

El fuego ritual y la purificación. Caracterización de las fiestas de las candelas en Extremadura

(Ritual fire and purification. Characterisation of the festivities of the candles in Extremadura)

Marcos Arévalo, Javier

Univ. de Extremadura. Fac. de Formación del Profesorado. Área
Antropología Social. Avda. de la Universidad, s/n. 10071 Cáceres

BIBLID [1137-439X (2004), 26; 247-257]

Recep.: 20.11.02

Acep.: 09.01.03

El texto del artículo lo he estructurado en tres partes: en la primera trato sobre los aspectos socioantropológicos de las fiestas; aparte los elementos formales y manifiestos de las fiestas, me ocupo especialmente de las funciones y los significados no explícitos; en la segunda trato de caracterizar las fiestas de las candelas y sus modelos etnográficos en Extremadura. Dedicó la última parte a reflexionar sobre los símbolos y las creencias populares en torno a la celebración.

Palabras Clave: Fiesta/Ritual. Candelaria/Purificás. Fuego Ritual/Purificador. Cirio presagial.

Hiru ataletan egituratu dut artikularen testua: lehenengoan, jaien alderdi sozio-antropologikoez dihardut; jaien elementu formal eta agerikoez aparte, funtzio eta esanahi ez esplizituez arduratzen naiz bereziki. Bigarrenean, kandelen jaien ezaugarriak eta Extremadurako eredu etnografikoak ematen saiatzen naiz. Azkenik, ospakuntzaren inguruko herri sinbolo eta sinesteei eskaintzen diet hirugarren atala.

Giltza-Hitzak: Jaia/Erritua. Kandelarioa/Purificás. Su errituala/Su garbitzailea. Iragarpen zuzia.

J'ai structuré le texte de l'article en trois parties: dans la première, je traite des aspects socio-anthropologiques des fêtes; à part les éléments formels et les manifestes des fêtes, je m'occupe spécialement des fonctions et des significations non explicites; dans la seconde, j'essaie de caractériser les fêtes des chandelles et leurs modèles ethnographiques en Estrémadure. Je consacre la dernière partie à étudier les symboles et les croyances populaires concernant la célébration.

Mots Clés: Fêtes/Rituel. Chandeleur/Purification. Feu Rituel/Purificateur. Cierge de présage.

He organizado el texto en tres partes: trato en la primera, de manera telegráfica, sobre las *funciones* y los *significados sociales* y *simbólicos* de los rituales festivos; dedico la segunda a describir, brevemente también, la *geografía de las candelas* y determinadas *prácticas* y *creencias* con ellas asociadas en el contexto extremeño. Me ocupo preferentemente de los ritos de las *pantaruja*s y de las *purificás* ; y concluyo con algunas reflexiones teóricas sobre los *elementos* y *símbolos* en torno a los cuales se estructura la celebración de la Candelaria.

Es un trabajo etnográfico, más extensivo que intensivo, que pretende perfilar, por un lado, los patrones de celebración del ritual de las candelas, y por el otro, trata de caracterizar las principales ceremonias que se practican. La fundamentación empírica proviene de mi experiencia de campo en Extremadura. Los datos y las informaciones etnográficas sobre las que reflexiono se han extraído del proyecto de investigación «*El patrimonio festivo extremeño. (Espacio y tiempo para el ritual)*», que financiado por la Consejería de Cultura y la Universidad de Extremadura realizó un equipo de antropólogos bajo mi dirección entre 1999 y el 2001.

