiestas; allí comen, cenan, recenan, almuerzan y los más jóvenes y solteros se quedan también a dormir; no guardan un horario de comidas ni de entradas ni salidas; todos los socios tienen los mismos derechos y no hay ninguna clase de autoridad, puesto que todos tiene igual responsabilidad.

La peña también sirve como marco de referencia de los del pueblo frente a los forasteros de otras localidades. Éstos para poder entrar en una peña, tienen que ir acompañados por un socio de la misma, quien responde ante los demás socios de ellos. Las peñas son de los del pueblo y los forasteros al entrar en ellas, lo hacen como invitados. La oposición entre hijos del pueblo y vecinos desaparece ante los que no son ni nacidos ni vecinos del pueblo.

En estas fiestas no existen símbolos de poder ni de autoridad ni jerarquización alguna, la presencia de las autoridades civiles y religiosas se limita a la ceremonia de la misa y la procesión. Frente al papel privilegiado del prior, que ostenta el cargo máximo de representante en las fiestas de invierno, en las de verano aparece una figura moderna que ha tomado mucho auge y que es la Reina de las Fiestas. Ella representa todo lo contrario al prior, es soltera, joven y puede ser perfectamente hija de algún forastero de los del pueblo. La Reina junto con sus Damas de Honor (equivalentes en su función a los ayudantes del prior) preside todos los festejos que se celebran durante esos días. Otro de los grupos marginados en las fiestas de invierno, «los abuelos» o jubilados, son los protagonistas del «homenaje a los ancianos» acto que siempre forma parte de las fiestas de verano. En él se obsequia a los más ancianos de la comunidad con una comida y la actuación de algún grupo folclórico local o regional. También los niños tienen un día especialmente dedicado a ellos con juegos, carreras y golosinas.

Todos los grupos excluidos de alguna manera de las fiestas de invierno encuentran en éstas un lugar propio. El centro de la fiesta se desplaza de la casa a la peña, la plaza y la calle, de ahí que estas fiestas sean conocidas como «fiestas de calle». Todos los actos tienen lugar al aire libre, toros, vaquillas, charangas, recorrido de las peñas, toro de ronda y de fuego, bailes, fuegos artificiales, concursos de comida y platos típicos, rondas, actuaciones folclóricas y un acto que últimamente está tomando mucho auge en estos pueblos que es «la comida del toro». El último día de fiestas se matan una o dos vacas de las que se traen para los encierros y se guisa en grandes ollas en medio de la plaza, a la que acuden todos los vecinos e invitados. Allí se forman grupos de comensales, familias, cuadrillas, peñas, para comer su ración de toro. En caso de que haya algún vecino de luto o enfermo, se le lleva a casa un plato de carne, pero si no, todo el mundo está obligado a ir a la plaza, si es que quiere comer.

Otra de las diferencias claras con las fiestas de invierno es la indumentaria informal y descuidada de la gente, que salvo el día del santo que se visten de gala para la

misa y la procesión, el resto de las fiestas suelen llevar una ropa no demasiado elegante, para no estropearla ni tener que estar cambiándose constantemente.

Por último, frente a la abundancia de actos religiosos y oficiales y al mayor respeto por el orden y la autoridad real (alcalde, sacerdote) o simbólica (prior, mayordomo) que caracteriza a las fiestas de invierno, las de verano destacan por una mayor libertad de expresión, que pretende decir en voz alta lo que todo el mundo piensa y que quizá no se atreven a manifestar en público. Hay varias formas de lograr esto: en primer lugar, por medio de los concursos de carrozas, muñecos y pancartas que se organizan a través de las peñas. En ellas se intenta plasmar lo que ha ido bien y lo que ha ido mal ese año, en la gestión municipal, parroquial o en la relación vecinal.

