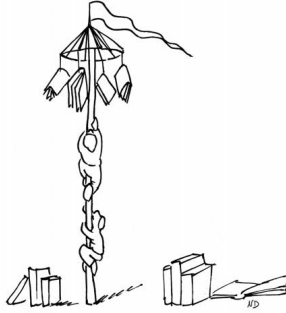


Maschera e alterità

a cura di Pietro Sisto e Piero Totaro



Progedit



Il Paese di Cuccagna
Collana di Scritture e Tradizioni culturali

Direttore scientifico:
Pietro Sisto (Università di Bari)

Comitato scientifico e di referaggio:
Stefano Bronzini (Università di Bari)
Stella Castellaneta (Università di Bari)
Grazia Distaso (Università di Bari)
Angela Gigliola Drago (Università di Bari)
Pasquale Guaragnella (Università di Bari)
Luigi M. Lombardi Satriani (Università La Sapienza, Roma)
Giuseppe Mastromarco (Università di Bari)
Francesco Minervini (Università di Bari)
Domenico Scafoglio (Università di Salerno)
Francesco Tateo (Università di Bari)
Piero Totaro (Università di Bari)
Bernhard Zimmermann
(Università di Freiburg i. B., Accademia delle Scienze
di Heidelberg)

© 2017 – Centro internazionale di ricerca e studi su Carnevale, Maschera e Satira

Progedit - Progetti editoriali srl
Via R. De Cesare, 15 – 70122 Bari
Tel. 0805230627
Fax 0805237648
www.progedit.com
e-mail info@progedit.com

ISBN 978-88-6194-386-5

Proprietà letteraria Progedit – Progetti editoriali srl

Finito di stampare
presso Creative 3.0 srl
Reggio Calabria – IT
per conto della Progedit – Progetti editoriali srl

Questo volume è stato pubblicato con il contributo di
Unione Europea, Regione Puglia, Piiiil Cultura in Puglia, Teatro Pubblico Pugliese

In collaborazione con
Comune di Melfi, Università degli Studi di Bari Aldo Moro,
Università della Basilicata, Università della Repubblica di San Marino,
Albert-Ludwigs Universität Freiburg, Fondazione Ignazio Buttitta di Palermo,
Polo liceale Majorana-Laterza di Putignano.

Remo Bodei, Paolo Branca, Ignazio E. Buttitta,
Francesco Faeta, Rafael Gallé Cejudo, Eugenio Imbriani,
Luigi M. Lombardi Satriani, Marxiano Melotti,
Patrizia Minardi, Raffaele Nigro, M^a Pilar Panero García,
Aldo Patruno, Paolo Ponzio, Alberto Ramos Santana,
Pietro Sisto, Vincenzo M. Spera, Natale Spineto,
Piero Totaro, Bernhard Zimmermann

Maschera e alterità

a cura di Pietro Sisto e Piero Totaro



Atti del Convegno internazionale di studi "Maschera e alterità".
In ricordo di Antonino Buttitta.
Melfi-Putignano 23-24-25 febbraio 2017
promosso da Unione Europea, Regione Puglia, Piiiil Cultura in Puglia,
Teatro Pubblico Pugliese.

Comitato scientifico:

Ignazio E. Buttitta (Università di Palermo)
Luigi M. Lombardi Satriani (Università La Sapienza, Roma)
Marxiano Melotti (Università Niccolò Cusano, Roma; Milano-Bicocca)
Ferdinando Mirizzi (Università della Basilicata)
Pietro Sisto (Università di Bari)
Piero Totaro (Università di Bari)
Bernhard Zimmermann
(Università di Freiburg i. B., Accademia delle Scienze di Heidelberg)
Giuseppe Genco (Segretario del CMS)

INDICE

Verso una identità convintamente mediterranea <i>di Aldo Patruno</i>	1
Rete Carnevali e maschere della Lucania a valenza antropologica e culturale <i>di Patrizia Minardi</i>	3
Maschera e alterità <i>di Luigi M. Lombardi Satriani</i>	6
Maschera e alterità nella cultura e nella religione greca di età arcaica e classica <i>di Bernhard Zimmermann</i>	12
Dionysos. Le maschere del “dio maschera” <i>di Natale Spineto</i>	16
Maschera e alterità su un vaso magnogreco: il ‘New York Goose Play’ <i>di Piero Totaro</i>	31
Diavoli, turchi, giudei. Antiche e nuove alterità nelle feste religiose siciliane <i>di Ignazio E. Buttitta</i>	41
L’altro in casa. Giochi carnevaleschi in area napoletana nel Rinascimento <i>di Eugenio Imbriani</i>	71
Il carnevale degli “altri”: le maschere e i letterati <i>di Pietro Sisto</i>	80

Arab and Islamic Humour <i>di Paolo Branca</i>	99
Máscara y sátira política en Cádiz a mediados del siglo XIX <i>di Alberto Ramos Santana</i>	112
La máscara lingüística: un recurso retórico carnavalesco para evitar la censura y sus antecedentes en la literatura antigua <i>di Rafael Gallé Cejudo</i>	129
La maschera nel mare della globalizzazione: da simulacro dell'alterità a rappresentazione identitaria e patrimoniale <i>di Vincenzo M. Spera</i>	150
Cambio semántico en una mojíganga. La vaca bayona de Almeida de Sayago <i>di M^a Pilar Panero García</i>	179
Il Carnevale di Melfi <i>di Raffaele Nigro</i>	208
Persona, maschera, fotografia. Un caso di studio <i>di Francesco Faeta</i>	222
Maschera e alterità tra riconoscimento e nascondimento: note sull'io e il tu <i>di Paolo Ponzio</i>	234
Le maschere dell'altro: paure, migrazioni e patrimonio culturale <i>di Marxiano Melotti</i>	249
Masks of Flesh. Multiple and Alternating Personalities <i>di Remo Bodei</i>	284

CAMBIO SEMÁNTICO EN UNA MOJIGANGA. LA VACA BAYONA DE ALMEIDA DE SAYAGO*

di M^a Pilar Panero García

La comarca de Sayago se localiza en el cuadrante suroccidental de la provincia de Zamora, en el centro de la cuenca del Duero. Sus límites son relativamente netos, el Duero al norte y oeste, y el río Tormes con el embalse de La Almendra al sur. El principal núcleo de población es Berrillo de Sayago, con una ubicación central dentro de la comarca. Aun así, destacan localidades como Fermoselle, Almeida, Fariza y Pereruela entre otras. (Imagen 1).

La diversidad de paisajes y ecosistemas nos permite caracterizar diferentes ámbitos dentro de Sayago, como las Arribes del Duero en la frontera con Portugal y el Tormes, cuyas márgenes están cubiertas por bancales para la producción agrícola. La zona central de Sayago corresponde con la penillanura de materiales graníticos, con parcelas delimitadas por muros de piedra, llamadas «cortinas», con explotaciones unifamiliares de vides, cereales y huertas. Le siguen grandes extensiones de pasto y arbolado que proporciona recursos para la ganadería en el entorno de arroyos y riberas subsidiarios de los cauces de los ríos Duero y Tormes. Y por último identificamos la zona oriental de transición hacia la cuenca sedimentaria arcillosa del Duero en la comarca de la Tierra del Vino. La abundancia de rocas plutónicas (granitos y granodioritas) como material prioritario que conviven con esquistos y gneis de forma mecánica o intrusiva con escasa potencia vegetal es una de las causas por las que la actividad principal en la comarca ha sido la ganadería¹.

* Deseo mostrarle mi gratitud a Laura Cardeñosa Tejedor, Presidenta de la Asociación Cultural Vaca Bayona de Almeida, que está muy implicada en la tarea, nada sencilla, de que la Vaca Bayona perdure, porque con mucha diligencia me ha dado algunas informaciones muy útiles. Este agradecimiento es extensivo a sus padres, Marisa y César.

¹ H. Larrén Izquierdo, *Las comarcas de Aliste y Sayago (Zamora) restauraciones con el 1% cultural de las obras del IRYDA, 1987-1994*, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, Zamora 1995, p. 15. E.I. Prada Llorente (coord.) *et*

Los antropólogos Luis Ángel Sánchez Gómez² y José Luis Alonso Ponga³ han estudiado el modelo de organización socioeconómico dedicado sobre todo a la producción ganadera aprovechando los abundantes pastizales y pequeñas explotaciones de cereal. En este modelo destacan las herencias palpables de la planificación medieval, que se reflejan en la estructura social y el predominio de bienes de uso comunitario.

En el sector meridional de Sayago se localiza Almeida de Sayago, municipio y localidad, con un paisaje arquetipo del espacio de la penillanura, predominando el paisaje de «cortinas» en el entorno más próximo de la localidad y el adehesado de encinas, algunos espacios de monte de matorral y quercíneas. La densidad de población cercana a los 7 habitantes por kilómetro cuadrado (2016) lo ubica en la media de la comarca de Sayago, lo que convierte el caso de Almeida de Sayago en representativo del conjunto comarcal. La baja densidad de población de la comarca de Sayago da muestra de la atonía demográfica y socioeconómica del espacio sayagués. Esta debilidad que es muy marcada y tiene una tendencia exponencial por la falta de población joven en el ámbito comarcal, provincial y, en la mayor parte del ámbito rural de la comunidad autónoma de Castilla y León, es probablemente uno de los factores que más peso ha tenido en el cambio de esta tradición y de otras, y en la desaparición de muchas. (Imagen 2).

1. *La Vaca Bayona en relación con otras máscaras*

Actualmente en la provincia de Zamora se mantienen 19 mascaradas que admiten diversas clasificaciones. Francisco Rodríguez Pascual las divide en dos grandes grupos, las mascaradas diabólicas y las vacunas. Las diabólicas se pueden clasificar en cuatro tipos: las que tienen

alii, *Guía de buenas prácticas para la observación del paisaje agrario como espacio patrimonial en el occidente peninsular*, Ed. E. I. Prada Llorente, Madrid 2012, p. 37, <http://www.mapama.gob.es/es/ministerio/servicios/informacion/plataforma-de-conocimiento-para-el-medio-rural-y-pesquero/observatorio-de-buenas-practicas/paisaje-agrario/>

² L.A. Sánchez Gómez, *Sayago, ganadería y comunismo agropastoril*, Caja España, Zamora 1991.