1. LAS FIESTAS. ASPECTOS SOCIOANTROPOLÓGICOS

Pero, para comenzar, ¿qué es el tiempo festivo?. La fiesta es un complejo fenómeno cultural universal. No existen sociedades, de cazadores-recolectores, tribales o industriales, rurales o urbanas, simples o complejas, antiguas o modernas, atrasadas o desarrolladas, que no tengan fiestas. Ahora bien, existe una condición necesaria para la existencia de la fiesta: la gente. Sin personas, grupos humanos en interacción, no hay fiestas. Un ejemplo: en el proceso de fundación de un pueblo a partir de grupos sociales de orígenes geográficos dispares –como ha sucedido, valga por caso, con los del regadío y los pueblos de colonización en Extremadura–, una de las primeras decisiones que adoptan los que a partir de entonces van a iniciar una experiencia vital en común, es la de seleccionar un símbolo, nombrar al patrón/a y consensuar la fecha de la fiesta que proporcione unión al interior e identidad local frente al exterior. Principio que sirve también para expresar la cohesión e identidad de las categorías sociales, los colectivos y las circunscripciones socioterritoriales que significan los barrios. Un síntoma evidente, por otra parte, de que una sociedad está en crisis es la no celebración de las fiestas.

Aparte los elementos manifiestos y formales de las fiestas, los antropólogos se interesan especialmente por las *funciones latentes*, profundas, que son las que pueden proporcionar las claves explicativas de los disfrazados significados que comprenden los rituales. Las fiestas no son únicamente lo que a primera vista nos parecen y captamos por nuestros sentidos, sino que, además, cumplen unas funciones y tienen unos *significados no explícitos*, simbólicos, fuera, por tanto, del mundo de los estímulos sensoriales y de los lenguajes plásticos y rítmicos que se materializan, entre otros, en las imágenes, la música y el canto, el baile y la danza, la indumentaria ceremonial, los colores, etc. Hay fiestas que

celebran el paso del sol, los cambios de actividad y de categorías sociales. Unas son fiestas que hacen explícita referencia a los fenómenos de la «Madre Naturaleza», otras son de «sociedad», cívicas, históricas, mercantiles, de género y de grupos de edad, y domésticas o familiares, en las que se desarrollan «ritos de paso» insertos en las etapas del ciclo de la vida.

Con ser las fiestas coyunturas en las que se rompe la cotidianidad, períodos extraordinarios, de excepcionalidad, son asimismo marcadores del tiempo, dado que constituyen un sistema de ordenación del calendario. De lo que puede inferirse que, a cada etapa del ciclo natural corresponde, en líneas generales, una serie específica de celebraciones festivas. Las fiestas como marcadores del tiempo establecen crisis en la sucesión de los trabajos, dividiendo el tiempo laboral y festivo. Pero ambos tiempos, el festivo y el ordinario, no se conciben uno sin el otro, y están ordenados según una prefijada secuencia, de modo que el trabajo acaba con la fiesta¹.

La religión cristiana y la iglesia católica han permitido que el calendario, el transcurso del año, se ajuste a un orden pasional, repetido siglos y siglos. El año con sus estaciones, con sus fases marcadas por el sol y la luna, ha servido para fijar este orden. Tanatos y eros, muerte y vida, alegría y tristeza, desolación y esplendor, frío y calor. Todo queda dentro de un tiempo modelado culturalmente.

En cuanto a la *dimensión social y simbólica* es el tiempo de fiesta momento apropiado para ampliar y/o vivificar las relaciones sociales, personales y colectivas, vecinales y entre barrios. La fiesta fortalece la sociabilidad.

Los diversos grupos sociales, mediante señales y rituales, emiten mensajes entendibles especialmente por los que están enculturizados y socializados en la misma tradición. El sistema de creencias compartido, y su representación, se hacen visible a través de los símbolos.

Mediante la fiesta la gente recuerda y reconoce que pertenece a un grupo diferenciado (étnico, comunal, barrio, sector económico, ideológico, asociación de vecinos, etc.). Es decir, la fiesta cumple una *función simbólica de reafirmación de la identidad grupal*, que se efectúa a través de un conjunto de signos y símbolos que sirven para distinguir el «Nosotros» (nativos) del «Ellos» (forasteros), o lo que es lo mismo, los del interior y los del exterior, los del barrio y los de otros barrios. La *función asociativa* de las fiestas es subrayable. Como ninguna otra actividad congrega a los miembros de la comunidad, del barrio o de cualquier otra unidad territorial o de ámbito social en espacios emblemáticos que adquieren, durante las celebraciones festivas, un significado simbólico especial.

