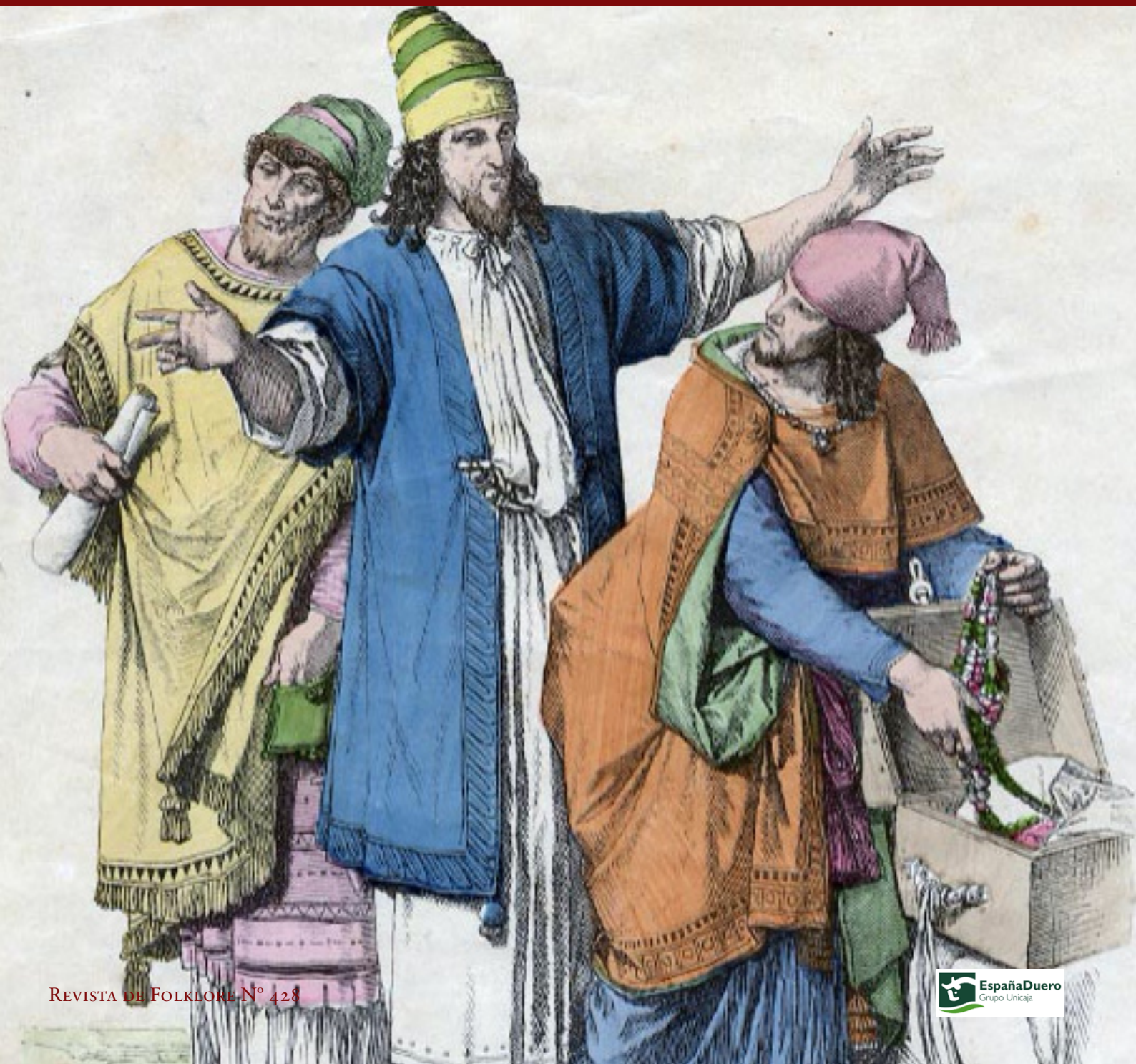
Revista de FOLKLORE

Fundación Joaquín Díaz



Revista de Folklore Nº 428

EspañaDuero
Grupo Unicaja

La vida es un relato 3
Joaquín Díaz

¿Cuentos de hadas, o mensajes del neolítico? 4
Antonio Rodríguez Almodóvar

La Ashanga de las parteras Kichwas del Alto Napo, (Ecuador) 8
Cristina Bernis, Anne Schwarz, Carlos Varea y Mª Antonia Shiguango

Turismo musical y patrimonio cultural como recursos educativos 21
Sonsoles Ramos Ahijado y Ana María Botella Nicolás

El toro: culto y juego 35
José Luis Rodríguez Plasencia

Sobre el ritual de las rogativas 54
Antonio Bellido Blanco

El furtivismo en los cotos reales 66
Alejandro Peris

Sumario

Revista de Folklore número 428 – Octubre 2017
Dirige la *Revista de Folklore*: Joaquín Díaz
Producción digital, diseño y maquetación: Luis Vincent
Todos los textos e imágenes son aportados y son responsabilidad de sus autores
Fundación Joaquín Díaz - http://www.funjdiaz.net/folklore/
ISSN: 0211-1810

La vida es un relato

La necesidad de narrar acompaña al individuo desde los albores de la humanidad. Es probable que la obligación de comunicar o comunicarnos haya contribuido en gran manera al perfeccionamiento de una actividad que hoy resulta tan natural y cotidiana como el comer, pero en ese largo camino que el ser humano ha recorrido para alcanzar el punto en el que hoy se encuentra, sin duda los hitos más significativos y enriquecedores tienen que ver con el relato. El relato como práctica social y como cenit de la creación individual. La narración eleva la capacidad participativa, mejora la atención, desarrolla la imaginación, ayuda a fijar todo aquello que interesa a un grupo de personas y llega a convertir ese bagaje en ideario identificativo.

Alguna vez he escrito que el cuento tuvo desde el siglo XVIII –como escuela de costumbres que era– una consideración negativa (recordemos el «no me vengas con cuentos» o el ofensivo «eres un cuentista»), pero no hay duda de que posee en su estructura un potencial como ningún otro género en la literatura. La muestra evidente la tenemos en el relato de tipo tradicional, cuya temática, tan numerosa y tan diversamente tratada, abarca todos los aspectos de la vida del individuo, desde sus relaciones con los demás, hasta sus relaciones con los animales o con el entorno natural. Cualquier aspecto de la vida y la solución a los problemas que ésta plantea parecen estar en el contenido y la casuística de los relatos. ¿Qué es lo que hace tan atractivas esas narraciones? Probablemente el carácter y las reacciones de sus protagonistas, más que los personajes mismos. En los relatos se reconocen virtudes, se premia la humildad, se castiga la soberbia, el amor triunfa por encima de las más adversas dificultades, se establece una positiva relación intergeneracional, el ser humano aspira a una victoria sobre lo oscuro, lo numinoso, representado por los bosques y por los animales más genuinos de aquellos lugares misteriosos y casi prohibidos que asustaron al individuo durante cientos de generaciones.

Estamos, por tanto, ante un género de estructura cerrada que se abre en sus contenidos a cualquier posibilidad que quiera darle su autor con tal de que esa posibilidad venga en forma de catecismo: con preguntas y respuestas. Sobre la vida y la muerte, sobre las pasiones, los anhelos, las esperanzas, las creencias. Ahí están todas esas ideas y esas situaciones que preocuparon a nuestros antepasados y nos siguen preocupando a nosotros pese a los asombrosos avances técnicos.

Cualquiera que sea la forma y cualquiera que sea el nombre que esa forma recibe, la humanidad necesita expresarse y lo hace a través de sus propios relatos. Hace años, cuando todavía no se había dado esta reacción tan valiosa y necesaria de interés hacia lo patrimonial, escribía yo que el cuento –mejor dicho, los contenidos del cuento– ante el olvido o la postergación de la sociedad se habían refugiado en los chistes, fórmulas más cortas y más sencillas de recordar pero dotadas de la misma intencionalidad. La narración necesita sobrevivir porque es como la piel para el individuo: algo que le acompaña indefectiblemente y le protege.

Carta del director

¿Cuentos de hadas, o mensajes del neolítico?

Antonio Rodríguez Almodóvar

Cuando ya parecía apagada una vieja controversia entre especialistas, en torno al origen de los cuentos de tradición oral (*Cenicienta, La Bella y la Bestia, Pulgarcito,* etcétera), un nuevo e inesperado enfoque sobre el asunto lo ha vuelto a poner de actualidad. Antes, veamos un poco en qué consistía aquella controversia.

Como ante otras similitudes sorprendentes, entre expresiones de culturas muy antiguas, se debatía si esos cuentos tuvieron un solo origen, con evolución divergente (monogénesis), o varios, con desarrollos paralelos, y quizás convergentes (poligénesis). Otro caso paradigmático ha sido siempre el de las construcciones megalíticas, que se erigen en épocas relativamente próximas de la prehistoria, al menos en toda la fachada atlántica europea, luego en Corea, en la India, también en el Cáucaso, el antiguo Egipto, Centroamérica…, o en Antequera y Menorca, que nos quedan un poco más cerca. Nadie se explica cómo pudo proliferar, en lugares tan separados y en épocas tan lejanas, una misma fiebre de la piedra simbólica, si se me permite la expresión.

Un misterio semejante envuelve a los cuentos tradicionales, y en particular a los llamados *de hadas* (denominación bastante imprecisa, aunque de éxito, como ocurre también en inglés, *fairytales*), tan parecidos en lugares muy distantes. Hay *Cenicientas* chinas, egipcias, italianas…, y por supuesto hispanas (léase, desde Cataluña a Argentina). ¿Cómo es eso posible? Los hermanos Grimm, en sus primeras teorizaciones, afirmaron el carácter germánico de los cuentos que ellos sacaron de los pucheros prusianos –con algún gatuperio que se les coló–. Claro que eran otros tiempos, los de la afirmación nacionalista contra Napoleón. Luego, en sucesivos prólogos a su magna recopilación, la de los *Kinder und Hausmärchen* –al tiempo que corregían algunos textos, para hacerlos más digeribles por la burguesía alemana, que los recibió de uñas–, se fueron inclinando por una geografía de origen más amplia, hasta el sur de Asia, y no cerraron los ojos ante cuentos de Sudáfrica o de otras procedencias más exóticas. Pero todavía, en una especie de declaración final, redactada en 1856 por el menor de los hermanos, Wilhem, este afirma: «Las líneas más extremas [de la propiedad común de los cuentos] limitan con las de la gran raza que comúnmente se llama Indogermana»[1]. La teoría del origen indoeuropeo de los cuentos se ponía así en marcha y fue dominante hasta finales del XIX. El concepto de «raza aria», y en lo cultural «indo-aria», que se adhirieron después a ese tipo de expresiones, y todo lo que vino a continuación, con el nazismo, acabaría de sentenciar esa corriente, sin que ni los Grimm ni ninguno de sus seguidores, más o menos hinduistas-europeístas, tuvieran nada que ver con el desastre del nacionalsocialismo. Pero la historia es así. (También a Nietzsche le endosaron la teoría hitleriana del superhombre, sin base alguna).

El caso es que, a partir de Grimm, muchos creyeron de buena fe que esos cuentos pertenecían a una cierta –más bien incierta– *cultura indoeuropea.* Y no ha dejado de haber prestigiosos cultivadores del indoeuropeísmo, en el campo de la filología, desde luego, con F. de Saussure, F. Bopp, E. Benveniste, A. Martinet, G. Dumezil, y en nuestro suelo A. Tovar, F. Rodríguez Adrados, entre otros. En el de los cuentos, todavía hoy no resulta fácil sustraerse al magnetismo que producen ciertas evidencias,

1 Citado por Stith Thompson en *El cuento folklórico* (Universidad Central de Venezuela, 1972) p 474.

como versiones hindúes de cuentos tan conocidos como *La princesa del guisante,* de H. Ch. Andersen, cuya temática central está en un cuento del *Somadeva* (siglo XI, d. C.), *La lechera (La olla rota,* en el *Panchatandra),* o *El príncipe encantado (*la historia de la ninfa Urvasi y su amante mortal Pururava, en el *Satapatha Brahmana, V, I,* con antecedentes en el *Rig Veda, X, 95,* y en otras recopilaciones de la India); esto, por citar solo tres cuentos a los que es difícil encontrarles equivalentes claramente reconocibles en otras latitudes. Muchos otros cuentos de animales hallaremos semejantes entre el *Panchatandra* y Esopo, como en colecciones medievales españolas. Aun así, las diferencias son notables entre los desarrollos argumentales que se dan a un lado y al otro de la línea imaginaria que separa Asia de Europa, y todavía son más débiles cuando las comparaciones se basan en detalles sueltos, los famosos *motivos.* Paradójicamente, esto último es lo que agranda la geografía de los parentescos. Con todo, no parece descabellada la hipótesis de que, en esa amplia región que cubrió la primitiva lengua indoeuropea, hubo al menos una masa crítica de cuentos, que iban de un lado para otro, en una época de grandes migraciones. No quiere decirse que fueran originaros de esa cultura, pero sí que, en esa época, decisiva para la humanidad, hace entre tres mil y seis mil años, pudieron diseminarse con especial intensidad por esa área, desarrollando en cada sitio características propias. (Conviene precisar los términos, porque en esta polémica los matices son de mucha importancia, tanta como es la incertidumbre que envuelve todavía a fenómenos culturales extraordinariamente antiguos).

En tal supuesto, estaríamos hablando de tiempos aledaños al final del Neolítico, y que «colindan con la familia lingüística indoeuropea» –en expresión de Stith Thompson[2], al analizar los planteamientos de Grimm–. O sea, que algunos bien podían ser ¡cuentos del Neolítico, del Calcolítico o de la Edad del Hierro! La cuestión, sin embargo, no quedaba muy clara, pero la fiesta continuó y los comparatistas se entregaron en cuerpo y alma a seguir los derroteros de tal o cual historia, por los senderos más insospechados de aquella geografía.

En lo mejor de la fiesta, aparece Vladimir Propp (*Morfología del cuento,* 1928*),* con un descubrimiento copernicano: lo que poseen en común los cuentos maravillosos –denominación mucho más precisa–, es algo que no se ve: la estructura interna, compuesta por 31 pasos narrativos, a la manera de un paradigma gramatical. Y con esta simple constatación lo convulsiona todo: «La única conclusión que se saca [de los comparatistas] es que los cuentos parecidos se parecen, lo cual no sirve para nada ni lleva a ninguna parte»[3]. La cuestión del origen quedaba así relegada a un segundo plano. Lo que

2 Ib. p 475

3 *Morfología del cuento* (Madrid, 1971) p 28.

Propp publicó otros dos libros muy importantes: *Las raíces históricas del cuento* (1946, en español 1974), y *Edipo a la luz del folklore* (traducido, con otros artículos, en 1975).

El caso de V. Propp es muy sintomático de lo que ha ocurrido en Occidente con las teorías del cuento. Hasta 1952, en que hay traducción inglesa de su primer y fundamental libro (la *Morfología),* no se le conoce, y no ejerce una verdadera influencia, hasta después, con la lectura que hacen los estructuralistas franceses, principalmente A. J Greimas, Claude Lévy-Strauss, Roland Barthes y Claude Bremond. Aun así, su obra permanece oscurecida en casi todo el mundo académico, sin duda como consecuencia de una general actitud antisoviética (Propp hubo de adaptarse a las circunstancias y formó parte de la Universidad de Leningrado, hasta 1970, en que muere), pero también porque sus descubrimientos encajaban mal en los criterios de la escuela *oficial* germánica, y sus derivaciones nórdica y norteamericana. Es muy de señalar que en la bibliografía de Stith Thompson, en su libro-resumen de 1946, *The folktale,* traducido al español en 1972, Propp ni siquiera aparece. En España todavía hoy puede decirse que es un gran desconocido, como consecuencia del eclipse académico que supuso el franquismo, y su más que acusado antisovietismo. Aquí, como suele ocurrir, seguimos a la zaga de todo eso, y los pocos que se han ocupado de este asunto más bien lo hacen a la cola de la otra escuela, que hoy llamaríamos germano-nórdica-norteamericana, donde prevalecen intrincadas teorías histórico-geográficas. En cambio, la lectura de Propp es cada día más diáfana y provechosa, y se le puede releer perfectamente, sin tener en cuenta las coordenadas de la cultura oficial de la Rusia comunista.

había que averiguar era cómo se aglutinan los numerosos símbolos que soporta esa estructura, desde tiempos y costumbres inmemoriales –a menudo compartidas por muchos pueblos–, qué significaron y cómo fueron evolucionando aquí y allá. De camino, gracias a esa misma estructura, cómo se podrían reconstruir algunas de esas historias, en el caso de cuentos perdidos o muy deteriorados. (Por desgracia, esto era ya lo más frecuente cuando, a mediados de los setenta, yo empecé a patear el territorio, el de una tradición, la española, a punto de perderse por completo).

Las escuelas germano-nórdicas, y sus desarrollos en Norteamérica, se tomaron a mal la invectiva de Propp, y casi les retiraron la palabra a estructuralistas, formalistas y otras tribus semióticas, con Lévy-Strauss a la cabeza –en lo metodológico, se entiende–. Con el tiempo, la controversia quedó en una especie de empate técnico, más parecido a un tabú científico, como el del origen del lenguaje. Nadie quería ya hablar de eso.

Pero he aquí que, de pronto –como en los cuentos–, aparece un tercero en discordia: los *filogenetistas.* Unos autoinvitados a la fiesta, antropólogos y lingüistas en su mayor parte, que vuelven a las andadas del comparatismo, pero con recursos matemáticos e informáticos de alto nivel. Ni cortos ni perezosos, toman en préstamo métodos actuales de la biología genética, con los que esta ciencia reconstruye un ADN, por ejemplo, y lo aplican a reconstruir la ascendencia de esa clase de cuentos, poniendo en relación historias recopiladas en todo el mundo, como si pertenecieran a un ADN cultural. La técnica es tan sorprendente, en resultados, como discutible en lo epistemológico –hay que tener mucho cuidado con las metáforas científicas–, pero no desdeñable, aunque solo sea por el volumen de datos que maneja, extraídos de colecciones y de índices internacionales. (Solo el índice ATU tiene ya más de cuatro mil páginas). Algo que nadie puede hacer a mano.

Ellos parece que sí. Con esa sorprendente técnica, han conectado cuentos «que reflejan profundos patrones de ascendencia común, que se remontan a cientos e incluso miles de años».

Así lo aseguran Jamie Tehrani y Sara Graça da Silva, los dos autores de un minucioso estudio publicado por la Royal Society (http://rsos.royalsocietypublishing.org/content/3/1/150645), en enero de 2016. También se puede acudir a un artículo de Vincent Nourigat, en el número de marzo pasado de la revista francesa, de divulgación científica, *Science et Vie*, en el que da cuenta de otros investigadores de la misma línea, que trabajan en universidades nada sospechosas, como Michael Witzel (Harvard), Jamie Tehrani (ya citado, Durham), Simon Greenhill (Universidad Nacional Australiana), Isabelle Duperret (Berna) o Guillaume Lacointre (Museo Nacional de Historia Natural de Francia).

De tan curiosa manera, se han estudiado 250 cuentos, en 50 poblaciones de hablas indoeuropeas –ellos mismos las llaman así–, a través de familias lingüísticas proto-occidentales; germano-italo-celtas, proto-románicas y proto-eslavo-bálticas; y llegado a la conclusión de que muchos de esos cuentos vienen inequívocamente de épocas muy anteriores a cualquier escritura, rozando la Edad del Bronce,

---

Incorporé a Propp a mis estudios, desde el principio, como a los estructuralistas y semiólogos franceses. Estudios y trabajos de campo que se plasmaron por primera vez en *Cuentos maravillosos españoles* (Ed. Crítica, Barcelona, 1982), y más decididamente en *Los cuentos populares o la tentativa de un texto infinito* (Universidad de Murcia, 1989). Antes también, con aprovechamientos parciales del último libro citado, en mis recopilaciones comentadas de *Cuentos al amor de la lumbre, I y II,* (Anaya, Madrid 1983-84) y, por último, en *El texto infinito* (Fundación G. R. S., Madrid, 2004). Todavía debo citar una conferencia que pronuncié en París, en 1987, «Los cuentos de tradición oral en España. (Acerca de su variabilidad sistemática y su sentido)», publicada en francés por el C.N.R.S., en 1989. Una primera versión de este texto apareció en la Revista de Occidente, nº 91, diciembre de 1988. (Puede consultarse en mi página web, aralmodovar.es). (En este mismo sitio, otros artículos sobre la misma materia). (En la tarea de divulgación, he publicado *Cuentos de la Media Lunita,* colección dedicada al mundo infantil y a las escuelas, desde 1985, con 66 títulos, actualmente. Muchos de ellos traducidos al catalán (de Cataluña y de Valencia, en ediciones separadas), gallego y euskera.

y más allá, en algunos casos. Por ejemplo, *El Herrero y el Demonio, Pulgarcito, Los animales agradecidos, Piel de asno, John el Fuerte, La Bella y la Bestia* (en la tradición hispánica, todos con otros nombres), pueden remontarse a entre dos mil quinientos y seis mil años atrás. Se corresponden, pues, con el asentamiento, consolidación y desarrollo de las sociedades agrarias, por lo menos en esa parte del mundo a la que nos referimos. Y con sus largas y traumáticas secuelas, debidas a la transformación de comunidades igualitarias en comunidades divididas, con causa principal en el establecimiento de la propiedad privada de la tierra, la formación de la familia nuclear, las distintas formas del matrimonio, y los conflictos hereditarios. En mi opinión, esas profundas transformaciones –en lo personal, verdaderos desgarros– dejaron huellas significativas en los cuentos maravillosos, en medio de una narrativa deslumbrante, cuyo centro de gravedad semántico es el bosque –esto es, la nostalgia de la etapa anterior de la humanidad–. Estos extraordinarios relatos actuarían así como recuerdo-advertencia de lo que estaba ocurriendo, lo que podía ocurrir, y ocurrió. Pero eso lo dejaremos para otro día.

Lo que hoy interesa, en resumidas cuentas, es que a los hermanos Grimm no les faltaba parte de razón, aunque la suya solo fuese una razón heurística, incitativa. Y que ahora las dos escuelas oponentes, la *universalista* y la *indoeuropeísta* –por resumir–, tienen buenos motivos para entablar un nuevo diálogo, que podría llevarnos a resultados todavía más sorprendentes. Todo es ponerse.

Antonio Rodríguez Almodóvar
Académico Correspondiente de la RAE. Estudioso y divulgador del cuento popular en España

La Ashanga de las parteras Kichwas del Alto Napo, (Ecuador)

Cristina Bernis[1], Anne Schwarz[2], Carlos Varea[1] y Mª Antonia Shiguango[3]

1 Universidad Autónoma de Madrid, 2 *Universidad Regional Amazónica IKIAM, 3 AMUPAKIN*

Partería y medicina tradicional en contextos interculturales: la singularidad de Ecuador

Desde los años setenta, las parteras tradicionales han recibido capacitación en técnicas y métodos básicos de sanidad occidental en la mayoría de los países de ingresos bajos y medianos con resultados generalmente positivos (Benara y Chaturvedi 1990; OMS, 1993; Fleming, 1994). A comienzos del s. XXI, se empezaron a valorar los progresos que esos mismos países estaban haciendo en la implantación y desarrollo de titulaciones medias y superiores para parteras/comadronas profesionales, destinadas a sustituir en el corto plazo a las parteras tradicionales, OMS (2014). Ecuador tiene una situación singular porque, como Estado plurinacional e intercultural desde 2008, reconoce y garantiza los derechos y las prácticas de los sistemas tradicionales de salud, plenamente vigentes entre sus ciudadanos indígenas, que suman en torno a un millón de personas y representan al 7% de su población.

Entre 2006 y 2014, el 96% de los partos ecuatorianos fueron atendidos por personal de salud cualificado en centros sanitarios y en 2015, la mortalidad materna fue de 64 por cien mil partos, OMS (2016); esos datos no proporcionan información desagregada por etnias ni por el tipo de atención recibida, los escasos datos publicados que proporcionan esa información son previos a 2008, e indican que en la región amazónica más del 30% de los partos fueron en domicilio, elevándose al 65% entre las mujeres que se auto-identificaban como indígenas, lo que permite inferir una elevada tasa de atención por parteras tradicionales (González y Corral, 2010).

La complejidad del proceso de integración de la partería tradicional en Ecuador y otros países latinoamericanos con poblaciones indígenas númerosas, presenta múltiples problemas, porque en la práctica cotidiana se confrontan dos mundos con muy diferentes culturas, experiencias y percepciones sobre las medicina y partería tradicional, (González y Corral, 2010; Roosta M. 2013). Las parteras indígenas son respetadas en sus comunidades, como promotoras de los saberes ancestrales, como orientadoras, guías espirituales, guardianas de la reproducción y de la vida y grandes conocedoras del mundo natural y de las plantas medicinales. En contraste, en el entorno de los profesionales sanitarios (y de la población no indígena) han sido negativamente percibidas y los procesos de capacitación que recibieron, ignoraron sus saberes tradicionales, su cosmovisión holística de la salud y los valores culturales de las poblaciones que atienden.

Para superar ese choque cultural que dificulta su actividad profesional y su papel de puente entre lo tradicional e institucional, el mencionado informe ministerial recomienda entre otras cosas, *la creación de casas de salud tradicional, centros de formación de parteras y promoción de programas de investigación sobre los saberes de la partería tradicional en* Ecuador (González y Corral, 2010).