³ J.L. Alonso Ponga, *Rito y sociedad en las comunidades agrícolas y pastoriles de Castilla y León*, Junta de Castilla y León, Salamanca 1999, pp. 215-222.

una única acción, las trágicas (los zangarrones), las cómicas (los guirrios y las birrias), y las que ejecutan varias acciones (los carochos). Las vacunas las clasifica en dos grupos: las que tienen forma pura (las vacas bayonas) y las que tienen forma mixta (las talanqueras). Este autor hace una segunda clasificación en función del número de personajes, uno solo aunque tenga adláteres o varios personajes en una acción en la que unos ejercen de protagonistas y otros de antagonistas; aunque se decanta por la primera clasificación⁴.

Bernardo Calvo Brioso prefiere una clasificación basada en el protagonismo de la máscara y las acciones y amplía su clasificación al ámbito regional. Distingue en primer lugar mascaradas demoniacas (zangarrones, guirrios, cucurru machos, obisparras...) con acción teatralizada completa o sin acción teatralizada completa; en segundo lugar mascaradas zoomorfas taúricas o vacunas; el tercer lugar mascaradas mixtas en las que concurren mascaradas demoniacas y zoomorfas que se pueden interrelacionar entre ellas o no; y, en cuarto lugar mascaradas demoniacas como los botargas al servicio de la liturgia cristiana, especialmente al Corpus Christi⁵.

La provincia de Zamora (Castilla y León, España) y la región de Tras-Os Montes (Región Norte, Distrito de Braganza, Portugal) puede considerarse una de las regiones más ricas en mascaradas. Ésta formaría una gran área cultural rota aparentemente por las fronteras, pero en la

⁴ F. Rodríguez Pascual, *Mascaradas de invierno en la provincia de Zamora*, Semuret, Zamora 2009, pp. 25-26.

⁵ B. Calvo Brioso, *Mascaradas de Castilla y León. Tiempo de fiesta*, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 2012, pp. 35-37; <http://www.jcyl.es/jcyl/patrimoniocultural/mascaradas/fichas/mascaradas.pdf>; Este autor también acomete una clasificación de cinco tipos de mascaradas en el ámbito de la provincia de Zamora entre las que distingue: Zangarrones: los Zangarrones (Sanzoles y Montamarta) y el Tafarrón (Pozuelo de Tábara); Obisparras: los Carochos (Riofrío de Aliste), la Filandorra (Ferrerías de A-riba), los Diablos (Sarracín de Aliste), los Cencerrones (Abejera) y la Obisparra (Pobladura de Aliste); Vacas y vaquillas: Vacas Bayonas (Almeida de Sayago y Carbellino de Sayago), Vaca Antrueja (Pereruela de Sayago) y la Talanqueira (San Martín de Castañeda); El Pajarico y el Caballico (Villarino tras la Sierra); Los Carnavales (Villanueva del Valrojo); Véase B. Calvo Brioso, *Zamora (Castilla y León)*, en H. Ferreira, A. Pinelo Tiza (coords.), *La máscara ibérica*, vol. I, Edições Caixotim, Porto 2006, pp. 100-139: 104.

B. Calvo Brioso, *Castilla y León. Zamora*, en H. Ferreira, A. Pinelo Tiza (coords.) *La máscara ibérica*, vol. II, Progestur Net, Porto 2009, pp. 128-183: 133.

que se está trabajando divulgando las tradiciones relacionadas con las máscaras transfronterizas. El Museo Ibérico de la Máscara y del Traje de Braganza, abierto desde 2007, y participado por asociación entre el Municipio de Bragança y la Diputación de Zamora expone máscaras y otros objetos usados en las «Fiestas de Invierno» en Trás-os-Montes y en las «Las Mascaradas de Invierno» de la provincia de Zamora⁶. Existen paralelismos entre las vacas bayonas de Sayago y la Vaca Carnavalesca de Santulhão en el concejo de Vimioso en la Terra Fria Transmontana⁷, porque existe una línea identitaria común que se ha mantenido entre las gentes de la raya, independientemente de los conflictos que se han dado a lo largo de la historia en los dos países.

En los años 80 del pasado siglo el investigador Ramón Manuel Felipe Carnero hizo en toda la comarca de Sayago un trabajo de campo meritorio constatando la existencia muchas tradiciones, entre ellas la de la Vaca Bayona en la mayor parte de las localidades⁸ – en algunas de ellas denominada La Vaca Antrueja o simplemente La Vaca⁹ – cuando ésta prácticamente se había extinguido y en la mayoría de los lugares ya era un recuerdo de las personas más ancianas. Solo se conserva actualmente en tres localidades sayaguesas: Almeida, Carbellino y Pereruela. (Imagen 3).

⁶ Véase <http://museudamascara.cm-braganca.pt/>

⁷ A. Pinelo Tiza, *Mascaradas e Pauliteiros. Etnografia e educação*, Lisboa, Eranos, 2013, p. 71.

⁸ R.M. Carnero Felipe, *La otra historia de Sayago*, Gráficas Hermes, Zamora 1988, *passim*.

R.M. Carnero Felipe, *La otra historia de Sayago (2). El Mayo, supersticiones, brujería*, Gráficas Hermes, Zamora 1991, *passim*.

El autor documenta esta mascarada en 53 de los 59 núcleos de población de la comarca de Sayago incluyendo Argusino, que desde septiembre de 1967 está anegado por las aguas de la presa de La Almendra.

También las describe Rodríguez Pascual, *Mascaradas de invierno en la provincia de Zamora* cit., pp. 187-203, que fuera del ámbito comarcal sayagués la documenta en Mayalde y Videmala de Alba.

⁹ Predomina la nomenclatura Vaca Bayona en todo el ámbito comarcal. Se denominaba Vaca Antrueja en Mogátar, Sobradillo de Palomares, Fresnadillo, Gáname, y Villadepera, llamándose Vaca Antruejo en Tamame y solo Antruejo en Piñuel. Simplemente se llamaba La Vaca en Fermoselle, Moralina, San Román de los Infantes y tradicionalmente en Pereruela, que después de su recuperación se comenzó a llamar La Vaca Antrueja.

En su estudio clásico sobre el Carnaval Caro Baroja describe y cita algunas formas de mascaradas que él llama «vaquillas» durante el invierno, que si bien se hallan en zonas geográficas distantes representan una homogeneidad en la costumbre y en su desarrollo¹⁰. La vaca y la vaquilla, denominada «vaquillones», «vaca tora», «vaca pendonada», «vaca romera» en otros lugares, con sus variantes en cuanto a la forma y ubicada en distintas fechas del calendario – las Candelas, san Blas, san Ildefonso, san Sebastián, la Conversión de san Pablo o Carnaval – es máscara protagonista o coprotagonista con otras en muchos lugares de la Península Ibérica concentrada, sobre todo, pero no solo, en las provincias de Guadalajara, Toledo, Cáceres, Madrid, Ávila, Salamanca, Burgos, Soria y Zamora¹¹. Existe una teoría que vincula la máscara de vaca – distinguiéndola de la del toro¹² – en lugares donde el terreno es ácido, de calidad para la ganadería y poco apto para la agricultura¹³. Si bien es cierto que esta característica se da, o se dio cuando había máscara, en muchos lugares como la comarca sayaguesa y en otras zonas en las que el

¹⁰ J. Caro Baroja, *El carnaval (análisis histórico-cultural)*, Taurus, Madrid 1986, pp. 252-258.

¹¹ O.J. González Fernández, *Mascaradas de la Península Ibérica*, Eujoa, Oviedo 2014, pp. 242-410.

¹² Acotar la función de las máscaras bovinas en función de si son hembras o machos a nuestro juicio no es sencillo. Para nosotros los límites son muy difusos porque en algunas mascaradas aparecen mezclados los toros y las vacas, por ejemplo en las talanqueras de San Martín de Castañeda (Zamora), o la vaca se presenta de forma ambigua denominándola «vaca tora» como en Acehuche (Cáceres), «vaquillones» como en Robledilla de Mohernando (Guadalajara)...

Si la máscara vacuna es un toro en lugar de una vaca éste también aparece en lugares idóneos para la agricultura por su suelo de gravas arenas y limos como Alija del Infantado, Sardonedo o Velilla de la Reina, o lugares más aptos para la ganadería como Riello en La Omaña, donde estuvo muy extendido según los datos etnográficos que en 1931 aporta el P. Morán de la zafarronada. Véase, C. Morán Bardón, *Obra etnográfica y otros escritos II. Zamora. León. Reino de León*, ed. M.^a J. Frades Morera, Diputación de Salamanca, Salamanca 1990, pp. 297-299: «También llevan un toro de lidia – cuatro palos con unos cuernos a la delantera y un rabo atrás- tapado con una manta de colores y debajo un mozo que acomete. En cualquier calle o plaza se organiza la corrida y la capea. Otras veces hace ademán de acometer a la gente y resulta un espectáculo verla correr».

¹³ B. Calvo Brioso, *Mascaradas de Castilla y León* cit., p. 76

suelo está sobre un macizo granítico¹⁴, sobre cuarcitas, pizarras y areniscas¹⁵, sobre pizarras, grauvacas y cuarcitas¹⁶ o sobre calizas, dolomías y margas¹⁷, también es máscara que aparece en terrenos de conglomerados aptos para la agricultura como Palacios del Pan (cerca de granitos), Villabuena del Puente (lejos de granitos) o Rebollar de los Oteros en terreno arcilloso y fértil (lejos de granitos).

2. Origen y descripción de la máscara

La vaca siempre ha estado asociada a la tierra y a la luna. Por lo primero está ligada al ciclo agrario y como productora de leche es símbolo de la tierra nutricia y es símbolo de la fertilidad y de la abundancia. Relacionada con la luna también se asocia a la renovación. Además sustenta el mundo y su leche es polvillo de las galaxias. La vaca invertida de sexo es el cielo como toro fecundador por lo que ambos son los aspectos activo y pasivo de las fuerzas generadoras del universo¹⁸.

