Revista de FOLKLORE

Fundación Joaquín Díaz

¿Sentadito en su tejado? 3
Joaquín Díaz

Estaba el señor don gato… 4
José Luis Rodríguez Plasencia

La sierpe divina y el dragón en el contexto de la religión 15
Arturo Martín Criado

Los trabajos de Onna: la Batalla de Covadonga, el derrumbe del Monte Subiedes en Cosgaya y el ciclo mítico asociado 46
Marina Gurruchaga Sánchez

El Familiar: etnohistoria de esta creencia en el Noroeste argentino 59
Margarita E. Gentile L.

«La parranda» de la huerta de Murcia: la construcción del mito 109
Manuel Sánchez Martínez

El Brujo Gaspar. Un héroe mítico entre los indios texiguats de Honduras 125
Lázaro Flores Mejía e Ignacio R. Mena Cabezas

Sumario

Revista de Folklore número 477 – Noviembre 2021
Portada: Antiguo grabado de gato de Algalia
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 - https://funjdiaz.net/folklore/
ISSN: 0211-1810

¿Sentadito en su tejado?

Posiblemente sea la vida de Don Gato uno de los romances con estribillo más célebres de la lengua española. Lo hemos cantado, bailado y nos ha acompañado en nuestros juegos cualquiera sea la edad en la que ahora nos encontremos. La vida y muerte –y a veces resurrección del gato–, nos ha hecho meditar también sobre la brevedad de la existencia y sobre la similitud entre los comportamientos de algunos animales y nuestros propios afanes. A mí –no lo puedo remediar– el romance de don gato me recuerda la vida y los sermones del loco Amaro, orate que tuvo su púlpito permanente en las calles de Sevilla a mediados del siglo XVII y cuya breve biografía, junto a sus pláticas desternillantes, rescató del olvido el historiador Carlos Ros. Cuenta Ros que, en una ocasión en que la esposa de Amaro fue a visitarlo tras años de reclusión en la casa de Inocentes, el loco prefirió no conocerla o hacer que no la conocía y ni siquiera levantó la vista para mirarla. Un poco contrariada decidió por fin dirigirle la palabra: –Amaro, ¿no me recuerdas? Soy tu mujer… A lo que el loco, tras elevar los ojos hasta ella y comprobar que se había quedado calva, contestó: –Señora, cuando yo dejé a vuesa merced la dejé ciruela de fraile y ahora la encuentro castaña pilonga, conque a otro perro con ese hueso…

Sus sermones, transcritos por obra de alguna mano que probablemente era *longa manus* del propio arzobispo, siempre divertido y sorprendido ante las ocurrencias de Amaro, alcanzaron fama tanto por las licencias de su latín macarrónico como por las pullas que lanzaba entre idea e idea a quien no le atendía o se reía de él. Por lo que dejaron escrito de sus sermones, las imprecaciones y las avemarías volaban por la plaza con suma facilidad y no es de extrañar, porque, como decía él interpretando a su manera la visita del ángel a María: «Hasta aquí no tenemos dificultad. ¿Pues por qué? Porque claro está que si el ángel venía volando tenía alas, que con decir "ave" se explica».

Es evidente que la locura no radicaba en lo que decía sino en cómo relacionaba cosas absolutamente disímiles. Lo que tenían de desacordados sus discursos estaba en que no armonizaban –ni le importaba– unos temas con otros. Tampoco sabemos qué semejanzas encontraba Amaro entre los alguaciles y los gatos de Algalia –tan famosos ellos hace unos años en la epidemia del Síndrome Respiratorio Agudo y Severo, y porque el culo les olía estupendamente–, pero en sus sermones se puede leer: «Te veo, alguacil del prendimiento, contigo hablo, cara de cuajareta. Preguntan los Setenta en qué se parecen los alguaciles a los que crían gatos de Argalia… Claro es que no lo sabéis. Pues yo os lo diré, estadme atentos. Mandóle Dios a su caudillo Moisés que le diese de beber a su pueblo y el santo patriarca se llegó a una desdichada piedra que estaba en el desierto y empezó a matarla a palos con una vara hasta que la hizo sudar a caños el agua, o argalia, y de esta manera bebió el pueblo abundantemente. Lo propio hace aquel cornudo sayón, cara de hojaldre, el cual tiene una vara que le ha dado el rey mi señor y mi primo, para que en la Costanilla atienda a que no le quiten a cada uno lo que es suyo, y él con la vara le quita al pobre cuanto lleva comprado con el sudor de su trabajo. ¿Y para qué se lo quita? Para que coman los cornudos de sus hijos y la borracha de su mujer, que con aquel gato de Argalia se casó. A palos como el gato de Argalia les hace dar el sudor a los pobres; pues cara de mojarrilla, te llevará el demonio como lo dijo mi padre San Jerónimo: *Imposibilis salvantur*…»

¿Será cierto que la salud eterna es imposible para aquellos que no quieran salvarse? ¿Nos estará advirtiendo Don Gato como el gato de Cheshire de Lewis Carroll en el libro de Alicia? ¿Sabremos dónde vamos, o todo dependerá de dónde queramos ir?

Carta del director

Estaba el señor don gato…

José Luis Rodríguez Plasencia

En alguno de mis escritos he referenciado ya el hecho de que los gatos fueron domesticados desde muy antiguo por el hombre en lo que el arqueólogo americano James Henry Breasted bautizó como *Creciente Fértil* –región histórica que ocupaba lo que hoy es el Líbano, Israel, Siria, Siria, parte de Turquía y Egipto– como controladores de las plagas de ratas que devastaban los graneros que ya en el hombre del Neolítico supo construir para guardar los productos de sus cosechas. Dicha suposición parece la más razonable, pues no falta quien afirma que mientras otros animales salvajes fueron domesticados como productores de leche, carne o lana –o para servir de ayuda en el trabajo– los gatos no aportaban nada al hombre en los términos señalados para el resto de animales, salvo la protección de los graneros, de ahí que fueran convirtiéndose en los domésticos más próximos al ser humano, ya que al vivir generalmente en la misma casa llegaron a convertirse –puede decirse– en un miembro más de la familia y en muchos casos no solo de compañía, sino también en un juguete para los más pequeños de la casa. Circunstancia que lleva a pensar que se convirtieran en objeto de canciones que animasen primero a los más jóvenes y posteriormente a los de más edad.

De estas canciones –tal vez una de las más extendidas por todo el ámbito cultural hispano (véase *Pan-Hispanic Ballad Projet*)– sea la del *Señor don Gato*, que otros titulan *La muerte del señor don Gato*, aunque el origen de la misma no está del todo claro. Para el filólogo y folclorista luso Francisco Adolfo Coelho –citado por José Antonio Solís Miranda, *El libro de los juegos infantiles olvidados*– se trata de una parodia originada en *Las mocedades del Cid*, cuyo verso 1713 comienza:

Sentado está el señor rey
en su silla de respaldo
de su gente mal regida
desavenencias juzgando.

Al parecer, el origen de las leyendas que surgieron en torno a la juventud de Rodrigo Díaz –*el Cid*– está acreditado al menos desde la segunda mitad del siglo XIII, aludiendo a crónicas medievales relacionadas con el rey leonés Fernando I *el Magno*, por lo que no es de extrañar que imitando los primeros versos de ese romance, surgieran otros grotescos con letra adaptadas a Don Gato, según recoge en *El romance de Don Gato y Doña Reina de Tetuán* –Centro Virtual Cervantes– la escritora porteña Reina Roffé de ascendencia sefardí –pues la familia de su abuelo Abraham, como la de su abuela, que vivían en Ceuta, emigraron posteriormente a Argentina–, cuya versión más difundida en España –que más tarde llegó a Marruecos con la diáspora sefardí junto con otras coplas y romances «que las mujeres de la casa cantaban con gusto y gracejo» ya fuera para «divertir a los niños y entretenerlos o en ocasión de algún acontecimiento familiar importante», como boda bautizo, circuncisión del varón…– era:

Estaba el señor Don Gato
sentadito en su tejado
marramiau, miau, miau,
sentadito en su tejado.

En Los titiriteros de Binéfar, Estaba el Señor Don Gato, la canción que se convirtió en cuento de títeres –sin embargo– se reseña que el origen de tan celebérrimo romance infantil no ha sido aún establecido con certeza. Y añade: «Se cree que es hijo del gusto renacentista por las aventuras y desventuras de animales humanizados, del que dan fe el 'Coloquio de los perros' de Cervantes y 'La Gatomaquia' de Lope de Vega».

Otros investigadores hay –me escribe Félix Barroso– que «lo remontan incluso a una antiquísima canción del siglo XIV, emparentada con el mote que han recibido siempre los vecinos, llamados 'gatos'. Y que, de modo legendario, engazan el gato del romance con la conquista de Madrid por Alfonso VI en el año 1085», aunque Barroso considera que esta hipótesis «nos parece demasiado alejada de la realidad del Romancero», dando mayor grado de verosimilitud, aunque con reservas, al origen sefardí.

Pero *doña Reina de Tetuán* –como quería su abuela que la llamasen, de donde Roffé tomó su nombre– tenía su propia versión sefardí del romance o canción, transmitida de generación en generación de forma oral, que reza así:

Estaba el señor don Gato
Sentadito en su tejado
con la mano en la cintura
y la otra en el costado.

Por ahí pasó una gata
con los ojo arrelumbrando.

El gato por darle un beso
se cayó de su tejado,
se rompió siete costillas,
media cabeza y un brazo.

Ya llaman por los dutores,
dutores y cirujanos,
uno le mira la pierna,
otro le mira el costado.

Todos dicen a una boca
¡Señor gato está muy malo!
¡Señor gato está muy malo!
Señor gato ya se ha muerto.

Ya lo llevan a enterrar
por la plaza del pescado.
Al olor de las sardinas
el gato ha resucitado (bis).

Esta misma versión la recoge Susana Weich –«Un poco de historia: los judíos en la Península Ibérica. Expulsión y dispersión. Panorama de la diáspora sefardí». *Música y tradiciones sefardíes*. Diputación Provincial de Salamanca, 1999–. Escribe que el día de Tis'a be'Av –día de luto en el calendario hebrero, pues se conmemora, la destrucción del Templo de Jerusalén por los romanos, en el año 70 de nuestra era– los niños judíos cantaban el *Romance de Don Gato* con la melodía de la endecha de *La Muerte Personificada* –que comienza con 'Muerte que a todos convidas…'– y que solían cantar las mujeres, tanto en el duelo personal como tam-

bién entre las endechas de Tig'a be'Av. «Esto funcionaba –añade Susana Weich– como una prueba y, cuando al final de este cante cómico, algún niño o niña se reía, se le decía: 'Porque te reíste en día de Tisabeá (Tig'a be 'Av) llorarás el día de Rosaná' (Ros ha'Saná, el día del año nuevo judío, que cae en el mes de septiembre)».

Uno de los romances españoles con el inicio que reseña Reina Roffé, se recitaba y cantaba en la provincia de Cáceres, que en algunos pueblos se realizaba dando vuelvas en corro, como el de la patata –en Cilleros, por ejemplo– y agachándose los participantes al decir el estribillo. En El Casar de Cáceres se formaba un corro, en el centro del cual se ponía una jugadora y las demás bailaban en torno a ella con las manos en las caderas y balanceándose hacia los lados y cuando llegaba el momento del marramamiau, se le iban acercando mientras se lo cantaban, luego volvían a su antigua posición. En otros se hacía un pasillo y por medio cruzaba una niña con los brazos en jarras y balanceándose dando la vuelta y sustituyéndola otra cuando le parecía; o se paseaban dos, caso de Huertas de Ánimas, Trujillo.

La versión más conocida en la provincia del norte extremeño, era:

Estaba el señor Don Gato
sentadito en su tejado,
marramiamiau, miu, miau,
sentadito en su tejado.

Le ha llegado la noticia
que si quiere ser casado
marramiamiau, miau, miau,
que si quiere ser casado

con una gatita parda,
sobrina de un gato pardo
marramiamiau, miau, miau,
sobrina de un gato pardo.

De contento que se ha puesto
se ha caído del tejado,

marramiamiau, miau, miau,
se ha caído del tejado.

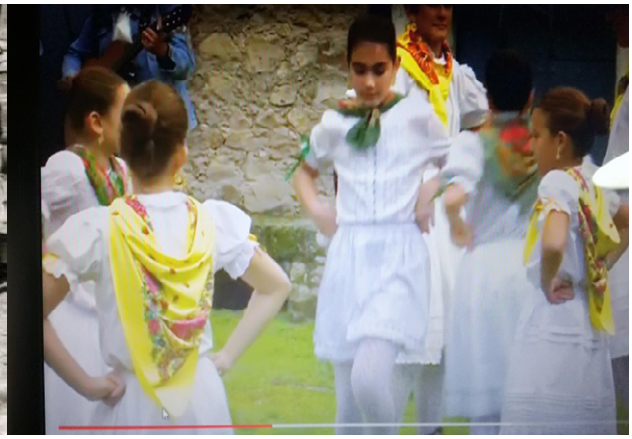
Se ha roto siete costillas,
el espinazo y el rabo,
marramiamiau, miau, miau,
el espinazo y el rabo.

Ya lo llevan a enterrar
por la calle del pescado,
marramiamiau, miau, miau,
por la calle del pescado.

Al olor de las sardinas,
el gato ha resucitado,
marramiamiau, miau, miau,
el gato ha resucitado.

Por eso dice la gente:
«Siete vidas tiene un gato».
Marramiamiau, miau, miau,
siete vidas tiene un gato.

La versión de Trujillo –Cáceres– tiene algunas variantes respecto a la anterior. Por ejemplo, no tiene el estribillo marramiamiau, miau, miau; en vez de le ha llegado la noticia dice le ha venido la noticia; la gatita es blanca, no parda; el verso de contento que se ha puesto se sustituye por el gato, por ir a verla; la calle no es del pescado, sino del mercado.



Representaciones: De corro (anónima) y de Trujillo (Huertas de Ánimas)

Según me informa Gabi Delgado Naranjo desde Huertas era una canción cantada e interpretada normalmente por grupos de niñas.

Para realizarla, se dividían las participantes en dos filas paralelas, y se elegían a las dos primeras que comenzarían la canción, las cuales se colocaban en el medio del pasillo que salía de las dos filas, una en frente de la otra mirándose al inicio de cada fila. La canción se acompaña como es normal con las palmas al son de la letra, las que inician el juego, se van cruzando en el pasillo con las manos en «jarra», como popularmente lo conocemos y al llegar al inicio de cada fila, se ponen mirando cada una hacia fuera del corro y cuando compagina la letra del «marramiamiau», se contonean de un lado a otro quietas en el sitio. Y así hasta finalizar la canción, una vez acabada, cada una, elige de entre las del corro a las siguientes participantes.

En la adaptación de Navalmoral de la Mata el gato recibe una carta, se cae del tejado *por ir a verla,* y la canción se prolonga con dos versos alusivos a las siete vidas de los gatos… «y otras siete un zapatero / que remienda los zapatos», prolongación que –según se advierte *en Los titiriteros de Binéfar*, más arriba reseñado– vendría «probablemente, por hipálage, de la prolongada vida de los zapatos viejos de los pobres que pudieron cambiarlos por otros se resignan

a que revivan como puedan en las manos de un remendón».

El musicólogo y folklorista español Bonifacio Gil García, en el segundo tomo de su *Cancionero popular de Extremadura* recoge una versión de Castilblanco –municipio badajocense de en la comarca del Cijara– que incluye un final novedoso, referente al juego:

Por eso dice la gente:
'Siete vidah tiene un gato':
y lah niñah que lo bailan
tienen que darse un abrazo.

En otras localidades cacereñas al gato «le llegan nuevas / que había de ser casado» y la gatita –además de ser parda– tenía «una pinta en el rabo», y al caerse del tejado solo se ha roto «siete costillas / y la puntita del rabo», no el espinazo.

La versión del romance de *El gato enamorado* concluye:

Y aquí se acaba la copla
de Don Gato enamorado,
marra ma miau miau miau
de Don Gato enamorado.

En la mancomunidad de Trasierra –Tierras de Granadilla cacereña–, Ahigal recoge el romance o canción con alguna variante: «Al recibir esa noticia / don gato se ha mareado», se ha caído del tejado, rompiéndose «siete costillas y el rabo».

La versión recogida en el pueblo salmantino de Matilla de los Caños del Río –que se integra en la comarca del Campo Charro– es igual a la mayoría de variaciones semejantes a las ya reseñadas hasta el verso decimoctavo, a partir del cual cambia el romance respecto a los antedichos:

Llamaron a siete médicos
y también al cirujano,
marramamiau, miau, miau,
y también al cirujano.

Boticas y sinapismos
los ochos le recetaron,
marramamiau, miau, miau,
los ochos le recetaron.

Mataron siete gallinas
y le dieron de aquel caldo,
marramamiau, miau, miau,
y le dieron de aquel caldo.

Pero el gato se murió
un día del mes de marzo,
marramamiau, miau, miau,
un día del mes de marzo.

Ya lo llevan a enterrar
en una caja de sándalo,
marramamiau, miau, miau,
en una caja de sándalo.

Lo llevan cuatro gatitas,
detrás van ochenta gatos,
marramamiau, miau, miau,
detrás van ochenta gatos.

Cuando pasaba el entierro
por la calle del Pescado,
marramamiau, miau, miau,
por las calles del Pescado.

Al olor de las sardinas
el gato ha resucitado,
marramamiau, miau, miau,
el gato ha resucitado.

Por eso dice la gente,
siete vidas tiene un gato,
marramamiau, miau, miau,
siete vidas tiene un gato.

Y aquí se acaba la historia
de Don Gato enamorado,
marramamiau, miau, miau,
de Don Gato enamorado.

Respecto a las recomendaciones de los doctores y cirujanos, todos coinciden en que maten gallinas –que en Guadarranque, Campo de Gibraltar especifican que han de ser «negras»– y en Salientes –Palacios del Sil– mitad de la «gallina vieja para hacer un caldo muy sustancio-

so». Y en la variante de La Puebla de la Sierra –Colmenar Viejo, Madrid– médicos y cirujanos amplían el tratamiento:

-A este gato le hace falta
un poco de sopicaldo,
cien barras de longaniza
y otras tantas de adobado,

con un pernil de tocino
que estaba muy mal colglado,
con una alcuza de aceite
hay que hacer el guchifado.

Claro que si no sana con el caldo de gallina –incluida la vieja–, recomiendan otro remedio más expeditivo: En Salcedo, que le dieran «un fuerte testarazo»; en Sarceda «con un gordo palo», remedio que también recomiendan en Salientes y La Seca de Alba donde recetan: «Dadle fuerte con un palo». De una u otra forma el gato debía morir.

Así pues, por primera vez aparecen los médicos y el cirujano intentando salvar al pobre enamorado. Versión ésta que guarda cierta semejanza con la del País Vasco, que tiene algunas variantes. Por ejemplo, en la versión vasca son «ocho las gallinas» las que mataron para hacer el caldo, y ya difunto por la calle del Mercado no lo llevan a enterrar «cuatro gatitas», sino «cuatro gatitos» y detrás no van «ochenta gatos», sino «sesenta». Además en la versión de Chano – León – «llamaron siete doctores / con catorce cirujanos / unos le tentan el pulso /y otros le tentan el rabo» y en la de Paradela de Muches –León– «llamaron un médico / juntamente un escribano».

Pero antes de continuar con otras versiones cabe hacer referencia a dos aspectos de los verdaderos gatos, no de los ficticios del romance: Por qué les gusta tanto el pescado y a su anatomía. Respecto al primer punto es sabido que estos mininos se sienten atraídos especialmente por el olor del pescado crudo fresco al ser más intenso y penetrante, además de por el sabor; lo que «explicaría» que resucitasen al pasar por la calle del mercado o del pescado.

El segundo aspecto de estos animales hace referencia a su anatomía, que les permite modificar su posición corporal para alterarla moviendo convenientemente sus patas y rabo para caer siempre de pie. De ahí la referencia a sus siete vidas; maña que no se da en los romances a él referidos aquí porque entonces no habría historia.

Pero aún hay otra versión diferente a las antedichas sobre Don Gato: Aquélla en la que nuestro personaje, tras caerse del tejado, hace venir un escribano y dicta testamento de sus muchos latrocinios. A continuación, muere y es enterrado, con regocijo de los ratones, que bailan, y luto de los gatos. Testamento que –como el de otros animales, asnos, zorras, caballos, ratones, o incluso de personajes reales o ficticias– fueron recogidas de forma burlesca y anónima en los pliegos de cordel –hermanos de los romances y coplas de ciego–, cuyo origen, según Antonio García de Diego –*El testamento en la tradición.* Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, Tomos IX y X, Madrid, 1953-1954]– pudo estar «en los sacrificios de víctimas hu-

manas de épocas pretéritas». En apoyo de esta tesis cita como ejemplo el llamado testamento del cerdito Marco Gruñón Grunnius –Gruñón– Corocotta, fechado hacia el año 350 de nuestra Era, que al no saber escribir de su propia mano, lo dictó para que tomaran nota del mismo. Y entre sus legados «A mi padre, Verrino Lardino, doy, lego le sean dados 30 moyos de bellota, y a mi madre, l Vieja Cerda, doy, lego le sean dados 40 moyos de trio de Laconia; a mi hermana Quirina…».

Al mismo testamento hace referencia Joan Amades –*El testamento de animales en la tradición catalana.* Revista de Dialectología y Tradiciones Populares. Tomo XVIII. Cuadernos 2 y 4. pg. 34, Madrid. 1962– e indica que fue sacrificado en el monte Licerninas, cuando, según la concepción actual de las costumbres debiera haberlo sido en la intimidad del hogar tal y como se produce la matanza del cerdo por doquier de la vieja Europa. Y añade: «El sacrificio al aire libre, y probablemente en despoblado, recuerda momentos en que se celebraba en el campo mismo, al objeto de que la sangre de la víctima cayera en tierra y la fertilizara por efecto de su condición divina. Las mandas distributivas de sus carnes y órganos responden asimismo a la idea de la distribución del cuerpo, no ya entre personas cual la concepción de la actual sociedad entiende, sino para ser repartida en diferentes partes del agro a fin de fertilizar las semillas y asegurar las cosechas». Rito propiciatorio semejante a los que antaño realizaban los campesinos al concluir las faenas de la siega al objeto de asegurar la fertilidad de sus campos para el siguiente año.

Las variantes de este romance, con relación al testamento son varias. Por ejemplo, en Asturias tienen dos versiones. La primera dice:

Estaba el señor don Gato
en silla de oro sentado,
calzando media de seda
y zapato repicado.

Vino la orden de arriba
de que había de ser casado
con una gata montesa
y con ella cien ducados.

El gato de tan contento
cayó de la silla abajo;
rompiera siete costillas
y la puntita del rabo.

Mandaron llamar al cura
y también al escribano
pa que hiciera testamento
de lo que tenía robado:

siete arrobas de tocino,
otras tantas de pescados
y otras tantas de manteca
para los viernes del año.

Y que cuando lo enterrasen,
que lo enterraran en sagrado
con un letrero que dijera:

«Aquí murió un desgraciado,
no murió de tabardillo,
ni tampoco de costado,
que murió de mal de amores
que es un mal muy desgraciado».

La segunda versión señala que –tras caerse del tejado en bajo– «a las doce de la noche, / mandó llamar al escribano, / que viniera hacer la cuenta / de cuanto había robado», latrocinios que coinciden con los reseñados en la anterior versión, salvo que en ésta se añade «cien arrobas de longaniza, / esto sí que me ha gustado». En la versión de La Coruña Don Gato declara a los doctores y al escribano, que tenía robadas «cien varas de longaniza, / una perdiz y un pavo / y otras tantas de tocino por lo gordo y lo delgado». Tocino y pescado que se repiten con frecuencia en versiones de otras localidades: Por ejemplo en Somaniezo –barrio de la localidad de Aniezo, en el municipio de Cabezón de Liébana, Cantabria–; en Villar de Acero –en la comarca del Bierzo León– se añade al lote de lo robado «morcillas e lilguaizas» que «pasaban de ciento y cuatro»; en Chano –Ayuntamiento de Paranzanes, integrado en la comarca leonesa de El Bierzo – nuestro gato señala que las sie-

Camino del entierro

te arrobas de manteca robadas eran «para los viernes al caldo», y en el romance de Arborbuena –en el partido judicial leonés de Ponferrada– que los cien kilos de longaniza y otras tantas de pescado las había robado «para engrasar las comidas / todos los viernes del año».

Siguiendo con las variantes del romance –ya con la incidencia del testamento– siguen siendo varias, sea la gata blanca, negra «hermana del gato pardo» –versión de Somaniezo, Cantabria– parda, morena, «morena de otro barrio», –versión Sarceda y Espina de Tremor, La Igüeña–, montesa, o «hija de un gato romano» – versión de Arcos de la Frontera, Cádiz–, «gata rabona» –Santander–, gata morena que, según la versión de Salceda, «costó dos mil ducados». Sin embargo, en la versión de La Coruña, se habla de una gata montesa que «tenía dos mil ducados» –se supone que de dote–; en la versión de La Cuesta –Cabrillanes, León– tenía que casarse con una gata montesa que «valiera cien ducados». Y en Peraleda de Muces –León– la gata era «moza de gran garbo», que en la versión de Calzada de la Valdería –La Bañeza– se aclara que «por muy maja que venía / se venía remirando». En La Seca de Alba –Cuadros, comarca de La Robla, León– la gata montesa «vivía en el mercado». Y en la de Valporreros de Torio –Vegacervera, León– la gata, también morena – era de «don José Sacatrapos».

A esas variantes también se añaden –además– otros detalles que no habían aparecido en versiones anteriores. Por ejemplo, en Sarceda –Tudanca, Cantabria–, «el gato de pura risa / se cayó la silla abajo» cuando le vinieron las nuevas del matrimonio; en la versión de Arcos de la Frontera –Cádiz– es ella la que pregunta al gato «que si quiere ser casado y estando en estas razones es cuando él se cayó abajo y vinieron a recogerlo / en la cesta del pescado».

Respecto al anuncio de matrimonio, en Llerana –Saro, Cantabria– son unos amigos quienes le dicen:

si quería ser casado
con una Misimita la bella
que andaba por el tejado.
En un principio, el gato

se hizo el desentendido
de su rango muy preciado,
pero fue un día tras ella
y se cayó del tejado.

En una versión de Salceda al gato «le vinieron cartas», cartas que en la adaptación de Villar del Acero le venían de lejos; en la de Peradela de Muces «cartas iban, cartas venían»; en la de La Cuesta «le vinieron cien»; en la de Santander «recibió cartas de Indias…» lo que podría tomarse como el interés que había por casar al minino.

Otro detalle a reseñar es la vestimenta del gato que se menciona en algunas versiones. Así –por ejemplo– en la de Llerana, calzaba «medias de seda (y) / zapatos blancos bordados»; en Salientes –partido de Ponferrada– el gato estaba sentadito en su tejado «haciendo punto de media / con su zapato encarnado»; en la de Villa del Acero, vestía «seu fibón de abotonilla / muy largo y abotonado / sombreiro de tres candiles / parecía un gran soldado», igual versión que la de Peradela de Muches, donde nuestro personaje estaba

... sentado en un escaño
calzando medias de seda
y su zapato picado
ibón de colchonilla
muy largo y abrochonado,
sombrero de tres candiles
parecía un buen soldado.

Respecto a las recomendaciones que hace nuestro querido gato cuando va a morir, y a la que ya hice referencia en la primera versión de Asturias en relación con el lugar donde quería ser enterrado, en Saldeda –Ayuntamiento de Polaciones– dice que

... no me entierren en sagrado,
que me entierren en un campo
donde pacen las ovejas
toda la rueda del año.

Igual deseo manifiesta en las versiones de Sacerda, Llerana, Arobuena y Calzada de la Valdería.

Otras recogen también su deseo de ser enterrado en el campo, aunque con alguna que otra diferencia. Por ejemplo, en Chano decía: «Si me llego a morir, / enterraime en aquel campo ,/ que digan los pasajeros: 'Aquí murió el desgraciado'». En Espina de Tremor quiere que le entierren en el campo, pero «con la cabeza fuera, / bien peinado y bien lavado. / Cuando pasen por allí que digan: / 'Aquí murió el condenado'». Y en La Seca de Alba – León – se dice:

Ahora le van a enterrar
a la puerta del mercado,
y el que pase por aquí:
'Aquí murió un desdichado,
no murió de calentura
ni tampoco de costado,
que murió de mal de amores,
porque Dios se los ha dado.'

En la variante de La Coruña donde lo van a enterrar es en la «Plaza del Pescado». Y en la de Escobar del Campo –León– lo llevan a enterrar «por la calle de los Gatos».

Referente al acompañamiento que lleva nuestro minino –como es de suponer– son gatos que van de luto y llorando, mientras los ratones lo que hacen es cantar.

En la versión de Salceda dice que el «otro día a la mañana / ya estaba muerto el buen gato», aunque en Guadarranque, decían que a eso de la media noche ya lo estaban amortajando.

Pues bien: La versión de Salceda continúa:

Las gatas visten de luto,
los gatos de paño pardo,
los gatines chiquitines
van detrás miau, miauruu miao.
Los ratones por el tejado
van alegres y cantando:
'Ya se murió ese traidor,
ya se murió ese mal gato'.

En Somaniego, Cantabria: Tenían esta otra versión, muy semejante:

Las gatas iban delante,
los gatos iban cantando,

los ratones pequeñitos
delante iban bailando.

-Ya murió nuestro enemigo,
ya murió nuestro contrario,
que nos echaba las uñas,
nos hacía empinar el rabo,
y nos hacía meternos
por un agujero apretado.

En Santander los gatos «iban de luto / y los ratones bailando» y en La Cuesta –León– también van de luto los gatos y «las gatas de hábito negro», mientras los ratones van exclamando «¡muera, muera el desgraciado!» que –al igual que en La Cuesta– y con una pequeña variante textual recuerdan que cuando les hincaba la uña les hacía empinar el rabo y entrar por un «agujerito apretado».

San Martín de Agostedo –Maragateria leonesa– tiene una versión diferente del entierro:

Los gatos iban de luto,
las gatas de mantón largo,
los gaticos más pequeños
detrás iban remiaumiando,
detrás iba la cigüeña
con la oferta reventando,
detrás iba la gallina
con sus pollicos piando,
detrás iba la garduña
que los iba acariciando:
-Andái, pollicos, andái,
pa mi tenéis un bocado.

Igualmente cabe señalar que tampoco los estribillos eran parejos. Aparte del más conocido de «marramiamiau, miau, miau», en La Seca de Alba, es «Lirulatas liruleso lirulero; liolito liolado», en Escobar del Campo, león; «ra miau miau miau» en La Puebla de la Sierra…

Y para concluir hay que hacer mención a la leyenda de la «procesión de las ratas» –también conocida como el «Entierro del gato por las ratas»–, que aparece en un cimacio de la galería sur de la catedral románica de Tarragona.

El entierro del gato por las ratas

Según cuenta la leyenda en el palacio de un noble local había gran cantidad de ratas que pululaban por sus graneros y arrasaban sus despensas, sin que los criados fueran capaces de exterminar tan dañina plaga, que incluso osó invadir el comedor donde se celebraba un banquete en honor al rey, motivo por el cual el monarca prometió no volver a dicho palacio hasta que no hubiesen desaparecido todos los roedores.

El noble, viendo que sus criados se veían incapaces de acabar con tamaña plaga, decidió buscar al mejor gato caza ratones de la comarca –Misifuf– para ello. El gato se puso manos a la obra, pero al ver que era incapaz de acceder a sus madrigueras, decidió hacerse el muerto, echándose patas arriba y así aguantó hasta que las ratas –confiadas– lo pusieron en una litera, llevándolo en procesión para darle sepultura. Y cuando los roedores estaban más confiados se revolvió violentamente contra ellas matándolas a todas a zarpazos. En agradecimiento, cuando murió el gato, el noble decidió grabar en piedra el suceso para la posteridad.

La sierpe divina y el dragón en el contexto de la religión

Arturo Martín Criado

Fig. 01. Atum, el dios egipcio creador que salió del Nun en forma de serpiente. Museos Vaticanos de Roma

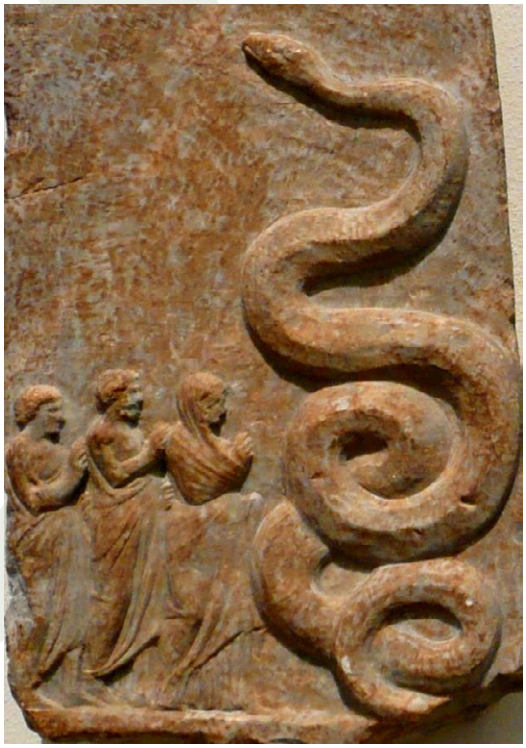


Fig. 02. Exvoto a Zeus Meilichios del santuario de El Pireo (Atenas). Altes Museum de Berlín

Los animales y el origen de la religión

Desde el antropocentrismo de la cultura europea, puede resultarnos difícil entender el papel tan importante que han desempeñado los animales en las religiones tanto antiguas como modernas[1]. Entre ellos, hay algún insecto, muchas aves y mamíferos, y unos cuantos reptiles, cocodrilos, lagartos, pero sobre todo serpientes. Es un dato relevante que, entre tantos animales, la serpiente, en la que incluyo a su descendiente el dragón, sobresalga de forma destacada.

No nos extraña demasiado encontrar imágenes teriomorfas o teriantropas que representan a dioses del Antiguo Egipto (fig. 01). Esta cultura milenaria y refinada conservó este tipo de divinidades hasta época romana, y algunas de ellas fueron populares en Roma. Sin embargo, puede que nos resulte sorprendente una imagen como

1 Una exposición breve sobre la religión desde un punto de vista antropológico puede verse en A. Martín Criado, *La religión votiva. Milagros y exvotos en Castilla y León*. Fundación Joaquin Díaz, 2019, pp. 4-7. https://archivos.funjdiaz.net/digitales/martincriado/amc2020_la_religion_votiva.pdf

la de un exvoto (fig. 02) que representa una fila de devotos, una mujer y dos hombres, en actitud piadosa ante una enorme sierpe, *dracon* en lengua helénica, que representa a Zeus y que procede de un santuario ateniense.

La religión es uno de los componentes fundamentales de cualquier cultura y, como esta, es histórica. Prehistoriadores, antropólogos, filósofos vienen planteándose la naturaleza y el origen del fenómeno religioso no en abstracto, sino situándolo en el proceso de evolución de la especie humana, del humano moderno[2]. Debido a la falta de datos objetivos, es preciso recurrir a hipótesis que estén bien fundadas. La aparición de la religión en el Paleolítico debe ser posterior a la creación del lenguaje articulado, que se considera su base imprescindible y que se atribuye a *Homo Sapiens Sapiens*. Se han interpretado, aunque con dudas razonables, los primeros enterramientos con adornos corporales como el primer testimonio de la humanidad moderna, aunque son más antiguas algunas muestras del primer arte humano, fechadas entre 75.000 y 100.000 años a. C., y aparecidas en Sudáfrica, en la cueva de Blombos[3]. Si tenemos en cuenta que el arte, en especial en las sociedades prehistóricas y antiguas, ha sido un medio de comunicación y de relación con el otro mundo, cualquier muestra artística prehistórica podría tener algo que ver con la vida religiosa de una sociedad.

Se supone, por tanto, que la religión nace en el Paleolítico, como parte de la cultura de *Homo Sapiens Sapiens*, muy relacionada con el lenguaje articulado, y en el lugar donde evolucionó esta especie, en África. Para quienes hacen hincapié en la religión como una «construcción mental simbólica», la explicación está en la emergencia de la conciencia con su variedad de estados: un nivel de conciencia primario, tipo de conciencia práctica de los saberes compartidos y tácitos, que también poseen los animales superiores, y una conciencia superior o refleja, que solo tiene el hombre, que permite pensar sobre la propia consciencia, planificar y construir una personalidad adaptada al grupo social por medio de la narración[4].

Hay unas cuantas capacidades y mecanismos nuevos que tuvieron mucha influencia. Por ejemplo, la «teoría de la mente», que nos hace ver a los otros como agentes intencionados y que lleva a concebir la mente como algo inmaterial. O la conciencia histórica, de un pasado, que recordamos, y un futuro que prevemos. Los sueños, que recordamos como vivencias, lo mismo que los estados alterados de conciencia. O la extraordinaria capacidad de contar historias, sean sucedidos o ficciones[5]. Desde la neurología se piensa que la mente humana es un resultado fortuito de un proceso evolutivo ciego, sin dirección determinada. La obligación de ir atendiendo las necesidades imperiosas que se presentaban en cada momento de nuestra evolución ha generado, como subproductos, unos conceptos y tendencias secundarios, unos sistemas cognitivos que nos han abocado, de manera inevitable, a crear la religión[6].

2 Del *Homo Sapiens Sapiens* , si bien se discute si ciertos indicios pueden señalar que ya los neandertales participaron en este proceso. Véase A. Rosas, *Los neandertales*. Madrid: Libros de la Catarata-CSIC, 2010, sobre todo pp. 74-93.

3 C. S. Henshilwood , F. d'Errico, I. Watts, «Engraved ochres from the Middle Stone Age levels at Blombos Cave, South Africa», *Journal of Human Evolution*, 57, 2009, pp. 27–47. https://www.researchgate.net/publication/26257796_Engraved_Ochres_from_the_Middle_Stone_Age_Levels_at_Blombos_Cave_South_Africa. «The earliest known drawing in history sends a message through 73,000 years», *Nature*, 2018. https://www.nature.com/articles/d41586-018-06657-x

4 L. Álvarez Munárriz, «Niveles de conciencia. Perspectiva socio-cultural». *Thémata. Revista de Filosofía,* 37, 2006, pp. 77-97. Véanse pp. 86-89.

5 M. Martín-Loeches, *La mente del 'Homo Sapiens'. El cerebro y la evolución humana*. Madrid: Aguilar, 2008, pp. 133-138.

6 D. C. Dennett, *Romper el hechizo. La religión como fenómeno natural*. Madrid: Katz Editores, 2007, pp.

Desde el punto de vista de la filosofía materialista, esta visión es parcial y subjetivista, y se pregunta: «¿Por qué, si el hombre es el Dios del hombre, tuvo que erigir a tantos animales en deidades?»[7]. La respuesta es que el origen de la religión está en los númenes animales, que no son creación mental ni alucinaciones de los hombres, sino que son realmente existentes. *Numen* es palabra latina que procede de la raíz indoeuropea *neu-*, que significa «hacer señas con la cabeza»[8] para manifestar voluntad, mandato, poder. Consideramos *numinoso* aquello que nos asombra, que nos sobrecoge porque es una manifestación de majestad, de poder[9]. Hay teorías que consideran que el origen de la religión está en los númenes humanos, en héroes y personajes sobresalientes que fueron divinizados, como creía Evémero. Sin embargo, Bueno sostiene que los animales «son la fuente y manantial de toda numinosidad ulterior», por tanto, de toda la religión humana, cuyo núcleo es dicha numinosidad[10]. Junto a los animales, sobre todo animales de poder (águila, halcón, león, elefante, toro, serpiente[11], etc.), serán considerados también sagrados entes vegetales o inanimados, como árboles o rocas, y fenómenos meteorológicos y astronómicos, al asimilarlos a los animales por atribuirles un «ánima». De este término, precisamente, procede *animismo*, teoría primigenia de la naciente antropología del siglo XIX, elaborada por Tylor para explicar las creencias religiosas de los pueblos primitivos[12]. James G. Frazer, algo después, comentaba con ironía: «La explicación de la vida por la residencia de un alma prácticamente inmortal es una teoría que el salvaje no confina solamente a los seres humanos, sino que la extiende a toda la creación viva en general. Pensando así, el salvaje es más liberal y quizá más lógico que el hombre civilizado, que por lo común deniega a los animales el privilegio de la inmortalidad que reclama para él solo»[13]. Mircea Eliade, desde presupuestos distintos, también admite, al hablar del mito primitivo de la «inmersión cosmogónica», un creador teriomorfo en principio, que en una segunda fase pasaría a actuar como auxiliar o servidor animal del dios antropomorfizado, y en la tercera se convertiría en adversario[14].

138-139. D. Sperber denomina *susceptibilidades* a estos efectos colaterales, marginales, de la selección natural que van impresos en nuestro legado genético. Véase *Explicar la cultura. Un enfoque naturalista.* Madrid: Morata, 2005, pp. 67-69.

7 G. Bueno, *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*. Oviedo: Pentalfa, 1996, 2ª ed., p. 342. Desde luego, en la pintura rupestre paleolítica europea, las figuras zoomorfas son mayoría: véase M. Groenen, *Sombra y luz en el arte paleolítico*. Barcelona: Ariel, 2000, pp. 28-29. Después fueron disminuyendo desplazadas por las representaciones antropomórficas, pero no desaparecieron.

8 E. A. Roberts y B. Pastor, *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española.* Madrid: Alianza Ed., 1996.

9 Según Gustavo Bueno, «*Numen* connota un cierto poder y majestad o, por lo menos, un misterioso halo enigmático que es siempre praeterhumano», *Op. Cit.*, p. 154. Para W. I. Miller, «temor, aversión y sobrecogimiento […] son precisamente las emociones que impulsan la tragedia, el terror, el suspense y algunas devociones religiosas», *Anatomía del asco*. Madrid: Taurus, 1998, p. 169.

10 Su teoría «no sostiene que los hombres primitivos han comenzado divinizando a los animales […] Sostiene que son los animales los núcleos numinosos de la propia idea ulterior de divinidad». *Ib*. p. 184.

11 El miedo a las serpientes en los primates se activa desde muy jóvenes al ver asustarse a los adultos ante la presencia de una, aunque sea inofensiva. Existe un mecanismo innato relacionado con el miedo que se pone en marcha a la menor alarma: J. Le Doux, *El cerebro emocional*. Barcelona: Ariel, 1999, p. 265.

12 E. B. Tylor, *Antropología. Introducción al estudio del hombre y de la civilización*. Barcelona: Alta Fulla, 1987, pp. 401-438.

13 J. G. Frazer, *La rama dorada. Magia y religión.* Edición de R. Fraser. México: FCE, 2011, p. 408.

14 M. Eliade, *De Zalmosis a Gengis-Khan. Religiones y folklore de Dacia y de la Europa Oriental.* Madrid: Cristiandad, 1970, pp. 129-130.

La religión primaria

La religión primaria, quizás precedida de un largo periodo protorreligioso, surge seguramente en el Paleolítico Medio, es característica de las sociedades de cazadores y recolectores, y es muy plausible que fuera de tipo chamánico[15]. El chamanismo se caracteriza por la presencia de la figura del chamán, un especialista, un intermediario que ha sido elegido por los espíritus, ha sido iniciado a través de una muerte y una resurrección simbólicas, ha entrado en contacto con divinidades, entre las que se halla la serpiente, como veremos, que le otorgan poderes, y ha seguido un duro entrenamiento empírico durante el que aprende música, danza, procedimientos curativos, etc. El chamán, aunque vive en el mundo natural, tiene el poder de desplazarse al mundo sobrenatural de los dioses y de los espíritus, y relacionarse con éstos. Puede actuar como mediador y comunicador con ellos, controlarlos y conseguir de ellos lo que se proponga[16].

En este tipo de sociedades de cazadores y recolectores existe una relación especial con los animales en su forma de «animales-espíritu» o animales primordiales, de cuando se creó el mundo, al cual ellos dieron forma. De ellos proviene el poder sobrenatural de los chamanes, por lo que todo aspirante a chamán intenta entrar en trance para comunicarse con los espíritus y obtenerlo. Esta situación de éxtasis o trance es originada por ciertas enfermedades mentales (epilepsia, esquizofrenia) o provocada por aislamiento, ayunos, dolor, cantos y bailes rítmicos duraderos, y por la ingestión de ciertas drogas. Estas formas de llegar a un estado alterado de conciencia son universales en lo esencial y se desarrollan en varias etapas[17]. El chamán establece una relación especial con un animal de quien le vendrá el poder sobrenatural que le permite hacer de mediador entre el mundo terrenal de los hombres y los mundos, celeste y subterráneo, de los espíritus[18].

El chamán puede ser uno solo en el grupo, o varios, como en los bosquimanos del sur de África, donde todo hombre o mujer busca con ahínco ser chamán y lo consiguen la mitad de las mujeres y las tres cuartas partes de los hombres. Aunque M. Eliade, en el primer libro dedicado al tema de forma exhaustiva, prestó más atención al chamanismo euroasiático, que se tomó como modelo de chamanismo por excelencia, hoy día se considera que el más antiguo y original es el chamanismo del sur representado por los bosquimanos, los andamaneses y los aborígenes australianos, cuyas culturas son más antiguas de lo que se creía.

Entre los bosquimanos de África del Sur, «la mitología san es concebida en un universo con tres niveles, aunque interrelacionados. Arriba, está un reino ocupado por Dios y sus animales y los espíritus de los muertos; después, está el nivel sobre el cual discurre la vida material; de-

15 M. Eliade afirma que «parece segura la existencia de algún tipo de 'chamanismo' durante la época paleolítica», en *Historia de las creencias y las ideas religiosas. I. De la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis*. Barcelona: Paidós, 1999, p. 43.

16 De acuerdo con M. Eliade, esto implica la creencia en un alma «capaz de abandonar el cuerpo y de viajar libremente por el mundo, y, por otra, la convicción de que durante ese viaje el alma puede reconocer a ciertos seres sobrenaturales y pedirles ayuda o bendiciones» *Ib.*, p. 50. El mismo autor afirma: «El chamán domina sus 'espíritus', en el sentido en que él, que es un ser humano, logra comunicarse con los muertos, los 'demonios' y los 'espíritus de la Naturaleza, sin convertirse por ello en un instrumento suyo», en *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: FCE, 1986, p. 23.

17 Según M. J. Winkelman, los estados alterados de conciencia «-expresados en sueños, vuelos del alma o experiencias de abandono del cuerpo, estados meditativos y místicos, ritos de posesión y experiencias visionarias- forman una base biológica de muchos aspectos de la conducta religiosa», base que explica la «ontogénesis de la experiencia religiosa», en B. Morris, *Religión y antropología. Una introducción crítica*. Madrid: Akal, 2009, p. 32.

18 J. Clottes y D. Lewis-Williams, *Los chamanes de la prehistoria*, Barcelona: Ariel, 2010, pp. 13-36. Sobre los espíritus auxiliares y la relación con los animales, véase M. Eliade, *El chamanismo...*, pp 87-95.

bajo de ello, hay otro reino espiritual asociado con los muertos y los viajes chamánicos. Las serpientes hacen de mediadores de este cosmos [...] se cree que los chamanes atraviesan los tres mundos entrando por las pozas de agua (o por otros medios), moviéndose por el reino subterráneo y subacuático, y emergiendo para subir por «los hilos de luz « al cielo. De varias maneras, entonces, los chamanes se comportan como serpientes, y /Kaggen, el primer chamán, puede convertirse él mismo en una serpiente»[19].

Se trata de formas muy antiguas de chamanismo, cuyas raíces son paleolíticas y que, a pesar de haber experimentado transformaciones diatópicas, mantienen unos cuantos rasgos comunes muy arcaicos: «los chamanes entran en trance a través del contacto con los espíritus, manejan «calor» que se eleva desde la parte inferior de la columna vertebral, somáticamente, se mueven espiritualmente hacia arriba hasta el cielo (y hacia abajo hasta el inframundo); usan los poderes adquiridos en contacto con los espíritus para curar y para mejorar la caza»[20].

Los mitos de la sierpe divina o dragón habrían tenido su origen en el Paleolítico, pues al estar extendidos por todo el planeta, podrían relacionarse con las primeras migraciones del *Homo Sapiens Sapiens* fuera de África hace entre 100.000 y 50.000 años. Apoyándose en investigaciones de tipo filogenético, J. D´Huy sitúa su origen en Sudáfrica, donde la población autóctona bosquimana ha conservado restos de estos mitos hasta tiempos modernos en sus pinturas rupestres y en la tradición oral. Desde allí, los humanos modernos los habrían extendido por todo el mundo[21], y habrían ido sufriendo transformaciones diacrónicas y diatópicas, por lo que encontraremos mitos que conservan algunos rasgos originales junto con otros añadidos posteriormente[22].

Uno de los mitos de este tipo más antiguos es el de la *serpiente de la lluvia* de los bosquimanos, !Khwa, que habita en las grandes charcas, cuyas aguas vigila para que nadie haga mal uso de ellas (fig. 03). Cuando se convierte en tormenta violenta se la denomina «toro de agua» y puede ser peligrosa, pues también es donante de muerte. De hecho, los muertos viven bajo el agua y de allí puede salir la enfermedad en forma de flechas que se dirigen a la gente. Por eso el chamán, a veces, tiene que descender al mundo de los muertos a luchar con los espíritus malignos que han provocado la enfermedad. Cuando hay sequía, el chamán captura un animal de agua y lo sacrifica, esparciendo su sangre por el terreno para que llueva[23].

En Australia, esta divinidad se conoce como «serpiente arcoíris», *Rainbow Serpent*, denominación dada por los antropólogos para unificar

19 D. Lewis-Williams y D. G. Pearce, «Southern African San Rock Painting Social Intervention: A Study of Rain-Control Images», *African Archaeological Review*, 21.4, 2004, p. 214.

20 M. E. J. Witzel, «Shamanism in northern and southern Eurasia: Their distinctive methods of change of consciousness». *Social Science Information*, 50.1, 2011, cita en la p. 12: «the shamans go into trance though contact with the spirits, they manage 'heat' rising up from the lower spine, somatically, they move upwards to heaven spiritually (and downwards to the netherworld); they use the powers gained in contact with the spirits for healing and enhancing the hunt». http://nrs.harvard.edu/urn3:HUL.InstRepos:8456537

21 Julien D'Huy, « Le motif du dragon serait paleolithique: mythologie et archeologie. » *Prehistoire du Sud-Ouest, Association Prehistoire quercinoise et du Sud-Ouest,* 2013, 21 (2), pp.195-215. https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01099414

22 Toda transmisión oral puede suponer transformaciones más o menos profundas, si bien «en una tradición oral, todas las representaciones culturales se recuerdan con facilidad; las difíciles de recordar se olvidan o se transforman en otras de más fácil recuerdo, antes de alcanzar el nivel cultural de distribución»: D. Sperber, *Explicar la cultura. Un enfoque naturalista*. Madrid: Morata, 2005, p. 73.

23 D. Morris, «Driekopseiland ant «the rain´s magic power», 2003. http://www.driekopseiland.itgo.com/catalog.html. A. Hoff, «The water snake of the Khoekhoen and /Xam». *South African Archaeological Bulletin*. 52, 1997, pp. 21–37.

la interminable lista de nombres indígenas[24] que se dan a este ser, de acuerdo con la lengua de cada tribu, si bien el significado es similar. Es una sierpe enorme que habita en manantiales y charcas permanentes, que vigila y conserva. Se la considera como «la divinidad de la naturaleza más importante»[25]. La serpiente arcoíris protege y regula el uso del agua de ríos y pozas, donde habita y que ha creado, pero cuando llega el momento, sale de allí y se eleva a los cielos en forma de grandes nubes de tormenta, que provocan lluvias abundantes. Su voz es el trueno, su lengua el relámpago y, a veces, extiende sus brazos sobre la tierra en forma de rayos que provocan fuego y muerte. En ocasiones, puede causar inundaciones, pero entonces se eleva desde su morada hacia el cielo en forma de aroíris para detener las lluvias. El arcoíris es considerado como un vínculo entre la tierra y el cielo. La serpiente arcoíris tiene larga barba y melena, y grandes dientes con los que devora a sus víctimas, que son en especial aquellos que no respetan las leyes consuetudinarias de la tribu, que fueron dadas por los ancestros o por la propia serpiente divina. Suele representarse con los colores del arcoíris, a los que atribuyen sentido simbólico (fig. 04).

La figura de la serpiente de la lluvia se da en muchas culturas etnográficas de todo el mundo y sus mitos todavía conservan rasgos de la religión primaria. En la religión vudú de África occidental, por ejemplo, entre los pueblos fon, Dan es la serpiente que sostiene el mundo y es

24 A. R. Radcliffe-Brown, «The rainbow-serpent myth of Australia», *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 56, 1926, pp. 19-25.

25 A. R. Radcliffe-Brown, «The rainbow-serpent myth in south-eastern Australia», *Oceania*, 1, 1930, p. 342 : « «This myth is a belief in a gigantic serpent which has its home in deep and permanent waterholes and represents the element of water which is of such vital importance to man in all parts of Australia. The serpent is often regarded as being visible to human eyes in the form of the rainbow. The rainbow-serpent as it appears in Australian belief may with sone justification be described as occuping the position of a deity, and perhaps the most important nature-deity ».

Fig. 03. Pintura rupestre bosquimana que representa la «serpiente de la lluvia». Según T. A. Dowson, «Rain in Bushman belief, politics and history: the rock-art of rain-making in the south-eastern mountains, southern Africa», p. 79, en C. Chippindale y P. S. C. Taçon (eds.), *The Archaeology of Rock-Art*. Cambridge University Press, 1998, pp. 73-89.

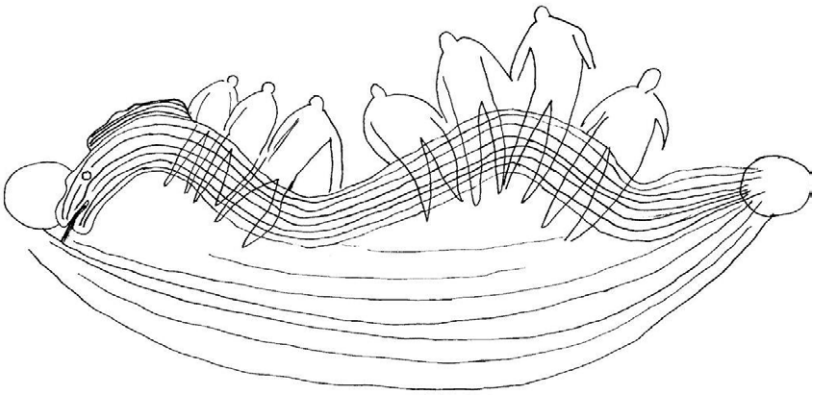


Fig. 04. Serpiente arcoíris Jaruwari viajado por el arcoíris desde un manantial a otro (representados por los círculos de los extremos) con chamanes sobre su lomo. Dibujo de un aborigen de Tajnbi Springs, según C. P. Mountford, «The Rainbow-Serpent Myths of Australia », en I. R. Buchler y K. Madock (eds.) *The Rainbow Serpent : A Chromatic Piece*. La Haya-París : Mouton, 1978, pp. 23-98. Dibujo en p. 50.

también la serpiente arcoíris, cuya cabeza sube hasta los cielos cuando tiene sed, hasta las nubes, donde se acumulan las reservas de agua de Mawu Lisa, y arrastra su cola por el llano. Entonces, provoca la lluvia. La naturaleza andrógina de esta serpiente se refleja en los colores del arcoíris, la parte roja representa lo masculino, la parte azul, lo femenino. En la mitología de los yoruba, la serpiente arcoíris es Oshumare, servidora del palacio de Changó, que está en las nubes, adonde sube el agua de los ríos y los mares para que después llueva[26]. En la religión vudú de Haití, la gran serpiente Damballa Wedo del cielo se une a su esposa Ayida Wedo del mar y procrean dando lugar a todo lo que tiene vida[27] (Fig. 05).