Asociación de Mujeres Parteras Kichwas del Alto Napo (AMUPAKIN)

En 1998 se funda la Asociación de Parteras Kichwas del Alto Napo (AMUPAKIN) con el objetivo de materializar una estructura organizativa para asegurar el futuro de la medicina tradicional en su contexto cultural, a través de la enseñanza y el estudio de la cultura viva de los Napo Runa y en particular de las mujeres parteras; en 2003 consiguen en un espacio en Archidona para desarrollar sus actividades de acuerdo con los objetivos señalados. Fue un proceso largo y complejo, con aciertos y errores, durante el que hicieron frente a muchas dificultades al sufrir una doble discriminación como mujeres y como indígenas. Contaron con el apoyo del movimiento Indígena Ecuatoriano y con el de Cruz Roja Ecuatoriana, que fue clave para conseguir y acondicionar el espacio que acoge la casa de Salud y la colaboración con los responsables del Ministerio de Sanidad Nacional en la provincia de Napo, de Cruz Roja Española y de la Agencia Española de Cooperación, que contribuyeron a su financiación junto con los ayuntamientos de Madrid y San Martín de Valdeiglesias, (García, 2005)

Mª Antonia Shiguango (1947), partera, hija de partera, fue la promotora y fundadora de AMUPAKIN, sus padres y abuelos le inculcaron las ideas que guiaron su vida: la necesidad de defender su territorio frente a la invasión destructiva de los colonos y la importancia de transmitir a las nuevas generaciones la cultura ancestral del pueblo Kichwa, con su profundo conocimiento de la naturaleza y de la medicina tradicional. Como otras mujeres indígenas, en su juventud tuvo que luchar junto con su esposo, familiares y vecinos para defender las tierras de su propiedad que eran reclamadas por colonos. La incorporación de mujeres indígenas ecuatorianas a las reivindicaciones sobre el acceso a la tierra fue una realidad en la primera mitad del siglo XX, cuando se rompe su relativo aislamiento con el inicio de las explotaciones petrolíferas; ellas actuaron en ocasiones como lideresas y contribuyeron al embrión del posterior movimiento Indígena Ecuatoriano, a través de la creación de la FEI, Federación Ecuatoriana de Indios (Alonso, 2011).

En este periodo de intensa globalización política, económica y cultural (Doghty et al, 2010; Roosta, 2013), se está produciendo la rápida e irreversible monetización de muchos grupos indígenas (Lu, 2007) sometidas a intensa migración a núcleos urbanos, y con un elevado riesgo de aculturación, producto de diferentes situaciones, como la descrita para los extrarradios urbanos de Lima, a través de la integración de saberes tradicionales del mundo andino o amazónico, con saberes aloctonos de procedencia muy variable (Chávez Hualpa, 2016).

La labor de las parteras de AMUPAKIN, contribuye a identificar un espejo de referencia, donde la juventud se pueda mirar, integrando el conocimiento de su cultura ancestral, con la creación de nuevas identidades indígenas en condiciones de igualdad de género, y evitando así, la ruptura intergeneracional tan marcada que se describe para otras poblaciones indígenas de Ecuador (Muratorio, 1998). La iniciativa de AMUPAKIN, tiene un importante valor estratégico, tanto a nivel nacional, con la integración multicultural de sus conocimientos medicinales y de sus tradiciones vivas, con los conocimientos científicos y valores actuales, como a nivel internacional, porque visibiliza la importante contribución de las mujeres al avance de los Objetivos de Sostenibilidad (UN-Women 2015), especialmente los relacionados con pobreza, nutrición, salud, género, igualdad y biodiversidad (Bernis et al, 2017).

Las parteras de AMUPKIN a través de sus actividades cotidianas, organizadas en su *Espacio de Salud,* cubren cuatro grandes frentes conectados entre sí: el primero la práctica de actividades de salud tradicional ofrecidas a nivel comunitario; el segundo la práctica, promoción y gestión del conocimiento intercultural de la salud, a través de la colaboración con el sector sanitario de Napo; el tercero destinado a asegurar la transmisión intergeneracional de su cultura y conocimientos incorporando a las nuevas generaciones como aprendices y voluntarios en sus actividades y el cuarto organizando actividades formativas y colaborando con proyectos de investigación sobre saberes tradicionales (Garcia, 2005).

Los resultados que se presentan a continuación, resumen entrevistas y grabaciones realizadas en Kichwa a Mª Antonio Shiguando y a otras parteras, sobre la atención al parto y la ceremonia de entrega de la Ashanga; el trabajo de campo forma parte del proyecto de investigación *La voz de las mujeres Napo Kichwa: Un proyecto de documentación con parteras y sus redes sociales,* dirigido por A. Schwarz (1).

Atención tradicional al parto: integración de lo práctico y lo simbólico

La salud holística en la cosmovisión indígena debe integrar el cuidado del cuerpo, la protección del espíritu y el resguardo de los riesgos emocionales. Dentro de esa cosmovisión, uno de los roles que se le otorgan a las mujeres es el de la preservación del conocimiento y tradición (Alamo 2011). Aplicado a la salud materna y las parteras tradicionales, implica la integración entre lo práctico y lo simbólico, entre el conocimiento empírico por observación del proceso biológico y la interpretación simbólica del significado biocultural y emocional que genera una nueva vida. La manera de acompañar a la parturienta, de comunicar y celebrar el parto en las comunidades, incluye el conjunto de creencias, ritos y celebraciones realizadas para proteger la identidad en contextos ecológicos concretos.

Salvo los utensilios de barro para cocinar, el resto de los objetos utilizados, que se describen a continuación, son de origen vegetal o animal y forman parte de la biodiversidad que caracteriza a su entorno, cuya gestión asumen en gran parte las mujeres. Nada se compraba, todo se obtenía de la caza, recolección o cultivo y era transformado por las propias parteras u otras mujeres para la utilidad a la que se destinaba.

Los partos tradicionales ocurrían en el domicilio, donde las parturientas recibían de manera constante alimentos y bebidas medicinales calientes, para cuya preparación las parteras utilizan cacharros de barro pertenecientes a la familia. Tanto las ollas (*manga)* para preparar los alimentos e infusiones medicinales, como los cuencos (*kallana)* para servir comidas, bebidas, ají etc, son piezas de barro realizadas a mano, generalmente por las mujeres, que moldean y superponen tiras de barro circularmente hasta conseguir el tamaño y forma deseada; tras dejarlo secar un tiempo, están un día alisando la superficie del recipiente por dentro y por fuera con una piedra pequeña. A continuación se frota con hojas (de yuca, de iraya o de otras plantas), se cuece durante un día en fuego prendido con *Guadúa* seco *(bambú)* y se vuelve a alisar frotando con las hojas. Finalmente se pone leña húmeda en el fuego para que se origine mucho humo que ennegrece al recipiente (colocado boca abajo).

***Allpa manga*: antes y después de ser cocido**

La ollas (*manga*) se nombran precedidas por un sustantivo que indica bien el material con el que está hecho, por ejemplo: A*llpa manga*, olla de barro, o bien para que se utilizan, por ejemplo *waisa manga*, olla para hervir la hoja de *Waisa* o 'guayusa', que es una bebida energética, muy popular entre algunas poblaciones indígenas de Ecuador (Sidali et al, 2016).

Lo práctico: conocimiento y manejo del proceso biológico

Las parteras tradicionales tienen un conocimiento empírico del proceso de la vida adquirido durante milenios, que determina su manera de abordarlo en posición vertical (aunque con diferentes posturas), postura generalizada en todo el mundo, incluidos los países occidentales, como España al menos hasta principios del siglo xx, (Limón y Castellote, 1990), y el sistema persistió en algunas zonas rurales hasta los años setenta del siglo xx (Bernis, 2014). Las parteras kiwcha, destacan las ventajas de la posición vertical para dar a luz y de una dieta específica con alimentos autóctonos; identifican posibles problemas o situaciones de riesgo y utilizan plantas medicinales para resolver las que afectan a las contracciones, a las hemorragias y a la tardanza en la expulsión de la placenta, siendo muy hábiles para recolocar fetos mal posicionados cuando se acerca el parto. También aplican el conocimiento a la manera de recibir y cuidar al recién nacido, incluido el baño, el corte del cordón, el cuidado del ombligo para su cicatrización y la inmediata introducción a la lactancia materna.

Los remedios se basan en su conocimiento etnobotánico, que en Ecuador es el resultado de un proceso cultural, derivado principalmente de la etnia kichwa (Lalama et al 2016). Las parteras de Amupakin cultivan en su huerto más de 70 especies diferentes, útiles para aspectos de la salud sexual y reproductiva (regular menstruación, anticoncepción, aborto), del parto, (controlar el dolor, el ritmo de las contracciones, la dilatación del cuello, cortar hemorragias) y de la salud de los lactantes (sobretodo catarros y diarreas), descritas en su mayor parte por las biólogas Burbano y Gómez (2004) en un documento no publicado, realizado en colaboración con las parteras.

Objetos asociados a la posición vertical del parto, al manejo del cordón umbilical, de la expulsión placentaria y del descanso una vez finalizado. (Imágenes 1-7)

1. *Kara waska* y posición de pujo

2. *Wamaj kara*

3. *Palanda kara waska*

4. *Yaku puru* y *churu*

5. *Urku waisa puru*

6. *Wamaj taula gaitu*

7. *Sauna* (bajo *Churu* los Cuencos)

1. **Kara waska**, agarradera vegetal. En ella se sujetan las mujeres durante el parto, mientras hacen pujos para la expulsión, generalmente de rodillas (como muestra la partera en la imagen). Es corteza del árbol Kara waska (*Annona sp*) utilizada para hacer cestas (Ashanga) y otros útiles artesanos. La agarradera para el parto es idéntica a la que llevan las cestas para sujetarlas sobre la cabeza y a la de otros sistemas para cargar leña que utilizan los hombres. El árbol se encuentra sobretodo en monte virgen, cuya extensión se reduce rápidamente y por ello, hoy día, si los árboles no se encuentran cerca, también se compra la corteza a personas que lo recolectan.

2. **Wamaj kara**. Pieza de bambú diseñada con un perfil afilado, para cortar el cordón umbilical una vez expulsada la placenta. Primero se miden dos dedos para atar el cordón, luego se miden otros dos dedos y se corta; los dos dedos que «cuelgan» es lo que *se cae* tras tres o cuatro días. Para esterilizarlo, se hierve con plantas medicinales, se envuelve en hoja de plátano y *Allu panga* (C*racopia sp*) luego se introduce en un recipiente de calabaza específico, que llaman *Yaku puru*.

3. **Palanda kara waska**. Hilo para atar el cordón. Lo hacen las parteras con fibras de hoja de plátano, que retuercen sobre su pierna, como se ve en la imagen. Se hierve con la *Wamaj kara* para su esterilización y envuelto en hoja de plátano, se guarda también en la calabaza *Yaku puru*.

4. **Yaku puru**. Calabaza donde se guardan, una vez esterilizadas la *Wamaj kara*, para cortar el ombligo y la *Palanda kara waska* o hilo para atarlo. Presenta un hueco rectangular, realizado para introducir ambos objetos. El ombligo no se tapa, *(…) pero se unta con ceniza, almidón de yuca y polvo de plátano asado, así se seca y cae por si solo a los 3 o 4 días.* El cuidado diario se mantiene durante 8 días a la mama y al bebé, a quien se baña todas las noches y se le aplica la cura del ombligo, incluso después de que se haya caído.

Churu o caracol terrestre. Se utiliza para la comunicación entre personas y comunidades, para solicitar ayuda, o para informar de cualquier cosa que pase, *(…) cuando soplan el caracol nos enteramos de que surgió algún problema o que nos quieren informar sobre algo*. Se oye en 5 Km de distancia.

5. **Urku waisa puru**, (también llamada S*huya puru, Cuya puru, Imbulu puru*). Fruto alargado, perforado en los extremos, por donde se hace soplar a la mujer para ayudarle a bajar la placenta. Solo se usa cuando tarda más de 15 minutos en ser expulsada de manera espontánea. Dicen que ahora lo usan más porque las jóvenes comen diferente que antes, especialmente, lo atribuyen al arroz tostado, *que pega la placenta*. Las plantas de las cuales procede se llaman Waisa, Cuya, etc.

6. **Wamaj taula gaitu**, cama con estructura de bambu *(guadúa*), igual que el *Wamaj kara,* pero conservando las tablas gran longitud. El tablero se cubre con hojas secas de *Palanda panga y Allu panga*, para proteger la cama de las hemorragias; después del parto la mamá se sienta y descansa (como el niño de la imagen). Las hojas se cambian cuando la mujer sangra mucho.

7. **Sauna**. Almohada vegetal de hojas plegadas de plátano guineo, A*llu panga*, donde la madre reposa la cabeza tras el parto. En la imagen se ven también ***Pilches*** de calabaza utilizados para beber la chicha. El aspecto de las hojas de plátano secas, se aprecia bien en la imagen 1, sobre las que se apoya la Wamaj kara.

Plantas y animales con usos practicos y medicinales. (Imágenes 8-16)

Los nombres comunes de plantas y animales representan un simbolismo intrínseco, asociado a los elementos de la selva y se basan en su morfología, usos y otras categorías mágico – míticas de su universo material y social (Lalama et al 2016). Se recogen aquí algunos ejemplos tanto de uso práctico, (para iluminar o absorber) como medicinal (utilizados para regular dos aspectos esenciales del parto: el ritmo de las contracciones y las hemorragias).

8. *Ata muyu*

9. *Tutura*

10. *Cruz kaspi*

11. *Verbena*

12. *Kutu chupa*

13. *Chundaruku chaki*

14. *Raya chupa*

15. *Uña de Yakuncillo*

16. *Garras de Mullucillo*

8. **Ata muyu**. Semillas grandes utilizadas como velas durante las noches, proceden de una planta trepadora: A*ta muyu waska* semejante al maracuyá y frejol (compara, Waska 'liana'). Siempre estaban disponibles para las parteras, porque en nuestra especie como en otros primates diurnos, la mayoría de los partos fisiológicos, ocurren de noche, (Bernis y Varea, 2012; Varea et al. 2016)

9. **Tutura**. Musgo, por su poder absorbente se utilizó como pañal de los bebes y como toallas de menstruación de las mujeres.

10. **Cruz kaspi** (*Brownea grandiceps*). Cultivada en el huerto medicinal de la Casa de Salud, se utiliza en infusión, para regular las hemorragias durante el parto.

11a. **Verbena** *(Verbena litoralis*?). Se cultiva en el huerto medicinal, la hoja machacada y hervida, se le da de beber a la parturienta, para para cortar hemorragias.

11b. **Imbulu**. Calabaza para guardar agua (u otros líquidos) que se perfora con un hueco circular para llenarla y beber.

12. **Kutu chupa** (lit. rabo del mono kutu). Planta cuyo aspecto recuerda a la cola del mono araña, se utiliza rallada, para preparar una infusión que regula hemorragias post parto.

13. **Chundaruku chaki**[1]. Pata de venado, seca. Se raspan las pezuñas para obtener un polvo que se añade a una infusión con hierbas medicinales, sirve para acelerar las contracciones del parto, combinado con Raya chupa.

14. **Raya chupa**. Pescado venenoso, seco, que vive en el río Napo y en otros grandes ríos de la región. Se raspa y se le da a la parturienta en forma de infusión antes del parto mezclado con el polvo de Chundaruku chaki, para acelerar el proceso.

15. **Yakuncillo**. Uña de Yakun (tipo de armadillo, conocido también con otros nombres: Kutimbu, Titimbu). Se ralla y el polvillo obtenido añade al agua de Waisa (guayusa), para acelerar el parto.

16. **Mullucillo**. Garras de Mullu, que es el armadillo de menor tamaño (Orr y Wrisley, 1981), se rallan y el polvo obtenido se añade al agua de Waisa (guayusa), para acelerar el parto.

1 Los restos animales utilizados como remedios medicinales, se conservan secos y para cada infusión se requiere muy pequeñas cantidades de polvo raspado del resto correspondiente, lo que permite ser utilizados durante mucho tiempo; los representados en las imágenes, utilizados para informar a investigadores y personas interesadas, fueron obtenidos hace muchos años.

Lo simbólico y ritual a través de los objetos incluidos en la Ashanga de las parteras

El octavo día después del parto, tiene lugar una celebración ritual en torno a la mamá y su criatura, dirigido por la partera principal, en la que participan otras parteras, aprendizas de partera, parientes y vecinos. La ceremonia incluye *la limpia* de la mamá y de todos los presentes, la entrega formal de la criatura a la madre, el reparto de chicha a todos los participantes y la danza que hacen las parteras con las canastas colgando de la frente, mientras cantan lo que debe enseñar la madre a sus nuevas criaturas. Finaliza con la entrega de la Ashanga y su contenido a la madre, que ese día se reincorpora a su vida cotidiana.

Los objetos utilizados en la ceremonia, incluida la diadema que lleva la partera principal, la Chaskina y la Waisa, simbolizan la importancia de la vida social, su significado identitario y las responsabilidades y roles de género tradicionales que las madres debían saber transmitir a sus descendientes.

17. ***Tawasamba***

18. ***Chaskina***

19. ***Waisa***

17. **Tawasamba**. Diadema vegetal con adornos de semillas que lleva la partera principal para identificarla entre el resto de las parteras y aprendizas

18. **Chaskina**. Especie de pelota de hoja de maíz, con la que se materializa la entrega de la criatura a los 8 días, ocasionalmente se hacía también el primer día. En una de las grabaciones registrada, mientras muestra cómo se lanzan la Chaskina al aire, una partera explica: *recibimos con alegría al lindo bebé y de felicidad nos ponemos a recibirlo jugando así con la Chaskina.* (que significa acto de recibir o entregar).

19. **Waisa** o **Guayusa**. Hojas del árbol de igual nombre (*Ilex guayusa)*, característico de la amazonia ecuatoriana, que se utilizan secas para hacer infusiones energizantes. Es una planta sagrada, de importante valor simbólico y cultural. Su análisis químico evidencia un alto contenido en substancias energizantes como cafeína, teobromina y L-teatina, que contribuyen a reducir el estrés y la fatiga física y mental (Kimura et al., 2007). Las parteras la consumen con frecuencia a lo largo del día para (…) *estar activas, con fuerza y relajadas, aunque no tengamos mucho más que comer*. También se la proporcionan a las parturientas a lo largo del parto como bebida caliente, mezcladas en ocasiones con otros remedios medicinales.

***Ashanga* de partera con objetos utilizados en el ritual del octavo día tras el nacimiento**

En la imagen de la cesta o Ashanga que lleva la partera para el ritual, se han numerado del 18 al 26 los objetos que contiene, cuyo uso y significado se describen a continuación.

Ashanga de partera con objetos utilizados en el ritual del octavo día tras el nacimiento

20. **Pitun kara**. Corteza del árbol Pitón (Grias neuberthii). Muy utilizada para diferentes fines incluida la ceremonia de limpia del cuerpo que se celebra ese día. *Se recogen doce plantas de pitón, de donde sale el sol y donde se pierde el sol, o de todas partes donde ilumine el sol a la planta, sólo de ahí se le saca la corteza*. La infusión se prepara la noche anterior, se hierve la corteza con otras plantas medicinales y se le da ritualmente a la mujer y a todos los presentes la madrugada del octavo día después del parto para inducir el vómito. La primera persona que lo bebe es la partera que ayudó, después se le hace tomar a la mamá que dio a luz y después a todos los presentes, que beben una *Cuya* grande cada uno y vomitan. Durante el proceso la partera pide que el vómito se lleve *toda la baba, las enfermedades y los males*, simbolizando una limpia física y espiritual. Ese día se levanta la mujer y se reincorpora a su actividad cotidiana. El primer vómito es de color blanco.

21. **Pilche**. Conjunto de recipientes hechos de calabazas con distintos tamaños, para invitar a chicha a parientes y vecinos; los más grandes son para los hombres, los medianos para las mujeres y los menores para los niños. Esas calabazas también se cortan en aros de diferentes medidas, para apoyar ollas y cacharros de base esférica y evitar que se caigan.

22. **Canoas**. Objetos para niños tallados en bejucos. Simbolizan el desplazamiento fuera de la comunidad que singularizaba a los hombres, porque los ríos fueron el medio de comunicación tradicional hasta bien entrado siglo xx. (…) *y eso tenemos que enseñar a los niños, que deben jugar con eso en el agua y aprender que los ríos son los caminos para el mundo.*

23. **Wami**. Tipo de trampa de pesca, utilizada sobre todo por mujeres y niñas, para coger pequeños peces.

24. **Batán** y **Takana muku**. Objeto destinado a las niñas para que aprendan a machacar la yuca y obtener la chicha (bebida alcohólica); es una miniatura del utilizado por las mujeres. Simboliza la labor esencial de las mujeres, gestionando la alimentación familiar, cuya base es la yuca.

25. **Shushuna**. Cedazo donde se colocan para cernir la chicha de yuca, de chonta, o de otros frutos, previamente machacados. Es también una labor esencial de la mujer Napo kichwa. Las niñas aprenden como debe ponerse y mover el cedazo sobre una olla (cernir) para que salga la chicha bien espesa. Las sobras o desperdicios, (*Anzi)* quedan en el cedazo y se utilizan para alimentar pollos y chanchos.

26. **Patas cuya**. Cascaras del fruto del árbol *Theobroma bicolor*, conocido también como cacao blanco, del que se obtenía desde muy antiguo una bebida muy popular. Las cáscaras del fruto con aspecto de enorme nuez, se utilizan como cucharón (para trasvasar y servir líquidos) o como recipiente donde acumular restos (afrechos), por ejemplo los de la yuca machacada para hacer chicha.

Entrega ritual de la Ashanga y de su contenido a la madre

Una vez que todos los presentes han limpiado su cuerpo tras el vómito, las parteras danzan en círculo y cantan en kichwa; lo que sigue es la transcripción de la grabación de danza y canto realizada por Antonia Shiguango y otras parteras, explicando los caminos de la vida a través de los diferentes objetos contenidos de la canasta que van mencionando.

Entonces, ahora que ya el niño tiene ocho días, entonces cargando las canastas así (sobre la frente), nos levantamos a tocar el tambor. Es así que ahora usted tocará así el tambor dando vueltas alrededor, así debemos hacer.

¡Entonemos! *¡Entonemos!*

Cuando viene un recién nacido, venimos a cantar, le estamos enseñando al niño la canasta. Y ahora, aquí al bebé vamos a dar esta canasta,

Por aquí está el camino para ir al «baño», como madre le enseñarás el camino para ir al «baño».

Este camino es para ir a la chagra para sembrar la yuca, e ir a traer la yuca, (eso es lo que hacemos conocer al recién nacido cuando es mujercita).

Cuando viene el recién nacido felices, felices enseñamos a la niña.

Por aquí es el camino para ir a la ciudad cuando ella crezca, que camine por aquí, eso es lo que hacemos conocer.

Conociendo toda la chagra puede ir a caserío (a buscar comida, ya sea animales, pescados y pájaros) para eso es para lo que enseñamos este camino.

Esto es para traer el agua. Por aquí ya viene la niña a traer el agua, como nosotras mismas; con (este caracol), si de repente pasa algún peligro puede soplar para pedir auxilio.

Con el cedazo se pone el afrecho de chicha.
Esta es la trampa para pescar que se pone en el riachuelo, para pescar peces pequeños.

En esta canasta se recoge todas las hojas medicinales, yendo a la chagra se trae cargando todas estas hojas en esta canasta, que le entregamos así mismo a ella, (para que) como nosotras aprenda.

Esto te entregamos a ti mama, tú enseñarás, como es mujercita, lo guardarás, entonces aquí terminamos entregándolo para ella.

La mamá responde:

Ya, muchas gracias madre partera, me has entregado esta canasta para mi hija, así ha de aprender con todas estas cosas. Muchas gracias por entregarme esta valiosa Ashanga.

BIBLIOGRAFÍA

Alamo O. 2011. «Tierra, educación y lucha política: las mujeres y los procesos organizativos indígenas y campesinos de la sierra ecuatoriana durante la primera mitad del siglo xx». *Anuario de Hojas de Warmi* 16: 1-28.

Bernis C., Varea C. 2012. «Hour of birth and birth assistance: from a primate to a medicalized pattern». *American Journal of Human Biology*: 14-21.

Bernis C. 2014. «La Maragatería, pasado y presente del mundo rural». Ed Catarata-AEEH.

Bernis C., Schwarz A., Varea C., Terán J. M. 2017. «Parteras kichwa del Alto Napo (Ecuador): salud intercultural, partería tradicional y ODS». *Actas del VII Congreso Universidad y Cooperación al Desarrollo*.

Burbano M., Gómez J. 2004. «Información etnobotánica de las plantas útiles para las parteras de AMUPAKIN». (Documento sin publicar).

Chávez Hualpa F. Y. 2016. «Perfil de una operadora de medicina popular urbana en San Juan de Lurigancho». Revista de Folklore 413: 33-55. http://www.funjdiaz.net/folklore/

Doghty C., Lu F., Sorensen M. 2010. «Crude, Cash and Culture Change: The Huaorani of Amazonian Ecuador», *Consilience, the Journal of Sustainable Development*, 44: 18-32.

Garcia S. 2005. «AMUPAKIN. Casa para la vida. Sistematización de la Experiencia de la Asociación de Mujeres Parteras Kichwas del Alto Napo», *Colección Proyectos Cruz Roja Ecuatoriana*.

González D., Corral J. 2010. Informe de la consultoría preparada por CHS para UNFPA/Ecuador: «Definicion del rol de las parteras en el Sistema Nacional de Salud del Ecuador». *Center for Human Services*, CHS/Ecuador. Ministerio de Salud Pública del Ecuador.

Kimura K., Ozeki M., Juneja L., Ohira H. (2007). «L-Theanine reduces psychological and physiological stress responses». *Biol Psychol* 74: 39-45.