El adjetivo «bayón/a» en las lenguas mirandesa y leonesa se aplica al sujeto (especialmente mujer) que hace reír por ir mal vestido, estar muy delgado y tener andares estrafalarios¹⁹, aunque existen otras teorías acerca de este epíteto. Corominas dice que tiene relación con la voz «bayón» que en asturiano se refiere a un «buey o

¹⁴ Como en Navalosa y Burgohondo (Ávila), Los Molinos y Colmenar Viejo (Madrid),...

¹⁵ Como en Ahigal de los Aceiteros (Salamanca), Segurilla y Santa Ana de Pusa (Toledo), Villares de Jadraque y Almiruete (Guadalajara)...

¹⁶ Como en la comarca de Las Hurdes y Arroyomolinos de la Vera (Cáceres)...

¹⁷ Como en Tolbaños de Arriba y Mecerreyes (Burgos), Cidones y Abejar (Soria)...

¹⁸ Para ver con detalle la simbología en nuestro horizonte cultural y en otros como la India véase:

J. Chevaliery A. Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*, Herder, Barcelona 2010, pp. 1043-1044.

J. E. Cirot, *Diccionario de Símbolos*, Siruela, Madrid 2005, p. 455.

¹⁹ F. Rodríguez Pascual, *Mascaradas de invierno en la provincia de Zamora* cit., p. 187.

vaca que tiene un asta levantada y la otra caída»²⁰, característica que le darían al animal un aspecto más jocosos y chusco que terrible.

Otro posible significado es el que da Covarrubias en 1611 para el que «bayo» se refiere a un color «... bayo por tener la color de la palma ya curada, [...] Esto es lo más cierto: no embargante que algunos quieren que sea nombre arábigo, de *bayad*, color que tira a blanco, qual es la de bayo claro»²¹. Esta acepción como color claro puede tener relación con el cobertor de yute, semejante a la palma curada, que se usó en Almeida, y probablemente en otros lugares de Sayago, hasta la recuperación de la tradición.

Rodríguez Pascual opina que el origen de la Vaca Bayona estaba en una práctica consagrada por el derecho consuetudinario recogida por él en Viñuela de Sayago. Cuando el guarda de panes encontraba un animal en los comunes²² o en cortinas privadas lo llevaba al corral del concejo hasta que su propietario pagase una multa:

El ministerio de los guardas es evitar que las bestias invadan los pastos acotados y las tierras de labor, y que las personas hurten mies, leña, bellota, corcho, legumbres, etc. No perciben otra retribución por su servicio que el producto de las penadas o multas. Tienen derecho de prender. Cuando cogen una bestia suelta o descarriada, sea del pueblo o forastera, en coto o en sembrado, la llevan al «corral del Concejo», y en él la retienen hasta que el dueño acude en su busca y paga la penada, más los gastos de manutención según el tiempo transcurrido²³.

²⁰ Cfr. L.Á. Sánchez Gómez, *Sayago, ganadería y comunalismo agropastoril* cit., p. 279.

²¹ S. de Covarrubias, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* (Ed. M. de Riquer), Alta Fulla, Barcelona 1998, p. 186.

²² La forma de expresar el comunalismo en Sayago es «del común» o «comunal», que se diferencian de los particulares y de los «del concejo», que son de propios. El tema es muy complejo porque hay labrantío comunal, pero su explotación es particular y el aprovechamiento no es igual si se trata por ejemplo de monte o valle, o de coto, etc. Para esta cuestión y para los cambios del modelo de organización después del éxodo de los años 50 del siglo XX, véase L.A. Sánchez Gómez, *Sayago, ganadería y comunalismo agropastoril* cit., *passim*.

²³ J. Costa, *Concejo colectivista de Sayago por Joaquín Costa*, en *Derecho consuetudinario y Economía popular de España*. Tomo 2º. Cap. III. Zamora, Manuel Soler Editor, Barcelona 1902, p. 19, <http://bdh.bne.es/bnesearch/biblioteca/Derecho%20consuetudinario%20y%20Economía%20popular%20de%20Españ%C3%B1a%20%20>

Las vacas de este corral se subastaban cada cierto tiempo cuando las multas no se pagaban por los propietarios para recuperar a su animal, siendo la subasta más importante la del día 31 de diciembre. En esta subasta se indultaba a una, generalmente machorra, que se dejaba todo el año a su libre albedrío y que era consumida por todos los vecinos al año siguiente. Para completar la comida los mozos pedían el aguinaldo y uno de ellos por sorteo iba disfrazado de vaca²⁴. Rodríguez Pascual ve una relación entre el verraco del concejo (se subastaba el día de san Antón a beneficio del culto del santo), el toro del concejo (se vendía a beneficio comunitario)²⁵ y la vaca del concejo, siendo la Vaca Bayona comparable a la última, aunque una sea real y la otra una chanza. Retomaremos esta teoría ecocultural del origen de la mascarada más adelante. Con respecto a los toros o verracos «del pueblo» o «de concejo» Luis Ángel Sánchez explica en su trabajo de 1990:

Estos pertenecen a particulares, no al común, aunque a cambio de ciertas prestaciones para el propietario, quedan al servicio de los vecinos. Es posible que en épocas anteriores fueran adquiridos por el concejo, pero en cualquier caso no se trataría de bienes comunales, como bien queda reflejado en su denominación al indicarse «del concejo» o «del pueblo», no «del común» o «comunal»²⁶.

La Vaca Bayona, y en general todas las máscaras, funcionan debido a la interrelación que se forja entre el patrimonio material y el inmaterial. Es interesante observar las máscaras como patrimonio inmaterial derivado de una serie de aspectos como son los significados de los elementos materiales de cada una de ellas y la evolución de las mascaradas como manifestación de la sociedad.

%20%20%20/qls/bdh0000013252;jsessionid=91C6450BC0624C671D6D101A-2970F7B3.

²⁴ F. Rodríguez Pascual, *Mascaradas de invierno en la provincia de Zamora*, en *Actas de las Jornadas de Teatro Popular en España* (Joaquín Álvarez Barrientos y Antonio Cea Gutiérrez, coords.), CESIC, Madrid 1987, pp. 123-138: 133-134.

F. Rodríguez Pascual, *Mascaradas de invierno en la provincia de Zamora*, 2009 cit., pp. 195-196.

²⁵ L.A. Sánchez Gómez, *Sayago, ganadería y comunismo agropastoril* cit., p. 289.

²⁶ *Ibid.*



Fig. 1 – Paisaje de arquetípico de penillanura de Almeida en el que destacan las características parcelas delimitadas por muros de piedra, llamadas «cortinas». Imagen: Pilar Panero.



Fig. 2 – Mapa topográfico nacional. Fuente: ING/MTN 1:50000 Hoja 424. Elaboración: Daniel Herrero Luque.



Fig- 3 – Imagen extemporánea de la Vaca Bayona de Viñuela de Sayago tomada en el verano 1988 para publicar un calendario. La mascarada ha desaparecido.
Fotografía: Colección Museo Etnográfico de Castilla y León.



Fig. 4 – El sembrador, la vaca y el vaquero o gañán vestido con un mono azul asimilado al antiguo pelele «Pedro Pajas» en el Carnaval de 2014. Fotografía: Laura Cardenosa.



Fig. 5 – La vaca de los niños en el Carnaval de 2016.
Fotografía: Laura Cardeñosa.



Fig. 6 – Encierro de vacas bayonas celebrado en agosto de 2016.
Fotografía: Laura Cardenosa.



Fig. 7 – Presentación de varias máscaras en el stand de la provincia en INTUR (Feria Internacional de Turismo de Interior) en Valladolid en 2015. La máscara es un posible producto turístico. Imagen: Familia Cardeñosa-Tejedor.



Fig. 8 – La Vaca Bayona con otras mascaradas vacunas de la provincia de Zamora, la Vaquilla de Palacios del Pan y la Talanqueira de San Martín de Castañeda en el desfile de Lisboa en 2014. Fotografía: Familia Cardeñosa-Tejedor.



Fig. 9 – Los desfiles contribuyen a que el público pueda visualizar unas tradiciones desconocidas que se mezclan en un ambiente festivo.
Fotografía: Familia Cardeñosa-Tejedor.

Aunque, salvo excepciones, las mascaradas en el presente mantienen los elementos centrales como la máscara, tenazas, muñeca en el caso de la madama, saco de ceniza, etc.), sin embargo, los adornos del traje o los trajes por ejemplo pueden variar, y de hecho lo hacen con mucha frecuencia. La vaca tiene una serie de elementos que la componen, pero no pueden faltar unos grandes cuernos y un cencerro y esta norma es extensiva a las máscaras vacunas ibéricas y a otras como por ejemplo la de Tricarico en La Basilicata (Italia)²⁷. La Vaca Bayona tradicional de Almeida (la que se usó hasta los años 80) tenía la careta de corcho de la que salía la cornamenta como ahora, pero el cobertor que cubría el armazón de madera era de saco de yute²⁸. La vaca actual lleva un cobertor de color negro (en lugar de pardo) se asemeja a la vaca de raza sayaguesa, pues en la reconstrucción-recuperación se elige el prototipo racial bobino que identifica la comarca de Sayago dentro y fuera de ella²⁹. El armazón sigue siendo igual, hecho de tres palos para llevarlo una sola persona, como la de otros pueblos próximos Alfaraz, Salce, Carbellino, Argusino...³⁰

²⁷ R. Nigro, *Lucania: carnevale, maschere e pastori*, in P. Sisto, P. Totaro (a cura di), *Maschera e linguaggi*, Progedit, Bari 2016, pp. 82-98: 88-89.

²⁸ En general los armazones que servían para construir la vaca se cubrían con mantas viejas llamadas antruejos o berrendos. La voz antruejo en Sayago no solo se refiere al tiempo del Carnaval, sino que se utiliza para referirse a una persona mal vestida o estrambótica.

