

Cantar, rezar, comer y bailar (Las marzas y sus rituales)*

(Singing, praying, eating and dancing
(The “marzas” and their rituals))

Montesino González, Antonio

Centro Europeo de Formación Empresarial

Bonifaz, 10-4º

39005 Santander

BIBLID [1137-439X (2000), 20; 73-89]

Comer es una importante actividad social en la medida en que la comida proporciona diversos mecanismos de identidad sociocultural, tal y como se pone de manifiesto en el análisis antropológico del proceso ritual de las marzas. Un antiguo dispositivo ritualístico de la denominada sociedad tradicional, hoy redefinido en sus planteamientos y significaciones, que, a través de las interacciones festivas de los grupos portadores del ritual: petición de aguinaldos, organización de comidas grupales, etc., permitía a los diferentes actores de la comunidad mostrar su ser social, reforzar simbólicamente sus vínculos, estrategias identitarias y sociabilidades, al mismo tiempo que nos muestra cierta modalidad de integración social de los individuos a una misma comunidad moral, en la que comparten idéntico marco referencial de pertenencia y definición.

Palabras Clave: Marzantes. Don. Comensalidad. Sociabilidad. Identidad. Androcentrismo. Liminalidad. Rito de paso.

Oturuntza gizarte-jarduera garrantzitsua da, jatekoak identitate soziokulturaleko zenbait mekanismo hornitzen dituen neurrian, eta hala geratu da agerian marza direlakoen prozesu erritualaren analisi antropologikoa. Gizarte tradizionala deituaren antzinako errito-mekanismo batek, egun planteamentu eta esanahietan berdefiniturik bada ere, errituala daramaten taldeen jai-elkarrekintzen bitartez –sari eskaera, talde-oturuntzen antolakuntza, etab.– bide ematen zien komunitateko haibat aktorei beren izaera soziala agertzeko, beren arteko loturak, estrategia identitarioa eta lagunartekotasuna sinbolikoki indartzeko, eta horrekin batera gizabanakoek komunitate berean gizarte-integrazioa gauzatzeko era bat erakusten digu, komunitate horren barnean partaidetza eta definizioaren aldetik erreferentzia marko bera baitute.

Giltz-Hitzak: Marzantes. Dohaina. Mahaikidetasuna. Lagunartekotasuna. Identitatea. Androzentrismoa. Sarrerakoa. Iragaitza erritua.

Manger c'est une importante activité sociale dans la mesure où la nourriture fournit divers mécanismes d'identité socio-culturelle, comme on peut le constater dans l'analyse anthropologique du processus rituel des “marzas”. Un ancien dispositif rituel de la dite société traditionnelle, dont la présentation et la signification ont été aujourd'hui redéfinies, et qui, à travers les interactions festives des groupes porteurs du rituel: demande d'étrennes, organisation de repas de groupes, etc., permette aux différents acteurs de la communauté de montrer leur essence sociale, renforcer symboliquement leurs liens, leurs stratégies d'identité et de sociabilité, en même temps qu'il nous montre un certain mode d'intégration sociale des individus dans une même communauté morale, au sein de laquelle ils partagent un cadre référentiel identique d'appartenance et de définition.

Mots Clés: “Marzantes”. Don. Convivialité. Sociabilité. Identité. Androcentrisme. “Liminalité”. Rite de passage.

* Este artículo es una síntesis de algunos capítulos de mi libro *Las Marzas. Rituales de identidad y sociabilidad masculinas. Una Mirada antropológica sobre las rondas invernales de Cantabria*. Santander, Limite, 1992.

Los seres humanos, al igual que otras especies, para sobrevivir necesitan nutrirse. No obstante, los alimentos que ingieren las personas no sólo se componen de nutrientes, sino también de significaciones. A diferencia de las plantas y de los otros animales, la alimentación de los humanos incluye una dimensión imaginaria y social. El sistema alimentario es un subconjunto del orden económico general y también una réplica de ideales, valores, experiencias y comportamientos asociados tanto a prácticas materiales como simbólicas. En torno al consumo de alimentos, las sociedades producen, horizontal y verticalmente, importantes dinámicas expresivas y comunicativas que responden a unas concretas lógicas culturales. La comida representa algo más que el mero acto de alimentarse, no sólo es una actividad biológica, nutricional o dietética, definida por relaciones fisiológicas y de salud. Comer es una importante actividad social en la medida en que la comida proporciona diversos mecanismos de identidad sociocultural y sirve para establecer una gran información histórico-antropológica respecto a la variedad de preferencias, gustos, prohibiciones, aversiones, modos de preparación de los alimentos, ritos de la mesa, etcétera. Pues bien, en el caso concreto de este artículo, el foco de interés se centrará en la dimensión sociocultural de las tradicionales prácticas comensalistas que tenían lugar en determinados contextos ceremoniales de la "Cantabria tradicional" de la primera mitad este siglo.

ETNOGRAFÍA

El año 1910 aparece por vez primera la palabra *marza* en un diccionario de la lengua española, que daba dos acepciones de la misma: a) *copla* que en la Noche-Buena, en el Año Nuevo y en la de los Santos Reyes, van cantando por las casas de las aldeas, por lo común en la corralada, unos cuantos mozos solteros; b) *obsequio de manteca, morcilla, etc.*, que se da en cada casa a los marzantes para cantar o para rezar. Posteriormente, en el año 1925, el Diccionario de la Lengua Española, definía las *marzas*, de la siguiente manera: "*marzas (de marzo), f, pl. Coplas que los mozos santanderinos van cantando de noche por las casas de las aldeas, en alabanza de la primavera, de los dueños de la casa, etc. 2. Obsequio de manteca, morcilla, etc., que se da en cada casa a los marzantes*".

El tiempo de celebración de esta modalidad de canto petitorio era la última noche de febrero y el primer día, o el primer viernes, de marzo. El ámbito espacial intracomunitario de presencia y recorrido de los marzantes, durante las acciones de petición, estaba conformado por los portales y estragales de las casas y también los corrales o corraladas (en algunas casas era frecuente que la cuadrilla de marzantes penetrara hasta la cocina), las calles de las aldeas y los diversos barrios de la comunidad, si ésta era polinuclear. Igualmente, existían grupos itinerantes que deambulaban por las diferentes aldeas de un mismo valle, de distintos valles, incluso, por valles de otras provincias, cuando los vecinos de las localidades consentían su presencia. Las comidas, meriendas y cenas de *marzas*, se desarrollaban en espacios interiores de una casa del vecindario, en algún local del concejo, o en el comedor de la taberna.

Los grupos portadores del ritual estaban compuestos por varones, ya que "la ley y la costumbre de las *marzas* no consienten más que a mozos solteros", por ser este "un derecho indiscutido de todo mozo soltero". Estos grupos que constituían el principal soporte organizativo y estructural de las *marzas*, estaban formados por cuadrillas o comparsas que recibían los nombres de marzantes o marceros. Internamente la cuadrilla de marzantes se encontraba conformada por el presidente, mozo viejo, regidor, caporal o amo (mozo soltero de más edad), que tenía la máxima autoridad dentro del grupo, los quintos del año, un conjunto homogéneo de varios mozos de edades similares, de un mismo ámbito intracomunitario e igual estatus social, y aquellos jóvenes que ese año entraban a mozos y marceaban por vez pri-

mera, una vez cumplidos los quince o dieciséis años y pagada la patente, la cuota o los derechos: pago en metálico, o en cántaras de vino, que daba al novicio el derecho a marcear y poder echarse novia, a partir de entonces. Todos los mozos se encontraban unidos por su identidad sexual, vínculos de amistad y parentesco, proximidad espacial de residencia, igualdad social y moral. Los nuevos mozos eran presentados por el mozo viejo y debían superar una serie de pruebas rituales que la ronda les exigía, entre otras, el examen de virilidad que en la noche de marzas los mozos entrantes escenificaban ante la comunidad de solteros. En función de estos ritos de paso a los novicios se les asignaba un papel dentro de la cuadrilla: cargar con la cesta de pedir las marzas, llevar el farol, realizar los hurtos rituales de verduras y hortalizas en las huertas del vecindario y limpiar la mesa de la comida de marzas. El mozo viejo era el encargado de coordinar y distribuir las funciones de los miembros de la cuadrilla de marzantes, armonizar sus voces durante los ensayos, pedir las marzas delante de las puertas de las casas del vecindario y, una vez formados los corros de ronda, solicitar la licencia, o el permiso para cantarlas o, en su caso, para rezar a las ánimas.