Lalama J. M., Montes B., Zaldumbide M. A. 2016. «Etnobotánica de plantas medicinales en el cantón Tena, para contribuir al conocimiento, conservación y valoración de la diversidad vegetal de la región amazónica». *Dom. Cien.* 2: 26-48.

Limón A., Castellote E. 1990. «El ciclo vital en España. Nacer». Tomo 1. Encuesta del ateneo de Madrid, 1901-1902. Ministerio de Cultura, Museo Nacional del Pueblo Español.

Lu F. 2007. «Integration into the Market among Indigenous Peoples: A Cross-Cultural Perspective from the Ecuadorian Amazon». *Current Anthropology*, 48: 593-602.

Muratorio B. 1998. «Indigenous Women's Identities and the Politics of Cultural Reproduction in the Ecuadorian Amazon». *American Anthropologist* 100, 2: 409-420.

OMS. 1993. «Parteras tradicionales». Declaración conjunta OMS, FNUAP, UNICEF. Ginebra.
OMS. 2014. «El estado de las parteras en el mundo 2014. Hacia el acceso universal a la salud, un derecho de la mujer». FPNU, International Confederation of Midwifes, OMS, 219 pp.

Orr C., Wrisley B. (Compiladores). 1981. «Vocabulario Quichua del Oriente», 163 pp. Quito: Instituto Lingüístico de Verano.

Roosta M. 2013. «Salud materna en contexto de Interculturalidad, Estudio de los pueblos Aymara, Chiquitano, Guaraní, Quechua y Yuqui». OMS, OPS, UNFPA. Colección 30 aniversario, La Paz, p.354.

Sibley L., Sipe T. 2006. «Transition to Skilled Birth Attendance: Is There a Future Role for Trained Traditional Birth Attendant». *Journal of Health, Population and Nutrition*, 24: 72-478.

Sidali K. L., Yépez P., Garrido-Pérez E. I. 2016. «Food Tourism in Indigenous Settings as a Strategy of Sustainable Development: The Case of *Ilex guayusa Loes*, in the Ecuadorian Amazon». *Sustainability*, 8, 967: 1-17. doi: 10.3390/su8100967

UN-Women 2015. «Women and Sustainable Developmental Goals». U*nited Nations Entity for Gender Equality and the Empowerment of women*. 31pp. www.unwomen.org

Varea C., Fernández Cerezo S., Bernis C., Gonzalez-Gonzalez A. 2016. «Tendencias en el patrón horario del parto en poblaciones de los siglos xix a xx: ¿Qué aportan a la comprensión de nuestra historia evolutiva?» En: P. Montero et al. (eds). *Poblaciones humanas, genética, ambiente y alimentación*. Ed Univ Autónoma: 83-100.

Más información: https://www.facebook.com/people/Amupakin-Achimamas/100007675938747

Turismo musical y patrimonio cultural como recursos educativos

Sonsoles Ramos Ahijado y Ana María Botella Nicolás

Resumen:

La música es el más singular tipo de patrimonio cultural, que motiva desplazamientos turísticos, ya que para muchos viajeros cumple un rol importante en sus itinerarios. El turismo y el consumo cultural adquieren de este modo una gran relevancia, como fuente de riqueza y seña de identidad de la sociedad. En este artículo forma parte de una investigación de mayores dimensiones sobre la música como recurso para la promoción turística. Así, teniendo presente las nuevas tendencias del interés turístico, pretendemos aportar una contribución al estudio de la música como recurso para la promoción turística, a través del análisis cualitativo de contenido de un corpus constituido por la selección *de músicos ilustres, junto a* lugares e instituciones que fueron fuente de su inspiración compositiva. Además, analizamos cómo el uso de la música en un ámbito turístico rellena un hueco en la comunicación promocional, ya que no solo facilita la interacción con la comunidad de referencia, sino que ejerce una influencia en las intenciones de comportamiento, acorde a los gustos y necesidades de los viajeros.

Palabras clave: turismo, rutas musicales, educación, patrimonio, recursos educativos.

1. La música como recurso turístico

El desarrollo de nuevos productos turísticos es un proceso que consta de varias etapas consecutivas, y cuyo objetivo es generar propuestas acordes a las nuevas tendencias, gustos y necesidades de los viajeros, disminuyendo el riesgo de fracaso de los nuevos productos o servicios lanzados al mercado en un entorno altamente competitivo.

Son muchas las categorías de productos turísticos que se pueden abordar, y dentro de ellas, los eventos son productos estratégicos para el turismo, que se apoyan en elementos de identidad del lugar de destino como por ejemplo en la música, siendo ésta parte integrante de la cultura humana como fenómeno vivencial.

El turismo cultural y de ciudad es el segundo producto por importancia en el mercado turístico español, ya que el gran desarrollo que está viviendo el turismo cultural en los últimos años es un claro reflejo del impacto de las actuales tendencias sociales y económicas en el turismo[1]. Dentro del turismo cultural está emergiendo el denominado turismo musical, que se define como la actividad ligada a localidades geográficas relacionadas con la música.

Al analizar los recursos susceptibles de potenciación cultural, Vázquez (2002) hace referencia, además de a las manifestaciones básicas de carácter tangible vinculadas fundamentalmente con el patrimonio monumental, a motivaciones o a manifestaciones intangibles del turismo cultural que se

1 Turespaña (2006). *Documento para la elaboración del Plan de Objetivos para la Promoción Exterior del Turismo 2007*. Madrid.

preocupan por la música[2]. Por ello, consideramos viable convertir la música en un recurso turístico cultural, que puede ayudar a fortalecer la imagen de cada sociedad a nivel internacional.

A continuación, mostramos una selección de testimonios excepcionales para la música europea, y algunos músicos unidos a determinados lugares que entrañan partituras, manuscritos originales, cartas, fotos, objetos personales e incluso instrumentos olvidados, otros remotos o desconocidos, que pertenecieron a grandes compositores de la historia de la música.

2. Testimonios excepcionales sobre la música y su técnica instrumental en la Edad Media

2.1. Instrumentos medievales del pórtico de la Gloria de la Catedral de Santiago de Compostela

La Iglesia entre los siglos IV y VI, siguiendo la tradición judaica de los tiempos de Jesucristo y los Apóstoles, optó por una música religiosa exclusivamente vocal, y define el canto sagrado como oración cantada. En esta época se tocaban instrumentos como la cítara, salterio, flautas, siringas o tímpanos, pero desde una visión purista, pues los Padres de la Iglesia identifican los instrumentos con los usos paganos, y el canto como la forma más pura y perfecta de entonar los salmos e himnos de alabanza a Dios, estableciendo una estrecha relación entre liturgia y canto[3].

Teniendo presente que ya en el siglo VIII consta documentalmente los comentarios del Apocalipsis de San Juan a los versículos, describiendo a los ancianos cantando y tocando arpas y, que las sucesivas copias del Beato se difundieron por toda la cristiandad con esta imagen apocalíptica en alabanza al Señor, es evidente su influencia en la dinámica del canto religioso, pasando a estar caracterizado por ser una alternancia antifonal entre el clero y la comunidad. Así, el rigor litúrgico se fue adaptando a un nuevo concepto del canto como oración.

Durante el siglo XI, en los santuarios de peregrinación, ya se admitía la música instrumental y popular como expresión de piedad y alabanza. No podía ser de otro modo, pues el peregrino laico venido de lejos, no quedaba sujeto a la autoridad pastoral, ni al rigor del clero local, sino que actuaba movido por una Fe entusiasta y espontánea. Bernardo de Angers, visitando la iglesia de Conques en 1010, aprendió del abad, que la admisión de los peregrinos con sus cantos seculares en las vigilias cerca de la tumba, fue ordenada por el cielo. El papa Calixto II, predicando alrededor del 1100, en la Catedral compostelana, admite y valora positivamente que los fieles en las vigilias canten y toquen instrumentos variados delante del altar.

La aparición de instrumentos en las miniaturas de los códices se extendió y llegó a la perfección imitando el esquema de los Beatos, siendo la representación de los 24 ancianos alrededor del Cordero o del Pantocrátor motivo escultórico en los pórticos de los templos y catedrales. Las primeras manifestaciones escultóricas son francesas: abadía de Moissac, catedral de Olorón e iglesia de Saint-Pierre d'Aulnay. Las tres en tramos del Camino de Santiago, lo que no hace extraño pensar que la ruta jacobea, que ya era vía de transmisión cultural, justifique que los músicos pétreos empiecen a proliferar en los templos que jalonan el Camino de Santiago.

2 Vázquez Casielles, R. (2002). Comercialización del turismo cultural. En D. Blanquer [dir.], *Turismo cultural y urbano* (pp. 103-143). Tirant Lo Blanch: Fundació Universitat Jaume I.

3 https://albertosolana.wordpress.com/2013/04/04/2-instrumentos-musicales-del-portico-de-la-gloria/

Las representaciones escultóricas de músicos e instrumentos musicales en la Edad Media del Pórtico de la Gloria de la Catedral Compostelana, obra del Maestro Mateo es sin duda, la más perfecta y completa, referencia no solo para la historia del arte escultórico, también para la historia de la música. El tímpano central del Pórtico de la Gloria está coronado con una arquivolta en la que aparecen sentados en una especie de sofá los 24 ancianos del Apocalipsis, vistiendo túnicas blancas en representación de cada una de las 24 clases sacerdotales del antiguo Templo de Jerusalén. Sobre sus cabezas llevan una corona de oro y en sus manos sostienen instrumentos musicales, como si estuvieran preparando un concierto en honor a Dios[4].

El maestro Mateo, posiblemente gallego, o ibérico, por no parecer procedente de ninguna escuela exterior, sino más bien formado en una escuela ibérica, supuestamente la propia compostelana, o la iglesia de Santo Domingo de Soria, da a la orquesta de ancianos un planteamiento nuevo y personal, no estático como hasta la fecha, sino dinámico, pareciendo que estamos ante una orquesta que ha quedado congelada en el tiempo, petrificada justo cuando afinaban sus instrumentos, hablándose y mirándose entre ellos. Los instrumentos están colocados con una distribución musical lógica y con perfectos detalles técnicos de la escena como la postura del músico, el modo de portar cada instrumento, la forma de tañerlos y afinarlos, la colocación del puente, del mango y de los elementos sonoros. Es evidente que el autor conocía la técnica instrumental y características físicas de los instrumentos que reproduce con absoluta fidelidad, hasta el punto de que podemos afirmar que en la actualidad es un referente para estudiar la música y los instrumentos de la época, convirtiéndose así el Pórtico de la Gloria en un completo catálogo de instrumentos, siendo un valioso testimonio que nos permite analizar cómo sonaba la música de la época. Los instrumentos representados son 14 fídulas de varios tipos, cuatro salterios, dos arpas y un organistrum (Figura 1):

Figura 1. Pórtico de la Gloria. Fuente: https://albertosolana.wordpress.com/

4 *Ibídem.*

2.1.1. Fídulas: laúd, viola oval y viola en ocho

El laúd es un instrumento de cuerda pulsada cuyo origen se remonta a la Edad Media y su construcción en Europa se dio por medio de la España islámica. Tiene fondo abombado con esquinas redondeadas. Por extensión, es cualquier instrumento en el que sus cuerdas están situadas en un plano paralelo a la caja a lo largo de un mástil largo con un cuerpo estrecho. Ancianos 9 y 20 (Figuras 2 y 3):

Figura 2. Laúd del Pórtico de la Gloria. Fuente: https://albertosolana.wordpress.com/

Figura 3. Laúd actual. Fuente: https://albertosolana.wordpress.com/

La viola oval es un instrumento de cuerda frotada con arco con forma ovalada. Tiene un mástil largo y caja armónica con dos agujeros sonoros. Era muy utilizado en la Edad Media, pero su número de cuerdas era variable. Para tañerlo se apoya en las piernas, brazo u hombro. Ancianos 1, 2, 3, 6, 7, 22, 23 y 24 (Figuras 4 y 5).

Figura 4. Viola oval del Pórtico de la Gloria. Fuente: https://albertosolana.wordpress.com/

Figura 5. Viola oval actual. Fuente: https://albertosolana.wordpress.com/

La viola en ocho es similar a la anterior porque también es un instrumento de cuerda frotada, pero en este caso su caja de resonancia está comprimida en dos partes, dando lugar a la forma del número 8. Ancianos 11, 14, 15 y 16 (Figuras 6 y 7).

Figura 6. Viola en ocho del Pórtico de la Gloria. Fuente: https://albertosolana.wordpress.com/

Figura 7. Viola en ocho actual. Fuente: https://albertosolana.wordpress.com/

2.1.2. Salterio

Tiene forma trapezoidal o triangular con una caja de resonancia plana sobre la que se extienden en paralelo las cuerdas que se pulsan con un apéndice o plectro, colocando el instrumento sobre las rodillas. Ancianos 10 y 17 (Figuras 8 y 9):

Figura 8. Salterio del Pórtico de la Gloria. Fuente: https://albertosolana.wordpress.com/

Figura 9. Salterio actual. Fuente: https://albertosolana.wordpress.com/

2.1.3. Arpa salterio

Se trata de uno de los instrumentos más populares en la Edad Media. Tiene forma de triángulo con cuerdas situadas a ambos lados de la caja de resonancia. Se tañía igual que el arpa romántica. Ancianos 5 y 18 (Figuras 10 y 11).

Figura 10. Arpa salterio del Pórtico de la Gloria. Fuente: https://albertosolana.wordpress.com/

Figura 11. Arpa salterio actual. Fuente: https://albertosolana.wordpress.com/

2.1.4. Arpa romántica

Es uno de los instrumentos más antiguos de la humanidad. Su técnica consiste en pulsar con los dedos o con una púa o plectro las cuerdas tensadas por medio de un marco resonante de forma triangular siguiendo el modelo irlandés. Ancianos 8 y 19 (Figuras 12 y 13).

Figura 12. Arpa romántica Pórtico de la Gloria. Fuente: https://albertosolana.wordpress.com/

Figura 13. Arpa romántica actual. Fuente: https://albertosolana.wordpress.com/

2.1.5. Organistrum

Es un instrumento procedente de la Edad Media, empleado para acompañar. Pertenece al grupo de instrumentos cordófonos frotados. La palabra *organistrum* es una contracción de los términos latinos *organum* (forma musical) e instrumentum (instrumento). Tiene forma de fídula en ocho y pertenece al grupo de instrumentos cordófonos frotados, pero en este caso la frotación del arco se sustituye por una rueda accionada por una manivela y en lugar del mástil, tiene otra caja alargada con teclas para accionar las cuerdas desde un mecanismo de tracción. Es el instrumento que corona el pórtico y se aproxima a los dos metros de longitud, por eso debía de ser tocado por dos músicos, uno giraba la manivela y el otro accionaba el teclado. Ancianos 12 y 13 (Figuras 14 y 15).

Figura 14. Organistrum del Pórtico de la Gloria. Fuente: https://albertosolana.wordpress.com/

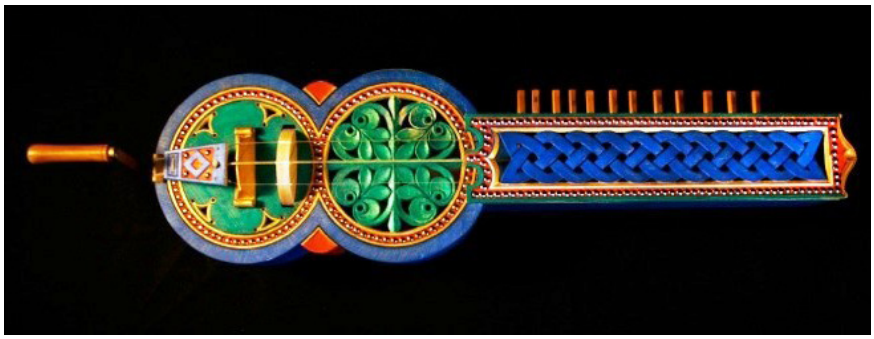


Figura 15. Organistrum actual. Fuente: https://albertosolana.wordpress.com/

2.2. Codex Calixtinus de la Catedral de Santiago de Compostela

El *Códice Calixtino* es un manuscrito del siglo XII que constituye la primera guía para los peregrinos que, por motivos religiosos, realizaban el Camino de Santiago. Compuesto por cinco libros y dos apéndices. Este documento contiene consejos, descripciones de la ruta, de las obras de arte y de las costumbres locales de todas las zonas por las que cruza la ruta de peregrinación. También contiene sermones, himnos, milagros, relatos de la translación del Apóstol, textos litúrgicos y piezas musicales de extraordinario valor relacionadas con el Apóstol Santiago (Figura 2.1).

Figura 2.1. *Codex Calixtinus* con el Apóstol Santiago. Fuente: Adaptado de http://www.codexcalixtinusfacsimil.com

Las anotaciones marginales que los canónigos de Compostela dejaron en el manuscrito, demuestran que el códice fue usado para cantar ininterrumpidamente, al menos, hasta mediados del siglo XVI.

Este documento se custodia en la Catedral de Santiago de Compostela. Aunque comúnmente se denomina al *Codex Calixtinus* como *Liber Sancti Jacobi*, ambos conceptos son diferentes. *El Liber Sancti Jacobi* representa el contenido del libro, del cual se gestaron varios manuscritos, el más destacado fue el *Codex Calixtinus*, que consta de cinco libros y dos apéndices, con un total de 225 folios de pergamino escritos a dos caras, con un tamaño de 295x214 mm. Tres partes del Códice contienen música:

- Libro I (de las liturgias): incluye la música de los oficios y las misas, así como un suplemento gregoriano. Una de las piezas es polifónica, el resto son monódicas (Figura 2.2).

- Apéndice I: contiene 21 piezas polifónicas: siete Benedicamus, cuatro Responsorios, cinco Conductus, dos Kyries, un Gradual, un Prosa y un Aleluya.

- Apéndice II: compuesto por el *Himno Dum pater familias*.

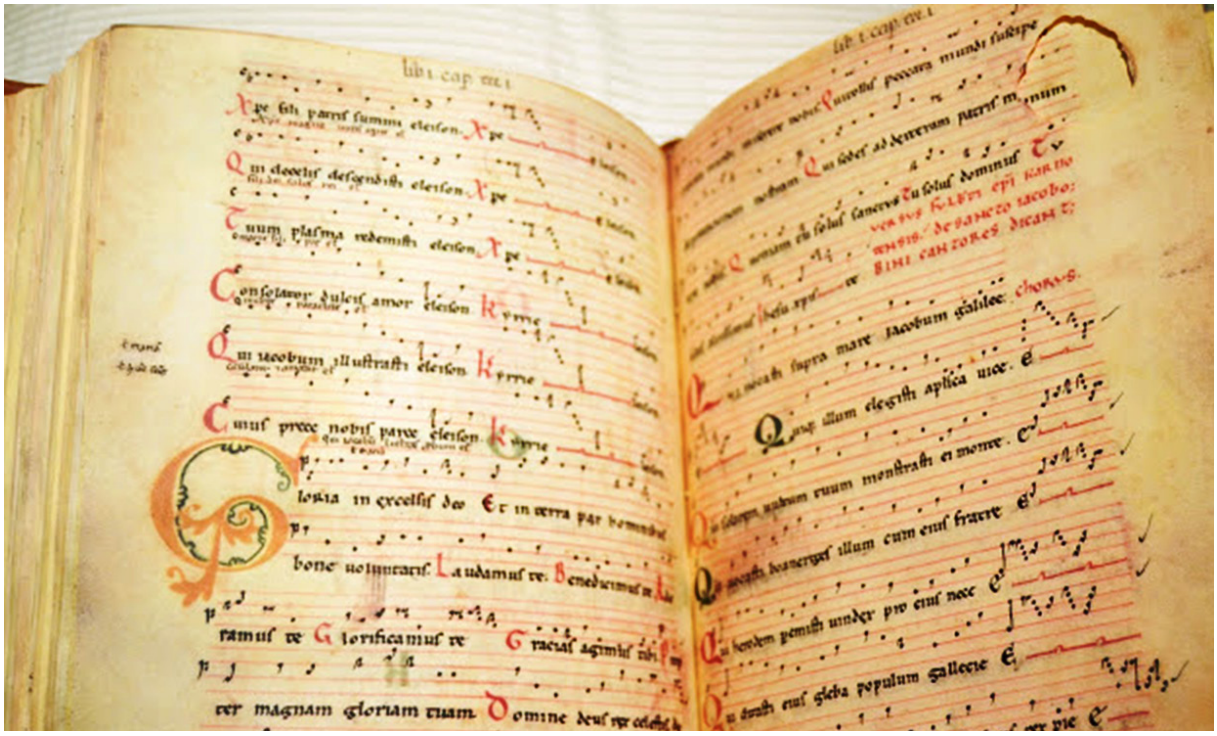


Figura 2.2. Suplemento gregoriano del Libro I, Capítulo XXXI: *Misa farcida de Santiago*
Fuente: Adaptado de http://www.codexcalixtinusfacsimil.com

El 5 de julio de 2011, los archiveros de la Catedral de Santiago denunciaron el hurto de códice, que fue sustraído de una cámara blindada. Tras un largo proceso de investigación policial, el 4 de julio de 2012 fue recuperado el códice, que había sido robado por un electricista que trabajó durante varios años en la catedral (Figuras 2. 3 y 2.4).

Figura 2.3. Entrega del *Codex Calixtinus* al arzobispo de Compostela. Fuente: http://cultura.elpais.com

Figura 2.4. Trastero del que se recuperó el *Codex Calixtinus*. Fuente: http://cultura.elpais.com

2.3. Cantigas de Nuestra Señora del Rey Alfonso X el Sabio de la biblioteca de San Lorenzo del Escorial

Constituyen el cancionero religioso medieval de la literatura en galaico-portugués, frente al profano que estaría constituido por las cantigas de amigo, de amor y de escarnio.

Se trata de un conjunto de aproximadamente 420 composiciones en honor a la Virgen María de mediados del siglo XIII (1284). La devoción mariana estaba en auge en ese siglo y frailes, clérigos y caballeros en general participaban en ella. El rey alentaba en sus cantigas a poetas y juglares para que dedicaran sus esfuerzos e inspiraciones a la Santa Dama.

Existen dudas sobre la autoría directa del rey Alfonso X el Sabio, pero sí está confirmada su participación como compositor en algunas de ellas, siendo al menos diez de indudable atribución al rey.

Actualmente, conocemos las cantigas de nuestra Señora del Rey Alfonso X el Sabio a través de los cuatro códices que de las mismas se conservan. No se trata propiamente de un códice más tres copias del mismo, sino de cuatro códices muy diferentes entre sí, procedentes todos ellos de la propia corte del rey Alfonso X:

Códice To: perteneció al archivo capitular de la Catedral de Toledo hasta 1869, actualmente se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid. Contiene un centenar de cantigas, compuestas por el monarca antes de ser proclamado Rey, ilustradas con 40 miniaturas. Son 361 hojas de pergamino escritas a dos columnas con letra francesa del siglo XIII.

Códice T: conocido por su asignatura T.I.1 atribuida en la Biblioteca de San Lorenzo del Escorial, contiene 193 cantigas distintas elaboradas durante la época de los viajes del rey por Castilla, Murcia y León, cuyos santuarios marianos son mencionados en las mismas. Posee una valiosísima información histórica musical estructurada en doble columna (Figura 3.1).

Figura 3.1. Notación musical del Códice T. Fuente: Adaptado de http://codicesenventa.blogspot.com

Códice F: se conserva en la Biblioteca Nacional de Florencia, contiene el texto de 104 cantigas, de las que dos no aparecen en los otros códices y otras ofrecen variantes de cierto interés. Está incompleto, faltando estrofas, quedando por dibujar muchas viñetas y con las líneas de notación musical en blanco. Son 131 hojas escritas con letra gótica del siglo XIII y generalmente a dos columnas.

Códice B.I.2: el proyecto definitivo que recogía el total de las cantigas mariales del rey Alfonso se concluyó en el manuscrito E, conocido como el códice B.I.2 de la biblioteca del Monasterio de San Lorenzo del Escorial, denominado *códice de los músicos,* porque cada diez cantigas muestra una miniatura con músicos portando los más variados instrumentos del siglo XIII en las manos, la mayoría emparejados y en actitud de estar comunicándose entre sí (Figuras 3.2, 3.3 y 3.4).

Figura 3.2. Miniaturas del *Códice de los músicos* con instrumentos de cuerda.
Fuente: Adaptado de http://historiadelamusica.wordpress.com

Figura 3.3. Miniaturas del *Códice de los músicos* con instrumentos de percusión.
Fuente: Adaptado de http://historiadelamusica.wordpress.com

Figura 3.4. Miniaturas del *Códice de los músicos* con instrumentos de viento.
Fuente: Adaptado de http://historiadelamusica.wordpress.com

2.4. Libro Vermell del Monasterio de Montserrat en Barcelona

El *libro Vermell* de Montserrat, conocido como el libro Rojo, es un manuscrito medieval conservado en el Monasterio de Montserrat, que constituye uno de los pilares de la música medieval española. Fue copiado en los últimos años del siglo XIV, y debe su nombre a su encuadernación en terciopelo de color rojo, hecha a finales del siglo XIX. Contiene una colección de cantos medievales, y otro contenido de tipo litúrgico, que data de finales de la Edad Media[5]. El propósito con que fue redactado el *Libro Vermell*, lo explica con detalle una nota contenida que está redactada en latín, en la que se advierte a los peregrinos que debían evitar las canciones vanas y los bailes poco honestos durante su viaje y estancia en Montserrat. Cantar y bailar en la iglesia, era una costumbre medieval bien arraigada, frente a cuyos abusos reaccionaron múltiples sínodos y concilios. Los cantos son en catalán, occitano y latín y son todos de autor desconocido. A pesar de que la colección fue copiada a finales del siglo XIV, la mayor parte de la música se cree que es anterior.