²⁹ La web de la Asociación Española de Criadores de Ganado Selecto de Raza Sayaguesa presenta a la raza que representa con estas palabras:

«De adscripción al tronco bovino ibérico, la zamorana comarca de Sayago, situada al suroeste de la provincia da nombre a esta gran raza autóctona. Una raza de animales dedicados ancestralmente a la producción de trabajo, siendo antiguamente muy estimada para ello, pero que perdió interés con la mecanización agrícola y se redujo su extensión territorial, sufriendo un cambio de orientación productiva hacia la carne. Características principales: Rusticidad, sobriedad y resistencia / Adaptación a condiciones medioambientales adversas / Elevada fecundidad / Facilidad para el parto / Capacidad lechera y maternal / Longevidad / Gran capacidad para el cruzamiento / Su esqueleto es fuerte/ Carne de excelente calidad».

Véase <http://www.razasayaguesa.org/>

³⁰ Hay varias tipologías, la dicha, un armazón hecho de tres palos; armazón en forma de escalera con cuatro patas; vaca compuesta por tres personas que suman seis patas, de las cuales la primera lleva los cuernos sujetos a dos palos que lleva en cada mano; cuernos sujetos a un palo y este a la cintura del que encarna al animal; o careta de animal a la que van clavados los cuernos que lleva una persona disfrazada de mujer. Los tres primeros modelos llevan un cobertor o varios que ocultan los armazones de

En la recuperación-invencción actual de la tradición de la que hablaremos más adelante se ha rescatado una figura antigua que acompañaba a la vaca, el vaquero, en otros lugares de la comarca llamado gañán, que no sabemos cómo iba ataviado y la figura del sembrador, de la que no hay constancia en la mascarada de Almeida, pero que era frecuente en las de otros pueblos de Sayago. El vaquero en la recuperación lleva un mono azul intenso de sarga, cayado, sombrero de paja y la cara cubierta y, al menos, algunos años acompañan a vaca dos vaqueros³¹. Es una figura que teóricamente está para controlar al animal, pero que de facto la ayuda en sus desmanes y a crear el mayor barullo posible. El sembrador por su parte viste a lo «rústico» con chaqueta de pana, boina y cayado y lleva unas alforjas con la paja que va sembrando. Sembrar o esparcir una simiente simbólica fue una práctica muy extendida desde la antigüedad en numerosas culturas que servía para propiciar la fertilidad³². Esta mojiganga es parte de los rituales arcaicos, como correr los gallos, que han estado muy extendidos hasta no hace mucho en el carnaval rural, que también ha pervivido en ritos de paso como las bodas³³. (Imagen 4).

3. *Etnohistoria*

La Vaca Bayona de Almeida actualmente se festeja en Carnaval y desde tiempos muy recientes también en el mes de agosto, aunque sobre esta nueva fecha y la significación que aquí se le da a la máscara volveremos más adelante. Existe un periodo desde Navidad a Cuaresma

madera y las personas. Véase R. M. Carnero Felipe, *La otra historia de Sayago*, 1988, pp. 37-40, al que sigue F. Rodríguez Pascual, *Mascaradas de invierno en la provincia de Zamora*, 2009 cit., pp. 190-191.

³¹ Por ejemplo en 2016 como se aprecia en unas fotografías que gentilmente nos ha dejado Laura Cardeñosa.

³² Caro Baroja recoge los datos que Santiago Alonso da respecto a La Maragatería donde a primeros de año cada pareja de pastores llamados *campaneiros* (llevan a la cintura cencerros y esquilas de los rebaños) se uncen a un arado que guían otros pastores disfrazados de mujeres que llaman *xiepas* y surcan la nieve simulando arar. S. Alonso Garrote, *El dialecto vulgar leonés hablado en Maragatería y Tierra de Astorga*, CSIC, Madrid 1947, pp. 297-299.

³³ J. L. Alonso Ponga y A. Sánchez del Barrio, *El Carnaval*, Caja de Ahorros Popular, Valladolid 1987, pp. 14-15.

de transgresión del orden establecido de forma consensuada y permitida, que en otra época del año era controlada y castigada con dureza. La transgresión se llevaba a cabo mediante rituales de inversión o propiciatorios para los que había licencia y que, en general, tienen paralelismo con las fiestas romanas de las *Saturnalia*, las *Kalendae Ianuariae*, las *Consualia*, las *Lupercalia* y las *Matronalia* de las que descienden, según importantes investigadores, en los obispillos, las mascaradas, las fiestas de san Antón Abad, la Purificación de la Virgen y las de santa Águeda respectivamente. Por ello las mascaradas y algunas mojigangas como los obispillos y la fiesta de los inocentes se han mantenido en Navidad porque, como ha señalado Caro Baroja en su estudio seminal, la Navidad pertenece al ciclo carnavalero³⁴.

3.1. Ciclo de Navidad

Caro Baroja y Rodríguez Pascual opinan que las mascaradas hiemales actuales de Zamora están relacionadas con las *Kalendae Ianuariae* o kalendas, aunque no se pueda documentar históricamente³⁵. Estas eran las fiestas en honor al dios indoeuropeo Jano, que llega a Europa a través de los romanos como dios de las transiciones y los pasajes, que marca la evolución del pasado y del porvenir, de un estado a otro, como dios de las puertas que preside los comienzos de periodos. Jano se representa como dios bifronte que controla las entradas y las salidas de los estados, que mira adelante y atrás... y que tiene como atributo la vara y la llave de portero. Las fiestas a Jano se extendieron por todo el imperio y se celebraban con tanto entusiasmo que fueron condenadas duramente por los Padres de la Iglesia y otras autoridades eclesiásticas o moralistas, pues seguían siendo muy populares. Durante estas fiestas sabemos por los textos de estos autores que se utilizaban disfraces de animales, mujeres..., se representaban comedias jocosas, actuaban danzantes y coros que entonaban canciones sacrílegas, se salía en procesiones bufas, se pedían estrenas o aguinaldos y había otros elementos en la fiesta como

³⁴ J. Caro Baroja, *El carnaval (análisis histórico-cultural)* cit., *passim*.

³⁵ F. Rodríguez Pascual, *Mascaradas de invierno en la provincia de Zamora*, 2009 cit., p. 17.

las enramadas, observar los augurios, dar alaridos por las calles o hacer ruidos diversos...

La hipótesis que defiende Calvo Brioso, también Felipe Carnero, es que el festejo de la Vaca Bayona se trasladó tardíamente a Carnaval, siendo en origen celebrada en san Esteban protomártir, considerado en el mundo rural el patrón de los mozos. Según ellos, en algún momento que no se puede precisar, pero que no parece anterior al menos hasta finales del s. XVIII, aunque para Ramón Felipe Carnero hasta bien avanzado el s. XIX, la Vaca Bayona salía en san Esteban, y después la mascarada se traslada a Carnaval. Ambos han hecho un trabajo de archivo exhaustivo que ha dado sus frutos y del que ha derivado dicha hipótesis. En Almeida y Pereruela, localidades en las que todavía se celebra la Vaca Bayona junto con Carbellino, y Malillos, localidad en la que no se celebra actualmente se han encontrado documentos que en su opinión la sustentan. Aunque es una hipótesis razonable si se compara con los datos acerca de la cuestación que se hacía en Viñuela a finales de año para completar el comensalismo de la vaca indultada por el concejo, recogida por Rodríguez Pascual y antes citada³⁶, estos documentos no confirman la teoría, porque por ellos no se puede concluir que se refieran a una mascarada vacuna. En el caso de Almeida en la visita pastoral de 1605 don Alonso de Madrid ordena:

Otrosí, por quanto su merced fue informado que la pascua de navidad, el día de San Estevan, es costumbre en este lugar de *hazer obispillo* de alguno de los moços del, el qual entra en la iglesia [con] mucho acompañamiento y con poca reverencia, haziendo en ella algunas cossas indeçentes y después, salido de la iglesia, a campana tañida y conbocando todo el lugar, predica y en su predicación dize muchas cossas perjudiciales a la honrra de muchos, principalmente de mujeres, y muchas desberguenzas y desonestidades y, queriendo obviar este inconveniente tan grande, por ser muy grandes sornas de dios y menosprecio de la dignidad Episcopal, mandó que, de aquí adelante, no se hagan los tales *obispillos* ni la tal predicación en ninguna forma y manera, so pena de diez ducados, en que desde luego los doi por condenados. Y usan-

³⁶ En las localidades de Viñuela y de Mayalde Rodríguez Pascual, guiado por la memoria de los mayores, ha reconstruido la celebración vacuna que tenía lugar los días 31 de diciembre y 1 de enero en la primera y a finales o primeros de año en la segunda. En los dos lugares con el tiempo se trasladaron al Carnaval. Ivi, pp. 193-198.

do de begnidad con Alonso gago, hijo de Juan Guago, le condeno en tres ducados para la fábrica desta iglesia *por aber hecho el obispillo* este año pasado y aber predicado desvergoncadamente, diziendo grandes desonestidades y abominaciones en presencia de todo el pueblo, así hombres como mujeres, como constó por información verbal³⁷.

En el caso de Pereruela y de Malillos la documentación refleja esta circunstancia a mediados del s. XVIII, en visitas de 1759 y 1712³⁸ se condena con severidad las acciones de los mozos (y mozas en Pereruela) el día de san Esteban que se disfrazan e interrumpen los oficios divinos con sus «diferentes rediculezes con que probocan a yrrissión los fieles y prorrumpen su atenzión a los divinos oficios, faltando a la debozión Y rreberenzia que se debe a los Templos, lo qual sede en gravíssimo perjuicio de las conziençias de los fieles y, atendiendo Su merced a evitar los perniciosos y conozidos daños...». Lo mismo acaece en Malillos donde «en el día de san estevan y otros, los mozos solteros disfrazados con jergas, máscaras y otras rrediculeces se ban a la yglesia y durante el tiempo de los dibinos oficios se andan por ella en dicha forma, probocando y moviendo a yrrisió a los fieles...». Bajo la misma sanción que el visitador manda en Pereruela: «Pena de excomunió maior en derecho Premissa late sententie y de quatro Ducados vellón aplicados para la fábrica desta iglesia...». Podemos concluir que si en visitas que las autoridades eclesiásticas realizaban en distintos años prohibían su desarrollo era porque los amonestados hacían caso omiso de las prohibiciones, como en tantos otros casos en los que el rito tiene un sentido y, por lo tanto, una utilidad para aquella comunidad que año tras año lo ejecuta.