En la fiesta se expresa y ejerce, pues, la condición de miembro del grupo, la mismidad de la comunidad. Es ahora cuando se ritualizan valores, cualidades y

1. VELASCO MAILLO, H. (1982) "A modo de introducción. Tiempo de fiesta", en *Tiempo de fiesta. (Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España)*, 7-25. Madrid: Tres, Catorce, Diecisiete. Colección Alatar.

fenómenos sociales tales como las diferencias de estatus, generación, sexo, de poder político, la posición y el prestigio social, etc. Las fiestas sirven asimismo para afirmar, en términos simbólicos, la *identidad social* y la *propia existencia del grupo*.

A veces, de manera interesada se olvida la función de *promoción individual* y *colectiva* que significa la fiesta. La fiesta es un medio, también, para obtener *prestigio social*. Los barrios y los pueblos, pero también los individuos particulares adquieren y muestran prestigio a través de la fiesta. Prestigio que socialmente se evidencia en la ostentación jerárquica de rangos y cargos como los de mayordomo o los de miembros con estatus en la Junta Directiva de tal o cual asociación o hermandad.

Las fiestas cumplen asimismo importantes funciones ideológicas, asociativas, estéticas, catárticas, rituales y otras.

2. LAS FIESTAS DE LAS CANDELAS EN EXTREMADURA

Probablemente la pervivencia social –que no religiosa– de las fiestas de las Candelas obedece a dos razones fundamentales: una, la revitalización general experimentada en España de los rituales festivos; y otra, debido al esfuerzo organizativo y también de recuperación del patrimonio cultural inmaterial que en los últimos años vienen desarrollando en favor de la fiesta tanto instituciones oficiales como, muy particularmente, asociaciones culturales, de vecinos, universidades populares, etc.

Las Candelas son una de las fiestas más celebradas y extendidas. Ahora bien, aunque existe un patrón paradigmático de inspiración judeo-cristiana para la celebración en todo el orbe católico, establecido superestructuralmente por la institución eclesiástica, la realidad, en cambio, presenta una rica variedad de matices. El esquema del modelo institucional es el siguiente: distribución, bendición de las velas y presentación en el templo de los niños nacidos en el año anterior, bendición *pospartum*, ceremonias de purificación de la virgen, ofertorio y entrega de regalos (palomas/tórtolas, roscas, roscas de candelillas, roscas de piñonate, roscas de melindres, bizcochos, etc), misa y procesión de las Candelas. En Herrera de Alcántara se llama a esta fiesta *Día de la rosca*. Y en Extremadura se procesionan durante esta celebración la virgen de la Candelaria, la del Rosario, del Carmen y otras advocaciones locales.

En la fiesta se establece, en general, una clara distinción entre actos y prácticas rituales. En los programas oficiales aparecen separados los de carácter religioso y los que los organizadores consideran profanos. Es decir, junto a la regulación litúrgica eclesiástica, que trata de proporcionar a la fiesta uniformidad cultural, se da también, dentro de cada urdimbre social, una particular interpretación de lo que se conmemora. De entrada hay que distinguir entre el *sentido social* y *religioso* de la fiesta, entre los valores que la Iglesia y el pueblo asignan tanto a los símbolos específicos como al ritual en su conjunto. Para la Iglesia como insti-

tución la celebración es una expresión del *culto crístico*. Se conmemora, como establecía la ley Mosáica, la presentación de Jesús en el templo. Lo que no concuerda con la realidad empírica en Extremadura, donde especialmente se celebra y dramatiza la purificación de la virgen, es decir un *ritual mariano* que evoca el final de la cuarentena que pasó María tras su virginal parto. Socialmente se ha producido un corrimiento de significados y protagonismos, dado que la celebración en la actualidad es sentida y expresada bajo un sesgo de matiz mariano.