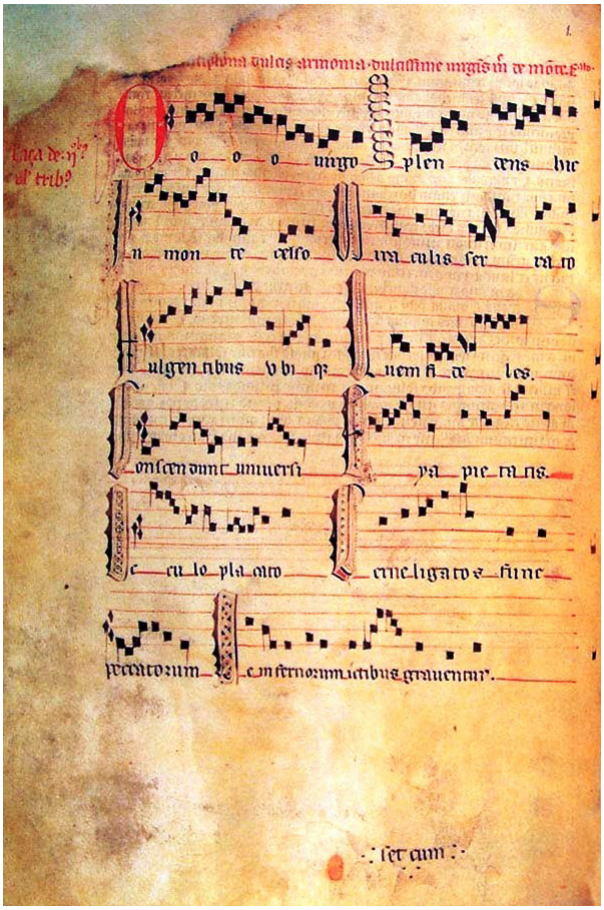


Figura 4.1. Notación musical del Libro *Vermell* (f. 21v). Fuente: Adaptado de http://www.musicaantigua.com

Si la creación del primer corpus musical sacro de carácter popular se debe a los franciscanos, a otra de las nuevas órdenes mendicantes que aparecieron en el siglo XIII, la de los dominicos, se debe el estímulo del culto a María. Ello favoreció la aparición de un repertorio específico de canciones populares marianas, y de otras menos populares debidas a compositores cultos como eran trovadores y troveros. De unas y otras quedan en la Península Ibérica dos testimonios excepcionales, uno de carácter culto, las *Cantigas de Santa María*, y otro de carácter popular, aunque sólo en parte, el *Libre Vermell* de Montserrat, que contiene 172 folios escritos a dos caras, de los cuales 35 se han perdido y, de los 137 restantes, sólo 7 contienen notación musical. Concretamente los comprendidos entre el folio 21v y el 26v (Figura 4.1).

De sus 10 composiciones musicales, cinco son polifónicas. Consta de varios cantos de temática religiosa destinados a los peregrinos que acudían al monasterio pero no son parte de la liturgia propiamente dicha. De hecho, es el único códice de origen ibérico con cantos polifónicos no destinados al culto durante la Edad Media.

5 http://www.musicaantigua.com/el-llibre-vermell-de-montserrat-s-xiv/

Conclusiones

La difusión de rutas musicales por la Edad Media a través de la educación, actualmente presenta una situación irregular, y como los materiales curriculares, como instrumentos de esta difusión a través de la educación, reflejan perfectamente dicha situación. Por ello creemos que el docente debe partir de una mayor presencia de conocimientos patrimoniales en el currículo basándose en las preferencias de los alumnos.

Tras este estudio podremos abordar de una manera global la difusión de rutas musicales a través de la educación, relacionando la teoría con la práctica para realizar una labor eficaz que ayude al docente a solucionar algunos de los problemas con los que se enfrenta día a día la educación musical. Por ello, creemos oportuno destacar el uso de una didáctica musical como uno de los campos de investigación, fundamentado en las necesidades educativas del turismo cultural, y el empleo del patrimonio como recurso educativo. Para este desarrollo didáctico es necesario que la investigación educativa, aporte resultados significativos y espacios curriculares apropiados para actualización docente de todos los niveles y ámbitos educativos. En este aspecto, las rutas musicales no deben limitarse a etapas ni modalidades o restricciones de ningún tipo, pues debe representarse en ámbitos formales e informales. Así, el alumno se apropia de la búsqueda de una identidad social, revitalizando su propia cultura. Este proceso de renovación de la cultura permite al alumno construir su conocimiento a través de la educación personal.

Debemos tener presente, que las ciudades que nos rodean son auténticos museos vivientes donde podemos estudiar de manera directa el legado del pasado. Su uso didáctico permite al alumno valorar y evocar situaciones no vividas. La organización de un servicio pedagógico de rutas musicales sería ideal para despertar en los docentes el interés por el uso del turismo musical en el aula.

Finalmente, constatamos que para la aplicación de propuestas didácticas como la presente, los docentes deben estar preparados asumiendo este desafío. Además, las instituciones educativas deben avalar sus acciones de intervención educativa proporcionando los medios adecuados. Así pues, concluimos que las rutas musicales son un recurso óptimo para rebasar las distancias que separan las diferentes culturas, siendo un vehículo de integración y convivencia de la trayectoria histórica y del pasado.

Dra. Sonsoles Ramos Ahijado
Escuela Universitaria de Educación y Turismo de Ávila. Universidad de Salamanca

Dra. Ana María Botella Nicolás
Facultad de Magisterio. Universitat de València

REFERENCIAS

Turespaña (2006). *Documento para la elaboración del Plan de Objetivos para la Promoción Exterior del Turismo 2007*. Madrid.

Vázquez Casielles, R. (2002). Comercialización del turismo cultural. En D. Blanquer [dir.], *Turismo cultural y urbano* (pp. 103-143). Tirant Lo Blanch: Fundació Universitat Jaume I.

https://albertosolana.wordpress.com/

http://www.codexcalixtinusfacsimil.com

http://codicesenventa.blogspot.com

http://cultura.elpais.com

http://historiadelamusica.wordpress.com

http://www.moleiro.com/es/prensa/por-que-es-tan-importante-el-codice-calixtino.py

http://www.musicaantigua.com

El toro: culto y juego

José Luis Rodríguez Plasencia

Todos aquellos que, de un modo u otro, hemos seguido el mundo de los toros desde una estructura etnográfica o mediante la indagación sobre su origen y su historia hasta rematar en lo folklórico y festivo, sabemos que a lo largo de los tiempos ese animal mítico ha ido pasando imperceptiblemente de ser objeto de caza en el Paleolítico Final o en el Neolítico, a convertirse en centro de un juego popular que ya practicaban en la Antigüedad Clásica las culturas mediterráneas o de una actividad física de enfrentamiento, donde el hombre pone a prueba su agilidad y astucia ante el instinto bestial del morlaco, no sin antes franquear la mitología y la religión, pues en los umbrales de la civilización, tanto oriental como occidental, se estimó a este extraordinario animal por su fuerza, bravura y agresividad, engendrador de vida, y como reencarnación de un dios, según las numerosas leyendas alusivas: las de Mitra, Zeus o Pasifae, por ejemplo, sobre las que volveré más adelante. No debe olvidarse, además, que tanto el toro como el rayo, desde unos 2.400 años a. de C. –según señala Mircea Eliade– fueron «los símbolos conjugados de las divinidades» y de la fertilidad, de ahí que se asimilase «en las culturas arcaicas al huracán y al trueno», apareciendo ambos como epifanías de las fuerzas fecundantes. «Por eso –concluye Eliade– aparecen constantemente en la iconografía, en los ritos y en los mitos de todas las divinidades atmosféricas del área afro-euroasiática. (p.121). La diferencia en todo ello radicaría –según José A. Ramos Rubio, p. 312– «en que los primitivos cumplían sus ritos pensando que podían provocar un efecto práctico y benéfico, mientras que hoy actuamos en nuestras ceremonias creyendo que no tendrán ningún efecto», aunque el torero parezca un ministro pagano, sanguinario, que se acompaña de sus acólitos o subalternos en este rito ancestral; un ministro que ha sustituido el cuchillo ceremonial por el estoque.

Igualmente, el toro bravo formó parte de la cultura y el culto de los iberos, como se desprende de las numerosas estatuillas de bronce o barro que han aparecido en multitud de lugares, «elementos que –como escribe Miguel Iglesias, p. 193– solamente pueden tener el carácter de exvotos en señal de agradecimiento a un ser de cualidades superiores».

Por otra parte, la abundancia de cabezas y cuernos hallados en la Península –insiste el Sr. Iglesias– «prueban la importancia que tuvo el culto al toro en la Edad del Bronce de Iberia». Animales, bravos o mansos, que se ofrecieron como víctima de sacrificio a los dioses.

Para algunos estudiosos del tema, los primeros encuentros con el toro del que se tienen noticias se remontarían a unos cincuenta mil años a. de C., cuando los hiperbóreos –seres que según la mitología griega habitaban las tierras septentrionales al norte de Tracia– u otros pueblos septentrionales, huyendo de alguna glaciación o cambio climático, fueron instalándose en lo que hoy se conoce como Oriente Medio, especialmente a lo largo de las fecundas orillas de los ríos Tigris y Éufrates o del Nilo. Y aquellos hombres quedaron fascinados ante aquel animal, todo fiereza y empuje, prototipo de fecundidad. De ahí que no tardaron en considerarlo como el mejor regalo que ofrecer a los dioses en sacrificio, al igual que hicieron los egipcios con Apis o los judíos con el Becerro de Oro, como se verá más adelante. Aunque el primer documento escrito de la cultura europea –de ocho siglos a. de C.– donde se menciona el sacrificio de un toro, es la *Ilíada* –rapsodia 2ª, p. 39 –. Escribe Homero: «Y el rey

de los hombres Agamenón inmoló, para gloria del Cronión[1] omnipotente, un corpulento toro de cinco años è invitó para que asistiesen à la ceremonia à los más ilustres» …

Por su parte, Carlos Gabriel Luna Escudero señala que hace miles de años, por efecto de un tercer movimiento de la tierra, que provoca la precesión de los equinoccios, el sol abordó el equinoccio de primavera, en el signo del zodiaco que recibe el nombre de Tauro. Este signo de la constelación celeste fue considerado como el signo del sol primaveral, del sol fecundador, del Dios sol. Y añade: «El reconocimiento popular y los homenajes rendidos al Sol, se dirigieron naturalmente hacia el signo del zodiaco que era su símbolo, hacia el signo del Toro, el cual, siendo partícipe, en alguna forma, de la acción del sol fecundador fue, en este aspecto, identificado con el astro. Se le rindieron honores y se le atribuyeron sus virtudes, poder y beneficios. Este signo abandonó el objeto significado, se convirtió en un dios y se adoraron las representaciones del Toro celeste. El entusiasmo religioso fue más lejos; no sólo se adoraban las representaciones del Toro zodiacal, sino que incluso un toro vivo gozaba de honores divinos. Fue así como el toro, la bestia mágica, signo dibujado, pintado o esculpido, en los zodiacos artificiales, fue identificado con el sol de primavera, se convirtió en TORO-SOL y, metamorfoseado en toro vivo, fue adorado como un dios, un dios solar».

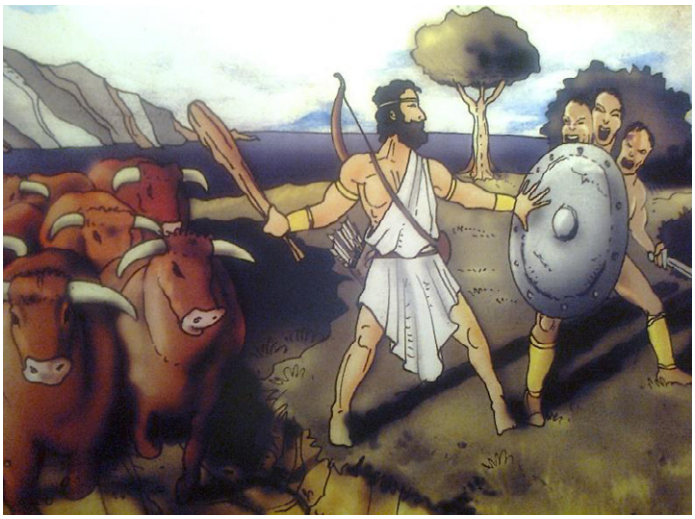
Altamira. Paleolítico Superior. Wikipedia

Pero volvamos al pasado, a la Prehistoria. Para el investigador francés de origen judío, Salomón Reinach, las representaciones de animales –o de su espíritu – que aparecen en las cuevas-santuarios europeas tienen un sentido mágico más que religioso, pues se orientaban especialmente a propiciar la existencia de una caza abundante. Basa esta opinión en el hecho de que en tales representaciones predominan las especies deseables, es decir, las que básicamente formarían parte de su alimentación. Igualmente, podría tratarse de grafías mágicas destinadas a provocar la fertilidad animal, como parece demostrar la presencia de hembras en estado de gravidez, que son seguidas de cerca por los machos. Para el abate Henry Breuil, los conjuntos rupestres eran igualmente santuarios destinados a la realización de ceremonias rituales, a veces con la presencia de lo que parece ser un chamán disfrazado de animal. Lo que sí parece estar descartada es la finalidad estética que algunos prehistoriadores defendían, debido a que tales representaciones suelen aparecer en lugares de difícil acceso, al fondo de las cuevas, lejos de las entradas, lo que dificultaba su contemplación.

Y entre esas manifestaciones pictóricas rupestres –que pueden enclavarse entre los siglos V y III a. de C.– aparecen numerosas relacionadas con toros que –junto a ciervos, jabalíes o caballos– debieron de servir como sustento al hombre paleolítico, obligado a perseguir a esos animales allá donde fueran. Y es durante los milenios V y IV, una vez que el hombre abandona su vida nómada, cuando con la aparición de la agricultura, alternada con la caza, posiblemente algunos bóvidos, como el uro, aceptaran la domesticación, apareciendo así el pastoreo en el Cercano Oriente, propiciándose de ese modo un modo estable de conseguir carne. Más tarde, es en la Era de Tauro –que se encuadra entre los años 4513 y 2353 antes de nuestra Era– cuando en las diversas civilizaciones históricas mediterráneas y

1 Zeus. Se le llamaba Cronión o Crónida, por ser hijo de Cronos –personificación de Tiempo –, al igual que sus hermanos: Hades, Poseidón, Hera. Todos ellos, pues, pertenecían el linaje de Cronos.

tal vez en el mundo celta, aparece el culto al toro, como espíritu fecundador trasmisible al hombre y por su fuerza física capaz de aniquilarlo cada vez que intentaban cazarlo, de ahí que la figura del toro apareciese en numerosas mitologías como la griega, la egipcia o la romana como un animal sagrado. Tal aserto parece demostrable – al menos en el Levante español – por la gran cantidad de representaciones táuricas en comparación con otros animales. A esta conclusión parece llegar el Sr. Jordá Cerda –p. 214–, cuando escribe que por una serie de elementos encontrados en sus investigaciones sobre el arte rupestre levantino, éstos le permiten «reconstruir el modelo religioso de un posible culto al toro, inserto en una estructura socioeconómica de tipo agrícola y ganadera», cuyos antecedentes había que buscarlos entre los pueblos que colonizaron la Península y a la «incorporaron a la nueva economía de producción y acumulación de bienes y a una vida social de carácter paleourbano».

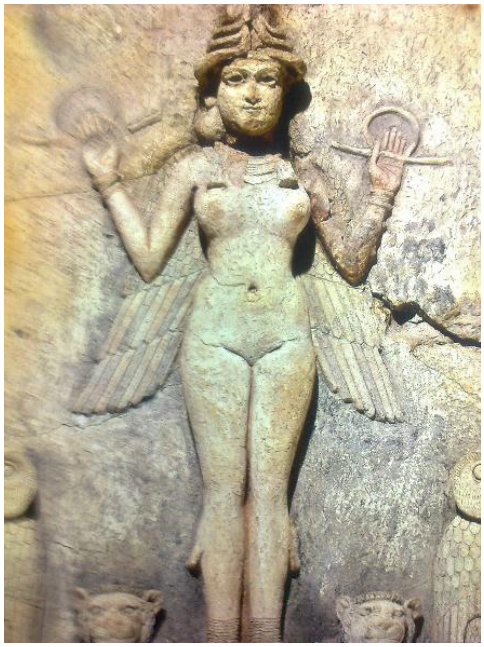


Hércules y los bueyes de Gerión. (Foto del autor)

Mas no fue sólo en esta zona hispana donde debieron extenderse los rebaños de toros. El geógrafo e historiador griego Estrabón señala en su *Geografía*, que en las llanuras del río Guadalquivir, durante la cultura turdetana, heredera de la tartesia, abundaban las manadas de toros pertenecientes a Gerión, rey que basaba su economía en el comercio de las pieles y cueros de los numerosos toros bravos que se extendían por las colinas y llanos de sus posesiones. Por su parte Diodoro de Sicilia anota que los toros tuvieron carácter sagrado en la zona del Guadalquivir desde que, según la tradición, Melkar más tarde conocido como Hércules –fundador de Sevilla–, regaló tres toros a un reyezuelo nativo. Dato que parece diferir –o tal vez completar– la leyenda que refiere cómo Hércules-Melkar, en su décimo trabajo, robó los ganados a Gerión, a quien, además de someterlo a servidumbre comercial e imponerle una nueva religión, enseñó a capturar y matar a las ingentes reses que pastaban en sus campos.

También se cree que en Tiermes, ciudad celtibérica edificada en los límites de la cabecera de los valle del Duero y el Tajo, y en la parte más alta del cerro donde se localizaba parte de la ciudad prerromana, se han encontrado restos de una pequeña edificación sobre los que se baraja la posibilidad de que pudieran haber pertenecido a un templo o lugar sagrado, donde, tal vez, se sacrificaran toros ritualmente, pues la riqueza de Tiermes, tanto en época celtibérica como romana, parece que procediera de la ganadería bovina, suponiéndose que ya en esos tiempos –existen indicios de ello– hubiera «una trashumancia de los rebaños termestinos entre la meseta norte y las tierras extremeñas» (Tiermes. Wikipedia). Que en dicha localidad existiera un lugar sacro dedicado a festejar el culto al toro no debe extrañar, ya que los pueblos celtas o turdetanos herederos de los tartesios y sus asociados o descendientes rendían veneración a ese animal, al que ofrecían sacrificios.

Por la parte de lo que hoy se llama Oriente Medio se extendió lo que se conoce como Mesopotamia, que abarcaba la cuenca fluvial de los ríos Tigris y Éufrates, formada, al Norte, por Asiria y al sur, por Babilonia –o Caldea–, que a su vez se subdividía en Acadia –parte septentrional– y Sumeria, en la meridional, considerada ésta como la cuna de la civilización y, por ello, de la obra literaria más antigua del mundo –el *Poema* o *Epopeya de Gilgamesh*–, donde además de narrarse las aventuras de este héroe legendario junto con su amigo Enkidu, se menciona al Toro Celeste. Cuenta la leyenda que la



Ishtar. Wikipedia

diosa del amor Inanna –conocida por los babilonios como Ishtar y más tarde como Astarté– se enamoró del héroe, pero que éste la rechazó. Ella, airada y despechada, pidió al padre de todos los dioses, An, que enviase al Toro Celeste contra Gilgamesh. Mas éste y Enkidu le dan muerte.

Pero hay otros datos que relacionan al toro con la religión sumeria. En la antigua ciudad de Uruk, en la orilla oriental del río Éufrates se descubrieron figuras de toros pintadas, hechas de arcilla. Y «en los estratos siguientes –señala Eric Zehren, p. 132– se observa claramente lo que tiene que ver el toro (o el animal de la especie vacuna) con concepciones religiosas. Allí se encuentra un toro yacente hecho de piedra. Sobre su cuerpo se hallan distribuidas unas rosetas de ocho hojas, el signo de Venus-Inanna, la diosa sumeria de la ciudad de Uruk». Y Zehren añade que el cuerpo de ese «animal religioso» tenía el cuerpo perforado, pues «probablemente estaba sujeto a una pértiga procesional o a un altar».

Igualmente, en la zona de la antigua Asiria aparecen representaciones de toros alados, androcéfalos, situados a modo de guardianes mágicos a derecha e izquierda de las puertas de palacios y templos, o incluso en la misma sala del trono. Se representaban, además de con cabeza humana, coronada con un gorro tricorne y con barba poblada y se les tenía –según explican algunos asiriólogos– como la representación de la doble naturaleza –la divina y la humana– de la casta real. Y, es más: en los estandartes que portaban sus ejércitos aparecía la figura de un toro como emblema... También deba aclararse que este tipo de esculturas no fue exclusivo de los asirios, sino que también se extendió por los países aledaños.

Aún se desconoce cuál fue el verdadero origen geográfico de los antiguos arios. Para muchos estudiosos estaría en las estepas de Asia Central, desde donde en torno al II milenio a. de C. habrían emigrado hacia el oeste de Europa y el sur de Asia. Pues bien, en este pueblo, antepasado tanto de medos como de persas, la figura del toro aparece en la génesis de la creación. Según cuenta la leyenda, Ormuz –también conocido por Ahura Mazda–, la deidad suprema del zoroastrismo, el Creador no creado, formó al toro primordial, llamado Abudad, en cuyo cuerpo estaban todos los gérmenes de la vida. Pero Arimán, hermano y enemigo de Ormuz, señor del mal y de las tinieblas, mató al toro primordial en un vano intento por impedir toda creación, pues Ahura Mazda extrajo la paletilla derecha del animal y formó con ella al primer hombre, Kaiomurts, que también sería asesinado por el malvado Arimán. Entonces Ormuz extirpó la paletilla izquierda del toro para crear a Gochorum, el alma del toro primordial, de cuyo esperma purificado, surgirían dos toros, macho y hembra, destinados a ser el origen de todas las especies animales. Más tarde Ormuz mezcló la sangre de Kaiomorts, que contenía en sí los dos sexos, con tierra, formando el árbol Heom, del que brotaron diez ramas, que darían lugar a las primeras parejas que originaron la Humanidad.

Otra variante de esta leyenda se encuentra descrita en el *Avesta*, colección de textos sagrados de la antigua Persia –hoy Irán–, pertenecientes a la religión de Zoroastro que, según la tradición, estaba escrita en doce mil pieles de toro. Este relato cuenta que Ormuz ordenó a Mitra –dios de la luz y de la verdad– que capturase un toro y que lo encerrase en la *gruta primigenia* o bóveda celeste para sacrificarlo y, así, hacer posible la creación. Pero el animal se le escapó, aunque consiguió su objetivo en

un segundo intento con ayuda de su perro. Mitra asió al morlaco por las narices y le hundió su cuchillo en el cuello. En ese momento surgieron del cuerpo muerto todas las especies vegetales y de su sangre, el vino.

Mitra matando al toro. Museo Británico. (Foto del autor)

Pero aún hay más.

De todos es conocida la fábula o leyenda que Platón hace de la Atlántida a través de Critias, discípulo de Sócrates, que había oído la historia de labios de su abuelo, que a su vez la había escuchado del ateniense Solón, a quien se la habían transmitido los sacerdotes egipcios de Sais, ciudad situada en el delta del Nilo.

Cuenta Platón, que la tradición imponía a los diez reyes atlantes reunirse unas veces cada cinco años y otras cada seis, en torno a una columna de oricalco situada en el templo de Poseidón, en el centro de la isla donde, además de las leyes allí escritas, estaba grabado el texto del juramento que habían de cumplir y donde se proferían las peores anatemas contra quienes de ellos las violaran. El objeto de estas reuniones periódicas era deliberar sobre los negocios comunes y para juzgar a quien había infringido los deberes que se habían impuesto.

Y si habían de aplicar la justicia, primero se juraban fidelidad mutua. Para ello, soltaban toros en el recinto sagrado del templo y tras rogar al dios que les permitiera capturar la víctima que fuera más de su agrado, se disponían a cazarla, sin armas de hierro, únicamente con venablos de madera y con cuerdas. Una vez capturado el animal lo llevaban a la columna y lo degollaban en su vértice, tal y como estaba prescrito. Y una vez realizado el sacrificio de conformidad con las leyes y de haber consagrado todas las partes del toro, llenaban de sangre una crátera, a la vez que se rociaban ellos mismos con un cuajarón de la misma. El resto lo arrojaban al fuego, tras haber purificado el entorno de la columna, a la vez que iban sacando con copas de oro la sangre de la crátera, sangre que derramaban sobre el fuego, a la vez que juraban juzgar cualquier delito de conformidad con las leyes transmitidas por los antepasados y escritas en la columna, compromiso que tomaban para sí y sus descendientes. Luego cada uno bebía la sangre de la copa y depositaba a ésta, como exvoto, en el santuario del dios.

Así, pues, todo parece indicar que nos hallamos ante el ritual sacrificial de un toro a una divinidad –Poseidón–, y no en los orígenes de la tauromaquia, como piensan algunos, pues es sabido que en Andalucía, en el triángulo formado por las actuales provincias de Sevilla, Cádiz y Huelva y parte de la de Badajoz, se estima que pudo estar ubicada Tartessos –que los navegantes griegos tenían por la primera civilización de Occidente–, considerada por algunos como colonia atlante, si no como la Atlántida misma. Pues bien, esa zona meridional de la Península estuvo ocupada por grandes manadas de bóvidos que bien pudieron servir a los habitantes de la zona como alimento o para el sacrificio a sus dioses.