³⁷ Archivo Diocesano de Zamora (ADZa). Libro de Fábrica y Visitas de Almeida de Sayago. Sign. 162-27, fol. 68v. Localizado y transcrito por B. Calvo Brioso, *Mascaradas de Castilla y León* cit., p. 131. El subrayado es nuestro.

³⁸ Ivi, p. 149 y pp. 187-188:

ADZa. Libro de Fábrica y Visitas de Pereruela de Sayago. Sign. 194. II.15. Localizado y transcrito por B. Calvo Brioso. Visita pastoral de 1759. ADZa. Libro de Fábrica y Visitas de Pereruela de Sayago. Sign. 194. II. 15. Mascaradas. B. Calvo Brioso ofrece la transcripción que da Carnero Felipe. Visita pastoral realizada el 25 de abril de 1712 por el Doctor D. José Zapata, canónigo penitenciario de la catedral de Zamora. ADZa. Archivo Parroquial de Malillos. Libro de Fábrica y Visitas. Sign. 183.12. Localizado y transcrito por B. Calvo Brioso. Visita pastoral de 1712 a la parroquia de Santa María Magdalena.

Caro Baroja concluye que «de san Nicolás a Reyes especialmente es cuando se repiten, con motivo de varias fiestas, las elecciones de alcaldes, reyes u obispos burlescos»³⁹. Y dice «especialmente» porque hay otras como por ejemplo los reyes de los porqueros o de los pastores asociados a san Antón o de alcaldesas asociadas a santa Águeda, etc., que son parte de un elenco amplio de autoridades lúdicas que se dan desde finales de año hasta la Cuaresma⁴⁰. El texto de Almeida se refiere de forma explícita a un obispillo, no a una mascarada vacuna. Los obispillos son fiestas de origen medieval que se comenzaron a celebrar entre los estudiantes el 6 de diciembre, día de san Nicolás, patrón de los doctores, y el 28 de diciembre, día de los santos inocentes, entre los muchachos cantores de algunas catedrales. Con el tiempo se popularizó en villas y ciudades, que empezaron a celebrarlo con gran regocijo como una fiesta de mozos. Existen numerosos datos etnográficos acerca de estos reinados que como dice el antropólogo vasco se deben separar del Carnaval desde un punto de vista histórico cultural, aunque participen y se agreguen por razones psicológicas y sociológicas claras⁴¹.

En nuestra opinión es más que probable que en torno a Navidad sí se celebraran las mascaradas vacunas en Sayago según la teoría de Rodríguez Pascual. La mascarada correspondería al modelo económico muy concreto de la comarca, agropecuario y concejil. En este modelo los que descuidaban a sus animales eran sancionados, en vino o en dinero, y las multas se redistribuían en beneficio de la toda comunidad. Con las subastas de animales pasaba lo mismo, los beneficios redundaban en el favor «del común» y también cuando el animal indultado era consumido por todos la riqueza se distribuía a todos sin excepción.

Por ello pensamos que en torno a Navidad – san Esteban, 31 de diciembre, ...dependiendo de los lugares – convivían dos mojigangas, el obispillo y la vaca. El obispillo era la verdadera mascarada de alteración del orden eclesiástico que servía para ridiculizar a la autoridad de la Iglesia, mientras que la vaca era una mojiganga petitoria que servía de soporte a una organización en concejo y con una función ecológica útil al sistema económico. Al poder, dicese a la Iglesia, la vaca no le molesta,

³⁹ J. Caro Baroja, *El carnaval (análisis histórico-cultural)* cit., p. 330.

⁴⁰ Ivi, *passim*.

⁴¹ Ivi, p. 177.

mientras que el obispillo sí, y mucho, por lo que con su autoridad carga sobre ella para prohibirla con los medios de los que dispone, morales como la excomunión y económicos como las sanciones. Cuando desde el poder se consigue erradicar el obispillo, la vaca se refuerza y ocupa el espacio de la verdadera mascarada carnavalesca, pero no pierde su sentido principal, que es servir al común a través de un grupo de edad, los mozos, que serán los encargados de gestionarla.

Si la fiesta de san Esteban que se describe en Almeida tiene alguna proyección en el presente pensamos que no es en la celebración de la Vaca Bayona, sino en la fiesta de los quintos. Aunque en la actualidad el grupo de edad de los quintos⁴² no tiene protagonismo en la Vaca Bayona, sí lo tuvo en el pasado, pues eran los que la disputaban. Conviene aclarar que, al menos hasta la emigración masiva que vació muchos pueblos españoles, este grupo de edad operaba como un todo homogéneo, no solo en su fiesta, sino en todas aquellas que jalonaban el año, como las del Antruejo con su mascarada vacuna, organizando el tiempo del que dependían sus actividades económicas y sus manifestaciones religiosas. De esta presencia del grupo de edad en el pasado han ido quedando vestigios como «poner el mayo» que poco a poco, precisamente por la carencia de población, han ido asumiendo o compartiendo con los escasos moradores que quedan de distintas edades.

La fiesta de los quintos se celebra el día de Reyes, pero esta juega de jóvenes⁴³, se inicia el día de Navidad, es decir, coincide con el periodo de los «Doce días mágicos», expresión acuñada por Arnold Van Gennep, y participa de algunas de las características de las kalendas y de las mascaradas a las que dieron origen. No nos vamos a detener aquí en la descripción de la fiesta, que como preconizó Luis Domingues Polanah, que hizo el trabajo de campo para su tesis dirigida por don

⁴² Los quintos son los varones nacidos en un mismo año que al alcanzar la mayoría de edad se sortean hasta que se incorporan al servicio militar. El nombre tiene su origen en el reinado de Juan II de Castilla (1406-1454) que impuso «la contribución de sangre», es decir, la obligación de prestar servicio militar que impuso a uno de cada cinco varones. Por extensión se llama quinto y quinta a los nacidos y nacidas en el mismo año.

⁴³ En su origen era una fiesta masculina a la que los quintos invitaban a las quintas en dos momentos puntuales, la cena del día 5 y el baile del día 6. A mediados de los años 80 las jóvenes comenzaron a participar en el resto de actividades hasta convertirse en una fiesta mixta, por ello cuando nos refiramos a los quintos o mozos y nos referimos a tiempos recientes hacemos alusión a ambos sexos.

Carmelo Lisón Tolosana sobre el campesinado sayagués en Almeida en 1979, la reducción del número de quintos terminará con ella como está a punto de suceder, pues en el año 2018 solo ha habido un joven que ha organizado la fiesta ayudado por un amigo un año mayor⁴⁴. Sin embargo, sí vamos a referir brevemente algunos de los componentes de la fiesta que tienen similitudes con las mascaradas que se celebran todavía en muchos lugares durante las navidades –aguinaldo, comensalidad, caos-ruido – y que permiten abrir la hipótesis de que la fiesta antigua de «los Doce días mágicos» ha subsistido a través de un grupo de edad concreto, los quintos, cuando celebran su rito de paso de los jóvenes que adquieren la edad adulta y que potencialmente están habilitados para dar una continuidad a la comunidad que los ha visto nacer y crecer.

Uno de los actos de la fiesta de quintos de Almeida es pedir el aguinaldo casa por casa el día 5 de enero, sin dejar ninguna, y esto es muy importante, como también lo es que al pedir se invite a la fiesta a todos los vecinos sin excepción. Este recorrido petitorio en especie, antiguamente, o en dinero, en tiempos más recientes, antes acompañado de cantos, tiene como objetivo el refuerzo de un grupo de edad, el de los quintos que comenzarán su vida adulta, dentro de un grupo más extenso y que sobrepasa el familiar, el de la comunidad a la que pertenecen y en la que cohabitan la solidaridad y las rencillas. La comunidad era (y es) consciente de que negar el aguinaldo o darlo de mala gana era un agravio, no solo a los mozos, la afrenta se extendía a sus parientes, y por ello en esos casos éstos podían iniciar una represalia a modo de mofa o mediante una trastada como un robo ritual – viandas derivadas del cerdo, leña, fruslerías como pinzas de colgar la ropa, útiles personales como cayados, herramientas, aperos... – sin ser sancionados porque toda la comunidad de forma tácita refrenda la trasgresión de las normas a este grupo de edad en este tiempo concreto⁴⁵. Incluso el «robo» se

⁴⁴ L.A. Domingues Polanah, *Campesinos de Sayago. Estructura social y representaciones simbólicas de una comunidad rural*, Caja España, Zamora 1996, p. 289. El autor hace una minuciosa descripción de la fiesta y, lo que es más interesante, de la atmósfera que esta crea, si bien la fiesta ha evolucionado desde finales de los años setenta hasta ahora. En mi modesta opinión creo que este antropólogo hace un retrato de la celebración en el cual, los que hemos tenido la fortuna de «ser quintos» después de anhelarlo durante la infancia, nos podemos sentir identificados. Véanse las pp. 288-295.

⁴⁵ Este no es el único robo ritual que se produce en Almeida. El Viernes Santo se produce otro cuando las mujeres, amas de su casa, asaltan al Cristo que ha salido

podía efectuar sin que existiese ningún tipo de agravio y los quintos, además, podían, podíamos hasta al menos hace unos años, alardear del mismo sin ningún tipo de pudor.

Durante estos días se suceden varios actos de comensalismo restringidos a los quintos, en los que la comida y el alcohol son copiosos. Estas comilonas, que en tiempos pretéritos se hacían con las viandas que se daban en la cuestación e, incluso, con la caza obtenida de una pequeña cacería que el ayuntamiento autorizaba, han evolucionado como los tiempos y, aunque hay vecinos que por tradición han continuado ofreciendo alimentos que se han seguido consumiendo, en tiempos recientes se han celebrado en los bares. Han tenido mucha importancia las comidas que se celebraban en el monte comunal cuando los mozos acudían a cortar unas encinas que les servirían para calentarse en la fría noche del 6 de enero.

Durante el recorrido para pedir, y en general durante los doce días que van de la Navidad a la Epifanía, el grupo hacía notar su presencia haciendo sonar cencerros, y en época más moderna alternándolos con cohetes. Los cencerros están ligados al mundo agropastoril y su simbología que los vincula con la fertilidad y con los ritos de expulsión y purificación, y de paso. Es frecuente en las mascaradas de invierno hacer imperar el caos en las calles y la plaza, el espacio debe ser público, al que contribuye notablemente el ruido.