La cuadrilla se organizaba con arreglo a las facultades cantoras de los miembros, uno o dos coros de mozos, debidamente seleccionados según las características de sus voces. Los menos dotados para el canto eran los encargados de cumplir las tareas de farolero que actuaba de guía luminosa del grupo en la oscuridad de la noche, de cestero bolsero, torrenjero o torreznero, o ayudante del amo, encargado de llevar una cesta, un burro con alforjas, un cuévano, u otro recipiente, en el que se iban depositando los productos que donaba el vecindario. El dao, las dádivas, o limosnas, que se entregaban en metálico, solían ser custodiadas por el tesorero, el cajero, o el mozo viejo que hacía también las veces de bolsero, así denominado por la bolsa (“el cepo”) en la que metía el dinero (en algunas cuadrillas esta función la desempeñaba otro de los mozos mayores) y que, una vez finalizadas las marzas, rendía cuentas, ante el colectivo, de los dineros obtenidos, al igual que el cestero debía recontar en público los alimentos recaudados y llevarlos a la taberna, o a la casa, donde se organizaba la comida. En algunos valles era costumbre nombrar el discurseador, cuya función consistía en pronunciar discursos al finalizar la cena, o comida de las marzas. La cuadrilla, o el mozo viejo, nombraba uno o dos mayordomos encargados de gestionar todos los asuntos relativos a la comensalidad festiva y avisar a las mujeres del vecindario, sobre quienes había recaído, por sorteo o votación, la tarea de preparar la cena de las marzas (cocinera de las marzas).

Tras formarse los grupos para la fiesta, se iniciaba el ritual de la petición de las marzas, mediante las acciones festivas que, en su forma tradicional, constituía un complejo entramado de ceremonias que, a efectos metodológicos y para una mejor sistematización y descripción, voy a subdividir en distintos escenarios y prácticas festivas. La primera acción ritual de las cuadrillas de marzantes era solicitar permiso: comunicar oralmente al alcalde, al cura y al maestro del lugar, la celebración de las marzas. Una vez obtenida la licencia de los representantes cívico-religiosos de la comunidad, el grupo recorría al anochecer las calles del pueblo, visitando todas las casas del vecindario sin distinción de estatus social. La salida de la cuadrilla solía efectuarse de la Casa Concejo, del corral de algún marcelero, o del pórtico de la iglesia. Encabezados por el mozo soltero más viejo y acompañados del farolero y el cestero con su cesta de pedir las marzas, los marzantes abrían la ronda dejándose oír, mediante una algarabía de voces y relinchos (ijujús), o por medio del rezo de un Padre Nuestro, o la Salve (cuando se partía de la iglesia). De este modo, anunciaban a la comunidad el inicio de la ronda y la alertaban, para que nadie se fuese a la cama antes de tiempo, del peregrinaje de los marceleros por las puertas de sus casas. Al llegar el grupo a la puerta, o al corral de un vecino, se detenía y el mozo viejo anunciaba la presencia de la cuadrilla con el saludo “a la

paz de Dios, señores”, o invocando el nombre de la persona principal de la casa, la cual, a su vez, desde el interior del hogar, preguntaba: “¿quién llama?” o “¿quién va?”, a lo que el caporal respondía: “¡los marzantes!” o “¿dan marzas?” Cuando el dueño abría la puerta (esta función la desempeñaba el varón cabeza de familia o, en su ausencia, “la mujer de la casa”), el responsable de la cuadrilla preguntaba: “¿cantamos, rezamos, o nos vamos?”.

El marcelero “zalagardón”, o mozo viejo, hacía la relación de los que le acompañaban, señalando los motivos de ausencia de los que comparecían habitualmente (cumplimiento del servicio militar, enfermedad, muerte...) y, a continuación, se cantaban las marzas, o se rezaba en caso de defunción de algún miembro de la familia en el año. Si había una moza casadera, o un especial sentido de la hospitalidad, se cantaban las marzas largas, añadiendo al final los Sacramentos de Amor, o los Mandamientos, a fin de prolongar la estancia con la moza. Algunos vecinos “transigían mejor con dar la choriza, que no con aguantar la serenata a voces solas, y les entregaban la dádiva relevándoles del cántico”. A cambio de sus cantos, los marzantes recibían el dao, las dádivas o la limosna, es decir, un conjunto de donativos, en especie o en metálico, que la familia de la casa daba a los mozos. Estas donaciones consistían en productos comestibles: bebida, chorizo, manteca, tocino, morcillas, lomo, cecina, pan, castañas, nueces, huevos, patatas o dinero. Una vez recogidos los obsequios por el cestero, o torrendero, que los recibía con expresiones como: “que las ánimas lo reciban”, éste hacía una primera inspección acerca de la calidad, ya que a veces les engañaban dándoles huevos podridos, chorizo y tocino en mal estado o morcillas llenas de ceniza. La cuadrilla se despedía ofreciendo sus servicios: “que con salud nos den las marzas muchos años y saben donde nos tienen cuando nos necesiten” y exteriorizando su agradecimiento, a base de vivas al vecino donante, cuyo nombre se citaba “¡Qué viva don Fulano y toda su familia con salud y por muchos años!”, con expresiones como: “Aquí nos han dao, buen dao, ¡vivaaa! ¡vivaaaaa!” o “tío... y tía... ¡buen dado, buen dado, buen dado!”

Si el dao era escaso, en proporción con la riqueza socialmente considerada de la casa, los productos entregados estaban en malas condiciones, o trucados (algunos vecinos, por diferentes razones, entregaban morcillas rellenas de ceniza, denominadas “panzorras”, pan duro, huevos ponones de nidos y castañas carrias, es decir ruines, arrugadas y podridas), o sencillamente se rechazaba, sin motivo, la presencia de los mozos rondadores. Estos respondían, a lo que consideraban un agravio, cantando las marzas rufonas, a través de las cuales se parodiaba y se escarnecía a todos los miembros de la casa, o a alguno en particular, dándoles una cencerrada, con los campanos que para este uso solían llevar. De esta manera se recorrían todas las casas de la comunidad, recogiendo lo que cada una tenía a bien entregar, con arreglo a sus posibilidades, estatus social o generosidad. Ni que decir tiene que la fuerza interpretativa y la longitud de los cantos se dosificaba en función de la atmósfera que se creaba entre cada vecino y la cuadrilla y, cómo no, del propio cansancio del grupo, el cual, por encima de todo, tenía que cumplir con los habitantes del pueblo.

El tiempo de marzas era el momento del año seleccionado por la Sociedad de Mozos, para admitir oficialmente a nuevos miembros en su comunidad de solteros. Para ello, los que entraban ese año a mozos debían cumplir una serie de requisitos como eran: pagar una cantidad de dinero, a la que se denominaba la patente, para la adquisición de vino, aceptar las funciones que les señalaba el mozo viejo, en razón a las facultades de cada uno. Los nuevos miembros de la cuadrilla o primerizos, eran presentados, en su calidad de rondadores y de mozos, por el mozo viejo a todos los vecinos del pueblo, señalando sus méritos y designándoles por sus respectivos nombres y apodos. Aprovechando la ronda marcelera se producía la entrada a moza de las chavalas que estaban en edad de ello. El rito consistía en recibir el espaldarazo de los mozos, para lo cual éstos debían decidir cantarles las marzas a las nuevas mozas.