En América, entre los mayas, el dios de las tormentas es en realidad una pareja de dioses, Chaak y Kawil. El primero es el dios de la nariz caída, dios de la lluvia y de la tormenta, con el que se identificaban los reyes; el segundo es el dios del rayo, de una sola pierna que se alarga en forma de serpiente . La forma serpentina que adquiere la prolongación de la pierna de Kawil se ha interpretado como representación de la divinidad del rayo, mientras que, en el caso de Chaak, se debe a que la serpiente es la figuración habitual de las nubes cargadas de agua. Aunque ambos dioses, por tanto, tienen contexto celeste, pertenecen al mundo de la noche, es decir, de la serpiente[28] (fig. 06).

Es probable que su carácter de divinidad acuática influyera en la aparición del mito de la *serpiente creadora*. En el conocido índice de motivos folklóricos de S. Thompson, aparece identificado con el número A.13-4-1, la «Serpiente como creador»[29]. En Australia, «algunas leyendas presentan a la Serpiente Arcoíris formando los paisajes al retorcerse a través de ellos. Sin embargo, otras leyendas la identifican

26 P. Verger, *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*. Universidade de Sao Paulo, 2000, pp. 231-236 y 272.

27 B. Morris, *Op. Cit.*, p. 249.

28 M. Rivera Dorado, *Dragones y dioses. El arte y los símbolos de la civilización maya*. Madrid: Trotta, 2010, pp. 160-161 y 186.

29 S. Thompson, *Motif-index of folk-literature : a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends*. Revised and enlarged edition. Bloomington : Indiana University Press, 1955-1958.

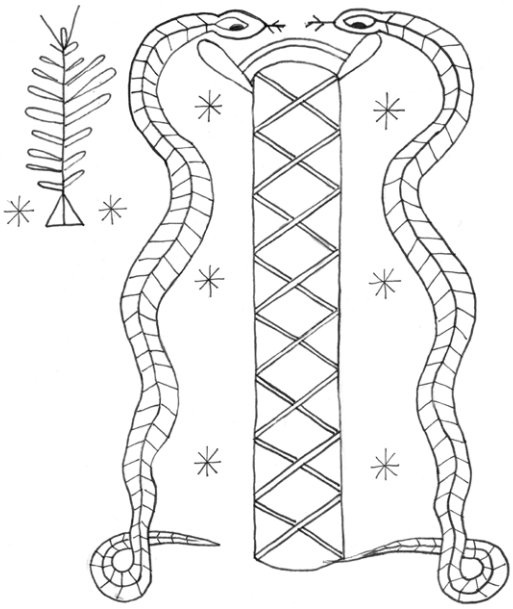


Fig. 05. La serpiente Dan de la religión vudú de Haití

Fig. 06. Serpiente de la lluvia maya según el Códice de Madrid, M. de América de Madrid

como el Creador «principal», moviéndose a través de la tierra y creando a todos los seres vivos a medida que avanzaba, y después continuaba proporcionandoles manantiales de agua dulce, comida y refugio para que todos sus descendientes pudieran prosperar»[30]. Por ejemplo, la tribu ungarinyin cree que «al principio solo había la gran agua salada y no había tierra en ninguna parte. De las profundidades del agua salada salió Ungud, la serpiente arcoíris»[31]. Aquí tenemos el mito del Océano primigenio que aparece en muchas mitologías de todo el mundo, en Mesopotamia, en Egipto, en Grecia, en América, etc. También en China, Nüwa (Niukua) es la diosa serpiente creadora de los humanos, que modeló con buen barro amarillo a los nobles, pero para la plebe utilizó barro lodoso de peor calidad[32].

Otro tipo de mitos muy antiguos son los de la *serpiente maestra* que rige las ceremonias de iniciación y que otorga poderes a los chamanes. Para V. Propp, el «engullimiento y eructado» por la serpiente formaría parte de un rito de iniciación paleolítico, propio de las sociedades de cazadores y recolectores, para conseguir poderes especiales sobre los animales (fig. 07). En un principio, ese poder mágico se basaría en una especie de comunión con los animales. Diferentes ritos de iniciación, la mayoría documentados de Australia y Nueva Guinea, consistían en hacer pasar a los aspirantes por una construcción que representaba a un monstruo que los engullía, y que después los vomitaba. Si la serpiente, en las sociedades cazadoras, concedía poder sobre los animales, en las agrícolas, las personas que entran a su estómago lo que sacan de allí es el fuego, plantas y frutos, u otro tipo de bienes[33].

En un mito aborigen australiano, un jefe lluvia perteneciente al tótem de la serpiente Muruntu conduce a los jóvenes aspirantes a la orilla del mar y los lanza a las fauces de la serpiente. A lo largo de dos días permanecen en la barriga del animal, se van introduciendo en su

30 «Some legends have the Rainbow Serpent forming landscapes by writhing across them. However, other legends identify the Rainbow Serpent as the 'primary' Creator, moving across the land and giving birth to all living beings as it went then continuing to provide springs of fresh water, and food and shelter so that all of its offspring might prosper», D. Reichardt, «Ngurunderi and the Murray cod: glimpses into australian aboriginal anthropology and cosmology from a white fella's viewpoint», *Scriptura* 111, 2012:3, pp. 408-421. Cita en p. 416. http://scriptura.journals.ac.za Traducción del autor.

31 A. Löffler (ed.), *Cuentos de los aborígenes australianos*. Barcelona: Océano Ámbar, 2001, p. 302.

32 Y. Bonnefoy, *Diccionario de las mitologías y de las religiones de las sociedades tradicionales y del mundo antiguo V. Las mitologías de Asia*. Edición de R. Panikar y J. Pòrtulas. Barceloan: Destino, 2000, p. 453.

33 V. Propp, *Las raíces históricas del cuento*. Madrid: Fundamentos, 2008, pp. 329-334.

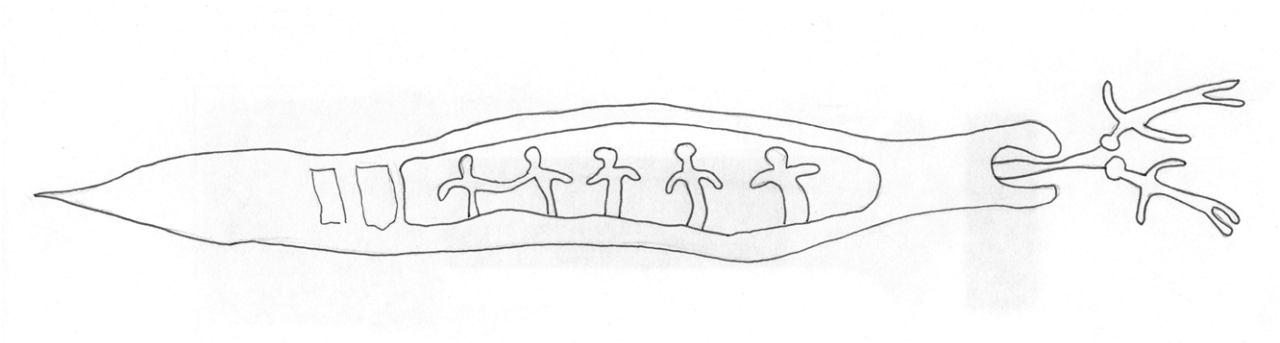


Fig. 07. Petroglifo con la imagen de una serpiente que engulle a personas. Coal Canyon, Book Cliffs, estado de Utah. D. Slifer, *The Serpent and de Sacred Fire. Fertility Images in Southwest Rock Art.* Santa Fe: Museum of New Mexico Press, 2000, p. 114.

cuerpo gran cantidad de conchas de nácar, que se hallan en el interior de la serpiente, en las que reside el poder de provocar la lluvia. Luego los vomita y los iniciados salen con el poder de provocar la lluvia[34].

Los chamanes mesoamericanos mayas, conocidos como *naguales*, estaban asociados a la serpiente por su capacidad regeneradora, de manera que el chamán renacía tras los ritos convertido en un nuevo ser sagrado: «Varios grupos mayances tenían y tienen un rito iniciático que consiste en la vivencia de ser tragado por una gran sierpe, y luego ser excretado o vomitado, poseyendo ya las capacidades sobrenaturales y sagradas que le permitirán ejercer las funciones de un chamán»[35].

En lugar de ser engullido, el iniciado puede entrar en el agua hasta el fondo donde está la serpiente y sentir sus caricias y su abrazo. Entre los bosquimanos de África del sur, el agua se considera esencia de la vida, tanto de la vida física, orgánica, como de la vida sobrenatural o espiritual. Según las creencias de este pueblo, las fuentes, las pozas de los ríos, en especial las que están al pie de las cascadas, son los lugares a través de los cuales el chamán se comunica con los espíritus, ya que allí viven los espíritus de los antepasados, convertidos en espíritus del agua; llevan una vida semejante a la que tuvieron en este mundo, pero llena de prosperidad y felicidad. Del agua procede la fuerza, el poder que permite al chamán viajar al más allá en busca de comunicación con los espíritus, que se manifiestan a través de animales acuáticos, sobre todo de la serpiente pitón, que está asociada a los chamanes /xam, pues se cree que la sabiduría y los poderes chamánicos los consiguen, en sus viajes iniciáticos, al sumergirse en el agua y aceptar el abrazo de la serpiente[36].

Un chamán de la tribu wiradjuri de Nueva Gales del Sur, en el sudeste de Australia, cuenta su formación como chamán al lado de su padre, y destaca la introducción de cristales de cuarzo en el cuerpo, la visita de tumbas para frotarse con los huesos de los muertos, y el viaje con la serpiente de su padre, que los lleva debajo de tierra, donde otras serpientes le acarician y así le transmiten su sabiduría. Después suben al cielo a visitar el palacio de Baiame, el dios supremo[37].

En muchos pueblos de África, la serpiente es el animal del curandero, al que enseña los remedios curativos (fig. 08). Entre los dogon de Sanga, la mítica serpiente Lebé, diosa de la tierra, vive en una cueva, de donde sale todas las noches para visitar en su casa al *hogon*, su representante y encargado de su culto, al cual lame para darle vigor[38]. Tanto de Lebé como de las serpientes pitón que salen de las cuevas donde se entierra a los muertos, y que se consideran espíritus de los ancestros, se dice que son sabias y que conocen las plantas que curan, por lo que la pitón se conoce como «el curandero de los animales». Por eso, el curandero del pueblo sigue su rastro por el campo y aprende de ella qué hierbas tienen virtudes curativas[39].

En culturas de épocas posteriores, estos mitos y ritos evolucionan rechazando el engullimiento benefactor, y la serpiente se convierte en enemigo. El héroe no espera a ser vomitado

34 A. Löffler (ed.), *Op. cit.*, p. 328.

35 M. de la Garza, *Sueño y alucinación en el mundo náhualt y maya*. México: UNAM, 1990, p. 137.

36 P. S. Bernard, «Ecological Implications of Water Spirit Beliefs in SouthernAfrica: The Need to Protect Knowledge, Nature and Resource Rights», en A. Watson y J. Sproull (Comps.) *Science and Stewardship to protect and sustain wilderness values: Seven World Wilderness Congress Symposium 2001. Port Elisabeth*. Ogden: USDA Forest Service, 2003, pp. 148-154, en especial pp. 149-150

37 A. W. Howitt, *The NativeTribes of South-East Australia*. Londres: Macmillan, 1904, pp. 406-407. wikisource.org/wiki/Native_Tribes_of_South-East_Australia/Chapter_7

38 G. Calame-Griaule, *Etnología y lenguaje. La palabra del pueblo Dogon*, Madrid: Ed. Nacional, 1982, pp. 235 y 450.

39 *Ib.*, p. 183.

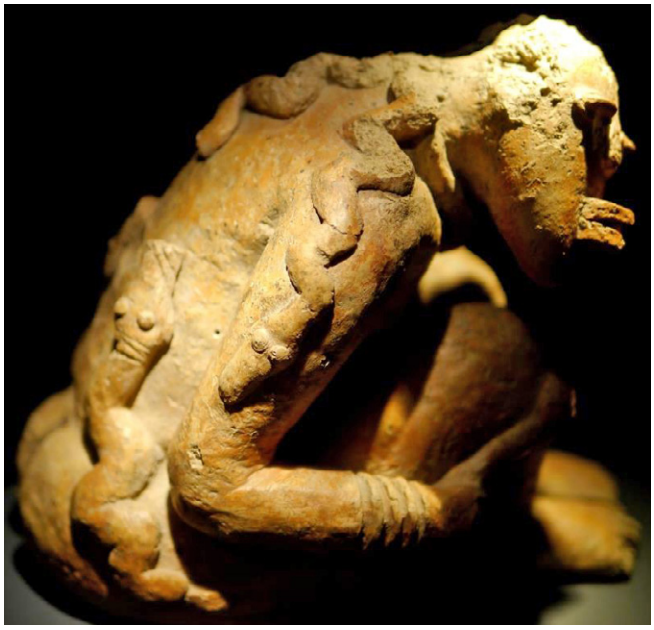


Fig. 08. Curandero con serpientes, arte Djenné. Museo de la Universidad de Valladolid

Fig. 09. Jasón es vomitado por el dragón ante la mirada de Atenea, según la copa de Duris de los Museos Vaticanos de Roma

sino que desde dentro ataca a la serpiente, que se ve como la muerte. En Grecia, encontramos diferentes mitos que muestran esta evolución. Hay una conocida imagen del mito de Jasón (fig. 09), que lo refleja mejor que las versiones literarias ya tardías. El viaje en busca del vellocino de oro parece ser al mundo de los muertos, de los espíritus, Eea, gobernado por el rey Eetes[40], cuya hija, Medea es una de las doncellas que alimentan al dragón, al que traiciona para que Jasón pueda apoderarse del tesoro. En una famosa copa de cerámica ática del siglo v a. C., se representa al dragón serpentiforme, como fue habitual entre los griegos, vomitando al héroe ante la mirada de Atenea. Esta escena se ha interpretado como parte del ritual chamánico de la muerte simbólica que le permite viajar al otro mundo[41]. Diferente es el caso de Heracles y la liberación de Hesione, la hija del rey de Troya, que iba a ser devorada por una serpiente de mar. El héroe completamente armado se lanza a la boca del monstruo y lo mata desde dentro, si bien salió calvo, ya que perdió el cabello por los tres días que pasó dentro del animal.

La mayoría de los prehistoriadores considera que el hallazgo de tumbas, de enterramientos que muestren rasgos de haber sido intencionados, o de haber tenido ofrendas, como una prueba segura de que nos hallamos ante un hecho religioso. Gustavo Bueno, sin embargo, duda de que el culto a los muertos fuera en origen un motivo religioso, salvo que «encontráramos justificado conectar el núcleo de la religión -o sus metamorfosis secundarias- con las prácticas funerarias, pero a través, por ejemplo, de los ritos asociados a la metempsicosis»[42]. Reencar-

40 Recuérdese que Ulises, en su desgraciado periplo hacia su patria Ítaca, recala en la isla de Eea, donde es recibido por Circe, la hermana de Eetes, y desde donde viaja al Hades para entrevistarse con el adivino Tiresias, y ya aprovecha para hablar con otros difuntos, entre ellos su madre, que ha muerto mientras él estaba fuera de su casa. Homero, *Odisea*. Versión de Carlos García Gual. Madrid: Alianza Editorial, 2009, pp. 214 y siguientes.

41 D. Rodríguez Pérez, *Serpientes, dioses y héroes. El combate contra el monstruo en el arte y la literatura griega antigua*. León: Universidad de León, 2008, pp. 149-182.

42 G. Bueno, *Op. cit.*, p. 296.

nación, transmigración o metempsícosis son fenómenos, a menudo confusos, conocidos sobre todo en la filosofía griega, en los pitagóricos[43], que tuvieron una gran influencia sobre Platón, y en los órficos. Hoy día se relaciona más con ciertas religiones orientales, de la India sobre todo, si bien esta creencia no aparece en los vedas[44]. Si dejamos a un lado la historia, veremos que hay tradiciones orales mucho más antiguas de pueblos sin escritura en las que ya existía.

Muchas de estas tradiciones las hallamos entre los pueblos aborígenes de Australia (figs. 10 y 11). A comienzos del siglo XX, B. Spencer fue de los primeros en documentar la reencarnación: «Una de las características más notables de las tribus nativas de Australia central y septentrional [...] es su creencia universal en que los niños entran en las mujeres en forma de espíritus diminutos, representantes de los hombres y las mujeres que vivieron antes, de los que son por lo tanto reencarnación. Esta creencia en la reencarnación, y en que la procreación no es en realidad el resultado de las relaciones sexuales, ahora se ha demostrado de manera generalizada en la parte central y norte del continente»[45]. Las tribus de Kakadu son descendientes de los espíritus-niño que dejó Imberombera, la mujer primigenia que llegó a la costa norte con la tripa llena de espíritus-niño caminando por el mar. Cuando alguien muere, el espíritu, *yalmuru*, permanece un tiempo cerca de los huesos del fallecido; luego, se divide en dos, el yalmuru propiamente dicho y el *iwaiyu*, que adopta forma de rana y localiza a una pareja para que sean sus padres. De noche, se dirige a su choza, huele al hombre, huele a la mujer y se introduce por su vagina. El yalmuru vigila a la mujer y, cuando ve signos de embarazo, avisa al padre a través de un sueño, y le anuncia el nombre y el tótem del hijo[46].

43 J. Mosterín, *La Helade. Historia del pensamiento*. Madrid: Alianza Ed., 2013, pp. 78-81.

44 La creencia en la reencarnación aparece en los *Upanishad*, escritos a partir del siglo VI a. C., y que tuvieron mucha influencia en el budismo y el jainismo.

45 B. Spencer, *Native Tribes of the Northern Territory of Australia*. Londres: Macmillan, 1914, p. 264. «One of the most striking features of the native tribes in Central and Northern Australia […], is their universal belief that children enter women in the form of minute spirits, the representatives of formerly existing men and women, who are thus reincarnated. This belief in reincarnation, and in procreation not being actually the result of sexual intercourse, has now been shown to be prevalent over the whole of the Central and Northern part of the continente».

46 *Ib.*, pp. 271-273 .

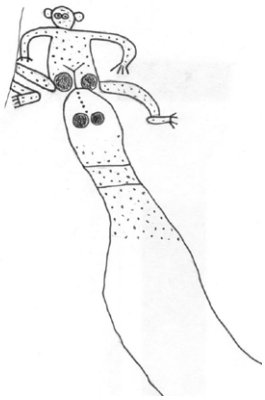


Fig. 10. Pintura rupestre de Mount Barnett Cave, en Kimberley, Australia. Representa a la Serpiente Arcoíris depositando un espíritu-niño en el útero de una mujer. https://ozoutback.com.au/Australia/rockart/slides/1977090403.html

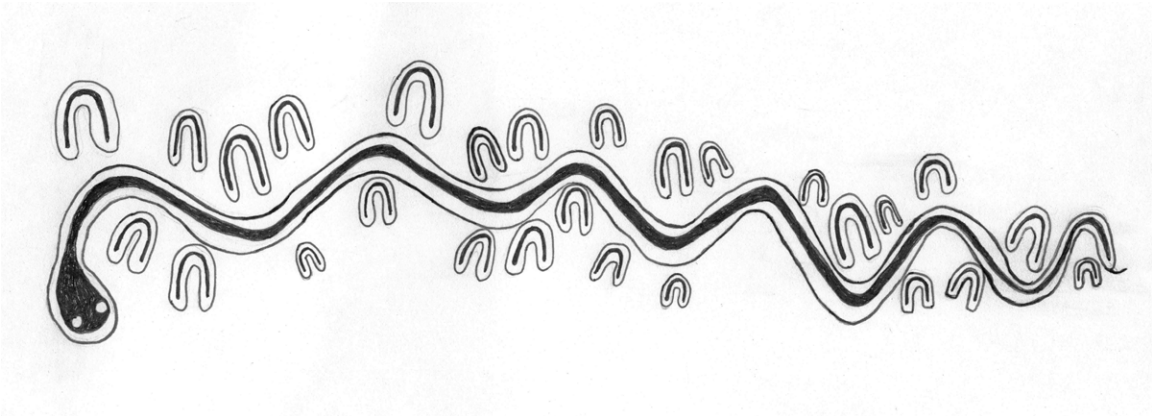


Fig. 11. La serpiente Yarrapiri, propia del pueblo walpiri, que vive en la zona occidental del centro de Australia, pintada en la cueva sagrada de Ngama, cerca de Yuendumu, y que representa a la serpiente rodeada de espíritus niño. A. Bühler, T. Barrow y C. P. Mountford, *El arte de los pueblos. Oceanía y Australia*. Barcelona: Seix Barral y Ed. Praxis, 1964, fig. 79

Sobre la tribu Unambal, Andreas Lommel, que la estudió a mediados del siglo XX, dice: «Los aborígenes creen que tienen varias almas o sombras. La primera, que vuelve a la laguna para renacer, reside en sus riñones. Otra sombra reside en los hombros y se queda con los huesos del muerto para protegerlos. La tercera reside en sus testículos y lo ayuda cuando caza»[47]. Los niños espíritu, que forman su alma primera, residen en las charcas de los Wandjina de donde salen cuando un hombre sueña con ellos: «Un hombre le da el niño espiritu a su esposa en un proceso de sueño. Sueña que ha recibido al niño espiritu, que reside en el hueso de su clavícula. Más tarde, el niño espiritu se transforma en una pequeña serpiente o lagarto que ingresa al cuerpo de la mujer a través de su vagina»[48]. La tercera sombra o alma sube al otro mundo trepando por una cuerda y allí busca a sus familiares con los que se queda a vivir, aunque puede entrar en contacto con los de la tierra a través del chamán. Poco tiempo después, B. Malinowski[49] constató creencias parecidas en las islas Trobriand.

En el continente africano, la aparición de los muertos bajo forma de serpiente es una creencia muy generalizada. A finales del siglo XIX, dos muchachos bosquimanos narraron al doctor Bleek algunas historias en su lengua; en una de ellas, muy breve y simple, se manifiesta de forma clara la creencia en que los muertos se transforman en serpientes: «Una serpiente que está cerca de una tumba, nosotros no la matamos, pues (esta) es nuestra otra persona, nuestra persona muerta, la serpiente de la persona muerta»[50], afirmación que repiten de varias maneras y al final se aclara que los muertos también pueden aparecer en forma de lagartos y de antílopes de pequeño tamaño. También entre los dogon, en cuya religión es muy importante el culto a los ancestros, los humanos cuando eran muy viejos, se convertían en serpientes y vivían en las cuevas de los acantilados y, después, se transformaban en espíritus *yeban*[51].

La religión secundaria o politeísta

Con los profundos cambios que se produjeron al comenzar el Neolítico, cuando se fue pasando de una economía cazadora y recolectora a otra agrícola y ganadera, la religión también fue evolucionando hacia lo que se ha llamado religiones secundarias, de tipo politeísta, con dioses astrológicos y antropomorfos, pero que arrastran toda la carga anterior de dioses y espíritus teriomorfos y teriántropos, que también pasarán en parte a las religiones terciarias, monoteístas. La religión y el arte llegan pronto a ser medios poderosos en manos de una minoría que los emplea a su favor en el proceso de estratificación social en que las sociedades neolíticas estaban inmersas[52]. Un pequeño grupo de personas se apropia de esta capacidad. Del chamanismo horizontal, abierto a cualquiera, se pasa al chamanismo vertical, controlado por un grupo de tipo familiar, ligado a quienes ejercen el poder, del cual procederán en adelante los sacerdotes de la tribu. Este paso lo ejemplifica Joseph Campbell con una leyenda de los apache jicarilla de Nuevo México, tribu cazadora que en el siglo XIV abandonó «la forma de reli-

47 A. Lommel, p. 6 «The Aborigines believe they have various souls or shadows. The one that returns to the watering place for rebirth resides in his kidneys. Another shadow resides in the shoulders and stays with the dead man's bones to guard them. The third resides in his testicles and helps him when hunting».

48 *Ib*. p. 3. «A man gives the spirit child to his wife in a dream process. She dreams that she has received the spirit child, which resides in the pit of her collarbone. Later the spirit child changes into a small snake or lizard that enters the woman's body through her vagina».

49 *La vida sexual de los salvajes del noroeste de Melanesia*. Madrid: Morata, 1975, 3ª ed., pp. 162-171.

50 W. H. I. Bleek y L. C. Lloyd, *Especímenes de folclore bosquimano*. México: Sexto piso. 2009, p. 337.

51 M. Griaule, *Masques dogons*. París: Institut d´Ethnologie, 1938, p. 34.

52 D. Lewis-Williams, *La mente en la caverna. La conciencia y los orígenes del arte*. Madrid: Akal, 2005, pp. 198-201.

giosidad representada por el chamanismo ante la fuerza de un complejo cultural plantador más estable, organizado socialmente y mantenido por sacerdotes»[53], que se extendía desde el sur. El autor reflexiona melancólicamente sobre la libertad individual perdida y la subyugación del hombre a la nueva sociedad que, desde el Neolítico, ha obligado a las personas a identificarse con los intereses de lo público, es decir, de quienes ejercen el poder, siempre en su propio beneficio[54].

Este sometimiento será especialmente opresivo para las mujeres, cuya forma de vida libre de expertas recolectoras, que recorren los campos en grupos formados solo por mujeres y niños, va desapareciendo poco a poco, hasta llegar a quedar aisladas en la casa, que será el nuevo centro de su vida, a la par que su prisión. En estas sociedades agricultoras, surgen los cultos de posesión, que consisten en que una persona recibe dentro de sí a un espíritu, que se manifiesta a través de ella[55]. Se da entre personas de baja extracción social, sobre todo en mujeres. El débil «llama la atención sobre sí mismo y puede utilizar este procedimiento para mejorar su posición social»[56], lo cual contribuye a reforzar el orden social vigente. En el caso femenino, algún autor ha resaltado la gran carga sexual que puede tener en sociedades organizadas según sistemas jerárquicos muy rigurosos, donde las mujeres utilizan la posesión «como una forma indirecta de airear resentimientos y de afirmar su autonomía e independencia con respecto a los varones»[57]. En general, quienes asisten a los cultos de posesión son personas que padecen alguna desgracia y que no tienen otro medio de entender su situación, y encontrar algún remedio para mejorarla que no sea a través de su propio cuerpo. Entre las poblaciones donde se dan religiones henoteístas, como el cristianismo, el islam o el budismo, son cultos periféricos a los que suelen recurrir las personas con problemas. Pero en muchos casos, son verdaderas religiones paralelas, como sucede con los cultos *nat* de Birmania[58], cultos de posesión femeninos que conviven con el budismo oficial, o los cultos *zar* de países musulmanes como Somalia y Sudán[59] o la religión vudú de Haiti[60].

Las nuevas religiones secundarias alcanzan su máximo desarrollo en tiempos históricos, por lo que la escritura ha permitido un mejor conocimiento de los numerosos mitos de civilizaciones como la egipcia o la mesopotámica. En la religión egipcia, de entre todas las religiones politeístas, es donde el culto a los animales alcanzó un desarrollo máximo. Las divinidades se encarnan en seres naturales, sexuados, que forman familias. Se aman, se odian, copulan, se matan, como los hombres, y todo esto da lugar a una rica y complicada mitología típica

53 J. Campbell, *Las máscaras de Dios: mitología primitiva*. Madrid: Alianza Editorial, 1991, pp. 267-268. El mito se narra a continuación en las pp. 268-275.

54 *Ib.*, pp. 275-277. Para Y. N. Harari, «la revolución agrícola fue el mayor fraude de la historia», *Sapiens. De animales a dioses.*Barcelona: Debate, 2016, p. 98. Véase todo el capítulo 5, pp. 95-116. S. Pinker recuerda que el 90 % de la existencia de nuestra especie ha ocurrido en sociedades de cazadores-recolectores y que «nuestro cerebro se halla adaptado a este tipo de vida que, hace mucho tiempo ya, ha desaparecido, y no a la civilización agrícola o industrial mucho más recientes», *Cómo funciona la mente humana*. Barcelona: Destino, 2000, p 65.

55 Las relaciones entre chamanismo y posesión son complejas y distintas según las sociedades. Se considera que el chamán tiene dominio sobre los espíritus, aunque a veces lo poseen y hablan a través de él, mientras que el poseído tiene un papel pasivo, descrito mediante la metáfora de la cabalgadura que el espíritu monta, como el jinete al caballo Hay estudiosos que los consideran realidades antitéticas, mientras que otros creen que no hay separación rígida entre ellos. Véase B. Morris, *Op. cit.*, pp. 37-38.

56 F. Giobellina Brumana, «El cuerpo sagrado. Acerca de los análisis de fenómenos de posesión religiosa», *REIS*, 34, 1986, pp. 161-193. Cita de la p. 171.

57 B. Morris, *Op. cit.*, p. 55.

58 *Ib.*, pp. 74-77.

59 *Ib.*, pp. 109-126.

60 *Ib.*, pp. 243-258.

de las religiones politeístas[61]. Estas divinidades teriomorfas eran adoradas a veces en animales vivos, ejemplares escogidos donde moraba el dios, o en todos los ejemplares de una especie, o bien en representaciones plásticas de dicho animal, al tiempo que surgían también las imágenes teriántropas[62].

Muchas cosmogonías siguen centrándose en la idea de un *océano primigenio*, con la presencia continua de la serpiente. Las varias cosmogonías del Antiguo Egipto comienzan todas con el océano primordial, el Nun, que existe desde siempre, del cual procede la vida, y es representado como una serpiente que se muerde la cola, el uróboros eterno (fig. 12). De esas aguas primordiales, surge la materia terrestre, que formó una especie de placa llana, la tierra, que flota sobre el Nun y que está cubierta por la diosa Nut, la bóveda del cielo. Atum, el demiurgo creador, surge del océano primigenio en forma de serpiente (véase fig. 01), que contiene en sí los principios masculino, el pene, y femenino, la mano; el dios se masturba, pone el semen en su boca y, al escupirlo, crea a los dioses Shu, el aire, y Tefnut, la humedad, que copulan y crean a Geb, la tierra, y a Nut, el cielo, de quienes nacen Osiris, Isis, Seth y Neftis[63]. En la cosmogonía hermopolitana, las aguas primordiales, el Nun, dan lugar a las cuatro parejas primigenias de la ogdoada, cuatro dioses representados como ranas y cuatro diosas, como serpientes[64].

En Mesopotamia, dice S. N. Kramer, «el primer elemento había sido el océano primordial infinito [...] Y así enseñaban en sus escuelas que era del seno de este mar original de donde había nacido el Cielo-Tierra»[65]. El mar, Apsu (fig. 13), es una deidad primigenia, encarnada en

61 G. Bueno habla de «mitología delirante», *El animal divino…*, pp. 270-272.

62 Jesús López, «Mitología y religión egipcias», en G. del Olmo Lete (ed.) *Mitología y religión del Oriente Antiguo. I. Egipto-Mesopotamia*. Sabadell: Ausa, 1993, pp. 16-18.

63 *Ib.*, p. 52.

64 S. Quirke, *La religión del Antiguo Egipto*. Madrid: Oberon, 2003, p. 33.

65 S. N. Kramer, *La historia empieza en Sumer (From the Tablets of Sumer)*. Barcelona: Aymá, 1962, p. 131. Y, en la misma página, añade: «Era este mar el que había procreado el universo. Divina madre de los dioses, el agua había hecho nacer al Cielo y a la Tierra, y estos dos elementos habían dado, en seguida, la vida a los otros dioses».

Fig. 12. La serpiente del Nun y la serpiente celeste del Nut, de la segunda capilla dorada de Tutankhamón, dibujo simplificado. O. Keel, *La iconografía del Antiguo Oriente y el Antiguo Testamento*, Madrid: Trotta, 2007, p. 40

Fig. 13. La serpiente del Apsu, el mar primigenio mesopotámico; detalle del kudurru de Meli-Shipak. Museo de Louvre

la serpiente del mismo nombre, identificada a veces con la deidad femenina Mammu; este nombre se escribía con el mismo signo con que se representa el concepto de «mar»[66]. El dios Enki es el rey del Apsu de agua dulce, es el dragón benefactor, «Gran dragón, con residencia en Eridu»[67], el creador de plantas, animales y hombres, vencedor de los dragones malignos del Apsu de agua salada, del mar[68].

Océano es el dios de las aguas primigenias en la mitología griega, es el río que rodea el mundo, representante de las aguas dulces, y Tethys, su hermana y esposa, de las saladas[69]. En la gigantomaquia del altar de Zeus de Pérgamo, aparece representado como anguípedo (fig. 14).

Fig. 14. Océano representado como anguípedo, en el altar de Zeus de Pérgamo. Pergamon Museum de Berlín

Dioses de la fertildad y apotropaicos

En las religiones secundarias se va produciendo una separación entre los dioses del océano, convertidos muchas veces en sierpes o dragones malignos, y los dioses de la lluvia o de la tormenta, dioses aereos, celestes y bienhechores. Quizás por ello, la sierpe benigna se convierte a menudo en *divinidad de la fertilidad y fecundidad*, en genio apotropaico de la ciudad y la casa. En Egipto existen diosas serpientes de este tipo, como Uadjet, diosa de Buto (fig. 15), que al comienzo fue una diosa de la vegetación cuyo nombre significa «la verde», «la vigorosa», y luego pasa a ser deidad tutelar del Bajo Egipto y protectora real. Renenutet, diosa de la fertilidad y de las cosechas, «la que alimenta» o «la nodriza», es representada como mujer con cabeza de serpiente y amamantando al niño real (fig. 16), por lo que pasó a ser protectora de la infancia, como Isis y como Merseguer, diosa cobra protectora contra las picaduras de las serpiente[70].

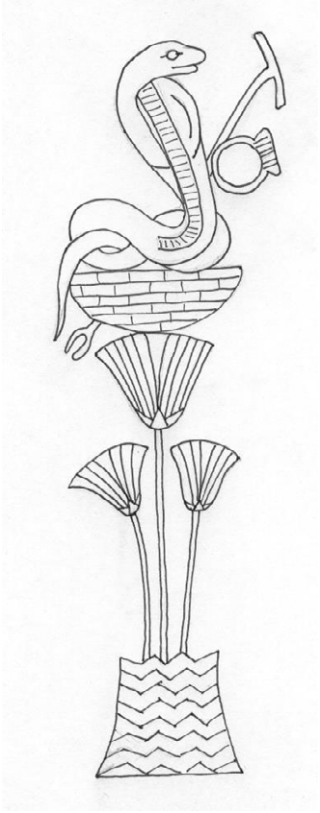


Fig. 15. La diosa cobra Uadjet, «la verde», diosa tutelar del Bajo Egipto y del faraón

66 J. M. Blázquez «La mitología entre los hebreos y otros pueblos del Antiguo Oriente», en M. L. Sánchez León (ed.) *Religions de l´Anctic Orient.* Palma de Mallorca: Caixa Balears «Sa Nostra», 2000, pp. 93-122.

67 F. Lara Peinado, *Mitos sumerios y acadios*, Madrid: Editora Nacional, 1984, p. 77.

68 F. Lara Peinado, *Leyendas de la antigua Mesopotamia. Dioses, héroes y seres fantásticos.* Madrid: Temas de Hoy, 2002, p. 345.

69 «Puesto que Océano y Tethys fueron los primeros padres en la teogonía griega más antigua que conocemos, puesto que el mundo y todas las aguas procedían de ellos, y que hay pruebas de un caos acuoso en la dicha mitología, está claro que Océano mismo es el caos primigenio de las aguas que envuelven el mundo. Podemos incluso llegar a decir que Océano representa las aguas dulces y Tethys las aguas saladas», J. Fontenrose, *Op. cit.*, p. 304. Cf. W. Burkert, *De Homero a los magos. La tradición oriental en la cultura griega.* Barcelona: Acantilado, 2002, pp. 27-72.

70 E. Castel, *Gran diccionario de mitología egipcia.*

Fig. 16. La diosa serpiente Renenutet amamantando al niño Horus (Harpocrates)

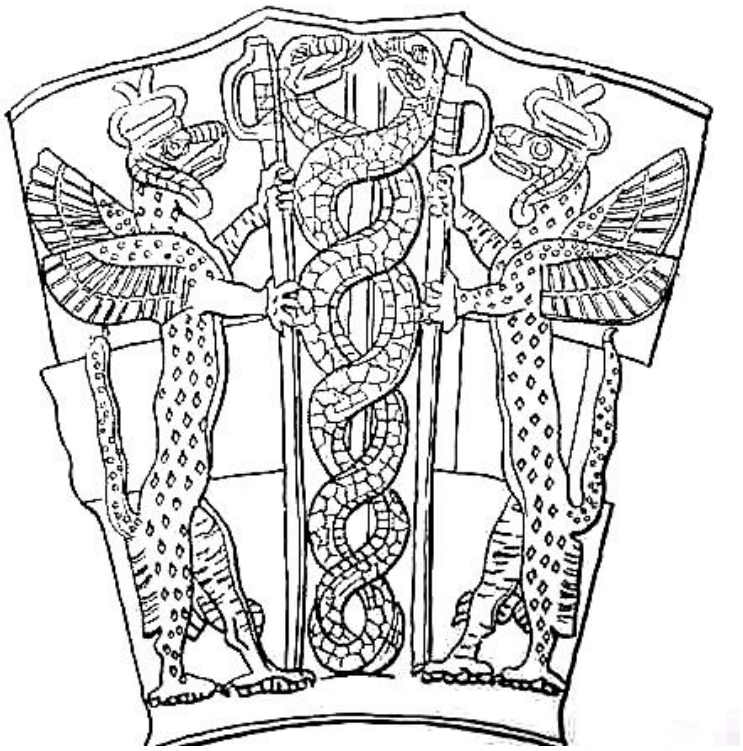


Fig. 17. Vaso de las libaciones con representación del dios serpiente Ninggishida, dios personal de Gudea de Lagash. M. del Louvre

Ninggishida, dios personal de Gudea de Lagash (III milenio a C.), era un dios de la vegetación, de la fertilidad, que está representado por las dos serpientes enlazadas, el caduceo, unión divina dadora de fecundidad en el vaso de las libaciones[71]. Las dos serpientes entrelazadas están talladas en la parte frontal y parecen apoyarse sobre un mástil. A la altura de las cabezas tiene un agujero que, desde dentro, se bifurca al salir hacia afuera en dos, de forma que cuando se vertía el líquido salía por las bocas de las serpientes (fig. 17). A los lados aparecen dos genios guardianes, dos dragones, tocados con el gorro bicorne de la divinidad y sosteniendo una especie de bastones o lanzas, según unos, o abriendo unas puertas para mostrar al dios serpiente, según otros. Son dos dragones sirvientes del dios, representados con rasgos que serán característicos de estos seres: cabeza de serpiente, cuerpo escamoso de pantera, alas y garras traseras de ave rapaz, y patas delanteras de león. Este tipo de dragón cuadrúpedo, invención mesopotámica, en lengua semítica oriental (acadio) lo llaman *mushushu*, 'serpiente furiosa'; así aparece al pie de Marduk como ayudante o servidor del dios. También lo vemos en la monumental puerta de Ishtar de Babilonia de ladrillos vidriados, representando al mismo dios, al lado del león de Ishtar y al toro de Adad, en función protectora (fig. 18). Este papel de la sierpe o el dragón protector de la puerta y de la casa se dio en casi todas las culturas antiguas, incluidas las asiáticas. En Grecia, en las culturas minoica y micénica existe la «serpiente protectora de la casa»[72] (fig. 19), que ha perdurado en la cultura popular europea.

Madrid: Albebarán, 2001.

71 A. Parrot, *Sumer*. Madrid: Aguilar. El Universo de las Formas, 1981, pp. 246-247.

72 W. Burkert, *La religión griega, arcaica y clásica.* Madrid: Abada, 2007, p. 72; véase también pp. 44-45. Este autor aclara: «El culto a los animales del tipo del culto egipcio de Apis es desconocido en Grecia. El culto a las serpientes es un caso excepcional», p. 90, pero, un poco más adelante, añade: «En la iconografía, dios y animal están intimamente asociados», p. 91.

Fig. 18. Dragón *mushushu* en la puerta de Ishtar de Babilonia. Pergamon Museum de Berlín

Fig. 19. Serpientes de terracota protectoras de la casa. Museo de Micenas

El animal nacido de la tierra, denominado *ctónico*, era para los griegos, sobre todo, la serpiente. Es el animal autóctono por antonomasia, porque es hijo de la tierra, vive en ella y nadie puede reclamar con más razón que él esa autoctonía. Desde el siglo VII a. C. aparece usada en el arte griego la imagen del anguípedo[73], ser con forma humana hasta la cintura y extremidades inferiores serpentiformes, que pronto fue asimilada a las fuerzas ctónicas y a seres autóctonos como Cécrope. Este fue el primer rey de Ática, conocida también como Cecropia; fue un rey primigenio, del tiempo de la creación, cuando lo animal y lo humano todavía no se habían separado y él contribuyó a la civilización de los griegos, dándoles leyes y costumbres como la de la monogamia y el matrimonio[74], o la de enterrar a los muertos «como si de este modo fuesen depositados en el seno de la Gran Madre»[75]. Aglauro, uno de los nombres de Atenea, es su esposa y madre de sus tres hijas y de Erictonio o Erecteo[76], niño con forma de serpiente que guarda el país, que será el sucesor de Cécrope y vencerá a los partidarios de Poseidón. Se convierte en dios tutelar de la ciudad y paredro de Atenea, protector de la acrópolis, *oikuros ophis*. Según los testimonios de Herodoto y de Plutarco, en el año 480 a. C., cuando la destrucción de Atenas por los persas, la serpiente de la acrópolis desapareció, y su ausencia se interpreta como la ausencia de Atenea, como si para los atenienses fueran

73 Su origen es también mesopótámico y muy antiguo.

74 L. Gourmelen, *Kékrops, le Roi-Serpent. Imaginaire athénien, représentations de l´humain et de l´animalité en Greece ancienne.* París: Les Belles Lettres, 2004, pp. 43-48.

75 K. Kerenyi, *Los héroes griegos*. Barcelona: Atalanta, 2009, p. 232.

76 En Atenas,en la fiesta de las *arreforias*, fiesta de iniciación femenina, se repetía el mito de las hijas de Cécrope, que llevan la cesta con su hermano Erictonio recién nacido al templo de Afrodita y dos de ellas, Aglauro y Herse, rompen la prohibición de mirar dentro de ella. Cuando ven la serpiente, enloquecen y se arrojan desde lo alto de la Acrópolis. La serpiente es el animal de la muerte, pero tambien es la «fuerza engendradora». En griego *ofis* y *drakon* son masculinos, y en ciertas ceremonias equivalían al falo. «Erictonio y la serpiente representan el misterio de la procreación» según W. Burkert, *El origen salvaje. Ritos de sacrificio y mito entre los griegos.* Barcelona: Acantilado, 2011, pp. 112-114.

lo mismo la diosa y su compañero serpiente. Después de la guerra, la serpiente reapareció y continuó recibiendo sus ofrendas durante siglos. Cuando Pausanias describe la estatua de Atenea del Partenón (fig. 20), considera que la serpiente que aparece a sus pies es Erictonio[77].

Fig. 20. Atenea *Parthenos* con la serpiente Erictonio. Museo Arqueológico Nacional de Atenas

77 L. Gourmelen, *op. cit.*, pp. 343-347.

En una de las tragedias de Eurípides, *Ion*, se refleja una costumbre ateniense: cuando nacía un niño en Atenas, la madre lo llevaba a las cuevas del norte de la Acrópolis, donde lo depositaba en una cesta y se le ponía una joya (collar, pulsera, colgante) con imágenes de serpientes (fig. 21), que eran un signo comunitario de autoctonía, de ser ateniense auténtico, de nacimiento[78]. Por otro lado, el recién nacido se acoge desde que nace a la diosa curótrofa, nutricia, que garantiza la continuidad poblacional de Atenas, y las serpientes cumplen una función claramente protectora[79]. Relacionados también con la serpiente están dioses como Zeus Meiliquios (véase fig. 02), dios subterráneo y dulce, que perdona los delitos y concede la abundancia, en cuyo honor se celebraban en Atenas las

78 *Ib.*, pp. 329-341. En el discurso inicial con que comienza *Ión*, Hermes cuenta como recogió al niño expósito que estaba en la cueva en una cestilla con una joya de este tipo, «observando la costumbre de sus antepasados y de Erictonio, nacido de la tierra», que servirá para que al final lo reconozca su madre.

79 Como dice W. Burkert: «Tambien en este caso se puede hablar ciertamente de un rito de bendición y de la virtud apotropaica de la serpiente; pero no menos justo, y acaso mejor, más griego, sería decir que mediante ese rito todo niño se convertía en el niño Erictonio, alcanzando una participación inmediata en el misterio del origen, en el orden fundamental de la vida», en *El origen salvaje. Ritos de sacrificio y mito entre los griegos.* Barcelona: El Acantilado, 2011, pp. 121-122 .

Fig. 21. Brazaletes serpentiformes de oro. Museo Benaki de Atenas

fiestas diasias[80]; y Asclepio, dios ctónico de la curación ligado a Apolo[81].

Mitos del combate contra la sierpe o dragón

Los mitos más importantes en que aparece la sierpe o el dragón en las religiones secundarias son sin duda los mitos de combate contra el dragón. En la mayoría de las religiones de los pueblos antiguos que tuvieron una organización política estatal existen unos mitos que narran la lucha entre los defensores del orden que rige el mundo habitado por los humanos y las criaturas del caos primordial, que amenazan con destruirlo. Estos dioses primigenios se resisten al cambio producido por la civilización humana y parecen querer volver al caos original. Son dioses serpiente o dragón, seres monstruosos que dominan las aguas, derrotados por dioses solares o de las tormentas que disponen de armas poderosas como el rayo[82]. Propp consideraba que el combate con la serpiente no es un motivo muy antiguo, ya que no existe en las mitologías de los pueblos preestatales, sino que es una evolución del motivo y el rito de la serpiente engullidora[83]. Estos mitos están relacionados con el surgimiento de los estados fuertemente centralizados gobernados por teocracias.

En el Antiguo Egipto, el océano primordial del caos es el Nun, del cual surgieron los dioses y en el cual se formó la tierra como una isla. Los dioses crearon un mundo ordenado, una sociedad jerarquizada gobernada por un rey fuerte, y regida por *ma´at*, la justicia y el orden, que garantiza la supervivencia de la sociedad egipcia, que está siempre amenazada por la fuerza contraria, *isfet*, la injusticia y el caos. La verdadera naturaleza caótica del Nun no ha desaparecido y se manifiesta en algunos seres monstruosos que lo habitan, entre los que destaca la enorme serpiente Apep, Apofis en griego. Se trata de un dios que existe desde siempre en el Nun, una gran serpiente que habita la oscuridad eterna, que no tiene ni ojos ni oídos, y que se hace especialmente amenazante cuando la luz del sol se debilita o desaparece. Cada noche batalla contra el dios sol Ra, intentando derrotarlo para que no aparezca sobre el horizonte al amanecer el día siguiente y así acabar con el cosmos, con el mundo establecido. Según el *Libro de Amduat*, «libro de lo que hay en el otro mundo», la barca solar de Amón-Ra recorre por la noche las doce estancias del mundo subterráneo, entrando por occidente como un cadáver, protegido por la serpiente benefactora Mehen, que lo ayuda a regenerarse, y guardado por Sia, la sabiduría, y Heka, la magia. Los muertos lo saludan y apoyan su marcha. Sus enemigos tratan de que no avance. El principal es la serpiente del caos Apep, que habita en la séptima estancia, y que se bebe toda el agua para que la barca encalle, pero Amón-Ra cuenta con la ayuda de varios dioses, como Seth[84], que alancea al monstruo (fig. 22). En la duodécima estancia, Amón-Ra se transforma en Kepri, el escarabajo solar del alba, que aparece por oriente[85].

En Mesopotamia, los mitos de combate tienen el mismo sentido cosmógónico de preservación del orden frente al caos, pero con un sentido más político y militar. La victoria sobre la serpiente, representación tanto del caos como de los enemigos extranjeros, permite al

80 W. Burkert, *Religión griega…*, p. 271.

81 *Ib.*, pp. 289-291.

82 D. Rodríguez Pérez, *Serpientes, dioses y héroes...* pp. 65-66

83 V. Propp, *Op. cit.*, p. 335. El autor no acepta la opinión de quienes «afirman que la serpiente buena es peculiar del Asia Oriental y la serpiente enemiga de Europa», pues considera que se trata de fases distintas de evolución del mito; véase p. 340.

84 Dragón malvado, de forma cambiante (a veces es cocodrilo o serpiente); su lucha al lado de Ra contra Apep es atribuida por Fontenrose a los cambios políticos producidos en el II milenio: J. Fontenrose, *Python. Estudio del mito delfico…*, pp. 255-257.

85 N. Cohn, *El cosmos, el caos y el mundo venidero. Las antiguas raíces de la fe apocalíptica.* Barcelona: Crítica,1995, pp. 34-35.

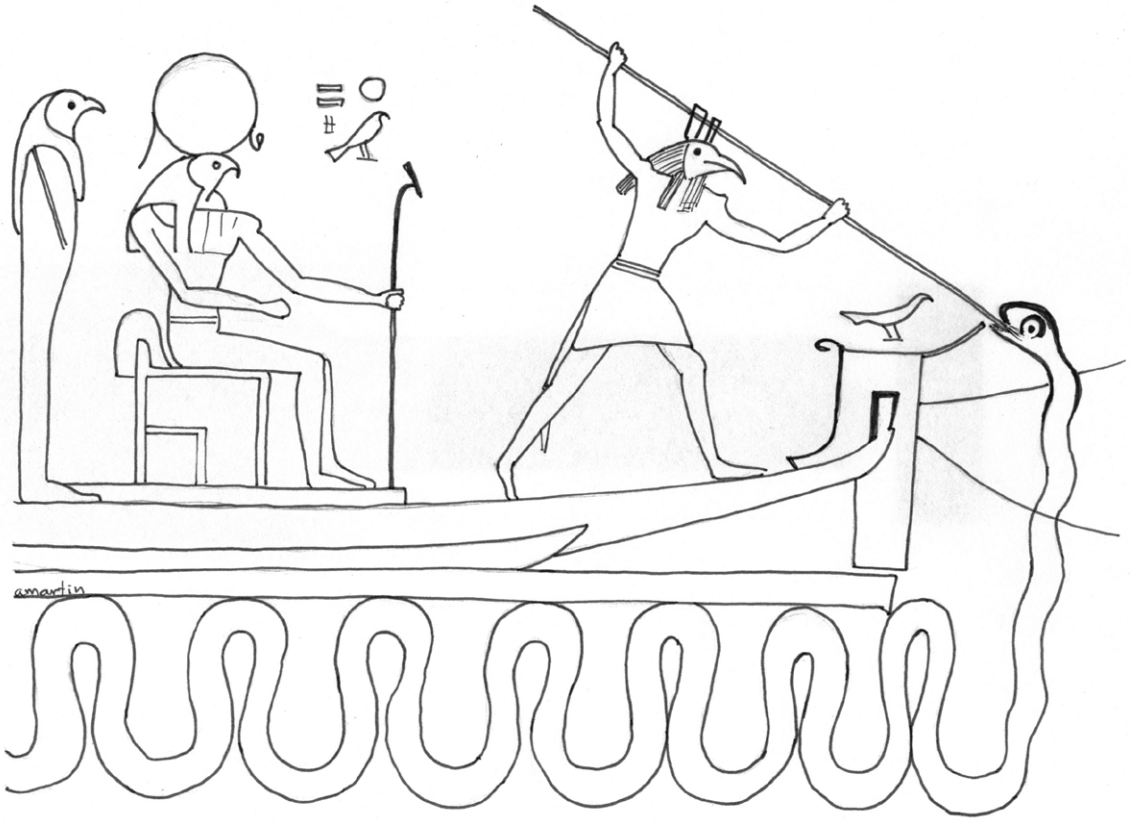


Fig. 22. La barca de Amón-Ra, amenazada por la serpiente Apep, es defendida por el dios Seth, que alancea a la serpiente. O. Keel, *Op. cit.*, p. 49

dios o al rey conquistar y legitimar su posición. El mito *Ninurta y las piedras*, originario del III milenio, quizás de la época de Gudea de Lagash, los enemigos de las ciudades sumerias son los nómadas y la Montaña, donde se cobijan todo tipo de seres monstruosos. Entre los enemigos derrotados están el Dragón, el pájaro Anzu, la Serpiente de siete cabezas, etc.[86] De la misma manera, el largo poema titulado *Enuma elish*, fue compuesto sobre todo para glorificar a Marduk, el dios de la triunfante Babilonia. El texto recoge la antigua cosmogonía mesopotámica: al principio, solo existía el océano de agua dulce, Apzu, y el de agua salada, Tiamat. Era un caos en reposo, hasta que la pareja primordial de serpientes Apzu y Tiamat comenzaron a engendrar dioses. Entonces se acabó la paz; Apzu se quejaba y tramaba matar a todos sus descendientes, a lo que se oponía la madre Tiamat. Los dioses, sus descendientes, se enteraron de las aviesas intenciones del padre y Enki lo mató, apoderándose de su corona. Más adelante, Tiamat decide matarlos a todos, para lo que prepara un poderoso ejército de serpientes y seres monstruosos mandados por Kingu. Los dioses pensaron morirse de miedo, nadie se consideraba capaz de detener al ejército de Tiamat, si bien todos volvieron su vista hacia Marduk, hijo de Enki, y le pidieron que se enfrentara a ella. Marduk exigió primero todo el poder de los dioses para sí, armas adecuadas y libertad de actuación; armado con el rayo terrible derrota al horroroso ejército del caos y mata a Tiamat (fig. 23). Aunque los océanos primordiales habían sido dominados, de vez en cuando la inundación y la sequía volvían a poner en peligro la vida de las ciudades mesopotámicas, por lo que se celebraban periódicamente ritos para

86 F. Lara, *Leyendas de la antigua Mesopotamia…*, pp. 173-194.

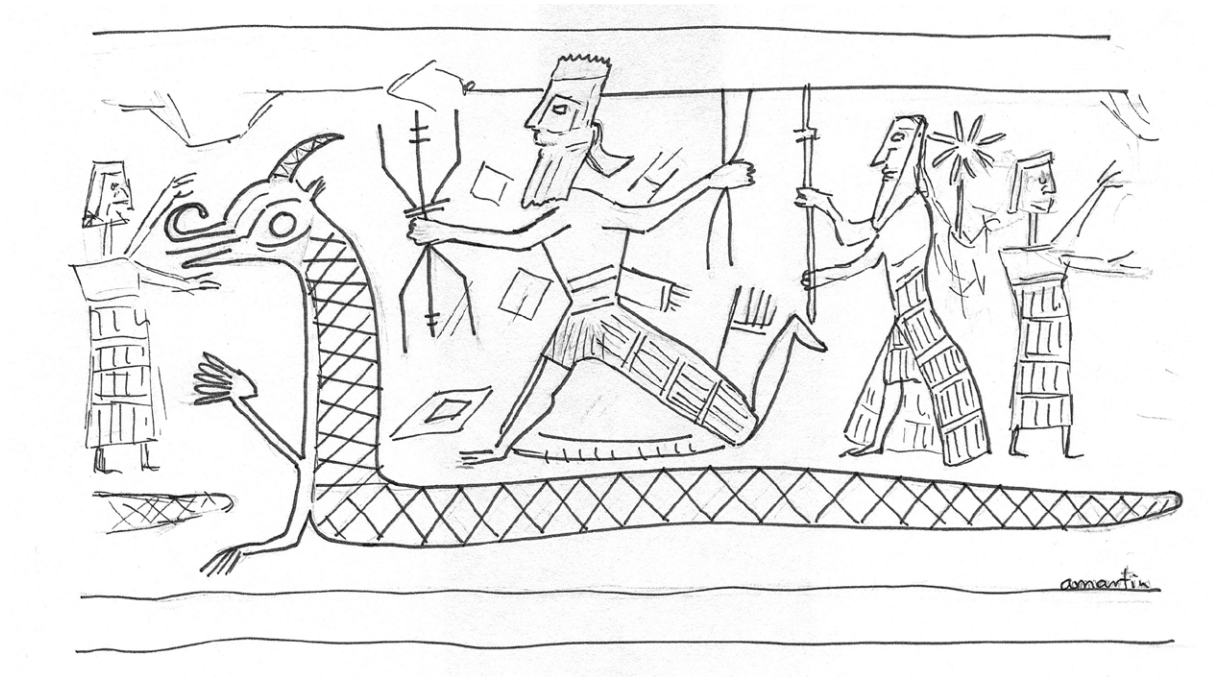


Fig. 23. El dios babilónico Marduk armado con el rayo derrota a la serpiente Tiamat, según un sello cilíndrico asirio. Ib., p. 47

mantener el poder de los dioses intacto[87]. Otros mitos están circunscritos a un ambiente local, a dioses sin importancia, como un corto relato sobre el dragón Labbu, que nos presenta la terrible ferocidad de este *mushgallu* (literalmente «serpiente grande»), una de las criaturas de Tiamat, de tal monstruosidad que ningún dios se atreve a enfrentarse a él, por lo que el dios Enki ordena: «¡Ve, Tishpak, mata al Labbu, salva la vasta tierra y asume la monarquía!». Tishpak es un dios serpiente poco importante, si bien quizás lo que se destaca es el poder de un dios local y su protección sobre la monarquía de un lugar concreto[88]. Entre las numerosas criaturas monstruosas del mar proceloso aparece ya en el III milenio a. C. el dragón cuadrúpedo de siete cabezas (fig. 24), que tendrá descendencia en el mito de Heracles y la Hidra[89], o en la bestia apocalíptica.