También el toro –anexado al mundo celestial y fuente de vida por su misticismo– formó parte del panteón indio, el animal idóneo para los sacrificios, símbolo de la procreación. Una de sus más conocidas veneraciones se encuentra en Nandin, el Toro Blanco, guardián de Occidente o de la puerta

del Sol poniente, destinado a servir de montura[2] sagrada a Shiva –tercera persona de la Trimurti, o trinidad hinduista junto con Brahma, el creador, y Visnú, el preservador– y dios supremo del Brahmanismo, pues con sus cuernos abrió los cauces de los ríos sagrados Ganges e Indo. De ahí que este toro celeste sea objeto de culto y veneración en la India desde los primeros tiempos de los Vedas, en cuyos templos se presenta a la devoción de los fieles este toro sagrado.

En la mitología hinduista aparece también Indra, el rey de las divinidades protectoras o *devas*, señor del Cielo y dios principal de la religión védica, anterior al hinduismo, que se convirtió más tarde en el rey de los dioses inferiores, superado por la Trimurti. Este dios védico, el más popular, era comparado como un toro y fue el que creó al buey y al caballo. En la misma mitología se menciona a Surya, el dios sol, considerado igualmente como toro solar –deidad bienhechora y vivificadora–, al que se menciona por primera vez en el *Rig-veda,* el texto más antiguo de la India, escrito aproximadamente en el II milenio a. de C.

La misma mitología habla de Manu, nombre del primer ser humano, que se convirtió en el primer rey sobre la Tierra, tras ser salvado del diluvio universal por Visnú. En agradecimiento, Manu ofreció al dios una cuajada de leche, nata y manteca, de donde nació Ida, una hermosa mujer de la que Manu se enamoró. Para poseerla, se transformó, primero en Toro, a la vez que Ida lo hacía en vaca y más tarde en cabra, lo que obligó a Manu a convertirse en macho cabrío. Y así, por cada transformación de ella, él iba metamorfoseándose en el macho correspondiente, naciendo así todos los animales terrestres.

Ya dije con anterioridad que Visnú, el dios supremo del Brahmanismo, había abierto con sus cuernos los cauces de los ríos sagrados Ganges e Indo. Pues bien: China también nos proporciona elementos bovinos, ya que se han encontrado cuernos estilizados junto a elementos femeninos, en los cultos lunares prehistóricos de Kansu o Gansu y Yang-chao, culturas datadas del 5000 al 3000 a. de C., donde entre otros animales habían domesticado ya toros y vacas, tal vez por eso era creencia antigua que el cauce del rio Yang-Tse-Kiang fuera igualmente abierto por el cuerno de un toro sagrado, aunque según el cuento de *Los 4 dragones*, el Yang-Tse, junto con los otros tres grandes ríos de China, eran la transformación líquida de los cuatro dragones que el emperador de Jade había encerrado bajo las montañas por haber ayudado a la Humanidad cuando ésta pasaba una gran sequía, desobedeciéndole.

Lo que sí está documentado es que en unas tumbas de Nanyang, en la provincia de Henan, se han encontrado grabados donde se aprecia –según escribe Plácido González Hermoso– «a un hombre delante de un toro, esgrimiendo una espada en una mano y en la otra un pequeño escudo y puñal». Y añade que igualmente se documenta que durante la dinastía Han, que precedió a la de los Tres Reinos –206 a. de C.-220 d. de C.–, se celebraban torneos que tenían gran parecido con las corridas españolas y que de hecho «el año 108 d.C. se celebraron unos importantísimos torneos, de larga duración, en los que se utilizaron gran número de animales, entre ellos toros».

Creta es la isla más grande de Grecia, ubicada al sur del Mar Egeo, que según parece fue habitada por pueblos procedentes de Anatolia unos 6000 años a. de C. Su situación, casi equidistante entre Grecia y Turquía, le permitió ser el mayor centro de comunicación marítima de la antigüedad en el Mediterráneo, circunstancia que la convirtió en la primera civilización europea, denominada por Si Arthur Evans «civilización minoica» en honor a su rey, el mítico Minos.

2 Por eso en algunas esculturas védicas se ve a los vedas cabalgar en toros en vez de elefantes. El toro era el símbolo de la vida y de la muerte y aún de la inmortalidad que los vedas esperaban alcanzar mediante los sacrificios.

Rapto de Europa. Marbella. (Foto del autor)

Y en esta isla se desarrolló la leyenda del Minotauro, cuya génesis parece hallarse en la mitología griega, donde se narra cómo Zeus, convertido en toro, raptó a Europa, una mujer fenicia de Tiro, para seducirla, llevándola en sus lomos hasta Creta. Otra versión, ésta dada por Heródoto de Helicarnaso, historiador y geógrafo griego, dice que el secuestro fue llevado a cabo por los cretenses, quienes igualmente la llevaron a su isla. También se dice que a Europa le atrajo el color blanco del animal, que resaltaba entre las manadas de toros negros que tenía su padre. De la unión de Zeus y Europa, además de Minos, nacieron Radamantis y Sarpedón. Posteriormente el dios desposó legalmente a Europa con Asterión, rey de Creta, con el que no tuvo ningún hijo, aunque el cretense adoptó como propios a los de Europa, hasta el punto de que, a su muerte, le sucedió Minos en el trono. Pero lo cierto es que Europa no puede separarse de la mitología del toro sagrado que había sido adorado en todo el Levante mediterráneo, una zona de Oriente Próximo situada al sur de los montes Tauros y limitada al oeste por el Mediterráneo, el desierto arábico al sur y por Mesopotamia al este.

Según la leyenda, Minos, rey de Creta, tenía un toro sagrado destinado para ser inmolado a Poseidón –que era representado con cabeza de toro, taurocéfalo–, pero en última instancia resolvió no sacrificarlo, de ahí que el dios del mar, enojado, decidiera vengarse de Minos. Para ello, rogó a Afrodita que enviase un conjuro a Pasifae, mujer de Minos, que la hiciera enamorase del toro. Al objeto de consumar secretamente su unión con el animal, Pasifae solicitó ayuda a Dédalo, quien le construyó una vaca de madera donde poder realizar tan anómala coyunda, de la que nació el monstruo del mito.

Otras versiones, empero, cuentan que Minos envió a la ciudad de Atenas a su hijo Androge, donde fue asesinado. En represalia Minos avanzó hacia esa ciudad, aunque no llegó a conquistarla; a cambio, exigió a Atenas, cada nueve años, el tributo de siete doncellas y siete varones, para encerrarlos en el laberinto que Dédalo había construido como cárcel del Minotauro, el monstruo con cabeza de toro, donde los jóvenes atenienses se veían obligados a realizar determinadas pruebas gimnásticas rituales frente al animal, sagrado para los minoicos como símbolo de fortaleza y fecundidad. Dichas pruebas consistían en exhibiciones acrobáticas donde los jóvenes, y por turno, se cogían a los cuernos del toro para dar saltos mortales sobre su lomo, intentando caer detrás del morlaco sin que éste les empitonase[3]. Se trataría en un principio de un antiguo rito religioso –*Taurokatsia*, que se celebraba en

3 Siguiendo a algunos estudiosos del tema, además de la forma más conocida del salto, en la que el saltador se apoya en los cuernos del animal para impulsarse por encima de sus cuernos y tras apoyarse en los lomos caer al suelo, pudieron existir dos modalidades más, en una el saltador pasaría sobre la cabeza del animal y se apoyaría en la cornamenta para realizar una voltereta y terminar su salto directamente en el suelo, o bien utilizando los cuartos traseros como segundo punto de apoyo, y en otra el saltador se suspendería en el aire con una mano en uno de las astas y la otra sobre el morrillo, a la vez que sus piernas estarían en posición horizontal.

el ruedo que había en el mismo palacio de Cnosos–, en el cual el toro representaría a la divinidad y los jóvenes sus víctimas, ofrecidas en sacrificio, de modo que si uno no lograba saltar sobre los cuernos se convertía en víctima del dios, y el que lo conseguía, quedaba libre. También hay quien piensa que tales saltos no serían originariamente un rito de paso de la adolescencia a la madurez, practicado por los jóvenes cretenses, donde la fortaleza y capacidad fecundadora del animal pasaría mágicamente a los saltadores. Con el tiempo –tal vez en el período final de la civilización minoica– este rito debió trascender el ámbito religioso, convirtiéndose en juego profano, donde ya no se mataba al toro, sino que únicamente se jugaba con él.

La doncella y el minotauro. Coria. (Foto del autor)

En uno de tales envíos, entre los jóvenes atenienses designados para cumplir el compromiso adquirido con Creta, iba Teseo, que consiguió salir del laberinto usando una madeja de hilo que le había entregado Ariadna, tras dar muerte al animal, según unos usando únicamente sus manos y según otros con una espada sagrada que secretamente le había proporcionado Ariadna.

Otra leyenda cuenta que uno de los doce trabajos de Hércules fue capturar al toro blanco cretense con el que se había apareado Pasifae, pues enloquecido por el dios Poseidón tras aquella anómala unión, recorría la isla causando infinidad de desgracias. Una vez conseguido el permiso de Minos, el semidiós buscó al animal, al que inmovilizo asiéndolo por la cornamenta. Después, se lo cargó sobre las espaldas y lo trasladó a Micenas, para entregárselo al rey Euristeo que, al percatarse de su ferocidad, lo dejó libre. Pero el toro volvió a causar daños por donde pasaba. Finalmente fue muerto por Teseo en la llanura de Maratón, a donde había llegado tras cruzar el istmo de Corinto.

Para Robert Graves –*Los mitos griegos,* tomo I, p. 431– la muerte por Teseo de Asterio, el de la cabeza de toro, llamado Minotauro o Toro de Minos, su lucha con Tauro –el toro– general de Minos y su captura del toro cretense, son versiones del mismo acontecimiento. «Bolynthos que dio su nombre al Probalinto ático, era la palabra cretense con que se designaba al toro bravo. Minos era el título de una dinastía de Cnosos que tenía por emblema un toro celeste –Asterios podría significar 'del Sol' o 'del firmamento'– y era en forma de toro». Igualmente, añade que el combate con un toro, o un hombre disfrazado de toro, formaba parte de los rituales impuestos al candidato a la dignidad real, lid que «aparece también en la fábula de Teseo y el Minotauro» –p. 151, tomo II–.

También dice –p. 131, tomo II– que *«el combate ritual del rey sagrado con fieras forma una parte corriente del ritual de la coronación en Grecia, Asia Menor, Babilonia y Asiria, en el que cada animal representaba una estación del año»,* número que variaba según el calendario.

Otros autores piensan que la presencia de los jóvenes atenienses en Creta no se debía al castigo impuesto por Minos a la ciudad de Atenas, sino que se debía al deseo propio de esos jóvenes por participar en el antiguo deporte cretense de saltar sobre el toro, que según algunos estudiosos se

remontaba incluso a un período anterior a los dioses olímpicos griegos, al igual que algunos jóvenes cretenses acudían a Grecia para competir en sus juegos tal y como hizo Androge, el hijo de Minos.

Caza del toro. Sexto milenio a de C. Museo de las Civilizaciones *Çatalhoyuk*. Anatolia. (Foto del autor)

Pero los hallazgos de santuarios con numerosos cuernos y cabezas de toros, relacionados con la Diosa Madre –que era representada con forma antropomorfa y con su consorte con cabeza de toro–, en Catal Huyuk, al sur de Anatolia, considerado el conjunto urbano más grande de la época neolítica en el Próximo Oriente, hizo suponer a numerosos estudiosos que el núcleo originario de este culto taurino no estuvo en Creta, sino en la península anatólica, circunstancia que lleva a pensar –escribe Juan Carlos Fernández– que «el culto al toro tendría su origen en los ritos de la cultura mitraica que ya se practicaban en el siglo VII a.C. en la región de las actuales Irán e India, difundiéndose posteriormente por Anatolia y tras sufrir ciertas adaptaciones a algunas de sus propias deidades helénicas, serán los pueblos del mar los encargados de difundirlo por todo el Mediterráneo, especialmente por Creta y todas sus colonias». Entre los encargados de difundir este culto estarían las legiones romanas que se encargaron de divulgarlo por todo el Imperio a partir del siglo I a. de C.

Mircea Eliade –Tratado de la Historia de las religiones, cap. II, p. 121– señala también que en la India prearia, el toro figuraba ya en los cultos protohistóricos de Mahenjo-Daro y del Beluchistán y añade que «los 'juegos taurinos' que aún se celebran en el Dekhan y en el sur de la india existían ya en la India prevédica, en el tercer milenio antes de Cristo», ya que pre drávidas, drávidas e indoarios veneraron al toro unas veces como epifanía del dios genésico-atmosférico y otras como uno de sus atributos.

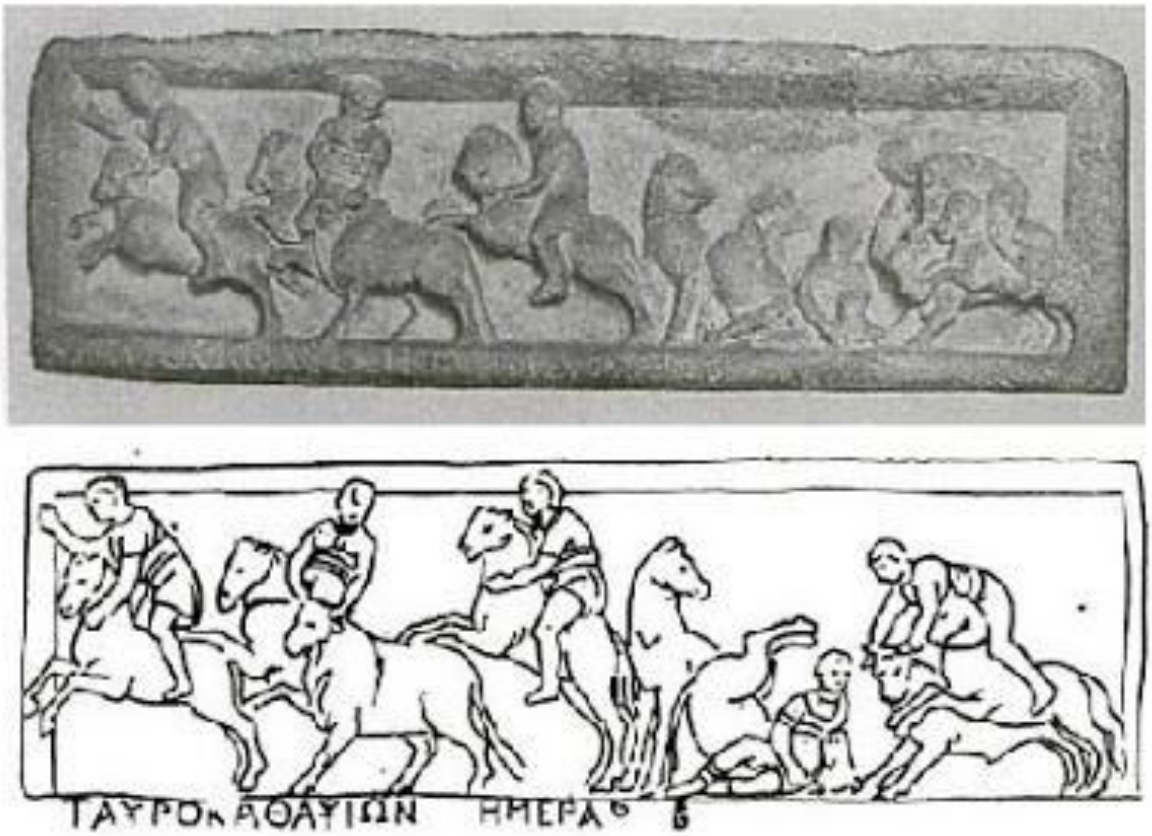
A pesar del acentuado antropomorfismo dominante en el panteón griego, el toro no se muestra como uno de sus dioses, ni aparece la figura del hombre-toro, como acontecía en otras religiones arcaicas, aunque ello no impide que haya pasajes en su mitología donde este animal se asocie en momentos concretos con alguna de sus deidades para asociarlo, por ejemplo, con la idea de fecundidad o de potencia, sin olvidar que uno de los atributos del dios supremo, Zeus, era el toro, símbolo de poder y fertilidad.

Más frecuentes en su mitología, empero, son las hazañas o actuaciones de sus dioses o héroes. Además de la también citada leyenda del Minotauro, deben recordarse alguno de los trabajos de Hércules, como el aludido en relación con el Toro de Creta o el del robo del rebaño de Gerión, el monstruoso gigante que vivía en la isla de Garida, la actual Cádiz. Igualmente, Hércules es conocido como *taurófono* o *taurófogo*, pues se dice que mató y se comió entero otro astado durante la boda de su hijo Hylo con Iole, que también se merendó el toro que arrebató a un pastor en Rodas, después de haber dado muerte a Busiris, rey de Egipto, o que igual suceso tuvo lugar en el país de los dríopes, tribu que según Heródoto había vivido en la región de Dórida, donde Hércules sustrajo uno de los toros al rey Teiódamas.

Mas el hecho de que este animal perdiese la categoría concreta de divinidad no fue óbice para que fuera venerado y preferido por los griegos, que siguieron ofreciéndole sacrificios por ser una ofrenda deseada por los dioses, hasta llegar, incluso –como acontecía en los rituales dedicados a Baco– a co-

merse cruda la carne del sacrificio, como forma de unirse a dicha divinidad, por lo cual se le conocía por el sobrenombre de Taurófago, además de por Taurocéfalo, como el dios del mar.

Incluso se sabe, aunque este hecho sea poco conocido, que, con posterioridad a las celebraciones cretenses, en Tesalia –en la parte centro-oriental de Grecia–, tuvieron lugar celebraciones taurinas conocidas como *taurocatapsia* entre los siglos VI y V a. de C., ejercicio de agilidad que los gimnastas, a caballo, realizaban con la mediación de un toro salvaje. Para ello los jinetes acosaban al animal con diversos lances, al objeto de, una vez cansado, saltar desde su montura a los lomos del toro, asirlo por la cornamenta, abatirlo y, una vez en el suelo, quebrarle el cuello. Finalizado el evento ofrecían su cabeza a la divinidad local, al objeto de conseguir su protección.



Relieve de una taurocapsia. Museo de Oxford (Wikipedia)

A este festejo hacen referencia diversos autores antiguos, como Heliodoro de Emesa, que en su *Etiópicas o amores de Teágenes y Cariclea*, que sitúa esa celebración en Etiopía, donde el tesalio Teágenes logra derribar a un toro. Por su parte Artemidoro de Éfeso –cartógrafo y geógrafo griego que vivió al final del siglo II y principio del I a. de C.– considera que la *taurocatapsia*, que se extendió por el Ática y por Tesalia, procedía de Éfeso, una de las doce ciudades jonias, que en la antigüedad formó parte de Asía Menor, la actual Turquía, en la costa norte del mar Egeo. Por su parte Platón menciona una ceremonia semejante, procedente de Tracia, en la península balcánica. Empero, los restos más antiguos que sobre se tienen sobre ese festejo táurico, proceden de Asia Menor, lo que daría justificaría a Artemidoro.

Y aunque las *taurocatapsias* de la época clásica griega difieren de la celebración cretense, cabe decir que entre ambas existió un elemento común: su carácter religioso.

También en Marib, la ciudad natal de la Reina de Saba, en el Yemen, durante las excavaciones, aparecieron numerosas figuras de arcilla con formas de toro, símbolo de la Luna, el cornudo dios del cielo, la principal divinidad junto al planeta Venus en todos los antiguos reinos del sur de Arabia, donde aparecieron igualmente cabezas de cabras monteses, como un segundo toro sagrado.

En el antiguo Egipto la adoración o veneración de los animales como manifestaciones de divinidades estuvo muy extendida, de ahí que el toro fuese igualmente elevado a la condición de dios, categoría que adquirieron al menos media docena de ellos.

La elección del buey Apis. (Rincón de Egipto. Internet)

El más popular de los toros sagrados egipcios fue Apis, hijo de Phah, negro con, entre otras marcas, una mancha blanca en la frente, al que se rindió culto, como dios de la fertilidad, desde el reinado de Narmer –identificado con Menes– que gobernó Egipto hacia el año 3 000 a. de C. Este faraón lucía en su indumentaria, atado a la cintura, un rabo de toro, como el legendario guerrero rey Escorpión, que más tarde ascendió también al trono. Igualmente, Apis se asoció con el dios supremo Ra, el dios Sol, señor del Cielo y la Tierra, del que, según se piensa, tomó el disco solar que muestra entre sus cuernos. En su templo de Menfis las mujeres le mostraban su sexo en la creencia de que ese modo se aseguraban la fertilidad.

En el sur del país se adoraba a Bujis o Baj, que en la mitología egipcia se tenía como la encarnación de Ra y de Osiris y como principio universal e inmortal de la vida, o Ka de Montu, dios solar y de la guerra con cabeza de halcón, de quien dependía la fecundidad de la tierra. En su templo de Madu o Mabu, ciudad próxima a Luxor, había una especie de coso donde los egipcios se entregaban a una de sus aficiones favoritas: la lucha de toros.

Un tercero era Merur, relacionado con Atum-Ra y con Osiris. Se representaba en forma humana y cabeza de toro, sobre la cual llevaba un disco solar. Era la manifestación del alma de Ra y como Apis, representando la fecundad del suelo. Fue venerado en Heliópolis, en el Bajo Egipto, donde se cuidaba a un toro que, a su muerte, se enterraba momificado, mientras sus órganos, embalsamados, se conservaban en vasos canopos. Se le tenía como intermediario con la divinidad y su culto se mantuvo durante el reinado de Akenatón, por identificarlo con su dios Atón.

Igualmente, en Heliópolis se veneraba a Merur o Merhy –*el ungido*– y como Apis, divinidad de la agricultura; un toro seleccionado por los sacerdotes según unos criterios muy estrictos, entre los que estaba tener pelaje negro. Era la encarnación terrenal de Ra, en cuyo templo era venerado y enterrado tras su momificación y donde existía asimismo un recinto para la lucha de toros. También se dice que a Isis –la Gran maga, la Gran diosa madre, Reina de los dioses o Fuerza fecundadora de la naturaleza, de la maternidad y del nacimiento– se la tenía como *Hija del toro Merhy.*

Isis. Museo de Arte Romano. Mérida. (Foto del autor)

Menu o Min, el dios lunar, de la fertilidad, la vegetación y de la lluvia, representaba la fuerza generatriz de la naturaleza, era blanco y se le adoraba en Koptos o Gebtu, en el Alto Egipto, junto con Horus e Isis. En su templo se elevaba una columna coronada por un par de cuernos. Este toro acompañaba al faraón en las ceremonias de la fiesta de la cosecha –conocida como la *salida de Min*–, una de las más importantes de Egipto, en el solsticio de verano, durante la cual se hacía una solemne procesión dirigida por el faraón, que iba acompañado de un toro blanco adornado con un disco solar y dos plumas entre sus cuernos, a quien ofrecía una gavilla de trigo, como una forma de hacer patente la fecundidad que el animal representaba. También era llamado *Toro de su Madre* o *Gran Toro,* y uno de sus atributos era el rayo, de ahí que igualmente se le conociese como *aquél que desgarra la nube de la lluvia.*

En el festival Sed o Heb Sed –conocida como Fiesta de la Renovación Real–, que se celebraba en la estación invernal o de la germinación –Peret–, cercana al solsticio de invierno, tenida como festividad de la renovación de la fuerza física y la energía sobrenatural del Faraón, que solía celebrarse cuando cumplía los treinta años de su reinado, se incluían una serie de rituales de purificación con procesiones y ofrendas dedicadas al toro Apis, de cuya capilla salía el animal para ser llevado ante el faraón. Entonces, ambos daban cuatro vueltas o carreras alrededor del templo, dos para implorar la fertilidad de los campos y otras dos para que los dioses certificaran o legitimaran la autoridad del monarca.

Con anterioridad hice referencia a las figuras de toros, hechas de arcilla, descubiertas en la ciudad de Uruk, en Mesopotamia, en la orilla oriental del río Éufrates. Pues bien, igualmente, en Ur, una de las importantes ciudades mesopotámicas del sur, localizada cerca de la desembocadura de ese río, en la tumba de Meskalamdug, gobernador o rey temprano de esa ciudad, apareció un amuleto que representaba un becerro de oro. Ello lleva a pensar que los antepasados de Abraham, y el mismo patriarca hebreo, al igual que su padre Terah o Taré, conocieron y tal vez participaron en el culto al Becerro de Oro, el mismo que quinientos años más tarde, fue adorado por los hijos de Israel en el monte Sinaí –que para algunos autores derivaría de Sin, el dios lunar de Babilonia–, donde según algunas hipótesis, fue asesinado Moisés con toda su familia por oponerse a ese antiguo culto. Para otros, sería el dios Anu sumerio, El en la mitología cananea, que se representaba generalmente como un toro con o sin alas. «Nunca fue estigmatizado en la Biblia, ni por los patriarcas. De hecho Abraham dio los diezmos a un sacerdote de El, el Altísimo, llamado Melquisedec… En los tiempos de Palestina, 'los hijos de El' significaba' los dueños de los ganados, adoradores del dios-toro El… Luego de la división del reino el nombre de El (usado en los idiomas semitas para designar a la deidad principal, el toro o becerro) se difundió más entre los israelitas del norte». (Wikipedia). También se sabe que cuando Abraham llegó a Canaán, sus habitantes adoraban, entre otros, a los dioses El y Baal, representados por un toro.

Eric Zehren –p. 254– dice que durante unas excavaciones realizadas en Jericó en 1918 se halló una sinagoga judía donde, a ambos lados de la puerta central, apareció un mosaico que mostraba las figuras de dos animales de gran tamaño vueltos hacia la puerta de la sinagoga como si fueran los guardianes de aquel antiguo santuario judío. Se trataba de un león y de un toro, lo que ilustraría –como

El Becerro de Oro. Nicolás Poussin. 1634. Wikipedia

escribe el arqueólogo alemán– la relación de Israel con las antiguas civilizaciones de Mesopotamia, manifestada en «el doble símbolo de la luna en el mosaico de Jericó, casi dos mil años después de la censurada danza alrededor del Becerro de Oro; puesto que aquella sinagoga se construyó en el siglo VI d. de J.C».