Otra fase de las marzas consistía en un primer recuento que hacía el mozo viejo, o el bolsero, en presencia de la totalidad de la cuadrilla de mozos, del dinero y de los distintos productos alimenticios, con los cuales iban a preparar la comida de las marzas o "parranda". En ese momento se decidía, de acuerdo con la dádiva obtenida, los complementos necesarios para completar la comida festiva. Complementos que se lograban encomendando a los nuevos mozos, o a los quintos, misiones de rapiña por el pueblo, con el propósito de conseguir de los corrales y huertos del vecindario algún pollo, o conejo y verduras para la cena, o encargando al mayordomo su adquisición. También se encargaba al cesterero el cuidado de lo recaudado y su entrega a las mayordomas, si las hubiera, y si no a la mujer de la casa, o taberna, elegida para llevar a cabo la comida, o cena, con arreglo a un menú previamente decidido por la comparsa y acordado con la cocinera, que se elegía en función de su honradez y facultades culinarias. En algunos lugares las cocineras se decidían por riguroso sorteo, siendo obligatorio que aceptaran el mandato.

Las sobremarzas: comida, merienda, o cena festiva, se celebraban "el domingo de comer las marzas", o domingo siguiente al día en que se pedían. A la cena, que, según el lugar, convocaban a toque de campana, estaban invitados los niños del pueblo y las mozas, o más exactamente aquellas mozas en cuyas casas "se había cumplido" con los marzantes. En algunas aldeas acudían como invitados, el alcalde, el maestro, el cura y "los mozos que se hayan casado desde las últimas marzas en adelante", en ciertos pueblos, también asistía "un matrimonio de respeto". Para la ocasión se encargaban, dependiendo del número de asistentes, uno o varios corderos, de manera que a nadie le faltara un buen trozo de carne en su plato. Los mayordomos eran los responsables de suministrar la suficiente leña, debidamente cortada, para que las mujeres encargadas de "poner las marzas" pudieran atizar la cocina. Si las marzas "se comían en una casa particular", también era necesario pedir prestado, entre el vecindario, algunos útiles de cocina idóneos para preparar una comida para tanta gente. El menú, normalmente, consistía en un primer plato de sopa, al que le seguía otro de cocido a base de legumbres con verdura y carne de cerdo (patas, oreja, morcillas, chorizo, costilla), un tercer plato de carne de oveja o de carnero con patatas; varias tortillas de patata con chorizo, o con tocino, unos postres de arroz con leche, torrijas, natillas, castañas asadas, nueces. Todo ello acompañado de abundante pan y vino. Según la costumbre del lugar, se podía organizar una comida y posteriormente una cena, a veces con recena en distintas noches en las que se consumía el total de los productos recaudados y cocinados. Al final de la cena, si acudían otros mozos a la casa de las marzas provenientes de las aldeas del valle, se les solía admitir con hospitalidad y se les invitaba a compartir los postres y unos tragos de vino, siempre que las relaciones fueran de coexistencia pacífica entre ambas mocedades, sobremarera "si mediaba algún asunto amoroso, quizás una boda concertada entre familias". En algunas localidades existía la costumbre de entregar una parte de la comida de marzas al cura (si éste no era invitado a la comida o si declinaba amablemente la invitación), otra a las viudas y otra a las mujeres embarazadas de la aldea.

Los primeros en comer eran los niños, que prácticamente participaban del mismo menú que los mozos. Una vez finalizado el banquete infantil, comenzaba el de los mayores que iban llegando y colocándose con arreglo a las instrucciones de las mayordomas, de forma tal, "que nadie se desmandara y la fiesta degenerase prematuramente en ruidoso alboroto, los mozos se colocaban a un lado, las mozas al otro, en medio las grandes fuentes de porcelana, a razón de una por cada seis u ocho comensales, y no menos de cuatro porrones". Durante la comida, servida por las mayordomas, se entablaban todo tipo de conversaciones y comentarios relativos a las maneras de comer de algunos mozos presentes, a su dilatada soltería, a los noviazgos incipientes y a los futuros compromisos matrimoniales. Igualmente, se hacían alusio-

nes a la generosidad, o tacañería, que habían mostrado determinados vecinos ese año, sin que la presencia de algún miembro de la familia mencionada representara una cortapisa a la libre expresión de los comensales. En aquellos lugares donde era costumbre nombrar un discursador entre los marzantes, éste, en el momento de los postres, pronunciaba su discurso de carácter paródico, previamente escrito con la ayuda de otros mozos, o de algunos vecinos. En este tipo de discursos satíricos se publicaban y ridiculizaban los asuntos locales ocurridos a lo largo del año en la comunidad. Finalizada la comida, el mozo viejo, depositario del dinero, hacía un último recuento público del mismo, rindiendo cuentas y colocándolo encima de la mesa. Se calculaban los gastos habidos y, una vez separada la limosna para la iglesia, se establecía la diferencia entre lo recaudado y lo gastado. Si existía déficit, se completaba mediante la aportación igualitaria de los marceros y, si sobraba, pasaba a engrosar las arcas de la Sociedad de Mozos, para su empleo en otras ocasiones. Los productos sobrantes, en algunos sitios, se regalaban a la mujer que había preparado la comida de las marzas, pero en otros, el sobrante de las limosnas lo vendían en remate público y su producto lo invertían en velas y hachas para alumbrar al Santísimo en el monumento del Jueves Santo.

EL DON Y LA VICINIDAD

Los principales protagonistas de las acciones festivas marceras son las cuadrillas de mozos que reciben el nombre de cuadrillas o comparsas. En tiempo de marcear, si en la comunidad existen varias cuadrillas de mozos, dependiendo de su grado de articulación en la vida cotidiana, se pueden producir las siguientes circunstancias: a) que se junten para efectuar la ronda y la comensalidad festivas en común; b) que ronde cada cuadrilla por separado en su territorio específico y, al finalizar la jornada petitoria, se unifiquen (o no) para comer. En cualquiera de los casos, la presencia de todo el fragmento social de la mocedad en las marzas (con arreglo al estatus adscrito que les confiere el hecho de encontrarse en un mismo tramo homogéneo de edad), produce el establecimiento y la reactualización periódica, mientras dure su situación de mozos, de un intenso vínculo de solidaridad intragrupal, derivada de una misma condición compartida y del afianzamiento periódico de la amistad entre iguales que participan de un mismo código normativo y de una moral común, a través de la que se reproduce el sistema de valores de la comunidad a la que pertenecen. Cuando en la Sociedad de Mozos existe una fragmentación, lo que se ritualiza es la segmentación y delimitación de las solidaridades elementales de cada uno de los grupos y la insolidaridad hacia el otro grupo de mozos, del que pretenden distanciarse y desvincularse.

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

Ahora bien, la estrategia de los marzantes no se agota en la acción ritual de mostrarse a sí mismos, y mostrar a los demás, su sociabilidad y solidaridad grupal y generacional, tam-

bién cumple la función de poner a prueba el nivel de solidaridad de cada grupo doméstico, respecto al grupo de los mozos, y de éstos con la comunidad y las unidades familiares que la forman. Conviene tener presente que, a través de la generosidad y de la calidad de la dádiva, o de el dao, los mozos valoran el estado de salud de las redes de sociabilidad de las partes y del conjunto comunitario, recordándoles sus ayudas: "yo sallé panizos/ que espunteé a rabiari,/ en la tu tierra/ junto al 'Cambrízal'/ y de las mayucas/ te fui a desconchar,/ los orizos recios/ del carrozal". También se aprovecha la ocasión para renovar el compromiso tácito de la reciprocidad, que obliga a devolver lo percibido, en forma de ayuda y solidaridad con aquellas casas que han participado en la donación, en el momento que éstas necesiten ser auxiliadas. Por mediación de las marzas, los mozos participan, y hacen partícipes a todos los miembros de la comunidad, de un ideal de moral colectiva, donde el reconocimiento y la reactualización simbólica de las tramas de convivencia y de las relaciones recíprocas de sociabilidad y solidaridad grupal y comunal, constituyen uno de los paradigmas morales fundamentales, no sólo de la buena vecindad, sino también de la manera correcta de ser mozo y comportarse como tal. Generalmente, la consolidación de los vínculos de sociabilidad y solidaridad moceril adquiere todo su vigor y exaltación en los momentos más representativos del ciclo anual, como es el caso de las marzas y las fiestas de quintos, en las que esta fracción de la Sociedad de Mozos ritualiza su pronta separación del grupo (incorporación al servicio militar) y, algunos, también su próximo abandono de la Sociedad y su paso al grupo de los casados, a través del matrimonio que suelen contraer una vez regresan a la comunidad de origen, tras licenciarse del ejército.