Entre los semitas occidentales, conocidos en la Antigüedad como *cananeos*, destaca el mito del combate cósmico por ocupar el trono real entre el dragón Yammu, divinidad de las aguas primordiales muy ligado a Motu, dios de los muertos, que también habita el fondo del océano, y el dios de las tormentas Baal, quien los derrota y ocupa el trono divino[90]. En el mundo fenicio, durante el I milenio, aumenta la importancia de Baal, que no parece tener función de dios de las tormentas, sino una clara función política de dios supremo, culminando así la antigua tendencia sumeria de dioses «locales concebidos sobre un modelo monárquico»[91]. Algunos ecos de esta cosmogonía combatiente quedan en la mitología judía, en que aparece la lucha de Yahvé contra las fuerzas del caos personificadas en Leviatán, uno de los dragones ayudantes del sirio Yammu: «Tú hendiste el Mar con tu poder, / quebraste las cabezas de los monstruos marinos, / machacaste las cabe-

87 F. Lara Peinado, *Mitos sumerios y acadios…*, pp. 272-281.

88 F. Lara Peinado, *Leyendas antiguas de Mesopotmia…*, pp. 343-344.

89 Fontenrose, *Op. cit.*, p. 461.

90 G. del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán: según la tradición de Ugarit.* Madrid: Ed. Cristiandad, 1981, pp. 98-143.

91 J. Sanmartín, *Op. cit.*, p. 20.

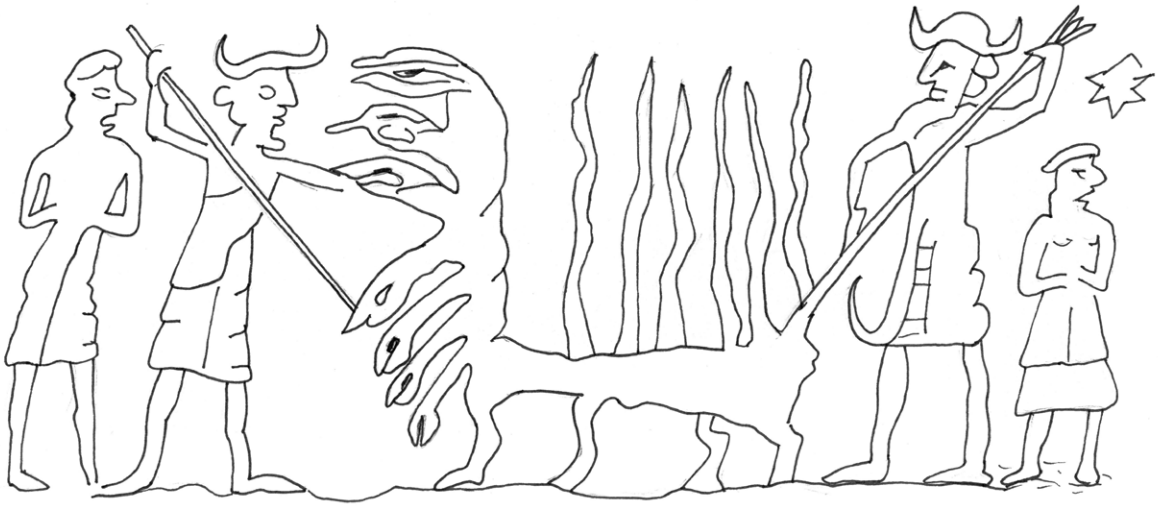


Fig. 24. Dragón de siete cabezas alanceado por un dios, según un sello cilíndrico del periodo acadio (2350-2150 a. C.). O. Keel, *Op. cit.*, p. 48

zas de Leviatán/ y las echaste como pasto a las fieras. / Tú abriste manantiales y torrentes, / secaste ríos inagotables»[92].

En Anatolia encontramos mitos del mismo tipo como el de la lucha del dios de las tormentas, que algunos asimilan al dios hurrita Teshub, con el dragón marino Illuyanka[93]. Entre los mitos *hurritas*, destaca el rico ciclo de Kumarbi, dios que destrona a su antecesor y que, en combate con Anu, queda embarazado de éste al arrancarle sus genitales de un mordisco y tragárselos. De este embarazo nacen varios dioses, entre ellos Teshub, dios de las tormentas, que lo destronará. Kumarbi no se da por vencido y crea monstruos para que se enfrenten a Teshub; entre ellos está Hedammu, hijo de Kumarbi y la hija del mar, serpiente gigantesca y voraz, que devora toda la comida que hay sobre la tierra. El monstruo es seducido por la diosa Ishtar y Teshub consigue restablecer el orden cósmico[94].

En el *Rig Veda*, se cuenta que, antes de que existiera este mundo, ya vivían unos seres llamados asuras o «poderes vitales». Unos eran malvados, los rakshas o danavas, cuyo jefe era la serpiente Vrtra, que bloqueaba las aguas primordiales en una montaña sobre la que descansaba. Otros, los adityas, eran seres benévolos que querían liberar las aguas para que la tierra se convirtiera en un mundo en orden. Los adityas van perdiendo la lucha hasta que encuentran un jefe victorioso en Indra. Es el dios de la tormenta y de la guerra; joven, fuerte y gran bebedor de soma, la bebida divina que le da fuerza extraordinaria y le hace crecer tanto que separó el cielo y la tierra. Viaja en su carro de guerra tirado por caballos, que produce un ruido ensordecedor, el trueno. Acepta liderar la lucha contra Vrtra a cambio de que lo nombren rey de los dioses y le den un arma definitiva, el rayo (*vajra*), con la que derrotarlo. Su victoria sobre el malvado dragón tiene carácter cosmogónico, configurador del cosmos a partir del caos preexistente. Indra encierra a la serpiente Vrtra y sus monstruos en el inframundo, los aleja de la Tierra, que hizo habitable al colocar el sol en su lugar y hacer correr los ríos[95]. Relacionados con

92 Salmos 74, 13-15

93 A. Bernabé, «Mitología hitita», en *Mitología y religión del Oriente Antiguo, III. Indoeuropeos*, edición de G. del Olmo Lete. Sabadell: Ausa, 1998, pp. 5-124. Véase p. 32.

94 *Ib.*, pp. 76-79.

95 R. Willis (ed.), *Mitologías del mundo*. Evergreen: Taschen, 2006, p. 72; N. Cohn, *Op. cit.*, pp. 76-77; E.

la cosmogonía védica están algunos mitos iranios reflejados en el Avesta, si bien de manera confusa, ocultados por las reelaboraciones zoroástricas. Se cree que el dios iranio Verethragna, o Varathragna, corresponde al védico Indra en su aspecto de Vrtrahan, es decir, «vencedor de Vrtra». Se le relaciona también con el dios armenio Vahagn, «destructor de dragones», en especial del dragón cósmico Vishap[96]. A pesar de los cambios religiosos profundos que sufrió en siglos posteriores la sociedad irania, el dios héroe matador del dragón, ahora llamado Bahram, siguió siendo una figura importante de las leyendas populares.

Con el védico Indra, «conquistador de las aguas», está relacionado el céltico Taranis, especialmente conocido en su forma galorromana de Júpiter-Taranis, dios celeste del tiempo atmosférico, de las aguas que fertilizan la tierra y del sol. Son abundantes las imágenes esculpidas en que aparece a caballo, con la rueda, su atributo como dios de las tronadas, o la lanza, arrollando al monstruo, mitad hombre, mitad serpiente, que yace bajo los cascos de su montura, el anguípedo que representa las tinieblas y la muerte, pues obstruye las aguas, provocando la sequía y el hambre. Algunas de estas imágenes se levantaron sobre grandes columnas en lugares cercanos al nacimiento o la confluencia de ríos, sobre todo en la zona del Rin[97].

Es posible que el mito del combate de Zeus contra Tifón (fig. 25) tenga origen oriental, dadas sus semejanzas con los mitos cananeos y anatolios que acabamos de ver. Parece claro que forma parte de las narraciones que cuentan la derrota de los viejos dioses primordiales y el ascenso de un dios joven a la jefatura de los olímpicos. En este sentido, está relacionado con los mitos asiáticos en que el dios de la tempestad se eleva a lo más alto del panteón, para lo que antes tiene que derrotar a los dioses

Pirart, «Mitología védica», en *Mitología y religión del Oriente Antiguo,III. Indoeuropeos*, edición de G. del Olmo Lete. Sabadell: Ausa, 1998, pp. 350-509. Véanse pp. 446-447.

96 N. Cohn, *Op. cit.*, pp. 128-129.

97 D. Gricourt y D. Hollard, «Taranis, Caelestium Deorum Maximum», *Dialogues D´histoire Ancienne*, 17.1, 1991, pp. 343-400. Cf. 360-361.

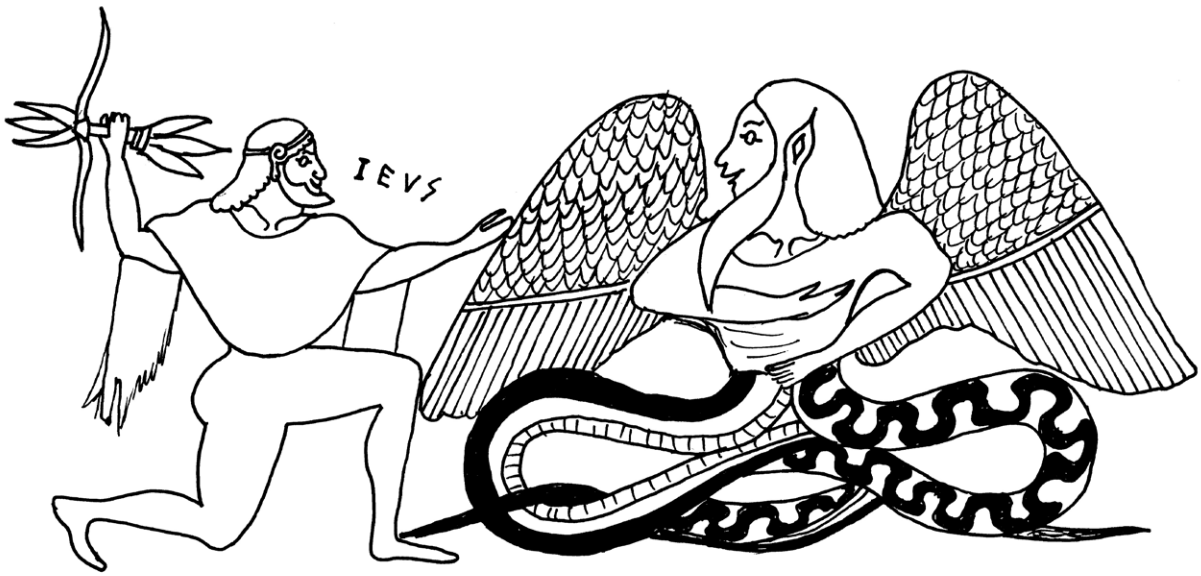


Fig. 25. Zeus lanza su rayo contra Tifón, con figura de anguípedo, según una cerámica ática

ctónicos, divinidades del mar, de la tierra y de la muerte, que, así, quedan sometidos a lo celeste[98]. Tifón, hijo de Gea, la Tierra, y del Tártaro, según la mayoría de las versiones, fue criado por la serpiente délfica Pitón y es un monstruo cuyo cuerpo tiene la mitad superior humana con alas de ave y la inferior de serpiente; esta iconografia aparece fijada desde el siglo VII a. C. en los vasos protocorintios. En el monte Parnaso, junto a una fuente al pie de una cueva, vivía la serpiente Pitón, «hija de la Tierra» como la llama Higinio, y allí respondía a las preguntas que se hacían al oráculo. Apolo, todavía niño, la mata con sus flechas y se apodera del oráculo, si bien debe purificarse por el sacrilegio cometido y, para calmar al espíritu, crea los Juegos Píticos, que en su origen eran ceremonias de tipo funerario. Otros héroes que combaten contra serpientes son Perseo, Heracles y Cadmo, el fenicio que llevó a Grecia el alfabeto[99].

En Asia, los mitos de combate chinos suelen girar en torno al motivo del agua que provoca la inundación, y cómo los dioses la dominan por medio de construcción de diques y canalizaciones. El *Dragón Negro* es uno de los causantes de las inundaciones, por lo que tuvo que enfrentarse a la diosa Nüwa, que lo mató, y logró contener las aguas desbordadas por medio de la construcción de diques. En otra ocasión, es el malvado *Gonggong* (Kong-kong), de cara humana y cuerpo de serpiente, quien está a punto de derribar una de las columnas que sostienen el cielo, y provoca inundaciones por actuar contra la naturaleza, allanando los montes y obstruyendo los cauces de los ríos[100]. En la mitología japonesa, también existe un mito importante en que se narra la lucha del dios de la tempestad Susanoo con una serpiente autóctona del país de Izumo. Debido a su mal comportamiento, Susanoo fue desterrado del cielo y llegó al país de Izumo, donde vio a unos padres con una hija llorando. Era un pequeño dios local y su familia, amenzados por la terrible serpiente Koshi, espíritu del agua que provocaba inundaciones en el río Hi y que se había comido ya a siete de sus ocho hijas. Susanoo la mata, se casa con la princesa y se convierte en el dios tutelar del país de Izumo[101].

En la pareja del águila y la serpiente, animales de características antitéticas parece condensarse la oposición de dos mundos espirituales, el mundo celestial de los espíritus superiores y el mundo acuático y subterráneo, el inframundo o tierra de los muertos. Wittkower pensaba que este mito había nacido en la región de Mesopotamia, ya que de allí, y de la vecina de Elam, proceden los testimonios artísticos más antiguos conocidos, y que desde ellas se había difundido a la civilización del Indo, y el resto de Asia, desde donde pasó a América. Por otro parte, se expandió hacia el oeste, hacia el Mediterráneo, hasta tener una difusión casi universal[102].

La sierpe y la inmortalidad

La abundancia de hallazgos funerarios neolíticos confirma, desde el punto de vista arqueológico, la relación de la serpiente y los muertos. El paso del Paleolítico de cazadores-recolectores al Neolítico de agricultores y ganaderos viene marcado actualmente por el descubrimiento del fabuloso santuario de Gobëkli Tepe, en el sureste de Anatolia. Pues bien, en los pilares megalíticos de esta monumental construcción «el adorno más común son las serpientes. Estos reptiles por lo general aparecen aislados, en pequeños grupos de tres, cuatro o cinco individuos o en grupos de doce y más animales que se mueven en paralelo formando un modelo

98 A. Bernabé, «La lucha contra el dragón en Anatolia y en Grecia: el viaje de un mito». *Huelva arqueológica*, 19, 2004, pp. 131-145.

99 D. Rodríguez Pérez, *Op. cit.*, pp. 183-186.

100 Y. Bonnefoy, *Op. Cit.*, pp. 453 y 491.

101 *Kojiki. Crónicas de antiguos hechos de Japón.* Trad. de C. Rubio y R.T. Moratalla. Madrid: Trotta, 2008, pp. 74-81.

102 R. Wittkower, *La alegoría y la migración de los símbolos.* Madrid: Siruela, 2006, pp. 23-68.

ondulado»[103]. Son serpientes gruesas y no muy largas, de cabeza triangular como la de las víboras, y se mueven hacia la base del pilar, hacia el suelo, salvo en uno en que aparece una especie de red formada por el entrecruzamiento de 8 serpientes hacia arriba y 9 hacia abajo. Se ha hablado de representaciones totémicas, de animales-espíritu asociados a ritos chamánicos y a ritos mortuorios, y en concreto, las serpientes, se relacionan con espíritus ctónicos asociados a un dios del inframundo, del mundo de los muertos[104]. Las serpientes son los animales que aparecen representados con mayor frecuencia, junto con los cérvidos, en el arte megalítico de la Península Ibérica, por lo que serían un elemento muy importante de la mitología de las culturas metalúrgicas[105].

Según Burkert, «la serpiente es, ante todo, el animal terrorífico por excelencia, ante el cual todo ser vivo queda instintivamente transido de espanto. Viene de las oscuridades de la tierra; acaso sea idéntica al ancestro difunto, su 'alma' o su vigor; el símbolo de la serpiente pertenece desde siempre al culto a los muertos»[106] . Por eso, es algo establecido en el mundo griego y romano que «el alma del muerto sale del mundo infernal en forma de serpiente y vuelve bajo esta misma forma»[107]. El dios Dioniso de Delfos era un dios ctónico, invernal, identificado en ocasiones con la serpiente Pitón en cuanto divinidad del invierno y de los muertos. Reinaba durante varios meses en Delfos, «especialmente en el festival de invierno, cuando las almas de los muertos salían a pasear brevemente por el mundo superior, el festival que los atenienses llamaban Anthesteria»[108]. Se supone que al acabar la estación invernal, Dioniso y los espíritus de los muertos regresaban al Hades, y comenzaba el reinado de Apolo. Esta vinculación de Dioniso con el mundo de los muertos explica la frecuencia con que sarcófagos romanos presentan escenas dionisiacas esculpidas en sus caras. Por otro lado, en manifestaciones plásticas de personajes difuntos donde la figura del muerto está acompañada de la de una serpiente, se da la idea de la heroización del personaje. En el altar votivo que el rico y excéntrico mecenas griego Herodes Ático levantó en honor de su joven amante Polideuquion, muerto en plena adolescencia, aparece el joven retratado como un héroe mitológico, desnudo ante el caballo y las armas, colgadas estas de un árbol por el que desciende una gran serpiente, que le entrega la manzana de la inmortalidad (fig. 26).

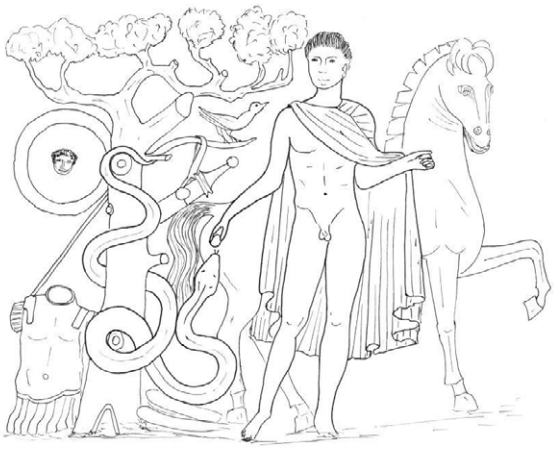


Fig. 26. Altar votivo levantado por Herodes Ático en honor de su joven amante Polideuquion, al que la serpiente entrega la manzana de la inmortalidad. Siglo II d. C. Museo Arqueológico Nacional de Atenas

103 J. Peters y K. Schmidt: «Animals in the symbolic world of Pre-Pottery Neolithic Göbekli Tepe, south-eastern Turkey: a preliminary assesment» *Anthropozoologica*, 39. (1), 2004, pp. 179-218. Véase p. 183.

104 *Ib.*, pp. 209-215.

105 P. Bueno Ramírez y R. Balbín Berhman: «Cérvides et serpents dans la mythologie funéraire du mégalithisme ibérique», *Anthropozoologica*, 41 (2), 2006, pp. 85-102. Véase p. 99.

106 Walter Burkert, «La leyenda de las cecrópidas y las arreforias. Del rito de iniciación a las fiestas panateneas», en *El origen salvaje. Ritos de sacrificio y mito entre los griegos*, Barcelona: Acantilado, 2011,pp. 85-130, cita de la p. 112.

107 L. Gourmelen, *Kékrops, le Roi-Serpent…*, p. 48.

108 J. Fontenrose, *Python…*, p. 491.

La religión terciaria o monoteísta

En el II milenio a. C., surgieron en algunos de los estados más poderosos las primeras religiones de tipo henoteísta o monoteísta, también denominadas religiones terciarias, relacionadas con monarquías absolutas que se reclaman de origen divino. El primer episodio conocido fue el culto solar de *Atón* instaurado por Amenofis IV-Akhenatón en Egipto en el siglo XIV a. C., «la primera doctrina monoteísta de la historia de la humanidad»[109]. El faraón parte del culto del dios solar Ra, prescinde de todos los demás dioses y, con una actitud racionalista y política, crea una religión universalista que, en seguida, con la persecución de los dioses antiguos y destrucción de sus templos, da muestras de fanatismo. A su muerte, la familia real poco a poco se fue congraciando con los sacerdotes de Amón y se volvió a la religión tradicional[110]. En Mesopotamia, ya en la misma época, Marduk, el dios babilónico, protagoniza un proceso de sincretismo a medida que crece el poder de Babilonia, que desemboca en un claro henoteísmo[111]. En las monarquías semíticas, hay una transición de una religiosidad astral y meteórica a otra de tipo político, monárquica y, en Canaan, un dios como Baal, en principio un dios atmosférico, se proclama dios único, idea que después imitó el Yahvé hebreo.

Este proceso había comenzado con la reordenación mitológica que realizan las elites sacerdotales para adaptar la narrativa mítica a la nueva realidad política. Los dioses celestes derrotan y someten a las antiguas divinidades, que deben morir o quedar sepultadas en el inframundo: «Son, en definitiva, dos mundos contrapuestos: serpientes, leones, escorpiones e hidras –representantes del estado prístino– rodean a la salvaje Tiamat; en torno a Marduk-montado en su carro de guerra a imagen y semejanza de un verdadero monarca- se disponen los Vientos, organizadores del espacio. Todo un mundo primitivo se desvanece con la muerte de Tiamat, mientras Marduk trae consigo el triunfo de una nueva aculturación»[112]. El mito griego recoge esa evolución de forma diferente. Hubo una época primitiva en que los hombres y los animales no se diferenciaban, los seres humanos llevaban una vida salvaje hasta la llegada de un héroe civilizador, en este caso Cécrope, mitad hombre y mitad serpiente (*anguípedo*, perfecto ejemplo de teriántropo), que separó la parte humana de la parte animal, si bien él no pertenece a ese nuevo mundo civilizado, pertenece todavía al mundo anterior, como lo sagrado, que es ambiguo y contradictorio: protector, dulce y bienhechor por un lado, pero también malévolo y peligroso[113]. Según Luis Gil, los dioses teriormorfos y teriántropos fueron relegados por la religión griega «a la categoría de personajes de la leyenda heroica»[114]. Pero no

109 Jesús López, *Op. cit.,* p. 168. Algunos autores no creen que llegara a ser una religión, pero otros son bastante claros. D. B. Redford dice: «La esencia de la religión amarniense, que inauguró la teocracia y el monoteísmo, gira en torno a dos temas centrales: la luz y el faraón», *Hablan los dioses. Diccionario de la religión egipcia.* Barcelona: Crítica, 2003, p. 35. El mismo autor argumenta por qué lo considera un monoteísmo: «porque proclama la «unicidad de dios» y excluye las constelaciones de divinidades politeístas más antiguas», *ib.*, p. 200. Favorable a esta tesis es también J. K. Hoffmeier, en su reciente obra *Akhenaten and the origins of monotheism.* Oxford University Press, 2015.

110 J. López, *Op. cit.*, pp. 174-181.

111 Joaquín Sanmartín, «Mitología y religión mesopotámicas», en G, del Olmo Lete (ed.) *Mitología y religión del Oriente Antiguo. I. Egipto y Mesopotamia.* Sabadell: Ausa, 1993, pp. 338-351. Según el autor, esta tendencia se acentúa en el milenio siguiente: «Como se puede comprobar desde la perspectiva de cultos tales como los de Ninurta, Nabû y, especialmente, Marduk y Asur, los sistemas cultuales y las elaboraciones teológicas del I milenio a. C. se caracterizan por una evidente tendencia hacia el henoteísmo, e incluso hacia el monoteísmo», p. 369.

112 Pierre Lévêque, *Bestias, dioses y hombres. El imaginario de las primeras religiones.* Huelva: Universidad de Huelva, 1997, p. 87.

113 L. Gourmelen , *Kékrops, le Roi-Serpent…*, p. 43.

114 Luis Gil, *Therapeia. La medicina popular en el*

desaparecen del todo. Incluso en las religiones monoteístas más intransigentes, dioses y espíritus teriomorfos o teriántropos han sobrevivido, aunque solo sea como monstruos y demonios malignos enemigos de Dios, que necesita adversarios a quienes derrotar[115].

La influencia de la filosofía y de la ciencia griegas fue muy grande en la desmitificación que se lleva a cabo en las religiones terciarias, quizás como reacción al «delirio mitológico» de las religiones secundarias. Algunos pensadores consideran los mitos como mentiras de poetas y ridiculizan el antropomorfismo de los dioses, de tal manera que se llega a un cierto ateísmo, que fue perseguido con dureza en algunas ciudades como Atenas[116]. Algunos filósofos, principalmente Platón, elaboran una teoría religiosa cósmica y metafísica que da lugar a la primera *theología*, base de toda la teología posterior[117].

Esto es particularmente visible en la religión cristiana, en la que se produjo una separación absoluta entre el hombre y los animales. Esta separación comienza ya en el cristianismo primitivo, al triunfar el pensamiento de la iglesia de Alejandría, platónico y de tradición judía, sobre el más materialista de Antioquía, que valoraba positivamente la realidad, la naturaleza, y rechazaba que el mal se identificara con la materia. La desmitologización había comenzado en la religión hebrea hacía tiempo, con los defensores de una exégesis de tipo simbólico y alegórico que pasa al cristianismo a través de Filón de Alejandría. Después, esta exégesis alegórica se ve muy reforzada por la influencia cada vez mayor del idealismo platónico sobre el clero alejandrino, personificado sobre todo en Orígenes de Alejandría. La materia se considera, entonces, como una cárcel para el espíritu; la realidad se vitupera como cortapisa para la vida de perfección y de renuncia, y cada vez más se defendía una «espiritualidad desencarnada». Los animales se convirtieron en metáforas de los vicios y las virtudes, perdieron su realidad para ser ideas, símbolos empleados para expresar una realidad inefable[118]. Como monstruos encarnaron a todo tipo de seres demoniacos y llega un momento en que «el progresivo alejamiento del hombre respecto de los animales ha llegado hasta el límite de despojarlos, en el curso terciario de la religión, no ya de todo residuo de numinosidad, sino incluso de inteligencia»[119]. Ya en el mito cosmogónico del *Génesis* la serpiente desempeña un papel central, parece ser que como criatura divina enviada por Yahve. Toda la narración está muy reelaborada por la clase sacerdotal judía de la época del cautiverio, recalcando un mensaje de pecado y culpa que hay que expiar, que se vio acentuado en el cristianismo. Aquí se convirtió tambien en mito fundacional de la pareja cristiana (fig. 27).

mundo clásico. Madrid: Guadarrama, 1969, p. 104.

115 Ramón Teja, «Tolerancia e intolerancia entre paganos y cristianos en la Antigüedad Tardía», en E. Suárez de la Torre (coord.) *Conflictos religiosos: pasado y presente*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2004, pp. 17-26. El historiador de la época bajoimperial afirma: «Pienso que, tanto en el caso del paganismo como del cristianismo, el origen de la intolerancia está en el triunfo del monoteísmo. El culto imperial había ido haciendo suyas las ideas sobre monoteísmo que habían desarrollado los filósofos[...] Tanto la evolución política, como social y religiosa del Imperio parecían imponer la necesidad de apuntalar la monarquía imperial sobre la idea del monoteísmo divino [...] Así pues, el emperador único no podía ser sino la imagen de un Dios único. La tolerancia religiosa cuadraba mal con el principio de un solo Dios, un solo emperador, un solo Imperio» (p. 22). Véase el reciente libro de Jan Assman, *Violencia y monoteísmo*. Barcelona: Fragmenta Ed., 2014.

116 W. Burkert, *La religión griega arcaica y clásica*. Madrid: Abada, 2007, pp. 417-418.

117 *Ib*, pp. 420-439. Burkert afirma que Platón, en sus últimas obras, elabora una religión filosófica totalitaria, en la que «parecen anticiparse aquí los procesos por herejía y la Inquisición», p. 438.

118 F. J. Martínez Rojas, «Los animales en la Antigüedad cristiana: teología de la creación y significado simbólico», en E. Ferrer Albelda, J. Mazuelos Pérez y J. L. Escacena Carrasco (Coords.), *De dioses y bestias. Animales y religión en el Mundo Antiguo*.Sevilla: Universidad de Sevilla, 2008, pp. 205-216.

119 Gustavo Bueno, *El animal divino*…, p. 309.

Desde el momento en que se admitió en la *Vulgata* el *Apocalipsis* de Juan, el nombre y las imágenes del dragón fueron asimilados al diablo cristiano. En el capítulo 12, frente a la mujer que «clamaba con los dolores del parto» aparece «un dragón rojo, que tenía siete cabezas» con la intención de devorar al hijo que está a punto de parir (fig. 28), pero Miguel y sus ángeles derrotan al «dragón grande, la serpiente antigua, que se llama Diablo y Satanás». Sin embargo, en un principio, Miguel fue invocado en el Imperio Romano de Oriente como patrón de las aguas curativas y de lugares donde se practicaba la *incubatio* con fines hipnoterapéuticos. En Anatolia se conocen bastantes templos que estuvieron dedicados a este fin, y en Italia, el principal santuario dedicado al príncipe de los ángeles, el *Monte Sant´Angelo de Gargano*, en la costa de Apulia, al norte de Bari, está construido sobre un santuario griego, en una cueva donde se daba culto al adivino Calcante, y en el valle había un templo dedicado a Podalirio, hijo de Asclepio, que curaba como su divino padre.

Fig. 27. La serpiente invita a comer la manzana a Eva y Adán. Cajita de hueso salmantina, Museo Etnográfico de Castilla y León de Zamora

Fig. 28. «Visión de san Juan» de Antonio Vázquez, 1530. Iglesia de san Pablo de Valladolid

Sin embargo, en el culto medieval y moderno a Miguel como vencedor del dragón infernal influyó mucho el emperador Constantino. Apenas hubo derrotado a Licinio y unificado el Imperio, encargó una pintura para la entrada del palacio imperial de Constantinopla, en la que aparecían él y sus dos hijos coronados con cruces y alanceando a una serpiente que salía del mar, de manera que se estableciera una clara vinculación entre el emperador y el capitán de las huestes celestiales. La jugada propagandística fue tan maestra que le hizo exclamar a Eusebio de Cesarea, por quien lo conocemos: «el genio prodigioso del emperador me sobrecogió de estupor», porque había sabido expresar perfectamente lo que anunciaban los profetas: «Dios descargará la grande y terrible espada sobre el dragón, la serpiente tortuosa, sobre el dragón, la serpiente fugitiva, y matará al dragón del mar»[120]. De esta manera se adaptaba al cristianismo el mito del combate del dios de las tormentas, dios celeste, contra la serpiente de la tierra y del mar, que encarna a los enemigos

120 Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino*. Madrid: Gredos, 1994, p. 267. Cf. G. Jones, «Constantine´s Legacy: Tracing Byzantium in the History and Culture of the British Isles: the Case of the Archangel Michael». http://www.ni.rs/byzantium/doc/zbornik6/PDF-VI/24%20Graham.pdf

políticos derrotados por el rey de estirpe divina, Constantino[121].

El combate contra el dragón adquirió tal popularidad, que se convirtió en un motivo decorativo en las iglesias románicas, donde seguramente era visto como una manifestación de la lucha del cristiano contra el mal. En capiteles y relieves, encontramos talladas sencillas escenas de combate protagonizado por el dragón, que, a veces, todavía tiene forma de serpiente, y por un guerrero fuertemente armado que le hunde su lanza o espada. Como el modelo de estas escenas es san Miguel, el guerrero no es un caballero, sino que va a pie. Al mismo tiempo, se multiplican las leyendas de santos matadragones, que se solían atribuir a cualquiera de los que no se conocía nada sobre su vida digno de mención. En algunos casos se copian episodios bíblicos, como el caso de Fructuoso del Bierzo, a quien se atribuye el envenenamiento, como se narra en el Apocalipsis de Daniel. En otros casos, se recurre al poder milagroso de la cruz bordada en la estola o a la oración, como hacen las santas Marta y Marina, o Margarita.

A mediados del siglo XII, aparece la que se cree primera imagen de un caballero, san Jorge, matando al dragón en la puerta occidental de la catedral de Ferrara. Llega a Europa Occidental con los cruzados el mito que se acababa de formar en el imperio bizantino en el siglo XI, poco antes de que llegaran los primeros cruzados occidentales[122]. En su nacimiento, debió influir de manera notable el poema épico *Diogenis Akritas*, cuyo protagonista, matador también de dragones, es alentado en los combates por tres santos guerreros: Demetrio, Teodoro, antiguo patrón de Venecia, donde está representado matando al dragón con forma de cocodrilo, y Jorge (fig. 29). Además, influyeron leyendas populares muy difundidas por el Próximo Oriente como la de «Mar Jiryis»[123], que, como otras muchas, remite al mito de Perseo[124].

121 A este episodio se puede aplicar lo que O. Keel comenta de otros episodios de la hitoria antigua : «La tendencia es considerar estas representaciones como historizaciones del mito; no debería olvidarse, sin embargo, que este proceso constituye, simultaneamernte, una mitificación de la historia», *La iconografía del Antiguo Oriente y el Antiguo Testamento*, Madrid: Trotta, 2007, p. 103.

122 M. A. Elvira, «La iconografía del dragón bizantino», *Erytheia. Revista de Estudios Bizantinos y Neogriegos*, 15, 1994; pp. 67-84. Véase p. 71.

123 D. L. Ashliman, *Folklore and Mythology Electronic Texts*, 1998-2005 www.pitt.edu/~dash/folktexts.html

124 Fontenrose, *Op. cit.*,pp. 365-397.

Fig. 29. San Jorge de B. Notke en la iglesia de Stor Kyrkan de Estocolmo

La serpiente ha perdido su carácter sagrado benefactor y la entrega de la doncella ya no se ve como una divinización de esta, que además beneficiará a su pueblo, sino como una carga inaceptable, que solo se paga por miedo mientras no haya otra salida, hasta que un héroe con poderes especiales consiga acabar con esa situación. Se considera que la versión más antigua del mito que conocemos es la historia griega de Perseo y Andrómeda. Esta historia dio lugar a uno de los cuentos populares maravillosos más extendido por toda Europa, el tipo 300 de la clasificación de Aarne-Thompson[125], *El matadragones*, en el que un héroe humilde, con ayuda de animales agradecidos u otro tipo de poder, consigue matar al dragón que se dispone a engullir a la princesa, con quien acaba casándose. En la literatura medieval se narra, por ejemplo, en *Tristán e Iseo*[126]. Este motivo pasó también al fondo de leyendas genealógicas y a la heráldica. La nobleza feudal sintió gran atracción por todos aquellos temas que eran expresión de poder para construir un mito que fuera el asiento sobre el que construir la gloria de su casa, y con mayor motivo si había sido ya tratado con éxito por la religión cristiana. Este motivo aparece, por ejemplo, en el blasón de los Tagle, familia feudal del norte de Castilla. En el que hay en su casona de Aguilar de Campoo, ante un árbol sobre el que esta posada un águila explayada, el héroe lucha con el dragón que mantiene retenida a la doncella, y la divisa dice: «El de Tagle que la sierpe mató con la infanta casó» (fig. 30).

Otros muchos mitos antiguos de la serpiente han pervivido en el cristianismo, comenzando por el de la serpiente del Paraíso, que es una evolución del mito de la inmortalidad perdida; el de Leviatán, la serpiente del mar procedente del Antiguo Testamento, adaptado al mundo de los muertos cristiano; el de la serpiente de Moisés, muy parecido a las creencias egipcias de la serpiente que protege de las mordeduras de las serpientes y que recibió culto en el templo de Jerusalén. Más tarde se convirtió en prefiguración de Jesucristo alzado en la cruz para salvación de los hombres[127].

125 A. Aarne y S. Thompson, *Los tipos del cuento folklórico. Una clasificación*. Traducción de F. Peñalosa. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1995.

126 Béroul, *Tristán e Iseo*. Ed. de R. Ruiz Capellán. Madrid: Cátedra, 1985.

127 Santiago Sebastián incluye a la serpiente entre los animales que representan a Cristo en el arte medieval, entre los animales virtuosos, representando la prudencia, y entre los satánicos; *Mensaje simbólico del arte medieval. Arquitectura, liturgia e iconografía*. Madrid: Encuentro, 1994, pp. 262-267.

Fig. 30. Escudo de los Tagle en una casona de Aguilar de Campoo (Palencia), con la divisa que dice: «El de Tagle que la sierpe mató con la infanta casó»

Lo mismo han perdurado creencias populares como la de que las almas expían sus pecados sobre la tierra en forma de animales (serpientes, lagartos, aves)[128]. En Galicia, en tiempos modernos, «los que hacen su romería a San Andrés de Teixido antes de que la muerte los alcance ven cómo marchan las almas hacia el término del mundo y las ven hechas culebras, convertidas en lagartos, trocadas en sabandijas, que ellos guardan mucho de dañar». Estas almas, que aparecen bajo forma de reptiles, son las de aquellas personas que en vida no cumplieron, por diferentes motivos, la obligación de peregrinar a San Andrés[129] . Las «fylgia» son almas que a veces abandonan los cuerpos de los vivos «adoptando la forma de pequeños animales», generalmente serpientes, como en la leyenda de san Gontran, rey de Borgoña[130]. También han perdurado costumbres arraigadas en las sociedades europeas desde tiempos antiguos, como la serpiente protectora de la casa, o los usos curativos de su carne y de su piel[131].

Que la religión más antigua y más cercana a la naturaleza es «más auténtica» que las posteriores es algo que ya dejaba entrever este texto de Julio Caro Baroja: «El considerar que en los cultos campesinos, cargados de poesía, hay resabios o más que resabios de paganismo es común entre hombres de fe rigurosa. Lo mismo entre protestantes que entre católicos. Pero habría que preguntarse si esta idea, que se repite de maneras muy distintas, no contiene cierta incomprensión unida a algo de soberbia, en cuanto a lo que puede ser la religiosidad de un hombre más pegado a la Naturaleza que otros; no solo que el guerrero o el mercader, sino también que el místico, el asceta o el teólogo. Y la consideración reverente de la Naturaleza en sí misma parece que ha de estimarse como una manifestación de fe»[132]. Más cerca de la actualidad, Marcel Gauchet considera que es ahí donde se halla «la religión más sistemática y completa»[133], y no en las religiones universales[134], que son producto del surgimiento del Estado, quien ha originado el desencantamiento del mundo y, en definitiva, la muerte de Dios. En esto, coincide con Gustavo Bueno, para quien las religiones monoteístas son la antesala del ateísmo.

128 A.M. di Nola, *La negra señora. Antropología de la muerte y el luto*. Barcelona: Belacqua, 2006, pp. 342-355

129 F. M. Antón y M. Mandianes, «La serpiente y los habitantes del agua», en J. A. González Alcantud y A. Malpica Cuello (Coords.) *El agua. Mitos, ritos y realidades*. Barcelona: Anthropos y Diputación de Granada. 2003, p. 111.

130 J. García Font, *Mitos y leyendas nórdicos*. Barcelona: MRA, 1995, p. 25.

131 J. M. Fraile Gil, «Lagartijas, lagartos y culebras por la tierra madrileña: rimas y creencias», *Revista de Folklore*, 185, 1996, pp. 162-170.

132 J. Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos xvi y xvii)*, Madrid: Akal, 1978, p. 355.

133 M. Gauchet, *El desencantamiento del mundo Una historia política de la religión*, Madrid: Trotta, 2005, p. 35.

134 *Ib*., p. 17: «lo que acostumbramos a llamar 'grandes religiones' o 'religiones universales' , lejos de encarnar el perfeccionamiento quintaesenciado del fenómeno, representan en realidad otras tantas etapas de su relajamiento y disolución». Otros autores resaltan la convivencia de formas religiosas; Jaime Alvar, *Los misterios. Religiones «orientales» en el Imperio Romano*. Barcelona: Crítica, 2001, p. 175, lo expresa así: «Frente a quienes creen que las sociedades van depurando los contenidos religiosos en una progresión gradual hacia las más elevadas formas de espiritualidad, reitero mi convicción en la convivencia de formas variadas de expresión religiosa que, en la práctica de los usuarios, resultan complementarias, por más que las jerarquías se empecinen en afirmar que son incompatibles».

Los trabajos de Onna: la Batalla de Covadonga, el derrumbe del Monte Subiedes en Cosgaya y el ciclo mítico asociado

Marina Gurruchaga Sánchez

1. Covadonga: la sorprendente fortuna de un mitema indoeuropeo

Los ciclos míticos son, en muchas ocasiones, extrañas criaturas que escapan de la biologia simbólica que les hemos atribuido al estudiarlos: no sólo es indefinido el tiempo en el que nacen (de hecho, pueden nacer con formas similares o al menos no demasiado ajenas entre sí), sino que además pueden hacerlo muchas veces, en momentos simultáneos o alejados cronológica y espacialmente. Además, algunos de ellos no mueren nunca, o parece que fenecen y después, en momentos y lugares inesperados, rebrotan como esas semillas antiguas que, ante condiciones climáticas favorables, de una forma extraña reviven y nos muestran los ropajes de flores que creíamos extintas, aunque nos resultan curiosamente elocuentes y actuales.

Hoy quiero llamar la atención sobre uno de estos ciclos mitemáticos, que, como estas semillas sempervirentes de las que hablaba, nació en tiempos remotos y experimentó una sublime fortuna, al anidar en el imaginario colectivo de una forma poderosa y útil –siempre estos mitemas deben resultar legitimadores, a riesgo de no sobrevivir si fuese de otra forma– por dos veces al menos (de los tiempos del Hierro no conservamos crónicas) en la historia de, primero, el reino Asturiano y sus avatares castellano–leonés y luego hispánico, durante la Edad Media y la Edad Moderna, para regresar, mucho más recientemente, durante la dictadura franquista, otra vez enlazando, como siempre fue en los predios de raigambre céltica, teología y soberanía. Hablamos del mito de Covadonga, de Pelayo, del monte Auseva, y de la cántabra Cosgaya junto al monte Subiedes, así como de otros lugares de la geografía y toponimia, puramente religiosa (como afirma Xulio Concepción) de los Picos de Europa.

El objeto de este estudio no es, una vez más, prestar atención a su historicidad, o a su fortuna en las crónicas tanto cristianas como musulmanas; ni siquiera retomar el evidente pasado pagano de la cueva de la Santina y la interpretatio posterior de la deidad allí adorada como María, madre de Jesucristo. Pretendemos centrarnos en las características de la diosa precristiana que es su antecedente inmediata y encuadrarla en la teología de raigambre céltica que, gracias a la supervivencia de la estructura mitológica en la que se contextualiza, explica la fortuna y rentabilidad política que alcanzó, como hemos dicho, en diversas ocasiones.

2. Acercándonos a las pervivencias del mito en las crónicas medievales

La más antigua redacción del mito de la batalla de Covadonga, que es a su vez, como antes decíamos, la original puesta en servicio del mismo por la naciente monarquía asturiana, puede rastrearse, según la historiografía actual, en la crónica primitiva compuesta durante el reinado de Fruela I (757–768). Ésta abarcaría, según A. Pierre Bronisch[1], desde el inicio del reinado de

1 BRONISCH, P., «Ideología y realidad en la fuente principal para la historia del reino de Asturias: el relato de Covadonga», en RUIZ DE LA PEÑA, J.I., CAVERO DOMÍNGUEZ, G. (eds.), *Cristianos y musulmanes en la Península Ibérica: la guerra, la frontera y la convivencia.* Fundación Sánchez Albornoz, Ávila 2007, p. 71.

Pelayo hasta la muerte de Alfonso I en 757. La fecha de la última versión pudo producirse entre 881 y 914/24, lo cual significa que la redacción temprana del milagro dista muy poco de la fecha que se ha dado para la escaramuza de Covadonga, el 722, evidenciándose, junto con el conocimiento de la toponimia y en general del territorio implicado, que el relato original se elaboró en el área de La Liébana.

Nos encontramos por lo tanto ante un episodio que se vincula a un territorio netamente correspondiente al ámbito de la Cantabria Histórica, no sólo arqueogeográficamente, sino por consiguiente en cuanto al trasfondo cultural y mitográfico de larga duración, dado que el límite oriental de los cántabros orgenomescos podría rastrearse, a través de la epigrafía, a los pies de la sierra del Sueve, para E. Peralta[2], y en el Alto Sella, donde habitarían los salaenos, para N. Santos Yanguas[3]. Un territorio sin duda romanizado aunque lejos, para A. Isla Frez[4], de ser un foco de romanidad en el norte de Hispania, el cual sería más tarde, ya en tiempos visigodos, receptor de la marca Asturiense, que, junto con el Ducado de Cantabria, se crean entre 653 y 683. Respecto al grado de cristianización del área, discurriría seguramente en paralelo al de los territorios vecinos, que, en palabras de J. González Echegaray[5], no se produjo de forma sistemática hasta el siglo VIII, siendo precisamente este relato de Covadonga uno de los principales vehículos para la misma.

La original crónica, que se plasmaría en las denominadas Rotense y A Sebastián, elabora un discurso en el que van desgranándose una serie de mitemas, los cuales más adelante pondremos en relación con otras fuentes históricas, literarias y arqueoetnográficas, con el fin de identificar el ciclo mítico local de larga duración que constituyó, en una interpretación renovada y aggiornada por el naciente cristianismo, el pretexto ideológico–fundacional del reino asturiano. De manera simplificada, el relato discurriría como sigue[6]:

1. Pelayo reúne a sus seguidores («a cuantos iban a concejo»)[7] y sube al Monte Auseba. Allí se refugia en «el costado del monte, en una caverna que sabía muy segura. De esa gran cueva sale un río llamado Enna»[8].

2. Pelayo envía órdenes a todo el territorio astur y sus habitantes se reúnen y lo eligen como su «príncipe»[9]. Los musulmanes envían una hueste «innumerable» dirigida por Alkama, con la que va el obispo toledano Oppas. El ejército acampa delante de la cueva. El obispo intenta convencer a Pelayo mostrándole lo difícil de su defensa en «la cima de ese monte» [Auseba].

3. El primer milagro se produce cuando el combate se inicia: «pero en esto no

2 PERALTA LABRADOR, E. *Los cántabros antes de Roma*. Real Academia de la Historia, Madrid 2000, p. 26.

3 SANTOS YANGUAS, N.V., «Astures y cántabros. Estudio etnogeográfico», en *Complutvm* 2–3, p. 421.

4 ISLA FREZ, A. «Consideraciones sobre la monarquía astur», en *Hispania* 189 (1995), pp. 151–168.

5 GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. *Cantabria en la transición al Medievo. Los siglos obscuros IV–IX*. Ediciones Estvdio, Santander 1998.

6 Cualquier edición actual de la Crónica es válida, pero nosotros hemos seguido la virtual que recoge el texto de J. GIL FERNÁNDEZ, *Crónicas Asturianas*, Universidad de Oviedo, 1985, pp. 151–188.

7 Sugerente esta apreciación de «ir a concejo»: ¿tendrían pensado reunirse para realizar el ritual de imposición de la soberanía o liderazgo a Pelayo, como recogen las crónicas, antes de la inminente batalla, en el «Campo de la Jura»?(texto tomado de CABAL, C. *Covadonga. Ensayo Histórico–Crítico*. Grupo editorial asturiano, Oviedo 1991, p. 163).

8 El hidrónimo, como más adelante veremos, es un teónimo prerrromano.

9 Esta aseveración parece entonces en contradicción con una previa investidura de Pelayo anterior a la batalla (vid. Nota 7).

faltaron las grandezas del Señor, pues una vez que las piedras habían salido de las catapultas y llegaban a la iglesia de Santa María Virgen, que está dentro de la cueva, recaían sobre los que las lanzaban y hacían gran mortandad a los musulmanes…».

4. El segundo milagro sucede cuando «una vez que de la cueva salieron para combatir, los musulmanes se dieron a la fuga y se dividieron en dos grupos… y sesenta y tres mil que habían quedado subieron a la cima del monte Auseba y por el lugar de Amuesa bajaron a la Liébana. Pero ni siquiera estos escaparon a la venganza del Señor. Cuando marchaba por lo alto del monte que está sobre la ribera del río que se llama Deva, junto a la villa que llaman Cosgaya, ocurrió por sentencia de Dios que ese monte, revolviéndose desde sus fundamentos, lanzó al río a los… hombres, y allí los sepultó a todos el tal monte, donde todavía ahora ese río, cuando retorna a su cauce, muestra muchas señales evidentes de ellos. No juzgueis esto vano o fabuloso…».

La fortuna posterior de esta crónica, desde el punto de vista de la creencia en su historicidad, ha sido puesta en cuestión por repetidos especialistas. En la actualidad, varias líneas de trabajo que hoy aparecen como casi definitivamente asentadas pueden servir a nuestra propia investigación:

1. Pelayo, el personaje: ¿líder local[10] o dignatario vinculado a la marca visigoda?[11]

A. Barbero y M. Vigil consideraron a Pelayo un jefe cántabro–astur, en la línea del término «astures» utilizado en la versión rotense de la Crónica de Alfonso III, más tarde sustituído en la crónica ovetense por el de «godos». A su vez, dicha impresión venía de la interpretación de C. Sánchez Albornoz de la rebelión de Pelayo como la última manifestación del tradicional irredentismo de los pueblos norteños, tardíamente romanizados. La existencia de señores locales desde el siglo VI[12] y el encuadre de Pelayo en este grupo social, podrían apoyarse en la tradición de que el mismo poseyó pagos en el centro de Asturias, si bien otra teoría plausible sería su identidad de visigodo afincado en el ducado asturiense, el cual, tras la capitulación de Astorga, sería el encargado de, primero, negociar dicha capitulación en Córdoba y, después, garantizar su cumplimiento. En algún momento esta colaboración con la nueva autoridad musulmana, afincada en Gijón, se rompió, y Pelayo se vincula a grupos de visigodos rodriguistas y otros encabezados por Alfonso, el hijo del duque Pedro de Cantabria, llegados desde Amaya. En todo caso lo que resulta significativo es que a Pelayo, a tenor de su predicamento entre los locales del entorno cangués, le ha sido conferida una soberanía que, como luego veremos en cuanto a la ideología que subyace a dicho liderazgo, entronca directamente con las concepciones célticas de asunción de dicha preeminencia.

2. La historicidad o no de esta situación de enfrentamiento de Pelayo y sus segui-

10 En un contexto de disgregación del poder central, una realidad política atomizada se centraba en torno a los núcleos de población, urbanos o castreños, y a los propietarios y aristócratas con capacidad de defender a sus dependientes. Pelayo sería con toda seguridad uno de ellos (DÍAZ MARTÍNEZ, P. «La cristianización de Cantabria antes del beato», en *Apocalipsis: el ciclo histórico del Beato de Liébana. Catálogo de la exposición*. Santillana del Mar, junio–septiembre 2006, pp. 45–70).

11 Nos ceñimos a la ultimísima revisión del tema realizada por GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, C., «la Batalla de Covadonga. Problema historiográfico, trasfondo histórico y consecuencias sociopolíticas», en *Anejos de Nailos* 5 (2019), pp. 685–751.

12 MUÑIZ LÓPEZ, I. «La formación de los territorios medievales en el oriente de Asturias (ss. VIII al X)», en *Territorio, Sociedad y Poder* 1(2006), pp. 92–93.

dores, en lo que debió de ser una pequeña expedición de castigo.

Dicha escaramuza ni siquiera aparece recogida en varias de las crónicas musulmanas, ya fuera por falta de información o inconveniencia del momento político para narrar los hechos. Para J. Montenegro et al.[13], el envío de destacamentos posteriores contra los rebeldes se vería distraída por la necesidad de atender los sucesos de la Septimania; incluso el Anónimo Mozárabe de 754 sitúa la primera rebelión contra los musulmanes en los altos valles pirenaicos (la «Cerritania»), evitando mencionar las montañas cántabro–asturianas[14]. Las inferencias más recientes llevan a los estudiosos a destacar los paralelismos historiográficos de la narración del desarrollo de las batallas y/o los milagros asociados, respectivamente, con:

– las características–magnitud del ejército musulmán, que se vincularían con la composición del bíblico de Ezequías contra Senaquerib, inspirándose asimismo en las cifras de muertos de la victoria de Gedeón contra los medianitas, la de Holofernes contra Judea y la de Timoteo contra Judas Macabeo. Asimismo la configuración axiológica de Pelayo en sus respuestas al traidor obispo Oppas, responde a los modelos del Pasionario Hispánico[15].

– el episodio de las piedras que se vuelven contra los musulmanes que las lanzaban, ha sido puesto en correlación, o se piensa que se inspira, en el episodio de la batalla del río Frígido de Teodosio contra Arbogasto (394 AD), en el que se enfrentaron ejércitos paganos y cristianos.[16].

– el milagro del derrumbamiento del monte se ha puesto en relación con los sucesos narrados por Pausanias respecto al ataque de los gálatas de Brenno al Santuario de Delfos, así como con las leyendas elaboradas por la Escuela Palatina de Carlomagno sobre la fortuna de Carlos Martel.[17] En este sentido el itinerario real y probable seguido por las tropas musulmanas, con el fin de situar este gigantesco argayo en un punto concreto del mapa, ha sido corregido, desde la asentada interpretación de C. Sánchez Albornoz, hasta la reciente revisión de C. García de Castro Valdés y el interesante estudio sobre el emplazamiento concreto, desde el punto de vista de la historia geológica reciente, de J. Marcos Martínez.[18] En éste se establece que la tradición local sitúa el corrimiento en el monte Subiedes, apoyada por las noticias del Diccionario Geografíco de Madoz (voz Mogrovejo) y los hallazgos de Matías de la Madrid y Manrique, así como de otros comunicados por A. de Escalante y E. Jusué, referidos asimismo por C. Sánchez Albornoz. En este sentido, uno de los cinco movimientos históricos

13 MONTENEGRO, J., DEL CASTILLO, A., *Pelayo y Covadonga: una revisión historiográfica. La época de la Monarquía Asturiana.* Simpsio del Real Instituto de Estudios Asturianos. Universidad de Oviedo, Oviedo 2002, p. 118.

14 MARCOS MARTÍNEZ, «El castillo del monte Subiedes (Camaleño, Liébana, Cantabria)», en *Territorio, Sociedad y Poder* 4 (2009), p. 101.

15 GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, C. Op. Cit., p. 703.

16 ISLA FREZ, A. «El rey Favila, la reina Froiluba y la fundación de la iglesia de Sta. Cruz de Cangas (737)», en *Stud. Hist., Historia Medieval* 33 (2015), p. 162.

17 GARCÍA LÓPEZ, G. «Covadonga, un mito nacionalista católico de origen griego», en *Basilisco* 17 (1994), p. 94.

18 Op. Cit.

masivos que han sido detectados en la falda de dicho monte, el ocurrido en la margen derecha del río Deva, frente al pueblo de Los Llanos, supuso un evento de naturaleza catastrófica que podría asimilarse al de la leyenda de las postrimerías de la Batalla de Covadonga.