3. ENSAYO DE CARACTERIZACIÓN DE LAS CANDELARIAS. EXTREMADURA

Entre las características y variaciones de las Candelas en Extremadura destacaría las siguientes:

3.1. El hecho de que tradicionalmente la fiesta de las Candelas se ha asumido como la *antesala del carnaval*. Así ocurre/ocurría en Badajoz, Navalmoral de la Mata, Aldea del Cano, Cañamero, Pedroche o en Orellana la Vieja, donde en este día aparecían los *reboladores*, jóvenes vestidos estrafalariamente, con cara tiznada y grandes campanos, quienes corrían detrás de las mozas a la salida de misa. En algunos pueblos durante esta fecha los quintos y jóvenes corren/corrían los gallos². Y el primer o segundo baile, preámbulo del carnaval, se celebra/ba durante las Candelas³. De noche en La Lapa este día los niños comienzan a arrojar en el interior de los *pasos* y *zaguanes* de las casas tuestos y cacharros de barro al grito de ¡tiesto va! o ¡ahí lo llevas!. Costumbre que dura hasta la entrada de la cuaresma. En Feria los jóvenes confeccionan *barrillos de cera*, que llenan de picadillo o agua de colonia, y se entretienen rompiéndolos entre los individuos de distinto sexo. Otra práctica muy extendida, e igualmente relacionada con las carnestolendas, es/era el *tiznar la cara con corcho quemado* (Montánchez, Entrín Alto y Entrín Bajo, Santa Marta, Orellana, Maguilla...). Aquí la fiesta se conoce como *Día del tizne*, lo que se recoge en el dicho local:

“Hoy es el día del tizne
tizne pa la cara.
Y el que no quiera tizne
Que se quede en casa”.

3.2. Otra característica es el hecho de ser una *fiesta de género y edad*. En la cultura tradicional el día de la Candelaria las mujeres y los niños adquieren un significativo papel social. Se produce, en el contexto más amplio del período precarnavalesco, una inversión de roles y conductas relacionadas con el carnaval. Durante la coyuntura las mujeres protagonizan esferas y aspectos de la vida social y de relación que de ordinario les están vetadas por el lugar que han ocupado tradicionalmente en la estructura social; es decir, ritualmente se establece

2. Campanario, Castuera, Mesas de Ibor, La Guarda...

3. Moraleja, Navalmoral de la Mata, Aldea del Cano, Plasencia, Zarza la Mayor, Robledillo de Trujillo, Helechal, Mirandilla, Salvatierra de Santiago, Valle de la Serena, Trujillanos, Alcollarín, Madrigalejo, Logrosán, Herguivuela, Casas de don Antonio, Puebla de la Calzada, La Codosera...).

una inversión en la posición social de los géneros y las edades. Podríamos convenir, metafóricamente, en la idea de la inversión ritual de roles entre las mujeres y los niños. Es más, en general podríamos admitir que en la provincia de Badajoz la fiesta tiene un marcado *carácter infantil*⁴; mientras que en la de Cáceres adquiere mayor relieve como *fiesta de las mujeres*.

3.3. Durante las fiestas de las Candelas está extendida la costumbre, entre las mujeres y los niños/as, de revestirse con el *traje* impropiaamente denominado *regional*, y con una variada *indumentaria ceremonial*, que subraya el rol ritual desempeñado por algunas mujeres. Su uso público y colectivo está quedando limitado a esta celebración y a las jiras campestres. En las Candelas, tanto el traje local como el ceremonial, apenas aparecen en la provincia de Badajoz, y en cambio están muy extendidos en la de Cáceres⁵. En cualquier caso, son las mujeres y las que ostentan algún rango o representatividad en la fiesta (*mayordomas, prioras, madrinas, cantoras, enramaeras, anderas, purificás...*) quienes lo visten.

3.4. La *alimentación ritual* y los *productos emblemáticos* son otro de los elementos de las fiestas. Mientras que en Cáceres lo más extendido son los dulces⁶, en el contexto religioso de la fiesta; en la provincia de Badajoz en torno al calor de las *hogueras callejeras* se degustan las migas⁷, y especialmente los productos derivados de la *matanza ritual*⁸. En ocasiones se celebran romerías en las que adquieren valor emblemático los hornazos, las puchas o la resaca⁹. Ahora bien, aunque en menor grado, los productos del cerdo también tienen su presencia en Cáceres. Y algunos platos, como las coles con buche de Mata de Alcántara, son referencia en este día. Y en Cilleros esta era la fecha ritual para catar, bajo los soportales del ayuntamiento, los primeros mostos de la *pitarra*¹⁰ del año.