Toda comunidad posee un sistema interno de valores que sirven para regular y ordenar las relaciones sociales de los diferentes individuos y grupos sociales que la conforman y sin los cuales la vida social sería imposible. Unos valores tienen carácter general por referirse al ideal comunitario, y otros particular, al depender de condiciones personales y de rasgos característicos que se transforman a medida que los actores sociales cambian y modifican su edad y estado. En torno a estos valores, que condicionan las pautas de comportamiento de las personas, con arreglo al papel que les corresponde desempeñar dentro de la estructura social, se tejen las identidades fraccionales, las expresiones simbólicas y las relaciones sociales entre los diversos conjuntos comunitarios, debido a que en las sociedades tradicionales las relaciones familiares, vecinales, de trabajo, o de ocio, no son libres, sino que responden a modelos de subordinación y control comunitarista. Por ello, dentro del sistema de valores comunitarios, tenemos que establecer criterios diferenciadores según se trate de exigir, o de juzgar, la conducta de una familia del pueblo, de una mujer, un hombre, un vecino, o un forastero. Los valores (las normas son sus realizaciones prácticas) constituyen elementos ideativos fundamentales dentro de una cultura porque definen qué es lo bueno y qué es lo malo para una determinada comunidad. Del mismo modo que la colectividad cuenta en su entramado axiológico con unos prototipos de la buena, o mala, conducta del individuo (qué es ser buen/mal: hombre, mujer, mozo, casado, hijo del pueblo), también posee un modelo de qué es ser buen o mal vecino. Se considera buen vecino a quien respeta los cánones del subgrupo al que pertenece, muestra un grado suficiente de adaptación a la comunidad, a las costumbres y formas de vida locales, se interrelaciona con un mínimo de conflictividad con el resto del vecindario, colabora en las acciones de ayudas mutuas y se halla integrado en la vida colectiva, respondiendo adecuadamente a las exigencias de ésta. Por el contrario, un mal vecino es aquél que participa escasamente de la vida colectiva, incumple reiteradamente sus dictámenes y valores, no se integra en la comunidad, causa prejuicios a los convecinos y desatiende sus obligaciones para con los demás. En una palabra, muestra un cierto grado de desviación social negativa al transgredir, frecuente, o transitoriamente, las normas establecidas. Circunstancia que se traduce en hostilidad hacia los otros y en un escaso gra-

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

Mediante el dao, los mozos juzgan la importancia de lo recibido y acceden, de alguna manera, a la interioridad moral de la casa. Así vemos, cómo una buena dádiva (productos abundantes, en buen estado, bien elaborados y “daos” con simpatía), son la expresión de un ama de casa hacendosa y de unos buenos vecinos (buena casa), solidarios y coparticipes de las costumbres y normas comunitarias, en ese momento encarnadas en la tradición marcera. Sobre todo por lo que el dao tiene de símbolo de reciprocidad, ya que en torno a él se van a producir diversos gestos de ayuda mutua. Contrariamente, una mala dádiva (productos trucados, en malas condiciones, o escasos), convierte a los sujetos de la donación en malos vecinos (mala casa). Este tipo de dao, al igual que la ausencia injustificada de la dádiva, es considerado un agravio contra la mocedad en particular y contra la colectividad en general, en la medida en que se trata de un gesto que simboliza la insolidaridad y que habrá de tener sus repercusiones negativas en el sistema cotidiano de relaciones intervecinales. La primera expresión de rechazo a esta conducta, considerada antisocial y un agravio a los marzantes, es el canto de las denominadas marzas rutonas, de ruinvieja o ruimbraga, que, como tendremos ocasión de comprobar, a través del contenido de sus letras, realizan un desagravio, reprochan la desconsideración y la falta de solidaridad y aprovechan para castigar a la totalidad del grupo doméstico, ridiculizándolo y sacando a relucir toda una serie de defectos, reales o imaginarios, mediante los que se ponen de manifiesto los valores e ideales de la comunidad, que la familia insolidaria no posee o no acata. En definitiva, las marzas rutonas actúan, entre otras cosas, como un mecanismo externo de control social informal (cuya presión social es directamente proporcional a la importancia de la norma), que sirve, dentro de un marco de interaccionismo simbólico, para que los mozos/comunidad muestren su rechazo-desaprobación a quienes transgreden los dictados referenciales y normativos de la tradición.

Si analizamos una de esas canciones rutonas, veremos que, en primer lugar, la cuadrilla de marzantes alude al talante ruin de la casa que no les da nada: “de casa salimos/ de muy mala gana/ a cantar a ruines/ que no nos dan nada”. Acto seguido, se critica la falta de amigos y el aspecto sucio y andrajoso de sus miembros, comparándoles con animales y se señalan la insolidaridad, la irresponsabilidad de la casa y la alcahuetería del ama: “aquí vive un andrajoso,/ cara de pocos amigos/ con más costra que un piojoso/ y más bujeros que un cribo./ Las bragas de ballenero,/ orejas de burro viejo,/ tiene derecho el pescuezo/ como el cuerno de un carnero./ Legañoso y embustero,/ se puede llamar Requena,/ la mujer alcahuetona/ y los hijos marranchejos/ que cuando lleguen a viejos/ tendrán la cara de mona (...)/ os llamaremos lambiones,/ cagadores de calzones,/ diciendo de corazón:/ En casa de ruimbraga/ no nos dieron nada:/ en casa de braga rota/ no nos dieron jota:/ el marido tocaba/ y la mujer bailaba,/ rompimos las panderetas/ y también las guitarras (...). Ya en las últimas estrofas se hace referencia a la animalidad del cabeza de familia, al adulterio de la mujer y a la deshonra de la hija: “braga ruin y rota/ toda remendada,/ cornudo y con cuernos,/ la cabeza calva./ Aparéjate rocín/ que te voy a echar la albarda,/ un pienso de grano/ que aquí no hay cebada (...)/ Como era de noche/ pedíte posada,/ dormí con tu hija/ churréle la cama”.