Con el nombre de *taurios* se conocía a unos juegos sagrados que se celebraban en la antigua Roma cada cinco años en honor a las divinidades infernales. Habían sido instituidos por el rey Tarquinio el Soberbio –c. 534 a. de C. - c. 509 a. de C.– y duraban dos días durante los cuales por una parte se realizaban cacerías de toros salvajes y por otra se celebraba una carrera de caballos en el Circo Flaminio.

Igualmente, el historiador griego Duris de Samos –340 a. de C.-270 a. de C.– habla de unas fiestas de seis días de duración que los soldados romanos celebraban en honor a Mithra, conocidas como Taurobolias. Los primeros en difundir por el Imperio el culto al dios solar indoario –cuyo origen se remontaba al II milenio a. de C. – fueron los piratas cilicios derrotados por Pompeyo en la batalla de Coracesio, que según el historiador Plutarco celebraban ritos secretos relacionados con ese dios ya en el año 67 a. de C. Ese culto fue consolidado por los legionarios romanos, que habían luchado en las fronteras orientales del Imperio al regresar, a Roma.

El mitraísmo era una religión mistérica de carácter iniciático, cuyos adeptos estaban obligados a mantener en secreto los rituales de iniciación del que estaban excluidas las mujeres. El culto se realizaba en los mitreos, que en un principio estaban en las cavernas, aunque más tarde pasaron a edificaciones oscuras y sin ventanas, que imitaban aquellas primitivas cuevas. En los mitreos la escena principal del culto era la obligada de la tauroctonía, una pintura o un relieve escultórico que representaba el sacrificio ritual del toro sagrado por parte del dios.

Plaza de toros de Mérida (Foto del autor)

Parece ser que el culto principal del mitraísmo era un banquete ritual que se ofrecía en la parte central del mitreo[4], donde los alimentos ofrecidos eran pan y vino, como en la eucaristía cristiana, aunque otros dicen que era agua en vez de vino lo que se procuraba.

También se sabe que en ciertos momentos de la evolución mitraica se recurrió al *taurobolio*, rito en que los fieles eran bautizados con sangre de un toro, que estaba relacionado con los misterios de Cibeles y Atis, en el que se sacrificaba un toro. De los escritos del poeta hispano latino Prudencio se desprende que el iniciado era conducido semidesnudo a la fosa que posteriormente se cubría con una plancha horadada, sobre la cual el celebrante sacrificaba un toro con una *harpe*, un cuchillo con saliente lateral que provocaba una gran hemorragia, cuya sangre caía sobre la cabeza del iniciado, que desde ese momento se tenía por un hombre nuevo.

Pero es en Roma donde los cultos religiosos relacionados con el toro acabaron transformándose en una celebración lúdica. Está documentado que casi cien años antes de que en el Anfiteatro se popularizaran los combates entre gladiadores, se soltaban toros para luchar con panteras, leones, elefantes… E igualmente se enfrentaban a los *bestiarios*, tal vez los primeros toreros de la Historia –conocidos también como *taurarius*– que unas veces eran elegidos entre esclavos, cristianos y delincuentes comunes, aunque también se presentaban voluntarios dispuestos a demostrar su valor.

Taurobolio. Grabado de Bernhard Rode. 1780. Wikipedia

Posteriormente, según atestigua Plinio el Viejo –23-79–, el Emperador Julio César –100 a. de C. - 44 a. de C.– introdujo en el circo romano, un siglo antes de la Era Cristiana, las fiestas tesalas de la Taurocatapsia que, como señalé con anterioridad, consistían en que hombres a caballo corrían detrás de varios toros para fatigarlos y derribarlos y una vez en el suelo, retorcerles el cuello.

La decadencia del mitraísmo comenzó cuando el emperador Constantino I legalizó la religión cristiana mediante el Edicto de Milán en el 313, circunstancia que le retiró adeptos, hasta que finalmente el cristianismo se convirtió en religión oficial del Imperio con Teodosio. Y aunque Juliano *el Apóstata y* el usurpador Flavio Eugenio –392-394– intentaron reavivarlo no tuvieron el éxito deseado.

4 Bajo la actual plaza de toros de Mérida (Badajoz) se cree que hubo un mitreo.

La política religiosa de Teodosio I le llevó a perseguir a los paganos y ateos, hasta que, en el año 380, mediante el Edicto de Tesalónica, tomó la decisión de hacer el cristianismo promulgado en el primer Concilio de Nicea, convocado por Constantino en el año 325, como la religión oficial y única legal del Imperio y prohibiendo la adoración pública de los antiguos dioses tradicionales romanos, destruyendo algunos templos, como el *serapeum*.

¿Pero los edictos de Teodosio pusieron también fin a los espectáculos con toros? Se sabe que después de los Juegos Olímpicos celebrados en el circo romano, los canceló, tildándolos de paganos.

Estos juegos estuvieron basados en otros similares etruscos, que los habían recibido de Asia –los *ludi vitivi*–, y servían para realizar ofrendas votivas a las deidades en agradecimiento de algún favor recibido. Por una parte, se llevaban a cabo enfrentamientos entre distintos animales salvajes, como osos contra búfalos o se arrojaban a la arena criminales de ambos sexos sin armas para que fueran despedazados por aquéllos. Igualmente había luchas de gladiadores, que se enfrentaban entre sí o que hacían frente a tigres, leones y…. toros.

Y la costumbre de lidiar toros, introducida en Roma por César debió continuar arraigada en la ciudad, hasta que el Papa San Pío V publicó la bula De salutis gregis dominici en el año 1567, prohibiendo asistir a tan bárbaros espectáculos por tenerse como «pagana costumbre», bajo pena de excomunión perpetua y considerarlos suicidas. En la prohibición se incluían sacerdotes y eclesiásticos, así como soldados o cualquier otra persona que osaran enfrentarse con toros u otras fieras, en dichos espectáculos, ya fuese a pie o a caballo.

Santuario de la Virgen de Argeme. Coria. (Foto del autor)

Ello no impidió que, andando el tiempo, la Iglesia aceptase como válidas las tradiciones que relacionaban a toros o animales de su especie con el descubrimiento de imágenes marianas, como aconteció, por citar unos ejemplos de la tradición extremeña, que pueden equivaler como ejemplo para otras comunidades españolas, con la Virgen de Argeme, patrona de la cacereña ciudad de Coria, que fue descubierta cuando el arado que tiraba una pareja de bueyes se quedó atascado, descubriendo así el lugar donde la imagen estaba enterrada. O con la de Guadalupe, patrona de Extremadura, que se apareció al vaquero Gil Cordero cuando éste se disponía a desollar la vaca que había perdido y hallado muerta y que, sorprendentemente, volvió a la vida, en el momento en que aparecía la figura de una mujer envuelta en luz que se identificó como la Madre de Dios. O como la Virgen de la Torre, de la también cacereña localidad de Tejeda de Tiétar, sobre cuya aparición se dan dos versiones: una que el encuentro se produjo por un toro que se alejaba frecuentemente del resto del rebaño, y otra que la imagen, como el caso de Coria, la descubrió un campesino cuando araba con una yunta de bueyes.

Esto sin olvidar que muchos ritos festivos estaban íntimamente relacionados con alguna solemnidad religiosa, como sucede con las populares capeas que se celebran con ese motivo. Así, en El Torno, pueblo cacereño del Valle del Jerte, donde las mozas toreaban un falso toro –un mozo cubierto con una manta y unas astas de vaca sobre la cabeza– la tarde del Miércoles de Ceniza, simulando una ca-

pea. O en Montehermoso, pueblo cacereño del Valle del Alagón, donde antaño existía la costumbre del *día del toro*, tradición que consistía en que antes de salir el morlaco del toril, un grupo de seis mozos bailaba en el centro de la plaza unas danzas rituales en honor a San Bartolomé. Eso sin olvidar los festejos patrocinados por cofradías, que se encargaban de organizar y subvencionar, según acontecía con el conocido Toro de San Marcos en algunos pueblos cacereños, como Brozas –popularizado por los frailes franciscanos del convento de Nuestra Señora de la Luz– o Casas del Monte, promocionado por la cofradía y el clero del lugar. Esto alusivo sólo a Extremadura.

Y eso sin olvidar los curas que de una forma u otra participaron en corridas de toros, como Blas Rodríguez, cura de la localidad salmantina de Los Santos que pidió permiso a la autoridad eclesiástica para torear en las fiestas del pueblo lidiando dos becerras «faenas premiadas con dos orejas y rabo cada una por sus feligreses». O como el cura de Pollos, Julio Brezmes, que también citaba a los morlacos de Bazanca y de San Roque «cuando sus circunstancias pastorales se lo permiten, echando chaqueta y llamada a los toros bravos». (*Curas toreros, lo llevan en la sangre*. Federación Taurina de Valladolid, noviembre, 8, año 2015)[5].

Pero retrotraigámonos en el tiempo y remontémonos a la mitología celta, donde también el toro *Tarbh* simbolizaba la fuerza y el espíritu combativo y aunque fue objeto de veneración como algo sagrado, prohibiéndose su caza, y utilizado como exvotos para sus dioses, no por ello dejó de sacrificarse en algunos de sus rituales, por ejemplo, en la *souvetaurilia*, donde, como en la antigua Roma, se consagraban conjuntamente un cerdo, un carnero y un toro para que sus dioses purificasen la tierra.

Igualmente se sacrificaban dos toros blancos y jóvenes durante la ceremonia del corte del muérdago, planta que era considerada mágica por su poder sanador, o porque si se mezclaba esa rama con la sangre de los toros la ingesta de la mixtura curaba la esterilidad. En la ceremonia, los druidas, vestidos de blanco, cortaban una rama del muérdago del roble sagrado con una hoz de oro, recogiéndolo en un paño blanco. A continuación, se sacrificaban los dos toros.

Otro ritual mágico realizado por los druidas irlandeses era el *Tarbfeis* o ceremonial de la adivinación. Para conseguir los sueños proféticos se sacrificaba un toro y el oficiante comía de su carne, bebía su sangre y dormía envuelto en su piel para lograr la visión profética de cuál sería el nuevo rey. La ceremonia se practicaba junto a la tumba de un monarca o de un gran druida.

Para los celtas el toro era también un símbolo de riqueza y de estatus social. En la leyenda *Tain Bo Quailnge* –la pieza fundamental de la mitología irlandesa– se mencionan dos toros especiales -*Finnbennach* (cuernos blancos) y *Donn Quailnge*–. La trama de dicho mito comienza cuando la reina Baedgh, descubre que sus posesiones no eran equiparables con la de su marido, el rey Aylill de Connaught, debido a que *Finnbennach,* copulaba diariamente con cincuenta vacas seleccionadas, a las que mantenía constantemente preñadas, lo que le proporcionaba a él más riquezas. Maedbh, al saber que en toda Irlanda sólo había otro toro que pudiera compararse con el de su cónyuge, *Donn Quailnge,* decide pedírselo prestado durante un año a Dará, a su dueño. A cambio Maedbh le promete, entre otras cosas, cincuenta terneras nacidas del cruce del toro con sus vacas selectas. Según algunos estudiosos en la base del toro *Finnbennach,* aunque con algunas diferencias, late un hecho histórico.

Continuando con la religiosidad celta, los vetones –pueblos prerromanos de esa cultura, que habitaban un sector de la parte occidental de la Península– adoraban a Cosus como divinidad de la guerra y de la virilidad, al que se caracterizaba con forma de toro, al igual que otra deidad indígena, Bandua, por considerarla su equivalente, asimilándose ambas con el Marte romano por su carácter astral, vin-

5 Vid. *Los mitos del toro. Curas toreros (curiosidades).* Plácido González Hermoso. Internet.

culable, por una parte con el toro y por otra con divinidades ctónicas o telúricas, a quienes algunos pueblos indígenas conocieron con otros nombres, como Moricilus, nombre que aparece en un altar votivo encontrado en la cacereña localidad de Casas de Millán, que representa a un toro en su parte superior. El nombre dependía del ámbito local en el que fuera adorado.

El profesor Juan Carlos Olivares, en su trabajo *El dios indígena Bandua y el rito del Toro de San Marcos*, analiza la posible relación entre Bandua, Cosus y el Marte indígena y llega a la conclusión de «que estos tres teónimos aludían, desde el punto de vista de su significado religioso, a una única divinidad, pues aparecen asociados en algunas inscripciones, los tres están relacionados simbólicamente con el toro» Sólo que a su juicio el Marte indígena sustituiría a Cosus, a Bandua y a cualquier otra divinidad de su misma naturaleza en las comunidades del Occidente hispano, «adquiriendo una significación religiosa muy similar a la de esas divinidades indígenas» al aceptar que el toro era «un animal simbólico de las mismas».

Igualmente, el profesor Olivares llega a formular la hipótesis –con las necesarias reservas– que el rito del Toro de San Marcos, que allá por el siglo XVII se festejaba en los mismos lugares donde mucho siglo atrás se rindió culto a Bandua, podría ser «una supervivencia del culto protohistórico» dedicado a ese dios indígena. Y añade que debido a la relación existente entre el toro y los sacrificios sagrados y los cultos de la Antigüedad, por su naturaleza contraria a la liturgia cristiana, era comprensible que el ritual relacionado con el Toro de San Marcos fuese tachado de herético o demoníaco y prohibido finalmente por las autoridades eclesiásticas.

El toro de Coria. (Foto del autor)

Un inciso. Con el culto de los celtas, aunque no concretamente con rituales taurinos, pienso que deben relacionarse las fiestas del toro de San Juan, que acontecen anualmente en la ciudad cacereña de Coria, donde, a lo largo de los festejos, se va soltando un toro que deambula por las calles locales hasta que llega a la plaza, donde finalmente se le asesta un tiro. Según cuenta la leyenda relacionada con este festejo, cada año y por la onomástica de del evangelista en el solsticio de verano, un joven escogido por sorteo entre los de la población era abandonado en la calle, con dos dagas o puñales, para que el resto de los mozos le acosaran y, finalmente, le dieran muerte. Pero un año la mala suerte recayó en el hijo único de una rica viuda que, para salvar al muchacho, ofreció cambiarlo por un toro o toros, dando lugar así a los encierros que hoy animan las fiestas sanjuaneras.

El hecho de que equipare el toro de Coria con los cultos celtas lo baso en las prácticas de los pueblos celtas, que ofrecían sacrificios humanos a sus dioses, como Ares, controlados por los druidas, la clase sacerdotal celta, al igual que toros o caballos. Ritual que me lleva a sospechar que el abandonar a su suerte a un joven coriano para ser sacrificado por sus otros compañeros no sería más que un eco popular de aquella costumbre, transmitida y deformada al pasar de generación en generación, a la que con posterioridad se añadiría la simbología de fuerza sexual y de fertilidad que se le atribuía al toro, pues cuando en la plaza van a dar el tiro de gracia al animal, los mozos se sitúan próximos al tirador para, una vez efectuado el disparo, lanzarse, a través de la cabeza del morlaco, sobre las turmas del

agonizante animal, turmas que posteriormente, quien las consiga, degustará en amigable camaradería en algún local de la población para así absorber la fuerza genésica del animal.

Y así, tras franquear por distintas etapas que a lo largo de la historia han relacionado al hombre con el toro, fases que se iniciaron en la Prehistoria con la de los cazadores, para pasar más tarde por la religiosa-sacrificial y de juego o de lucha –siglos XV al XIX –, llegamos a la actual tauromaquia moderna profesional sobre la que tanto se ha escrito y sobre la que no pienso incidir, aunque sí quiero tratar sobre un ritual antiguo que aún pervive, mas no se sabe si por mucho tiempo, pues el pueblo agropastoral donde se festeja –que habita en la zona meridional del valle del río Omo, al sur de Etiopía, próximo a la frontera con Kenia– parece estar a punto de desaparecer. Se trata de los Bashada –pobres– nombre que le fue puesto por ser consideradas las gentes más pobres de la zona, aunque ahora se ganen bien la vida con la venta de su cerámica.

Pues bien. Según escribe Fernando González Sitges –*El Semanal,* n.° 1246, pp. 49-50–, este pueblo, que puede pasar a ser una reliquia antropológica, está a punto de desaparecer pues el gobierno etíope construye en su territorio una presa que parece ser crucial para la supervivencia del país. Ello supondría –entre otras tradiciones– la desaparición de la ceremonia iniciadora de los jóvenes de la tribu, ceremonia que ha venido celebrándose al final del verano durante miles de años: El día en que tenían que saltar los toros.

Era un momento crucial en su vida, pues, el éxito en el salto de los toros lo convertiría en un hombre, le granjearía el respeto de la tribu, «le permitiría tener ganado y, como consecuencia, una mujer con la que formar una familia». González Sitges relata cómo un joven, llamado Gado, se enfrenta a ese momento vital de su existencia en la tribu. «Gado se acercó a la multitud, que lo esperaba con evidente emoción. Las mujeres instigaban al mazha de la tribu, el hombre encargado de mantener el orden, que sujetaba una vara entre las manos. Cuando vieron llegar al chico, las mujeres redoblaron sus esfuerzos y el mazha comenzó a flagelarlas. Gado apenas se fijó en ellas. Sabía que aquellos golpes lo unían con las mujeres para siempre. Si alguna vez necesitaban algo, ellas le recordarían cómo habían sufrido el día de su paso a la edad adulta. Y él tendría que ayudarlas».

Una vez frente a los animales –una fila formada por doces toros– Gado se armó de valor, pues su actuación le separaba de la edad adulta. Debía subirse al lomo de uno de ellos y pasar sobre el de todos sin caerse. Mientras, los hombres sujetaban a las reses por la cola y la cabeza y los chamanes ejercían de jueces… A partir de ese momento, Gado, como cualquier otro joven que ha superado el salto del toro, llevará en la cabeza una banda de plumas indicando que está buscando esposa.

Este tipo de salto no deja de ser original, ¿pero de dónde procede? ¿Fue autóctono desde sus orígenes, por tratarse de una comunidad ganadera? ¿O, simplemente, se trata de la ceremonia relacionada con toros más antigua del mundo? ¿Acaso no se tiene a Etiopía como la cuna de la humanidad y el lugar donde partió la civilización? Y aunque la lengua bashada es de origen asiático en parte, ese dato no aporta nada sobre el origen de la costumbre, convirtiéndose así en un misterio que tal vez no se resuelva nunca…

BIBLIOGRAFÍA

Eliade, Mircea. (1990). *Tratado de la Historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Cap. II. Círculo de Lectores. Barcelona.

Fernández Truhán, Juan Carlos. *Orígenes de la tauromaquia.* Universidad Pablo Olavide. Sevilla.

García Bellido, Antonio. *Veinticinco estampas de la España Antigua.* Espasa-Calpe, S. A., Madrid, 1981.

González Hermoso, Plácido. *Los mitos del toro*. Internet.

Graves, Robert. *Los mitos griegos.* Alianza Editorial. Barcelona, 1985.

Homero. *Ilíada,* tomo 1°, Traducción de Leconte de Lisle. Ed. Prometeo, Valencia.

Iglesias Hernández, Miguel (2009). *Coria. Nuevos retazos de su Historia.* Ayuntamiento de Coria.

Jordá Cerda, Francisco. *Restos de un Culto al Toro en el Arte Levantino*. Internet.

La Santa Biblia. Edición del Dr. Evaristo Martín Bravo. Ediciones Paulinas. Madrid, 1973.

Luna Escudero, Carlos G. *La Tauromaquia: un rito sacro*. Espéculo. Revista de estudios literarios. Universidad Complutense de Madrid, n° 20. Marzo-junio, 2002. Año VIII.

Olivares Pedreño, Juan Carlos. *El dios indígena Bandua y el rito del toro de San Marcos*. Revista Complutum, 8. Madrid, 1997.

Ramos Rubio, José A. *Aportaciones a la tradición taurina en Extremadura: arte, rito y festejo*. Incluido en *Las raíces de nuestra fiesta.*

Rubio Zori, José. *Las raíces de nuestra fiesta*. Madrid.

Sagrada Biblia. Edición de Eloíno Nácar y Alberto Colunga. Biblioteca de autores cristianos. Madrid, 1961.

Zehren, Eric. *Las colinas bíblicas*. Círculo de Lectores. Barcelona, 1969.

Sobre el ritual de las rogativas

Antonio Bellido Blanco

Las sociedades del pasado tenían una enorme dependencia de la naturaleza y, sobre todo aquellas que vivían de la agricultura, estaban restringidas a un entorno bastante limitado espacialmente. Eso hacía que épocas de sequías, inundaciones, los fuertes calores o los fríos intensos, y en general las variaciones climáticas extremas, les colocasen en una situación de fuerte debilidad en lo que se refiere al abastecimiento de sus recursos vitales. Frente a ello, y a falta de otros remedios, resultó muy habitual volver la vista al «cielo» y a las fuerzas del más allá para tratar de recuperar un favor que creían haber perdido y que había causado los males que padecían. De ahí nacen muy variados procedimientos y rituales de contrición, entre los que se incluyen las rogativas.

El ritual de las rogativas está dotado de un enorme atractivo desde diversos puntos de vista. Más allá de su revestimiento religioso incluye implicaciones sociales y culturales que ayudan a delimitar la identidad de los pueblos. Incluso está teniendo una gran utilidad para que algunos investigadores se acerquen a una detallada reconstrucción del pasado climático (vd. Alberola 2016; Arrioja y Alberola 2016). Por más que sea un rito bien extendido en multitud de culturas a lo largo del tiempo y el espacio, sus variaciones y matices manifiestan una clara discontinuidad cuyo análisis alcanza un gran interés.

Las rogativas católicas mantienen unos rasgos comunes a todas ellas. En primer lugar ha de reconocerse la situación de penuria, generalmente por parte del grueso de los habitantes de una localidad o de los individuos que los representan. Una vez que existe acuerdo en instituciones representativas, como puede ser el ayuntamiento, éstas trasladan la demanda al cabildo local. Además de establecerse unos días para realizar los rituales, es necesario precisar otros aspectos como qué imagen servirá de intercesora, quién costeará los gastos y la ordenación de las autoridades en cada parte del ceremonial. Pese a que la costumbre tenía un fuerte peso en toda la estructura del rito, no faltaban ocasiones de fricciones que requerían una renegociación de algunos de los puntos (Amigo 2002). Todo ello es muestra la densa red de elementos que componen estos rituales.

1. Origen lejano

Desde hace miles de años las gentes han venido sufriendo épocas de escasez. Primero los chamanes y los mediadores con el mundo de los espíritus y mucho después los sacerdotes han utilizado todas sus habilidades para tratar de cambiar esas situaciones de desequilibrio natural. No queda como algo exclusivo de las sociedades agricultoras, sino que también los cazadores y recolectores se veían angustiados por épocas de privación y acudían a las fuerzas mágicas.

Tampoco es imprescindible remontarse en el tiempo. Ya los antropólogos han encontrado que grupos contemporáneos de cazadores han seguido acudiendo a los espíritus y a los viajes hacia las regiones de los muertos para acabar con los momentos de carestía (Eliade 1976). Los pueblos primitivos han seguido hasta hace pocas décadas, y siguen si es que queda alguno, realizando ritos para acabar con sequías y ataques de langostas. Por poner sólo un ejemplo, ahí están los azande de África central

(Evans-Pritchard 2006). Sus ritos son dirigidos por personajes destacados que actúan generalmente como sacerdotes-sanadores en las comunidades, que se apoyan a menudo en distintos objetos y en cantos, música y ruidos para potenciar la magia.

Los escritos más antiguos que hacen referencia a la celebración de rogativas posiblemente sean los de época romana, al menos en el ámbito europeo, que aluden a distintas divinidades especializadas en diferentes males. Robigo protegía contra algunas enfermedades de los cereales, mientras que a Júpiter se le pedía por la buena cosecha de uvas y también por la llegada del agua en tiempo propicio (Guillén 1980). El inicio de las rogativas católicas se reconoce en las letanías generales ordenadas por San Mamerto (+ 475), obispo de Viena, para acabar con una gran proliferación de lobos y otras bestias fieras.

Más reciente resulta el testimonio de los rituales de rogativas reconocidos por el Corán y que tienen su punto de partida, como en el caso cristiano, en prácticas paganas para pedir lluvia. En este caso no se apoya en el uso de imágenes intercesoras, sino que parece que el ceremonial originalmente transmitido por Mahoma refleja una tradición anterior en la que ciertas personas tenían un poder personal que facilitaba su contacto con la divinidad (Cervera 1999). La importancia de estos individuos se puede ver, por ejemplo, en la mención a la figura del alfaquí Yahyà al-Laithi ibn Yahyà (m. 848), junto a cuya tumba se hacía la rogativa de lluvia al menos hasta el año 1176 (Fierro 1997: 306). En la actualidad siguen manteniéndose y son los ulemas quienes dirigen estas ceremonias en los países musulmanes.

2. Motivos de las rogativas

Además de rogativas generales que tienen lugar en fechas fijas del calendario, con motivo de la celebración de determinadas festividades, otras se producen de manera extraordinaria para tratar de dar solución a determinados problemas. Es significativo el documento, fechado en 1601, que recoge las ocho variantes de plagas ante las que se pide la protección divina en la localidad salmantina de Miranda del Castañar. Los peligros reconocidos son la piedra, la niebla, la sequía, la inundación, la langosta, la helada, el pulgón y el fuego, añadiéndose por si acaso la coletilla «o por cualquier caso fortuito del cielo o de la tierra» (Cea 1992: 35). A este listado cabría añadir otras causas de rogativa, entre las que no era inusual por epidemias o, menos, por el ataque de lobos.