Una forma de crítica abierta no sólo a las autoridades locales sino a todos los grupos de la colectividad se realiza a través de los «dichos» del dance o danza que se ejecuta con espadas o bien palos. En el dance se pueden diferenciar dos partes: una bailada o «paloteado» en el que se van realizando las diferentes «mudanzas» o estilos con palos, espadas, arcos, broqueles y otra hablada, en la que los danzantes van recitando uno por uno la vida del santo/a patrón/a, al mismo tiempo que se van elogiando sus virtudes y milagros. Al final el rabadán, figura que representa al pastor, se despide de todos haciendo alusiones al pueblo, las autoridades, los forasteros y demás asistentes. A lo largo de esta segunda parte del dance, encontramos dos tipos de crítica: una individualizada, que suele hacer el mayoral y el rabadán a cada uno de los danzantes, cuando éstos terminan de recitar su «dicho» al santo y otra más general, en la que el rabadán va dando un repaso a todos los grupos de la localidad: mozos y mozas, casadas, viudas y autoridades. En el caso de la crítica individualizada a los danzantes se trata sobre todo, de resaltar algún defecto, acto, comportamiento, anécdota o suceso ocurrido al bailar, que éste no desea hacer público por miedo al ridículo y la risa de los demás.

La segunda clase de crítica que hace el rabadán al final del dance recoge el estereotipo que unos grupos tienen de otros, recalcando siempre los aspectos más negativos: la presunción y descaro de las mozas, la holgazanería de los mozos, la glotonería de las viejas y la alegría de algunas viudas, que no «guardan con decoro» la muerte del marido; la fanfarronería masculina; las tertulias de las mujeres casadas y el cambio que en éstas se produce de solteras a casadas. También se dedica una parte a las autoridades y personajes famosos del pueblo, la mayoría de las veces para mencionar aquello que han hecho mal o lo que han dejado de hacer y que habían prometido.

Si hacemos balance de las diferencias entre las fiestas de invierno y las de verano obtenemos una distinción muy similar a la que hace V. Turner entre «estructura» y «communitas»¹ y R. L. Grimes, entre «civilitas» y «civitas»,² correspondiendo en nuestro caso las fiestas de invierno a «la estructura» y «la civilitas» y las fiestas de verano a «la communitas» y «la civitas».

<i>Fiestas de invierno</i> (compatronales)	<i>Fiestas de verano</i> (patronales)
Estabilidad de los protagonistas: hombres casados y vecinos del pueblo.	Liminalidad de los protagonistas: «forasteros del pueblo» (hijos del pueblo pero no vecinos del pueblo).
Carácter institucional: familia, ayuntamiento y parroquia.	Carácter más abierto: peñas de amigos.
Distinciones de rango y status: prior, mayordomos, cofrades.	Ausencia de rango y status: sólo peñistas.
Diferenciación sexual: cargos ocupados sólo por hombres: el prior.	Minimización sexual: Reina y Damas de las fiestas.
Obligaciones derivadas del parentesco: comida familiar, refrescos y pan bendito.	Sustitución de los lazos de parentesco por los de amistad: comida en la peña, recena y comida del toro.
Simbolización del poder: varas, bandas e imágenes religiosas.	Anonimato: uniformidad del traje y nombres de las peñas.
Ropa de mudar.	Ropa de trabajo.

El elemento marginal del que nos habla Víctor Turner³ lo constituye en nuestro caso el grupo de los hijos del pueblo que se han ido a vivir fuera y que sólo vuelven para vacaciones. Su liminalidad viene dada por el hecho de que a pesar de haber nacido en el pueblo no viven en él. Esto les impide participar en la vida colectiva local a través de los mecanismos reconocidos socialmente para ello: fiestas de mozos, cofradías de mozas, fiestas de quintos, de recién casados, cofradías de casados, de personas jubiladas, etc. Esta ambigüedad origina la necesidad de encontrar un vínculo de unión entre ambos grupos, los del pueblo y los de fuera, que sólo será posible si el grupo local olvida sus propias diferencias internas basadas en el sexo, la edad, el estado, el rango, poder, riqueza, etc. Una vez que logre superar estas distancias resultará más fácil superar la más importante de todas, la que existe entre los del pueblo y los forasteros del pueblo. De esta forma, al mismo tiempo que el pueblo encuentra su propia identidad, desfigurada por la pérdida de una parte considerable de la población, también aquéllos que se vieron obligados a marchar de su lugar natal, tienen la posibilidad de definir la suya.