3. Onga–Onna: ¿una deidad precristiana vinculada al área de los Picos de Europa–Covadonga?

Ya C. Cabal llamó la atención sobre la toponimia de la Cova–Donga, y X. Concepción también ha resaltado el carácter sagrado de la toponimia general y, específicamente, de la hidronimia femenina de la zona de los Picos de Europa, habiéndose, según él, realizado la transferencia–interpretatio de la sacralidad del céltico Monte Vindos (en realidad y en nuestra opinión, la de la paredra vinculada del dios atmosférico correspondiente y la diosa asociada) al adjetivo «Sacra», volcado especialmente, aunque no sólo, en la personalidad y/o advocaciones de la Virgen María y las santas locales[19]. Respecto al nombre del santuario vinculado al episodio de la Batalla, existen multitud de interpretaciones: desde «Cova Longa» (de «aqua»–«cua»–»coa»–»cova», por nacer el río Reinazo–Deva[20] precisamente en esta cueva; Cuadonga sería otro nombre del mismo río, derivando ese «Rei» de *Reve, «rio» en paleuropeo y teónimo de la divinidad Reve)[21], al tradicional «Cova Dominica–Donnica» («Cueva de la Fuente», para A. Galmés de Fuentes[22], derivado de *Onna como «fuente, arroyo», y no la tradicional interpretación «Cova Dominica» como «Cueva de la Señora»). Otros autores han hecho derivar el topónimo de «Cova de Onna–Onka», dada la transcripción del topónimo en la I Crónica General de España (1282–1284) como «Cova d´Onga», siendo este radical *Onk– sumamente feraz en cuanto a derivaciones (Ongayo, Montuenga); similarmente, según X. Concepción esta Onna–Onga sería el teónimo de una divinidad de la fecundidad[23]. En la Descripción de Grecia de Pausanias, la Atenea de Tebas es relacionada por éste con la Onga fenicia[24], por lo que parece que podemos asentar, en base a los anteriores estudios, la existencia de una deidad prerromana denominada en principio Onga–Onna. La cavidad habría podido ser considerada como sagrada ya desde la Edad del Bronce[25], de la misma forma que otras cavidades (Infiesto, Candamio, etc.) del área cercana y, en general, los espacios en cueva durante el Hierro de la Península Ibérica, posteriormente cristianizados al igual que los dólmenes y monumentos megalíticos en general, frecuentemente asociados

19 CONCEPCIÓN, X. «La toponimia sagrada de los Picos: del Monte Vindio a Covadonga por las sendas de las palabras que cuelgan de Peña Santa», en www.xuliocs.com/toppicovdg.html (Conferencia en las Jornadas «Covadonga, historia y arte, naturaleza y tradición», RIDEA, Oviedo, 2015–16), p. 188.

20 «Diva» para D. Jerónimo de Chirivoga en su informe de 1613 por orden de Felipe II (RUIZ DE LA PEÑA GONZÁLEZ, I., «El templo de N. S. De Covadonga en la visita de D. Jerónimo de Chirivoga (1613)», en Separata de *Sulcum sevir. Estudios en Homenaje a E. Benito Ruano.* Universidad de Oviedo, Oviedo 2004, p. 638.

21 GONZÁLEZ DE LA PEÑA, D., en www.arqueotoponimia.blogspot, entrada «Covadonga, Cuadonga».

22 GALMÉS DE FUENTES, A., «Toponimia asturiana y asociación etimológica», en *Lletres Asturianes* 19 (1986), p. 36.

23 Más tarde veremos que no sólo con esta funcionalidad.

24 Libro IX, 12.2, 82, en la edición de DÍAZ TEJERA, A., SAMARANCH, F. DE P., *Historiadores Griegos.* Aguilar, Madrid 1969, p. 445. La alusión al pasado «fenicio» es habitualmente realizada por los historiadores antiguos para referirse a un tiempo remoto previo, sin que forzosamente pueda hoy sostenerse dicha atribución étnica.

25 GARCÍA PÉREZ, G., apud CONCEPCIÓN, X., Op. Cit., p. 195.

a la erección de iglesias y ermitas[26] –es el caso de la Santa Cruz, en Cangas de Onís, comenzada a construir significativamente por Pelayo y terminada por su hijo Favila, como luego explicaremos–. Este teónimo Onna derivaría en hagiotopónimos medievales como, por ejemplo, «Sant´Oña» (Santoña en Cantabria), en el típico proceso de conversión de una divinidad pagana en santa cristiana y la transformación del paisaje religioso correlativa[27].

C. Cabal[28] menciona la tradición local de la existencia de un ermitaño en la cueva, previamente a la batalla, que custodiaría una supuesta imagen de la Virgen traída desde Mérida con motivo de la invasión musulmana, y que habría predicho a Pelayo, llegado allí en persecución de un malhechor, su destino salvífico, en clara referencia al mito indoeuropeo del itinerario del héroe[29]. En este sentido, la cristianización del área de la Liébana histórica[30] se puede atestiguar desde el s. IV (cementerio paleocristiano de Cangas de Onís), y fue afectada probablemente por el Priscilianismo, condescendiente con las prácticas mágicas y proféticas vinculadas a las creencias precristianas. Se atestiguan también objetos litúrgicos de técnica visigótica en la zona, producto de ocultaciones probablemente durante la invasión musulmana, que atestiguan una cierta vida religiosa. Un primitivo monacato con las formas monásticas fructosianas[31], más adecuadas para la evangelización de las zonas de tradición asamblearia y de propiedad lejanamente comunal, parece reflejado por lo tanto en esta leyenda del eremita de Covadonga. Estos monjes, en efecto, solían constituir su comunidad de fieles en torno a un lugar sagrado pagano previo. La aparición de cánones contra las prácticas idolátricas a finales del siglo VI (Cánones 71–73 del Concilio de Braga de 572 y Canon 16 del III Concilio de Toledo del 589) y su reaparición nuevamente a finales del siglo VII (dirigidos éstos más recientes a la erradicación de los elementos aclimatados–sincretizados en las nuevas creencias), evidencian la existencia coetánea de una serie de inferencias supervivientes de ciclos teológicos anteriores al cristianismo que fueron bien aprovechadas por el poder político para obtener el rédito del providencialismo esgrimido por la nueva monarquía.

Hay que decir que, en contraposición a la leyenda, e incluso, como hemos visto, a las crónicas más antiguas, no existen, según C. García de Castro Valdés, noticias previas sobre la existencia de un templo anteriores a la forja definitiva del relato de las crónicas, entre 881 y 914/924. En la visita mencionada del canónigo Chirivoga[32] se menciona exclusivamente una

26 FERNÁNDEZ CONDE, J. *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media (ss. VII–X).* Universidad de Oviedo, Oviedo 2000, pp. 150–151.

27 Otros ejemplos son Santa Marina, Santa Margarita, Santa Liberata, etc., santas que jamás existieron y encubren la interpretatio de divinidades precristianas (BARANDELA RIVERO, I. , LORENZO RODRÍGUEZ J.M., «El culto a Santa Mariña en el norte de la Península Ibérica y sus conexiones con la Europa Atlántica», en *Porta da Aira. Revista de Historia del Arte Orensano* 13 (2011), pp. 117–143).

28 Op. Cit., p. 111.

29 El héroe indoeuropeo, trasunto del dios solar, atraviesa un periplo que le lleva desde un nacimiento secreto, pasando por un período de ocultación montaraz, en la línea de la segunda función guerrera, hacia su posterior afirmación como fundador y reconstructor; en un momento final, la ruptura del tabú (que en el caso de Pelayo no llega a producirse) le ofrece como «chivo expiatorio» de la comunidad, que buscará un nuevo líder. Este mitema ha sido rastreado en numerosos estudios por M. ALMAGRO GORBEA. Recientemente me ocupé del mismo, al hilo de la literatura oral, en mi estudio titulado »la serpiente y el pastor», en *Revista de Folkore* 449 (2019).

30 DÍAZ MARTÍNEZ, P. «La cristianización de Cantabria antes del Beato», Op. Cit., pp. 45–70.

31 Se constata de hecho en Sta. María de Cosgaya en el año 796 un eremitorio dúplice, que podría existir ya con anterioridad (DÍAZ MARTÍNEZ,P., Op. Cit., p. 65).

32 RUIZ DE LA PEÑA GONZÁLEZ, I., Op. Cit., p.

iglesia con planta de nave única y con cabecera simple excavada probablemente en la roca, a la que se superponía una sacristía. Este tipo de planta se asemejaría tipológicamente a la iglesia de la Santa Cruz en Cangas de Onís[33], de planta longitudinal según modelos autóctonos. La iglesia rupestre contaría, llamativamente –conocemos el significado del triplismo en el mundo céltico-indoeuropeo–, con tres «ojos» abiertos en la pared de roca, el más alto justo encima del altar (del cual manarían tres chorros de agua), y uno más abajo a modo de torrente, aquel que conformaría la denominada «Fuente del Matrimonio», que más tarde glosaremos. Esta falta de noticias avala aún más, en nuestra opinión, junto con la peculiar escenografía acuática del lugar, su adscripción como santuario de larga duración.

4. Onna como deidad femenina trifuncional indoeuropea

Una vez asentada la personalidad–existencia de una deidad precristiana vinculada a la cavidad de la leyenda del enfrentamiento entre Pelayo y el destacamento musulmán, que como vemos ya ha sido defendida por diversos autores, vamos a precisar las características de esta diosa Onna que pueden rastrearse a través de diversas fuentes y elementos, en la línea del trifuncionalismo teológico céltico–indoeuropeo.

4.1. Onna como deidad soberana.

En un estudio reciente[34] sobre algunas deidades de la Cantabria prerromana, comentábamos la identidad básica de todas las expresiones, denominaciones o avatares de las diosas–diosa atestiguadas en el territorio cántabro y en general en el mundo céltico–indoeuropeo. Es el caso de esta Onna–Onga, que funcionaría como paredra del dios atmosférico y soberano recogido también en la teonimia de los Picos de Europa en las diversas variaciones del radical local, Tarano[35]. En la concepción indoeuropea, la triple vocación–potencialidad como deidad soberana, guerrera y asociada a la fertilidad, de esta diosa madre, se halla atestiguada de múltiples maneras y ha sufrido los procesos de interpretatio, primero, romana, y más tarde, cristiana, siendo ésta última, en realidad, quien ha fosilizado, gracias a la devoción sustitutoria dirigida a la Virgen María, madre de Jesucristo, muchas de las características de la primitiva deidad[36].

Además, la utilización interesada desde un punto de vista político, por parte de un personaje como Pelayo, vinculado por nacimiento o interés al moribundo estado visigodo, que se convierte en líder del naciente estado cristiano astur, asociado a las funcionalidades soberana y guerrera (especialmente) de dicha divinidad (siendo la funcionalidad relacionada con la fertilidad secundaria y relicta respecto al sistema ideológico útil para el momento de despegue de la monarquía asturiana), ha consagrado la leyenda de Covadonga, como decíamos en la introducción, en un mito nuevamente vinculado a la deidad territorial, al servicio de las élites

640.

33 BURGA CORDOVILLA, F.J., «La iglesia de Santa Cruz de Cangas de Onís. Análisis de fuentes históricas para una propuesta de reconstrucción», en *Anuario de la Sociedad Protectora de la Balesquida,* I (LXXXVI), 2016. Estos datos han sido obtenidos principalmente de las noticias de Luis A. De Carvallo en el s. XVII y de Ambrosio de Morales, ya en el s. XVIII. Hablaremos posteriormente de esta iglesia al hilo de nuestras hipótesis.

34 GURRUCHAGA SÁNCHEZ, M. «De diosas olvidadas: Ana, Andate, Brigantia–Cantabria, Coventina, Deva, Epona, Navia, Matres y Salia en Cantabria», en *Altamira. Revista del Centro de Estudios Montañeses* (2021), en prensa.

35 CONCEPCIÓN, X. Op. Cit., p. 183. El cercano teónimo «Jano», atestiguado en el área, podría encubrir la interpretatio de otro dios o avatar del atmosférico anterior, el pancéltico Lug.

36 Para el caso de Cantabria, vid. mi estudio «Las leyendas fundacionales de los santuarios marianos en Cantabria y su vinculación con el fondo mitemático de la céltica europea e hispánica», en *Revista de Folklore* 471 (2021).

políticas, primero las del Hierro y finalmente las del Nacional-Catolicismo.

Pasamos a detallar los elementos o rastros de esta formulación de Onna como soberana:

– Es notoria en este sentido la existencia de leyendas, por ejemplo en la Crónica de Pedro de Corral, sobre el nacimiento principesco de Pelayo, escondido desde niño y criado en secreto por los celos del rey, para reaparecer después y recibir del ermitaño de Covadonga anuncio de su destino como héroe[37]. Otras leyendas locales inciden en el mitema céltico de la piedra de Fal, emblema de la soberanía, y el arquetipo artúrico de la espada liberada por la roca cuando ésta reconoce al auténtico depositario de la anterior, especialmente en la leyenda de la «Fuente Santa de la Cuchillada»: allí, Pelayo tiene sed y con su arma abre una hendidura en la roca, brotando de la misma una fuente milagrosamente. Esta leyenda se asemeja a la de la Fuente de los Siete Infantes y a la de la que abrió Santiago en Padrón con su báculo[38].

Se advierte incluso en esta vinculación del agua (fuente brotada de la hendidura) y Pelayo, un recuerdo de las hierogamias o matrimonios sagrados entre el líder o reyezuelo y la diosa soberana, manifiestos en la multitud de leyendas sobre xanas y/o cuelebres (que se transforman en dichas doncellas, transuntos o evemerizaciones de las antiguas diosas de la soberanía). Estas leyendas se extienden uniformemente desde Cudillero hasta Belmonte y Somiedo, al decir del folklorista Aurelio del Llano, y muestran la habitual asociación fuente–cueva–trabajo textil[39], típicos de las caracterizaciones–advocaciones de Brigantia–Nabia (diosas prerromanas hispánicas vinculadas, atestiguadas por la epigrafía) y Cailleach–la Vieya (rastreables respectivamente en el folklore escocés y asturiano)[40]. Precisamente no faltan cuélebres, referidos por la tradición local de Cangas de Onís, en Vega de Cueturrasu, o «encantadas» en la Cueva de la Huelga, en Coviella, y en la cueva de Tornín (asimismo Cangas de Onís).

Existen en el área, recogidas también por C. Cabal y otros autores[41], una serie de leyendas de gran trascendencia etnoarqueológica, asociadas en el ciclo de la «Virgen del Enol». Esta tradición, que entronca con el mitema ampliamente extendido en los países de la Céltica de las «cidades asolagadas»[42], refleja la presencia de una «Virgen fugitiva»[43] que, buscando refugio entre los pastores de la aldea

37 CABAL, C., Op. Cit., pp. 107–110.

38 IBIDEM p. 112.

39 DEL LLANO, A. *Del folklore asturiano. Mitos, supersticiones. Costumbres.* Talleres de Voluntad, Madrid 1922, pp. 40–41.

40 DE MILIO CARRIN, C. *La creación del mundo y otros mitos asturianos.* Autoedición. Oviedo 2008. El arquetipo de la «Vieya» ha sido tratado con más detalle por el mismo autor en su artículo «Winter crones and bread givers: the Northern Iberian Vieya», en Winter Crones and Bread–Givers: The Northern Iberian Vieya: Folklore: Vol 131, No 4 (tandfonline.com).

41 CONCEPCIÓN, X. «La leyenda de Enol: los Lagos de Covadonga». Extracto del artículo en VVAA. *Covadonga: historia y arte, naturaleza y tradición.* Real Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo 2016. Se cita la leyenda paralela a la de Cabal, recogida por A. Rodríguez Montes.

42 BALBOA SALGADO, A. *As cidades asolagadas. As augas e o Álen en Galiza.* Toxosoutos, Noia 2006.

43 Este es un mitema recurrente que supone la huida de una diosa, posteriormente cristianizada como santa o Virgen María, que, llevando a su hijo, dios solar, o no, termina por esconderse–fundirse en la roca, que toma de ella sus poderes o favores en la concesión de fertilidad, prosperidad, etc. Este topos ha sido bien estudiado y rastreado por D. DE MILIO CARRÍN (OP. Cit).

construida en las inmediaciones del lago, no lo halla más que en la cabaña de una pastorcilla. La divinidad masculina (Dios, en una versión, Jesucristo en otra), castiga a los malvados y poco hospitalarios lugareños durante una horrible tormenta (significativa su caracterización como deidad atmosférica y tonante, Taranis–Tarano), debido a la cual el lugar queda inundado, formándose el lago de Enol[44]. Esta «Virgen fugitiva», en otras leyendas, muchas de ellas fundacionales de santuarios marianos en el Norte de España, en ocasiones se transforma o se refugia en el interior de piedras o rocas, conformando un lugar de adoración luego sincretizado por la religión cristiana, como sucede en la cercana Lebeña (Liébana), con una supuesta reina «mora»[45] que se convierte en piedra en el interior de la cueva de su refugio, debido a la soledad.

– Asimismo, en la leyenda fundacional[46] de la ermita de la Santa Cruz por Favila, ya mencionada y vinculada a la segunda gran acción bélica del reino naciente, en 732, se describe cómo a su padre Pelayo se le apareció «una cruz en el cielo en señal de la victoria futura, cuya figura hecha de roble usó el día de la batalla como bandera». El roble es un árbol sagrado, vinculado al pancéltico Lug, dios polifuncional que también es soberano y guerrero[47], y la cruz o el emblema cruciforme alcanza amplio recorrido simbólico en la iconografía indoeuropea[48]. La batalla del Puente Milvio conducida por Constantino, asimismo visionario de una cruz de fuego en el cielo («in hoc signo vinces»), es la referencia última para la elección del día de consagración de la iglesia por Favila[49] –incluso, para algunos autores, el elemento de inspiración de dicha «visión» pelayista–; finalmente el lugar de Contraquil, donde Pelayo supuestamente venció a los musulmanes, el lugar para erigirla. Decimos supuestamente porque es también el sitio de un dólmen de cámara, que aparece referido en la lauda del monumento como lugar cultual, el cual «resurge» (en la inscripción–dedicatoria transcrita por el Conde de la Vega del Sella) por su reconsagración bajo el signo de la Cruz[50]. Precisamente el lugar era percibido por los naturales como un emplazamiento vinculado a la soberanía de las élites, dado que Favila y su esposa se hacen enterrar en el «pozo» o interior del dolmen, existiendo la costumbre an-

44 Estas leyendas de peregrinos a los que no se cobija existen también a propósito del Lago de Sanabria, el Isoba, etc.

45 Estas moras o mouras son la evemerización de las diosas precristianas, como hemos comentado anteriormente al hilo del mitema de la «Virgen fugitiva».

46 La leyenda es referida por el Padre Manuel Risco en su obra *España Sagrada* XXXVIII, cap. XI, 126.

47 ALBERRO, M., «El pancéltico dios Lug y su presencia en España», en *Polis. Revista de formas e ideas políticas de la Antigüedad* 22 (2010), pp. 7–30.

48 FERNÁNDEZ ACEBO, V. Et al., «Cruciformes vs. Cristianización», en *Después de Altamira. Arte y grafismo rupestre post–paleolítico en Cantabria.* Federación ACANTO, Santander 2016, pp. 79–87.

49 27 de octubre de 737.

50 Esta iglesia, según YANGUAS, N.V.S. («El cristianismo en Asturias en época visigoda», en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* XXV (2014), p. 492), ya existía en tiempos visigodos, y fue reedificada por el mencionado Favila, a juzgar por la lápida fundacional: «vuelve a edificarse por precepto divino este edificio sagrado…». Quien tendrá una actividad edilicia de gran calado en la reedificación y edificación de templos será Alfonso I a mediados del siglo VIII. Por otra parte, bajo el signo de la cruz tenía que realizarse, obviamente, dicha reconsagración, si el dolmen había sido ya cristianizado previamente con la construcción de una primitiva iglesia. En todo caso sorprende, en el texto de la inscripción, lo que podría entenderse como cierta condescendencia con la sacralidad de larga duración del emplazamiento protagonizado por el dolmen de corredor, motivo para la erección de una primera capilla.

cestral de sacar tierra de esta cueva, considerándose santa por la comunicación de dicha cualidad sacra–soberana dimanante del dolmen, que quedaba, en la planta original de la construcción, dentro de la iglesia primitiva; asimismo, durante los ss. X-XI se entierran numerosos notables alrededor de la iglesia, en el mismo sentido de búsqueda de cierta magia de contacto. Es evidente que la pareja de templos fundacionales del naciente estado asturiano, la gruta de Covadonga, y la ermita de la Santa Cruz, recogen de alguna forma, por lo tanto, un recuerdo de la paredra precristiana de la diosa soberana Onna (paralela en esta función a otras diosas soberanas hispanas como Andate, Brigantia, Nabia) y el dios soberano, atmosférico y supremo Lug–Tarano[51] o cualesquiera denominación pudiera haber tenido.

– Existen asimismo abundantes rastros en la arqueoetnografía de la zona que comunican la figura de Pelayo con un emblema cierto, desde el punto de vista histórico–arqueológico, de las ceremonias de investidura célticas de los régulos célticos, cuales son la mención de pediformes[52] y diversos petroglifos en variadas leyendas locales, recogidas por C. Cabal:

– en la leyenda de la «Cueva de Esbarrión», cercana a Cangas, D. Pelayo, avanzando hacia dicha cueva, espolea a su caballo y éste, al resbalar, deja marcada su herradura[53];

– en Rocas (Infiesto), Pelayo ve a la Virgen sobre una roca, que le anima en la batalla cuando su ejército se encontraba cansado. En la roca donde la Virgen se le aparece quedan marcadas las señales de sus pies («Patallo de la Virgen»), en el lugar llamado Peleón[54];

– Los aldeanos de Caso muestran, sobre dos mesetones, las ruinas de las «fortalezas moras», «voladas» por D. Pelayo, con la señal de la «rodilla» de éste grabada sobre la roca[55].

4.2. Onna como deidad guerrera

Ya algunos investigadores han advertido del contexto céltico general de la batalla de Covadonga como perteneciente al corpus mítico de las «luchas entre razas»[56], cuya formulación arquetípica, en el Libro de las Invasiones, sería el enfrentamiento entre Fomorianos y los Tuatha De Dannan. Paralelas a estas luchas míticas de «mouros» contra cristianos, serían la de los moros del Castro de Sta. Cristiña de O Inicio (Lugo), o la de Ardemil (Ordes) y la del Campo de Matanza (Tui), entre muchas otras.

Hablábamos anteriormente de una línea crítica que vincula la inspiración de los sucesos sobre el derrumbamiento del monte junto a Cosgaya con la tradición, recogida por Pausanias, de la intervención de Apolo en el asalto a Delfos de los Gálatas. Es interesante esta vinculación, aunque pensamos que la lectura es quizás la inversa o, incluso, que la memoria (suponiendo que hubiera sido cierta dicha filiación del

51 Tarañosdios, cima entre Gamoneo y Covadonga; Santiján (de Jano – siendo este Jano interpretatio seguramente del dios Lug –), en el valle de Caín, bajo el monte Corona (advocación habitual en la Gallaecia de la diosa soberana Nabia – inscripciones en Marecos (Penafiel, Oporto) –, etc.

52 GARCÍA QUINTELA, M. V., SANTOS ESTÉVEZ, M., «Petroglifos podomorfos de Galicia e investiduras reales célticas: estudio comparativo», en *Archivo Español de Arqueología* 73 (2000), pp. 5–26.

53 CABAL, C. , Op. Cit., p. 113.

54 IBIDEM p. 126.

55 IBIDEM, p. 129.

56 GONZÁLEZ DE LA PEÑA, D., en www.arqueotoponimia.blogspot, entrada «Batallas míticas en el folklore de los mouros».

suceso narrado en la crónica medieval a partir de la narración de Pausanias) de dichos sucesos paralelos podría retrotraerse a un mismo fondo o mitema de matriz indoeuropea, actuante de forma simultánea, para la Grecia Clásica y la Asturias altomedieval, vinculados ambos a una deidad soberana y guerrera, femenina en el caso de de Covadonga, y masculina[57], aunque auxiliada como luego veremos por sendas divinidades femeninas, en el caso griego. Esta base común a la que apela la crónica podría haber sido más fácilmente comprensible y vinculante, emocionalmente, para los primeros destinatarios de la misma, muy cercanos aún al mundo de creencias coetáneo al inicio de la actividad de Pelayo[58], y por ello fue quizás elegido como inspiración del relato de Covadonga. La tradición indoeuropea fundante de este supuesto prodigio se completaría en Delfos con la presencia de los espíritus de héroes muertos (Santiago apóstol en su caballo blanco, trasunto del héroe solar, no tardará en aparecerse, en 844, durante la batalla de Clavijo); asimismo, con la helada que se produce durante la noche, nevada incluida[59], y el derrumbe (en otro momento diferente del terremoto) de rocas del Parnaso cercano; finalmente la venganza de Apolo se completaría con el pánico y la confusión entre los gálatas, que les haría escuchar pisadas de caballos al galope (siendo éste el animal psicopompo fundamental de la tradición céltica) y confundir a los suyos con los enemigos, asesinándose entre sí.

Dicha identidad entre el oráculo de Delfos y el santuario de Covadonga es evidente también cuando partimos del hecho de que el oráculo lo fue antes vinculado a una deidad equivalente a la indoeuropea–cántabra Onna, Gea para el caso griego[60]. Previamente a los sucesos de Delfos nos cuenta Herodoto la intervención de la misma Atenea cuando los bárbaros asaltan su santuario (el de Atenea Pronaya junto al de Delfos)[61]. Respecto a los sucesos de dicho santuario, Justino, en su Epítome de la Historia Filípica de P. Trogo, afirma que Apolo mismo, desde el tejado del templo, acompañado como antes mencionábamos por dos vírgenes armadas (las mismas Diana y Minerva), defendían con el arco y otras armas el templo de los bárbaros.[62] Vemos cómo la actividad de dichas diosas, evemerizaciones de la divinidad femenina fundamental, en la línea de su funcionalidad guerrera, es evidente; en este sentido, la leyenda recogida por C. Cabal afirma que la propia Virgen, en la batalla de Covadonga «cogía las flechas en sus manos cuando los iban a herir [a los cristianos], y que las arrojaba otra vez a los moros»[63].

4.3. Onna como deidad de la fertilidad

La trifuncionalidad de la deidad indoeuropea femenina se completa con su advocación como madre, procuradora y conservadora de la fertilidad individual y del grupo, en lo agrario y personal, siguiendo la línea de las sucesivas

57 Aunque antes de Apolo el oráculo lo fue de Gea. Volveremos sobre el asunto.

58 Existen no obstante diferencias importantes entre las dos tradiciones, porque en Covadonga, de hecho, el monte se desploma durante la retirada de las tropas musulmanas; por su parte en la leyenda délfica el terremoto (que no derrumbe) se produce durante la batalla, en su mismo campo.

59 Esta Onna–Brigantia–Brigit–Cailleach es una diosa atmosférica, señora de la nieve y controladora de los meteoros.

60 Pausanias, poema de Museo en la Descripción de Grecia, libro X (en CAMPBELL, D.R.J., *The so–called galatae and gauls in the Early Hellenistic Balkans and the Attack on Delphi in 280–279 BC.* Tesis doctoral, Universityof Leicester, 2009, p. 92).

61 HERODOTO, *Historia* VIII, 35–39, IBIDEM p. 92.

62 KOCH, J.T., *The celtic heroric age. Literary sources from Ancient Celtic Europe and Early Ireland and Wales.* Celtic studies Publications, Aberystwyth 2003, p. 29.

63 CABAL, C., Op. Cit., p. 117.

«Machas» de ámbito irlandés[64], de la Nabia del Noroeste de la Península Ibérica[65] y en general del perfil general de las diosas adoradas en ámbito europeo continental (Sulis, Verbeia, Coventina, Sirona, etc.)[66]. Según G. Dumézil[67], existe asimismo un desdoblamiento de éstas como fuerza positiva, cercana, amistosa, en contraposición con lo cosmogónico, despiadado, nocturno, que podría vincularse a sus otras dos funciones, ya comentadas, como diosas soberanas y guerreras.

Una serie de leyendas asociadas a la Virgen de Covadonga nos revelan la conexión con la antigua dadora de la fertilidad divina. La primera es la existencia del enclave conocido como «Fuente de los Siete Caños» o «del Matrimonio»[68], chorro que mana directamente de la gruta de la Virgen y que cae sobre una pila, para a través de siete caños volver a caer en una losa de piedra. La tradición manda que hay que beber sin respirar de los siete orificios; a su lado hay un estanque al que se arrojan monedas para pedir un deseo, en la línea de la función propiciatoria de este tipo de divinidades acuáticas del mundo céltico. Relativa a esta costumbre, J. Menéndez Pidal[69] recoge el poema titulado «Mañanita de S. Juan», en el que se cita a una Virgen que se acerca a una «fuente sagrada», la cual bendice: «bien venida la doncella / que viniese aquí a por agua, / que si del agua bebiese / muy pronto será casada». En la cercana Aliva, la capilla de la Virgen de la Saluz tiene cercano, asimismo, otro manantial, significativamente[70] denominado de manera similar, «de las Siete Fuentes», con idénticas tradiciones.

Relativo a la vinculación del agua y la fertilidad, en Asturias y en general en la Céltica Hispana y Europea, la toponimia vinculada al grupo semántico Madre / Matron / Fuente Madrona / Madriz designa todo aquel chorro, manantial o fuente después deificado[71], como en el caso de la abundante teonimia de base de la mayoría de la hidronimia europea. En este sentido, una inferencia interesante la constituye el hecho de que la vaca que señaló el lugar donde se erigió el santuario de Atenea en Tebas[72] (como sabemos la primitiva titular del santuario délfico es también femenina), se asocia también a la diosa irlandesa Bó Find, garante de la prosperidad del ganado y de los establos, y origen del nombre del río Boyne[73]; esta «vaca blanca» (el nombre de la diosa en el original irlandés) se vincula por lo tanto a las corrientes acuáticas, espacio liminal por antonomasia. Volviendo al área de los Picos, llamativa es desde este punto de vista la hidronimia de la zona en cuyo centro se ubica Covadonga, ya que tenemos dos ríos «Deva», el uno naciente en el Orandi y en el Auseba (de *Au, indoeuropeo precéltico para «agua», y *Dewa, céltico diosa, que termina en las Cascadas de la Cueva de la Santina sobre el

64 ALBERRO, M. «Las tres leyendas célticas de Macha: reflejo de la transición hacia una sociedad patriarcal», en *Anuario Brigantino* 23 (2000), p. 67.

65 OLIVARES PEDREÑO, J., «El culto a Nabia en Hispania y las diosas polifuncionales indoeuropeas», en *Lucentvm* 17–18 (1998–99), pp. 229–42.

66 BILLINGTON, S., GREEN, M., *The concept of the goddess*. Routledge, London–N. York, 1996.

67 GARCÍA QUINTELA, M.V., *Dumézil (1898–1986)*. Biblioteca de las religiones, Eds. Del Orto, Madrid 1998, p. 44.

68 «Fuente de los siete caños y una leyenda… ¿te apuntas?», en www.guiadeasturias.com.

69 MENÉNDEZ PIDAL, J. *Poesía Popular*. Madrid 1885, p. 261. A. Del Llano recoge una versión muy similar en 1920 en el Concejo de Ponga (Op. Cit., p. 81).

70 El siete es también una cifra sagrada de la mitología y ritualística céltica.

71 ARSAC, J., *Toponymie de Velay*. Le Puy en Velay 1988, p. 121.

72 PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*, Libro IX, 12.2., Op. Cit., p. 445.

73 Asimismo la Morrigan asumiría el aspecto de ultratumba del ganado (MONAGHAN, P. *The encyclopedia of celtic mythology and folklore*. Facts on file, Inc., N. York, 2004, p. 78).

Pozón, y emerge en la citada Fuente del Matrimonio); el otro, casi simétrico, es el Deva de Panes, originario de Fuente De (otra vez ese *Dewa) y que desemboca en Unquera.

4. Conclusiones

Hemos visto cómo el mito de Covadonga responde a una revisitación de la personalidad-advocaciones de una primitiva, precristiana deidad de matriz indoeuropea, de nombre probablemente «Onna», que aparece bien reflejada en las leyendas, bien sean oficiales (de una forma aproximada manifiestas en las crónicas altomedievales y posteriores) o del folklore popular. Esta divinidad, cristianizada tempranamente merced a un posible y temprano fenómeno eremítico desarrollado en la cueva epicentro de los sucesos, e instrumentalizada a posteriori por los líderes de la revuelta cántabro–astur contra el emirato (que incluyeron en su programa ideológico también otras construcciones de origen pagano, posteriormente cristianizadas, como fue el caso de la ermita dolménica de la Santa Cruz), se reveló feraz a la hora de conformar un nuevo programa mitológico con pretensiones históricas (como lo son todos los programas o ciclos míticos), con el fin de legitimizar o asentar[74] una futura recuperación de los territorios malbaratados por la caótica monarquía visigótica y sus luchas intestinas, últimas responsables de la invasión musulmana.

Los rasgos de la diosa prerromana asumidos por la Virgen María asociada a la cueva y los sucesos de Covadonga, prioritariamente inventados–instrumentalizados por las élites políticas y su expresión en las crónicas altomedievales, fueron los de su funcionalidad soberana y guerrera, abandonándose al reducto popular su virtualidad fecundadora, que ha pervivido en diversas leyendas del folkore y lugares centro de rituales asociados. En este sentido, es inevitable recordar la paralela segmentación de las creencias y sus contenidos entre un catolicismo rural, para mentes sencillas, alejadas muchas veces de los rectos dogmas, en contraposición a los discursos teológicos manejados por sus especialistas y las élites vinculadas, servidores estos discursos de las ideologías y proyectos de poder. Por otro lado, la constatación de la realidad o no de la inspiración de los milagros de Covadonga en las historias del relato de Pausanias no resulta tan importante como el tener en cuenta que, si esta inspiración tuvo lugar y arraigó en las mentalidades de los sucesores tempranos de los protagonistas del nacimiento del estado astur, lo anterior fue debido a un sustrato compartido, de fondo indoeuropeo, que hizo plausible la comprensión, en el marco de la funcionalidad soberana y guerrera de esta diosa compartida, Gea–Diana–Atenea / Onna, de tales actuaciones o capacidades.

En todo caso, nuevamente se constata cómo la vida del mito, según decíamos al comienzo de este estudio, puede ser retomada varias veces, en función de las necesidades sociales (quizás más bien de las de sus élites), a la hora de construir interpretaciones de la realidad y proyectos de futuro en la construcción o renovación de nuevas formas comunitarias, cual fue el caso de este fecundo mito de Covadonga, que ha demostrado ser de una más que larga duración.

Marina Gurruchaga Sánchez
Doctora en Historia por la Universidad de Cantabria y miembro del Centro de Estudios Montañeses

74 LEVY STRAUSS, C., *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*. Siglo XXI, México 1979, pp. 242–53.

El Familiar: etnohistoria de esta creencia en el Noroeste argentino

Margarita E. Gentile L.

Resumen

La creencia en El Familiar se difundió en los ingenios azucareros del noroeste argentino a partir de mediados del siglo XIX. El relato básico trata acerca de un ser sobrenatural que, en forma de perro negro o viborón, debía ser alimentado cada año por el dueño del ingenio con uno de los peones del mismo; mediante este pacto obtenía riquezas pero perdía el alma. Dos de los elementos que dieron forma a la creencia decimonónica son prehispánicos, en tanto que el nombre del protagonista es de raigambre hispana.

Palabras clave

Noroeste argentino – perro negro – viborón – El Familiar – creencias.

El Familiar: ethnohistory of this belief in the Argentine Northwest

Abstract

Belief in El Familiar spread in the sugar mills of northwest Argentina from the mid-19th century onwards.The basic story is about a supernatural being who, in the form of a black dog or large snake, had to be fed every year by the owner of the sugar mill with one of its labourers; through this pact he obtained riches but lost his soul. Two of the elements that gave shape to the nineteenth-century belief are pre-Hispanic, while the name of the protagonist is of Hispanic origin.

Keywords

Northwest Argentina – black dog – large snake – El Familiar – beliefs.

Sumario:

1. Antecedentes
2. El tema y su interés
3. Estudios y clasificaciones previas
4. Medio ambiente y sociedad
5. Elementos prehispánicos
   5.1. *El Viborón*
   5.2. *El Perro*
6. Elementos medievales europeos
   6.1. Otra vez, *el viborón*
   6.2. Otra vez, *el perro*
   6.3. *El Familiar*
7. Imaginario y Arte
8. Recapitulación y perspectivas
9. Bibliografía citada.
10. Apéndice documental

Agradecimientos

1. Antecedentes

En 1995 leí ante un congreso de Folklore reunido en Buenos Aires la compulsa bibliográfica y algún comentario acerca de la creencia en El Familiar. Luego incorporé los textos de la Encuesta de Folklore, versiones que me permitieron perfilar mejor el relato y el contexto en el que surgió y se mantuvo; en 1999, esas versiones fueron el apéndice documental de un capítulo del libro en el que recopilé trabajos sobre creencias y religión indígena del área andina argentina.

Tras los rápidos cambios de formatos de publicación y circulación de trabajos científicos que trajo el Milenio, en 2011 reedité en CD aquel capítulo sobre El Familiar, con otros artículos sobre devociones populares y creencias. Esa edición se agotó mientras surgían en la red cantidad de sitios y revistas periódicas especializadas. Otros temas y compromisos me alejaron de la posibilidad de reeditar, aprovechando el alcance que prometía el ciberespacio, aquel trabajo que siempre consideré un aporte al tema. En 2020 ya había decantado, discontinúandose, aquella infinidad de sitios y revistas globales y, con referencia al asunto de este ensayo, solo hubo repeticiones alrededor de un tema controvertido desde su surgimiento como objeto de estudio.

En marzo de 2021 el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano puso finalmente en la red los legajos de la Encuesta de Folklore realizada en 1921 a través de las escuelas nacionales, y que abarcó el territorio argentino[1].

De todas las posibilidades que abre este hecho, según expliqué en sendas charlas este año en las universidades nacionales de Río Negro y La Rioja, una es digna de atención particular por parte de los investigadores por lo que pueda influir en sus hipótesis de trabajo y conclusiones ya que dicha posibilidad va por la ruta del tradicional menor esfuerzo: se trata de la ocasión de innovar con arcaísmos.

Es decir, investigadores e informantes podrían converger en publicaciones donde algunos datos recopilados en 1921 podrían ser exhibidos como presentes, sin descernir los matices de espacio y tiempo. Como adelanto tenemos que, en estos últimos años, hubo cantidad de artículos cuyos autores se presentaban a sí mismos como los descubridores de la existencia de la Encuesta, hasta con comentarios sobre las intenciones atribuídas a los maestros rurales que recopilaron los materiales contenidos en esos legajos, etcétera. También continuó repitiéndose que dichos documentos eran inaccesibles hasta su puesta en la red. En mi opinión, tal vez esa fuese una manera de decir que no se permitían fotocopias a particulares, ya que desde 1995 tengo publicados como apéndice de algunos de mis trabajos, mas de cincuenta textos extraídos de esos legajos[2], todos ellos obtenidos en varias consultas mediante el simple trámite de llenar el formulario de la Biblioteca del INA / INAPL y, eso sí, copiarlos a mano.

El lanzamiento de la Encuesta a la red global se llevó a cabo señalando tan solo el aporte de esos documentos a la Literatura del siglo XIX, dejando de lado la complementariedad de muchos de sus datos con datos andinos prehispánicos y coloniales, como tengo publicado varias veces, también, desde 1995. La Encuesta se ofrece también a una observación, entre otras, desde las artes visuales, pero fue escaneada en blanco y negro, esa posibilidad quedó restringida.

*

Con respecto a El Familiar, a diferencia de otras creencias de amplia difusión en Argentina durante el siglo XX (Difunta Correa, Gauchito Gil, San La Muerte), no se trata de un culto público sino privado; así surgió y así se conserva

1 Acerca de la historia de la Encuesta, ver Fernández Latour, 1981; también un resumen en la página del INAPL, https://enf1921.cultura.gob.ar/.

2 En esta cuenta no incluyo los que copié y luego no publiqué por falta de pertinencia.

aunque las consecuencias de su actividad se difundan con la amplitud posible.

El texto que sigue es el de 1999 con el agregado de estos antecedentes y otras versiones que, en conjunto, muestran la dinámica del relato básico para mantenerlo vigente. Pude notar, en el lapso de tiempo hasta hoy, que en conversaciones informales hubo gente que conocía el relato pero se negó a hablar del mismo en detalle por la suspicacia de atraer la presencia de su protagonista con solo nombrarlo, y que de eso se derivase un daño para sí. O sea, no creían, como dicen algunos otros, que El Familiar se pueda presentar por su cuenta para ofrecer su ayuda, lo cual, desde cierto punto de vista, es una aceptación de la verosimilitud de dicho relato, incluso en sus variantes.

2. El tema y su interés

Hasta mediados del siglo XX, en las provincias de Tucumán, Salta y Jujuy se llamaba El Familiar a un ser sobrenatural que vivía en el sótano o en la sala de máquinas de un ingenio azucarero; de allí salía por las noches para vigilar la planta fabril y evitar que los obreros roben o huyan.

Su presencia también le recordaba al patrón, dicen, que debía cumplir el pacto que había celebrado voluntariamente con el Diablo para tener suerte y riqueza, las cuales durarían si alimentaba a la fiera con un peón del ingenio, cada año. Si no cumplía ese compromiso podía ser devorado por su propio Familiar y, como había vendido su alma al Diablo, su destino ineludible sería el Infierno.

Por su parte, el peón destinado podía luchar contra El Familiar y vencerlo si usaba un «*cuchillo sin pecar*»[3] y actuaba «*en nombre de Dios*».

Las versiones de esta creencia procedentes de las provincias de Mendoza, San Luis y Entre Ríos decían, en cambio, que El Familiar era un animal que se presentaba espontáneamente al dueño del campo o el negocio y se quedaba con él, habitando en algún paraje donde hubiese agua o en la misma casa; le traía suerte a condición de que lo cuidase personalmente y, llegado el momento, podía dejarlo a sus herederos.

Las formas más comunes adoptadas por El Familiar eran el perro negro y el viborón (víbora grande y oscura), pero algunos relatos lo describen como oveja, hombre, mujer, tigre o caballo, entre otras (Coluccio 1981).

A los estudios de Folklore, como parte de los de Etnohistoria, les interesa rastrear, en lo posible, el origen, continuidades y cambios de las creencias que forman su acervo; en ese sentido, este ensayo espera ser un aporte a un tema a veces dejado de lado, a veces controvertido, en sus diversas presentaciones.

3. Estudios y clasificaciones previas

Hasta donde pude indagar, las primeras referencias escritas acerca de la creencia en El Familiar en Argentina se encuentran en la Encuesta de 1921. En 1926 Berta E.Vidal de Battini publicó un trabajo en la revista Narrativa nro.36, que no pude hallar, titulado *El Familiar*. Por el nombre de la publicación, tal vez haya sido un cuento basado en sus recopilaciones de testimonios en la provincia de San Luis, de donde era oriunda[4]. Pero en su publicación en varios tomos de cuentos y leyendas las fechas de recopilación de lo relacionado con El Familiar son veinte años posteriores[5]. La cito aqui por lo cercano de su trabajo, a continuación casi de la Encuesta, y correspondiente con el tema de este ensayo.

3 Nuevo, que no se lo había usado antes.

4 En 1939, Vidal de Battini formó parte de una comisión que ordenaría la Encuesta de 1921 y proyectaría otra a fin de reunir material que luego se seleccionaría para distribuir en las escuelas primarias (Carrizo 1953: 21).

5 Esas versiones corresponden a encuestas realizadas en años posteriores, y que ella conservó en su archivo personal, actualmente en la provincia de San Juan (González & García 2013).

Varios años después, Rafael Jijena Sánchez y Bruno C. Jacovella en su libro pionero clasificaron las supersticiones corrientes en nuestro país y entre ellas consideraron a El Familiar como una materialización del Diablo formando parte de las llamadas «Objetivaciones» porque

> *El gran grupo de las objetivaciones se divide en varios grupos menores. En primer lugar la demonología popular agrupa todas las supersticiones relativas al diablo o sumo espíritu maligno solo o con su corte, actuando en el mundo, metiéndose en las personas, etc; ...* (Jijena Sánchez & Jacovella 1939: 95; Jacovella 1948 a:123; Jacovella 1948 b: 211).

En un trabajo posterior, Jacovella redefinió las supersticiones y consideró al «Animismo Popular» como uno de los dos grandes grupos que las formaban y, dentro del mismo, sus «Figuraciones» comprendían

> *... las creaciones antropomórficas, zoomórficas o monstruosas con personalidad sobrenatural propia, incluyendo algunas figuras de origen teológico, como el Diablo, los condenados y las almas en pena, no así los ángeles y las almas benditas. Casi todas estas figuras son de índole demoníaca; pero algunas deidades y genios de la naturaleza, si bien terribles en sí mismos, muéstranse en ocasiones benignos o simplemente burlones.* (Jacovella 1959: 250).

Más adelante especificaba que

> *... el personaje principal de este género [las «Figuraciones»] es el Diablo, que recibe nombres populares, como Mandinga, o en lenguas indígenas, como Añá [guaraní] y Supay [quechua]. ... Además de la Salamanca, hay otro gran tema demonológico: el Familiar, también de rancia prosapia europea, que, bajo figura de perro, asno, serpiente, etc., vive con su protegido, lo ayuda a enriquecerse y se cobra cada tanto con el cuerpo de un servidor que el amo le entrega o al final, con el alma de éste mismo. Los casos de intervenciones del Diablo, en la Salamanca o como Familiar, son incontables; como todos los casos, se clasifican con las especies literarias narrativas.* (Sobre estos temas, El perro negro, de Rafael Jijena Sánchez, Buenos Aires, 1952). (Jacovella 1959: 256-257).

En su trabajo sobre las especies literarias en prosa, Susana Chertudi no incluyó a El Familiar en ninguna de ellas aunque sí comentó y reacomodó los anteriores intentos de Jacovella. Tampoco tomó en cuenta los relatos relacionados con la actividad del Diablo excepto uno en el que el Malo era derrotado (Chertudi 1959:143). Nos preguntamos si deberíamos incluir a El Familiar entre sus temas de leyendas a continuación de los encuentros con brujas, duende y lobisón, o entre los casos que relatan encuentros con seres imaginarios: Coquena, Kaparilo, el Duende, el Basilisco (Chertudi 1959: 153-154)[6]. En un artículo posterior (Chertudi 1975) publicó la clasificación de la International Society for Folk-Narrative Research (1963) intercalando ejemplos argentinos a partir de la Encuesta de 1921[7]; en la Sección III, «Seres y fuerzas sobrenaturales - El diablo», ubicó a

> *El Familiar, ser de forma de víbora o de perro negro, protector de quien hizo pacto con el demonio; tiene especial vigencia en regiones del noroeste argentino, sobre todo en plantaciones e ingenios azucareros.* (Chertudi 1975: 71).

6 Esta reticencia la encontré, años después, entre mis tesistas universitarios quienes, a pesar de la cantidad de información disponible, ninguno quiso trabajar el tema de San La Muerte, razón por la cual reuní los datos y los publiqué. Hay más casos similares, e interesantes como objeto de estudio en Antropología.

7 Chertudi decía que dicha Encuesta no había sido catalogada, aunque sí lo estaba a partir 1925; esa catalogación se publicó, precisamente, en los *Catálogos* que abarcaron todos los legajos.

Más adelante explicaba, siguiendo siempre las definiciones dadas por la Sociedad, que en esta clase de narraciones

> *La dimensión temporal carece de importancia pues el hecho pudo suceder ayer, sucede hoy y ocurrirá mañana, es decir, el poder sobrenatural es activo y presente; los hechos son repetibles. Este grupo está constituído por los relatos para los que puede usarse la denominación «leyenda de creencia» (belief legend en la bibliografía inglesa), puesto que la creencia constituye el núcleo y la razón de ser de la narración. Además, esta dualidad creencia narración puede complementarse con algún tipo de comportamiento asociado, para propiciar a los seres y fuerzas sobrenaturales, defenderse de ellos o neutralizarlos. Como lo ha manifestado Linda Dégh (1965), la leyenda local o de creencia «está entretejida con otras manifestaciones de creencias folklóricas vivas», y el registro documental en torno de las mismas incluye desde sentencias o afirmaciones y descripciones hasta relatos elaborados para mostrar la creencia.* (Chertudi 1975: 74-75).

Aquí no se tuvo en cuenta que el patrón pagará su bienestar temporal con su propia alma, además de un peón por cada año; y que ambos son *motivos* o *unidades narrativas*, pero *motivos principales*, cuya ausencia dejaría incompleto el relato[8].

Además, a partir de mediados del siglo XX, por lo menos en el caso de El Familiar, dicha creencia estaba dejando de ser funcional al interior de los ingenios azucareros, de manera que la afirmación de que «la dimensión temporal carece de importancia» también había dejado de ser funcional al interior de los trabajos acerca de Folklore.

Por otra parte, al no considerar la «dimensión temporal» se cancelaba la posibilidad de hacer un estudio comparativo con continuidades y cambios, limitándose el trabajo de investigación a la repetición del hecho recopilado y su inserción a una clasificación previa.

Es en estos aspectos teóricos que los citados trabajos de Chertudi se distancian, y hasta se contraponen a las propuestas de Augusto Raúl Cortazar (1954; 1964; 1976), y las de éste último quedaron desvaídas por no tomar en cuenta el contexto que produjo y sostuvo (y sostiene) la creencia.

El Familiar fue tema de investigación puntual para Flora Losada quien, siguiendo a Dégh & Vázsonyi (1988: 11?), lo consideró como una «leyenda de creencia», es decir

> *... un fragmento de discurso narrativo oral relativamente estructurado, que puede mostrar acontecimientos referidos a la cotidianeidad grupal, con la presencia dentro del relato, del accionar de una o varias figuras míticas.* (Losada 1994: 70).

La base de su trabajo fueron relatos recopilados por ella misma quien se excusó de transcribirlos dado el carácter preliminar de su artículo y dejando el asunto para otra oportunidad; luego señalaba que

> *... si bien El Familiar es una leyenda extendida en toda el área del Noroeste, en Jujuy se presenta con características diferenciales a las que puede presentar en otras provincias; tomando, en este trabajo, la comparación con Tucumán.* (Losada 1994: 70).

8 Siguiendo a Thompson [1946] 1953, en una solución de compromiso Cortazar agregaba que: «Los motivos... pueden ser ubicuos y universales, o por el contrario, mostrarse modelados por el ambiente geográfico y social. Por lo común «son acontecimientos o sucesos sencillos, actores humanos, animales o seres sobrenaturales, o bien algún elemento en el fondo de la acción, como objetos mágicos y toda clase de maravillas» (Thompson 1953:24). Para usar términos de actualidad, podrían ser comparados con los «átomos» que constituyen la "molécula" del cuento». (Cortazar 1964: 97).

Su expresión *«las aventuras del Familiar»* permite suponer la existencia de un ciclo de relatos en los cuales El Familiar podría estar haciendo algo diferente a lo que solía hacer hasta ahora que era atacar, matar y, en algunos casos en que no se hallaba el cadáver con las heridas correspondientes, comer a sus víctimas, además de proteger a su dueño. Será muy interesante conocer estas versiones y sus conclusiones acerca de las formas adoptadas en Jujuy, de gaucho o de gringo, según dice Losada en sus recopilaciones que, hasta donde puede indagar, no las publicó.

Para la filósofa María Eugenia Valentié, en cambio, El Familiar era un verdadero mito definido por ella según características extractadas de obras de Mircea Eliade, Claude Lèvi-Strauss, G. Gusdorf y P. Diel, por: a) ser una creación colectiva vivida por una comunidad; b) implicar un tipo de conocimiento que no sigue los procedimientos de la razón analítica; c) expresar ese conocimiento mediante un lenguaje simbólico que tiene carácter universal; d) presentar un relato que está estructurado de manera coherente y rigurosa; e) narrar acciones paradigmáticas que tienen sentido para la vida personal y por tanto pueden influir en acciones futuras; f) aludir a realidades últimas, como la presencia del mal en el mundo, el sentido de la justicia social y la religación con lo sobrenatural; g) por lo tanto, los temas citados arriba pueden situar el mito de El Familiar en el ámbito de la religión y de la ideología (Valentié 1979/1997: 34).

4. Medio ambiente y sociedad

Como vengo de decir, tanto a la Etnohistoria como al Folklore les interesa determinar, en lo posible, el origen del tema estudiado; en lo que sigue me referiré a contexto y a tres de los motivos que componen la creencia en El Familiar documentados en el área andina argentina: dos de ellos con anterioridad a la conquista europea y el tercero llegado con ella. Es decir, el Viborón, el Perro y el nombre de El Familiar estaban presentes en la región antes del surgimiento de la creencia en cualquiera de sus variantes conocidas hasta mediados del siglo XX.

En general se considera a El Familiar como originario exclusivamente de Europa pero, en mi opinión, a mediados del siglo XIX el imaginario regional sintetizó en esta creencia su percepción del desorden social que representaba el ingenio azucarero en la región, a cuyo interior no existían las reciprocidades, ni siquiera asimétricas, al modo andino. La condición de temporarios de los trabajadores no especializados («golondrinas», en términos actuales), es decir los chaguancos que iban al ingenio solamente en la época de la zafra (cosecha) favorecía que los dueños de la empresa no participaran del ciclo vital de la vida de sus peones (fiestas en general, parentesco por bautismo o matrimonio, etcétera) quienes, además, no podían esperar del patrón ningún gesto de disculpa ante deslices como las ocasionales borracheras[9].

9 Ejemplos de estas distancias sociales en proyecciones literarias tradicionales: José Vicente Solá, en su Diccionario decía: «Familiar. V. Salir de su cuidado una mujer. Término escuchado en la región de la costa de los ríos Dorado y del Valle.». Juan Carlos Dávalos, hasta donde sabemos, no incluyó a El Familiar entre los temas de sus cuentos y poemas que sí se refieren a otros personajes «folklóricos» como El Duende, pero el rural, no El Duende urbano de quien se decía en los años ´30 que en vez de sombrero colla llevaba sombrero de copa (galera o chistera) y personificaba al propietario del ingenio San Martín del Tabacal (Salta), Robustiano Patrón Costas (1878-1965). Por otra parte, c.1940, los ingenios La Esperanza, Ledesma y Calilegua (Jujuy), y San Martín del Tabacal (Salta) tenían cada uno un Familiar que era un perro; no así La Mendieta (Jujuy), que no tenía ningún Familiar; y el Familiar del ingenio San Isidro Labrador (Salta) era un viborón que habitaba cerca de las tumbas antiguas y derruídas, y se decía que devoraba a quien intentara saquearlas (Hugo A. Pérez Campos, inf.pers.). En plan de adaptaciones, y sin salir del tema, en una de sus versiones el Duende del ingenio Hileret (Tucumán) lleva, en los años ´80, un fusil, no una horquilla como decía Gutiérrez de Prado (1998). La «confusión» del Duende con El Familiar tal vez merezca otra atención.

Figura 1. Muchachito mataco mordisqueando una caña de azúcar en el patio de un ingenio azucarero de Jujuy. Foto de Carlos Hugo Rosenthal, c.1940. Cortesía de su hija Elsa R. de Sosa

Figura 2. Mataco en el patio de un ingenio azucarero de Jujuy. Foto de Carlos Hugo Rosenthal, c.1940. Cortesía de su hija Elsa R. de Sosa

Desde la perspectiva del hombre de la selva, los dueños del ingenio azucarero tampoco habían ganado su riqueza luciendo, por ejemplo, su habilidad con el machete o el cuchillo, herramientas y armas a la vez, indispensables para la supervivencia en las tierras bajas, y cuyo filo y buen uso eran signos indiscutidos de hombría entre la población de esas regiones. Los capataces, en cambio, recorrían la planta fabril y los lotes de caña con armas de fuego y rodeados de una jauría.