A lo largo de este romance de desagravio se pueden observar toda una serie de antivalores rechazados por la comunidad, directamente relacionados con la honra, la vergüenza, la administración de la casa, el papel socializador de la mujer y el talante adúltero y chismoso de ésta. Todos ellos, valores esenciales, por imperativos, en una colectividad campesina cuyo sistema (axiológico y de vida) se fundamenta en la familia, la autoridad masculina, el papel educativo de la mujer, la solidaridad intravecinal y el mantenimiento del orden comunitario. Denunciando la ruindad y el estado de abandono de la unidad familiar, también se evidencian la insolidaridad con los marzantes, en ese momento representantes del orden moral de la comunidad, y el incumplimiento del ama de casa con sus responsabilidades domésticas. Mediante la animalización de los individuos, atribuyéndoles rasgos zoomórficos, se quiere simbolizar la ausencia de valores culturales y el desprecio por las normas de comportamiento social. En resumen, la escasa integración en el proceso socializador comunitario y, por lo tanto, su permanencia en el ámbito de lo animal-indómito; su no pertenencia al mundo del ser humano y de la cultura. La adjetivación de alcahueta dirigida a la mujer, pone de manifiesto el papel antisocial de ésta, ya que el chismorreó, la costumbre de entretenerse por las calles cotilleando con otras vecinas, entrometiéndose en los secretos e intimidades de algunos vecinos y difundiendo de aquí para allá, se considera algo socialmente reprochable, por tratarse de una cualidad negativa que puede poner en peligro tanto la unidad conyugal como la familiar, o la vecinal, al ser un factor estimulante de potenciales discordias y por lo que connota como mujer que se da al palique y abandona las responsabilidades domésticas y agrarias (esposa, madre, fuerza de trabajo en la explotación y administradora del hogar), en detrimento de sus obligaciones familiares. Por eso, en la marza rutona se representa al grupo doméstico como un grupo sucio y desatendido.

El desorden del hogar y la carencia de unas normas mínimas familiares que dignifiquen el espacio doméstico y la identidad de sus habitantes, se hacen públicos en la crítica velada sobre la escasa laboriosidad de los máximos responsables del grupo familiar, con lo que esto supone de desprecio por el trabajo como valor primordial. Actitud ésta, que necesariamente habrá de traducirse en la ruina económica y moral de la casa, según se recoge en la estrofa que relata cómo el marido y la mujer se entregan a la diversión. Curiosamente este tipo de escenas es muy frecuente en los relatos orales sobre la hipotética existencia de familias embrujadas o poseídas por el demonio, donde se presenta al grupo familiar bailando y cantando por las noches, al son de guitarras y panderetas, en detrimento de las faenas del campo y de la casa. Lo que explica el ya mencionado aspecto sucio de sus moradores y también el hecho de que no les dieran nada, puesto que nada, o poco, se puede dar en una explotación familiar "improductiva", que no sólo no tienen para dar a los demás, sino que tampoco tienen para ellos, como se desprende del pobre aspecto con el que se les retrata y del que, además, parecen no avergonzarse.

La presencia de una unidad doméstica de las características descritas (por sus fuertes implicaciones económicas y compromisos comunitarios), es una rémora para la comunidad, al conllevar el incumplimiento de cantidad de compromisos relativos a asuntos públicos de interés para la colectividad, que sólo pueden ser abordados satisfactoriamente desde un cierto equilibrio familiar y social. De ahí que, en la copla de "insulto lírico", los mozos rompan los instrumentos musicales que simbolizan el ocio y la pereza, en oposición al trabajo. En las estrofas finales se vuelve a remarcar el abandono de las obligaciones productivas y se insiste en el carácter animal de esos vecinos y en su condición asocial, al mismo tiempo que se les ofrece pienso en grano, al suponer que ni tan siquiera tienen cebada en la casa, como consecuencia de que no atienden debidamente las labores agrícolas y las cosechas. Por último, se insiste en la alcahuetería de la mujer, acentuando el carácter peyorativo de este epíte-

to y, como agravio supremo, se menciona su infidelidad al marido y la deshonra de la hija que no ha sido decente ni ha sabido controlar sus deseos y pasiones sexuales. Por eso se han acostado con ella, e incluso han orinado su cama, convirtiendo la alcoba en un espacio íntimo paradigmático del conjunto de la casa, donde se simboliza la suciedad, el desorden casar y la inmoralidad del grupo doméstico. En pocas palabras, diré que las marzas rufonas son un mecanismo poético-social, a través del cual los mozos, investidos de un poder delegado por la comunidad, ponen de manifiesto y reprochan públicamente aquellos comportamientos socialmente anómalos que afectan, directa o indirectamente, a la estructura ideal del grupo doméstico y al funcionamiento de la vida convivencial comunitaria.

PUBERTAD Y RITO DE PASO

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

La llegada a la mocedad representa un momento esencial y decisivo en el ciclo vital del individuo y en la reproducción de la estructura social comunitaria, ya que "la pubertad marca el inicio de la nueva generación que va a sustituir a la anterior". Por ello, en las acciones rituales se hallan presentes las jerarquías y los valores que constituyen la columna vertebral de las pautas ideales de comportamiento de la comunidad, que asume colectivamente la importancia de los ritos de paso de sus miembros y sobre todo de los varones, como subgrupo humano de gran peso social en las denominadas sociedades tradicionales. Las pruebas de iniciación por las que han de pasar los novicios, están estrechamente relacionadas con el sistema de valores que la comunidad asigna a la mocedad: etapa importante en el desarrollo físico y social dentro del ciclo vital de los varones. Se trata de actos referidos a "la fuerza física, la valentía, el tesón, la resistencia y el valor de los aspirantes, y tienen como fin último mostrar al resto de la comunidad su capacidad para formar parte de ella. La debilidad, la cobardía y el sentimentalismo son reprobados en los miembros masculinos del grupo. Ellos, como nueva generación, habrán de soportar los males, desgracias, crisis y momentos dramáticos por los que pasa cualquier colectividad de este tipo de sociedades rurales, cuya supervivencia está íntimamente ligada al hábitat".

El primer requisito de todo novicio es pagar la patente a la cuadrilla (dinero o vino). Una vez cumplida esta obligación los novicios se incorporan a la cuadrilla de marceros y al conjunto de las acciones festivas, donde, en todo momento, deberán hacer cuanto les sea mandado por el jefe del grupo (mozo viejo), o por cualquiera de sus miembros. El mozo viejo, paradigma de la autoridad, ostenta una serie de derechos que le son reconocidos por el conjunto de la cuadrilla y que deberán ser aprendidos y respetados por el subconjunto de los novicios: se hace cargo de los recién entrados a mozos, echa el primer trago de vino de la patente, dirige la ronda, coordina las voces, es el responsable del recuento del dinero obtenido, nombra los mayordomos y preside la mesa durante la comensalidad festiva. Por el contrario, los novicios son el exponente de la subalternidad y, en consecuencia, deben cumplir satisfactoriamente todas las tareas que se les encomiende: portar el pesado cuévano cargado con las dádivas, auxiliar a la comparsa con el farol, cortar leña para la comida de marzas, poner la mesa como ocurre en algunas comarcas, soportar con valor y resignación las agresiones físicas dirigidas a transgredir la privacidad corporal, valiéndose de juegos en los que

se retuercen los testículos de los novicios, como núcleo simbólico de la virilidad y la fertilidad así como las bromas del grupo sobre los posibles peligros que pueden surgir en el transcurso de la ronda nocturna, si se les aparecen animales fantásticos o muertos que vagan por el pueblo con el alma en pena. Del mismo modo, deberán dar pruebas de aguante y resistencia física durante la comida, la bebida y el baile. Este último, es uno de los derechos que adquiere el nuevo mozo, quien, a partir de cantar sus primeras marzas, recibe la alternativa del grupo de mocedad para rondar (en cualquier momento del año), a las mozas de la localidad o del valle, a la vez que disfrutará de mayores ventajas y derechos que hasta entonces.

Igualmente, dado el estado de liminalidad en que se encuentran los novicios, se les exige la participación en actos de pillaje: robos de animales y de vegetales en las casas del pueblo, para comérselos, socialmente aceptados y controlados. Esta práctica simboliza las travesuras de la infancia que deben dejarse atrás al entrar en la Sociedad de Mozos, aunque éstos periódicamente se valgan de ellas para ritualizar la transgresión simbólica del orden social. Otro aspecto importante de la agregación lo constituye la comida de marzas y el posterior baile, ya que en estos actos de comensalidad solidaria y compartida (en los que suele agregarse algún que otro forastero invitado), los nuevos mozos participan de pleno derecho, mostrándose a sí mismos y mostrando a los restantes miembros de la cuadrilla, y por extensión a la comunidad, su nueva condición social. Al igual que durante la ronda, se dan a conocer uno a uno al conjunto del vecindario, durante la comensalidad festiva son presentados simbólicamente al conjunto de la sociedad. Esto queda reflejado en la costumbre que existía antaño de representar simbólicamente al conjunto de la comunidad, a través de la presencia, en la comida de las marzas, de un “matrimonio de respeto” (institución familiar), el alcalde pedáneo (autoridad civil del Concejo) y el cura (delegado de la Iglesia y de la moral religiosa).