Cuando termina el baile, ya es día 6 de enero, los quintos no se recogen a sus casas, sino que velan en un lugar próximo a la iglesia hasta que se abre para la misa de Reyes en la que participan adorando al Niño. Entran en el templo asumiendo que es el final de la fiesta y lo que supone, hacerse adulto y tener obligaciones propias de los mayores como el servicio militar cuando existía o el trabajo o los estudios. La velada se hace llevadera con una gran hoguera alrededor de la cual se colocan carros, que sirven de refugio y cortavientos, y con chocolate, que se comparte con todos aquellos que se animen a acompañarlos.

en procesión y lo despojan del romero. Véase P. Panero García, *El Descendimiento y el Santo Entierro de Almeida (Zamora): de una identidad gremial a una identidad local*, en J. L. Alonso Ponga, D. Álvarez Cineira, P. Panero García y P. Tirado Marro (coords.), *La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica*, Ayuntamiento de Valladolid, Valladolid 2008, pp. 313-322: 314-315.

3.2. Ciclo de Carnaval

De la mascarada vacuna, que era y es el elemento central de la mojiganga, desconocemos su desarrollo completo, porque la documentación escasea y solo contamos con la fuente azarosa y resbaladiza de la tradición oral desde la que el pasado no se extiende demasiado. El desconocimiento de la historia, que no es lo mismo que la ausencia de la misma, hace que contemos con un elenco de anécdotas fragmentarias a la hora de intentar explicar el desarrollo etnohistórico de la mojiganga. Por ello la obra de Caro Baroja es imprescindible para tener una panorámica de las manifestaciones carnavaleras que sobreviven a través de una perspectiva histórica. A la escasez de fuentes se suma la complejidad de la fiesta carnavalesca nunca bien vista por los estratos del poder, que durante siglos se han dedicado o bien a prohibirla o bien a aculturarla.

3.2.1. Decadencia

Sí sabemos por la memoria de los mayores que a partir de los años 50 del siglo pasado se inició una retracción en la celebración del Carnaval, al menos del tradicional, tal vez porque el Carnaval de los salones y consumista empezaba a ganar la partida. El Domingo de Carnaval se celebraba una corrida de gallos, siendo la última en el año 1954⁴⁶, también se celebraron carreras a caballo y carreras de cintas para que los mozos demostraran su valentía y sus destreza. Los quintos eran los encargados de correr los gallos y para demostrar su hombría montados en cabalgaduras debían decapitar a los gallos que estaban suspendidos boca abajo de una cuerda con sus manos. Esta utilización del gallo como animal expiatorio, encarnación de todos los males de la comunidad, que para nosotros es cruenta y bárbara, fue una diversión que tenía diversas variantes⁴⁷ y que estuvo muy extendida en toda la Península e Hispanoamérica. Además

⁴⁶ J.A. Panero Martín, *Almeida de Sayago. Pasado y presente de sus tierras y de sus gentes*, Náyade Editorial, Valladolid 2014, p. 480.

⁴⁷ Con respecto a Almeida se ha recogido un ritual antiguo vivido por un informante en los primeros años del s. XX en el que algunas mujeres el día de santa Águeda degollaban a unos gallos que perseguían, indultando solo a los que no gritaran. Véase L. A. Domingues Polanah, *Campesinos de Sayago* cit., pp. 306-307.

de la debilidad demográfica, ha influido en su fin que la sensibilidad con respecto a los animales fue cambiando y se fueron prohibiendo, amén de que el sentido profundo del rito comenzó a ser incomprensible para una sociedad que deja de ser campesina. En la provincia de Zamora solo nos consta la pervivencia de una carrera de gallos, precisamente porque se ha adaptado a los cambios ideológicos y sociales⁴⁸.

El Lunes de Carnaval se celebraba boda de «el Pedro» y «la Pedra», parodia de una boda real con un novio y una novia estrafalarios⁴⁹. Domingues Polanah, que fue un investigador minucioso que da infinidad de detalles, no dice nada de esta boda, aunque sí habla de numerosas parodias que no vio, pero que le contaron, al igual que las murgas, grupos de vecinos ruidosos que entonaban canciones satíricas e insolentes.

El Martes de Carnaval los mozos sacaban a la Vaca Bayona que inicialmente era un personaje único. En la fiesta sí intervenía un pelele llamado como el novio de la boda, «Pedro Pajas», que salía subido en un burro. El principal cometido de la vaca era hostigar a todos los presentes con sus cuernos y, sobre todo, levantarle la falda a toda moza soltera que estuviese a su alcance. El acto fertilizador de la tierra con la siembra simbólica tenía su paralelismo de fecundador humano mediante el acoso a las mujeres solteras, pues los mozos que encarnaban a la vaca se podían tomar unas licencias impensables en otros tiempos y espacios que no fuese el de Carnaval. Aparte de esta acción al finalizar el baile la vaca era sacrificada simbólicamente mediante un estoque. La vaca representa a un chivo expiatorio que debe purgar las faltas de la comunidad, aporta entonces una influencia benéfica sin que se le exija nada a cambio. El Miércoles de Ceniza se terminaba el Antruejo con el Entierro de la sardina y se iniciaba ya el tiempo litúrgico de la Cuaresma.

A partir de los años 60 y hasta los 80 la mascarada se mantiene, pero ya se inicia una decadencia más evidente porque a la baja densidad de población se añade el hecho de que la que hay está envejecida. No se celebra ni la corrida de gallos, ni la boda jocosa u otras parodias, ni el Entierro de la sardina. La Vaca Bayona sale el Martes Gordo y, en algún momento que tampoco se puede precisar, se comienza «a correr», que es como decía la chiquillería, también el Domingo Gordo. A finales de los

⁴⁸ J.L. Alonso Ponga, *La fiesta del gallo en Guarrate: rituales lúdicos y juegos ritualizados*, in "VOCI", anno IX, 2012, pp. 9-26.

⁴⁹ J.A. Panero Martín, *Almeida de Sayago* cit., pp. 482-483.

70 ya se ha desligado completamente del grupo de edad de los quintos y «sobrevive en manos de muchachos de entre los diez y trece años»⁵⁰, que es como la vivimos los niños que allí estábamos en los años 80, ya no se extiende más allá de la plaza y los alrededores del ayuntamiento y está completamente desligada del baile, que cuando lo había se hacía en un local cerrado propiedad de la comunidad, aunque creo recordar que de forma anecdótica la vaca sí entró en ocasiones en el salón del baile, pero me refiero a un baile de máscaras.

3.2.2. Recuperación

La Vaca Bayona se perdió en los años 90 por completo en la calle, manteniéndose en el ámbito escolar debido al trabajo del maestro Juan Antonio Panero, hasta que se recupera en el Carnaval del año 2005, a petición de Bernardo Calvo Brioso que estaba trabajando en su volumen sobre las mascaradas de la comunidad autónoma⁵¹, con algunas novedades. En su rescate estuvieron implicados la Asociación Cultural de Mujeres «Santa Águeda» y el Ayuntamiento, constituyéndose en el año 2014 la Asociación Cultural Vaca Bayona de Almeida con el objeto de que la mascarada pudiese participar en los desfiles que organiza la Red de la Máscara Ibérica⁵².

Lo más llamativo es que actualmente un día o dos del Carnaval que pueden ser el Sábado, Domingo y Martes salen varias vacas bayonas, normalmente una grande llevada por un adulto y una pequeña que llevan los niños. En la revitalización de la tradición se ha recuperado una figura antigua, la del vaquero o gañán, en los últimos años son dos, que ayudan a la vaca a propagar todo el desorden que pueda. Se innova añadiendo la figura del sembrador que antiguamente llevaba en unas alforjas paja o una lata con ceniza, que en Almeida no se recuerda, pero sí es figura de otros lugares cercanos donde salía como Fresno y Moraleja por lo que es probable que en el rito arcaico estuviese muy presente, aunque podemos

⁵⁰ L.A. Domingues Polanah, *Campesinos de Sayago* cit., p. 298.

⁵¹ B. Calvo Brioso, *Mascaradas de Castilla y León* cit., p. 411. Se trata de un estudio exhaustivo que incluye un informe acerca de la salud de la que goza cada una de las mascaradas que actualmente se celebran en Castilla y León en el que describe sus fortalezas y debilidades.

⁵² <http://www.mascaraiberica.com/accesible/index.htm>

precisar en cualquier caso sí es una contaminación por préstamo de una mascarada a otra⁵³. Este año de 2018 los dos gañanes en su lata no llevaban ni paja ni ceniza, sino caramelos que tiraban a los niños.

También se ha incorporado algunos años la figura del pelele «Pedro Pajas», figura del Carnaval tradicional, aunque no solo del Carnaval, pero que originariamente no acompañaba a la vaca, sino que era utilizado para dar sustos dejándolo en las puertas y portales de las casas y que ahora hace las veces de dominguillo arrojado a un animal peligroso. El pelele es un muñeco que siempre tiene forma humana con unas ropas viejas que se rellenan de paja, tiene un nombre humano, generalmente Pedro o sus derivados, aunque hay otros⁵⁴ y sirve para purgar los pecados de la colectividad cuando se representa su tortura y su muerte, bien sea quemado, manteado o corneado. Al igual que la vaca es un chivo expiatorio y su sacrificio también supone la desaparición de los males que representa. Esta incorporación fue fugaz porque, al menos desde 2014 no se ha utilizado en el desarrollo del Carnaval. Sin embargo, los dos personajes, vestidos de manera idéntica que hacen las veces de sembradores han sido denominados «pedros pajas», como el antiguo pelele.