3.5. A distintos niveles existe una estrecha relación de la *Candelaria con la administración local*. En algunos casos es la patrona del ayuntamiento¹⁰ o la titular de la parroquia¹¹, en otros la patrona del pueblo¹², y en bastantes poblacio-

4. En Monterrubio, en la Serena, este día los más pequeños juegan a la *rama*; en la Campiña Sur, Tierra de Barro...

5. Deleitosa, Casar de Palomero, Casas de don Antonio, Eljas, Gata, Hinojal, Monroy, Mata de Alcántara, Membrío, Moraleja, Navas del Madroño, Talaván, Torreorgaz...

6. Los dulces de sartén, de invierno, son una especialidad muy extendida.

7. Valverde de Burguillos, Palomas...

8. Almendralejoo, Campillo de Llerena, Hornachos, Puebla del Prior, Solana de los Barros, Villagarcía de la Torre, Badajoz, Pallares, Santa Marta, etc.

9. Puerto Hurraco, Benquerencia, Helechal...

10. Vino de cosecha familiar.

11. Higuera la Real.

12. Feria.

nes la corporación municipal reparte y/o financia las velas ceremoniales¹³, corre con los gastos del convite¹⁴ y organiza y patrocina la fiesta. Y en elevado número de municipios los representantes del consistorio desempeñan un rol destacado en los actos rituales¹⁵.

3.6. El patrón organizativo de la fiesta tiene *dos modalidades*. En la provincia de Badajoz, aparte las instituciones municipales, la organización corre a cargo de las asociaciones de vecinos, culturales y de Amas de casa¹⁶. En la de Cáceres, en cambio, este protagonismo social, a fin de asegurar la continuidad de la fiesta, recae en manos de grupos de edad como los *quintos/as*¹⁷; de las *mayordomías*, que en períodos anuales, por mandas o promesas, suelen cubrir los gastos religiosos y el convite ceremonial¹⁸. En algunos casos este papel de *padri-nazgo ritual* lo cubren igualmente por promesa o herencia familiar, de manera individual, las *madrinas* y los *padrinos*¹⁹.

En Extremadura, grosso modo, existen dos modelos básicos de celebrar la Candelaria. *El primero* especialmente extiende “su influencia” a Tierra de Barros, las Vegas del Guadiana, la Campiña Sur y la Serena. La celebración no religiosa gira en torno a las *hogueras*. El modelo, con dos centros principales, Almendra-lejo y la ciudad de Badajoz (con la celebración de las barriadas de la margen derecha del Guadiana y la del barrio de Santa Marina), con variantes y especificidades, lo encontramos en otras muchas poblaciones²⁰.

En general, las candelas se hacen en las calles. A veces cada barrio tiene la suya, y entablan rivalidad entre ellas. Se hacen a base de leña, sarmientos, ramón de olivo y trastos viejos. Y en algunas localidades están rematadas por peleles que, al decir de algunos, representan los malos espíritus (el *marimanta* de Badajoz, los *candelarios* de Feria y Caminomorisco, los *monigotes* de Solana de los Barros, o los *muñecos* de Torremegía, Villalba de los Barros, Entrines, Alange, Solana de los Barros), quienes terminan sus efímeros días en el fuego expiatorio.

13. Aceuchal, Oliva de Mérida, Torre de Miguel Sesmero, Navezuelas, Jerte, Torre de Santa María, Membrío...

14. Albalá, Mata de Alcántara, Hornachos, Campillo de Llerena...

15. Herrera de Alcántara, Talaván...

16. Campanario, Garcíaz, Cheles, Salvatierra de los Barros, etc.

17. Badajoz, Santa Marta, Esparragalejo, Cabeza del Buey...

18. Aceituna, Gúijo de Galisteo, Casillas de Cáceres, Pozuelo de Zarzón, Santibáñez el Alto, Santibáñez el Bajo, Villa del Campo, Arroyomolinos de la Vera, Jerte...