LOS MUERTOS Y LA MEMORIA COLECTIVA

En la Cantabria rural, al igual que en otras regiones del Norte peninsular y del resto de Europa, existe la creencia de que los muertos, o antepasados difuntos, pese a su extinción física, permanecen en un estado liminal de indefinición. Por esa razón, los muertos siguen jugando un importante papel en la vida cotidiana a través de sus almas que se mantienen integradas en el mundo de los vivos, manifestándose en determinadas ocasiones de modo diverso y por las más variadas circunstancias; unas de carácter positivo: ayudas y acompañamiento a familiares necesitados o solitarios, colaboraciones en las tareas de la casa, sobre todo en la atención a los niños, cuando se trata de una difunta; y otras, de carácter negativo, debido a sus poderes extraordinarios: causando males en las cosechas, los animales y los parientes vivos, por incumplimiento de promesas hechas al difunto.

Este sistema de creencias populares hace que las relaciones entre la comunidad de los vivos y la de los muertos (sujetas a permanentes intercambios), sean unas relaciones ambiguas que explican la cautela y la esmerada atención con que se tratan todos los asuntos vinculados a la muerte y al culto a las ánimas benditas. Si se parte de la aceptación de que las influencias de los muertos no han desaparecido del ámbito ordinario de la vida, lógicamente, las “interconexiones” que los vivos establezcan con ellos estarán necesariamente mediatizadas por esta creencia. Si las familias y la comunidad atienden debidamente sus “obligaciones con los muertos”, sufragando sus deudas, orando por su salvación eterna, organizando las correspondientes misas de difuntos por el socorro de sus almas y honrando su memoria, éstos, posiblemente decidan contribuir a la prosperidad de los suyos intercediendo ante Dios, una vez sacados del Purgatorio por medio de misas y oraciones. He ahí, el sutil mecanismo que les convierte en una suerte de intermediarios entre el cielo y la tierra, capaces de

abogar por la fertilidad de los campos, la salud de los familiares y de los animales domésticos. Contrariamente, el muerto puede convertirse en una fuente de peligro, si la familia desatiende sus obligaciones con las ánimas, ya que podrán causar innumerables inconvenientes dirigidos al grupo familiar y a la propia explotación agro-ganadera, en forma de múltiples infortunios relacionados con la salud y las cosechas.

Todas estas circunstancias han hecho que, para afrontar las interacciones simbólicas de los vivos con los muertos, a fin de integrarlos, las comunidades se hayan dotado históricamente de instituciones de carácter religioso (Cofradías de Ánimas u otro tipo de Cofradías) y de rituales, encaminados a contribuir a la buena muerte, conducir a los difuntos a la paz eterna, atenuar sus penas en el Purgatorio y sacarles de él, organizar misas y procesiones para ayudarles a reposar en paz y honrar su memoria, en momentos precisos del ciclo vital de sus familiares y del ciclo anual comunitario. Muchas de estas prácticas, estrechamente vinculadas a actos de comensalismo colectivo, abarcan desde los populares banquetes funerarios hasta las ofrendas de alimentos depositadas en las tumbas de los fallecidos, pasando por el ofrecimiento de raciones de comidas festivas a las viudas del difunto. Todo lo anteriormente expuesto, viene a confirmar la naturaleza contingente de la vida individual de cada miembro del grupo doméstico, frente al carácter permanente de la casa como institución, que perdura más allá de la mera circunstancialidad de los individuos, al actuar éstos como eslabones de una cadena colectiva familiar, que atraviesa distintos tiempos históricos y una única memoria familiar.

Pues bien, en el ritual de las marzas existen varios momentos cruciales donde los antepasados muertos de la localidad se hacen presentes en la memoria colectiva de los vivos, a través de las diversas alusiones de los marzantes a las ánimas. En un principio vemos, cómo a la hora de rondar la muerte de un vecino es tomada en consideración por los marzantes que deben preguntar si cantan o rezan por el alma del difunto ("por las obligaciones de los vivos y los muertos de esta casa"). Del mismo modo que, en algunos lugares, al recibir el dao es obligatorio tomarlo diciendo: "que las ánimas lo reciban". Dentro del canto de ronda, al igual que se nombra a los mozos viejos, a los que están cumpliendo el servicio militar y a los primerizos, también se recuerda a los antepasados específicos de la familia "y sus agüelitos,/ que en el cielo gocen", así como a los mozos muertos en el año, si, por una fatal circunstancia, la Sociedad de Mozos había perdido para siempre uno de sus miembros: "¡un golpe de agua/ se llevó a Tomás,/ y a cantar las Marzas/ en jamás vendrá!/ ¡Recemos, marceros,/ antes de marzar!".

El último gesto hacia los muertos consiste en reservar una parte de la comida marcera y entregársela a las viudas del año, o a otras que vivan solas, sin la compañía de sus hijos o familiares más allegados. La costumbre que tienen los marceros de rezar en aquellas casas en las que se guarda luto reciente, bien pudiera, a mi entender, incluirse en la categoría de rito de paso, por lo que la ceremonia tiene de socorro del alma del difunto en su difícil tránsito por el Purgatorio camino de la paz eterna. Ya que, de algún modo, las casas que guardan luto se encuentran en un cierto estado de margen, porque durante el luto los parientes del muerto constituyen una sociedad especial, situada entre el mundo de los vivos, por una parte, y el mundo de los muertos, por otra, y del que los parientes salen antes o después según sea el grado de cercanía de su parentesco con el muerto. Los ritos de suspensión de todas las prohibiciones y de todas las reglas (ropa especial) del luto hay que considerarlos, por consiguiente, como ritos de reintegración a la vida social, bien restringida, bien general, del mismo género que los ritos de reintegración del novicio. A través del rezo y de la parte de comida que los mozos entregaban a las viudas (al igual que sucede con las embarazadas), se reactivaba el recuerdo del difunto (del antepasado inmediato) en la memoria familiar y

grupal y, de este modo, se consagra la sociabilidad vecinal más allá de los conflictos familiares y sociales y también más allá del ahora, incluyendo en el presente armónico, los antepasados muertos y los aún no nacidos. La comida, en el caso de las marzas, no sólo sirve para poner de manifiesto el principio de igualdad de los comensales y de la colectividad de los vivos, sino que también posee la dimensión de reintegrar simbólicamente en esta comunidad la memoria de los muertos.

IDENTIDAD, SOCIABILIDAD Y COMENSALISMO

Como se puede comprobar, tanto en el sentido etimológico, recogido en el *Diccionario de la Lengua Española*, como en la descripción de las acciones rituales, la entrega de alimentos, a través de la dádiva, la ingesta de bebidas y dulces y la organización de comidas grupales en diferentes momentos, constituyen uno de los ejes vertebradores del ritual marceño. El análisis de este tipo de ritos comensalísticos nos permiten conocer los mecanismos de fortalecimiento de la sociabilidad e identidad masculinas de los mozos, así como las diversas manifestaciones estructurales de la comunidad en que se originan. El acto de comer juntos todos los protagonistas principales de las marzas, los preparativos previos a la comida, los roles que cada subgrupo de la mocedad desempeña en esta parte del proceso, el dominio de productos del cerdo que caracteriza la dieta festiva y la composición ideal de los comensales que se concitan en torno a la mesa: mozos, niños, mozas, alcalde pedáneo, cura, "matrimonio de respeto" y forasteros invitados, constituyen todo un microcosmos de las estructuras sociales y de la incidencia de éstas en la fiesta.