En la recuperación la Vaca Bayona sigue, como en los años 80, siendo un divertimento para los poquísimos niños que hay en el pueblo que acuden en muchos casos con sus padres o abuelos, cosa que no sucedía o no era habitual en la etapa anterior en la que los niños campábamos a nuestras anchas sin la vigilancia continua de los progenitores. El Carnaval tradicional, que era lúdico y catártico a la vez, se mezcla a modo de residuo cultural con el Carnaval de hoy día, el que relega la

⁵³ Esto sucede claramente en la recuperación-invencción de la Vaca Antrueja en Pereruela desde 1986 gracias al tesón Ramón Manuel Felipe Carnero, donde se innova incorporando el obispillo según el documento de Almeida de 1605, antes citado. En este caso no hay contaminación de una mascarada a otra, sino de una tradición a otra que se unen haciéndose una. El obispo es el encargado de hacer los responsos una vez que el gañán torea y da muerte al astado.

Esto sucede en otros casos, incluso uniendo tradiciones de una misma localidad, como en Puebla de la Sierra (Madrid) donde antiguamente el botarga salía el 5 de febrero y la vaquilla el Martes de Carnaval, con la emigración se perdieron ambas tradiciones y cuando se recuperaron, como en tantas ocasiones por la iniciativa de una asociación cultural local, a finales de los años 80 o principios de los 90, la fecha no está clara, se unieron en el Carnaval bajo la denominación Botarga y Vaquilla. Véase, O.J. González Fernández, *Mascaradas de la Península Ibérica* cit., pp. 368-369.

⁵⁴ E. González Fernández, *El carnaval en España*, Actas, Madrid 2002, pp. 55-60.

imaginación y se hace presente por medio de los disfraces fabricados en serie, que o bien se compran en las jugueterías o bien en las tiendas especializadas. También se ha hecho una vaca en formato pequeño para que la saquen los niños imitando a los roles de los mozos, costumbre que el Lunes de Carnaval se daba en Pereruela⁵⁵. Sí percibimos, en esta tradición y en otras muchas, una adaptación para hacer partícipe a la infancia en lugares en los que nunca estuvo, mientras que se ha dejado fuera de otros ritos en los que estaba de forma natural. Con respecto a la presencia de los niños en lugares que antes ocupaban solo los adultos tal vez se active un mecanismo de defensa, porque es el único modo de que sientan como suyas unas viejas costumbres que se escapan del ritmo y de la lógica del nuevo contexto social. En una sociedad globalizada en la que se percibe una homogeneidad a la hora de celebrar la fiesta, ésta o cualquier otra, los adultos que sienten nostalgia de la cultura campesina, ya superada⁵⁶, se la inculcan a los niños. Si este germen prospera o no, solo se sabrá en el futuro. (Imagen 5).

Existe un mundo rural, el que no es urbano, pero que ya no está habitado por campesinos pues éstos o bien lo abandonaron emigrando, o cambiaron de estatus en el mismo lugar pues dejaron de ser obreros de otros para ser productores-empresarios. En cualquier caso, los habitantes del agro hoy día, excepto en la prestación de servicios donde sufren un agravio ostensible con respecto a los moradores de las ciudades al menos en la Comunidad Autónoma de Castilla y León, viven exactamente igual que los habitantes de la urbe, pues en el agro se ha superado la estructura social rígida en la que cada cual tenía un lugar y un rol determinado. Los jóvenes vinculados al mundo rural, muchos solo lo conocen por haber sido su lugar de vacaciones, también hacen el ejercicio de evocar una cultura campesina que ellos no han vivido. La mayor parte de los jóvenes y mayores, adscritos a la vida urbana, con una visión *etic* piensan que tienen una visión *emic* de la vida campesina, y, aunque no es viable pues esa vida ya es extinta, se crea esa ilusión a través de los elementos asociados al tiempo no productivo o de ocio, el comensalismo y la fiesta.

⁵⁵ B. Calvo Brioso, *Mascaradas de Castilla y León* cit., p. 464.

⁵⁶ J.L. Alonso Ponga, *Hacia una nueva conceptualización cultural del mundo rural castellano y leonés*, en S. Rodríguez Becerra, C. Macías Sánchez (coords.), *El fin del campesinado. Transformaciones de la sociedad rural andaluza en la segunda mitad del siglo XX*, Centro de Estudios Andaluces, Junta de Andalucía, Sevilla 2009, pp. 221-233: 222.

Descubrir la cultura cuando desaparece no es algo extraño, sino que es muy habitual, y hay numerosísimos ejemplos de ello en los que no nos vamos a extender. La cultura, y tampoco vamos a hacer distinciones entre la tradicional y la hegemónica, no es inmóvil, sino que fluye y entonces vive, se recupera, se inventa, se reinventa. Al fin y al cabo la mascarada es un dispositivo cultural e ideológico que organiza el mundo. En el pasado como mascarada zoomorfa se asociaba al ritual simbólico de fertilidad agraria, del eterno retorno del tiempo y de la naturaleza y del calendario religioso como marcador del tiempo de fiesta. Recordemos que en el imaginario campesino el Carnaval marcaba el final del invierno y el renacer de la naturaleza, especialmente después de la Pascua. En las fiestas actuales carece de importancia todo lo relacionado con los ritos agrarios de siembra, de protección de cosechas, etc., sencillamente porque las cuatro estaciones no son ya una referencia desde el momento en que el sistema productivo de la de la población no depende de trabajar de sol a sol.

3.3. Un nuevo tiempo, una nueva oportunidad

Desde el año 2009, un día variable de agosto, en torno a las fiestas patronales de san Roque, se celebra un «Encierro de vacas bayonas». Estas son las fechas en las que el pueblo tiene más población porque los emigrados, sus hijos y sus nietos regresan a la tierra de sus mayores. El encierro, al igual que la recuperación de la vaca bayona, ahora Vacas Bayonas, como el Carnaval es promovido por el Ayuntamiento y las Asociaciones Culturales, aunque también colabora un establecimiento hostelero.

Este encierro consiste en que en algún momento de la tarde varios corredores de vacas se concentran en un lugar fuera del caserío, pero no alejado y hacen el recorrido hasta la Plaza Mayor acompañados por la chiquillería en un juego que consiste en provocaciones y embestidas de las vacas a todo aquel que se ponga delante o corra menos que ellas. Las «vacas» se ceban principalmente con los niños, que es para los que está pensada la actividad. Cuando llegan al espacio central de la plaza continúa el mismo juego hasta que vacas y «novilleros» y el público que se ha concentrado en dicha plaza se cansan y entonces se toma un refrigerio. Algunos años se han hecho carteles del encierro siguiendo una estética famosa y que se corresponde con el estereotipo muy difundido en los últimos años de las fiestas de san Fermín de Pamplona,

muy seguida en los medios de comunicación de masas y en las redes sociales. (Imagen 6).

Pero, ¿qué sentido tiene este desplazamiento de una mascarada de invierno que, por otra parte, no es el único que se ha producido en la provincia de Zamora⁵⁷ y en otros lugares?⁵⁸ Antes utilizamos el término ciclo conscientemente, aun a sabiendas de que hablar hoy día de ciclo festivo es un anacronismo, salvo que se utilice para referirse a fiestas antiguas. Es interesante analizar la máscara como pervivencia de algunas ceremonias que, desaparecidos los contextos en los que surgieron, se han tenido que resemantizar. Es el calendario laboral, no el devenir de la naturaleza, el que ordena los tiempos de fiesta. Hoy día, aunque la mascarada antigua permanece en la memoria colectiva y se recuerdan partes de la mojiganga que han desaparecido o cambiado, tiene que ver con el sentido de pertenecer a un lugar, como actor o como espectador, y se asocia, no puede ser de otra manera, al calendario laboral y al moderno concepto de ocio, que como el trabajo también está instrumentalizado y dirigido.

Lógicamente si estamos en un nuevo contexto social, que depende del modelo económico que regula los tiempos de ocio y de trabajo, existe un nuevo contexto en el que la máscara tradicional ha encontrado su hueco. Si recuperamos la idea del maestro Luigi. M. Lombardi Satriani de que la

⁵⁷ Bernardo Calvo Brioso en su informe sobre las mascaradas que se celebran en Castilla y León recoge tres casos más de estas celebraciones de invierno trasladadas al verano por el impulso de asociaciones culturales locales y comisiones de fiestas. Estos son:

Pobladura de Aliste (Mahíde, Zamora) que celebra La Obisparra el 15 de agosto coincidiendo con las fiestas patronales de la Virgen de la Asunción y san Roque, aunque tradicionalmente se celebraba en san Esteban.

San Vicente de la Cabeza (Zamora) celebra El Atenizador el 11 de agosto desde que se recuperó en 2010. Aunque en su origen fue una mascarada de invierno, los mayores recuerdan que se celebraba en san Pedro.

La Torre de Aliste (Mahíde, Zamora) recuperó en 2009 a mediados de agosto en una fecha próxima a las fiestas patronales de la Virgen de las Nieves, aunque sin continuidad, La Obisparra.

Véase B. Calvo Brioso, *Mascaradas de Castilla y León* cit., pp. 467-475, 509-516 y 547-554 respectivamente.

⁵⁸ Por ejemplo la fiesta invernal de El Reinado en Hacinas (Burgos) que se recuperó en los años 90 en verano, aunque su rescate duró poco. Véase J.L. Alonso Ponga, *Fiesta y Patrimonio en Castilla y León: consideraciones para tiempos nuevos*, en L. Díaz de Viana, D. J. Vicente Blanco (coords.), *El Patrimonio cultural inmaterial de Castilla y León. Propuestas para un atlas etnográfico*, CESIC, 2016, pp. 235-248: 240.

tradicción es la arcaicidad que pervive, nos encontramos con que la máscara de la Vaca Bayona es una tentativa de volver a las raíces y de una cierta nostalgia, evidentemente sublimada e interesada, de la cultura campesina amparándose en lo que Gramsci denominaba el elemento «pintoresco» del folklore, aunque él era partidario de estudiarlo como, una «concepción del mundo de determinados estratos de la sociedad, que no han sido tocados por las corrientes de pensamiento modernas» y como reflejo de las condiciones de vida del pueblo. Estas condiciones, lógicamente se modifican y entonces se dilatan en el tiempo⁵⁹.