19. Deleitosa, Gargantilla, El Gordo, Garvin de la Jara, Albalá, Aliseda, Torrejón el Rubio, Tornavacas, Villanueva de la Vera, Madrígal de la Vera, Alcuéscar, Arroyomolinos, Eljas, Moraleja, Portaje, etc.

20. Bohonal de Ibor, Valdelacasa del Tajo, Madrígal de la Vera, El Gordo, Villar del Pedroso, Fuenlabra de los Montes, Alía...

Es decir, aunque la confección de peleles se hace también en abril y mayo, y en torno al solsticio de verano, durante las fiestas de las Candelas están igualmente extendidos²¹. Un fenómeno, acaso de magia homeopática o imitativa significa el quemar en la hoguera, por medio de los trastos viejos en la hoguera, supuestas influencias dañinas, tales como los “malos espíritus” o el “mal” en general, materializados, valga por caso, en las *pantaruja*s de Almendralejo.

El *segundo modelo* de celebración de las candelas en Extremadura tiene su foco principal en Monroy (Cáceres) y su área de distribución se extiende, bajo la original ceremonia de *las purificás*, a Casar de Palomero, Santiago del Campo, Talaván, Mirabel y el Toril. Ahora bien, rituales similares a los que se desarrollan durante las purificás en tales poblaciones, se encuentran asimismo en un importante número de localidades dentro de la geografía cacereña²².

En ambos casos el protagonismo social lo adquieren un número variable de *mozas solteras* (entre 4 y 10) que en la procesión, primero desde fuera de la iglesia, y después, concedido el permiso, desde dentro del templo durante el ofertorio, las *cantaoras*, entonan *las coplas de la purificación de la virgen*, mientras otras ofrecen sus presentes. Lo más destacable es su condición de *solteras*, es decir, de vírgenes, estado que se trata de subrayar con la mantilla y el velo blanco que suelen llevar en la ceremonia. La soltería, y el color blanco, es la condición que expresa, en nuestra cultura, la pureza y el estado virginal. Una copla de Cabezabellos dice:

“La Virgen de la Candelaria
el día dos de febrero
salió a misa con su hijo
María, madre del verbo.

Sacerdote V. que ve
Que la Virgen se arrodilla
Arrodílese también
Cuando la ofrenda reciba”.

Y el siguiente texto de tradición oral es de una alborada de Piornal:

“Esta noche nace el niño
y mañana lo bautizan
y el día de las Candelas
sale su madre a misa”.

21. La Albuera, Guadiana, Pueblo Nuevo del Guadiana, Esparragalejo, Santa Marta, Los Santos de Maimona, Villalba de los Barros, Entrín Bajo, Fuente del Maestro, Cabeza del Buey, Monterrubio de la Serena, Campillo de Llerena, Higuera de Llerena, Llera, Reina, Puebla del Prior, Ribera del Fresno, Torre de Miguel Sesmero, Trasierra, Villagarcía de la Torre, Oliva de Mérida, Palomas, Alange, Hinojosa del Valle, Hornachos, Maguilla, Peraleda del Zaucejo, Solana de los Barros, Bodonál, Corte de Peleas, Entrín Bajo, Trasierra, Castuera, Montemolín, Pallares, Valverde de Burguillos...

22. Deleitosa, Cuacos de Yuste, Jerte, Casillas de Cáceres, Casar de Palomero, Hinojal, Portaje, Portezuelo, Santa Marta de Magasca, Santibáñez el Bajo, Santibáñez el Alto, Torrejón el Rubio, Villa del Campo, Cabezabellosa, Jaraicejo, Fresnedosa de Ibor, Mirabel, Navatrasiera y Peraleda de San Román.