Punto aparte merecen aquellas veces que el ceremonial era puesto en marcha desde las altas instancias del poder, ya fuera el rey o el papado, y se imponían mediante escrito oficial a los ayuntamientos o a los cabildos. En estos casos los motivos podían ser los buenos resultados en una batalla o una guerra, el buen parto de un descendiente real, la salud del rey, la conservación de la fe católica en regiones remotas o la elección del nuevo Papa.

No todas las posibles desgracias ocurrían con igual frecuencia ni en las mismas épocas. En tierras del interior peninsular lo más habitual era que se organizasen durante sequías, viniendo a concentrarse sobre todo entre abril y el inicio de julio, con su punto álgido durante mayo (Bellido 2017: 63). Por esas mismas fechas a unos cientos de kilómetros las divinidades estaban en otro tema. Y es que en tierras gallegas, Pontevedra tenía mayor necesidad de rogativas para calmar las lluvias abundantes, las tempestades, el viento, el granizo y el frío que se concentraban predominantemente en abril, mayo y parte de junio, aunque no faltan durante el verano. Los problemas de sequía eran en Pontevedra más tardíos que en Valladolid y las rogativas por esta causa se desarrollan en torno a los meses de verano, con su punto álgido en el mes de agosto (Fernández Cortizo, 2005: 268-9).

Cuadro con representación de la procesión el Cristo de San Agustín en Sevilla a principios de abril de 1737 con motivo de una sequía a su paso por la plaza de San Francisco (Anónimo, siglo XVIII). Colección Abelló

Al mismo tiempo el paso del tiempo fue desconectando determinadas amenazas de la ejecución de ritos para dar preponderancia a recursos menos divinos y más «humanos»; o al menos combinar éstos con las rogativas. En el siglo XVIII no se muestra infrecuente la construcción de presas para hacer acopio de agua en zonas especialmente secas o, en caso de inundaciones, que se abran zanjas para desaguar, se derriben tapias y se despejen los ojos de los puentes. Incluso dos o tres siglos antes no dejaba de acudirse a médicos y a sanear lagunas para luchar contra la expansión de las epidemias. En el siglo XVIII no se abordaba la lucha contra las pestes sin incrementar la vigilancia del movimiento de las gentes de una localidad a otra y aislando a los enfermos. En el caso de la lucha contra la peste marsellesa de 1720 en Murcia, las medidas sanitarias no evitan que se reconozca que Dios había de estar «irritado por los pecados de toda una población» y la necesidad de hacer penitencia e incluso el rey envía una carta a las principales ciudades indicando que se hagan rogativas a la Virgen, San Miguel, San Sebastián y San Roque (Peñafiel y Peñafiel 1987-88).

Para luchar contra la langosta era habitual acudir al pago por la recogida de estos insectos por parte de los vecinos, siendo el concejo quien costeaba tal labor. Desde el siglo XVIII no son raros los tratados sobre las langostas, que analizan su comportamiento y exponen cómo acabar con ellas. Tan útiles obras fueron seguidas tanto en la península Ibérica como en los dominios americanos (Arrioja y Alberola 2016).

Pero durante mucho tiempo se mantuvo la coexistencia con las rogativas pues, por mucho que se pudiese hacer contra los males que llegaban, no puede olvidarse que las gentes tenían presente que todo venía «como castigo divino por sus pecados y faltas». Sin la ayuda celestial la calamidad no tardaría en volver o se demoraría mucho más en remitir. Una vez conseguido lo que se pedía, no faltan

nuevas rogativas «de acción de gracias» en las que suele sustituirse las capas moradas de los cofrades por otras blancas.

3. Imágenes que conectan con la divinidad

En el catolicismo los santos y las Vírgenes están dotados de un valor mediador entre Dios y los creyentes. Pero los poderes que se le atribuyen van más allá de una atribución genérica y llegan a atribuirse a la representación física de ese personaje, a su estampa tallada en madera, cargándose así de un sentido mágico. Uno de los grados mayores de esta valoración se encuentra cuando las estatuas son metidas en ríos o fuentes para reforzar el peso de la petición colectiva (Cruz 2010).

Ante estos comportamientos es inevitable pensar en testimonios de época clásica que se refieren al poder mágico de diversos objetos e imágenes sagradas, que también se encuentran en tradiciones orales de pueblos ágrafos. La fuerza que tenían esos elementos se mantiene en las representaciones religiosas católicas (Freedberg 1992).

Pero el poder de las imágenes no es igual en todas ellas. No sirve cualquier figura sagrada para actuar como mediadora y lograr la protección de las comunidades. Unas tenían mayor efectividad que otras. En la ciudad de Badajoz, por ejemplo, las principales son la Virgen de la Soledad, las reliquias de San Antón, la Virgen de Bótoa y el Cristo del Claustro (Marcos y Borrego 2006).

Grabado de la rogativa a San Luis Bertrán en la catedral de Valencia con motivo de la invasión francesa de España realizada en marzo de 1811

En Pontevedra los problemas climáticos eran asunto de la Virgen de la O, mientras que para las epidemias se optaba por San Roque y San Sebastián (Fernández Cortizo, 2005: 263). En Pamplona lo normal era acudir a San Fermín o a Ntra. Sra. del Sagrario o la del Camino, y más raro fue sacar al Cristo de San Nicolás o a Ntra. Sra. del Perdón; mientras que para las pestes se recurría a San Fermín (Ardanaz 2011:480-1). En Valladolid la imagen más socorrida era la Viren de San Lorenzo, aunque si no lograba un rápido remedio, se buscaban al Cristo de la Espiga, el Cristo de la cofradía de la Cruz, el Cristo del Consuelo y a la Virgen de las Angustias; sólo excepcionalmente se llegaba a sacar el Cristo

de la Cepa (Bellido 2017: 65-6). Similar variación en las imágenes se da en casi todas las localidades, con unas pocas principales que se usan según cuál sea la necesidad y otras secundarias a las que recurrir cuando el remedio tarda en llegar.

La devoción no dependía sólo del poder intrínseco de las imágenes. Parece que algo de sugestión existía también. Cada institución tenía interés en utilizar sus propias imágenes, pues ello repercutía en mayor número de beneficios económicos para la comunidad donde ésta se alojaba. No se trataba sólo de la entrega de las velas al final de la procesión, con lo que podía suponer la venta de la cera. No faltan ocasiones en las que los fieles agradecían las buenas gestiones con abundantes regalos, como sucedió ante la Virgen del Henar en 1694 con la entrega de variados alimentos y dinero (Ibáñez 1955).

En Valladolid la corporación municipal controlaba la imagen de la patrona, la Virgen de San Lorenzo, mientras que el cabildo prefería usar la imagen de Ntra. Sra. del Sagrario, que tenía su casa en la catedral. Los choques entre ambas instituciones son abundantes durante el siglo XVIII (Amigo 2002). Y del mismo modo algunas comunidades religiosas y parroquias trataban de fomentar el recurso a sus imágenes, por más que en esos casos lo más común era que el poder de convocatoria entre los vecinos fuera menor. Ahí queda el testimonio de la disputa tenida en torno a la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe que ocupaba la ermita del arrabal de la Overuela, en las afueras de Valladolid, y que los monjes basilios pretendieron arrogarse para su convento en contra de los integrantes de la cofradía a la que pertenecía (Sangrador 1951-54).

No hay que olvidar además que algunos santos son especialmente requeridos en todas partes para determinados males más allá de devociones locales, como ocurre con San Roque en caso de peste o San Gregorio Ostiense para acabar con la langosta.

Es significativo además que cada pequeña villa tenía su propia imagen, que les diferenciaba del resto de pueblos vecinos (sólo unas pocas imágenes y santuarios tenían el poder de convocar a las gentes de amplias comarcas). Este localismo era un elemento importante de caracterización de cada comunidad rural en el que se aunaban la identificación con un santo o virgen, los recorridos por lugares concretos de su término municipal y el uso de cantos distintos de los que recitaban en otras poblaciones.

4. Relevancia social

En especial durante la Edad Moderna se aprecia que las rogativas en el mundo occidental funcionan como respuesta a una crisis que amenaza la difícil estabilidad económica de las gentes. Esta situación podría conducirse hacia una inestabilidad social que obliga a los grupos dominantes a establecer un mecanismo que permita canalizar la frustración de los vecinos y reconducir esta tensión a una posición bajo su control. El periodo de crisis social y económica que comienza en el siglo XVII es respondido por la Iglesia, la monarquía y otros grupos privilegiados mediante el recurso a la fe y otras manifestaciones alejadas de la racionalidad, unidas a fiestas llenas de riqueza y boato (Maravall 1975: 45-72; Amigo 2004).

Las rogativas permiten unir a toda la sociedad, o al menos a su parte visible, en la realización de rituales propiciatorios. En lugar de una movilización que podría ser de protesta ante la autoridad por la sensación de desamparo, se establece una reivindicación orientada hacia la divinidad. A pesar del carácter espontáneo y popular que presentan estas celebraciones, su realización pasa un doble filtro por parte de los sectores más poderosos de cada localidad. Por una parte suele ser el cabildo o la parroquia quien ha de dar el visto bueno a la convocatoria de las rogativas, puesto que es quien tiene la propiedad de las imágenes y a la vez quien debe efectuar la ceremonia (desde la procesión a las mi-

sas y otros actos asociados). Por otra parte la corporación municipal también tiene un papel rector, al funcionar como intermediario entre las clases populares y el clero. Los ayuntamientos además ayudan por lo general a costear parte de los gastos, junto a otras instituciones como los gremios.

El rígido protocolo que sigue la aprobación de las rogativas había de suavizar los roces entre los distintos poderes implicados. En todas partes se encuentra similar procedimiento: petición de los vecinos (generalmente agricultores, en tiempos de sequía o inundaciones) al Concejo, que aprueba en su pleno la necesidad y a su vez traslada la petición al Cabildo, siendo el obispo quien aprueba su realización y el Cabildo determina la fecha y comunica a todos la celebración de la rogativa. Como además se esperaba contar con la presencia de todo el pueblo, lo habitual era anunciar el inicio de función de rogativa mediante toque de campanas.

Cuando se rompían estas formalidades, era inevitable la confrontación para recuperar control jerárquico. Así ocurre en Palencia en 1617 cuando desde el convento de San Francisco, a solicitud de los vecinos, se celebra una rogativa para pedir agua sin haber tenido antes el permiso del cabildo, ante lo que éste reacciona inmediatamente dando orden de excomunión para los participantes (Lozano 2013). Más comunes fueron las fricciones entre las dos grandes instituciones implicadas en la organización, consistorio y cabildo, como ocurrió por ejemplo en Elche durante el siglo XVIII (García Torres 2013).

La utilización de este ritual para controlar las quejas del pueblo se acentúa durante el siglo XVIII, con los Borbones. Los reyes de esta dinastía utilizan las rogativas como un mecanismo para lograr su promoción y así convocan en todas las localidades importantes a la celebración de rogativas en apoyo de las acciones bélicas y también de los natalicios de hijos del rey y del príncipe heredero. Con similar intención propagandística pueden entenderse las rogativas convocadas en el siglo XIX y a principios del XX por la Iglesia para propiciar la elección de nuevo Papa.

Este recurso real permitía acercar la institución al pueblo y hacerle presente a través de celebraciones festivas que habían de resultar felices y propiciatorias. El ceremonial de la rogativa por el nacimiento de un infante no tenía por qué esperar a los pocos días del parto, sino que era más efectiva su notoriedad si empezaba en cuanto se tenía constancia fehaciente del embarazo y de su viabilidad. Así ocurre por ejemplo con el nacimiento de Luis I, cuya petición de rogativa llegó a Pamplona el 8 de febrero de 1707 (Ardanaz 2011: 481), seis meses y medio antes de que naciera el niño.

Cuadro con representación de la procesión de la Virgen de San Lorenzo por la salud de la reina Margarita de Austria celebrada en noviembre de 1601 en Valladolid (Matías Velasco, 1621). Iglesia de San Lorenzo

El final de las rogativas va ligado a la pérdida de su valor para controlar a las masas populares. En el siglo XIX cuando se producen hambrunas, las

gentes recurren con mayor frecuencia a los levantamientos y a las protestas contra las autoridades municipales, exigiendo repartos de alimentos. Según va finalizando ese siglo en casos de epidemias y enfermedades los municipios se olvidan de los santos y las vírgenes y, junto a las prohibiciones de que lleguen gentes de otras localidades, se acude a los médicos y sus remedios y a diversas instrucciones de higiene pública.

Un aspecto poco tratado en los estudios sobre las rogativas es el papel de las mujeres en este ceremonial. Por más que en los rituales todos los que acuden participan en mayor o menor medida, la ausencia de las mujeres de las instituciones protagonistas de ellos determina que falte mención a ellas en los documentos. En actas y otros papeles se habla de la intervención del cabildo, las parroquias y las comunidades religiosas, junto a corporaciones como consejos, tribunales, el ayuntamiento y gremios y cofradías. Ningún peso tenían las mujeres en esas instituciones. Si se revisan las escasas imágenes de estas ceremonias en cuadros antiguos, las mujeres aparecen simplemente como público. El pueblo llano se limitaba a acudir como espectador, según demuestran los bandos emitidos por los ayuntamientos (Ardanaz 2011: 480), y ahí ocupaban su sitio hombres y mujeres corrientes.

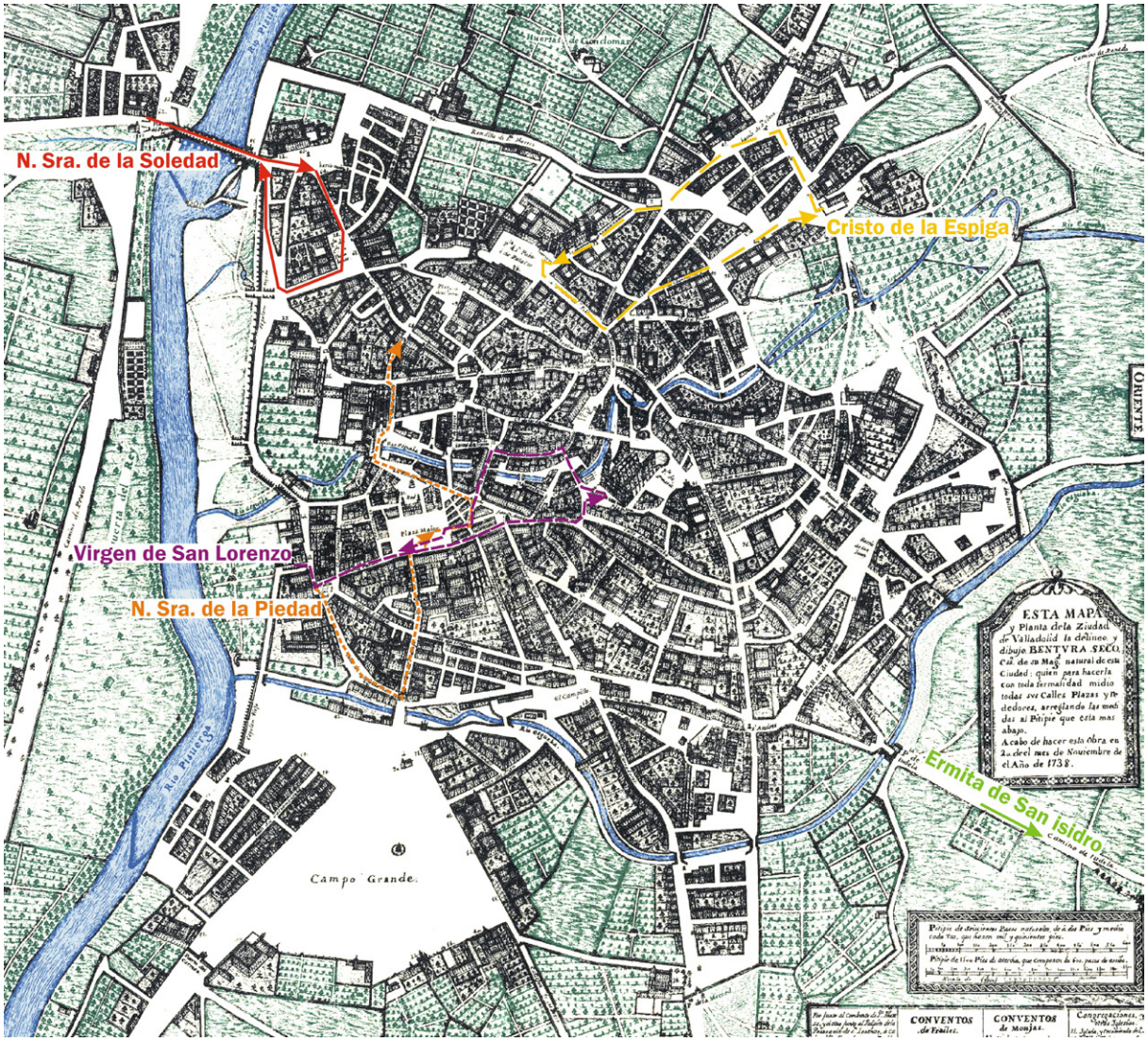
La documentación, al hablar sobre el orden y la reglamentación de las rogativas, se centra en las autoridades eclesiásticas y civiles. Tan sólo con la llegada del siglo XX se encuentran algunas menciones a la presencia femenina e infantil en las ceremonias que acompañan a las rogativas. Cuando ya las autoridades civiles van dejando de lado la instrumentalización de este rito y su ejecución queda casi exclusivamente en manos de la Iglesia, se ve cómo las misas y los rezos a las imágenes que tienen lugar en la catedral o en diferentes templos dependen en gran medida de la presencia de niños y asociaciones marianas. Para asegurar su asistencia continuada, en Valladolid se establece un turno y reparto de días para que siempre haya concurrencia a la novena (Bellido 2017).

5. Los recorridos

Una parte esencial de las rogativas son las procesiones que recorren una parte de la localidad o de los campos que no se elige al azar, sino que está férreamente marcada por la tradición y que no puede dejar de marcar una intencionalidad simbólica. Sólo en casos de excepcional mal tiempo u otras circunstancias adversas se limitaba su circulación al interior de la catedral o algún otro templo principal.

Rituales como las rogativas tienen un importante valor como reafirmadoras del sentimiento de identidad, de pertenencia a una comunidad (Agudo 2009) y ello se plasma en su exteriorización a través de las zonas por donde discurren. En primer lugar un elemento principal del recorrido de las rogativas era la limpieza y adorno de las calles, con colocación de toldos y colgaduras (Ardanaz 2011: 483; Bellido 2017: 78). Otro aspecto es la importancia que tiene para las calles por donde discurren las procesiones como elemento de reafirmación de su identidad y su importancia, lo que puede motivar quejas cuando alguna zona se excluye por diversos motivos (Lozano 2013).

El camino que siguen las figuras de devoción no es casual. La imagen de la Virgen de San Lorenzo (la principal vallisoletana) iba y volvía de la catedral pasando por delante del ayuntamiento y del convento de San Francisco, en la plaza Mayor. Tampoco parece secundario el detalle de que a su regreso optase por dar un rodeo para pasar junto a la iglesia de la Vera-Cruz y atravesar la calle de Platerías, donde se concentraba el gremio de plateros. Otras imágenes tenían un circuito que se ceñía al entorno de la parroquia donde tenían su casa o, a lo sumo, hasta alguna parroquia limítrofe, donde podía celebrarse una misa. Estos recorridos urbanos más limitados se documentan, por ejemplo, en Valladolid con el Santísimo Cristo de la Espiga, Nuestra Señora de la Soledad y Nuestra Señora de la Piedad (Bellido 2017).



Plano de la ciudad de Valladolid en 1738 con el trazado de procesiones de rogativas realizadas con imágenes de la Señora de la Piedad, la Señora de la Soledad, el Cristo de la Espiga y la Virgen de San Lorenzo

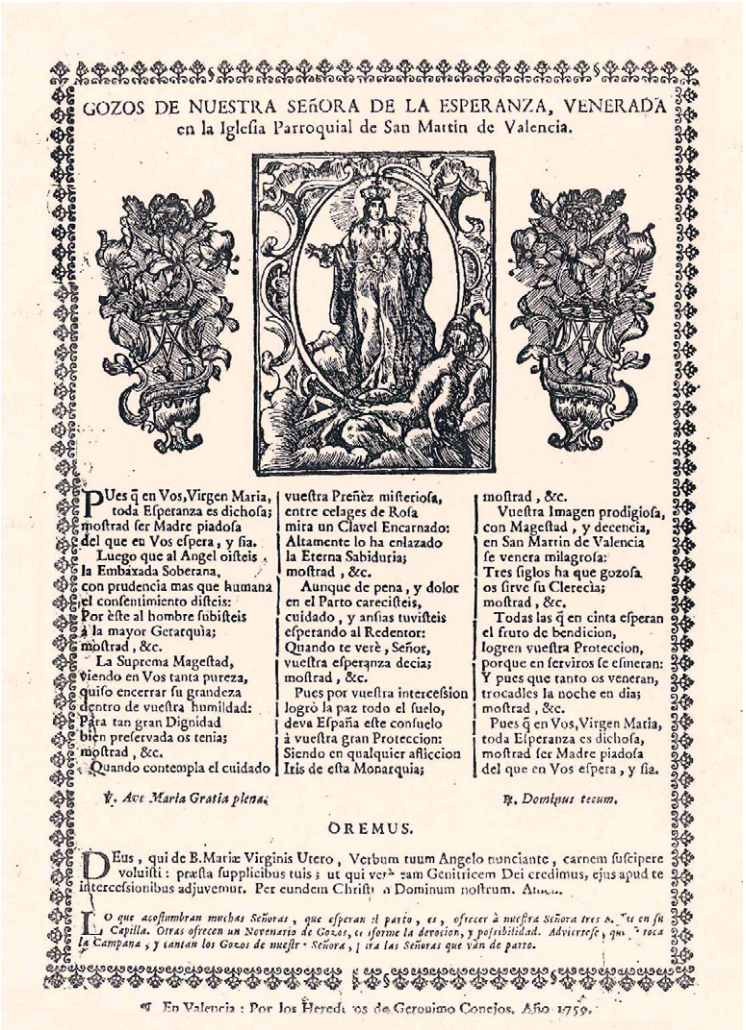
En otras localidades se trataba de atender al conjunto de la población, como ocurre en Calahorra, donde se procura unir la Catedral con las dos parroquias de la ciudad (Cinca y otros 2000).

El mantenimiento actual de los antiguos recorridos de rogativa está lleno de un valor simbólico que se llena de sentido en las zonas rurales donde aún se mantienen los campos de cultivo que se pretendía bendecir. No es lo mismo cuando las ciudades han ido creciendo y las ermitas quedan inmersas entre calles y edificios sin que ello haya incitado a cambiar de algún modo el paseo de las vírgenes y los santos. Así ocurre con la rogativa de San Isidro en Valladolid, de la que queda testimonio en el siglo XVIII de que se sacaba en procesión bajando por la cuesta que tiene delante y se volvía rodeando la ermita, cuando la ciudad se terminaba en la puerta de Tudela a la altura del río Esgueva, a unos 800 metros del templo, y todo a su alrededor eran campos y huertos. Todavía se mantiene el mismo itinerario con las imágenes de San Isidro y Santa María de la Cabeza, pese que hoy todo es ciudad y para ver tierras cultivadas haría falta recorrer más de un kilómetro (Bellido 2017).

6. Los cantos

La palabra tiene un importante poder para activar la magia, que tan asociada está a las intenciones de las rogativas. Los cantos conservados actualmente han sido recogidos en las últimas décadas y apenas hay constancia de algunos pocos de más de un siglo de antigüedad. Sin embargo, resulta indudable que han de tener un origen más remoto y así lo certifican unos pocos documentos aislados. Ahí está, por ejemplo, el texto de una «Rogaria para pedir por agua» que detalla el ritual que seguiría una comunidad morisca a principios del siglo XVI, con procesión y que incluye el recitado de una oración colectiva (Casassas 2010), pero que no es el único de los que se conservan en el catálogo bibliográfico del CCHS-CSIC y en la Real Academia de la Historia (Cervera 1999). La parte fundamental reúne, como en las jaculatorias cristianas, alabanzas, invocaciones y súplicas para lograr el favor que en estos casos se dirigen sólo a la divinidad, al no existir el recurso a santos ni a vírgenes.

Entre los textos más antiguos conservados en castellano un par de versos de 1566 («agua, Dios, agua, que la tierra lo demanda») y una estrofa anotada en un protocolo notarial de 1647 en Tenerife (Pedrosa 2006). En el ámbito levantino abundan los pliegos con Gozos entre los siglos XVIII y XX, repletos de alabanzas y súplicas para que santo y vírgenes acudan en ayuda de las gentes (http://gogistesvalencians.blogspot.com.es/). Sin ser exactamente lo mismo, muchos de esos textos recuerdan también a lo cantado en las rogativas.



GOZOS DE NUESTRA SEñORA DE LA ESPERANZA, VENERADA en la Iglesia Parroquial de San Martin de Valencia.