Figura 3. Don Lauro Pereyra en la galería de su finca en Orán, provincia de Salta, c.1939. Foto cortesía de María Azucena Colatarci

Figura 4. Patrón de finca en Mendoza. Retrato por Juan Pi, fechado alrededor de 1915. Foto cortesía del Archivo «Juan Pi», en el Museo Municipal de Historia Natural, San Rafael, Mendoza

También formaban parte de este contexto las máquinas, en especial los trapiches para moler la caña que ocasionaban en quienes caían en ellos quebraduras y heridas mortales.

El trapiche funcionaba, en los ingenios que contaban con tecnología europea moderna, con el vapor producido por calderas alimentadas con el bagazo de la caña, de ahí que la chimenea de ladrillos rojos que se elevaba muy por encima de las copas de los árboles indicara desde lejos su presencia y hasta alguna versión asegura que una gran víbora negra (o un perro negro) quedó morando en su interior cuando la planta fabril fue abandonada.

Durante los cuatro meses que duraba la cosecha y preparación del azúcar (aproximadamente julio-octubre) el ingenio molía caña y cocía jugos ininterrumpidamente y tanto el edificio como el canchón estaban completamente iluminados durante la noche y el latido de las máquinas no cesaba un instante.

En los meses siguientes el ingenio trabajaba a un ritmo más pausado y el plantel de empleados y obreros fijos hacían las reparaciones (soldar los tachos de cobre, afilar herramientas, etcétera), se preparaba la siembra de nuevos lotes, se rozaban los antiguos y se comercializaban los productos elaborados.

Algunos rasgos que el dueño del ingenio consideró agresivos, propicios para infundir miedo, (animales no domésticos excepto para él, la potencia de las luces y ruidos nocturnos ajenos a la naturaleza del campo circundante) fueron propuestos por él y se injertaron sin dificultad en las presencias previas del viborón (también relacionado con el rayo y el mundo de abajo y de adentro), y el perro, ambos animales domésticos en época prehispánica; el primero mostró que también podía ser terrible durante la conquista incaica (Gentile 2017 b) en tanto que el segundo lo evidenció durante la conquista europea; estas transformaciones ocurrieron

en el área andina y el piedemonte donde los relatos sobre El Familiar decimonónico cobraron forma, se afincaron e irradiaron en distintas versiones.

Los otros elementos salvajes (la falta de reciprocidad y de liderazgo natural) fueron, en cambio, seleccionados por los mismos peones en base a sus pautas de comportamiento tradicionales, es decir, para ellos era verosímil que una persona que estaba fuera de la rueda de reciprocidades, un salvaje, estuviese rodeado de animales no domésticos, y uno de los puntos de esta demostración era que el guarapo, una bebida alcohólica subproducto del proceso fabril, era vendido a cambio de dinero y no regalado, como se esperaba que lo hiciera un jefe.

En cuanto a definirlo en los términos de la religión conocida por la mayoría de los habitantes estables en la región, El Familiar no podía ser nadie menos que el Diablo.

*

Un mapa de los «centros de producción» de la creencia y sus epígonos muestra que a medida que nos alejamos del piedemonte de Jujuy, Salta y Tucumán, sus textos van cambiando; la modificación más llamativa es que, fuera del ingenio azucarero, el dueño de El Familiar no estaba obligado a darle de comer una persona por año.

También fuera de esa región (excepto un relato) no se invocaba al Diablo para pactar con él, sino que El Familiar se presentaba voluntariamente y se convertía en un amuleto para la buena suerte.

*

En cuanto al momento exacto en el que la creencia cobró la forma conocida hoy, debemos considerar que si bien el viborón y el perro formaban parte del mundo andino prehispánico, los vecinos españoles relacionados con la Inquisición, «los familiares», surgieron en el noroeste argentino recién a fines del siglo XVI o principios del siglo XVII cuando las ciudades pudieron conservar sus fundaciones.

Pero en su forma actual El Familiar se manifestó en el noroeste argentino pasada la última mitad del siglo XIX, según la Encuesta de 1921.

Esto se respalda también en la sincronía con otras circunstancias: la palabra *«folk-lore»* (folk = pueblo, lore = saber) apareció en una revista londinense en 1846 con relación a su definición[10], en 1875 se reunió en Nancy (Francia) el Primer Congreso Internacional de Americanistas donde se revalorizó lo indígena americano y en 1878 se fundó en Londres la Folklore Society.

Nuestros científicos no fueron indiferentes a estos movimientos y de aquella época datan las recopilaciones e interpretaciones publicadas luego por Adán Quiroga (1897) y Samuel A. Lafone Quevedo (1905: Lámina XII) acerca de las divinidades prehispánicas que representaban las fuerzas de la Naturaleza y los animales asociados con ellas.

Sin embargo, a partir de c.1930 y hasta fines del mismo siglo, en la interpretación de los materiales recopilados primó la idea rectora de que cuentos y leyendas locales derivaban de cuentos y leyendas europeas; y aunque es asi en parte, no se puede dejar de notar que sin una base prehispánica ciertos cuentos y leyendas no hubiesen arraigado nunca en determinados lugares.

En otro nivel estaba el interés de los dueños de los ingenios azucareros[11] de contar con un elemento sobrenatural que fortaleciera su actividad, en este caso basado en algo tan visible, ruidoso y feroz como lo eran sus propias jaurías y los trapiches. Y en la intersección de ambos planos, científico y comercial, surgió la creencia en El Familiar.

---

10 Carta de William J. Thoms (a) Ambrose Merton, revista *Athenaeum*, Londres, 1846.

11 Los ingenios azucareros del NOA estuvieron en auge desde mediados del siglo XIX (Guy 1981; Rosenzvaig & Bonano 1992).

*

Un viajero de mediados del siglo XIX describió así las relaciones sociales en un ingenio azucarero tucumano:

> *Ellos son alimentados, [los peones] entiéndase, y todos los sábados se les dá, además, una abundante ración de guarapo, bebida de la que son extremadamente golosos ... la falta de brazos siempre se hace sentir, ya que no es fácil procurarse indios. Ellos son extremadamente caprichosos y nunca vienen [al ingenio] salvo que tengan necesidad; además, se irritan ante la menor injusticia, verdadera o supuesta, y regresan al Chaco. También los dueños [del ingenio] los tratan con muchas consideraciones, pero mostrando a su alrededor una firmeza absolutamente necesaria para conservar el buen orden y la regularidad del trabajo. Algunos establecimientos emplean hasta 400 de estos indios [matacos y chiriguanos], y se comprende cuánta prudencia hace falta para conducir esas masas todavía salvajes pero sin embargo de una gran docilidad si se las sabe manejar juiciosamente.* (Moussy 1860: 503-504; traducción M.G.).

*

Si bien la creencia en El Familiar está ligada al avance agroindustrial del siglo XIX, hasta donde sé, no surgió en otros puntos de nuestro planeta donde también se instalaron ingenios azucareros. En Centro América, por ejemplo, se explicó el éxito económico y la imposibilidad de la fuga del ingenio en base a una creencia local preexistente, la de los muertos vivos o *zombis*[12], en tanto que en Brasil la situación de los negros africanos trabajando como esclavos en los ingenios de Pernambuco le dieron al tema un giro distinto. Para Trujillo (Perú) no conocemos hasta ahora nada parecido a El Familiar, tal vez porque las condiciones de trabajo eran similares a las de Pernambuco aunque los trabajadores fuesen, en su mayoría, mestizos.

5. Elementos prehispánicos

5.1. *El Viborón*

La alfarería tardía del área andina argentina correspondiente a los estilos Belén y Santa María cuenta entre sus formas las de unas piezas conocidas con el nombre de *«urnas»* porque, al igual que las vasijas europeas así llamadas, dentro de ellas se encontraron restos humanos (a veces de niños). Su exterior presenta insistentemente dibujos de batracios, ofidios y un ave corredora, el *suri* o avestruz (Bruch 1911; Bregante 1926; Márquez Miranda & Cigliano 1957; Cigliano 1960; González 1977: 321, entre otros).

Desde el comienzo de los estudios de la arqueología de la región (provincia de Catamarca

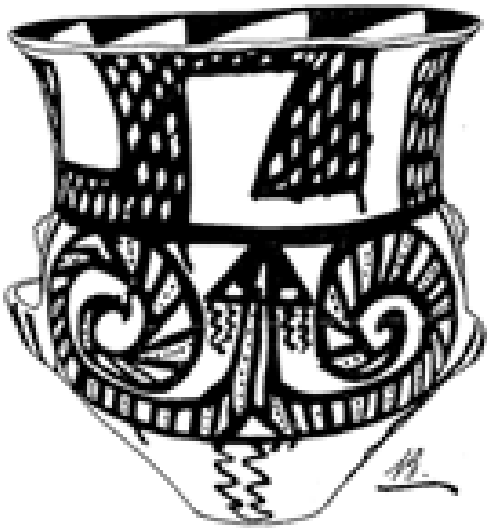


Figura 5. Urna de alfarería estilo Belén, con dibujos de ofidios en color negro sobre fondo rojo. Hualfín, provincia de Catamarca. Altura: 48 cm.. Colección Museo de La Plata (según Bruch 1911: figura 131)

y parte de la de Tucumán) se supuso que estas urnas guardaban ofrendas humanas destinadas a suplicar a las divinidades indígenas por el agua, porque los animales figurados estaban directamente relacionados con la misma en el

12 Sobre los zombis en Haití y su relación con el vudú, ver Mètraux 1958: 249-252, entre otros autores.

folklore regional (Quiroga 1977: 171), pero el caso es que los mismos suelen merodear en sitios cercanos al agua porque es allí donde cazan y el *suri* corre de manera particular antes de una tormenta (Ambrosetti 1896-1899 (XIX): 172) y también en presencia de extraños (observación personal).

El sector del NOA donde se encontraban estas urnas comenzó a sufrir los efectos de una

Figura 6. Urna de alfarería estilo Santa María Tricolor (influencia Inca). Bajo los ojos y en el cuerpo hay representaciones de ofidios en color negro y rojo sobre fondo blanco. Fuerte Quemado, valle de Yocavil, provincia de Catamarca. Altura: 54 cm.. Colección del Museo de La Plata (según Bruch 1911: figura 95)

desertización paulatina a partir del año 1000 d.C., situación atenuada cuando, bajo el gobierno del Cuzco, se construyeron andenes de piedra en los faldeos para atajar la erosión y se trazaron canalizaciones para captar las aguas del deshielo de los nevados cercanos, independizando a la agricultura de las lluvias estacionales y ampliando el área de cultivo (Raffino 1991: 206)[13].

El noroeste argentino parece que quedó incorporado alrededor del año 1450 d.C. al gobierno cusqueño; se trazaron caminos, se levantaron santuarios, edificios estatales y tambos, se incorporó su idioma y su organización social, religiosa y política, además de arraigar y desarraigar poblaciones enteras (Bárcena 1988, 1989; Gentile 1988a, 1988b, 1990, 1991, 1991-1992, 1992, 1994, 1995, 1996, 2017a-b, 2018; González 1977, 1980, 1982; Hyslop & Schobinger 1990; Raffino 1988; Raffino *et al.* 1978, 1981, 1993; Schobinger 1968, 1986; Schobinger & Bárcena 1971; Schobinger *et al.* 1984-1985, entre otros autores).

Los ofidios eran parte de la cosmovisión incaica y esto se sabe también por los estudios de los apodos que los militares cusqueños ganaban en la guerra (Camaque, Amaro) y algunos de los emblemas que usaban: los que representaban los *amaru* indicaban que su poseedor estaba relacionado con las conquistas incaicas de territorios serranos en los Andes o en la costa del océano, en tanto que en el caso del *machacuay*, la gigantesca boa, su empleo como blasón tendría que ver con la conquista de las tierras bajas del este, o rumbo Antisuyu (Gentile 1995: 40; 2017)[14].

Por su parte los Collas del altiplano, antecesores y tradicionales amigos / enemigos de los Incas, también tenían ofidios como emblema y los llamaban *catari*. Su relación con jefes militares estaba vigente aún a fines del siglo XVIII porque ambas voces, «*amaro*» y «*catari*», fue-

13 Pero en el siglo XIX la agricultura de esa región era de subsistencia debido a la erosión, a la falta regular de agua y al traspaso del interés comercial hacia la tala de los montes de algarrobo (*Prosopis*), proceso este último que contribuyó definitivamente a la pérdida de los terrenos fértiles.

14 Juan de Betanzos contaba que los señores andes, es decir, los *curacas* de territorios ubicados hacia el este de la cordillera, criaban en sus casas grandes culebras mansas a las que alimentaban con carne (1987 [1551]: 94). El *amaro* y el *machacuay* no tienen veneno. En San Luis se decía a principios del siglo XX que «*Si aparece una víbora negra (de esas muy mansas y grandes), las personas no la matan, porque se muere el dueño de casa; la dejan que se vaya.*» (Encuesta, San Luis 95 f.4v); ya vimos antes que se las seguiría criando porque comen ratones.

ron los «nombres de guerra» de los *curacas* que lideraron la rebelión de 1780.

En los relatos de Huarochirí los grandes ofidios también cumplían una función de custodia: una gran serpiente guardaba a las hijas de Urpayhuachac y el dios Pachacamac (Ávila 1966: 27). Trescientos años después se decía que otra cuidaba un tesoro escondido en unas ruinas jesuíticas (Ambrosetti 1967: 114-115), en tanto que en Salta se creía (hasta hace unos 50 años) que en los cementerios privados de los ingenios azucareros vivía un viborón que era capaz de comer a cualquiera que se acercara con intención de saquear las tumbas[15].

*

Como parte integrante del Tahuantinsuyu, el NOA también tenía su borde oriental lindando con las tierras bajas; en esta región, en la quebrada La Bodega (Salta), Ambrosetti alcanzó a ver a principios del siglo XX una pintura rupestre en una cueva relevada después por Guillermo Gerling.

Esta pintura mostraba a varios personajes tratando de matar con lanzas y flechas una boa que estaba engullendo a una persona de quien sólo se veían las piernas a punto de desaparecer dentro de la boca; alrededor había gente vestida con el *uncu* que caracterizaba a los guerreros cusqueños y blandiendo hachas entorchadas[16].

También formaban parte de este panel emblemas y filas de guerreros y camélidos similares en conjunto a otras pinturas rupestres de la época incaica relevadas en otras áreas, por ejemplo, las punas de Jujuy (Alfaro 1978; 1979; Boman 1908: 632 y siguientes), y Catamarca (Schobinger & Gradin 1985: Figura 114)[17].

El tema representado también muestra el aspa en la ropa de los guerreros y en el lomo

15 Ver también nota 7. Ambrosetti (1917 [1967]: 114-115) decía que en Tacuru Pucu (Alto Parana) había unas ruinas jesuíticas en las cuales había escondido un gran tesoro guardado por una gran serpiente que atacaba a los que se acercaban al lugar.

16 Como las llamadas «armas del sol» por Pedro Pizarro (1978: 91).

17 Eric Boman (1908: 171) no estaba de acuerdo con el dibujo de Gerling porque decía que su plano del Pucará de Rinconada (puna de Jujuy) no era correcto. Sin embargo, Boman no ofreció ni un diseño ni una descripción alternativas de La Bodega porque no estuvo allí, y su plano del Pucará de Rinconada tampoco es el mejor. En el Mapa Arqueológico de Salta (Navamuel 1977) el sitio de la quebrada de La Bodega no figura relevado ni aún la pintura rupestre bajo otro nombre. Una versión que recogimos en Salta (1987) decía que ésta y otras cuevas habían sido dinamitadas años atrás para matar los vampiros (sic) que las habitaban.

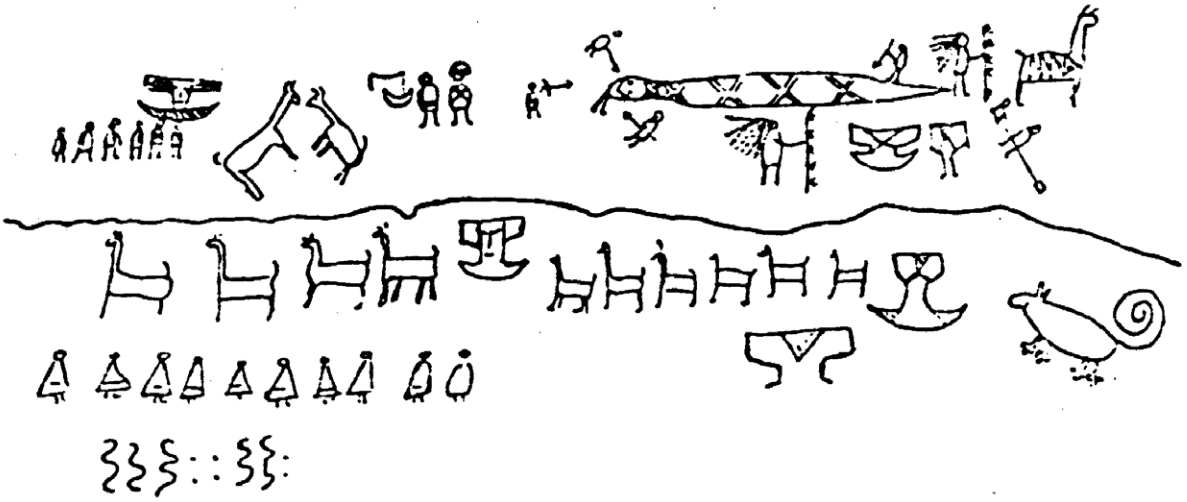


Figura 7. Pintura rupestre que existió en una gruta de la quebrada de La Bodega, Provincia de Salta (según Ambrosetti 1903: 121)

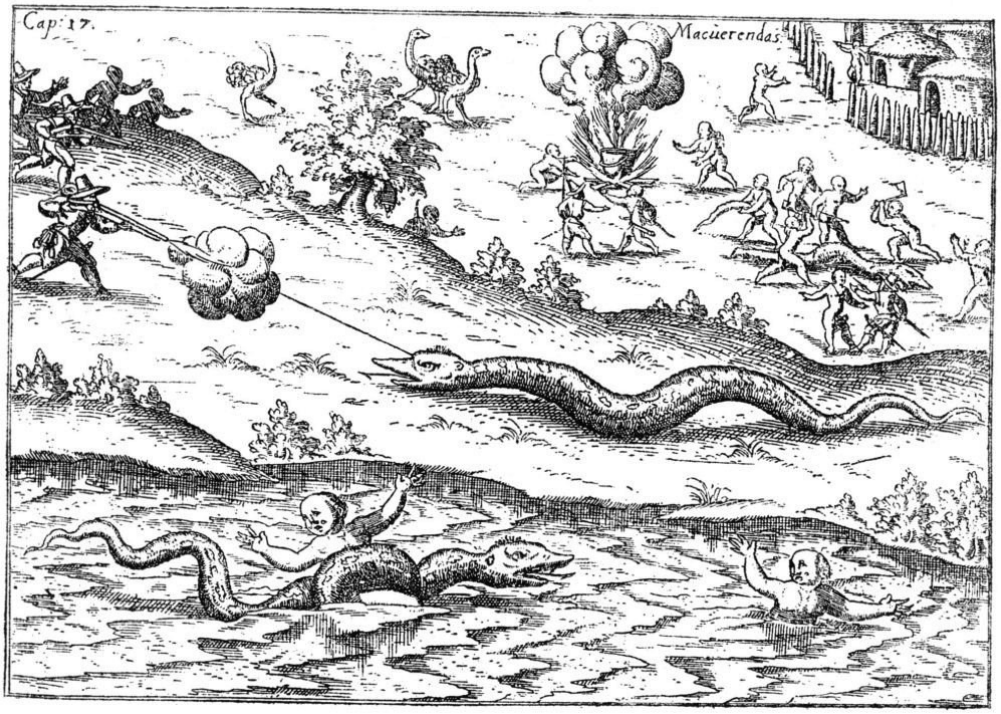


Figura 8. Grabado en el libro de Ulrico Schmidel, 1602, cap.17, donde se ve un español disparándole a una boa y otra en el río, atrapando a un nadador. En la costa, los indios trozan y se preparan para cocinar el animal cazado por el español

del animal relacionándolos de alguna manera con la Pachamama (Gentile 1998) y documenta gráficamente, además, la presencia de una boa en un sitio donde estos animales abundaron hasta hace cien años cuando comenzaron a desaparecer perseguidas por los cazadores que vendían sus cueros[18].

Los Incas llegaron en su momento al borde del Chaco (sitio de caza) y algunos topónimos y pinturas rupestres en las sierras fronterizas todavía recuerdan esa presencia, además de los sitios arqueológicos con andenerías y fortificaciones (Gentile 1995)[19].

La creencia en la asociación de los ofidios con el agua y los sitios subterráneos (el mundo de abajo y adentro) persistió en los territorios que habían sido parte del Tahuantinsuyu y ofreció, entre otras, una base adecuada para el desarrollo y el sostén de la creencia en El Familiar con las características que le conocemos.

En el siglo XX, el viborón de la misma fue identificado en algunos casos con la serpiente de cascabel (*Crotalus durissus*) pero en la mayoría de los relatos El Familiar tomaba forma de lampalagua (*Boa constrictor occidentalis*) y se insistía no sólo en su impresionante tamaño y color oscuro, sino también en la costumbre de tragar enteras a sus presas y vivir en cuevas subterráneas.

Por otra parte, los estudios de etnohistoria confirmaron, en términos andinos, la relación de las grandes culebras con el agua de lluvia y su vivienda en el interior de los cerros a los cuales podían hacer caer (Duviols 1976: 45), en tanto que hasta los años ´50 todavía estaba vigente en Tucumán la relación entre el rayo, el

18 En Santiago del Estero, al sur de La Bodega, la lampalagua tenía los mismos usos medicinal, industrial y alimenticio (Basualdo *et al.* 1985:68) que en otros puntos donde se registró la creencia como Tucumán y San Luis.

19 Otras regiones también conservan topónimos relacionados con la presencia de viborones, por ejemplo Currufilú (culebra negra), en la provincia de La Pampa (Vúletin 1978: 73); el Bajo de las Lampalaguas (IGM: hoja 3366), en la provincia de San Luis, zonas boscosas que fueron taladas para alimentar el ferrocarril y pavimentar algunas avenidas de Buenos Aires.

agua de lluvia y una gran serpiente (Rosemberg 1953:15). También se creía que los rayos caían en los árboles que cobijaban viborones porque éstos los atraían y que esas culebras grandes tenían electricidad (Encuesta, Tucumán 56 f.1).

Como eran frecuentes las boas[20], tanto en nuestro litoral fluvial como en las zonas húmedas del piedemonte andino y ambas eran áreas de procedencia de la mayoría de los trabajadores temporarios de los ingenios azucareros, eran verosímiles los relatos sobre «sucedidos»[21] que explicaban los accidentes en los trapiches y las «desapariciones» de los fugitivos como consecuencia de la actividad de El Familiar.

20 La jibóia capaz de comer entero un buey, en los relatos del Brasil (Cunha 1989: 72, 180-181). Vúletin (1960: 31-32) dice que *Eunectes murimus* es una serpiente acuática y *Constrictor occidentalis* (Philippi) es terrestre; para la primera da los nombres vulgares de anacondá, amaru, yaurinca, waypiwichen y athimach´aqway (guaraní, quechua, quechua, araucano y quechua respectivamente). A la segunda la nombra como ampalagua, boa constrictor, boa de las viscacheras, culebrón de la tierra.

21 *«Casos o sucedidos. Son las anécdotas de la sociedad aldeana y rural, y narran algún suceso notable que aconteció a tal o cual persona oscura* [imprecisa] *del lugar o de otro vecino en tales y cuales circunstancias y no hace mucho tiempo.»* (Jacovella 1951: 31).

5.2. *El Perro*

Uno de los hallazgos arqueológicos de perros prehispánicos mejor documentado corresponde a la cultura Mochica (100-700 d.C) (Alva 1994; Shimada 1994) donde se encontró un viringo en el entierro del «señor de Sipán» junto a un personaje masculino considerado el portaestandarte[22].

> *En una curiosa representación de este último tema [el perro] parece subir por una cuerda que se proyecta desde un fardo funerario. Cabe preguntarnos si no cumplía también el simbólico rol de sicopompo para guiar a los muertos como aluden algunos mitos indígenas.* (Alva 1994:102-104).

En Tastil, un sitio preincaico (1336-1439 d.C.) ubicado en el borde de la puna salteña, a 3200 msnm, se encontraron varios ejemplares de una raza de perro prehispánico, el *Canis familiaris tastilensis*, asociados a restos de cocina y entierro (Zetti 1973: 569 y siguientes).

A principios del siglo XX, en los valles de Jujuy se decía que el perro se debía sacrificar si su

22 En la alfarería de Moche hay dibujos que representan al perro en actitud de defender al personaje que Alva dice que es el Señor de Sipán.

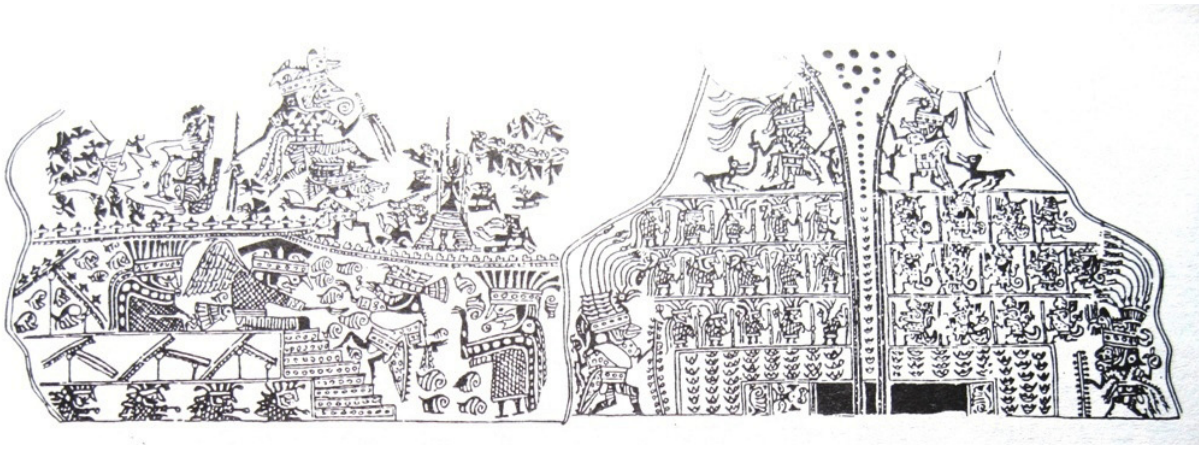


Figura 9. Desarrollo del dibujo sobre una pieza de alfarería mochica; a la derecha, escena de entierro en una *huaca* donde los personajes que sostienen las cuerdas de la petaca funeraria llevan, a su vez, sendos perros (Hocquenghem 1989: Figura 33a)

dueño moría en la semana de Todos los Santos, es decir, la primera semana de noviembre (Encuesta, Jujuy 7 f.5v) en tanto que la ceremonia de entierro de un perro junto con su dueño fue fotografiada en la puna de Jujuy (Ibañez-Novión 1970).

En Moche hay vasijas de alfarería con forma de perros o dibujados, participando en escenas de caza de venados o en entierros de personajes importantes (Tello 1938; Hocquenghem, 1989, etcétera). También hay por lo menos una pieza de alfarería Inca-Chimú que representa una hembra con sus cachorros (Museo Chileno de Arte Precolombino, pieza 0567). Sin embargo, hasta donde sabemos, no hay representaciones de perros en piezas prehispánicas del NOA.

Siempre en el ámbito andino, los huancas de la sierra central del Perú eran conocidos en la historia incaica como los *«come perros»* (Ávila 1966 [1598]: 63 y 99; Guaman Poma 1980 [1613]: 241), apodo que destacaba una costumbre que los cusqueños no compartían y de la que se burlaban en represalia de que los huancas se habían opuesto, casi con éxito, a sus planes de expansión (Gentile 1995: 37). Hemos visto también que algunos de los restos de perros hallados en Tastil estaban junto con deshechos de comida.

Por su parte, los Incas también criaban perros aunque con otro fin: primero adivinaban el futuro de sus expediciones militares observando los bofes de unos camélidos (llamas) de color negro a los que habían hecho ayunar varios días; si el pronóstico daba negativo, entonces traían unos perros negros, llamados *«apuurcos»*[23], a los cuales mataban haciendo ciertas ceremonias y dándoselos a comer a los uros «... gente zafia, vil y para poco, del Collao. Estos sacrificios algunas veces los hacían para fin que el Ynga no fuese ofendido con ponzoña ...» (Murúa 1987 [1613]: 421-422).

En la misma línea, en el NOA durante las rebeliones del siglo XVII, los indígenas del valle Calchaquí rechazaban los nombres recibidos con el Bautismo y los ponían a sus perros (Larrouy 1923: 60, 69). Repetían, sabiéndolo o no, el gesto del Inca cuando daba de comer a los uros la carne de los perros negros para librarse de un posible veneno.

*

Desde la Colonia y hasta nuestros días, el perro negro fue considerado por los indios cristianos (y no menos por españoles y criollos) del noroeste argentino como afín al Diablo.

Sin embargo, en las áreas rurales el perro negro, fuera o no el perro americano sin pelo (el perro-pila) era depositario de una larga tradición de defensa de su dueño frente a cualquier ataque sobrenatural, probablemente heredada de esto que acabamos de decir (Fortuny 1974: 212; Ibañez-Novión 1970; Jijena Sánchez 1952: 99).

Alrededor de 1920 todavía se decía que «los enfermos de reumatismo de enfermedades a la sangre, crian un «perro pilo» [sic] y lo hacen dormir con ellos porque dicen que al fin los «perros pilas» les quitan la enfermedad, enfermándose ellos a su vez.». También decían: «Los perros [en general] son considerados como el «Angel Guardián» de su amo por lo que son merecedores de una especial atención.» (Encuesta, Jujuy 22 f.3r; Mendoza 40 f.5). Entre los pastores de las punas surandinas se creía que el perro guiaba a los difuntos y los ayudaba a cruzar el Puka Mayo, río rojo (Flores Ochoa 1974-1976: 257).

23 «En la Galicia de ayer se contaban las hazañas de un perro negro, temible, de tamaño colosal, con cuernos y orejas largos. Habitaba un recinto tenebroso que se llamaba el «borrón». De él salía por las noches y recorría las calles aullando siniestramente, seguido por los perros del lugar y sirviendo de augurio de desgracia para cuantos hallaba en el camino ... se daba a este perro el nombre de *urco*. Este perro era nuncio de muerte y los que lo veían se preparaban a morir. Desaparecía el perro como había venido. ... El urco no muere nunca.» (Jijena Sánchez 1952: 118-119, de Constantino Cabal, 1931).

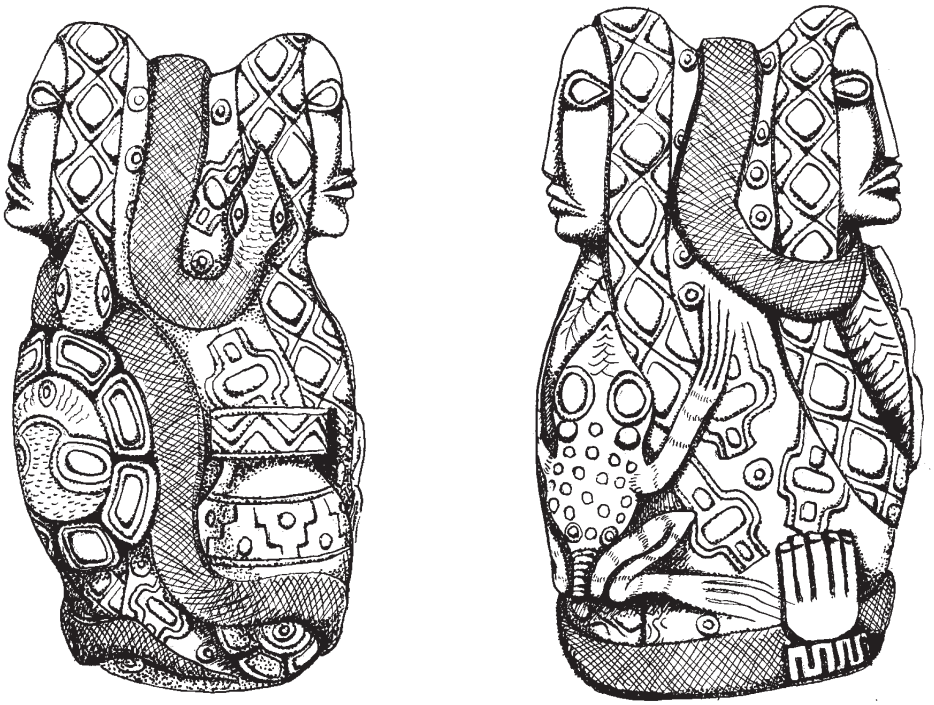


Figura 10a-b. Pachamama. Escultura bifronte en piedra reconstituída y patinada, Tiahuanaco, Bolivia, 1992. Alto: 16 cm. Dibujo de M. Amado Sosa. Buenos Aires: colección particular

6. Elementos medievales europeos

6.1. Otra vez, *el viborón*

Hasta el siglo XVI, los bestiarios europeos habían ido acumulando descripciones e ilustraciones de reptiles –reales o imaginados–, y de sus cualidades maléficas, ya que para esa fecha el rol de la Serpiente del Paraíso se había extendido a todos ellos unificándolos en su comportamiento. Las ilustraciones de época muestran, no obstante, que dragón y serpiente podían ser equivalentes[24]. En tanto, en los Andes prehispánicos, el *amaru* era siempre una gran serpiente, a veces de color negro, y que podía quedar petrificada.

Dichas perspectivas, europea y andina, conviene tenerlas en cuenta al abordar el estudio y análisis de los relatos quinientistas protagonizados por el *amaru* y su ambigua proyección tanto en la heráldica colonial como en textos que lo figuraron como divinidad perjudicial porque con su accionar producía terremotos y por vivir en cuevas bajo tierra quedaba en relación directa con los diablos europeos que habitaban el subsuelo de todo el mundo conocido. Además, el vulcanismo, según los andinos, era la expresión de una contienda entre *cerros-huacas*; los terremotos, en cambio, los producía el *amaru*. Y los intentos de asemejar las formas que podía adoptar el diablo europeo en los Andes con la del *amaru* incaico no llegaron a consolidarse del todo en imagen y concepto únicos (Gentile 2017 b: 298-299).

Con relación a los reptiles, hay dos aspectos precristianos que se volverán a encontrar resaltados en los relatos etnográficos del siglo XX; uno de ellos es la relación de la serpiente con la Madre Tierra, como símbolo de renovación, de restauración de la vida, presente en Grecia antigua. El otro aspecto, propio de las Galias, tenía que ver con la creencia de que la serpiente, salida de la tierra, conocía todos los secretos, y por eso las más antiguas leyendas hacían de ella, como del dragón, la custodia de tesoros ocul-

24 Resumen e ilustraciones, entre otros, en Charbonneau-Lassay ([c.1920?] 1997, II cap.106 y stes.).

tos, sean en monedas, sean tesoros curativos o tesoros mágicos (Charbonneau-Lassay 1997, II: 767-769).

6.2. Otra vez, *el perro*

El perro americano era, y es, de menor alzada que cualquiera de las razas europeas pero también sirvió como pastor y compañero para cazar (Gallardo 1964-1965: 35).

Tal como se lo ve en entierros y alfarería, en las creencias prehispánicas el perro no era un animal terrible. En cambio, el perro europeo que se trajo a América estaba entrenado en las guerras medievales del Viejo Continente y aquí se lo alimentó con carne humana (Larrouy 1923: 62; Salas 1950: 159 y siguientes; Jara 1990 [1957]: 78, entre otros autores). Además, ladraban, cosa que los americanos parece que no hacían porque eran adiestrados de otra forma (Gallardo 1964-1965: 35).

El Familiar representado por un perro negro con ojos de fuego, garras y colmillos afilados es el remedo del perro europeo; en versiones de fines del siglo XX que lo presentan como un perro de color blanco podría tratarse de ejemplares de la raza Dogo Argentino creada por Antonio Nores Martínez (Nores Martínez 1969) popularizada en el área cordillerana a partir de los años ´60 como perro de ataque y para cazar pumas y jabalíes.

6.3. El Familiar

Veamos ahora nuestro último tema, el nombre del protagonista de esta creencia: El Familiar. ¿Qué o quién era un *«familiar»*, nombrado así, en lengua española?. En Europa esta voz tuvo varias acepciones a partir de la Edad Media y todas ellas coincidían en destacar que el familiar era un personaje muy cercano a alguien que tenía poder político y /o religioso, y que se destacaba por cumplir las órdenes de su superior con fidelidad absoluta.

Este significado se conservó pasado el siglo XVI: «familiares» eran tanto el paje de un obispo como el criado de un colegio, un devoto de la orden militar de Alcántara, un hermano terciario de cualquier Orden religiosa y hasta un demonio que tuviera contrato con una persona para acompañarla y servirla (Alonso 1958).

«Familiar» se llamaba también al funcionario del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición encargado de recibir las denuncias y participar en la detención de los acusados.

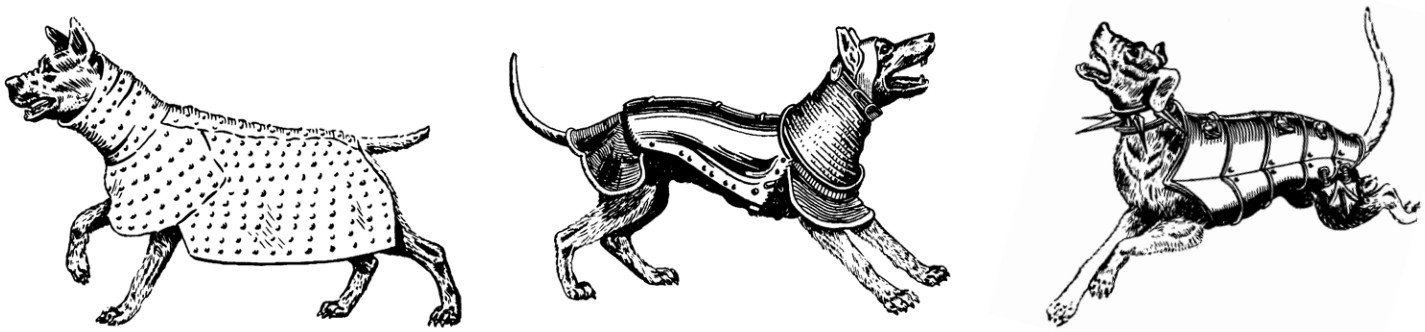


Figura 11abc. Perros con corazas de metal y cuero, usados en las guerras medievales en Europa y en la conquista de América (según Varner & Varner 1983)

Durante la Colonia, en las poblaciones con más de 300 españoles debía haber, por lo menos, un comisario y cuatro familiares. Todos ellos eran personas conocidas que continuaban con sus negocios y ocupaciones seculares pero que durante la Cuaresma ocupaban determinados lugares en el templo, muchas veces con resistencia de los otros funcionarios españoles y criollos, y leían los Edictos Generales de la Fe (Lewin 1962). Ya en 1597 el virrey del Perú se quejaba al rey de «la intromisión de los inquisidores y de sus muchos familiares» (Levillier 1921: 69).

En el ámbito geográfico de la creencia que tratamos hubo comisarios y familiares del Santo Oficio hasta 1813 y se enviaron a la sede del Tribunal en Lima alguno que otro expediente, en tanto que la mayoría de ellos no fueron más allá del trámite de la primera denuncia (Aspell 1994).

En cuanto a los demonios servidores («espíritus familiares») se conoce por lo menos una larga receta medieval para invocar a uno de estos diablos, pactar con él y recibir su ayuda; en ella se lo nombraba llamándolo «familiar» (Anónimo 1983) de donde suponemos que esta voz usada en la tradición oral para referirse al auxiliar de la Inquisición encierra una fina ironía[25].

Estos espíritus familiares europeos llegaron con los conquistadores en el siglo XVI y se afincaron en las colonias americanas antes que sus homónimos del Santo Oficio. Bernal Díaz del Castillo contaba que cuando Hernán Cortés planeó huir con el botín de la ciudad de México

> *... estaba con nosotros un soldado que se decía Botello, al parescer un hombre de bien y latino, y había estado en Roma, y decían que era nigromántico, otros decían que tenía familiar, algunos le llaman astrólogo; y este Botello había dicho cuatro días había que hallaba por sus suertes o astrologías que si aquella noche que venía no salíamos de Mexico, que si más aguardábamos, que ninguno saldría con vida, y aun había dicho otras veces que Cortés había de tener muchos trabajos o había de ser desposeído de su ser y honra, y que después había de volver a ser gran señor, e ilustre, de muchas rentas, y decía otras muchas cosas ...* (Díaz del Castillo 1975: 273).

Más adelante, en el mismo capítulo CXXVIII concluye la historia:

> *Digamos ahora [que a] el astrólogo Botello no le aprovechó su astrología, que también allí [en el puente de México] murió con su caballo. Pasemos adelante, y diré cómo se hallaron en una petaca deste Botello, después questuvimos en salvo, unos papeles como libro, con cifras y rayas y apuntamientos y señales, que decía en ellas: «Si me he de morir aquí en esta triste guerra en poder de estos perros indios.» Y decía en otras rayas y cifras más adelante: «No morirás.» Y tornaba a decir en otras cifras y rayas y apuntamientos: «Si morirás.» Y respondía la otra raya: «No morirás.» Y decía en otra parte: «Si me han de matar también mi caballo.» Decía adelante: «Sí matarán.» Y desta manera tenía otras como cifras y a manera de suertes que hablaban unas letras contra otras en aquellos papeles que era como libro chico.* (Díaz del Castillo 1975: 276)[26].

Por cierto que no era el único conquistador que creía poder conocer el futuro; en los An-

25 Jijena Sánchez (1952: 98) transcribió la receta publicada por Berta E.Vidal de Battini, cuyo trabajo sobre los familiares en San Luis no pudimos hallar. Decía que se ponían unos pelos de vaca en una vasija con leche pronunciando unas palabras para dedicar El Familiar a algún fin particular y dejándola en un sitio apartado de la casa; al tiempo, uno de esos pelos se transformará en un viborón, u otro animal o persona que será dicho familiar. La versión N°24 se refiere, en cambio, a la receta medieval aludida.

26 Agradezco a la Lic.T. Piossek Prebisch la indicación de este texto.

des, Francisco Hernández Girón basaba mucho de su accionar en la astrología (López Martínez 1972: 129).

A fines del siglo XVI (1591) en la ciudad de Bahía (Brasil) una mujer había denunciado a otra cuya hija tenía en Lisboa un familiar que se llamaba Baul, quien vivía en un anillo y la ayudaba a conseguir todo lo que quería (Santo Ofício 1997: 138).

Y, a mediados del siglo XVII, al referirse a la rebelión de Calchaquí el obispo de Tucumán le explicaba al gobernador de la provincia que

> *... todo eso podía causar un familiar como es autor de un cuerpo phantastico y de una hermosura de viento y de que ande y salte un cuerpo muerto...* (Larrouy 1923: 205).

Así que, según el obispo, el «inca» Bohorques sería él mismo, o tendría, un familiar, lo que explicaría con simpleza y sin lugar a dudas tanto su éxito como jefe indígena como el haber hecho creer al gobernador español que los indios trabajarían voluntariamente en las minas del valle si a él lo trataban como a los otrora *«reies del Perú»*.

Tanto la presencia y actividad de los familiares de la Santa Inquisición en nuestras ciudades del noroeste, como el demonio familiar son parte de la que aquí llamamos «vertiente europea» en la formación de la creencia en El Familiar que seleccionó, como en los casos del Viborón y el Perro, también los aspectos terribles del asunto.

7. Imaginario y Arte

El Familiar fue motivo de inspiración para muchos artistas de nuestro país. Los textos literarios se basaron en relatos regionales o recopilaciones científicas dando lugar a cuentos cortos (Rosemberg 1936; Coluccio 1995; Figueroa 1996, por ejemplo), en tanto que las ilustraciones que los acompañaban atendieron a graficarlos estéticamente.

Entre los textos que conocemos hubo espacio no sólo para recrear el drama sino también para la «viveza criolla» (Versión N° 21), tema retomado en el cuento de Rosemberg que recogió un relato corriente en el Ingenio Santa Ana.

En su libro titulado «El perro negro», Rafael Jijena Sánchez (1952) presentó varias versiones de relatos acerca de El Familiar (una superstición, en su concepto) recopiladas por él mismo en el NOA; la mayoría de los narradores lo describieron bajo la forma del animal que da título al libro, y una xilografía (?) de Jorge E. Lezama ilustró el capítulo sobre El Familiar en el estilo de los dibujos del cronista del siglo XVII Phelipe Guaman Poma de Ayala[27].

Un artículo de F. Rodolfo Álvarez publicado en 1952 en el diario La Prensa recogió el relato de un viejo fogonero del ingenio Ledesma; so-

Figura 12. El Familiar, según Jorge E. Lezama para el libro «El perro negro», de Rafael Jijena Sánchez (1952)

27 Sobre la autoría de los dibujos de esta crónica ver Laurencich *et al.* 1995, Gentile 2020.

bre esta base el autor señalaba la importancia de la alfabetización, la instalación de redes eléctricas y las leyes sociales implementadas desde el gobierno nacional en la derrota definitiva de El Familiar.

Un dibujo a lápiz de Alfredo Bettanin acompañaba este artículo[28]; en él, El Familiar era (¿cómo corresponde a un pueblo del piedemonte?) el viborón entrelazando al peón con la reja de aspecto carcelario que cerraba el ingenio y cuya cerradura era parte importante del dibujo.

Un poco después, en una edición en papel especial se publicaron, entre otros, dos cuentos de Juan Draghi Lucero que hacían referencias a la creencia en El Familiar. Uno de ellos era una variación sobre el tema de un complicado texto de difusión mundial. Víctor Delhez dibujó con finas agujas sobre madera enyesada el tema de uno de ellos especialmente para esa edición donde El Familiar fue representado bajo su forma de viborón pero similar a la serpiente emplumada del templo prehispánico de Quetzalcoátl (México).

Figura 13. Dibujo a lápiz de Alfredo Bettanin para el artículo «El Familiar», de F. Rodolfo Álvarez (1952)

En 1972, por encargo de la RAI (Radio Televisión Italiana) Octavio Getino filmó una película titulada «El Familiar» que no pudimos ver pero

28 Agradezco al historiador Fermín Chávez (1924-2006) este dato como así también su texto sobre *El Familiar* en Don Cristóbal, provincia de Entre Ríos.

Figura 14. Grabado de Víctor Delhez para el cuento de Juan Draghi Lucero. A la derecha, boceto de M. Amado Sosa para la edición de 1999

que, según las reseñas de su argumento publicadas en los diarios y revistas[29] antes y después del estreno en Buenos Aires, el argumento trataría acerca de la riqueza adquirida rápidamente gracias a un pacto con el Diablo.

Mucho después, en 1986, Adolfo Colombres publicó un libro donde recopilaba datos sobre los seres sobrenaturales en la cultura popular argentina, y en el dibujo de Ricardo Deambrosi El Familiar tomó la forma del perro negro saltando y mostrando garras de felino.

Figura 15. Dibujo de Ricardo Deambrosi para el libro de Adolfo Colombres titulado «Seres sobrenaturales de la cultura popular argentina» (1986)

29 La Nación (16-7 y 10-10-74), La Opinión (1975), La Opinión (7-10 y 10-10-75), Clarín (9 y 10-10-75), Correo de la Semana (20-10-75), La Razón (11-10-75), Revista Antena (14-10-75), El Cronista Comercial (10, 24 y 28-10-75), Última Hora (matutino, 11-10-75), Revista Esquiú (19-10-75), Revista Familia Cristiana (nov.1975), Gaceta del Espectáculo (14-10-75), Periódico Acción (16-10-75) y Revista Algo Más (15-10-75). Estas reseñas nos fueron amablemente proporcionadas por la Biblioteca del Museo del Cine «Pablo C. Ducros Hicken», Buenos Aires.

En 1995 el profesor Félix Coluccio publicó un cuento de su autoría basado en algunos elementos de la creencia en una recopilación titulada «Los potros de la libertad». Este texto en particular no está ilustrado pero en su «Fauna del terror» (1992), el capítulo sobre El Familiar va acompañado por el dibujo a tinta de Fernando Veronelli de la cabeza de un perro negro y feroz.

Hay también un cuadro pintado con acrílico en 1995 y un dibujo a pluma por el artista profesor Alberto Sorzio, como parte de una serie sobre creencias y leyendas de San Luis. Alli El Familiar está representado como el viborón, que en San Luis no es, como vimos, un ser terrible aunque sí respetable; según Sorzio (com. pers.) «*El Familiar es en general una víbora negra y grande, tiene la piel como terciopelo, es el viborón*».

Este cuadro sería la única obra que conocemos hasta ahora que no fue pintada a partir de un texto sino que el artista se inspiró en los «decires» de la gente con quien conversó.

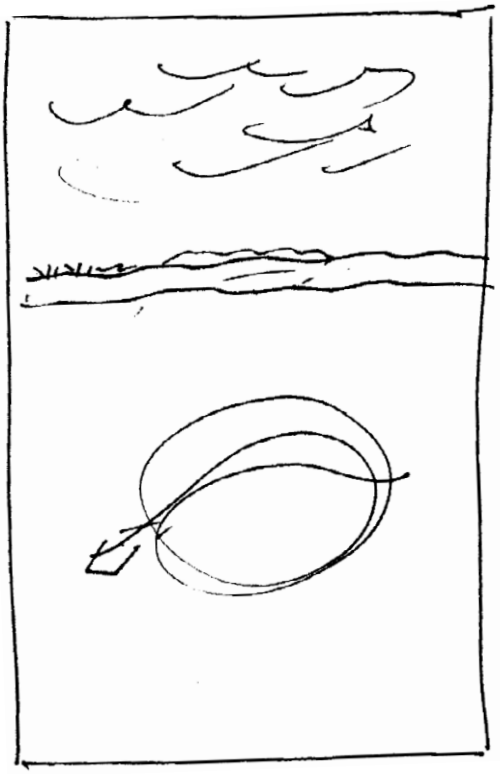


Figura 16. Boceto de Alberto Sorzio de su cuadro, 1999

Acorde en parte con algunas versiones, la obra de Ezequiel Linares que ilustra la tapa del libro de M. E. Valentié (1997) muestra El Familiar como un perro blanco y con alas.

Figura 17. «El Familiar», por Ezequiel Linares para la tapa del libro de M.E. Valentié, 1997

En la acostumbrada línea de pedir a sus narradores que ilustren sus propios relatos, Silvia Gutiérrez de Prado publicó los dibujos de El Familiar hechos por niños de las provincias de Tucumán y Salta, recopilados por ella entre 1983 y 1984; en su trabajo, El Familiar es considerado un «relato mítico» resultado de una «transgresión humana al orden social» (Gutiérrez 1998: 95, 99-103).

8. Recapitulación y perspectivas

Al Folklore le interesa conocer los antecedentes de la formación de los hechos que estudia, las creencias entre otros, porque facilitan las comparaciones, rescatan las originalidades regionales, las continuidades y los cambios.

En la Historia de los estudios del Folklore de nuestro país se observa un marcado interés por clasificar los datos siguiendo dos líneas: una los organiza luego de haber recopilado una buena cantidad de ellos, en tanto que otra los clasifica

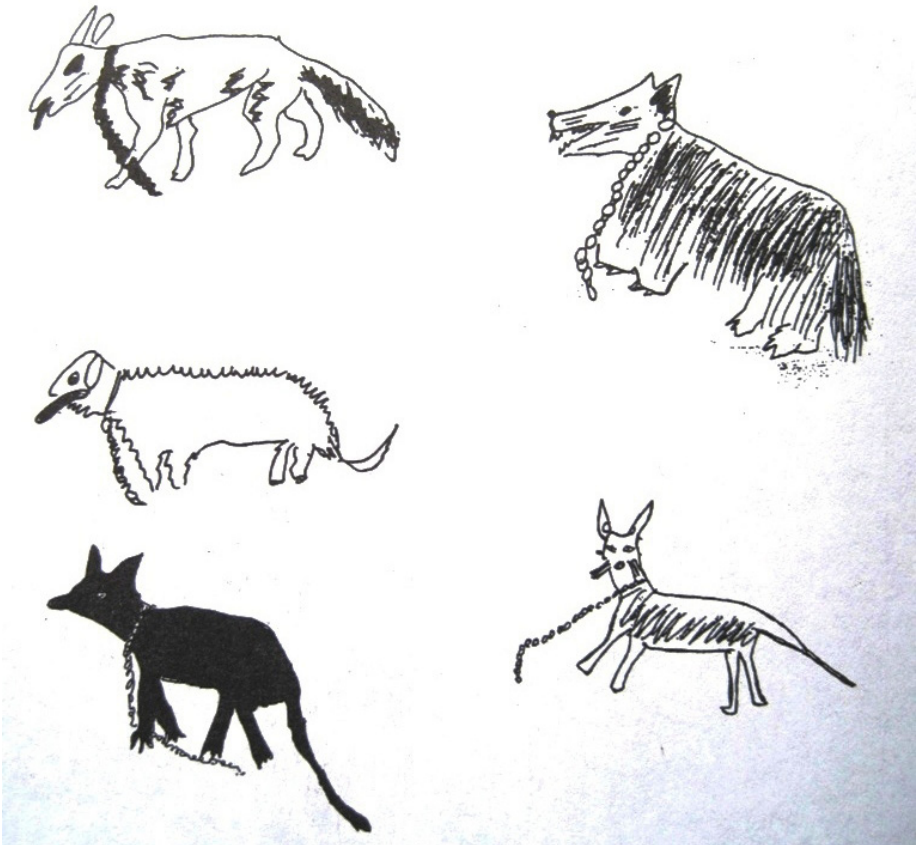


Figura 18. El Familiar, dibujado por niños de Tucumán y Salta entre 1983 y 1984 (según Gutiérrez de Prado 1998)

(tanto a los conocidos como a los por conocer) aplicando esquemas diseñados a partir de las necesidades de los estudiosos del Folklore en otras regiones del mundo.

Desde los años '60 la cabida de un hecho folklórico en éste último espacio fue una preocupación primordial del investigador al encarar un estudio; afinar esta clasificación llegó a ser tan absorbente que el interés por las originalidades locales, los estudios comparativos y los puntos de contacto con otras disciplinas quedaron relegados.

En el caso que nos ocupa, por ejemplo, las asimilaciones de El Familiar con el Diablo y su asociación con el dueño del ingenio y/o sus capataces eran, y son, tan claras y reiteradas que parecía que la creencia no tenía más que decir sobre sí misma.

Ya c.1940 el viborón había sido reemplazado en el relato por un perro negro con ojos de fuego, pero ambos continuaban siendo formas de El Familiar, con quien el dueño del ingenio tenía hecho un pacto ya que su riqueza se basaba en la cuota anual de carne humana que debía entregar al animal para que las ganancias no menguasen.

*

El Familiar es una metáfora del poder ilegítimo. Por una parte destaca el interés de tener un ayudante sobrenatural, un diablo propio que podía fabricarse con recetas como la que daba el Anónimo en *La clavícula de Salomón*; esta aspiración llega a América desde Europa y se refiere a conseguir poder y riqueza, básicamente.

Pero el poder y la riqueza se justificaban, en la Europa medieval, en un origen divino: el rey lo era por la gracia de Dios, y lo mismo el papa. Ambos tenían potestad para nombrar funcionarios, ordenar obispos, quienes, a su vez, ejercitarían el poder que estaban autorizados a usar. Y asi en una escala descendente, cada uno ejercía el poder delegado por el superior. Las riquezas iban parejas con el ejercicio de la autoridad. Estas eran las dos majestades de las que se habla en la documentación colonial: la temporal y la espiritual.