Para entender la relación entre la organización sociocultural de la comunidad, ciertos aspectos ecológicos de la misma y el comensalismo final, en el que se concentran la práctica totalidad de los códigos festivos de los diferentes rituales de las marzas, es preciso tener en cuenta los principales factores que determinan y configuran las estructuras elementales del festejo, todos ellos presentes, real o simbólicamente, en el momento comensalístico: 1) Este tipo de rondas, desde una perspectiva *emic*, persiguen como objetivo último, la celebración de una comida, merienda o cena de marzas, organizada por los mozos del pueblo, en ambientes domésticos. 2) La ayuda imprescindible de las diferentes casas que componen el vecindario local, sin cuya aportación de dádivas y de dinero en metálico la fiesta sería imposible. 3) Comidas abundantes con un predominio de los productos derivados del cerdo, sobre otros animales o vegetales, en la composición de los menús. 4) La existencia de una organización autónoma del ritual, sujeta a las normas canónicas dictadas por la tradición. 5) El protagonismo igualitario del subgrupo social de los varones solteros (mozos), en contraste con los papeles subalternos desempeñados por las mozas y las mujeres durante la fiesta.

A lo largo de la vida cotidiana de las comunidades agrícolas cántabras se observa una institucionalización periódica de la comensalidad, ya que son varios los momentos en los que se celebran actos colectivos de comensalia, generalmente relacionados con fechas señaladas del calendario agrícola y litúrgico, el sancionamiento de ritos de paso en el ciclo vital de los individuos, la finalización de trabajos comunitarios y las ayudas mutuas. Ahora bien, el tiempo de invierno es el período del año en el que se produce un mayor grado de concentración de este tipo de comidas en común, con un claro componente moceril masculino. Desde mi punto de vista, esta reiteración de comidas fraternales entre mozos, se encuentra directamente relacionada con las características ecológico-culturales de ese semiciclo anual que es el invierno: tiempo dedicado a las tareas ganaderas, por ausencia estacional de las agrícolas, y con el papel que en él juegan los hombres: protagonismo de los trabajos masculinos identificados con las labores ganaderas, en oposición al semiciclo agrícola, primavera-verano, con gran presen-

cia de trabajos femeninos. Por otra parte, el invierno es el tiempo sacrificial del cerdo que, además, cuenta en su interior con diversas advocaciones a santos protectores de los animales, como San Antonio y con las vijaneras y carnavales, en las que aparecen diferentes representaciones zoomórficas, emparentadas con cerdos, osos, gallos, etc. La utilización de espacios domésticos como ámbitos de intimidad, para acoger a los comensales en esta época del año, viene determinada por las reducidas dimensiones del grupo festivo y por su carácter segmentario, en oposición a la presencia masiva de la comunidad y emigrantes que intervienen en los festejos estivales y, sobre todo, por las propias condiciones ecológicas que el invierno impone al dificultar, por sus bajas temperaturas, actos públicos de comensalidad festiva.

Son también las condiciones ecológico-culturales del momento, las que determinan que sea el cerdo el animal doméstico que por esas fechas se sacrifique en los hogares campesinos. Debido a la importancia de este animal, dentro de una economía familiar rural, como principal suministrador de aportes calóricos y proteínicos, y al tratamiento de las distintas piezas y productos derivados, generalmente destinadas a la conserva, se hace necesario que se mate y sazone en invierno, para que sus carnes sean adecuadamente curadas. Este hecho es un factor decisivo respecto a la presencia hegemónica de partes del cerdo (y de las castañas que, recogidas en noviembre y diciembre, constituyen la base de la alimentación vegetal durante el invierno) en el conjunto del *dao*, entregado por los vecinos a las cuadrillas de rondadores y también como alimento característico y materia prima central de la dieta festiva de la comida de marzas. La abundancia de carnes, durante estas fechas, en las comidas de mozos y la gula que las caracteriza, en sociedades, por otro lado, sometidas el resto del año a dietas extraordinariamente frugales, está directamente relacionada con la posterior continencia comensalística que una rigurosa Cuaresma impone a las comunidades que guardan el precepto religioso de la abstinencia carnal. De esta forma se corta la dinámica de derroche prolongado de la carne, con el fin de reservarla para cuando llegue el momento de las grandes tareas, del máximo esfuerzo colectivo y de ese auténtico sistema de consumo cooperativo-familiar de carne, que son las grandes fiestas patronales del verano.

Desde el punto de vista de la economía de la fiesta, la entrega de dádivas por parte de las casas del vecindario de la localidad, tanto en especie como en metálico, simboliza el compromiso de cada unidad doméstica, y de la comunidad en su conjunto, de apoyo a los mozos de los que a cambio recibirán ayuda en aquellos momentos del año que la precisen. Se trata, en definitiva, de la expresión de un modelo de intercambio recíproco en el que la fiesta se organiza en base a los recursos populares, donde todos aportan y todos reciben: quienes entregan el *dao*, reciben a cambio, y a corto plazo, ayudas en sus faenas agrícolas.

La comensalidad es un rito de agregación. Representa un acto decisivo, dentro de las tramas de socialización, al que recurren con bastante frecuencia los distintos grupos que forman una comunidad o la totalidad de ella, dependiendo qué aspecto de la misma o cuál de las identidades heteróclitas se pretenda resaltar. Sentarse todos juntos, alrededor de una misma mesa, a compartir los mismos alimentos, incluso como ocurría antiguamente servidos en fuente común (en clara oposición al individualismo simbólico del plato), es un acto supremo de sociabilidad colectiva, una manera de sellar simbólicamente la unidad del grupo, un signo de fraternidad y de amistad. Por ello, el ritual comensalístico de las marzas cumple una función de cohesión y comunión grupal, fortalece el sentimiento de grupo y ayuda a lograr la identidad colectiva, en primer lugar, reforzando la sociabilidad y la identidad masculina diferenciadas y, posteriormente, haciendo extensiva la integración al conjunto de la mocedad, al incluir al subgrupo de las mozas y, de modo simbólico, a la propia comunidad representada civil, eclesiástica y familiarmente, por el pedáneo, el cura y el matrimonio de respeto.

En el acto mismo de la comensalidad, al igual que en la fiesta globalmente considerada, no sólo se expresa la comunión grupal de los diferentes conjuntos de sexo y de edad, también los subconjuntos refuerzan su singularidad y remarcan sus diferentes identidades fraccionales, al tiempo que despliegan sobre el mantel sus expectativas, preocupaciones y estrategias amicales o matrimoniales. Todo ello se produce mediante la dramatización de los roles sexuales, que confirman y reactivan los derechos y deberes de los subgrupos fortaleciendo principalmente la hegemonía social de los mozos sobre las mozas y por extensión de los hombres sobre las mujeres. A la vez que se sitúa al segmento moceril en el estatus social que le corresponde, en su calidad de sector subordinado y mediador entre generaciones, que actúa como un mecanismo de reproducción y de redundancia del orden comunitario tradicional. Los mozos, que representan al pueblo y la relación de identidad que el pueblo reclama de ellos, se convierten en los garantes de la memoria colectiva y de la tradición, en los herederos culturales que, con la aceptación de las prácticas y comportamientos establecidos y adscritos a su propia existencia, están contribuyendo a la reproducción de los grupos y de la estructura social. A través de la comida de marzas, se subraya y se consagra la sociabilidad vecinal, más allá de los conflictos familiares o sociales y se desarrolla una función socializadora, enseñando y acostumbrando a los nuevos mozos a estar entre sus iguales y comportarse con un sentido solidario, cuando se participa en un acto en común.