PUes q̃ en Vos, Virgen Maria,
toda Esperanza es dichosa;
mostrad ser Madre piadosa
del que en Vos espera, y sia.
Luego que al Angel oisteis
la Embaxada Soberana,
con prudencia mas que humana
el consentimiento disteis:
Por èste al hombre subisteis
à la mayor Getarquìa;
mostrad, &c.
La Suprema Magestad,
viendo en Vos tanta pureza,
quiso encerrar su grandeza
dentro de vuestra humildad:
Para tan gran Dignidad
bien preservada os tenia;
mostrad, &c.
Quando contempla el cuidado
vuestra Preñèz misteriosa,
entre celages de Rosa
mira un Clavel Encarnado:
Altamente lo ha enlazado
la Eterna Sabiduria;
mostrad, &c.
Aunque de pena, y dolor
en el Parto carecisteis,
cuidado, y ansias tuvisteis
esperando al Redentor:
Quando te verè, Señor,
vuestra esperanza decia;
mostrad, &c.
Pues por vuestra intercession
logrò la paz todo el suelo,
deva España este consuelo
à vuestra gran Proteccion:
Siendo en qualquier afliccion
Iris de esta Monarquia;
mostrad, &c.
Vuestra Imagen prodigiosa,
con Magestad, y decencia,
en San Martin de Valencia
se venera milagrosa:
Tres siglos ha que gozosa
os sirve su Clerecìa;
mostrad, &c.
Todas las q̃ en cinta esperan
el fruto de bendicion,
logren vuestra Proteccion,
porque en serviros se esmeran:
Y pues que tanto os veneran,
trocadles la noche en dia;
mostrad, &c.
Pues q̃ en Vos, Virgen Maria,
toda Esperanza es dichosa,
mostrad ser Madre piadosa
del que en Vos espera, y sia.

℣. Ave Maria Gratia plena.
℟. Dominus tecum.

OREMUS.

DEus, qui de B. Mariæ Virginis Utero, Verbum tuum Angelo nunciante, carnem suscipere voluisti: præsta supplicibus tuis; ut qui verè eam Genitricem Dei credimus, ejus apud te intercessionibus adjuvemur. Per eundem Christum Dominum nostrum. Amen.

LO que acostumbran muchas Señoras, que esperan el parto, es, ofrecer à nuestra Señora tres Velas en su Capilla. Otras ofrecen un Novenario de Gozos, es sforme la devocion, y possibilidad. Advierteseq̃ se toca la Campana, y cantan los Gozos de nuestra Señora, y iva las Señoras que van de parto.

En Valencia: Por los Herederos de Geronimo Conejos. Año 1759.

Gozos de la Virgen de la Esperanza de la iglesia parroquial de San Martín (Valencia), editado en Valencia en 1759

Las procesiones van acompañadas de rezos y letanías que dan un carácter peculiar a estas celebraciones que tienen su expresión más propia en determinados cantos que suelen ser distintos en cada localidad. Aluden a imágenes concretas y se ruega su intercesión con fórmulas que, aun manteniendo esquemas similares, varían en sus apelaciones a Vírgenes o santos. La estructura suele comenzar con alabanzas a la figura a la que se acude, destacando su poder y sus cualidades, para pasar después, una vez ganado el favor del intercesor, a exponer las peticiones de amparo. Entre medias se puede expresar el dolor del pueblo por la angustiosa situación que está pasando y el arrepentimiento por las faltas que el pueblo haya cometido.

Las variantes son casi ilimitadas y sólo en la provincia de Valladolid se conocen al menos 45 cantos distintos (Bellido 2017). La diversidad de imágenes que servían como mediadoras en caso de penuria ha configurado un vastísimo repertorio de composiciones en el que no se hace fácil establecer caminos de transmisión. Mientras algunos versos y expresiones parecen propios de una sola localidad, otros se encuentran en varias que no suelen ser vecinas y alcanzan a diferentes provincias españolas, llegando en ocasiones incluso hasta municipios hispanoamericanos.

7. Presente de las rogativas

Así como otras tradiciones, en otros lugares lejanos, se han convertido con frecuencia en construcciones que se ofrecen de manera estereotipada, como productos exóticos, para deleite de turistas, las rogativas se han conservado en una frágil situación de paulatina minimización. Poco a poco desde hace casi dos siglos han ido difuminándose y perdiendo peso cultural, siendo abandonadas hasta quedar hoy reducidas a enclaves testimoniales con escasa presencia social.

El proceso fue produciéndose con lentitud y ello hizo que elementos, como la manera de vestir, no se fosilizase, sino que se adaptase a la vida cotidiana de cada momento. Por el contrario otros aspectos no se han renovado, e incluso han acentuado su arcaísmo en las últimas décadas por contraste con el mundo actual. Aquí tendrían cabida los cantos, las músicas y los bailes que pueden acompañarlas y objetos materiales como las andas de los santos.

Hoy resultan excepcionales las rogativas celebradas para implorar ayuda en casos concretos de penuria, y se concentran en pequeñas localidades. Sin embargo, algunas de las rogativas mayores, fundamentalmente las celebradas en primavera, aún siguen teniendo alguna transcendencia y pueden llegar a manifestar ciertas tensiones sociales, sobre todo fruto de disputas entre los poderes civiles y religiosos. E incluso no faltan municipios que recurren a ellas como atractivo turístico vinculándose a determinados templos e imágenes y acompañando el ceremonial religioso con comidas de hermandad y juegos tradicionales. En muchos casos la fiesta no es más que un medio para que los ayuntamientos reivindiquen la presencia de sus localidades, pequeñas y en peligro de desaparición, logrando no pocas veces ayudas económicas de las administraciones autonómicas y provinciales para recuperar edificios históricos y también para la promoción turística.

En definitiva las rogativas, de un elemento religioso de identidad cultural, se han convertido en un instrumento para tratar de definir de nuevo una personalidad distintiva y propia, sin gran relación con las creencias. La parte de tradición transciende lo religioso, que cede su peso a la identidad cultural como se ha evidenciado en tierras andaluzas (Fernández de Paz 2000). Se utiliza como una particularidad local que permite crear un nuevo espíritu de orgullo y de filiación para unas gentes que se estaban alejando de sus raíces ancestrales. No se trata simplemente de una utilidad turística, sino que su reconocimiento y conservación están haciendo que se consolide el sentimiento de formar parte de un lugar. La conjunción de símbolos y acciones comunes se unen a la transmisión intergeneracional,

dentro de un proceso continuo que da sentido cultural a la celebración. ¿Será que ahora lo que se pide a los dioses es un poco de cohesión social y cultural para comunidades en proceso de desintegración?

BIBLIOGRAFÍA

Agudo, J. (2009); «De rituales festivo-ceremoniales a patrimonio intangible. Nuevas recreaciones de viejas tradiciones», en J. Galán –ed.–: *Fiestas y Rituales: X Encuentro para la Promoción y Difusión del Patrimonio Inmaterial del Países Iberoamericanos, Lima (Perú)*, UNESCO. Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe: pp. 51-66.

Alberola Romá, A. (2016); «Clima, desastre y religiosidad en los dietaristas valencianos de los siglos xvi y xvii», *Obradoiro de historia moderna*, 25, Universidade de Santiago de Compostela: 41-66.

Amigo Vázquez, L. (2002); «Una patrona para Valladolid: devoción y poder en torno a Nuestra Señora de San Lorenzo durante el Setecientos», *Investigaciones Históricas*, 22, Universidad de Valladolid: 23-46.

Amigo Vázquez, L. (2004); «Tiempos de fugaz ensoñación. La fiesta barroca», *Biblioteca. Estudio e Investigación*, 19, Ayuntamiento de Aranda de Duero: 319-374.

Ardanaz Iñarga, N. (2011); *La catedral de Pamplona en el Siglo de las Luces. Arte, ceremonial y cultura*, Tesis doctoral, Universidad de Navarra. Departamento de Historia del Arte.

Arrioja Díaz-Viruell, L. A. y Alberola Romá, A. –eds.– (2016); *Clima, desastres y convulsiones sociales en España y Iberoamérica, siglos xvii-xx*, Universidad de Alicante-El Colegio de Michoacán, Alicante.

Bellido Blanco, A. (2017); *Pidiendo ayuda a los cielos. Rogativas en la provincia de Valladolid*, Colección «Acceso al saber». Serie Etnología, 6, Universidad de Valladolid.

Casassas Canals, X. (2010); «Rogaria para pedir por agua», *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural* (Exposición en la Biblioteca Nacional de España, 18 de junio a 26 de septiembre de 2010), Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Madrid: 162-163.

Cea Gutiérrez, A. (1992); *Religiosidad Popular. Imágenes vestideras*, Caja España, Zamora.

Cervera Fras, Mª J. (1999); «Notas sobre la rogativa en el Islam mudéjar», *Aragón en la Edad Media (Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros)*, 14-15/1, Universidad de Zaragoza: 291-301.

Cinca Martínez, J. L., Ortega López, Á. y González Sota, R. (2000); «Las reliquias de los santos Emeterio y Celedonio en rogativas durante la Edad Moderna y Contemporánea en Calahorra», *Kalakorikos*, 5, Amigos de la Historia de Calahorra, Calahorra: 187-200.

Cruz Sánchez, P. J. (2010); «Remojar al santo. Las rogativas 'pro pluvia' de San Ginés en Robleda (Salamanca)», *Cahiers du PROHEMIO*, XI, Université d'Orleans: 459-477.

Eliade, M. (1976); *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Fondo de Cultura Económica, México.

Evans-Pritchard, E. E. (2006); *Ensayos de Antropología Social*, Siglo xxi Editores, Madrid.

Fernández Cortizo, C. (2005); «¿En Galicia, el hambre entra nadando? Rogativas, clima y crisis de subsistencias en la Galicia litoral sudoccidental en los siglo xvi-xviii», *SEMATA, Ciencias Sociales y Humanidades*, 17, Universidade de Santiago de Compostela: 259-298.

Fernández de Paz, E. (2000); «Religiosidad popular andaluza: testimonio de un patrimonio que nos identifica», *PH*, 33, Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, Sevilla: 192-199.

Fierro Bello, Mª I. (1997); «El alfaquí beréber Yahyà b. Yahyà al-Laytí (m. 234/848), 'el inteligente de al-Andalus'», en Mª L. Ávila Navarro –coord.–, *Biografías y género biográfico en el occidente islámico*, CSIC, Madrid: 269-344.

Freedberg, D. (1992); *El poder de las imágenes: estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Cátedra, Madrid.

García Torres, A. (2013); «Redención y luchas de poder a la hora de 'aplacar el brazo de la divina justicia': el caso de las rogativas en el Elche del s. xviii», *Revista de Historia Moderna*, 31, Universidad de Alicante: 109-125.

Guillén, J. (1980); *Urbs Roma. Vida y costumbres de los romanos. III, Religión y ejército*, Ediciones Sígueme, Salamanca.

Ibáñez Ibáñez, Fr. M. (1955); *Historia de la Virgen del Henar y su Santuario*, Alma Castellana, Segovia.

Lozano Ruiz, C. (2013); «De espacios cotidianos a espacios sagrados. Calles y rogativas en Palencia (siglos xvi y xvii)», en J. M. Aldea Celada y otros –coords.–: *Los Lugares de la Historia*, Asociación de Jóvenes Historiadores, Salamanca: 995-1015.

Maravall, J. A. (1975); *La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica*, Ariel, Barcelona.

Marcos Arévalo, J. y Borrego Velázquez, E. (2006); «La religiosidad popular en la ciudad de Badajoz entre los siglos xvi y xviii a partir de tres fuentes documentales. Iconos religiosos, rituales de aflicción y ciclos de rogativas», *Revista de Antropología Experimental*, 6, Universidad de Jaén: 21-42.

Pedrosa Bartolomé, J. M. (2006); «Una rogativa pluviométrica canaria de 1647: rarísimo testimonio viejo de un género lírico-musical popular», *Agua del cielo*, Documentos para la Historia de Canarias, IX, Gobierno de Canarias, San Cristóbal de la Laguna: 39-42.

Peñafiel Ramón, A. y Peñafiel Ramón, C. (1987-1988); «Repercusión de la epidemia de peste marsellesa de 1720 en la ciudad de Murcia: realidad de un gran miedo», *Contrastes: Revista de Historia Moderna*, 3-4, Universidad de Murcia: 53-70.

Sangrador Vítores, M. (1851-1854); *Historia de la muy noble y leal villa de Valladolid desde su más remota antigüedad hasta la muerte de Fernanao VII*, tomo II, Imprenta de D. M. Aparicio, Valladolid.

El furtivismo en los cotos reales

Alejandro Peris

Siempre tuvieron los monarcas españoles gran preocupación por la conservación de la caza tan necesaria *«para su recreación y entretenimiento»* estableciendo períodos de veda, prohibiendo la utilización de cepos, lazos, cebos, etc. Dictaron sobre todo nuestros reyes una serie de disposiciones destinadas a proteger sus cazaderos y prohibiendo no solo cazar en ellos sin licencia, sino también entrar para coger leña, bellotas, etc.

Los Reyes Católicos, por ejemplo, vedaban y prohibían la caza en el bosque de El Pardo por la pragmática de 15 de enero de 1470 y por la cédula real de 30 de abril de 1494 impedían cazar a ningún «*caballero, ni escudero, ni otra persona alguna*» en una legua alrededor del Lomo del Grullo, en Huelva. Carlos I por la cédula de 20 de julio de 1534 mandó que se guardara la caza en El Pardo, su cazadero favorito, y también la de Aranjuez y Valsaín.

Fauna en El Pardo. Fotografía de Javier Sánchez Nieto

Felipe III por la pragmática de 4 de julio de 1610 mandó que nadie pudiera tener «*arcabuces y escopetas de pedernal, ni tirar con perdigones, ni tenerlos, en el contorno de los bosques de El Pardo y Valsaín*».

Felipe IV prohibió a todas las personas que vivieran dentro de las cinco leguas alrededor de El Pardo tener perros de presa, alanos, lebreles y dogos.

Felipe V llego a ordenar que se registraran las casas de los vecinos que vivían cerca de El Pardo para ver si tenían perros, hurones, lazos, etc.

Los castigos que se aplicaban a las personas que eran apresadas cazando en los bosques reales fueron la pérdida de los perros e instrumentos utilizados, multas, presidio, destierro, azotes, servicio de galeras, servicio de milicias, trabajo en las minas de Almadén, amputación de una mano o un pie y pena de muerte, dependiendo de la gravedad de la falta o delito cometido.

Solían ahorcarse los perros de furtivos que se apresaban y las redes, cepos, lazos, etc. se quemaban.

Las multas que se imponían a los furtivos eran de 5.000 a 10.000 maravedíes pero podían llegar a ser de 20.000 a los reincidentes. En Valsaín a mediados del siglo XVII se castigaba a los que delinquían por tercera vez con 80.000 maravedíes más cuatro años de prisión.

La pena de prisión la cumplían sobre todo los más necesitados, que no podían pagar las multas. En el reinado de Fernando VI, y quizá posteriormente, se castigó a los reincidentes de caza furtiva a cuatro años de prisión en un regimiento fijo de los presidios de África.

El destierro se aplicaba ya en Cataluña en la Edad Media, según una disposición de Lérida en 1284[1].

Solían tener los destierros una duración de uno a diez años y de tres a diez leguas de distancia del domicilio del infractor o del bosque donde había sido detenido.

La pena de destierro era incumplida con frecuencia por los furtivos condenados a ella, que generalmente volvían a delinquir. Carlos I determinó para los bosques de Aranjuez que si un furtivo penado con la pena de destierro fuera apresado cazando, fuera castigado como si hubiera cazado por tercera vez. Felipe II ordenó en 1586 que los que violasen el destierro fueran condenados a pagar 2.000 maravedíes. De esa cantidad la mitad sería para el juez y el resto para la persona que lo denunciara. Cuatro años más tarde este mismo monarca mandó a los alcaldes de varios pueblos madrileños que no permitieran residir en ellos a condenados a destierro por cazar furtivamente en El Pardo. Las autoridades que no cumplieran esa orden serían castigados con la multa de 10.000 maravedíes.

La pena de azotes se utilizó en España desde tiempos antiguos hasta 1813 en que fue abolida. Podía ejecutarse ante el juez o públicamente. En los delitos de caza furtiva se empleaba la segunda modalidad y era muy temida ya que suponía una afrenta para los condenados, que solían pedir que les fuera conmutada por otras aunque supusieran mayor esfuerzo físico.

A los individuos pertenecientes a la nobleza como no podían recibir penas corporales, se les condenaba a pagar multas o cumplir destierros.

El servicio de galeras fue el castigo establecido por Carlos I para los furtivos reincidentes de Aranjuez: «*Qué sirvan en las mías galeras por diez años*». Los condenados servían durante ese tiempo como remeros sin percibir sueldo.

Los nobles no podían tampoco recibir este castigo.

1 Peláez Albendea. M. J. «Algunas manifestaciones del derecho de caza en Cataluña» (siglos XIII y XIV). *La Chasse au Moyen Âge*. Junio 1979, página 75.

La pena de milicias parece ser que se utilizó por primera vez en el reinado de Felipe IV. La Junta de Obras y Bosques para acabar con el creciente furtivismo de esa época, decidió que los individuos que no tuvieran otra ocupación que la caza furtiva, fueran a la guerra para servir una o dos campañas. Su participación en la guerra de Portugal, que tenía lugar entonces, se consideraba muy útil ya que «*en menos de dos meses se podrían sacar una buena cantidad de hombres*…»[2].

Los condenados eran vestidos y armados con el producto de las multas.

Muchos furtivos pertenecientes a la nobleza fueron condenados a servir en campañas militares con caballos y armas propios.

El trabajo en las minas de azogue de Almadén, a pesar de su dureza, era preferido muchas veces al castigo de azotes por los furtivos condenados. Éstos estaban obligados a extraer el agua que en ellas manaba durante varias horas del día o de la noche y también los empleaban en cargar y descargar los hornos de azogue y en el lavado de este metal.

El cruel castigo de amputar a un furtivo una mano o un pie se aplicó en casos extremos sobre todo en la Edad Media. Una disposición de 1285 en Valencia mandaba castigar con la pérdida de una mano[3].

No menos duras fueron las penas que imponían los nobles a los furtivos apresados en sus grandes cotos de caza. El duque del Infantado, por ejemplo, para proteger la caza en Buitrago y su tierra dio unas ordenanzas mandando fuertes castigos especialmente en el que se llamaba Bosque del Duque, suyo particular. En 1557 a dos personas se les cortó el pie izquierdo y varios vecinos de Torrelaguna fueron condenados unos a la pena de horca y otros a seis años en galeras y azotes, pero afortunadamente fueron indultados en 1588[4].

A pesar de estas fuertes medidas no se pudo evitar el furtivismo. Los furtivos o «*cazadores cosarios*», como se les denominaba antiguamente, fueron una verdadera pesadilla para nuestros reyes no solo porque afectaba negativamente a su diversión preferida, sino también por lo que tenía de desacato y por los accidentes desgraciados que con frecuencia provocaban los furtivos al enfrentarse con los guardas cuando eran sorprendidos en los bosques reales.

Muchos de los furtivos eran pobres jornaleros a los que la necesidad empujaba, sobre todo en la época de paro agrícola, a entrar en los bosques reales a cazar para mantener a sus familias. Cuando eran detenidos al no poder pagar las multas, eran encarcelados.

Se dedicaban también a la caza furtiva otras personas que estaban en mejor situación económica: artesanos, comerciantes e incluso nobles y clérigos.

Bartolomé Spranguer, perteneciente a la guardia alemana de Felipe II, fue detenido cuando cazaba con lazos en marzo de 1576.

El hijo del conde de Chinchón fue preso y multado a principios del siglo XVII por cazar furtivamente en el soto de Migas Calientes de Madrid.

---

2 Archivo General de Palacio. Registro. *Cédulas reales*, tomo XIII, folio 322.

3 Peláez Albendea, M. J. Op. Cit. Página 75.

4 Fernández García, M. Buitrago y su tierra. Madrid 1980, página 213.

Varios clérigos de pueblos próximos a El Pardo habían hecho «*mucho daño en la caza mayor y menor…contra la decencia y honestidad de su hábito*». Se comunicaron los hechos al Arzobispado de Toledo el 20 de agosto de 1561[5].

En los primeros años del reinado de Felipe III fue sorprendido cazando de forma furtiva el Nuncio de Su Santidad[6].

Hubo también muchos furtivos profesionales que vivían exclusivamente de practicar esa actividad y algunos de ellos vendían las piezas cazadas en los mercados de Madrid. Bastantes vecinos de Colmenar Viejo, Fuencarral, Torrelaguna, etc. cazaban a menudo dentro de los límites de la caza de El Pardo. En los primeros años del reinado de Felipe V hubo en pueblos de Toledo como Esquivias, Añover, Yepes, Borox, Mocejón y sobre todo en Ciruelos, una gran cantidad de cazadores furtivos que entraban en los bosques de Aranjuez sin importarles disparar sobre los guardas si intentaban detenerlos. En 1701 mataron al guarda Damián de Mesa. La zona de Morata de Tajuña, según el marqués de Leganés, señor de esa villa, «*era comarca bilicosa y de muchos caçadores*» en 1635. También hubo bastantes furtivos profesionales en los pueblos situados alrededor de Valsaín y de San Lorenzo de El Escorial.

Hubo épocas en las que el número de furtivos que cazaban en los boques reales fue de tal magnitud, que se temía que en algunos de ellos se extinguiera la caza.

Aprovechando que Felipe II estaba fuera de España a principios de 1556, grupos de personas disfrazadas y formando cuadrillas cazaban con arcabuces y ballestas en El Pardo. Al enterarse el monarca se enfadó más que por las piezas cazadas, por la falta de respeto, por el desacato: «… *nos ha desplazido mucho, no tanto por el daño de la caza, quanto por el atrevimiento y desacato que han usado*»[7].

Posteriormente ya estando Felipe II en España el problema del furtivismo continuó. En 1569 detuvieron en El Pardo a dos hombres que llevaban siete conejos. Los furtivos desenvainaron sus espadas e hirieron gravemente a un guarda. En esta ocasión el rey ordenó que los dos hombres fueran condenados a muerte no por cazar, sino por resistirse al arresto y atacar al guarda. Fueron además multados con 2.000 ducados y sus mujeres, que también estuvieron cazando con ellos, con 4.000 maravedíes y desterradas de sus pueblos respectivos por dos años[8].

Utilizó también Felipe II la clemencia con muchos furtivos perdonándoles parte y a veces el total de su condena. Los últimos meses del año 1571 fueron muy felices para Felipe II porque el 7 de octubre tuvo lugar la victoria de Lepanto y el 4 de diciembre nació su hijo Fernando, que hubiera sido su sucesor de no haber muerto a los siete años de edad. En ese momento tan oportuno acudieron a él pidiendo perdón nueve furtivos que habían matado dos gamos en Aranjuez y dos vecinos de Villatobas (Toledo) que habían abatido varias piezas en los montes de Ocaña. A todos les perdonó la pena de azotes pero tuvieron que pagar las multas.

En el reinado de Felipe IV el problema del furtivismo se agravó aún más porque el número de los que se dedicaban a esa actividad fue aumentando. Se llegó a temer que la caza en Valsaín se extinguiera y que la del Pardo «*muy presto se acabara totalmente*».

---

5 Archivo General de Palacio. Registro. *Cédulas reales*. tomo II, folio 144.

6 Morán J. y Checa F. *Las casas del rey*. Madrid 2003, página 31.

7 Archivo General de Palacio. Registro. *Cédulas reales*. tomo II, folio 17.

8 Parker, G. *Felipe II*. Madrid 1988, páginas 64-65.

Se llegó a detener cazando en la Casa de Campo al ayuda de cámara de Felipe IV y le llevaron a prisión por lo que no pudo ir a vestir al monarca. Éste mandó que su criado pagara la multa correspondiente.

El coger bellotas en los cazaderos reales estuvo siempre muy castigado ya que era parte del alimento de los animales que cazaban los monarcas. El 15 de noviembre de 1642, día de san Eugenio, cuando estaba cazando Felipe IV en El Pardo encontró a un pobre hombre recogiendo bellotas. Sintió el rey compasión por él y le permitió que se llevara un saco lleno de ellas. Para conmemorar este hecho la Casa Real autorizó a partir de entonces a los madrileños recoger bellotas todos los años en la romería d san Eugenio.

En el reinado de Carlos III se condenó a un hombre al que cogieron con unas bellotas que había robado en El Pardo, a permanecer en los calabozos de Ceuta tantos años como bellotas llevaba. Pidió perdón el pobre hombre al rey quien no se lo concedió y permaneció seis años preso. Al quedar libre volvió a Madrid y mató al guarda que le había denunciado, pero él fue condenado a la horca[9].

En el siglo XIX el problema del furtivismo en los cotos reales se agravó al no considerarse delito sino sólo falta. En el reinado de Isabel II se castigaba a las personas que eran sorprendidas cazando en los cuarteles reservados que tenía la familia real en El Pardo, con una pequeña multa o un día o dos en la cárcel. Por eso aumentó el número de furtivos y disminuyó gravemente la caza «*por el escandaloso abuso de una multitud de gentes de mal vivir que están destinados exclusivamente a poner lazos y huronear*»[10].

En el reinado de Amadeo I de Saboya los furtivos madrileños preferían la Casa de Campo. En el arroyo Meaques y junto a la tapia había un fresno bajo que facilitaba a los cazadores la entrada a la posesión real. El árbol fue cortado pero había también trozos de tapia caídos por donde entraban muchos furtivos.

En esa época había en la Casa de Campo además de varios miembros de la Guardia Civil, un guarda mayor, cuatro de a caballo y diez de a pie.

Los reyes no pudieron acabar con los furtivos a los que consideraban «*personas mal entretenidas*». La mayoría de ellos no eran delincuentes, sino simplemente gente pobre que se atrevía a entrar en los cazaderos reales para poder dar de comer a sus familias.

9 Coxe, G. *España bajo el reinado de la Casa de Borbón*. Madrid 1847, tomo IV, página 408.

10 Archivo General de Palacio. *Reinados*. Caja 8657.

Revista de FOLKLORE

Fundación Joaquín Díaz

www.funjdiaz.net