Si alguien no era autorizado por ninguna de las dos majestades para ejercer ningún poder, y menos aun detentar riqueza, sin embargo podía agenciarse ambas cosas haciendo un pacto con el diablo; la forma física de ese pacto era el diablo particular del que hablaba la *Clavícula* y, en el relato que venimos viendo, era un viborón o un perro negro. Es decir, en esta línea, dicho Familiar debía ser, necesariamente, satánico.

En el norte argentino el uso de El Familiar como medio para asustar a la gente sobre su existencia cobró un aspecto diabólico, pero por otras razones: la explotación de seres indefensos en el trabajo en los ingenios y en los algodonales del Chaco y Formosa tenía por sí misma ese cariz, y para explicarlo no había necesidad de recurrir a argumentos medievales. Tal vez esa sea la razón por la que se lo encuentra también a El Familiar en Mendoza, y en San Luis[30], es decir, el relato explica una situación que, si quedara inexplicada, resultaría insoportable. No hay, hasta donde pude indagar, relatos similares recopilados en las estancias laneras de Patagonia, ya que el mismo parece estar directamente ligado al medio agroindustrial.

*

Para este ensayo sobre El Familiar partí de los datos que pude recopilar sobre el tema y acepté su expresión.

Al contextualizarlos geográfica e históricamente se fue haciendo evidente, cada vez con mayor nitidez a medida que avanzaba el estudio, que la creencia en El Familiar no era una creación totalmente colectiva y que explicaba, desde su formación y sin dudas:

30 Rodolfo Braceli, Graciela Lucero, Osvaldo Rodriguez, Alberto Sorzio, com.pers.

- los accidentes en los trapiches asimilándolos al ataque de una boa o de un jauría de mastines;

- la quiebra de un ingenio azucarero por la muerte de El Familiar a manos de un peón.

*

También hemos visto que El Familiar no era el Diablo sino un supervisor suyo enviado para controlar fielmente el cumplimiento de un contrato comercial celebrado voluntariamente con el dueño del ingenio azucarero.

Cualquiera de las formas que adoptara (ya sea como perro negro o viborón) era la de animales conocidos y domésticos en América prehispánica; la novedad (al formarse la creencia) estuvo en retomar el carácter de adversos y terribles que dichos animales habían adquirido: el viborón con la conquista incaica y el perro durante la conquista y colonización europeas.

Esta transfiguración solamente se operó en el ámbito del ingenio azucarero; por eso, fuera del área del piedemonte, El Familiar no se alimentaba anualmente con ninguna persona sino que solamente exigía que su patrón lo cuidara personalmente para continuar siendo un amuleto para la buena suerte comercial, ¡y tan sujeto estaba a las leyes codificadas que regían esa actividad que hasta podía dejarlo en herencia!.

También fuera del ingenio (excepto en un relato) El Familiar elegía por sí a quien proteger, llamándole la atención imitando el llanto de un niño porque la bondad de su futuro protegido no debía ser indiferente a esta forma de reclamo.

En el piedemonte, en cambio, el Diablo debía ser invocado para acudir a proteger al patrón, quien firmaría el contrato y hospedaría a El Familiar en un contexto de «mundo al revés» donde las reciprocidades no existían, y subterráneo, como las salas de máquinas y los sótanos.

Era diferente en el área andina prehispánica donde la riqueza y el poder de los jefes regionales (*curacuna)* eran sinónimo de densas redes de intercambio basadas en los grupos familiares extensos (*ayllu* y representadas hacia el exterior por algunos elementos de uso exclusivo como las camisetas de lana fina (*uncu*) recamadas con chapas de metal o *mullu*, los vasos de madera (*quero*) o metal para beber con la divinidad regional (*huaca*) durante las ceremonias, pero, sobre todo por las obligaciones de preveer y asistir en los desastres telúricos y agasajar con comida y bebida abundantes a quienes trabajaban para él y la comunidad.

Todo esto formaba parte de las responsabilidades de los *curacuna* hacia su gente (*runacuna*) y mientras las desempeñaran hábilmente tendrían razón de estar en esa posición social y no en otra. Su incumplimiento podía acarrearles la recriminación de sus pares, la vergüenza ante los suyos y, al decir de los cronistas, «la pérdida del cargo».

Estas condiciones se mantuvieron en la etapa colonial y llegaron a nuestros días con la generosidad como base del liderazgo natural.

*

Hemos visto también que la creencia en El Familiar no es de origen exclusivamente europeo sino que está compuesta por elementos de origen

- americano, prehispánico: el Viborón y el Perro en el NOA desde, por lo menos, el siglo XV cuando se asentó la dominación del Tahuantinsuyu; las culturas preincaicas del NOA parece que consideraban a los felinos como representativos (La Aguada, Ciénaga).

- europeo, medieval: los espíritus familiares, materializados en el Perro y el Viborón, y el nombre mismo de El Familiar.

Ambas vertientes comparten el tema de la muerte predestinada: en el Tahuantinsuyu la *capacocha* incluía excepcionalmente personas y camélidos[31], y mediante dicha ceremonia el Inca sellaba su alianza con otros jefes regionales (*curacuna*); o se suplicaba al Sol por su eterna juventud y la del Inca, por el éxito en la guerra. En tanto que bajo el gobierno español los condenados por la Inquisición morían para conservar puras las creencias cristianas y librar del castigo de pestes y plagas a las poblaciones.

Lo dicho tuvo cierta continuidad en el peón que debía comer El Familiar una vez por año para mantener vigente su pacto con el dueño del ingenio azucarero traducido en prosperidad personal.

Si bien se podría traer aquí el tema del sacrificio cruento, periódico, de un miembro de la comunidad para asegurar el bienestar del resto, sin embargo los relatos recopilados coinciden en resaltar los aspectos salvajes de El Familiar sin mencionar ningún beneficio para nadie excepto cierto bienestar temporario (es decir, hasta su muerte) para el dueño del ingenio quien, de todos modos, irá al Infierno por haber vendido su alma al Diablo.

*

También merece un párrafo destacar que, a pesar de haber sufrido una muerte violenta y dolorosa, hasta donde sabemos, ninguna de las víctimas de El Familiar fue canonizada popularmente como sucediera con La Telesita, Carballito, La Juana Figueroa o Pedrito Sangüeso, entre otros ejemplos de la misma región donde campea El Familiar.

*

Desde otro punto de vista, la creencia decimonónica en El Familiar explica, en los términos europeos cristianos, que la consecuencia del ansia desmedida de poder y riqueza solamente beneficia al Diablo. Y no hay dudas sobre la existencia de un pacto con Él para obtenerlas rápidamente porque ahí está ese otro demonio, El Familiar, representándolo y cuidando sus intereses.

Expresada en términos indígenas, esta creencia da muy buenas razones para no acercarse más de lo estrictamente necesario a quien esté fuera de la rueda de reciprocidades, es decir, el patrón, porque responderá de manera no conveniente. Y eso se sabe, porque se dice, se comenta, razones por las cuales el peón predestinado será siempre una persona solitaria, sin familia, sin amigos. Y por eso también al interior del ingenio se castigaban las borracheras que eran, para los chaguancos, una de las formas de compartir alegrías y penas pero también explicaciones sobre el entorno.

En algunos ingenios, las consecuencias de los manejos financieros basados en el desconocimiento de la mecánica del ecosistema regional se tradujo en la quiebra de muchas de estas medianas y pequeñas empresas que no tenían respaldo para soportar una baja de la producción por «malos años» que las dejaba con créditos al descubierto.

La creencia en El Familiar también explicaba, a través de estos hechos y sin lugar a dudas, que la Justicia existía y llegaba con la muerte de El Familiar a manos de un peón: entonces el ingenio iba a la quiebra y sus dueños se convertían en peones o mendigos.

Esta parábola, o metáfora, según se la considere, se desprendió también de la «vertiente europea», pero una tabulación de datos financieros basada en Guy, Rosenvaig & Bonano, y Canitrot & Sommer también muestra con claridad este aspecto.

*

En cuanto a la época de su formación como creencia, en mi opinión El Familiar aparece en el NOA en la segunda mitad del siglo XIX después que los ingenios azucareros se multiplicaron, al-

31 En este párrafo actualizamos los datos sobre el tema a partir de nuestro trabajo con materiales de las *capacochacuna* de Llullaillaco (Gentile 2017 a, entre otros).

canzaron un rápido apogeo cuando incorporaron maquinaria a vapor.

Aquí sería de notar la fina percepción del entorno rural y del carácter de sus habitantes que tenían quienes propiciaron su formación y cómo fueron respaldados en el tiempo por algunos literatos que al no considerar a El Familiar como material de obra tampoco se ponían en la circunstancia de tener que tratar sobre el significado de su actividad a través de un relato que podría molestar a amigos y parientes socialmente mejor posicionados.

*

Finalmente, la capacidad de respuesta a los planteos de la realidad circundante demostrada por esta creencia, permite pensar que la misma fue estructurada a partir de un conocimiento abarcativo del pasado y presente del medio ambiente geográfico y social donde se insertó el ingenio azucarero y las plantaciones que lo proveían de caña.

También la creencia trascendió el ámbito del ingenio azucarero y casi sin esfuerzo se adaptó a otros ambientes con la sola condición de que la riqueza fuera un límite social en el aquí-y-ahora y la Justicia una certeza en el más-allá. Y a falta de elementos prehispánicos andinos, la presencia de grandes culebras negras fue suficiente para explicar la presencia de El Familiar en la región.

*

A lo largo de este ensayo sobre la creencia en El Familiar nuestro interés se ciñó a resaltar sus nexos americanos, diferenciar los rasgos europeos, señalar continuidades y cambios en el tiempo y marcar la originalidad de esta invención frente a otras áreas en similares situaciones socioeconómicas, agroindustriales.

Pero por su gran capacidad de respuesta, esta creencia puede ser todavía abordada con diferentes propósitos y metodologías, quedando así abierta la posibilidad a futuras investigaciones.

9. Bibliografía citada

Documentos en archivos públicos y en la red global:

INA - Archivo del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. Buenos Aires. *Encuesta de Folklore*, 1921. https://enf1921.cultura.gob.ar/

BNE - Biblioteca Nacional de España, Madrid. Mss. 3169 *Papeles varios sobre los indios Incas, Huarochiris y otras antigüedades del Perú*. Recuperado el 4-3-2020 de http://bdh.bne.es/bnesearch/detalle/bdh0000087346 [Contiene: Cristóbal de Molina «el cusqueño», Juan Polo de Ondegardo, Francisco de Ávila y Joan de Santa Cruz Pachacuti].

FBM - Fundación Bartolomé March Servera. Palma de Mallorca, España. 77-3 Betanzos, Juan de Betanços, *Suma y narracion. De los Yngas que los yndios nombraron...* [1551].

CG – J. Paul Getty Museum. Facsimile of Ms. Ludwig XIII 16.

Murúa, Martín de, *Historia General del Piru*. [1616] 2008. Recuperado el 11-4-2020 http://www.getty.edu/art/collection/objects/1429/unknown-martin-de-murua-martin-de-murua-historia-general-del-piru-postconquest-peruvian-completed-in-1616/

Publicaciones

ALFARO, Lidia C.: «Arte rupestre en la cuenca del rio Doncellas (Provincia de Jujuy)». Buenos Aires: *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología n.s.* VII: 123-146. 1978. http://www.saantropologia.com.ar

ALFARO, Lidia C.: «Petroglifos y pictografías de Rinconada (Puna de Jujuy)», *Miscelánea de Arte Rupestre de la República Argentina*. Barcelona: Diputación Provincial de Barcelona: pp. 13-35. 1979.

ALONSO, Martín: *Enciclopedia del idioma*. Madrid: Aguilar, 1958.

ALVA, Walter: *Sipán*. Lima: Backus y Johnston, 1994.

ALVAREZ, F. Rodolfo: *El Familiar*. Suplemento dominical del diario La Prensa, Buenos Aires, 30-11-1952.

AMBROSETTI, Juan B.: «Notas de arqueología calchaquí». *Boletín del Instituto Geográfico Americano* XV: 415-462; XVI: 527-558; XVII: 351-366; XVIII: 98 -167; XIX : 162-187; XX (7-12): 253-302. 1896-1899.

AMBROSETTI, Juan B.: «Cuatro pictografías de la región calchaquí». *Anales de la Sociedad Científica Argentina* LVI:116-126. 1903.

AMBROSETTI, Juan B.: *Supersticiones y leyendas. Región misionera, valles Calchaquíes y las pampas*. Santa Fe: Librería y Editorial Castellví, [1917] 1967.

ANÓNIMO: *La clavícula del hechicero o El Gran Libro de San Cipriano seguido del de Simón el mago*. Buenos Aires: Editorial Caymi, 1983.

ASPELL de YANZI FERREIRA, Marcela: «Los comisarios del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Córdoba del Tucumán - La solicitación en el siglo XVIII». *Cuadernos de Historia* 4: 140-165. 1994.

ÁVILA, Francisco de: *Dioses y hombres de Huarochirí*. Lima: Museo Nacional de Historia - Instituto de Estudios Peruanos. [1598?] 1966. Manuscrito en BNE Mss. 3169.

BÁRCENA, J. Roberto: «Investigación en la dominación incaica en Mendoza». *Espacio, Tiempo y Forma* 1: 397-426. 1988.

BÁRCENA, J. Roberto: «Pigmentos en el ritual funerario de la momia del Cerro Aconcagua (Provincia de Mendoza, República Argentina)». *Xama* 2: 61-116. 1989.

BASUALDO, Mario A.; TOGO, José & URTUBEY, Néstor: «Aprovechamiento socioeconómico de la fauna autóctona de Santiago del Estero (inventario y uso popular más frecuente)». *Indoamérica* 1 (1): 9-93. 1985.

BETANZOS, Juan Díez de: *Suma y narración de los Incas*. Madrid: Ed.Atlas, [1551] 1987. Manuscrito en FBM 77-3.

BOMAN, Eric: *Antiquités de la region andine de la République Argentine*. Paris: Imprimerie Nationale, 1908. En: Archive.Org

BREGANTE, Odilla: *Ensayo de clasificación de la cerámica del Noroeste argentino*. Buenos Aires: Ángel Estrada y Cia., Editores, 1926.

BRUCH, Carlos: *Exploraciones arqueológicas en las provincias de Tucumán y Catamarca*. Buenos Aires: Coní Hermanos, 1911.

CABAL, Constantino: «Mitología ibérica», *Folklore y Costumbres de España, tomo I*. Barcelona: Casa Editorial Alberto Martín: pp.167-288, 1931.

CANITROT, Adolfo, & SOMMER, Juan: *Diagnóstico de la situación económica de la Provincia de Tucumán*. Buenos Aires: Instituto Torcuato Di Tella, 1972.

CARRIZO, Juan A.: *Historia del Folklore Argentino*. Buenos Aires: Ministerio de Educación, 1953.

CIGLIANO, Eduardo M.: «Arqueología del Valle de Santa María, Catamarca», *Jornadas Internacionales de Arqueología y Etnografía 2*: pp.64-71, 1960.

COLUCCIO, Félix: *Diccionario Folklórico Argentino*. Buenos Aires: Editorial Plus Ultra, [1948] 1981.

COLUCCIO, Félix: «El Familiar», *Los potros de la libertad - Cuentos de raíz folklórica*. Buenos Aires: Ediciones Plus Ultra: pp.39-44, 1995.

COLOMBRES, Adolfo: *Seres sobrenaturales de la cultura popular argentina*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1986.

CORTAZAR, Augusto R.: *Qué es el Folklore. Planteo y respuesta con especial referencia a lo argentino y americano*. Buenos Aires: Lajouane, 1954.

CORTAZAR, Augusto R.: *Folklore y Literaratura*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1964.

CORTAZAR, Augusto R.: *Ciencia folklórica aplicada. Reseña teórica y experiencia argentina*. Buenos Aires: Fondo Nacional de las Artes, 1976.

CUNHA, Antonio G. da: *Dicionário Histórico das palavras portuguesas de origem Tupi*. San Pablo: Melhoramentos, [1976?] 1989.

CHARBONNEAU-LASSAY, Louis: *El bestiario de Cristo. El simbolismo animal en la Antigüedad y la Edad Media*. Barcelona: Sophia Perennis, [c.1920] 1997.

CHERTUDI, Susana: «Las especies literarias en prosa», *Folklore Argentino*. Buenos Aires: Editorial Nova: pp. 132-157, 1959.

CHERTUDI, Susana: «La leyenda folklórica en la Argentina». *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* n.s. IX: 69-75. 1975. http://www.saantropologia.com.ar

DÁVALOS, Juan Carlos: *Obras completas éditas*. Buenos Aires: Edición del Honorable Senado de la Nación, [1922] 1996-1997.

DÉGH, Linda & VÁZSONYI, Andrew: «Leyenda y creencia», *Serie de Folklore 2*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Ciencias Antropológicas: pp. 3-41, [1976] 1988.

DÍAZ del CASTILLO, Bernal: *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Madrid: Espasa-Calpe, [1550?] 1964.

DONNAN, Christopher B. & McCLELLAND, Donna: *Moche fineline painting. Its evolution and its artists*. Los Ángeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History, 1999.

DRAGHI LUCERO, Juan: *Las mil y una noches argentinas*. Buenos Aires: Editorial Guillermo Kraft Ltda, 1953.

DUVIOLS, Pierre: «La Capacocha - Mecanismo y función del sacrificio humano, su proyección geométrica, su papel en la política integracionista y en la economía redistributiva del Tawantinsuyu». *Allpanchis* IX: 11-57.1976.

FERNANDEZ LATOUR DE BOTAS, O.E.,: «60 años después. Visión crítica actual de la colección de Folklore de 1921». *Revista Nacional de Cultura* 10: 105-138. 1981.

FERNÁNDEZ LATOUR, O. E. y QUEREILHAC de KUSSROW, A.C.: *Atlas histórico de la cultura tradicional argentina*. Buenos Aires 1984. http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL006045.pdf

FIGUEROA, Fernando R.: *El Familiar*. Claves, periódico independiente 49: 16. Salta, 1996.

FLORES OCHOA, Jorge A.: «Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi. Aspectos mágico religiosos entre pastores». *Journal de la Société des Américanistes* LXIII: 245-262. 1974-1976. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jsa_0037-9174_1974_num_63_1_2129

FORTUNY, Pablo: *Supersticiones calchaquíes (ensayo e interpretación)*. Buenos Aires: Editorial Sofron, [1951] 1974.

GALLARDO, Guillermo: «Perros americanos precolombinos». *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología* 5: 31-68. 1964-1965. https://revistas.inapl.gob.ar/index.php/cuadernos/article/view/321/100

GENTILE, Margarita E.: «Evidencias e hipótesis sobre los atacamas en la puna de Jujuy y quebrada de Humahuaca». *Journal de la Société des Américanistes* LXXIV: 87-103. 1988a. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/JSA_0037-9174_num_74_1_1330 - http://naturalis.fcnym.unlp.edu.ar/id/20130708012200

GENTILE, Margarita E.: «El camino de Matienzo por la puna de Jujuy. Una hipótesis de trabajo». *Anales de Arqueología y Etnología* 38-40: 159-181. 1988b. http://naturalis.fcnym.unlp.edu.ar/id/20180627015260

GENTILE, Margarita E.: « La colección Doncellas del Museo Etnográfico». *Gaceta Arqueológica Andina* V (17): 77-84. 1990.

GENTILE, Margarita E.: «Correspondencias etnohistóricas entre dos estilos alfareros prehispánicos puneños». *Comechingonia* número especial 9: 217-252. 1991-1992.

GENTILE, Margarita E.: «Cuyo Suyo y Cuyo Marca. Un ejercicio práctico sobre evidencias, hipótesis y perspectivas». *Revista de Estudios Regionales* 10: 69-108. 1992.

GENTILE, Margarita E.: «Supervivencia colonial de una ceremonia prehispánica».

Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos 23 (1): 69-103. 1994. http://naturalis.fcnym.unlp.edu.ar/id/20130708012203

GENTILE, Margarita E.: «Análisis de algunos nombres de lugares del Noroeste argentino a partir de su ubicación y de la historia regional prehispánica y colonial». *Tawantinsuyu* 1: 46-54. 1995.

GENTILE, Margarita E.: «La pichca: oráculo y juego de fortuna (su persistencia en el espacio y tiempo andinos)». *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 27 (1): 75-131. 1998. http://almacen2.ifeanet.org/publicaciones/boletines/27(1)/75.pdf - http://naturalis.fcnym.unlp.edu.ar/id/20130708012206

GENTILE, Margarita E.: «Dimensión sociopolítica y religiosa de la capacocha del cerro Aconcagua». *Bulletin de l´ Institut Français d´ Études Andines* 25 (1): 43-90. 1996. http://naturalis.fcnym.unlp.edu.ar/id/20130708012204

GENTILE, Margarita E.: «El Familiar: etnohistoria de esta creencia». *Huacca Muchay, religión indígena*. Buenos Aires: Instituto Nacional Superior del Profesorado de Folklore: pp. 195-253, 1999a. Replicado en «Nueve temas de Etnohistoria. Devociones populares y creencias, siglos XV a XXI», Buenos Aires: Casimiro Quirós, editor: cap.3, 2011.

GENTILE LAFAILLE, Margarita E.: *Huacca Muchay - Religión Indígena. Religión, creencias, juegos. Área andina argentina, prehispánica, colonial, actual*. Instituto Nacional Superior del Profesorado de Folklore, Buenos Aires, 1999b.

GENTILE, Margarita E.: «Escritura, oralidad y gráfica del itinerario de un santo popular sudamericano: San La Muerte (siglos XX-XXI)». Revista Espéculo 37: 1-12. 2008. http://www.ucm.es/info/especulo/numero37/sanlamu.html

GENTILE, Margarita E.: «Confluencias en la formación del relato y la gráfica de una devoción popular argentina: Difunta Correa (siglos XIX-XXI)». *Revista Espéculo* 41: 1-25. 2009. http://www.ucm.es/info/especulo/numero41/difcorre.html

GENTILE, Margarita E., «La cruz Gil. Historia, espacio y tiempo de una devoción popular de la provincia de Corrientes, República Argentina (siglos XX-XXI)». *Revista de Folklore*, Anuario 2014: 3-26. http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4979287 http://funjdiaz.net/folklore/pdf/rf2014.pdf

GENTILE LAFAILLE, Margarita E.: «La fundación incaica del oráculo capacocha en el Collasuyu: secuelas de una nota a pie de página». *Revista Cruz del Sur* 22: 11-83. 2017a. http://www.revistacruzdelsur.com.ar/Numeros_021-030/RHCZDS-02201-Gentile-Fundacion_incaica_oraculo_capacocha.pdf - http://naturalis.fcnym.unlp.edu.ar/id/20171211014918

GENTILE, Margarita E.: «El Amaru como emblema de los Incas del Cusco (siglos XVI-XVII)». *El Futuro del Pasado 8*, pp. 297-327. 2017b. doi: http://dx.doi. org/10.14516/fdp http://naturalis.fcnym.unlp.edu.ar/id/20171211014917

GENTILE, Margarita E.: «Placas zumbadoras y sogas sibilantes asociadas a las capacochacuna del volcán Llullaillaco». *Revista El Futuro del Pasado* 9, pp.15-42. 2018. DOI prefix: 15-42. http://dx.doi.org/10.14516/fdp.2018.009.001.001 - http://naturalis.fcnym.unlp.edu.ar/id/20181010015455

GENTILE LAFAILLE, Margarita E.: «Un poco mas acerca del hermano jesuita Gonzalo Ruiz en Córdoba de la Nueva Andalucía (siglo XVII)». *Anuario Jurídico Económico Escurialense* LIII: 541-554. 2020. http://www.rcumariacristina.net:8080/ojs/index.php/AJEE/article/view/423

GENTILE, Margarita E.: *Las fuentes documentales de los estudios de Folklore como patrimonios tangibles e intangibles*, charla en la Feria del Libro, 2021, La Rioja. https://www.facebook.com/watch/live/?v=4633866756665255&ref=watch_permalink

GONZÁLEZ, Alberto R.: *Arte precolombino de la Argentina - Introducción a su historia cultural*. Buenos Aires: Filmediciones Valero, 1977.

GONZÁLEZ, Alberto R.: «Patrones de asentamiento incaico en una provincia marginal del imperio». *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* XIV (1): 63-82. 1980. http://naturalis.fcnym.unlp.edu.ar/id/20120815010814

GONZÁLEZ, Alberto R.: «Las «provincias» Inca del antiguo Tucumán». *Revista del Museo Nacional* XLVI: 317-380. 1982. http://naturalis.fcnym.unlp.edu.ar/id/20151016013755

GONZÁLEZ, Aída E. y GARCÍA, Graciela: «Fondo Berta Vidal de Battini –FONVIBA». *VI Jornadas de Filología y Lingüística*: 1-9, La Plata, Argentina. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.3860/ev.3860.pdf 2013

GUAMAN POMA, Felipe: *El Primer Nueua Coronica y Buen Gobierno*. Madrid: Historia 16, [1615] 1987. http://www.kb.dk./elib/mss/poma/

GUTIÉRREZ DE PRADO, Silvia S.: *El Duende. Un mito del Noroeste Argentino. Tucumán*. Ediciones del Rectorado de la Universidad Nacional de Tucumán, 1998.

GUY, Donna J.: *Política azucarera argentina: Tucumán y la generación del 80*. Tucumán: Ediciones Fundación Banco Comercial del Norte, 1981.

HOCQUENGHEM, Anne-Marie: *Iconografía Mochica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989.

HYSLOP, John, & SCHOBINGER, Juan: «Establecimiento incaico en los nevados de Aconquija (Provincia Tucumán, Argentina)». *Gaceta Arqueológica Andina* V: 67-75. 1990.

IBAÑEZ-NOVION, Martín A.: *Práctica funeraria en la puna argentina: Cholacor*. San Salvador de Jujuy: Imprenta del Estado, 1970.

IGM - Instituto Geográfico Militar – República Argentina. San Luis – hoja 3366.

JACOVELLA, Bruno C.: «Notas a «Creencias y supersticiones recogidas en la provincia de Corrientes por Guillermo Perkins Hidalgo»». *Revista del Instituto Nacional de la Tradición* 1 (1): 122-125. 1948a.

JACOVELLA, Bruno C.: «Notas a «Cuentos de la Tradición Oral Argentina recogidos en la provincia de Catamarca por Alberto Carrizo y Jesús María Carrizo»». *Revista del Instituto Nacional de la Tradición* 1 (2): 209-257. 1948b.

JACOVELLA, Bruno: *Manual «Guía para el recolector»*. La Plata: Ministerio de Educación, 1951.

JACOVELLA, Bruno C.: «Las supersticiones», *Folklore Argentino*. Buenos Aires: Editorial Nova: 238-262, 1959.

JARA, Álvaro: *Guerra y Sociedad en Chile, y otros temas afines*. Santiago: Editorial Universitaria, [1957] 1990.

JIJENA SÁNCHEZ, Rafael & JACOVELLA, Bruno C.: *Las supersticiones (Contribución a la metodología de la investigación folklórica) – Con numerosas supersticiones recogidas en el Norte argentino*. Buenos Aires: Ediciones Buenos Aires, 1939.

JIJENA SÁNCHEZ, Rafael: *El perro negro en el folklore. El Lobisón, El Familiar y otras supersticiones*. Buenos Aires: Ediciones Dolmen, 1952.

LAFONE QUEVEDO, Samuel A.: «Un viaje arqueológico en la región de Andalgalá». *Revista del Museo de La Plata*, XII: 75-110, 1905.

LARROUY, Antonio: *Documentos del Archivo de Indias para la historia del Tucumán, Tomo Primero, 1591-1700*. Buenos Aires: L. J. Rosso & Cía, Impresores, 1923.

LAURENCICH MINELLI, Laura, MICCINELLI, Clara & ANIMATO, Carlo: «Il documento seicentesco «Historia et rudimenta linguae piruanorum»». *Studi e materiali di Storia delle Religioni* n.s., XIX (2): 363-413. 1995.

LEVILLIER, Roberto: *Gobernantes del Perú; cartas y papeles, siglo XVI. Documentos del Archivo de Indias*. Madrid: Suc. de Rivadeneyra, 1921-1926.

LEWIN, Boleslao: *La Inquisición en Hispanoamérica (Judíos, Protestantes y Patriotas)*. Buenos Aires: Editorial Proyección, 1962.

LÓPEZ MARTÍNEZ, Héctor: *Rebeliones de mestizos y otros temas quinientistas*. Lima: Ediciones P.L.V, 1972.

LOSADA, Flora: «Aparece el Familiar jujeño». *Revista de Investigaciones Folklóricas* 9: 70-73. 1994.

MÁRQUEZ MIRANDA, Fernando & CIGLIANO, Eduardo M.: «Ensayo de una clasificación tipológica cronológica de la cerámica santamariana». *Notas del Museo de La Plata* XIX (68): 1-27. 1957.

METRAUX, Alfredo: *Le vaudou haïtien*. Paris: Gallimard, 1958.

MARTIN DE MOUSSY, V., : *Description géographique et statistique de la Confédération Argentine*. Paris, 1860.

MURÚA, Martin: *Historia General del Perú*. Madrid: Historia 16, [1613] 1986. Una copia manuscrita en CG – J. Paul Getty Museum. Facsimile of Ms. Ludwig XIII 16.

NAVAMUEL de FIGUEROA, Leonor: *Mapa arqueológico de Salta*. Salta: Museo Arqueológico de Salta, 1977.

NORES MARTÍNEZ, Agustín: *El dogo argentino*. Buenos Aires: edición del autor, 1969.

PIZARRO, Pedro: *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, [1571] 1978.

PI, Juan: *Fotografías 1903-1933*. Buenos Aires: Fundación Antorchas, 1994.

QUIROGA, Adán: «Folk-lore calchaquí». *Boletín del Instituto Geográfico Argentino* 18: 548-574. 1897.

QUIROGA, Adán: *La cruz en América*. San Antonio de Padua: Ediciones Castañeda, [1901] 1977.

RAFFINO, R. A.; ALBORNOZ, A. M.; BUCCI, A. L.; CROWDER, R.; IÁCONA, L. A.; OLIVERA, D. E., & RAVIÑA, G.: «La ocupación inka en el Noroeste argentino: actualización y perspectivas». *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* XII: 95-121. 1978. http://naturalis.fcnym.unlp.edu.ar/id/20120816010831

RAFFINO, R. A.; OLIVERA, D. E.; IÁCONA, L. A.; BALDINI, L., & ALVIS, R. J.: *Los Inkas del Kollasuyu*. La Plata: Ramos Americana Editora, 1981.

RAFFINO, Rodolfo A.: *Poblaciones indígenas en Argentina - Urbanismo y proceso social precolombino*. Buenos Aires: Tipográfica Editora Argentina, 1988.

RAFFINO, Rodolfo A.: *Inka - Arqueología, historia y urbanismo del altiplano andino*. Buenos Aires: Ed. Corregidor, 1993.

ROSEMBERG, Tobías: *Palo´i chalchal - Supersticiones, leyendas y costumbres del Tucumán*. Tucumán: Ediciones de la Sociedad Sarmiento, 1936.

ROSENZVAIG, Eduardo, & BONANO, Luis M.: *De la manufactura a la revolución industrial. El azúcar en el norte argentino: fases y virajes tecnológicos*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 1992.

SALAS, Alberto M.: *Las armas de la conquista*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1950.

SANTO OFÍCIO DE INQUISIÇÃO DE LISBOA: *Confissões da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, [1591-1592] 1997.

SCHMIDEL, Ulrich: *Vierte Schiffart. Warhafftige Historien. Einer wunderbaren Schiffart, welche Ulrich Schmidel von Straubing, von Anno 1534. biss Anno 1554, in Americam oder Neuwewelt, bey Brasilia vnd Rio della Plata gethan. ...* Noribergae [i.e. Nuremberg], : Impensis Levini Hulsij, 1606. En archive.org

SCHOBINGER, Juan: «Ruinas incaicas en el Cerro Mercedario», *Actas 38° Congreso Internacional de Americanistas*. Stuttgart-München: pp.429-434, 1968.

SCHOBINGER, Juan: «La red de santuarios de alta montaña en el Contisuyo y el Collasuyo: evaluación general, problemas interpretativos». *Comechingonia* 9: 297-317. 1986.

SCHOBINGER, Juan & BÁRCENA, J. Roberto: «El tambo incaico de Tambillitos». *Actas del VI Congreso de Arqueología Chilena*. Santiago: pp. 397-403, 1971.

SCHOBINGER, J., M. AMPUERO & GUERCIO, E.: «Descripción de las estatuillas que conformaban el ajuar acompañante del fardo funerario hallado en el cerro Aconcagua (Provincia de Mendoza)». *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* XVI n.s.: 175-189. 1984-1985. http://www.saantropologia.com.ar

SCHOBINGER, Juan & GRADIN, Carlos J.: *Cazadores de la Patagonia y agricultores andinos - Arte rupestre de la Argentina*. Madrid: Encuentro Ediciones, 1985.

SHIMADA, Izumi: *Tecnología y organización de la producción de cerámica prehispánica en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. 1994.

SOLÁ, José V.: *Diccionario de Regionalismos de Salta (República Argentina)*. Salta: edición oficial, 1947.

TELLO, Julio C.: «Arte antiguo peruano - Album fotográfico de las principales especies arqueológicas de Cerámica Muchik existentes en los Museos de Lima. Primera parte: Tecnología y morfología». Revista Inca II. 1938.

VALENTIÉ, María Eugenia: «El mito del familiar», *Revista Escritos de Filosofía* 2 (3): 187-206. 1979.

VALENTIÉ, María Eugenia: «El Familiar», *Mitos y Ritos del Noroeste Argentino*. San Miguel de Tucumán: Grupo de Estudios Mythos y Logos: pp.14-38, [1979] 1997.

VARNER, John G. & Jeanette Johnson VARNER: *Dogs of the Conquest*. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1983.

VIDAL DE BATTINI, Berta E.: *Cuentos y leyendas populares de la Argentina*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas, 1976-1980. http://www.cervantesvirtual.com

VÚLETIN, Alberto: *Zoonimia andina (nomenclador zoológico)*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, [1956] 1960.

VÚLETIN, Alberto: *La Pampa - Grafías y etimologías toponímicas aborígenes*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1978.

ZETTI, Jorge: «Paleoetnozoología en Tastil», *Tastil. Una ciudad preincaica argentina*. Buenos Aires: Cabargón: pp. 565-578, 1973.

10. Apéndice documental

Textos originales de la Encuesta al Magisterio (Versiones 1 a 28 inclusive)

Descripción: Esta documentación, conservada en carpetas y almacenadas en cajas de metal, por escuela y por provincias, no tiene una forma común; algunos maestros escribieron a mano en cuadernos, en hojas de papel romaní o similar, o cortaron hojas e hicieron cuadernillos. A veces las hojas están numeradas por los remitentes. En muy pocos casos los textos fueron escritos a máquina.

Para una historia y comentarios acerca de esta Colección, ver Fernández Latour, 1981.

A partir del año 2020 la Colección está digitalizada y para consulta en la Biblioteca en del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Buenos Aires.

Transcripción: Este trabajo se realizó sobre los originales en el INAPL. En todos los textos de la Encuesta o Colección de Folklore publicados en este libro se respetaron las comillas, subrayados, ortografía y puntuación de los originales.

Nuestros agregados para ordenar los textos y facilitar su mejor comprensión figuran entre corchetes.

La numeración que damos a los folios corresponde a los números impresos con sello automático color negro en el ángulo superior derecho de las hojas y que, por su regularidad y a veces la falta de correspondencia con la numeración original, muestra que se trata de una ordenación hecha tiempo después de recibidos los documentos y cuando éstos ya habían sido revisados.

Para los otros textos incluídos en este Apéndice también se siguieron las mismas pautas de edición.

Otra forma de pautar la edición, ubicando cada tema histórica y geográficamente, en Fernández Latour y Quereilhac 1984.

[Versión N° 1]

Provincia de Mendoza, Caja 1, Legajo 39

Localidad: Palmira

[f.3v] «"El ama de la propiedad". Es relativamente rara en esta provincia una especie de culebra negra, cuyo nombre técnico no he podido conocer a la cual el vulgo da el nombre de "ama o dueña de la propiedad".

Esta culebra, que es de regulares dimensiones, (la única que he podido ver medía cerca de 2 metros de longitud y un diámetro de unos 5 cm. en su parte mas gruesa), vive en los cañaverales o partes boscosas de las propiedades y generalmente a orillas o cerca de las acequias o cauces de regadío.

Según la superstición corriente la vida de esta culebra es sagrada pues existe la creencia de que el día que ella muriera o fuese muerta por culpa con intervención o con la anuencia del dueño de la propiedad o de algún miembro de su familia la propiedad pasará irremisiblemente a otras manos, causando la ruina y la miseria del propietario, mal custodio y guardián infiel que permitió con su descuido la muerte del "ama de la propiedad".

La única que he podido ver, me refería el propietario de la finca, que desde hacía unos 30 años, época en que compró el campo para labrarlo y cultivarlo, conocía la existencia de dicha culebra en el mismo lugar y entre serio y jocoso a la culebra le atribuía el haber podido conservar intacta su finca a pesar de todos los contrastes y reveses que le habían perseguido en su larga y azarosa vida de agricultor.

El hecho real es que creyendo o no creyendo dicho señor en la superstición referida jamás permitió que maltrataran al "ama de la propiedad"».

[Versión N° 2]

Provincia de San Luis, Caja 1, Legajo 18

[sin mención de localidad]

[fs.1r-2r] «Creencias - "el familiar". Desde tiempos muy antiguos se cree, que ciertas personas que descuellan por sus riquezas entre medio de un vecindario pobre, tienen y mantienen "una virtud especial" que le llaman "el familiar".

Se cuenta que cuando una persona pobre o mediana en fortuna, es buena por sus bondades, cierto día, andando en medio de la soledad, se le aparece "un espíritu" en forma de animal, donde le manifiesta que lo hará rico en su especie o en lo que desea, si lo mantiene y le guarda profundo amor y secreto. Ese espíritu aparece, en forma de un burrito, un carnero, una mulita, un gato o una gran serpiente colorada.

Si dicha persona lo recibe, si es hombre lo tapa con el poncho y si es mujer con el manto. La alimentación consiste, si es animal carnívoro, carne de nonato de la mejor de su especie, y si es herbívoro se le cultivan pastos exquisitos.

Cuando el dueño tiene valor lo lleva a su casa y si no lo deja en un lugar oculto donde tiene que visitarlo periódicamente.

Mientras el amo cumple con la promesa contraída, ve siempre florecer sus ganados.

Cuando el amo muere, puede acogerlo cualquiera de la familia y siempre sigue con sus milagros, pero si se va y no lo cautivan o lo matan, el capital se hace ceniza, que no falta una causa por que no se queme.

Se cuenta una anécdota, que había un señor rico en esta localidad, que según se decía tenía "familiar". Cuando él murió, la viuda no sabía de tal cosa; pero, una buena tarde sintió que cerca de una gran ensenada de la estancia, que lloraba un niño con llantos muy lastimeros, entonces ella fue a ver que chico era y se encuentra con una gran serpiente colorada, que la seguía, dando siempre los mismos llantos, como le tuviera mucho miedo llamó en seguida a un peón y dió orden que la matara, fue lo suficiente para que todo animal que llegara a la ensenada y se revolcara, moría al instante o al día siguiente, hasta que se termino el capital, quedando al poco tiempo la dicha viuda con su familia en la mayor indigencia».

[Versión N° 3]

Provincia de San Luis, Caja 3, Legajo 77, 1er. envío

Localidad: Barrialitos.

[Este trabajo mereció el Primer Premio]

[f.60v] «Creencias y costumbres. Lo anotado en este cuaderno, es lo que sé, por conocido y vulgar en esta región. Llaman "tener Familiar" el criar un animal en sus casas. Dicho animal es una mascota para su dueño, que una vez perdido por cualquier causa se empobrece de tal modo que del día a la noche queda por puertas. [sic]

El familiar, lo consiguen por medio de un contrato con el Diablo, quien les dá aquel animal y sus instrucciones.

Cuentan que un señor Don Tal [sic] acostumbraba criar tantas víboras que era imposible llegar a su casa de miedo a estos animales. Cuando una persona llegaba a la casa, que él, por gusto [f.61r]echaba leche en una fuente y al instante salían los viborones de debajo de las almohadas, de la cama, de los bolsillos del dueño de casa, etc.

Otros cuentan que otro fulano, para dar una sorpresa a sus amigos, solía pasarles su cigarrera para que armaran un cigarrillo que, al tomarle, saltaba una viboraza negra haciendo culebras en el aire y casi se le enroscó en el braso. [sic] Al dueño que le salia, viendosele las viboras por el cuello de la camisa o la manga.

Cuentan que otro fulano de tal, tenía un familiar, que era un toro. Que este era muy rico.

Que una vez llegado el toro al redil, balaba y las haciendas empezaban a llegar de a cientos. Una vez por un descuido, se le murió y desde ese día, no supo como ni cuando, desapareció todo su haber. [f.61v] De estos cuentos hay muchos y citan con nombre y apellido del que tiene Familiar».

[Versión N° 4]

Provincia de San Luis, Caja 5, Legajo 123

Localidad: Justo Daract

[f.5r] «Creencias y costumbres... Es común entre los antiguos, criar una serpiente ó un escarabajo ó cualquier otro insecto raro, al que atribuyen la propiedad de favorecer la multiplicación del ganado y asegurar la prosperidad de la familia que lo posee, le llaman "el familiar". Propiedades idénticas asignan á la "piedra besar" [sic] que suelen extraer del estómago de algunos guanacos y que ellos guardan como precioso amuleto».

[Versión N° 5]

Provincia de Tucumán, Caja 1, Legajo 35, 2do. envío

Localidad: Finca Mothe

[f.7r] «Historia del familiar. Es muy conocida en esta región la historia del familiar: el familiar es el diablo que se transforma en un perro negro, sin cabeza, y arrastra una pesada cadena; tiene tratos con la persona que desea hacerse rica; si es un hombre, el familiar le da todas las riquezas: le aumenta el ganado, le hace obtener buenas cosechas; pero en cambio ese hombre le da su alma cuando muera y cada año le da un peón para que se lo coma.

Todos los días martes, a las 12 de la noche, dice el vulgo, sale el familiar de la finca del señor X [sic], y pasa por la población arrastrando la cadena; a su paso pelea con todos los perros que encuentra; alguien que oye pelear perros a esa hora dice: ahi anda el familiar. Va hasta una larga distancia, causando miedo y vuelve a la finca de donde salió. [f.8r] Yo he oído decir a las mujeres de los ranchos: anoche el familiar pasó por la cocina de mi casa y con la cola volteó los ladrillos del fogón; dejó el rastro que se ve hasta el camino por donde siguió».

[Versión N° 6]

Provincia de Tucumán, Caja 1, Legajo 43

Localidad: Santa Ana

[f.1r] «Corre aqui la leyenda del familiar que se presentaba en forma de un perro bayo, arrastrando una cadena y su mirada era fatal para la persona que la veían [sic], era la muerte segura y desaparecía como por encanto sin saber a donde y en forma misteriosa.

Corre otra que dice: que en el lugar a donde está edificado el ingenio de Santa Ana, existía una enorme cueva y en ella un viborón muy grande que asolaba toda la comarca y, que era necesario darle de comer un cristiano todos los meses para apaciguar su ira».

[Versión N° 7]

Provincia de Tucumán, Caja 1, Legajo 47

Localidad: Río Seco

[f.2r] «Es común entre la gente que trabaja en los ingenios, el que haya en estos establecimientos un espíritu al cual le dan el nombre genérico de "familiar".

Según los datos recogidos de diferentes personas radicadas en este establecimiento, dicho espíritu se presenta en diferentes formas de animales, tales como perros, asnos, etc. resultando completamente inofensivo, si no se trata de hacerle daño.

Dicen además, que este es el que sirve de custodia y el que produce el tesoro y platal con que estan enriquecidos los dueños de los ingenios.

Citan como caso particular de la aparición del "familiar", que en cierta ocasión encontrán-

dose varios muchachos de los que se ocupan para juntar bagazo, que se les presentó un asno y como no hubiera personal superior que los vigilara, se entretuvieron en montar aquel, notando que cuantos mas subíase mas se alzaba el lomo del animal, por lo que dedujeron que aquel sería el familiar, resolviendo en seguida dejarlo sin producirle maltrato alguno, pues que ellos sabían que para hacerlo inofensivo era necesario no causarle daño».

[Versión N° 8]

Provincia de Tucumán, Caja 2, Legajo 5

Localidad: Muñecas, Depto. Capital.

[f.2r] «Creencias campesinas ... - Se cree que los ricos adquieren su fortuna por intermedio del familiar. El mas bravo y ambicioso pide de todo corazón una entrevista al demonio [;] si este nota que el solicitante es capaz de resistir su visita le concede, casi siempre en un lugar apartado. Alli convienen; en que después de un determinado plazo el demonio será dueño de su alma pero antes le habrá dado todo el dinero y la felicidad que ambiciona. El demonio se convierte entonces en un animal de orrible [sic] aspecto pero manso en sumo grado y espera sirviendo fielmente a su amo el día feliz en que arrancará su alma para [f.3r] someterla en las profundidades del infierno donde han de permanecer los siglos de los siglos.

Yo he visto el familiar de D.Fulano "que Dios me perdone" decíame el campesino que me refirió esta historia. Pero asi, como el pobre gozó en esta [vida] de todo lo que quizo, vivió sus últimos años muy triste, tuvo una muerte cruel y su espíritu estará en poder de los demonios, porque mucho espantaba en la casa; los hijos no podían vivir y tuvieron que abandonarla. Aquella gente que hasta entonces había sido tan feliz; cayó en la desgracia; perdieron poco a poco sus caudales y hoy andan como nosotros peonando para estos otros ricos endiablados que, no tardarán en pagar su bien merecida culpa; mientras los pobres aguardamos la dicha en el otro mundo que es la que mas vale por ser eterna».

[Versión N° 9]

Provincia de Tucumán, Caja 2, Legajo 53

Localidad: Tala Pozo

[f.7r] «Un compadre mio trabajaba en el ingenio de los Mendez, cuando a fin de mes lo mandó el patrón á un cuarto reservado á sacar una herramienta, cuando al abrir la puerta divisó un terrible viborón que se preparaba para tragarlo, cuando retrocedió unos pasos y echó a correr y llegó á su casa sin resuello. Al poco rato se presentó el patrón pidiéndole guarde el secreto de lo que pasó y dándole al mismo tiempo una buena propina.

Se opina que dicho viborón es el diablo que formó un contrato de darle riqueza en cambio de una persona que debía entregarla cada año. Este animal se llama el familiar».

[Versión N° 10]

Provincia de Tucumán, Caja 2, Legajo 54, 1er. envío.

Localidad: Cañada de Alzogaray

[f.4r] «Mitos ... Familiar: es el mismo diablo que, convertido en un animal muy extraño hace que la persona que lo tiene sea un gran hacendado y que reproduzcan fabulosamente la cria ganadera. El dueño debía darle cada año uno de sus peones para que lo coma».

[Versión N° 11]

Provincia de Tucumán, Caja 2, Legajo 55

Localidad: La Madrid

[f.9r] «Creencia popular. En cada Ingenio azucarero hay un espíritu que le llaman "el familiar" y que en forma de perro, gato, ternero o chivo negro recorre los ranchos de los peones para ver si han robado al patrón».

[Versión N° 12]

Provincia de Tucumán, Caja 2, Legajo 68

Localidad: Manantial de Ovanta

[f.19r] «En el ingenio Nueva Baviera de Tucumán trabajaba un peón en limpiar las maquinarias del establecimiento; en una de esas veces fue arrollado por una maquina falleciendo inmediatamente porque fue despedazado; al avisarle al dueño del ingenio de lo ocurrido, dió orden de que se juntasen los restos en una bolsa y lo enterrasen enseguida.

Durante la noche el dueño del ingenio no pudo conciliar el sueño, pues una voz continuamente le decía: "tome su bolsa"; si salía de ese sitio e iba a otro lado, volvía a sentir la misma voz que le repetía la misma frase y esto se iba sucediendo cada vez mas hasta que este señor llevaba una vida intranquila.

Habiendo consultado con otras personas sobre lo que le pasaba le dijeron que se debía a que él era tan miserable y que el alma del peón, sin duda creyó que sentía por la bolsa en que lo mandó enterrar y por eso venía a entregarle.

Inmediatamente mandó que lo desenterrasen y lo pusiesen en un cajón fino, para velarlo durante toda una noche para que al otro día se le diese sepultura. Desde entonces no volvió a oir aquella voz».

[Versión N° 13]

Provincia de Tucumán, Caja 3, Legajo 95

Localidad: Simoca

[f.3r] «Fantasmas, espíritus, duendes... Creen algunas personas que los grandes industriales deben su fortuna mas que a su dedicación y trabajo, á la protección del diablo, que bajo el aspecto de cualquier animal y con el nombre de "familiar" vive en la casa de sus protegidos.

Dicen que el anterior dueño del Ingenio Santa Ana hombre que fue millonario, tenía un familiar, una enorme serpiente; que el anterior dueño o administrador del Ingenio Nueva Baviera, Sr.Morera, tenía un perro. Se agrega que periódicamente había que sacrificar un ser humano, para tan temibles protectores.

Conozco yo una persona seria y respetable, digna de ser creida, que asegura haber visto al "familiar" del Ingenio Nueva Baviera en ocasión en que realizaba este su recorrido diario, para convencerse de que nada faltaba en sus dominios pues según parece eran estos "familiares" sumamente escrupulosos. Mi informante agrega que hasta los fierros viejos y trastos inútiles, eran colocados en un cuarto, por voluntad del que lo disponía todo. Dicen los campesinos que los señores protegidos, vendían el alma, á cambio de los millones que ganaban».

[Versión N° 14]

Provincia de Tucumán, Caja 5, Legajo 163

Localidad: Los Lunas

[f.17] «Leyendas. Cuentan muchos que en el Ingenio Santa Ana muy próximo a la población, el dueño Señor Clodomiro Hileret tenía trato con el diablo para conservar sus riquezas y que cada año se perdía un peón, que nadie sabía lo que se hacía, pero todos creían que era entregado al diablo para que se lo comiera.

Asimismo, cuentan que tenía un familiar, que cuidaba de noche las cañas para que nadie robara. Dicen que éste era un perro negro muy grande de pelo muy largo que le colgaba como lana cuando caminaba, y que arrastraba unas pesadas cadenas que infundían miedo por el ruido que producían».

[Versión N° 15]

Provincia de Tucumán, Caja 5, Legajo 209

Localidad: La Grama

[f.2r] «Fantasmas, espíritus, duendes. Cuentan algunos moradores que ciertas personas ricas en hacienda, tienen un familiar el que es representado por un toro negro. Este toro en-

tra al potrero y empieza a bramar tarde la noche, ésta es una llamada á todos los animales cercanos. El dueño del familiar marca todos los animales que no están marcados. En pago el estanciero debe dar al toro cada año un hombre para que se lo coma».

[Versión N° 16]

Provincia de Tucumán, Caja 6, Legajo 233

Localidad: Los Gómez

[f.6r] «Abuciones que tienen en Los Gomez... Dicen que de noche les sale un perro blanco con los hojos [sic] de fuego; y que es el familiar de los ricos de la localidad ó sea el diablo».

[Versión N° 17]

Provincia de Tucumán, Caja 6, Legajo 240, 1er. envío

Localidad: Los Aguirres

[f.5r] «Supersticiones. Cuenta esta señora, y todos los habitantes de "Lules" que el dueño del Ingenio Mercedes, tenía un "Familiar" que consistía en un "Toro astas de oro", que era el talismán para hacer su fortuna; y según los rumores éste era el "Diablo" con quien estaba comprometido para que le diera la suerte. El compromiso era que cada año le daría un hombre para comerlo.

La peonada que alli trabajaba extendía este cuento y hasta aseguraban que lo veía al "Toro" después de las 12 de la noche, llegar hasta la fábrica y que saliendo su dueño, poníale las manos en el lomo llevándolo asi al medio de los cañaverales y de alli no salía hasta que amanecía.

Dicen que cada año desaparecía un peón y que eran siempre hombres solos que ocupaban de ex profeso para ese objeto.

En el Ingenio Lules, situado en la Banda izquierda del rio, se contaba otro tanto. Dicen que su dueño tenía un terrible "viborón" el que estaba guardado en un sótano y que mas de una vez lo habían visto salir a su dueño con el dicho animal y perderse en los cañaverales saliendo de alli también al amanecer.

Y como en el cuento anterior, era este un "Familiar" que le proporcionaba fortuna á cambio de la vida de un hombre todos los años. Aqui también desaparecían los hombres solos que pasaban a ser devorados por el Familiar».

[Versión N° 18]

Provincia de Tucumán, Caja 7, Legajo 297, 1er. envío

Localidad: Ilticio

[f.2v] [en] «Esta Colonia que pertenece al Ingenio "La Corona" cuentan los vecinos, que los cañaverales están cuidados por el "Familiar", asi le llaman al duende, que se presenta en forma de un perro negro grande, que ronda de noche las cañas, evitando el robo en tiempo de cosecha; cuando este sale los perros aullan y las personas se encierran de miedo. Este Familiar, dicen que tiene trato con el dueño del ingenio, a quien [sic] ha vendido el alma, que la entrega cuando muere».

[Versión N° 19]

Provincia de Tucumán, Caja 8, Legajo 303

Localidad: Quinta Agronómica

[f.1r] «En el Ingenio La Trinidad según los peones existe un duende que se presenta bajo la forma de un perro muy grande, color negro cambiándolo continuamente; recorre el ingenio sin ser visto cuidando los peones; si llega a descubrir algún ocioso, lo toma de noche, y lo introduce en su pieza (pues creen los peones que el administrador o el dueño de los ingenios tiene una pieza destinada al familiar, nombre que le dan al duende) y de alli no sale mas. De este modo trabajan todos con empeño para no ser devorado por el terrible familiar».

[Versión N° 20]

Provincia de Tucumán, Caja 8, Legajo 306

Localidad: La Posta

[f.17v] «El Familiar. La gente trabajadora atribuyen que sus patrones ricos tienen lo que llaman "El Familiar".

"El Familiar" es el demonio que en forma de una araña, de un perro lanudo, de un sapo, etc. permanece en la casa de los ricos, oculto en una caja de fierro.

El Familiar [d]á [a] su posesor todo el dinero que le pide a cambio del alma. Se afirma que los dueños de ingenios azucareros poseen familiares y que además de su alma, anualmente le entregan á su familiar dos peones. Cuando muere el rico, el demonio, en forma de algún bicho se introduce á la capilla para llevarse el alma».

[Versión N° 21]

Provincia de Tucumán, Caja 8, Legajo 315

Localidad: Santa Ana

[f.1r] «El Familiar (Superstición). En toda la gente del pueblo hay la creencia de que el dueño del Ingenio, tiene un "familiar" que los protege y ayuda en todas sus empresas enriqueciéndolos en muy poco tiempo. Según ellos el "familiar" es "el diablo" que se presenta en forma de un "gran perro negro". Recorre por las noches los cañaverales destruyendo las plagas que impedirían su crecimiento y vigilando la fábrica.

El dueño del Ingenio en pago de la ayuda prestada por el "familiar" debe darle al fin de la zafra, un hombre. El temor de ser uno de ellos el destinado para obsequiar al "familiar" hace que numerosos trabajadores pidan arreglo de sus cuentas al aproximarse el término de la cosecha y la espectativa es grande entre los que quedan, no habiendo año que no se heche [sic] de menos a un compañero que desaparece misteriosamente. A propósito de esta arraigada creencia me narraron lo siguiente sucedido en el Ingenio "La Florida". Terminaba la cosecha.

El Administrador se encontraba perplejo sin saber cual de todos los trabajadores entregaría al "familiar". Un día que hacía su recorrido diario por la fábrica hace una observación a un grupo de trabajadores, uno de ellos le contesta en forma poco correcta, por lo que es despedido en el acto, siendo llamado al escritorio para arreglo de cuentas.

El Administrador pensó que este hombre debería haber sido el elegido por el "familiar" y con toda amabilidad le indica que fuera a dejar las herramientas en un cuarto oscuro del depósito de herramientas. En ese cuarto estaba el "familiar".