En Mirabel, desde el cancel de la puerta de la iglesia, durante el ofertorio de la misa las seis cantoras (antes sólo podían ser mozas) entonan las primeras coplas a la virgen. Tras pedir permiso para poder cantar las mujeres se dirigen al altar mayor caminando delante de la imagen. La primera parte de la copla es entonada por dos cantoras, que reciben la respuesta del resto en la segunda parte del canto. Las cantoras van revestidas con la indumentaria ceremonial y cada una porta un objeto en sus manos (las palomas, el libro de las coplas, la pande-reta, el bizcocho o roscón, el pan y el vino).

En Santa Marta de Magasca el canto de la purificación lo escenifican cuatro muchachas jóvenes:

“Danos licencia, Señor
para entrar en vuestra casa
confesaremos tu nombre
muy humildes a tus plantas”.

Existe una sincronización entre la letra del cántico y las acciones de las muchachas-purificás.

En Talaván las siete jóvenes purificás, con traje regional y mantilla blanca sobre la cabeza, cantan la siguiente estrofa:

“En la ley de Moisés
ninguna mujer entraba
al santo templo de Dios
sin estar purificada”.

Las costumbres extremeñas en torno a esta celebración destacan la *cuarentena purificadora* de María. Entre las mujeres embarazadas estuvo extendida la práctica de salir a *misa de paría*, tras el parto, semanas después de la concepción. En la memoria de nuestros mayores queda todavía la imagen, acaso de tradición hebraica, de la ocultación de la madre del recién nacido en el interior de la casa (noción de impureza/ contaminación), hasta que llega el día de salir a la misa de la Purificación. Entre las paridas en el Jerte, durante la cuarentena, existía la costumbre de *salir bajo teja*²³, queriendo significar que todavía se estaba en casa cumpliendo el tabú establecido.

4. UNA APROXIMACIÓN INTERPRETATIVA

Algunas reflexiones sobre los *símbolos de la fiesta y las creencias populares* en torno a ellos. Un significado simbólico en el ritual de las Candelas es el que

23. Costumbre, hoy desaparecida, que sin uso social recogió Fernando Flores del Manzano en la década de los ochenta en la comarca del Jerte. En comunicación personal el etnógrafo Fermín Leizaola nos dice que en el País Vasco tal costumbre estuvo relativamente extendida hasta las primeras décadas del siglo XX. Entre otras poblaciones la documenta en Oreja (Gipuzkoa).

se atribuye a la *renovación/purificación* que se supone produce el fuego, en nuestro caso las candelas, hogueras, fogatas y luminarias. Las ceremonias invernales que tienen como protagonista el fuego no sólo representan el reemplazo de la vida natural –comienza a dejarse atrás el crudo invierno y se atisban los primeros síntomas de *renovación de la naturaleza*–, sino, y sobre todo, revelan la *renovación social* –acaba de concluir un año, *año viejo* llamamos al que ha pasado–, y también *física*, material –expresada en la quema de materiales inservibles–.

Aunque el fuego no es un elemento ritual privativo del invierno, en la región se celebran festivales ígneos en torno a la primavera y al solsticio de verano, las candelas tienen un referente climatológico y se localizan en el calendario el dos de febrero, cuando en las sociedades tradicionales se considera mediado el invierno.

El *fuego como elemento ritual*, en su versión de *velas encendidas* (metafóricamente la luz-salvación de Cristo) –sesgo religioso/oficial– o en la modalidad de *hogueras* –matiz social/popular–, prevalece en estas fiestas por encima de otros elementos con un doble sentido: como fuego *purificador* –destruye lo viejo para renacer de las cenizas una nueva vida que se fertiliza con ellas–, y *fecundador*. En la Nava, como medida profiláctica, encendían hogueras en los majadales del ganado. En Castuera y Navatrasierra se empleaban los cirios bendecidos en el día de la Candelaria para ahuyentar y/o proteger contra las tormentas. Y hay pueblos en los que sus habitantes recogen y llevan a sus casas las brasas, rescoldos y cenizas de las candelas públicas –Almendralejo–, pues les atribuyen propiedades curativas, protectoras y fertilizantes de los campos y las cosechas.