Ahora bien, ¿qué mecanismos se utilizan para lograr la superación de estas diferencias internas y hacer posible la unidad de estos dos grupos? Si las fiestas de invierno veíamos que se celebraban como resultado de la oposición interna entre los que se quedaron y los que se fueron, las de verano son el producto de una oposición

diferente, que aglutina a todos los hijos del pueblo (vivan o no en él), frente a aquellos que ni son hijos del pueblo ni tienen su residencia en él, los forasteros de verdad. La forma de conseguir este objetivo será en unos casos recrear símbolos ya existentes en la tradición local (el compatrón y patrón del pueblo) y en otros, importando símbolos nuevos.

El símbolo local que mejor define la identidad del pueblo y a través del cual se superan las diferencias entre los que se quedaron y los que se fueron es la imagen del santo/a patrón/a de la localidad, en cuyo honor se celebran las fiestas de verano. La presencia del santo patrón es una constante no sólo en la vida individual de mujeres, hombres, niños y ancianos, sino también en la vida del grupo.

La imagen del santo presente en todas las casas, acompaña a sus moradores en los momentos más trascendentales de sus vidas: nacimiento, entrada a la mocedad, marcha al Servicio Militar, boda, enfermedad, muerte, etc. El patrón no sólo invade con su presencia las vidas individuales de los miembros de la comunidad, sino que también está presente en los acontecimientos colectivos más importantes de la localidad: cuando la sequía, el granizo, las heladas, el pedrisco, hacen peligrar la cosecha del año, se acude al santo para que éste les libre del mal tiempo; la bendición de los campos se realiza desde la ermita del patrón; cuando el pueblo participa en una romería comarcal, se acude portando el pendón, bandera o estandarte de su patrón como símbolo de identidad frente al resto de los pueblos que allí se reúnen; el nombre del santo aparece en las agrupaciones y sociedades civiles más importantes del pueblo (cooperativas, centros escolares, casinos, sociedades de caza), en calles y plazas locales, en fincas o parajes del término municipal.

El valor vinculante del patrón adquiere una mayor fuerza cuando los forasteros del pueblo, que por estar demasiado lejos no pueden acudir a las fiestas patronales, celebran en sus respectivos lugares de residencia y trabajo el día del santo patrón de su pueblo.

Si bien el patrón representa el símbolo local más tradicional a través del cual se invoca la unidad del grupo, existen otra serie de símbolos nuevos e importados por los hijos del pueblo que viven fuera, que hacen referencia a una entidad superior como la región. Con estos símbolos más «generales», se pretende superar las divisiones internas invocando una unidad mayor con la que todos se sienten identificados, que es la categoría de «aragoneses», que incluye a todos por igual.

Este tipo de símbolos son denominados por R. L. Grimes como «cívicos» y se caracterizan por maximizar la unidad, minimizando el contenido.⁴ En nuestro caso los símbolos «cívicos» que se utilizan son: el traje regional, que se viste para las procesiones y actos más solemnes como ceremonias religiosas y civiles; la bandera regional colgada de balcones y ventanas y colocada a las entradas y salidas del pueblo; el cachirulo o pañuelo a la cabeza en el que suele ir inscrito el nombre del pueblo y su patrón; la jota y la misa baturra; concursos de tiro de barra y bola juegos tradicionales de la región, etc.

Todos estos símbolos aunque ya existían de siempre, no tenían el significado reivindicativo de una identidad regional como la que ahora tienen. Bajo la acepción de

«aragoneses», la diferencia entre hijos del pueblo y forasteros del pueblo desaparece, lo mismo que el patronazgo del mismo santo. De nuevo, el cambio contextual ha provocado un cambio muy importante en el contenido semántico del símbolo y su aplicación a una nueva y distinta realidad histórica, cuyos actores reinterpretan y reelaboran según sus necesidades y circunstancias como he intentado demostrar a lo largo de este artículo.

NOTAS

¹ TURNER, Víctor: *The Ritual Process*, Penguin Books, 1969, Great Britain.

² GRIMES, Ronald L.: *Símbolo y Conquista. Rituales y Teatro en Sta. Fe*, Nuevo México, F. C. E., México 1981.

³ TURNER, Víctor: *op. cit.*, p. 115.

⁴ GRIMES, R. L.: *op. cit.*, p. 106.