Cuando el hombre abrió la puerta y entró, un "gran perro negro" se le abalanzó por la espalda queriendo derribarlo; rápidamente el hombre saca un enorme cuchillo y se pone a pelear con "el perro" este lo llevaba ya mal cuando él con un terrible achaso [sic] logró cortarle la oreja izquierda, "porque es alli donde "el diablo" tiene el poder y la fuerza" venciéndolo.

Levanta la oreja y sale rápido cerrando la puerta, va hacia el Administrador y enseñandole la oreja le dice: "Vea, Ud. quiso que el "familiar" me comiera, y yo lo he vencido, no ha logrado su intento". Ahora voy a dar cuenta a la policía de lo que Uds. hacen.

El Administrador le rogó que no lo hiciera dándole en pago de su silencio una fuerte suma.

El hombre recibió el dinero pero luego pasó por la comisaría y denunció el hecho presentando como testimonio de verdad la oreja del "familiar". Y haciendo aplicar al Administrador una fuerte multa».

[Versión N° 22]

Provincia de Jujuy, Caja 2, Legajo 42

Localidad: San Lorenzo

[f.14v] «Es creencia muy general de que las personas poseedoras de riquezas mantienen en su casa una gran víbora, llamada viborón o familiar, que es quien les proporciona cuánto le

piden, con tal de que lo tengan bien cuidado, no haciéndole faltar leche y carne.

Muchos creen que la compañía azucarera de la localidad, Leach Argentine Estatel Ltd. [sic] tiene escondido un familiar, aquien [sic], de tiempo en tiempo, le ofrendan un "chaguanco" (Indio de la tribu "chiriguanos" de Bolivia), en pago de las buenas cosechas de azúcar y para que les de tesoros».

[Versión N° 23]

Provincia de Jujuy, Caja 2, Legajo 47

Localidad: Florencia (Ingenio Ledesma)

[f.23r] «Cuento. En este Ingenio, [Ledesma] en tiempos de Don Sixto Ovejero tenían una víbora muy grande y muy gruesa, llamábanle el "familiar" y los viejos pobladores de éste aseguran que el dueño conversaba con el viborón. Cuando se temía una helada o tenían un gran negocio que emprender pedian instrucciones al viborón y según eso daban sus órdenes al personal.

Cuéntase que cada año se perdía un hombre y se juzga que el dueño tenía compromiso de darle un hombre para que se lo comiera. También aseguran que el mismo dueño le daba trozos de carne y coca.

A ese viborón lo veían andar por la fábrica y cuando alguien quería matarlo el patrón ordenaba que lo dejaran, que era inofensivo. Se asegura que la suerte en los trabajos y la gran riqueza eran atraídas por ese especie de amuleto».

[Versión N° 24]

[Nota: el narrador relata en Jujuy el caso ocurrido en la Provincia de La Rioja]

Provincia de Jujuy, Caja 3, Legajo 73, 1er. envío

Localidad: Vinalito

[f.11r] «Los Familiares. Recordando los inolvidables dias de mi infancia, afluyen á mi mente, frescos, como si ayer se hubiesen relatado, los cuentos con que mi abuelita pretendía hacer de mi, un muchacho juicioso, honrado, trabajador...; a pesar de incitarme y encaminarme en tal o cual sentido con sus historias; no conseguia introducir su alma madura en mi tierno cuerpo y previa paliza, optaba por contarme cuentos de condenados, purgatorio, y demás castigos que, (dicen) están reservados para las almas malas y entre estos, me contó el que a continuación relataré:

Cierto día se trataba de la gran fortuna de un señor Lázaro Martínez de Vinchina; (La Rioja) quien decian tenia familiar; -yo, no pude resistir y pregunté en que consistía y como se hacia; es -prosiguió- un animal que los ricos (dicen) acarician y que por el tienen fortuna; este animal puede ser un perro, una víbora ó cualesquier otro; al que tienen que darle de comer por lo menos un cristiano anualmente.

Para conseguirlo hay que procurarse un cántaro nuevo y un gato completamente negro; el interesado, debe elegir un lugar en el campo por el cual no transite nadie, alli, debe juntar bastante leña y poner a calentar el tinajón, cuando se note rojo de caldeado; echará a dentro el gato, el que, como es natural, no encontrará por donde salir por que el cántaro está tapado; y antes de morir llama en sus desesperados maullidos, al "gran diablo"; el que se presenta en una forma muy política y en una indumentaria muy decente; alli se firma un contrato que el diablo escribe con la sangre que de el puño de la mano derecha del interesado saca; por este pacto el demonio se compromete a dar comodidades y riqueza en todas sus formas; en cambio, exige de la otra parte el alma que después de transcurrido cierto tiempo debe poseerla satanás; si el firmante no fallece en el tiempo estipulado en el contrato, el genio del mal puede arrebatarlo en cuerpo y alma, ó apresurar su fin; en seguida el demonio le entrega el animal y desaparece en un remolino (tromba).

En Catamarca entre los trabajadores he oido varias veces que los patrones de ingenios azucareros en Tucuman tienen los mentados familiares; y aun mas, dicen: que los obreros que desaparecen nutren con su cuerpo al ogro y con su alma engrosan la infinita legión de demonios».

[Versión N° 25]

Provincia de La Rioja, Caja 1, Legajo 4

Localidad: Chimenea

[f.7r] «Muy divulgada. "El familiar". En esta región, es muy frecuente oir atribuir como causa de la prosperidad de las personas ricas; generalmente de los hacendados; el "familiar que dicen tienen"; el "familiar", es un animal cualquiera; generalmente un enorme viborón, quien según la fantasía de las gentes, tiene el cuerpo cubierto de gruesos pelos ó cerdas.

Es muy esquivo y vive próximo a la estancia ó propiedad de su paternidad; si el dueño del establecimiento ó persona de él lo descubren por casualidad, se guardan bien de hacerle daño alguno».

[Versión N°26]

Provincia de La Rioja, Caja 2, Legajo 61

Localidad: Valle Hermoso

«Brujerías ... [f.8v] En Chilecito (Rioja) contábase también que cierta familia rica que aun existe tenía en el sótano de la casa un gran viborón, que debe ser el malo, y a ese que le deben la riqueza.

Hacen muchos años ya, que en las calles se sentía un ruido infernal y que era el maldito animal que se salía a andar atemorizando a todos cuyas puertas tenían que cerrar desde muy temprano sin que les sea permitido el tránsito sino hasta unas ciertas horas de la noche».

[Versión N°27]

Provincia de La Rioja, Caja 3, Legajo 69

Localidad: Talacan

«Supersticiones relativas a faenas rurales ... [f.5r] 4. Para aumentar los bienes; hay que criar un animal de campo, un reptil por ejemplo.- Á este, se le llama el "familiar".- Es una especie de mascota o amuleto.-

Si muere el dueño, el animal va al campo.- Otra persona puede entonces apoderarse de él secretamente [f.5v] y seguir gozando de su influencia benéfica».

[Versión N°28]

Provincia de La Rioja, Caja 4, Legajo 104

Localidad: Corral de Isaac

«Supersticiones relativas a los animales ... [f.5v] Los familiares. Existe, existe [sic] no la superstición sino la cruda creencia, de que ciertos individuos, crian desde pequeña una víbora y que merced a ella, adquieren grandes riquezas. Como las víboras pertenecen a Satanás, éste ayuda al que estima una hija suya, pero cuando muere va su alma al infierno.

A muchos individuos les atribuyen la crianza de víboras o "familiares" y como no es de este lugar, omito la consignación de nombres propios».

Versiones 29-39 inclusive, publicadas en 1984 por B.E.Vidal de Battini (relatos del 2293 al 2303)

Las fechas de estas leyendas, como las llama dicha autora, iban entremezcladas de 1946 a 1968; aqui se reproducen manteniendo la numeración original de los relatos, pero en orden cronológico.

[Versión N°29]

Jujuy - 2293 - El Familiar del Ingenio "La Esperanza"

«Esto del *familiar* del Ingenio "La Esperanza" era muy sonau hace muchos años, cuando recién hi caido por aquí. Resulta que los patrones del Ingenio para hacerse más ricos habían teniu un contrato con el *familiar,* que es el diablo, de darle cada año un pión pa que lo coma. Y dicen que lo cumplían y 'taban cada día más ricos. Todos los años dice que desaparecía un pión y nunca se sabía ande se había ido ni qué si había hecha. Áhi, en la fábrica, dice que los gringos tenían un cuarto oculto con herramientas ande vivía el familiar. Entonces mandaban a ese cuarto a un pión para que saque herramientas. Y siempre tenía que ser uno nuevo, que recién haiga veniu a estos trabajos. Dicen que el hombre dentraba y no salía más. ¿Quí había síu? Que el familiar se lo comía. Hasta qui un día había caido uno, no sé de qué lau era. Dice, claro, que éste ya 'bía oido hablar de esto, por eso dice que andaba con una cruz grande colgada en el pecho y un rosario en el cuerpo. Bueno...

Un día lu habían mandau a sacar no sé qué del cuarto. El hombre había entrau con un buen puñal en la cintura, la cruz grande en el pecho y el rosario. Él, qui había entrau, li ha saliu el familiar a comerlo. Pero, nu había podíu hacerlo gracias a que llevaba la cruz y el rosario. Y el hombre li había hecho frente al familiar y lu había peliau en forma, Y al fin había salíu lastimau, arañau la cara, las manos, rota la ropa, pero nu había podidu comerlo por la cruz y el rosario; si el hombre no podía peliarlo con su facón lo come no más. Entonce los patrones lu habían llamau al escritorio, li habían pagau una punta de pesos y no sé qué más para que no avise a nadie y se vaya. Y el hombre se jue bien pagau. Bueno... desde entonces no si ha oido hablar más de que haiga comíu a otros el familiar».

Medardo Cazón, 26 años. Providencia. San Pedro. Jujuy. 1946.

El narrador ha trabajado en *ingenios azucareros* de la Provincia.

[Versión N°30]

San Luis – 2300 - El Familiar

«Fijesé que yo había salido una vez para el lau de Quines a comprar una vaca. Llegué a la casa ya a la oración, porque está más lejos de lo que yo creiya. Entó don Cosme ya me dijo que desensillara y pasara pa las piezas, que del negocio hablaríyamos el otro diya. Cómo estaba cansau, después de cenar tendí el recau debajo del alero de la galeriya, donde habiya varias postas de carne colgadas. Me tapé con la lona, po el sereno y por si gotiaban las postas. Tarde´e la noche sentí un golpe en los pies, pero creyí que seriya que algún gato dañino había voltiao una de las postas, y seguí durmiendo. Cuando me dispertí de nuevo, ya estaba por querer clariar, y al mirar sobre la lona vide un bulto negro, redondo. Entó me pregunté: —¿Qué diablo es esto? Al ver que se movía y que era un viborón, me levantí di un salto y fui a buscar un palo pa matarlo, cuando siento que don Cosme me grita: —Déjela tranquila, que no le va a hacer nada. Es el familiar pa que paran las vacas y abunde la majada. Entó comprendí que era un familiar y no l'hice nada. Con razón esti hombre teniya tantas vacas.

Juan Rodríguez, 42 años. Embalse San Felipe. Pringles. San Luis. 1947.

Campesino. Buen narrador.

[Versión N°31]

Tucumán – 2296 - El Familiar

«En el lugar se conoce, entre la gente, la creencia de que existe un animal que le dicen el familiar. Su misión es cuidar el patrón y los bienes del ingenio. Hay personas que lo ven cruzar de noche o a cualquier hora del día; mientras unos lo ven, otros no lo consiguen. Dicen que lleva una cadena larga y pesada que arrastra; nada lo detiene y atraviesa paredes o pantanos sin que se logre herirlo, porque nadie tiene coraje de hacerlo. No sólo aparece en forma de perro sino también en forma de persona o muía, o cerdo, u otro animal. Es común esta creencia en todos los ingenios. Dicen que el dueño del ingenio tiene que darle todos los años un hombre para que coma el familiar».

Delina *C.* B. de Paliza. Ranchillos. Cruz Alta. Tucumán. 1951.

La narradora es maestra de escuela del lugar.

[Versión N°32]

San Luis – 2298 - El Familiar

«Don Olmos, de La Majada, tenía un familiar. Era un viborón negro y con cerdas en la cabeza. Lo guardaba en una petaca. Por lo general, los familiares son víboras negras, por eso el pueblo recomienda no matar a las víboras negras que se encuentren, porque puede ser que a uno le salga la suerte de un familiar. Don Olmo tenía una cantidad fabulosa de ganado. Cuando realizaba ventas anuales de vacunos o yeguarizos, contaba el dinero delante del familiar. Dicen que el familiar se le subía por las manos y se le enroscaba en el cuello, en la cintura. Este hombre vestía en una forma tan miserable, que muchos que no lo conocían lo tomaban por indigente. Así, como en el caso de don Olmos ha habido muchos casos de hombres que si han enriquecido por la suerte que les da un familiar. Como eso es cosa del mandinga, cuando el dueño se muere y no pasa el secreto a otro, el familiar, como no lo atienden ni le dan de comer, también se pierde, se muere y toda la fortuna desaparece».

Eduardo Martín, 18 años. San Francisco. Ayacucho. San Luis. 1951.

Nativo del lugar. Ha cursado la escuela primaria.

[Versión N°33]

San Luis – 2299 - El Familiar

«Un señor Amaya, rico hacendado de San Francisco, tenía, según es creencia de todos, un familiar. Unos dicen que era viborón negro, y que para el carneaba todos los días una vaca y le daba los menudos. Lo tenía encerrado en un corral de pirca[32]. Según otros, era un torito negro petiso, aspudo, que vivía en una quebrada. Cuando el dueño quería reunir la hacienda, hacía que el torito balara, y el ganado lo rodeaba inmediatamente. Amaya era muy rico, tenía la plata enterrada, y la extendía de vez en cuando, sobre cueros para asolearla».

Eduardo Martín, 18 años. San Francisco. Ayacucho. San Luis. 1951.

Nativo del lugar. Ha cursado la escuela primaria.

[Versión N°34]

Corrientes – 2303 - El Teyúyaguá

«Dice que aquí, en Santo Tomé, un sacristán cuidaba a una viborita. Un día, él, bañándose, dice que la viborita le apareció. Él la cuidó. Él iba todos los días, a una hora especial y le daba comida. La víbora se crió muy grande. Dice que era como víbora y la cabeza como perro. Ése é el teyúyaguá[33]. En Santo Tomé saben todos. Dice que es cierto. Dice que era cerca de la Ma-

32 Corral con paredes de piedras, generalmente sin cantear (nota MG).

33 *Teyúyaguá* 'víbora-perro o lagarto-perro'. Voz del guaraní. (nota en el original).

rina[34]. Dice que ahí hay sótano, que quisieron entrar pero, no se puede. Que hay sótano que hicieron lo jesuíta, que va desde la iglesia hasta el río.

Dice que el padre, el sacerdote, supo eso y lo trajo preso al sacristán. Y al otro día cuando él no apareció a darle de comer, la víbora salió rompiendo la tierra. Vino hasta la iglesia adonde lo tenían preso al sacristán y lo llevó. Y no se supo más nada de él. Por eso quedaron esos zanjones en Santo Tomé, porque partió la tierra por donde anduvo el teyúyaguá enojado. Y es cierto, dicen todo. Eso zanjone de Santo Tomé son hechos por el teyúyaguá. Dice que eso teyúyaguá protege a lo que lo crían».

Catalino Mazo, 15 años. Santo Tomé. Corrientes. 1952.

La leyenda explicativo-geográfica contiene rasgos de de *El familair* [sic].

[Versión N°35]

Tucumán – 2295 - El Familiar y la Virgen del Rosario

«La finca muy grande ande 'stá la laguna Riarte, es de propiedá de la Virgen del Rosario. En esos lugares había un señor que era muy rico. El señor se llamaba Pedro Mende.

Ante de que compró la propiedá ese señor, fue encontrada la Viren [sic] del Rosario. El que la halló a la Virgen era un viejito llamado José María González. La encontró en una mesada y áhi li han hecho construir el oratorio. Él la encontró parada, con el manto puesto como una aparición. Ese señor Mende, según cuentan los antiguos, tenía trato con el diablo y terminó en un convento. Que era acionista de cinco ingenios[35]. Tuvo miedo, cuando ya era de edá y buscó la religión. Dicen que muchos ricos de los ingenios, los más ricos, tienen trato con el diablo. Por eso son tan ricos.

Dicen que él tenía el convenio con el diablo de dar una persona todos los años al diablo, o que llaman familiar. Ese familiar le cuidaba los bienes y se los aumentaba muchísimo.

Unos dicen que el familiar tenía forma de víbora. Este señor le entregaba al familiar una persona, uno de los homibres que iban a pelar caña, uno por año. Este hombre desaparecía y nunca se sabía nada de él. Eso mismo pasa en muchos ingenios.

Como la finca que él tenía era de la Virgen del Rosario, podía ser un milagro de la Virgen que este señor se salvó en la religión».

Francisco José Almonacid, 30 años. San Pedro de Colalao. Trancas. Tucumán. 1957.

[Versión N°36]

San Luis – 2301 - El Familiar

«En la Carolina[36] vivía un don Amaya, que era un hombre riquísimo. Ponderan las riquezas en animales, en chafalonía, en dinero y en campos que tenía. Y tenía muchísimos piones pa que le cuidaran la hacienda y las chacras. Habían notau los piones que él los despachaba a todos pa un lau y quel s'iba pa otro. Y ellos, claro, lo comenzaron a aguaitar pa descubrir qué misterio encerraba éste. Y ya lo vieron que se descolgaba por una quebrada muy fiera, muy honda y tupida. Y ya que algunos se covoyaron pa seguirlo de cerca. Y ya cuando llegaron vieron que le salía al encuentro una mulita chiquita, y que don Sisto le hacía cariño y la palmiaba, y la hacía jugar como a un niño. Y claro era el familiar. Por eso este hombre era tan riquísimo. Y cuando murió don Sisto, como era del familiar la hacienda, di un modo u di otro, se acabó todo. Y claro, naides supo nada del familiar y seguro que lo dejaron morir».

34 *La Marina* 'la Subprefectura Nacional Marítima'. (nota en el original).

35 Ingenio azucarero (nota en el original).

36 En el lugar había minas de oro (nota MG).

Juan Lucero, 75 años. El Durazno. Pringles. San Luis. 1960.

[Versión N°37]

Salta[37] – 2294 - El Familiar

«Tiene la creencia la gente que viene a los ingenios a trabajar todos los años, que el dueño del ingenio tiene, dentro de la fábrica, un ser diabólico que cada año tiene que comerse alguno de los que vienen a la cosecha. Ellos se lo imaginan, o cuentan que es un perro enormemente grande, malo y que está siempre aí acecho de cualquiera que pase por ahí para comérselo. Como todos los años siempre ocurre algún accidente en esas grandes fábricas, cuando muere alguno, dicen: —¡ Ah! —dice—, ¡el familiar ya se ha hecho la víctima! Quiere decir que el familiar ya se ha comido alguno. Si ocurre otro accidente piensan que el familiar está hambriento y que se ha comido a otro más, y que sin duda, como no hay dos sin tres, tiene que ocurrir un tercer accidente, que ellos creen que es el familiar el que se los come. Tienen cuidado cuando pasan por la boca de la caldera, porque el accidente más frecuente es que el hombre resbale y se caiga a la caldera y muera ahí carbonizado. A la caldera antigua, que funcionaba con leña, porque hoy casi todas las calderas funcionan con gas. También ocurren accidentes en el trapiche donde va el obrero a tirar la caña. Se resbala y puede caer dentro de la cinta, esa que dicen que transporta]a caña hasta el molino, y por supuesto, lo tritura completamente ahí. También piensa que es el familiar que se lo ha comido porque de ese lugar no lo pueden sacar más. Desaparecen completamente. Ellos creen que el familiar le da al dueño la suerte y la abundancia. Así que cuantos más se come el familiar, creen que es año de mayor provecho para el dueño del ingenio».

37 Corresponde a Jujuy (nota MG).

Delia Corvacho de Saravia, 46 años. Lote Paulina. Ingenio Ledesma. Ledesma. Salta[38]. 1963.

[Versión N°38]

La Rioja – 2302 - El Familiar

«Había una vez un peón que era mes o menos de edá, este señor, y un día nos contaba a nosotros como cuento, un caso del familiar. Dice que había una familia en un pueblito di aquí cerca que se llama Pidriochi. Había una familia bastante rica. Era di apellido Martínez. Tenían grandes fincas, viñedos... Entonces este señor contó que cuando él estaba de peón ahí, había muerto el señor de ahí de la finca, el dueño, el patrón. Y que ellos sabían que en un sótano de la casa tenía un viborón grande, y que a ése lo alimentaban con leche. Ese viborón grande que tiene unos ojos como gato y tiene cerdas en el lomo, no es muy largo, pero sí muy grueso, es el que les daba la fortuna, que les daba la riqueza. Pero, cuando murió el señor, los que 'taban en la casa no sabían, no lu alimentaban. Entonces este viborón, no saben deque forma ha llegau al cementerio que queda más o menos como tres o cuatro kilómetros del pueblo. Que en el cementerio, qui un día que lu habían visto en un pimiento, o sea el aguaribay, que estaba subido ahí el viborón éste, el familiar, que estaba arriba del pimiento. Y al tiempo, porque al lado de este pimiento estaba el mausoleo de ellos, al tiempo, dicen, que el cajón estaba vacío. No sé quién se fue a mirar ahí cuando abrían, y que parece que el cajón estaba vacío. Piensan que este familiar se ha metido ahí y que lo ha comido.

Entonces, cuentan también de que se va toda la riqueza y parece que es así, porque mis ojos lu han visto, que esa familia ha perdido todo, todos los bienes que tenían del padre. Por cuentas, quién sabe por qué causas serían, han quedado sin las fincas. Han pasado a manos de otros y hoy no tienen nada, nada, en ese

38 El Ingenio Ledesma queda en la provincia de Jujuy (nota MG).

pueblo. Claro, ha muerto el familiar. Al familiar le daban leche, le daban de comer leche. Y los peones viejos dicen que sabían ver al señor, al amo, que li iba y le daba de comer, ahí, en el sótano. Pero cuando él ha muerto, no le han dau de comer, y este bicho lu ha seguido. Porque dicen que este familiar tiene parte del diablo. Dicen que cuando lu encuentran al familiar, así en los cercos por ahí (cercos se llaman deslindes de ramas y piedras) áhi, que se lo puede criar. Llevarlo a la casa, meterlo en un cajón y darle de comer. Darle leche, lo único qui hay que darle, leche. Entonces, este bicho les trae suerte. Se lu hace entrar en un cajón, ponerle así, cosa de hacerlo caminar y que entre. Es una víbora muy grande.

Hace más o menos como seis años que sale uno acá, en el pueblo, en el río, pero no lu han visto, sino qui han visto las huellas que deja, anchísimas. Decían que unos trabajadores que estaban haciendo unas defensas que si hacen acá, en el río, para evitar que la creciente entre en las fincas, lu habían visto meterse ahí en la defensa, pero que piensan que es el familiar por los ojos, porque tiene unos ojos enormes como un gato, unos ojos grandísimos, y claro, no lu han podido matar, ni nada».

Antonia Díaz de Páez, 46 años. Los Sarmientos. Chílecito. La Rioja. 1968.

[Versión N°39]

Catamarca – 2297 - El Familiar

«El familiar dicen que es una serpiente que la crían en la casa y la mantienen con leche. Entonce eso le da fortuna al dueño. Hilaré [sic por Hileret], en Tucumán, tenía familiar. Él tenía un familiar. Y que cada mes, el que veía mucho o molestaba mucho lu hacía comer con el familiar. Lu hacía comer, claro, al peón. Y había un chileno, que tenía al San Antonio en la boca. Y lu habían mandau pa que lo coma el familiar. Y salió a las doce de la noche el familiar y él lo pelió, le cortó las orejas, y lo mató al familiar. El San Antonio lo salvó. Claro, que el dueño perdió casi toda la fortuna».

Ramona Virginia Villafañe de Coronel, 86 años. Catamarca (Capital). 1968.

Nota

El Familiar - Relatos del 2293 al 2303

La leyenda del animal diabólico, el Familiar, que se cría secretamente para lograr las mayores riquezas en los bienes personales, ha tenido gran difusión en el país. En la actualidad, en ciertas regiones ha desaparecido, pero en otras pervive con intensa credulidad. El misterioso ser protector de la fortuna nace de un trato hecho con el diablo. El rico que así adquiere fabulosa fortuna es mirado con temor y con desprecio por el pueblo. Cuando muere el dueño de un Familiar, generalmente la fortuna desaparece. El Familiar tiene la forma de una serpiente o de perro; rara vez la de otro animal. En los Ingenios Azucareros se asegura que existen Familiares encarnados en un perro que cada año exige que se le entregue un obrero para comerlo. Las 11 versiones que damos del Familiar confirman y explican la leyenda. El motivo del genio protector de la familia tiene gran antigüedad en la mitología y en la tradición popular. Entra en el III grupo de la Clasificación Internacional[39].

>*<

Las que siguen son versiones recopiladas por nosotros cuando reuníamos material para preparar la primera presentación; otras fueron publicadas, y puede que haya algunas más.

[Versión N°40]

Este es el único texto que conocemos en el que se describe la instalación de un ingenio azucarero en la zona boscosa de la provincia de Santiago del Estero, sin fecha precisa. El relato data de c.1930 y fue publicado en 1947.

39 La "Clasificación Internacional" podría ser la de Aarne-Thompson, y el "III grupo" sería "Other wild animals". Recuperado de internet 2-4-2020. http://www.self.gutenberg.org/articles/Aarne-Thompson_classification_system (nota MG).

«... Ahora divisábamos a lo lejos una alta chimenea que sobresalía del monte bajo. Nos paramos bajo un algarrobo centenario, en cuyas ramas se posaba una enorme bandada de tordos. Mi hermano comenzó su historia. En aquel lugar vivían viejas familias criollas, mezcla de españoles e indígenas. Cultivaban el maíz, del que sacaban subproductos substanciosos para la comida diaria. Manadas de hacienda menor pastaban en el bosque, reproduciéndose para convertirse en suculentos tasajos y charquis curados para el locro tradicional. Vivían pacientemente, sin otra ambición que la de esperar un año de buena lluvia en el que se vieran el choclo granado y el zapallo maduro con sabor a mieles. Un día llegó al lugar un señor con grandes rollos de papeles bajo el brazo. Junto a él, graves señores apuntaban en sendas libretas cifras fantásticas, mientras otros clavaban mojones de un lado y de otro de la picada que abría la peonada.

Al cabo de un tiempo se levantaa un edificio grande con maquinarias. Una chimenea larga alcanzó la altura del quebracho más viejo, y cientos de hombres conchavados desmontaron grandes extensiones de terreno, lo araron y un día surgió la caña de azúcar, que habría de convertirse en el ingenio en blancos panes.

El propietario del ingenio era un ogro. Al tiempo de estar la industria en funciones, los pequeños sembradíos del criollo se fueron raleando, ya que las faenas del ingenio ocupaban de sol a sol al hombre de la casa. Así, este descuidó el sustento seguro que poseía, por el mísero jornal que ganaba en la zafra, el que quedaba casi totalmente convertido en vino en las parrandas de los sábados o en la explotación inicua de la proveduría.

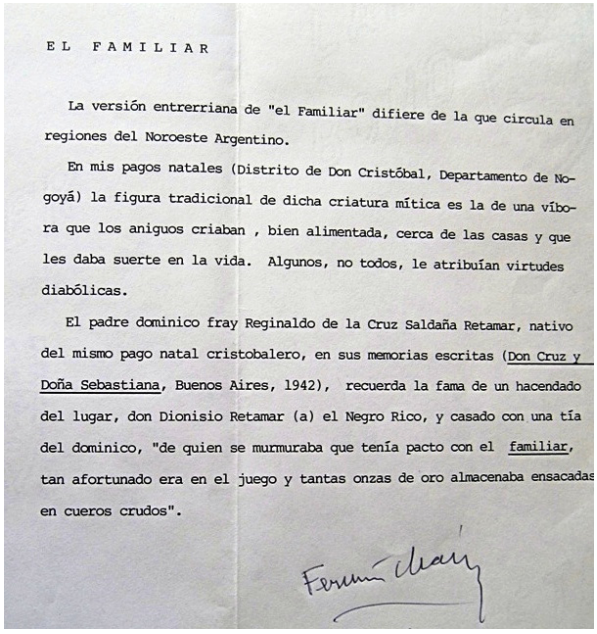
A medida que el ingenio crecía y su propietario prosperaba en forma ostensible, el criollo del lugar se sumía en la más honda miseria. Ya no era solamente la dura jornada diaria, sino las enfermedades que el excesivo trabajo y el mal alimento habían provocado. Día a día, un trabajador agotado caía entre la muela trituradora y su sangre se diluía en la melaza y el bagazo.

Entonces se dio en decir que en el sótano del ingenio había un "Familiar", una enorme víbora de dos cabezas que le daba suerte al propietario del ingenio y que se alimentaba de la sangre de los peones que caían en las calderas agotados por el trabajo.

Corrió la leyenda por todo el lugar, y poco a poco se fue despoblando la zona, hasta que el dueño, desesperado, vio su ruina y tuvo que paralizar la fábrica. Pero no terminó ahí el cuento. Una mañana vieron salir al viborón del sótano y dirigirse a la casa donde habitaba el dueño con su familia. La exterminó totalmente y luego se refugió en la enorme chimenea, donde habita desde hace muchos años. Cuando uno se acrca a este lugar totalmente desolado, la chimenea se mueve, porque la víbora se despierta y trata de devorar a todo el que se acerca». (Molina Téllez 1947: 78-79).

Figura 19. Ejemplo de pervivencia de la creencia en la existencia de la víbora de dos cabezas: omeco-machacuai, 1780-1785. Acuarelas de Trujillo, del Perú, mandadas realizar por el obispo Baltasar J. Martínez de Compañon, tomo VI, nro.83.
Recuperado de internet 1-4-2020 http://www.cervantesvirtual.com

[Versión N°41]



EL FAMILIAR

La versión entrerriana de "el Familiar" difiere de la que circula en regiones del Noroeste Argentino.

En mis pagos natales (Distrito de Don Cristóbal, Departamento de Nogoyá) la figura tradicional de dicha criatura mítica es la de una víbora que los aniguos criaban , bien alimentada, cerca de las casas y que les daba suerte en la vida. Algunos, no todos, le atribuían virtudes diabólicas.

El padre dominico fray Reginaldo de la Cruz Saldaña Retamar, nativo del mismo pago natal cristobalero, en sus memorias escritas (Don Cruz y Doña Sebastiana, Buenos Aires, 1942), recuerda la fama de un hacendado del lugar, don Dionisio Retamar (a) el Negro Rico, y casado con una tía del dominico, "de quien se murmuraba que tenía pacto con el familiar, tan afortunado era en el juego y tantas onzas de oro almacenaba ensacadas en cueros crudos".

Figura 20. Provincia de Entre Ríos. Relato autografiado de Fermín Chávez, Buenos Aires, 28-8-1995

[Versión N°42]

MUCHO MIEDO

LA CUADRILLA DE LOS HIDALGO

"Hace 50 años vivía aquí una familia Hidalgo, muy rica. Tenían unos perros grandes y medio tontos, como ésos que ahora les llaman dogos. La gente comenzó a temerles porque atacaban ciegos, en cuadrilla. Algunos decían que esos animales de noche se volvían 'familiar' como el famoso de los 'hilereses'". (Mercedes Soria).

Figura 21. Provincia de Tucumán. Pastilla por Mercedes Soria en el diario *La Gaceta*, San Miguel de Tucumán, 18-9-1995 (Agradezco este dato a la profesora Ana H.Carbonell de Noriega)

[Versión N°43]

«Cosecha amarga – Historias de vida y lucha de los últimos zafreros de Tucumán», nota por Luis Pazos y fotos por Alejandra López, publicada en Viva, revista del diario Clarín, Buenos Aires, 9-7-1995.

«Mitos y leyendas. El perro del patrón. No solo la pobreza y sus consecuencias habitan los ingenios. También el mito es parte de ellos. El mas famoso de todos – y el mas temido – es el "Familiar". Según los zafreros, la riqueza de los patrones es el resultado de haberle entregado su alma al diablo. Como recompensa, Satanás les dejó un perro negro, enorme y feroz que se llama "Familiar" y tiene una característica muy especial: se alimenta de carne humana. Para cumplir con el pacto, y seguir conservando lo que tienen, los patrones deben entregarle, a manera de sacrificio, un peón para que lo devore. Pero no un peón cualquiera. Por lo general, los sacrificados son los perezosos o los ladrones. Durante el día, "Familiar" permanecía escondido en el depósito de las bolsas de azúcar. Era de noche cuando salía a recorrer el ingenio. Sin embargo, había una manera de ahuyentar al monstruo: bastaba con tener una cruz en la mano o un puñal con forma de cruz. Dice María Eugenia Valentié, máxima estudiosa del tema en la Argentina: "El "Familiar" puede interpretarse como un fenómeno revolucionario que, al denunciar la injusticia, puede engendrar actitudes liberadoras. De todos modos, la persistencia del mito parece indicar que, todavía, el "Familiar" anda suelto». (Pazos & López 1995: 69).

[Versión N°44]

En carta del 5-10-95, desde Tafí Viejo (Tucumán), la Prof. Ana Carbonell de Noriega me escribía que cuando su padre era administrador del ingenio Cruz Alta, ellos vivían en el mismo predio, en una casa estilo inglés. La gente de-

cía que en las calderas, que estaban frente a su casa, allí estaba un Familiar y ella se asustaba con eso. Un santiagueño que trabajaba en las calderas le dijo que el Familiar se paseaba siempre por allí arrastrando cadenas, y que era de color blanco; por eso, si llegaba a escuchar ruido como de cadenas, ese era El Familiar que andaba por ahi.

En 1995 la gente de Cruz Alta todavía no quería hablar del tema porque «cuanto más se habla de esto, el Familiar puede aparecer». Uno de los tractoristas le dijo, muy serio, que él lo vio una noche que iba pasando entre los perros que le ladraban y que arrastraba unas cadenas. Otro, un capataz, no quería hablar del tema hasta que finalmente le dijo que el capataz era El Familiar porque «... en otras épocas se decia que el capataz castigaba en realidad a los obreros y cuando se le iba la mano y los mataba le atribuía esta muerte al Familiar». Otra persona del mismo ingenio, una mujer que cebaba mate a la gente del taller de agromecánica, cuando le preguntó del asunto se fue y no quiso decirle nada.

[Versión N°45]

Sr. Osvaldo Rodriguez, Mendoza. 3/9/95, com. pers.

«En Cuyo, la forma del Familiar es la de un viborón cerdudo y grande (boa o ampalagua). No tiene un color particular. No se le da de comer una persona por año. Vive cerca de la casa y el dueño lo protege. El diablo le da riquezas a cambio de su alma».

[Versión N°46]

Noticia publicada en la sección Información General del diario La Nación, Buenos Aires, 12-2-1997. No pudimos conseguir el diario del día anterior donde, tal vez, se relataran con más detalles las causas del accidente. Chumbica (sic por Chumbicha), el pueblo origen de los trabajadores temporarios, golondrinas, está en la provincia de Catamarca. El contingente se dirigía a Chilecito, en la provincia de La Rioja, para la «cosecha de uva» (sic por vendimia). El texto de la nota del periodista tucumano Héctor Domingo Padilla es por demás confuso, ya que no explica la relación de El Familiar de Clodomiro Hileret, ligado por tradición a la zafra azucarera, en un contexto de vendimia. Las irregularidades del título de la nota bien se podrían extender al contenido de la misma, pero aquí interesa señalar el uso de la «temida creencia» para contextuar la presencia del entonces gobernador de Tucumán en el velorio.

Miércoles 12 de febrero de 1997 — Informaci

El familiar de uno de los fallecidos no encuentra consuelo tras el accidente (Fernando Fonti)

Irregularidades y mitos en la tragedia de Catamarca

Fantasma: los lugareños relacionan el accidente con una antigua creencia; el viaje se hizo eludiendo controles.

SAN MIGUEL DE TUCUMAN.- El Familiar, esa temida creencia de que un animal, quizás un perro, se apoderaba de la vida de los zafreros de Villa Clodomira Hileret, volvió al recuerdo de sus habitantes, cuando fueron veladas y sepultadas las víctimas del accidente de Chumbica, Catamarca.

Según lo consignó La Nación en su edición de ayer, el contingente partió desde ese pueblo con destino a Chilecito, para trabajar en la cosecha de uva, pero no pudo llegar. La fatalidad se lo impidió, pero también dio lugar ese trágico suceso al regreso de la fantasmagórica figura de El Familiar.

Según una antigua creencia, los trabajadores azucareros del ingenio Santa Ana en algunas ocasiones perdían la vida al ser atacados por un animal desconocido.

"Se lo comió El Familiar", solían decir los viejos pobladores al mencionar la muerte misteriosa de un peón que trabajaba en la fábrica fundada a fines del siglo pasado por el francés Clodomiro Hileret y que llegó a ser un emporio industrial donde no sólo se producía azúcar, sino también madera, arroz, tabaco y otros cultivos.

Trabajadores emigrados

El ingenio cerró por la gran crisis de hace treinta años, pero quedaron sus chimeneas y el señorial chalet de sus propietarios como mudos testimonios de una época de esplendor. Los habitantes de la zona se vieron obligados a buscar trabajo en diferentes lugares de la provincia y otros lugares del país. No obstante la inactividad y el desmantelamiento de la fábrica, todavía dicen que se da la presencia del temible can.

Ayer, el gobernador Antonio Busi visitó los velatorios que se realizaban en esa localidad y brindó la palabra de consuelo a los familiares, junto con la promesa de ayuda.

También el gobierno dijo que el viaje de los golondrinas se había realizado eludiendo los controles policiales, que de haber sido efectivos habrían impedido tan peligrosa manera de viajar.

Roberto Palina, secretario de la otrora poderosa Fotia, dijo que esa central obrera deploraba lo antedicho, pero aclaró que cuando se envían a través de la organización golondrinas tucumanos se lo hace en micros y ómnibus, como corresponde a su condición humana. Cuando las sombras de la noche cayeron sobre Santa Ana, algunos pobladores se preguntaron cuándo volverá el desconocido Familiar.

Héctor Domingo Padilla

Figura 22. Diario *La Nación*, sección Información General, 12-2-1997

[Versión N°47]

Copia de mi libreta de campo, de los comentarios de dos hombres de entre treinta y cuarenta años de edad, ambos nacidos y habitantes de la ciudad de San Luis, donde se desempeñaban, uno como funcionario de la gobernación, y el otro como chofer de auto de alquiler. En la edición de 1999 el texto que sigue era la nota 1.

«Una persona nos comentó en la ciudad de San Luis (septiembre, 1998) que aún continuaba allí la creencia en El Familiar pero explicó que alguna gente criaba "esas víboras" en las casas de campo porque comen ratones.

Sobre la existencia de estos animales hoy día, otra persona, en la misma ciudad, nos dijo que todavía había "gruesas víboras negras en el campo" y contó que hace diez años (siendo él un muchacho de veinte) había ido a cazar con amigos y un baqueano "muy viejo". Éste iba hurgando entre las matas con un horqueta hasta que "pescó" una víbora negra de unos 15 cm de diámetro y sujetándola firmemente con la mano cerca de la cabeza, la cortó de un solo golpe de machete; también le cortó "la cola", le quitó el cuero y lo "acomodó", la abrió y limpió por dentro y la preparó asada. Todos los presentes comieron un pedazo de carne, incluído el narrador quien al principio se resistió pero ante el argumento de que "esta es comida solamente de hombres" comió también "porque ya me tocó el orgullo". Agregó que la carne sabía como la de conejo. Si bien este relato admite otra lectura, aquí nos interesa el tema de la existencia de estos animales en la zona hasta hace no mucho».

[Versión N°48]

Nota sin firma publicada en el diario El Tribuno, Salta, 6-3-2019. Si bien el texto y sus contradicciones admiten otra lectura, aqui interesa la descripción del personaje, que es una síntesis de varios de los que registra el Folklore del norte argentino; acorde con el desconcierto del texto, el editor tomó la ilustración del mismo de una página acerca de la leyenda del Lobizón.

«Apareció "El Familiar" en un ingenio azucarero del norte

6 de Marzo 2019 - 12:20 Es la primera vez que sale a la luz testimonios de efectivos de seguridad que dan fe de la existencia del horrendo personaje demoníaco.

Figura 23. Ilustración anónima del artículo en el diario *El Tribuno*, Salta, 6-3-2019. El original se encuentra en internet (1-4-2020), https://leyendasargentinas.net/leyenda-del-lobizon/

Según las creencias populares es un espíritu devorador de hombres que ronda los cañaverales. Existen varias versiones que hacen referencia a su aspecto, algunas lo asimilan a un viborón, otras a un perro, mientras que muchas lo pintan con rasgos humanoides. Lo cierto es que noches atrás, en el departamento Orán, un joven de 23 años oriundo de Embarcación fue espantado en plena faena. De acuerdo a testimonios, el trabajador, quien se desempeña como sereno de una máquina en uno de los numerosos puestos de un ingenio azucarero del norte provincial, llegó a eso de las 18.

"Este chango[40] es empleado de una contratista del ingenio[41]. La máquina que cuida está a varios kilómetros del puesto donde están los piletones de vinaza. Eran como las 20.30 pasadas, yo estaba sentada junto a la puerta de la casilla re entretenida escuchando música y cantando fuerte (al son de diferentes ritmos), porque a esa hora no hay nadie. Estaba re en otra cosa", contó la mujer de seguridad, cuya identidad es reservada».

Luego relató en un medio local: "De repente se apareció este chico y no le salía la voz, como cuando estás ronco. Así, medio tartamudeando

40 Muchacho.

41 Una empresa contratista del ingenio, es decir, trabajo tercerizado.

me dice, comue[42]... se, se, señora la puede llamar a mi mamá. El susto que me pegué yo al verlo así parado enfrente mío, después de aparecer de la nada. Y ahí me paro y le digo 'qué hace acá', y se quedó mirándome. El chango quería llorar. Lo hago sentar en la silla, pero me dijo que no y se sentó en el piso. Le di agua, le mojé la cabeza y le dije que se tranquilice (sic)". Los minutos se hicieron eternos y aterradores en el solitario puesto azucarero, donde reinaban el susto del muchacho y los interrogantes de la puestera. Fue entonces que el joven le confesó: "Me querían agarrar. Yo pensé (en un primer momento) que lo querían asaltar, pero cuando se logró calmar (un poco) me dijo que estaba arriba de la máquina y comenzó a sentir que le tiraban piedritas al frente de la maquina, en el vidrio, y luego piedras más grandes al techo. Fue entonces que se baja de la máquina, agarra la linterna y ve una sombra gigante de un hombre con un sombrero. Y esta sombra le grita fuerte: "Yaaaa te vas de acá. El chango entonces agarró su mochila y empezó a correr", sin parar. La distancia entre los piletones de vinaza[43] hasta el puesto de control, según comparó la mujer, es similar a la que existe entre Hipólito Yrigoyen y Orán (unos 16 km). "Es muchísimo para que corra (una persona)".

"El mientras corría miraba hacia atrás y veía la sombra que lo seguía, y era como que lo quería agarrar. Cuando se cae, en un momento, buscó en sus bolsillos el celular, pero del miedo rompió los dos bolsillos del pantalón. Cuando yo hice que saque las manos, tenía los dos bolsillos en la mano. Tenía los ojos como que se le querían salir, la cara pálida"».

El desenlace

La mujer dio aviso a la empresa de seguridad, para que se comunicaran rápidamente con los superiores del joven trabajador y tomaran nota de la situación. "En eso que lo estaba calmando, una mesa de hierro pesadísima (que hay en el puesto) se dio vuelta y quedó patas para arriba. Como que alguien la tiró. En eso llegó el seguridad Yáñez y el la vio así. Ahí nos dimos cuenta que el Familiar se lo quiso llevar y que lo había seguido hasta le puesto. Yo no me asusté porque a esa historia me la conozco, pero el chico se puso a llorar y me repetía que se quería ir con su mamá. No sabía como actuar en ese momento, tenía miedo que (al joven) le agarrara un ataque, porque estaba muy asustado. Finalmente me fui cuando llegó mi relevo". Tras tomar estado público en medios locales el aterrador suceso, solo se habla de este terrible demonio en las localidades de los departamentos Orán y San Martín, y pocos son los valientes que se muestran predispuestos a hacer de serenos por estos días.

Según la leyenda, el Familiar come sólo carne humana y suele rondar los galpones de los trabajadores de los ingenios. Sólo quienes han sido víctimas del Familiar lo conocen, señalan. No es posible matarlo ni herirlo con armas blancas ni de fuego. Sin embargo -señalan- es posible escapar con vida de sus garras mostrándole la cruz que se forma con cabo de un puñal».

>*<

42 Cómo es ...

43 «1. f. Especie de vino que se saca a lo último, de los posos y las heces». DRAE. «Vinaza es el subproducto líquido de la destilación del mosto en la fermentación del etanol». Recuperado de Wikipedia, 1-4-2020.

Agradecimientos

Institucionales: Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires; Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET); Instituto Nacional Superior del Profesorado de Folklore (actual Área Transdepartamental de Folklore de la Universidad Nacional de las Artes); Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano; Museo del Cine «Pablo C. Ducros Hicken».

Personales: Rodolfo Braceli, Ana Carbonell de Noriega, Ma. Azucena Colatarci, Fermín Chávez, Simón Feldman, Graciela Lucero, Hugo A. Pérez Campos, Teresa Piossek Prebisch, Osvaldo Rodríguez, Alberto Sorzio, Elsa Rosenthal de Sosa, Mateo Amado Sosa.

>*<

Margarita E. Gentile L.

Ex Investigador CONICET, Museo de La Plata.

Ex Profesor titular ordinario, Cátedra *Instituciones del Período Colonial e Independiente*. Universidad Nacional de las Artes, Buenos Aires.

Correspondiente por la Academia Nacional de la Historia, Perú.

Responsable del Proyecto «Estudio de las miniaturas de las *capacochacuna* procedentes del volcán Llullaillaco (provincia de Salta, República Argentina)», Museo de Arqueología de Alta Montaña, Salta.

«La parranda» de la huerta de Murcia: la construcción del mito

Manuel Sánchez Martínez

Resumen

El movimiento costumbrista español del siglo XIX, a la búsqueda de las señas de identidad regionales, puso su atención, entre otros elementos, en la música y los bailes tradicionales de cada lugar, resaltando sus singularidades. Para la provincia de Murcia se eligió promocionar «La parranda», una variedad de seguidillas cultivada en la comarca de la huerta de Murcia, aunque esta propuesta llegaba, precisamente, cuando su práctica desaparecía del ambiente festivo popular para dar paso a nuevas modas. Pese a ello, «La parranda» se convirtió en un mito que identifica a Murcia y su huerta en el imaginario popular español, manteniéndose vivo más de un siglo después.

Introducción

«La parranda» (en singular), o más propiamente «las parrandas» (en plural), es una variedad de baile, música y cante por seguidillas que se practica o se ha practicado en algunas comarcas del sureste de España. En especial, «La parranda» se utiliza como un nombre propio que, relacionado con usos musicales ancestrales, se encuentra extendido en la ciudad de Murcia (actual Región de Murcia) y su huerta, histórica vega agrícola regada por el río Segura. Este título lo encontramos en numerosas citas vinculadas a recuerdos del mundo tradicional, como canciones, himnos, pregones de fiestas, poesías, obras musicales y literarias sobre bailes «típicos» y cultura murciana, el callejero de algunas localidades, entidades costumbristas, establecimientos de hostelería, menciones en otros lugares sobre Murcia… hasta el punto de convertirse en una referencia de la identidad tradicional de la ciudad de Murcia y su huerta circundante (Sánchez 2004, 123). Seguidamente haremos una aproximación al fenómeno.

La búsqueda de la singularidad

Para entender este extremo, debemos de retrotraernos hasta las corrientes intelectuales de siglos pasados, que perseguían hacer resaltar las peculiaridades regionales de España. Y es que la idea de representar a las diferentes regiones hispanas por elementos característicos de su sociedad o folclore –tradicionalmente diversos– estaba ya establecida antes del siglo XVIII (Roldán 2015), y, en ese papel, al antiguo Reino de Murcia se le reconocía por la huerta murciana y sus costumbres[1]. Así, cuando el prolífico autor Ramón de la Cruz quiere representar al Reino de Murcia, entre otras regiones españolas, en su sainete de 1789 *Las provincias españolas unidas por el placer*, escoge que los murcianos canten unas seguidillas boleras (Murcia destacaba en el baile bolero en esa época)

1 Intuimos el porqué de ese papel destacado de la huerta murciana en el imaginario popular español de la época: era un terreno fértil e irrigado desde hacía muchos siglos dentro de un país con inmensos secanos y dependiente del mundo agrario que se encontraba a la espera de los planes de canalización que en aquel tiempo despuntaban. Este interés general por la huerta de Murcia y sus costumbres relegó desde entonces la atención hacia las tradiciones de otras comarcas del sureste español, que quedaron en un segundo plano hasta tiempos más recientes.

con una letra por seguidilla que menciona la huerta[2]:

En la huerta de Murcia
todas las mozas
porque a Madrid no vienen
están rabiosas.

En esa corriente de pensamiento, los autores literarios y musicales intentaron (y consiguieron) estipular para cada región un baile característico. Y así, sin tener en cuenta que los hechos culturales y sus manifestaciones suelen sobrepasar los límites administrativos, o, por el contrario, pertenecen a un lugar concreto, a las diferentes regiones o provincias se les irá asignando en el imaginario colectivo su baile exclusivo: la sardana a Cataluña, la muñeira a Galicia, la jota a Aragón, el zortzico a Vizcaya, las seguidillas manchegas a La Mancha… Este proceso se continuó forjando a lo largo del siglo XIX como parte de un movimiento europeo –derivado de las corrientes románticas primero y costumbristas y regionalistas después– que iba a la búsqueda de la identidad en las raíces remotas de los pueblos (Ramos 2012, 11). Al fin, se consideró que el baile representativo de la huerta de Murcia (y, por extensión, de toda la provincia –luego región–) fuese «La parranda», una variedad de seguidillas cuyo nombre, designando a un tipo de baile suelto, se estimaba que no existía en otros lugares hispanos, pero que en realidad distaba de ser ni exclusivo de la huerta de Murcia, –pues se bailaba y se baila todavía en las comarcas murcianas del Río Guadalentín y en las adyacentes de Almería, y se ha bailado en otros puntos–; ni único, pues compartía lugar en las costumbres festivas populares con los fandangos (llamados malagueñas en la tierra) o más variedades de seguidillas (como las torrás o las manchegas) y otros bailes sueltos.

Notas históricas

El término «parranda» es de origen incierto y no está recogido, en su acepción de cante, música y baile, en los diccionarios más conocidos de la lengua castellana (DRAE o Moliner, por ejemplo). Díaz Cassou cree que es un nombre andaluz que proviene de una palabra árabe que significa jolgorio (Díaz 1900, 20), y hay otros partidarios, en sentido similar, de derivarlo de ir de «farra», es decir, ir de juerga, siendo también sinónimo de fiesta con música o de grupo musical en distintos lugares de España e Hispanoamérica. Pero, en el contexto que tratamos, es más adecuado nombrarlo en plural, como «las parrandas», por tratarse de una rama de las seguidillas, puesto que a todos los derivados de este estilo de cante, baile y música se les titula en plural: manchegas, sevillanas, torrás, pardicas, gandulas, playeras...

Aunque con probabilidad ya se estilaban anteriormente, es segura la presencia de las parrandas en la huerta de Murcia –con ese nombre al menos– en la década de 1830 (Juan y García, en prensa), pero será desde mediados de ese siglo cuando aparezcan nombradas más a menudo, bien formando parte de partituras en cancioneros o bien con motivo de festejos (Juan y García, en prensa), pero también porque, con el tiempo y de manera natural, empezaban a dejarse de tocar y bailar. Llegaban nuevas modas, y así como se anuncia en el siglo XVI en el Guzmán de Alfarache respecto a la mudanza de las músicas y los cantares («las seguidillas arrinconaron a la zarabanda y otros vendrán que las destruyan y caigan») (Alemán 1599, lib. III, 175), los bailes boleros –de nuevo en auge–, las sevillanas, las jotas, el flamenco y los bailes agarrados llegaban y desplazaban a las seguidillas de la huerta, de manera que a fines del siglo XIX ya eran cosa del pasado. Veamos ejemplos de este abandono que se apreciaba antes de la década de 1890: «las seguidillas y las parrandas, pertenecen á la historia, habiéndolos sustituido el

2 Aunque es cierto que esta letra se inserta en la música de unas seguidillas boleras y no se mencionan todavía las parrandas, objeto de este trabajo, porque es probable que por entonces no estuviera asentado su conocimiento fuera de Murcia, y, tal vez, apenas dentro de ese reino, ya que no tenemos noticias suficientemente fidedignas, de momento, que se refieran a las parrandas en esa época y con ese nombre.

cancan, las polkas íntimas, y las danzas aun más íntimas»[3]. Otra muestra: en 1896 con motivo de la visita a Murcia de José Feliú y Codina (autor de la obra lírica costumbrista de tema murciano *María del Carmen*), se organiza un baile huertano de malagueñas y parrandas para que el ilustre visitante pudiese tomar notas musicales de esos temas, especialmente de las parrandas. Sin embargo, se encontró que apenas pudo lograrlo de no ser por hallarse allí «músicos y guitarristas de edad avanzada que las tocasen y cantasen». Abunda la noticia en que, al pedir al público que las bailasen, «entre las cincuenta o sesenta muchachas que allí había, ninguna sabía ejecutarlo, y tuvieron que hacerlo cuatro mujeres de edad, también avanzada»[4]. Lo mismo reitera José Martínez Tornel, atento observador de las costumbres huertanas:

> *Los bailes populares, los clásicos de nuestra huerta murciana, se van perdiendo y olvidando. El más típico y característico de ellos, las parrandas, no lo baila nadie, y, saberlo, si acaso las que ya tienen nietas mozas. Queda algo de la primitiva malagueña y nada más*[5].

J. Verdú reitera el abandono de las parrandas (Verdú 1906, 2):

> *A las parrandas, torrás y demás bailes que han sido siempre lo que ha constituido el principal atractivo de las típicas fiestas huertanas, ha venido a sustituir otro, desprovisto de la alegría y animación de aquellos. «La malagueña de la huerta» como se la llama vulgarmente, ha transformado por completo con su languidez, el magnífico cuadro que ofrecía el espectáculo de los antiguos bailes.*

Y otros autores resaltan asimismo que las parrandas pasan al olvido por la irrupción de nuevas modas, como anunciaba A. Baquero:

> *…las malagueñas (sencillas, dobles y cartageneras), las sevillanas, el bolero, esos son los que privan, y bailados con arte primoroso, que exige aptitudes y aprendizaje con maestro. Y las parrandas? No hay ya quien las sepa ni las quiera bailar, son cosa antigua. Casi le ofende á la juventud actual que le hablen de semejante vejestorio*[6].

El cambio de modas lo reafirma otra vez Martínez Tornel: «se han extendido y popularizado por la huerta el bolero, las sevillanas, la jota y otras malagueñas, que no son la nuestra»[7]. Otras noticias señalan cómo las parrandas, olvidadas para los usos tradicionales lúdicos o de galanteo, se presentaban únicamente en demostraciones artísticas propias de lo que después se ha conocido en etnomusicología como folclorismo o «folclore de segunda mano» (Martí 1996), ya establecido entonces en Murcia (Sánchez 2004).

A pesar de ello, «La parranda» figuraba incluida como la representación de Murcia en el imaginario popular de los bailes regionales españoles (entonces denominados «nacionales»), como señala una noticia de Madrid de 1892 referida a Murcia:

> *…para las fiestas del Centenario de Colón, vendrán parejas de esa huerta á bailar la parranda, como vendrán de Aragón con la jota, de las vascongadas con el zorzico, de Málaga con su malagueñas, de Sevilla con sus sevillanas, de Galicia con su muñeira, etc, etc*[8].