Cabe preguntarnos por qué se produce una idealización de la máscara. No parece muy acertado que sea porque se quiera recuperar el Carnaval pues éste no ha vencido las estrategias que se han desarrollado para su prohibición, y cuando esta ha fallado, para su represión o, como mal menor, su domesticación integral hasta que desaparece el sentido y la intención original. Las estrategias se apoyan en una fuerte presión moral por parte de los estatus de poder que intentan imponer sus normas y su ideología contrarias a la sátira y la subversión como sucedió con el obispillo de Almeida antes citado. De hecho el Carnaval ya hace mucho tiempo que ha sido secuestrado por el poder, y en el caso de las mascaradas trasmontanas y zamoranas es el propio poder a través de sus instituciones políticas el que lo controla hoy día con mecanismos como la financiación para la promoción. Además de iniciativas de carácter local, como el encierro mencionado arriba y el haber vuelto al Carnaval, la Vaca Bayona acompañada de otras máscaras participa en desfiles organizados por entidades del poder político.

Podemos recuperar el título de libro de Jean-Richard Bloch publicado en 1920 *Carnaval est mort* porque la Vaca Bayona, como las otras máscaras, no tiene hoy día que ver con el Carnaval, aunque se corra el Sábado, Domingo y Martes Gordo. En su tiempo y lugar «naturales», el Carnaval en Almeida o las Fiestas patronales de san Roque en Almeida, la máscara apenas es visible para unas pocas personas y, además, es un retazo del pasado que se manifiesta de forma descontextualizada, especialmente en agosto. Sin embargo, fuera de este tiempo y lugares «naturales» la máscara, ésta y otras, tiene una proyección

⁵⁹ A. Gramsci, *Cuadernos de cárcel*, t. 1, Ediciones Era-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México 1999, p. 151.

nacional e internacional en unos desfiles alegres, bulliciosos y coloridos que se difunden a través de la prensa y por Internet por lo que llegan a muchas personas⁶⁰. Cuando la máscara desfila en una ciudad – Gijón, Braganza, Zamora, Lisboa, etc. –, en municipios pequeños – Alija del Infantado, San Martín de Castañeda, etc. – o, se confina en el *stand* de una feria de turismo o en una exposición fotográfica no es solo alteridad, sino que es un espectáculo capaz de llegar a los que lo presencian y a muchos que no a través de los medios de comunicación de masas. El afán de llegar a más personas está detrás del cambio de fechas de muchas mascaradas aprovechando las vacaciones estivales de los emigrados y de sus hijos y nietos, aunque aquí prima probablemente más el deseo de transmitir a las nuevas generaciones las raíces de sus antepasados. (Imagen 7).

Esta espectacularización de la vida campesina, que no es exclusiva del Carnaval, representa una o muchas identidades. La máscara ofrece la posibilidad de valorizar el patrimonio cultural a través de un producto que se construye, y decimos esto último porque en la máscara tradicional las comunidades que participaban en su totalidad eran actores, mientras que en la actualidad en estos desfiles la mayor parte de las personas a las que llegan son espectadores susceptibles de comprar un producto turístico. Los participantes en los desfiles no ejecutan un rito en su comunidad, sino que actúan en una *performance* folklórica ante un público heterogéneo y que, en general, no tiene por qué saber del alcance y sentido de lo que los actores exhiben. Evidentemente esta mercantilización del patrimonio cultural tradicional no está reñida con la necesidad legítima que cada comunidad tiene para proyectar su pasado y su identidad ante los demás y, al mismo tiempo, mostrársela a sus jóvenes que no la vivieron y compartir sus experiencias con otras comunidades en las que la máscara es importante y forma parte de sus valores. En los desfiles, también en las mascaradas, participan amantes de las tradiciones y de sus pueblos que se sienten orgullosos de su arraigo, aunque no hayan vivido nunca en ellos⁶¹.

⁶⁰ En el desfile del 23 de septiembre de 2017 que se celebró en la ciudad de Zamora la Vaca Bayona desfiló con 25 mascaradas más llegadas de la propia provincia, de otras de la propia Comunidad Autónoma de Castilla y León, de Asturias, Galicia, Extremadura y Portugal.

⁶¹ Villarino tras la Sierra. *¡Qué no te moje el caballo!*, en “ARGI. La revista de Castilla y León”, nº 6, febrero, 2008, p. 10: el artículo, que sale en un reportaje más amplio titulado «Mascaradas de invierno. Joyas antropológicas del noroeste zamora-

Probablemente el «éxito» de los desfiles debido a su eco a través de los medios de comunicación y las redes sociales retroalimenta el sentimiento de pertenencia a un pasado común con sus coterráneos y, que sirve de acicate para mantener viva la tradición, para que sobreviva a pesar de los peligros que se ciernen sobre ella.

Si observamos la función que hoy día tiene la máscara desde una perspectiva contemporánea, nos encontramos con una dinámica diversa debido a la complejidad de los actores sociales que interactúan y a los contextos sociales en los que lo hacen. La complejidad del cuerpo social contribuye a crear el contexto social en el que la máscara está hoy. Sin embargo, y esto es una paradoja, la complejidad se construye desde una simplificación que parte de que en todo lo relacionado con la máscara el acento se pone en lo meramente descriptivo. (Imagen 8).

La máscara es un objeto puramente plástico⁶² y su plasticidad es aprovechada por los medios audiovisuales para crear poder. La fotografía ejerce de mediadora cultural desde la perspectiva hegemónica, desde la cual se crea un nuevo contexto en el que opera la máscara mediante la manipulación social subjetiva consciente, en cuanto que toma los elementos que le interesa de la mascarada obviando otros. En los desfiles cívico-lúdicos, perfectamente organizados y reglados y fuera del espacio tradicional se construye una nueva realidad social basada en la idealización y, de nuevo, «El 'folklore' constituye evidentemente un invento erudito con la cual se intenta cubrir una determinada sección del amplio espectro fenoménico de la producción cultural de la humanidad»⁶³. El folklore se hace estética e ideología (esfuerzo re-tradicionalizador), no disciplina científica, y la Vaca Bayona es en el desfile o el museo, una máscara más, una de todas, como si las máscaras fuesen un ente unitario cuando «no

no», cuenta que Iván Ratón nacido en Lorcano (Suiza) recorre mil kilómetros para «cumplir el sueño» de encarnar al caballico el día de san Esteban y «seguir la tradición de su abuelo».

⁶² Pensemos en las hermosísimas fotografías de Miguel Ángel Sánchez, Andrew Smiley, Carlos González Ximénez, entre otros que se pueden ver en muchas páginas de Internet. Véase también, J. Alonso Martín, *Por los senderos de la tradición*, Diputación de Salamanca, Salamanca 2007.

⁶³ J. Martí Pérez, *La tradición evocada: folklore y folklorismo*, en *Tradición oral*, Universidad de Cantabria, Aula de Etnografía, 1999, pp. 81-108: 83.

hay dos mascaradas iguales»⁶⁴. Alonso Ponga compara esta evocación estetizada de las máscaras con la que se produjo intentando recrear lo popular del Siglo de Oro sin más apoyo que los cuadros costumbristas del s. XIX, que llevó a una simplificación que priva de la perspectiva holista⁶⁵.

4. Breve recapitulación

La Vaca Bayona de Almeida, como el resto de mascaradas, en tanto en cuanto es un producto cultural, no tiene un origen y un desarrollo arbitrario pues depende de las circunstancias históricas y socioeconómicas del grupo en el que se produce. Como producto cultural, además, tiene un sentido para los que lo desarrollan y mantienen independientemente de que la perspectiva de aquellos a los que le es ajeno no sea la misma. No se puede disociar del ecosistema en el que nace y perdura por lo que pensamos, que la clave está en la teoría ecológica que planteó Francisco Rodríguez Pascual: la Vaca Bayona es fruto de la organización de la sociedad en función de unos intereses económicos concretos, en este caso de una organización comunal y concejil. La vaca de la mascarada sayaguesa surge en paralelo a la vaca del concejo como una mojiganga que, por un lado, sirve de chanza y divertimento y, por otro, ayuda a que la comunidad disponga de más medios a través de la petición del aguinaldo para el comensalismo comunitario, pero que no era una verdadera mascarada carnavalesca porque no nace para cuestionar el orden establecido. Es una figuración, pero no por ello pierde carga simbólica pues contribuye a mantener la estructura social y económica.

Con el tiempo y debido a la decadencia de la verdadera mascarada, el obispillo, la Vaca Bayona adquiere protagonismo al ocupar un espacio que ha quedado libre porque las medidas coercitivas impuestas desde los estratos del poder eclesiástico han surtido efecto y se termina con ella. Más tarde, en algún momento difícil de precisar, pero no anterior

⁶⁴ R. Gago, *Entrevista a Bernardo Calvo Brioso*, en "Los Carochos. Riofrío de Aliste (Zamora)", nº 6, enero de 2018.

⁶⁵ J.L. Alonso Ponga, *Fiesta y Patrimonio en Castilla y León: consideraciones para tiempos nuevos* cit., pp. 242-243.

al s. XVIII, se traslada al Carnaval hasta que debido a la baja demografía se pierde paulatinamente en la segunda mitad del s. XX para recuperarse en los primeros años del s. XXI.

La recuperación en este siglo se hace en dos niveles, local y global. A nivel local se intenta, no se consigue, por un lado retomar la máscara donde se dejó, en el Carnaval, aunque la recuperación no es fiel, lógicamente porque la sociedad que la revitaliza no es la misma. También a nivel local recupera la máscara de forma extemporánea en agosto, pero que resulta efectiva porque opera como construcción mental del pueblo donde se celebra y que están dentro de la corriente de la moderna «recuperación de la/nuestra tradición». También como reincardinación de los nietos del pueblo en las costumbres de sus mayores y, esto no es exclusivo de esta recuperación, pues es algo generalizado que en las recuperaciones-invenciones se busque la cara más amable, casi naíf, para que la tradición sea apta para de niños. Los niños como parte de la comunidad aprenden los roles de los mayores y siempre han estado, pero ahora tienen protagonismo en espacios que antes les eran vedados. A nivel global el valor la máscara tiene el valor identitario para su comunidad y aglutinador en relación con otras máscaras que a su vez identifican a otros grupos de forma local. A este fenómeno recuperador se le quiere dotar de la capacidad de rememoración total de modelos de vida rurales, que no pasan del punto de vista *etic*, pero que operan con facilidad desde el punto de vista *emic*. (Imagen 9).