La presencia ocasional de forasteros en la mesa retoma uno de los aspectos esenciales del ritual de agregación que se producía con la trascendencia de los límites entre aldeas contiguas: poner en juego el sentido de hospitalidad intra y extrafamiliar, o extracomunitaria, con la finalidad de activar y reforzar los vínculos de sociabilidad amical, o de parentesco. Estos últimos aspectos, vinculados a la sociabilidad e identidad colectivas, nos remiten al carácter ideológico de la fiesta, también representado en la comensalia colectiva, ya que en el ritual aparecen imbricados los valores, ideales e intereses con los que se siente identificada la comunidad, que los pone en circulación a través de la fiesta, para su reproducción y reconocimiento social. Dichos configuradores de la identidad cultural en las marzas, son expresivos de un modelo identitario de tipo vernáculo, en el que los códigos simbólicos transmiten en su mensaje los intereses reales de los grupos e individuos, de suerte que el pueblo determina así, directamente, las ideas y los valores.

Las aportaciones de las mujeres en el desarrollo de la fiesta marcera (eminentemente varonil), son un hecho incuestionable. En ella emplean una buena parte de su tiempo y de su cultura de trabajo, mediante la entrega de lo dao (productos del cerdo elaborados por las mujeres, que también lo atendieron en vida), el "consentimiento" del hurto ritual de sus huertos domésticos y la preparación de la comida, o cena de marzas. A pesar de esta colaboración, las mujeres se ven relegadas al papel marginal de cocineras-alimentadoras y de sujetos pasivos, auxiliares de los hombres. No en vano es la casa-edificio, el espacio privado representativo de la mujer en el ritual marcero. En él desarrolla las estrategias simbólicas propias de la subcultura doméstica femenina, frente a las masculinas explicitadas en el espacio público, hegemonícamente ocupado por la cuadrilla de mozos rondadores. El ama de casa, y la casa en su conjunto, van a ser juzgadas por la dádiva, en función de su calidad. Desde la casa, la moza escucha pasivamente el canto de los marceros en la cocina (o en los fogones de la taberna), las mujeres elaboran la comida de marzas y en el portal, uno de sus espacios liminales más representativo, se desarrolla el baile al que asisten las jóvenes solteras. El papel desempeñado por las mujeres en el conjunto de la fiesta, que no es otro que el de su subordinación, real y simbólica, al hombre, en este caso a los mozos, verdaderos protagonistas del ritual marcero, en el que aparecen simbolizadas las relaciones disimétricas que la tradición cultural establece en favor del hombre (asimetrías de prestigio, de poder en la toma

de decisiones y en el acceso a los recursos) y las tensiones existentes entre sexos, al tiempo que se efectúa la reproducción social de unos valores y estereotipos androcéntricos, que son los propios de los roles de dominación masculina.

Por lo que respecta al contenido ideológico de los mensajes lingüísticos emitidos por los cantos marceros, es fácilmente constatable su carácter androcéntrico. En ellos, se resalta el ideal de mujer honrada, trabajadora y sumisa. En el mejor de los casos, considerada un ser pasivo al que es necesario halagar por su "condición femenina" y del que se exige guardar las normas sexuales de pureza y honra, socialmente establecidas. Y en el peor de los casos (marzas rotonas), se le critica y escarnece, como ya hemos visto, satirizando públicamente, y con mordacidad, aquellos aspectos considerados, por el grupo de mozos en particular y por la sociedad en general, que asume la cultura androcéntrica, como antivalores sociales, algunos de ellos relacionados con el ámbito casal: la suciedad femenina, el abandono del grupo doméstico y el incumplimiento de sus responsabilidades (añadidas) con el mismo, la alcahuetería, la infidelidad del ama de casa y la deshonra de sus hijas.

Las marzas, al igual que otras fiestas populares, vienen a marcar y reforzar el rol tradicional de la mujer como madre-esposa. Se trata de un ritual, efectuado dentro del invierno, como período festivo de sociabilidad masculina por antonomasia, con claras manifestaciones de androcentrismo, mediante el cual los varones jóvenes pueden engrandecer la imagen de sí mismos, tejiendo en torno a la mujer unas relaciones de poder, que son la otra cara de las relaciones permitidas y establecidas por las instituciones (familia, religión, lenguaje, etc.). Mediante las marzas (ceremonias de redundancia del orden social establecido) el grupo de mozos, como sujeto social colectivo y protagonista, refuerza el privilegio de la masculinidad, reactualiza los valores, las ideas y los conflictos de su comunidad, desde una posición de poder, perpetuada por la recurrencia a un comportamiento tradicional que impone un contenido específico (machista) a las relaciones amorosas y de cortejo y al papel que la mujer desempeña en estas experiencias y en el conjunto de la vida social. Este tipo de rituales públicos de masculinidad, permiten a los mozos exhibir y reproducir un determinado modelo de socialización, fundamentado en las asimetrías entre los géneros. A la vez que, sirve para que la juventud masculina explicita, en el ámbito de lo público, sus tramas de sociabilidad e identidad grupal, sus ritos de paso y aprendizaje para los novicios y, lo que es más importante, sus roles de dominación masculina frente a la subordinación femenina, dentro de un mundo en el que los valores, las normas y los modelos son "a priori" masculinos.

BIBLIOGRAFÍA

- Montesino González, A. : *Fiestas populares de Cantabria, 1. Entre el solsticio de verano y el equinoccio de otoño*. Santander, Tantín, 1984.
- *Fiestas populares de Cantabria, 2. Carnavales rurales*. Santander, Tantín, 1985.
 - *Fiestas populares de Cantabria, 3. Carnavales urbanos de Santander y Santoña*. Santander, Tantín, 1985.
 - «Los vijaneros en el ritual de expulsión del Año Viejo en Cantabria». En Manuel Luna Samperio (coord.), *Grupos para el ritual festivo*. Murcia, Editora Regional de Murcia, 1987, págs. 261-296.
 - «Una aproximación al estudio socioantropológico de las mascaradas invernales en Cantabria» en *Actas del IV Seminario del Carnaval de Cádiz*. Cádiz, Fundación Gaditana del Carnaval, 1990, págs. 145-197.
 - «La Gata Negra de Carasa. Sociabilidad e identidad en una mascarada estival de Cantabria». En *Actas del V Seminario del Carnaval de Cádiz*. Cádiz, Fundación Gaditana del Carnaval, 1991, págs. 101-117.
 - *Las Marzas. Rituales de identidad y sociabilidad masculinas. Una Mirada antropológica sobre las rondas invernales de Cantabria*. Santander, Límite, 1992.
 - *La fiesta del Carmen. Un estudio antropológico sobre religiosidad popular en Cantabria*. Santander, Límite, 1992.
 - *La Rueda de San Roque. Comensalismo votivo, sociabilidad e identidad en un ámbito rural de la España Atlántica*. Santander, Límite, 1993.
 - «Las marzas: identidad, sociabilidad y androcentrismo en el ritual marcelero». En *Cuadernos de Campo*, 3 (1995), págs. 19-25.
 - «Rito, religión y símbolo. Plantar mayos misacantanos». En *Religión y símbolos*, Zainak 18 (1999), págs. 251-265.
 - «Del vientre a la fosa y de la lumbre al monte. Religiosidad popular y dispositivos rituales entre los pasiegos». En Salvador Rodríguez Becerra (coord.), *Religión y cultura*, vol. 1. Sevilla, Fundación Machado, 1999, págs. 551-566.
 - «Los pescadores santanderinos. Cultura del trabajo, ritos, símbolos y religiosidad». En Salvador Rodríguez Becerra (coord.) *Religión y cultura*, vol 1. Sevilla, Fundación Machado, 1999, págs. 551-566.
 - «La Rueda de San Roque. Rito sacrificial, caridades y comensalismo votivo». En *Alimentación y cultura. Actas del Congreso Internacional, 1998*. Vol. 1. Madrid, Museo Nacional de Antropología/Ministerio de Educación y Cultura, 1999, págs. 503-528.