Quemar trastos viejos y peleles en otros tiempos significó, para los defensores de la mentalidad mágica, destruir los malos espíritus, pero tal costumbre también se convierte, alegóricamente, en una válvula de escape o práctica catártica que contribuye, mediante la intensificación de la sociabilidad, a aliviar los conflictos y las tensiones de la comunidad. Saltar las hogueras, como se hace en Higuera de Llerena o Solana de los Barros, adquiere en la mentalidad popular un valor terapéutico y el sentido profiláctico del fuego expiatorio. La cosmovisión popular sobre el fuego ritual es, sin género de dudas, rica en cuanto a matices. Comúnmente posee un valor positivo, y en no pocas ocasiones se le considera tanto un eficaz remedio como un talismán que favorece la suerte.

Quizás el fuego que condensa más significados es el de las velas que portan los participantes en la procesión de la virgen y la candela de la imagen sagrada. Tres son las creencias fundamentales sobre la *vela augural* que porta la virgen en su recorrido procesional cuando entra, de regreso, encendida en el templo: una, *predictiva*, que alude al *tiempo atmosférico* que hará a partir de entonces (el invierno ha terminado, buen tiempo, año benigno...); otra, a las *actividades económicas y laborales* (buenas cosechas, buen año agrícola), y una tercera, más *general*, que hace referencia a que será un año de suerte, próspero y de bienes. Y todo lo contrario sucede, según el común pensar de la gente, si la vela se apaga al entrar en el templo: es aviso de malos augurios, de que continuará el

invierno, y de que se presentará un mal año agrícola. El *cirio presagial*, (mentalidad mágica) muy extendido en la región, comienza a ser sustituido, sin embargo, por la vela de luz eléctrica (mentalidad técnica), que asegura buen año siempre (Zorita, Alange, etc.).

Lo que parece evidente es que el fuego ritual a lo largo de la evolución cultural ha estado gravitando entre los significados de la luz, y por lo tanto, de la vida; y la destrucción, si bien ésta suele adquirir, en determinados contextos, como he tratado de mostrar, un sentido higiénico y sesgo purificador.

En cualquier caso, y aunque hoy está aceptada la *teoría de la sustitución*, mediante los procesos de rebautización que la Iglesia ha sometido a prácticas y ceremonias anteriores a su propia existencia, hay que tomar con suma cautela las opiniones que, de manera general, afirman que las ceremonias invernales en torno al fuego tienen parentesco cultural, es decir un sello de gentilidad u origen pagano, con aquéllas otras que se festejaban en la antigüedad clásica durante las lupercalias y otras fiestas de la luz, el fuego, o la inversión/rebelión ritualizada²⁴. Y así lo considero porque pretender explicar la sociedad de principios del tercer milenio, o aspectos parciales de ella, a partir de culturas hoy tan alejadas en el tiempo como la clásica, puede ser un terreno algo más que resbaladizo. En una palabra, es más probable la hipótesis de la *superposición cultural* que la que defiende la *continuidad lineal*. La sociedad es un organismo vivo, dinámico, cambiante... Dos mil años de historia no pasan en balde. Ahora bien, existen comportamientos atávicos que se reproducen universalmente.

La fiesta hoy, en entornos sociales y culturales muy diferentes a los antiguos, expresa la identidad grupal, colectiva, ayuda a potenciar la sociabilidad, y nos permite –en una sociedad algo deshumanizada y con ciertos rasgos de individualismo e insolidaridad– relacionarnos y fortalecer los lazos de amistad, vecindad, etc. Quiero decir con ello, y con esta idea concluyo, que el eliminar objetos viejos y pantarujas o mamarrachos mediante el «el fuego purificador» tiene actualmente mucho más que ver con lo social, con la experiencia vital y las tensiones que sufre la comunidad, que con las creencias en malos espíritus u otras quimeras.

24. Una obra clásica sobre el fuego, Frazer, G.F.: *Mitos sobre el origen del fuego en América*. EMECÉ Editores. B. Aires, 1942.