3 M. Bueno, *Diario de Murcia* 17–1–1890, pg. 2. AMM.

4 *Diario de Murcia* 19–09–1896, pg. 3. AMM.

5 M. Tornel, *El Liberal* 3–09–1903, pg. 1. AMM.

6 A. Baquero, *El Bazar Murciano* 1–09–1900, pg 1. AMM.

7 M. Tornel, El Liberal 3–09–1903, pg. 1. AMM.

8 E. Bermúdez, *Diario de Murcia* 09–06–1892, pg. 1. AMM.

Por la misma época (década de 1890), siguiendo esa tendencia y por iniciativa de los literatos costumbristas –imbuidos en la idea de que los elementos regionales eran también sustento de las esencias de la patria española–, en Murcia capital se organizaron espectáculos patrióticos con el objetivo de recaudar fondos para las necesidades de los soldados combatientes en las guerras coloniales de Cuba y Filipinas. En estos eventos se procuraban incluir números de bailes de parrandas, realizados por señoritas de la ciudad y de la huerta ataviadas según la antigua y desusada costumbre huertana, como elemento representativo de Murcia (Sánchez 2004, 97). Asimismo, por esos años, se organizaban en las fiestas locales concursos de baile suelto con los mismos requisitos (Sánchez 2004, 104).

La sencillez de las parrandas y su declive

Una de las causas que pudo contribuir al ocaso de las parrandas en la huerta de Murcia pudo ser su misma simplicidad, precisamente en un momento en el que se demandaba por la juventud la posibilidad de un mayor lucimiento público, como demostraban los bailes boleros, con su gran variedad de pasos y sus complicadas evoluciones de posturas elegantes y muy marcadas. Esta sencillez de las parrandas la resaltaba Martínez Tornel: «Este popular baile que es de los que se han olvidado, es el más típico y característico de la Huerta de Murcia. Es muy fácil, se baila él solo, como tenga su oportuno acompañamiento…»[9]. Y lo reitera años más tarde el poeta lorquino Eliodoro Puche (que debía de escribir conociendo las costumbres de su Lorca natal, donde no se han dejado de bailar las parrandas):

> *Indudablemente la parranda es lo más de la tierra, lo más típico, nacido del alma de las gentes humildes y campesinas. Hasta los tontos saben bailar «Parrandas»… Es un baile pavo, suelen decir los buenos «bailaores» del campo, en favor de su «Malagueña» huertana, que la encuentran más difícil y a propósito para su lucimiento*[10].

Las parrandas de la huerta de Murcia debían de bailarse de forma parecida (en pasos y sencillas coreografías populares) a las que perviven actualmente en ciertos lugares del sureste español, principalmente la parte occidental de la comarca del Guadalentín murciano y adyacentes de Almería (Los Vélez, el Almanzora…), donde se han venido bailando de forma popular, que sepamos, al menos durante todo el siglo XX, y también como bailes afines que se practican en otros puntos, como seguidillas y pardicas. Al respecto, nuestra propia experiencia etnográfica en esos lugares nos indica que había personas que, al estilo suelto, únicamente sabían bailar parrandas y no malagueñas o jotas, y ello era debido a que las parrandas suelen tener mudanzas (llamadas «pasás» –por pasadas– en algunos sitios) menos elaboradas que otros bailes. De hecho, con el paso básico llamado «paso de parranda», estas seguidillas se pueden bailar simplemente repitiéndolo las veces que haga falta, y aunque los bailaores avezados, sobre todo las mujeres[11], pueden realizar alguna variante más, no llegan a la cantidad de mudanzas distintas que se pueden ejecutar en otros bailes, porque en las malagueñas o jotas, por ejemplo, la costumbre *exige* que cada mudanza sea distinta y requiere de más habilidades, lo que lleva a alcanzar el buscado lucimiento…, y precisamente las modas caminaban en ese sentido a finales del siglo XIX. Incluso, con la llegada de otros bailes (como los agarrados), cambiaron

9 M. Tornel, *Diario de Murcia* 16–12–1896, pg. 1. AMM.

10 E. Puche, Revista *Estampa* 18–09–1928, pg. 23. BNE.

11 Como ha sido tradicional en muchos lugares de España, las mujeres *mandan* en el baile suelto al estilo popular, ejecutando los pasos a su albedrío, debiendo de seguirlas los hombres en sus evoluciones. Esta costumbre popular, que permite el baile de desconocidos, no se sigue en los ensayados repertorios de los bailes de escuela ni en las representaciones artísticas folclorizadas.

los gustos y la diversión y las relaciones sociales empezaban a encontrarse en esos otros bailes, por lo que las parrandas ya no eran necesarias tampoco para la función lúdica y de galanteo.

El nacimiento del mito

Sin embargo, pese a su olvido por las gentes llanas, las bases para construir un sólido mito en torno a las parrandas de la huerta de Murcia ya estaban puestas, y si en los usos populares habían desaparecido, sí se interpretaban ocasionalmente como parte de espectáculos de exhibición folclórica y quedaban establecidas como icono simbólico representativo de Murcia y su huerta en multitud de obras artísticas de todo tipo: poesía, literatura, pintura, cuentos, obras teatrales, zarzuelas…, y con frecuencia intentando legitimarlas con antigüedades remotas y presuntos orígenes moriscos fruto del orientalismo romántico imperante en la época, que también se adjudicaban a otros elementos del ideario costumbrista murciano (como el vestuario), aunque estos extremos están siendo cuestionados por las investigaciones etnomusicológicas e históricas posteriores.

Una de las muestras de cómo los literatos y artistas costumbristas mantuvieron y ensalzaron la ficción de «La parranda» de la huerta de Murcia la tenemos en José Frutos Baeza, poeta costumbrista murciano que escribió varios poemas y apuntes citando a las parrandas, por ejemplo en su poema «Fuensantica», (del poemario *Desde Churra a la Azacaya*, de 1915, es decir, de cuando las parrandas huertanas habían desaparecido ya de la escena):

…las parrandas que ella baila
son la envidia de la huerta
nadie la alegre postiza
como ella repiquetea.

Pero para el encumbramiento de «La Parranda» al cénit del universo simbólico murciano fueron trascendentales dos obras claves de la lírica costumbrista, creadas en pleno apogeo del regionalismo cultural murciano: por un lado el Himno a Murcia, que elaboró en 1922 el poeta y periodista Pedro Jara Carrillo, cuya letra tiene un verso que dice:

*Parranda sonadora**
siempre henchida de gozo
copla madrugadora
que suena retadora
en los celos del mozo.
[* otras versiones dicen soñadora]

Y por otro, la zarzuela titulada precisamente *La Parranda*, con música de Francisco Alonso y letra de Luis Fernández Ardavín, estrenada en Madrid en 1928, pero que pronto tuvo gran repercusión en la propia Murcia (quedando su *Canto a Murcia* como un himno extraoficial de la ciudad de Murcia y, para algunos, de toda la región).

Además, desde los primeros años del siglo XX es muy frecuente que estas seguidillas, aparezcan nombradas en la prensa y la literatura del sureste español como las «clásicas parrandas», membrete que representa la catalogación de ese baile como algo antiguo y prestigioso frente a lo moderno y de menor consideración que suponían otro tipo de bailes.

No obstante, pese a la tendencia costumbrista de dar a entender que las parrandas de la huerta de Murcia eran algo vivo, hay autores que durante la época de difusión del mito advierten, cuando menos (como ya hizo Verdú en la cita que hemos señalado anteriormente –Verdú 1906, 2–), que este baile está en desuso: «Parranda, o mejor, parrandas, en plural, es baile peculiar de la huerta de Murcia, desgraciadamente hoy caído en desuso» (Campmany 1944, 347). O «el baile más típico y original de la huerta de Murcia, aunque en la actualidad apenas se baila, es el llamado «La Parranda»» (Cárcer h. 1930, 376). De estas dos últimas menciones daremos noticia más adelante por el acompañamiento gráfico que tienen.

El mito de «La parranda» nació en Murcia de manera paralela a otros estereotipos del folclore musical español, en una época de edificación del regionalismo cultural, pero también políti-

co, puesto que el regionalismo de principios del siglo XX estaba notoriamente interesado en destacar las diversas músicas populares españolas, en una tendencia que ya provenía del propio nacionalismo español de comienzos del siglo XIX (como reacción a la invasión napoleónica), siendo una expresión cultural de la que también hicieron bandera, para sus propios intereses, los nacionalismos periféricos. Esta corriente tuvo una manifestación artística estatal en espectáculos de cantos, músicas y danzas regionales, con cuadros folclóricos ataviados con trajes antiguos que recorrieron España en las primeras dos décadas del siglo XX (Pitarch 2012).

Con este impulso costumbrista, las parrandas pasaron así de ser un simple modo olvidado de diversión popular a un icono simbólico necesario para el desarrollo de la identidad regional murciana, lo que encaja con el argumento de Hobsbawm sobre las invenciones de la tradición, con las cuales determinados movimientos ideológicos hacen un «uso de antiguos materiales para construir tradiciones inventadas de género nuevo [...]. Las tradicionales prácticas de costumbres ya existentes, como las canciones populares, […] fueron modificadas, ritualizadas e institucionalizadas para nuevos propósitos» (Hobsbawm 2002, 12).

Posteriormente, esta idea de «La Parranda» como imagen de *lo huertano* sustentó el renacimiento del interés por este baile tras la Guerra Civil española, cuando la Sección Femenina de Falange Española buscó para sus Coros y Danzas murcianos –recién creados– repertorios representativos, pero como ya no se conocían popularmente las mitificadas parrandas, sus asesores musicales tuvieron que rastrearlas en los cancioneros del siglo XIX (como otras seguidillas, las «del jo y ja»), o en comarcas de fuera de Murcia y su huerta, en general con procedencias no contrastadas y con hechuras más propias del folclorismo y de los requerimientos artísticos de estos grupos para sus concursos que de fidelidad a los bailes populares (Sánchez 2005, 77 y ss).

Por su parte, los grupos folclóricos y de Coros y Danzas posteriores grabaron algunas veces parrandas en sus discos, al igual que el profesor García Matos, que registró la música de «La Parranda» a un grupo de Coros y Danzas de Murcia capital en la década de 1960[12], pero estas grabaciones son de dudosa factura por los motivos expuestos.

Intentos más rigurosos no encontraron bailes o músicas de parrandas en la huerta de Murcia, como las grabaciones del etnomusicólogo estadounidense Alan Lomax en Murcia en 1952 (que sí las recogió en la diputación de La Parroquia de Lorca[13]), o el programa Raíces de TVE, con dos episodios dedicados a la huerta de Murcia[14] (década de 1970), que sí recolectaron malagueñas huertanas o jotas de ejecución popular.

Algunos años después tampoco hay noticias de parrandas en la huerta cuando, con el nuevo auge del costumbrismo desde la Transición democrática de España, en los alrededores de la ciudad de Murcia se forman primero nuevos grupos folclóricos y después resurgen las antiguas cuadrillas[15], que indagaron sobre piezas de música y baile conservadas en la memoria de los ancianos de la huerta murciana. Entonces se localizaron, de nuevo, varias clases de

12 *La Parranda*. Antología del Folklore Musical de España. Hispavox, Madrid, 1970. (Cara 3, Banda 1).

13 Información aportada por Emilio del Carmelo Tomás Loba, investigador (editor) del trabajo de Alan Lomax en Murcia designado por el Centro Lomax.

14 Véanse: *María Alonso y Tía Carmen La Pereta* (la parte correspondiente a esta última): https://www.rtve.es/alacarta/videos/raices/raices–maria–alonso–tia–carmen–pereta/5755097/ (emisión de 17–11–1976);

Auroros: https://www.rtve.es/alacarta/videos/raices/auroros/5774448/ (emisión de 07–09–1977).

15 Las cuadrillas de ánimas son los grupos musicales tradicionales que, vinculados originalmente a hermandades religiosas, han acompañado algunos rituales litúrgicos y paralitúrgicos en el sureste español.

malagueñas y jotas –pero no de parrandas– en las pesquisas llevadas a cabo, que conozcamos, por grupos y folcloristas de Beniel, Los Ramos, La Alberca, Patiño, Torreagüera, La Albatalía, La Arboleja…, algunos de los cuales han publicado grabaciones con el resultado de sus trabajos de campo sin reflejar ningunas parrandas que no procedieran de cancioneros del siglo XIX.

A pesar de esta constatada desaparición física, el mito de «La parranda» está tan vigente dentro y fuera de la Región de Murcia que incluso es aceptado en el ámbito académico y hasta destacados investigadores posteriores le han concedido crédito. Por ejemplo: «[grupos que mantienen el cancionero popular en la Vega del Segura] corren los carriles huertanos regalando a los vecinos con Malagueñas, Parrandas…» (Flores 1980, 69); o «Los bailes y danzas más auténticos parecen ser los conservados en los alrededores de la capital, en la huerta murciana y la comarca de Lorca. La Parranda es el baile más típico de estas tierras» (Crivillé 1997, 250); incluso el profesor García Matos autentificó este mito en la grabación citada anteriormente (ver nota 12): «Es la parranda un baile exclusivo de la región murciana […] Aquí oímos una muy difundida por la **huerta**» (en negrita en el original). También aparece frecuentemente en obras de folkloristas, como: «En la región murciana es la parranda el género dominante, muy extendido en toda la zona de su afamada huerta» (Cantero 2020, 39). O «Las parrandas son un baile exclusivo de la huerta de Murcia» (Torrano 1984, 21). O bien: «Las danzas más genuinamente murcianas son la parranda y el zángano. La Parranda es casi exclusiva de la huerta» (Valcárcel 2004, 139). La idea de que «La parranda» o las parrandas eran un baile exclusivo (o casi) de la huerta de Murcia fue expuesta por Verdú en su cancionero (Verdú 1906, 7), y repetida de forma acrítica, como vemos, por otros autores muy posteriores.

Ejemplos gráficos del asentamiento del mito de «La parranda»

El mito «La parranda» de la huerta de Murcia estaba sólidamente afirmado en el imaginario costumbrista español en el primer tercio del siglo XX, décadas después del cese efectivo de este baile en los usos populares. Fieles a esta idea, los medios gráficos y literarios iban ampliando su recorrido mitológico, y como muestra tenemos una demostración fotográfica datada en 1928 o algún año antes.

Se trata de una sesión de baile suelto que se realizó en algún lugar de Murcia y que retrató el fotógrafo Mateo (Eliseo Mateo López, activo entre 1919 y 1933). Mateo fue un autor esencial para comprender el desarrollo visual del costumbrismo murciano entre las décadas de 1920 y 1940, con repercusiones posteriores. Aunque su obra fotográfica permanece en gran parte inédita hasta el momento, conservándose solo muestras dispersas, conocemos que realizó imágenes relacionadas con el costumbrismo, como una notable serie de poses de personas ataviadas a la antigua, al modo huertano de mitad del siglo XIX, cuyos trajes se copiaron para realizar los modelos que utilizaron los primeros grupos de los Coros y Danzas de la Sección Femenina de Murcia capital tras la Guerra Civil española (Sánchez 2005, 69).

El baile retratado en las fotografías de Mateo está presentado como lo que en la época se conocía como «un cuadro típico», lo que venía a suponer una recreación historicista de un baile presuntamente ambientado dos generaciones antes, hacía mitad del siglo XIX, con personajes vestidos a la antigua, especialmente los *bailaores* y los músicos, rodeados del público asistente, algunos también con vestuario antiguo: generalmente mujeres y algunos niños colocados en primera fila para dar mayor color a la estampa. Esta fórmula de escenificación sublimada del pasado mediante grupos estructurados de representación «folclórica» estaba ya creada a fines del siglo XIX (a imagen de lo que ocurría en otros países europeos e incentivada

por los concursos demostrativos), y contaba en España, en el primer tercio del siglo XX, con formaciones estables de mayor entidad de la aquí retratada en Cataluña (Costa 2005), Valencia (Pardo y Jesús–María 200j [sic], 82 y ss), Santander (Hernández 2002) y otros lugares, siendo estos los antecedentes directos de los grupos de Coros y Danzas que creó la Sección Femenina de Falange Española Tradicionalista y de las JONS tras la Guerra Civil española, que tantos continuadores han tenido hasta el presente. Este proceso de «folclorización» de los bailes populares gestado a fines del siglo XIX y que estaba consolidándose antes de la guerra ha sido denominado, entre otras maneras, como la vía de la «realidad imaginada» (Berlanga 2000, 95).

De esta sesión de baile que retrató Mateo se nutrieron, que sepamos, tres medios escritos: la revista *Estampa*, que en su número de 18–9–1928, incluye un texto sobre Murcia del mencionado Eliodoro Puche que se acompaña con algunas fotos de temática costumbrista (con las habituales e idealizadas poses de personas vestidas a la antigua usanza), una de las cuales pertenece a la serie que nos interesa y cuyo pie «foto Mateo» (fig. 1) nos indica la autoría de todo el conjunto del que aquí tratamos.

Fig. 1: Revista *Estampa*. 18-9-1928 pág. 23. BNE

Por otro lado, el manual *Geografía Gráfica de España*, de Antonio de Cárcer, editado hacia 1930, que efectúa un recorrido histórico por las provincias españolas ilustrado con abundantes fotografías, y que en el capítulo dedicado a Murcia incluye dos fotos de la misma sesión de baile (fig. 2 y 3); y por último, la obra *Folklore y Costumbres de España*, con varias ediciones antes de la Guerra Civil, y reeditado 1944, en donde el folclorista Aurelio Campmany escribe el capítulo «El baile y la danza», y en el breve espacio dedicado a Murcia, se acompaña de otra de las fotos de Mateo (fig. 4).

En todos ellos se coincide en mencionar las imágenes retratadas como ejemplo de «La parranda», aunque en *Estampa* lo titula en plural: «El baile de las parrandas, en la huerta» (fig. 1); mientras que en *Geografía Gráfica de España* se rotula «Murcianos tocando la parranda» (fig. 2) y ««La parranda», típico baile murciano» (fig. 3); y en *Folklore y Costumbres de España* se denomina como «La *Parranda* (Murcia)» (fig. 4).

Fig. 2: *Geografía Gráfica de España*, h.1930, pág. 375

Sin embargo, en la época de toma de las fotos, las parrandas populares eran un baile completamente desusado, como ya hemos visto. La escena está preparada como una demostración propia del folclorismo: hay formado un corro de personas, unas vestidas de su época y otras ataviadas a la antigua usanza de la huerta murciana (esta indumentaria se dejó de usar cotidianamente a partir de 1870), mientras que en el centro se encuentra una pareja mixta de *bailaores* y a un lado dos músicos, con guitarra y laúd respectivamente, todos ellos también vestidos a la antigua.

Por una parte, en la foto de *Estampa* (fig. 1), aparece la pareja de ejecutantes con la marcada pose del «bien parado» propia de la escuela bolera, lo que nos indica que eran *bailaores* de esa escuela, probablemente un maestro bolero y su alumna. Al respecto, hay menciones a principios del siglo XX de algún maestro bolero murciano, con academia de enseñanza de niños boleros, que llevaba las parrandas en su catálogo de bailes (Sánchez 2004, 105).

Fig. 3: *Geografía Gráfica de España*, h. 1930, pág. 376

Mientras, en *Geografía Gráfica de España* se observa a los *bailaores* en plena pirueta acrobática (fig. 3), algo poco propio de las parrandas, según las descripciones conservadas, pero sí de los bailes boleros y sus afamados volatines, como nos recuerda una irónica copla popular que se canta por tierras murcianas:

Anoche fui a acostarme
a lo bolero
y al echarme en la cama
me di en el suelo.

Por otro lado, en la foto de los músicos (fig. 2), el guitarrista está pulsando los trastes de la guitarra con la nota de fa#, que aunque puede pulsarse raramente en alguna modalidad de parrandas de otros lugares, es mucho más corriente en la huerta de Murcia tocar por esa posición la llamada malagueña de abajo, una variedad de fandango que todavía se interpreta en esa comarca.

Por último, la foto de *Folklore y Costumbres de España* (fig. 4) muestra otro brinco de los bailaores en una posición diferente.

Si el baile reflejado en las fotografías fuese de parrandas, estas apenas tienen que ver, por su espectacularidad, con las parrandas de la huerta de Murcia descritas en las crónicas del siglo XIX, que no mencionan tales acrobacias (Juan y García, en prensa), ni con las que personalmente hemos conocido desde la década de 1980 en los lugares donde todavía se bailan con ese nombre (comarca del Guadalentín murciano o de los Vélez y el Almanzora almerienses), o de factura similar con otros nombres, como pardicas (en el Noroeste de Murcia).

Fig. 4: *Folklore y Costumbres de España*, 1944. Tomo II, pág. 348

Sin embargo, una noticia algo posterior puede darnos la clave para interpretar estas imágenes. El doctor y musicólogo José Pérez Mateos, en su conferencia de 1942 y hablando de tiempos anteriores, recuerda que Bretón menciona el carácter elegante y distinguido de la música murciana, y el conferenciante reseña que tal carácter es «tan patente en la más característica de nuestras danzas "las parrandas", que dio lugar a que hubieran diversos modelos de ellas, en los que su movimiento fuera más acelerado, como acontece con las Parrandas boleras» (Pérez 1944, 224). Esta es la única ocasión en la que, hasta el momento, hemos encontrado en la prensa o la literatura de cualquier tiempo tal denominación de «parrandas boleras», lo que indica que no era un baile nada corriente y bien puede referirse a las habilidades de algún maestro bolero que conociera el autor. En cualquier caso y por tan escasa mención histórica, esta variedad de parrandas aceleradas tuvo que ser muy minoritaria, y, más que popular, propia de una exhibición artística.

Al respecto, en todos medios donde se incluyen las fotografías de Mateo, se puede observar una cierta discrepancia entre el contenido del texto y el de las fotos que lo acompañan, según el uso corriente que los editores de materiales gráficos relacionados con los bailes tradicionales suelen hacer desde entonces hasta la actualidad. Aunque los escritos mencionen otra realidad, por ejemplo de situaciones actuales (como en este caso, de un baile en desuso), las fotografías y gráficos buscan un efectismo inmediato y reproducen imágenes idealizadas de épocas pasadas, siempre con personajes que visten el considerado «traje típico» del lugar, que reclamen la atención en una primera impresión visual según el gusto del imaginario corriente de la mayoría del público lector, con frecuencia urbano y habituado por el costumbrismo a identificar la asociación de los bailes

tradicionales campesinos con el vestuario a la antigua[16].

Como hipótesis para la identificación de los protagonistas, conocemos que en la época de realización de las fotografías de Mateo existía una famosa pareja de bailes boleros que efectuaba demostraciones de exhibición con los conjuntos folclóricos llamados entonces «cuadros típicos», y que también participaba en concursos de baile en los que era frecuente que obtuvieran premios. Este dúo estaba compuesto por José Antonio López Belmar, El Tío José el Bolero, también conocido como El Purre, famoso maestro bolero de la huerta de Murcia nacido en 1891, y su compañera de baile, Remedios Sánchez Soto, nacida en 1901 (Hidalgo 2017, 18 y ss). Incluso, en la fotografía de cara de la revista Estampa, el personaje masculino guarda cierto parecido con otras fotos conservadas de este bolero.

Las fotografías de Mateo tuvieron una continuación artística, ya que basándose en una composición de dos de estas imágenes (fig. 3 y 4), el pintor costumbrista murciano José María Almela Costa (1900–1989) realizó una versión pintada hacia 1939, titulado precisamente «La Parranda» (VV. AA. 1989, 73), con un boceto anterior de 1929, si bien modificó la vestimenta de los personajes del público que no iban vestidos a la antigua y les dotó de trajes huertanos arcaicos.

16 Esta asociación tan común entre bailes sueltos tradicionales y «trajes típicos» apenas se ha dado en los lugares del sureste de España donde el baile ha permanecido vivo y ha mantenido, durante el siglo XX y hasta la actualidad, las funciones sociales tradicionales lúdicas o rituales, como en romerías, fiestas y bailes particulares (incluyendo los modernos «encuentros de cuadrillas» –festivales en los que se reúnen varios de estos grupos–), donde se ha bailado con el vestuario que correspondía a su propia época.

Fig. 5: Almela Costa. La Parranda (boceto), 1929, en *Almela Costa. Exposición Antológica*, 1989, pág. 72

El pintor sigue los gustos usuales del costumbrismo, que tienden a la idealización romántica del pasado, apartando en su caso elementos «modernos» que puedan distorsionar la imagen buscada y sustituyéndolos por otros (reales o imaginados) más acordes con esa idealización. En este caso, el artista secunda fielmente esa tendencia y modifica los elementos que recogían las fotografías de Mateo que eran de uso cotidiano en la época en la que se realizaron las imágenes y los reemplaza por otros vigentes medio siglo antes para conferir a su obra un mayor tipismo. Esta modificación se aprecia especialmente comparando el boceto de 1929 (fig. 5), más aproximado a lo retratado por las fotografías, con la obra final de 1939 (fig. 6). Se trata de un cuadro ideado en plena vigencia del regionalismo cultural murciano y en consonancia con el espíritu que animaba a los artistas y literatos murcianos de la época, según hemos mencionado anteriormente.

Entre los elementos incorporados en el cuadro que no estaban en las fotos tenemos, –además de un tercer músico tocando la guitarra–: el vestuario «típico» de todos los personajes retratados, desechando el atuendo moderno de la época de los retratos que aparece en los mismos; el cambio de los alpargates de tela de músicos y bailaores o los zapatos de las chicas de la primera fila por esparteñas; una mesa con un porrón y un plato de loza decorado; un serón con habas tiernas; la silla de morera con una manta típica…, componentes considerados por el costumbrismo distintivos de la huerta más «auténtica». Además, en la escena se incluye una higuera en invierno, un tema recurrente en la obra pictórica de Almela Costa.

Fig. 6: Almela Costa. La Parranda, 1939, en *Almela Costa. Exposición Antológica*, 1989, pág. 73

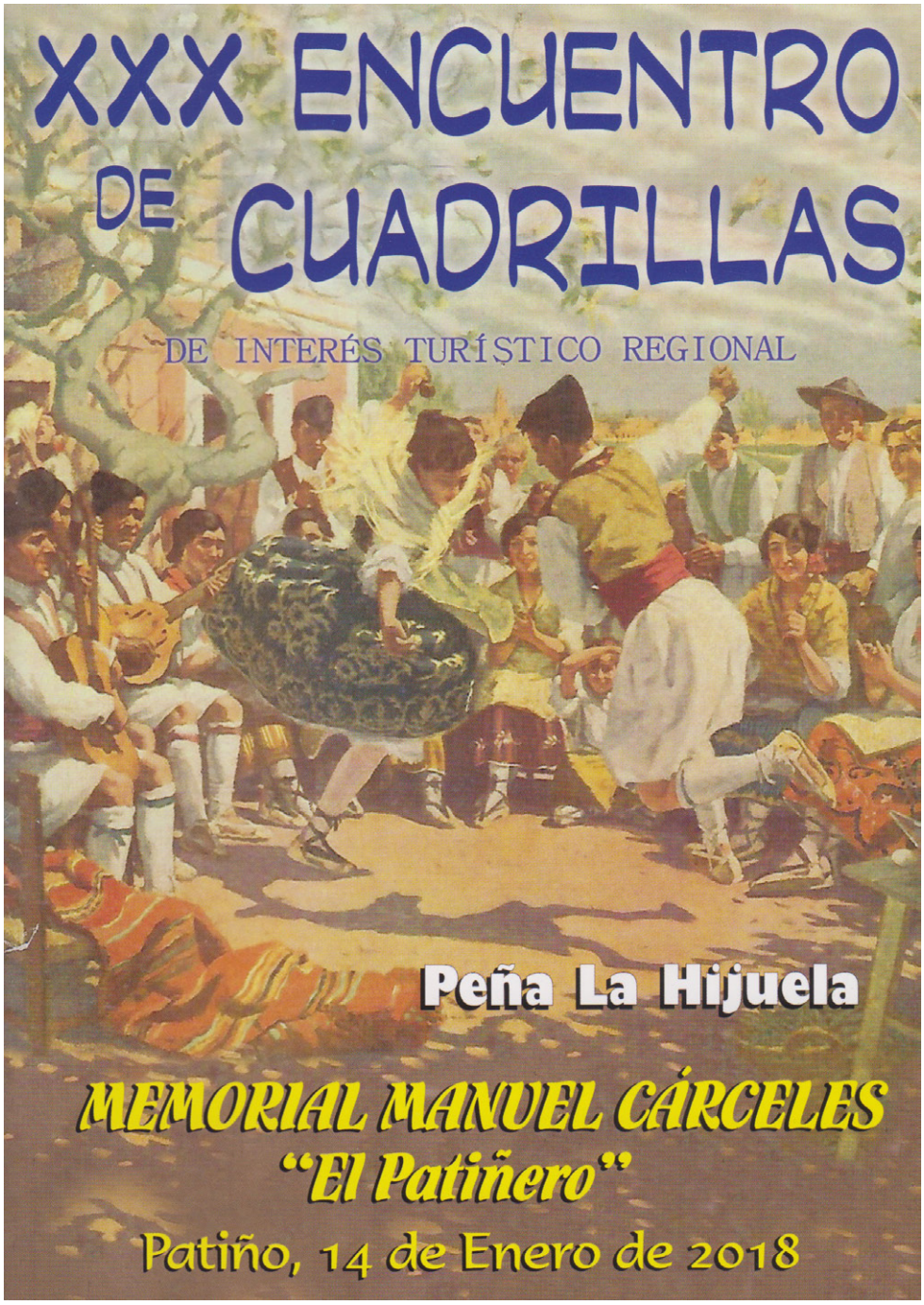


Fig. 7: Cartel anunciador del XXX Encuentro de Cuadrillas de Patiño (Murcia), 2018. Archivo personal del autor

Este cuadro idealizado, a su vez, ha sido utilizado reiteradamente por el mundo costumbrista murciano en sus iconografías como ejemplo de baile huertano (ver fig. 7).

Por otra parte, también existen algunas estampas de características similares a la escena retratada por Mateo en noticias de prensa o en breves grabaciones de una película de la época (con los correspondientes «cuadros típicos»), en los que se quiere transmitir la idea de la vigencia de parrandas o seguidillas (instituidas de forma plena, según vemos reiteradamente, como un símbolo de la huerta) pero lo que se retrata en realidad son otros bailes, como malagueñas o jotas.

Así, en el Bando de la Huerta[17] de 1932, se menciona que desfila una carroza titulada con el rótulo «La Parranda», en la que figura en cartón piedra «una pareja monumental, huertano y huertana, en actitud de bailar la típica danza de nuestra tierra», mientras que en la plataforma unos músicos tocan y bailan parejas de «auténticos huertanos», lo que se corrobora con algunas imágenes conservadas de ese momento (Juan y García, en prensa), aunque estas no permiten asegurar que se trate del baile de unas parrandas, sino más bien de una malagueña[18]. O en otras cortas imágenes de una escena ambientada en la huerta que se muestran en la película francesa de tema murciano *Los Jardines de Murcia*, de 1936 (de Gras y Joly)[19] y en las que aparece un baile en el que la música está superpuesta a las imágenes: mientras la música es la de unas seguidillas tocadas con instrumentos de viento, presumiblemente de las que en la época se interpretaban en las zarzuelas de ambiente murciano y sacadas de partituras del siglo XIX, las imágenes sucesivas muestran unos músicos tocando a la guitarra acordes acostumbrados en las malagueñas más corrientes y unos *bailaores* que ejecutan pasos de jota. Para confirmar estas apreciaciones, podemos servirnos de la crónica de un agasajo que el Ayuntamiento de Alcantarilla (población cercana a la ciudad de Murcia en la que se rodó parte de la película) ofreció a los directores, actores y técnicos del filme, donde se mostró un «cuadro típico» en el que participaron «un conjunto de jóvenes señoritas ricamente ataviadas con trajes huertanos de gala […] y una muestra de típicos bailes murcianos como jotas además de malagueñas, acompasados por una rondalla cuyos músicos vestían zaragüelles, chalecos con broches y monteras, dando rienda suelta a la alegría a través de los sones de guitarras, bandurrias, violines, castañuelas y panderetas» (García 2019: 65). En este ejemplo, aunque se mencione la estructura habitual de un «cuadro típico», tampoco se encuentran citadas las parrandas y sí las jotas o las malagueñas.

Epílogo

Las parrandas de la huerta de Murcia fueron olvidadas por el pueblo llano para sus usos festivos a finales del siglo XIX, habiéndose practicado, que sepamos, durante dos o tres generaciones, pero, gracias a la labor costumbrista persistente, «La Parranda» fue instituida como un mito, es decir una «representación deformada o idealizada de alguien o algo que se forma en la conciencia colectiva» (Diccionario Moliner).

Este mito perdura hasta el presente, siendo representativo de la Murcia tradicional, y no únicamente de la huerta que circunda la capital, sino incluso, por extensión, de toda la región. Se forjó así un patrimonio que forma parte desde entonces de la identidad murciana y que está basado en un elemento simbólico al que se le dotó de la fuerza de los mitos, que normalmente son aceptados sin cuestionar su verosimilitud.

17 El Bando de la Huerta es un vigente y popular desfile costumbrista creado en 1851 en Murcia capital (Sánchez 2004, 85) e imitado actualmente en otras localidades murcianas.

18 Imágenes donadas por la Familia López Ros a Biblioteca Regional de Murcia. Se pueden ver en https://www.youtube.com/watch?v=2Xep9fFYenE

19 Película también conocida como *María del Carmen*, por estar basada en la obra de Feliú y Codina. Ha sido restaurada en 2019 por la Filmoteca Regional de Murcia.

BIBLIOGRAFÍA

Alemán, M. (1599). *De la vida del pícaro Guzmán de Alfarache*. Imp. Gabriel Graells y Gerardo Dotil. Barcelona.

Berlanga Fernández, M. Á. (2000). *Bailes de Candil andaluces y fiesta de Verdiales. Otra visión de los fandangos*. Diputación de Málaga.

Campmany, A. (1944): El baile y la danza, en *Folklore y costumbres de España*, T. II. Casa Editorial Alberto Martín. Barcelona, pp. 167–418.

Cantero Muñoz, R. (2020). La seguidilla. Introducción, en Federación Castellano Manchega de Asociaciones de Folklore y otros, *La seguidilla en Castilla La Mancha*. Consejería de Educación, Cultura y Deportes. Toledo, pp. 15–42.

Cárcer de Montalbán, A. de (s/f). *Geografía Gráfica de España*. Ediciones Hymsa. Barcelona [editado hacia 1930].

Costa Solé, R. (2005). *Cien años de Esbarts. Orígenes y desarrollo del proceso de folklorización de la danza popular en Catalunya*. CIOFF España. Ciudad Real.

Cruz, R. de la (1789). *Las provincias españolas unidas por el placer*. Biblioteca Histórica de Madrid, Sig. Mus. 189–3.

Crivillé i Bargalló, J. (1997). *Historia de la música española 7. El folklore musical*. Alianza Editorial. Madrid. [Original de 1983, revisado].

Díaz Cassou. P. (1900): *El cancionero panocho*. Imp. Fortanet. Madrid. [Ed. facsímil Ed.Maxtor, Valladolid, 2012]

Flores Arroyuelo, F. (1980): Situación de la música popular murciana, en *Aspectos Culturales de Murcia*. Caja de Ahorros de Alicante y Murcia. Murcia, pp. 63–74.

Frutos Baeza, J. (1915). *Desde Churra á la Azacaya (pasando por Zaraiche*). Imp. El Tiempo. Murcia.

García Almagro, A. (2019). El patrimonio cinematográfico de Alcantarilla. Los Jardines de Murcia, en *Revista Náyades 01*. Ayuntamiento de las Torres de Cotillas y Asociación Cultural Qutiyyas, pp. 54–67.

Hernández Úrculo, J. (2002): *Coral Voces Cántabras, 75 años de Historia (1927–2002)*. Santander, Consejería de Cultura, Turismo y Deporte del Gobierno de Cantabria.

Hidalgo Pérez, A. (2017). El baile bolero en la huerta de Murcia, en *17º Seminario sobre Folklore y Etnografía*. Ayuntamiento de Murcia, pp. 6–26.

Hobsbawm, E. (2002). Introducción: La invención de la tradición, en Hobsbawm, E. y Ranger, T. (Eds.). *La invención de la tradición*. Ed. Crítica. Barcelona, pp. 7–21. [Edición original de 1983].

Juan García, J. y García Martínez, T. (en prensa). *Un viaje por seguidillas entre la huerta y la ciudad de Murcia*.

Martí i Pérez, J. (1996). *El folklorismo. Uso y abuso de la tradición*. Ed. Ronsel. Barcelona.

Pérez Mateos, J. (1944). Los cantos regionales murcianos, en *Ciclo de conferencias sobre tema de interés provincial (enero – marzo 1942)*. Diputación Provincial de Murcia.

Pardo, F. y Jesús–María, J. A. (200j) [sic]. *La música popular en la tradició valenciana*. Institut Valencià de la Música. Valencia.

Pitarch Alfonso, C. A. (2012). «La Fiesta de las Regiones» –Asturias, Andalucía, Valencia y Aragón–: cuadros de cantos y bailes populares y construcción nacional española (1916–1936), en Ramos López, P. (Ed.) (2012). *Discursos y prácticas musicales nacionalistas (1900–1970)*. Universidad de la Rioja. Logroño, pp. 195–228.

Ramos López, P. (2012). Introducción, en Ramos López, P. (Ed.) (2012). *Discursos y prácticas musicales nacionalistas (1900–1970)*. Universidad de la Rioja. Logroño, pp. 9–24.

Roldán Fidalgo, C. (2015). «Las Naciones» y «Las Provincias Españolas»: Un tema recurrente en el teatro breve de los Siglos xvii y xviii, en *Actas VII Jornadas de Jóvenes Estudiantes y Estudiantes de Musicología*. Oviedo.

Sánchez Martínez, M. (2004): La génesis y consolidación del folclorismo en Murcia (1851–1939), en *4º Seminario sobre Folklore y Etnografía*. Ayuntamiento de Murcia, pp. 70–125.

Sánchez Martínez, M. (2005): El folclorismo en Murcia (1939–1970), en *5º Seminario sobre Folklore y Etnografía*. Ayuntamiento de Murcia, pp. 52–109.

Torrano Soler, G. (1984). *Bailes típicos de la Región Murciana*. Ediciones Mediterráneo. Murcia.

Valcárcel Mavor, C. (2004). *Tradiciones populares de España. Trajes, danzas y canciones*. Ed. del autor. Murcia

Verdú, J. (1906). *Colección de cantos populares de Murcia*. Vidal, Llimona y Boceta. Barcelona.

VV. AA. (1989). *Almela Costa. Exposición Antológica*. Palacio Almudí. Ayuntamiento de Murcia.

Otras fuentes documentales, hemerotecas digitales de:

–Archivo Municipal de Murcia (AMM)

–Biblioteca Nacional de España (BNE)

–Biblioteca Histórica de Madrid (BHM)

Agradecemos a Tomás García Martínez la sugerencia de realizar este artículo y las amables y numerosas informaciones personales y documentales que nos ha facilitado.

El Brujo Gaspar. Un héroe mítico entre los indios texiguats de Honduras

Lázaro Flores Mejía e Ignacio R. Mena Cabezas

Resumen

El artículo analiza la pervivencia en la tradición indígena y mestiza de Texiguat en Honduras del héroe mítico Gaspar. Como personaje singular de leyendas y cuentos logra condensar los elementos simbólicos de la comunidad. Las hazañas y desventuras del brujo Gaspar parecen recobrar toda su vigencia en la actualidad como elemento catalizador de la movilización indígena así como mostrar la historia de la negación y olvido de la identidad étnica matagalpa en el país.

1. Introducción

La figura mítica, mitad histórica, mitad leyenda, del brujo Gaspar o también Gaspar Herrera, aparece y desaparece desde al menos el siglo XVII, en el folklore e historia de Texiguat en el Departamento de El Paraíso en Honduras[1], condensando muchos de los rasgos y funciones de los variopintos héroes míticos mesoamericanos. De filiación étnica matagalpa, en sus posteriores, diversas y contradictorias representaciones sintetizará elementos nahuas, chorotegas, sumus, lencas y españoles. Un héroe paradójico, polimórfico y ambiguo, cuyas características y sucesivas personificaciones son tan diferentes, que pareciera que no se tratara de un mismo personaje sino de un conjunto de figuras caleidoscópicas y discontinuas que han ido configurando la historia local, la tradición oral, la iconografía y la toponimia, principales fuentes de su pervivencia, hasta llegar a registrar su ambigua presencia en documentos escritos coloniales.

Nuestro propósito en este ensayo es mostrar como la narrativa mítica permite establecer vínculos con la historia local de Texiguat y nacional hondureña. Las hazañas y leyendas en torno al héroe local, conocido como el viejo Gaspar, permiten desvelar los límites entre las fronteras históricas y míticas, los acontecimientos históricos de un pueblo indígena olvidado o negado y su resistencia simbólica en el imaginario popular, el espacio geográfico y el territorio ancestral de un pueblo. Tanto la historia como la tradición mítica convierten el pasado en una narración. Y como toda narración está sometida a falsedades, invenciones, interpretaciones y versiones sucesivas. Textos que nacen de la dialéctica entre el olvido y la memoria, la censura y la selección, el recuerdo y la invención. Pese a ello, si se estudian con atención las narraciones de los mitos y leyendas, más allá de sus elementos fantásticos, podemos establecer las correspondencias con los relatos de la historia viva de un pueblo, ya sea en su registro simbólico o en su formato académico e historiográfico.

Gaspar transita entre lo profano y lo sagrado. Sus hazañas permiten enlazar hechos humanos y divinos como: duendes, animales, guardianes de montañas y volcanes; con sirenas y la madre de los peces; viajar por vientos y aguas; descender al inframundo o detener las aguas de los ríos. Su propia biografía encarna acontecimientos históricos precisos y otros que remiten a tiempos pretéritos primordiales. La tradi-

1 Este artículo ofrece una continuación y profundización en el rico y complejo folklore de los indios texiguats hondureños del que ya ofrecimos un primer acercamiento en el trabajo: «Tradición y folklore entre los indios texiguats de El Paraíso en Honduras» en *Revista de Folklore*, 2020. 468: 61-73.

ción oral nos dice que Gaspar Herrera nace en la comunidad de Jamayupe, pero se cría en la comunidad de Santa Lucía, ambos asentamientos indígenas del municipio de Texiguat. Nada nos cuentan del padre pero narran su crianza con su madre indígena y como ya en edad adulta participa activamente en la vida social de la comunidad, en permanente contacto con acontecimientos y oficios cotidianos de los indígenas en la época colonial: correos, trabajo en minas, peón de ganadería, pescador, constructor de caminos y edificios comunales. Como alcalde de indios sus funciones implicaban el repartimiento de indios para trabajos en la encomienda y minas, la administración de justicia y el cobro de tributos. A sus funciones oficiales, políticas y comunitarias pronto se le unen poderes religiosos o mágicos: guía espiritual, chamán, brujo, curandero, ahuizote, nahual. Las leyendas delimitan un espacio mítico en amplias zonas occidentales del actual departamento de El Paraíso, si bien abarcan zonas más lejanas que se adentran en Nicaragua. El territorio actual indígena matagalpa de los texiguats tiene de esta forma un claro correlato en el territorio mítico[2]. Los lugares y las fronteras míticas tienen su reflejo en la toponimia del territorio indígena: Liure, Yauyupe, Jamayupe, Soledad, San Lucas, Oropolí, Cunaire, Texiguat, etc. Sus proezas y sacrificios tienen una enorme similitud con la de otros héroes míticos mesoamericanos, y junto a sus logros y conquistas aparecen los reveses de la fortuna con penalidades, castigos y destierros. No es de extrañar que su extensa biografía legendaria y extraordinaria acabara condensándose en la conformación de un héroe identitario para los texiguats. Como en tantos héroes, la tradición no concibe una muerte precisa y real sino una mera desaparición del orden natural, algo que le permite cierta inmortalidad como espíritu guardián de los tesoros reales o imaginarios de la etnicidad indígena, en las entrañas de la montaña Yolutepeque o cerro de Gaspar.

Por ello, no es de extrañar que la delimitación de las dimensiones espaciales y temporales de su figura resulten muy problemáticas. A su carácter mítico y ahistórico, transgresor de fronteras temporales y espaciales, se unen los intentos locales por fijar y arraigar su presencia e intervención en sucesos históricos concretos, rastrear vestigios de su trayectoria vital o fechar su nacimiento y muerte en acontecimientos que la historia legitime y otorgue validez. Precisamente, algunas leyendas sobre Gaspar tratan de personificar y delimitar su existencia terrenal y local en una época colonial bien definida, personificándose en la figura de diversos alcaldes de indios como Gaspar Hernández o González o Herrera, dependiendo de las fuentes. Nacido de madre soltera en la cercana Jamayupe, y luego enraizado en Texiguat, del que las crónicas relatan turbios procesos judiciales en torno a sucesos de brujería, resistencia y asesinato, en un contexto más amplio que oculta levantamientos indígenas contra la opresión colonial (Chaverri, 1994. Cole, 2000. Valenzuela, 2016). En cambio, como héroe, su figura desborda las fronteras temporales y sus hazañas discurren de forma indefinida, transitando desde el pasado al presente en la memoria colectiva.

En efecto, como personaje mítico sus cualidades transcienden los límites de la naturaleza humana común. El contexto espacial y temporal de su trayectoria rebasa cualquier frontera definida (Eliade, 1997. Vogt, 1979). Héroe liminal, ambiguo y marginal que habita, visita, viaja o desaparece en lugares salvajes, imposibles y mágicos: volcanes, simas, vientos, pozas, cielos, inframundo, etc. Dichas estancias y viajes le acarrean fenómenos iniciáticos en los que se propician encuentros con seres extraordinarios y supra humanos: demonios, brujos, animales, sirenas y monstruos. A los desplazamientos espaciales se unen sus trayectorias temporales, que igualmente rompen las fronteras cotidianas y naturales. Sus cualidades le permiten

2 Su narrativa, con diferentes variantes, se extiende al cerro de San Cristobal en Danlí, a Orocuina, Soledad, Liure y Yauyupe. Se asocia con referentes geográficos como la Piedra de la Agustina, el Pie del Gigante del paso del río Yare, el cerro Mayarán, el río Texiguat, las Pozas de Amalí, Barraituca, Borbollón y Peña Blanca.

transgredir los límites del mundo y la lógica, accediendo a diferentes planos del mundo no sensible y aventurándose en pasadizos que comunican ámbitos físicos, biológicos y divinos. Precisamente, su nahualismo, la metamorfosis en animales salvajes, puede ser concebido como la facultad extraordinaria para viajar entre las fronteras espaciales y temporales, es decir, la posibilidad de comunicación y acceso entre las diferentes regiones y lógicas de la realidad cósmica. Una realidad que escapa a cualquier reducción empírica ordinaria porque transciende lo conocido y definido por los principios racionales de la no contradicción. Un don privilegiado que dota al héroe de la capacidad de dominar el espacio y el tiempo, algo que le permite transgredir y romper las categorías asumidas sobre las diferencias entre lo divino y lo humano, lo celeste y lo terrestre, lo mortal y lo inmortal, lo material y lo espiritual. Posibilita una singularidad histórica que se hace extraordinaria y sobrehumana al mediar entre sucesos temporales diferentes: «las figuras de los héroes rompen el tiempo supuestamente lineal y homogéneo de la historia y abren la posibilidad de alimentar el presente con el pasado, y el pasado con el futuro» (Navarrete y Olivier, 2000: 17).

Pero el carácter mediador obliga a veces a los héroes a cometer acciones transgresoras, que rompen las normas morales y sociales establecidas: robos, engaños, deseos desenfrenados, burlas, indiscreción y faltas, dejando una estela opuesta a todo lo humano y concebible, jugando con las normas y rompiendo toda lógica posible. Asume también Gaspar ese papel de burlón divino que Radin (1978) denominó «trickster», embaucador, tramposo o farsante, payaso sagrado, personaje fundamental para la creación y la vida en numerosas tradiciones americanas, y recordándonos a todos la imposibilidad humana de comprender su identidad verdadera, el carácter extraño y sobrehumano del propósito último de su conducta.

Como héroe cultural, fundador de la tradición y la identidad indígena, Gaspar aparece como personaje central del pasado mítico atemporal de los orígenes de los seres humanos, definiendo el territorio, los valores y la identidad étnica de los texiguats. Al mismo tiempo su recuerdo se redefine y revitaliza en momentos históricos concretos posteriores, por ejemplo: asociado a los procesos de evangelización, fundación y edificación de la Iglesia de San Antonio primero y San Francisco después en el municipio, en disputas directas con el santo patrón o con los conflictos de la alcaldía y los juicios posteriores en los siglos XVII y XVIII. Mucho más tarde, reaparece asociado a la figura histórica de Morazán en el siglo XIX. Y más recientemente, como esperanza de liberación mesiánica en el futuro. Condensando la emancipación de injusticias y opresiones junto a la reivindicación de los valores medioambientales y la riqueza de la tierra, en paralelo a los procesos de revitalización y etnogénesis emprendido por los indígenas en la actualidad a través del COPRITEX (Consejo de Principales indígenas de Texiguat). Así, el mito de Gaspar contribuye activamente a determinar la acción social y la defensa del territorio, pero no se trata solo de un discurso que estratégicamente sacralice el medio ambiente sino también una forma indígena de interpretar y construir significados que inciden profundamente en el presente histórico. Pero también como mero recurso superficial, turístico y folklórico del consumo contemporáneo de esoterismo. Entre tanto, su prometido retorno sólo puede estar evocado en la narración de cuentos y leyendas, en la memoria de los lugares de su trayectoria, en el rastro de la toponimia, en piedras y objetos antiguos que condensan vestigios de sus poderes, en rudimentarias y pequeñas reliquias que se conservan, en las invocaciones de nuevos brujos que pretenden vincular sus presuntos poderes mágicos, adivinatorios o curativos con el linaje de los bienes simbólicos que condensó Gaspar, o en el propio nahualismo y hasta en la reencarnación de nuestro héroe en personajes históricos como el general Morazán, padre de la patria hondureña.

2. La construcción del héroe. Resistencia a la aculturación

En el territorio indígena ancestral de los matagalpas texiguats no existieron ciudades prehispánicas de relieve, la mayoría de la población se encontraba dispersa en una región fronteriza entre el área cultural mesoamericana y las zonas suramericanas[3]. Todo parece indicar que el primitivo territorio matagalpa estaba formado por indios de lenguas misumalpas de procedencia chibcha, como el resto del área de la Baja Centroamérica, la cual comprende también El Salvador, Nicaragua, Costa Rica y Panamá. Dicho territorio fue siempre una frontera dinámica y multiétnica, y alcanzó una relativa estabilidad cultural y desarrollo (Hasemann, Lara y Cruz, 1996). Estos grupos sufrieron las invasiones y emigraciones de pueblos mesoamericanos como pipiles, nahuas y chorotegas que se asentaron y dominaron la zona. El área cultural matagalpa fue segregada en tres subáreas discontinuas y reducidas en El Salvador, Honduras y Nicaragua (la única que conservó el nombre) debido a los procesos históricos coloniales y republicanos. Fueron las necesidades de las encomiendas y las minas las que llevaron a la colonia a procurar asentamientos estables para contar con la fuerza de trabajo que requería la explotación del territorio.

Texiguat aparece ya organizado como pueblo de indios de la Corona en torno a 1600 y la tarea de agruparlos correspondió a la orden de los mendicantes mercedarios y franciscanos (Tojeira, 1986). Los frailes trataron de dotar a los pueblos de indios de una incipiente organización municipal. Cada pueblo debía tener su iglesia, su cofradía y su cabildo, es decir, una estructura socio-religiosa que permitiera tanto la organización territorial como la económica y política: la evangelización, el reparto de tierras, el cobro de tributos y las demandas de encomenderos y mineros. Estos poblados estaban dotados de tierras comunales ejidales, generalmente controladas por las cofradías, así como de parcelas familiares. Al alcalde propio indígena se le superponía el de gobernador, corregidor o encomendero, así como el resto de la estructura colonial. En la segunda mitad del siglo XVII aumentó la demanda de trabajo forzado entre los indios de Honduras y muchos frailes fueron acusados por los alcaldes mayores y corregidores de mantener demasiados indios en sus tierras. Y los propios alcaldes de indios se vieron sometidos a las tensiones y demandas de sus comunidades y de las autoridades coloniales. Muchos de ellos sufrieron castigo, prisión o azotes por diferentes irregularidades cometidas como los retrasos en los tributos o la huida de indios de los trabajos. Dichos alcaldes de indios, al contar también con funciones religiosas sincretizaban las prácticas ancestrales y las cristianas, fueron en ocasiones acusados de brujería e idolatría. Acusaciones que en un proceso recíproco también podían recaer en gobernadores y regidores. Chaverri (1994), Cole (2000) y Valladares (2016), han documentado varios casos sobre presunta brujería en Texiguat. No resulta extraño que la fama de brujos y curanderos de estos indios, denominados ahuizotes en la zona, se consolidara en el imaginario hondureño desde entonces.

Las andanzas de Gaspar se localizan en San Antonio de Texiguat, un pueblo de indios perteneciente al partido de Jerez de Choluteca hasta 1770 y luego al de Tegucigalpa. Hasta 1672 el curato de Texiguat dependía religiosamente del obispado de Guatemala pero a partir de esa fecha pasó a Comayagua. Comprendía los munici-

3 Etnólogos y lingüistas, al menos desde W. Lehmann en 1910, han definido el origen de las respectivas lenguas de estos pueblos de Honduras y Nicaragua como variantes dialectales de un tronco común, al que han llamado misumalpa (miskito, sumu, matagalpa), aunque posteriormente evolucionaran independientemente. Precisamente, el lingüista costarricense, Constenla, considera que el territorio habitado por la familia misumalpa constituyó una especie de frontera entre dos subáreas culturales, la mesoamericana y la colombiano-centroamericana (Constenla, 1991:140). Por su parte, la familia misumalpa se habría separado de su tronco común chibcha unos cuatro mil años atrás. No obstante, toda la zona intermedia centroamericana recibió sucesivas oleadas de migraciones e influencias mexicas y nahuas durante amplios períodos del pasado prehispánico.

pios de Yuscarán, San Lucas, Oropolí, Soledad, Yauyupe, Vado Ancho, San Antonio de Flores, Liure y el propio Texiguat, del departamento de El Paraíso en la actualidad. Hay que tener en cuenta que las denuncias por idolatría, brujería o superstición fueron usadas reiteradamente durante el periodo colonial como recurso para equilibrar las fuerzas del poder tanto en el interior como en el exterior de las comunidades. En 1672 encontramos testimonios que informan que en el curato de San Antonio de Texiguat se siguen practicando ceremonias ancestrales. En la carta enviada por el gobernador de indios de este poblado se dice que los indios principales son ebrios, idólatras y enemigos de Dios, que rehúyen asentarse en poblados y que la mayor parte de sus vidas la pasan en los montes y que viven adorando piedras, cerros, volcanes y que conocían los colores de los vientos: amarillos, morados, blancos y colorados y tenían cosidas las cuatro esquinas del mundo (Cole, 2000:7). Dichas acusaciones fueron respondidas por los indios, que no dudaron a su vez de acusar al gobernador y al que llegarían a prender y ahorcar. En todo caso, los testimonios desvelan la continuidad de las tradiciones prehispánicas en relación al culto a las divinidades de los vientos, como fuerzas primordiales que daban la vida al traer la lluvia y las cosechas.

Las protestas que analiza minuciosamente Chaverri (1994) se remontan a 1672 y llevaron al ahorcamiento del gobernador de indios, nombrado por la autoridad española, Pedro Hernández, por parte del alcalde de indios, cargo electo por los propios indígenas, Nicolás González. Las consecuencias de dichos hechos se sucedieron en años posteriores: pleitos, acusaciones de brujería, huida y abandono del pueblo hacia los montes, motines, quema de casas, y problemas con la recaudación de tributos y remudas de trabajo en las minas (cada cuatro semanas enviaban 44 hombres a las minas cercanas). Nuevos conflictos surgirán en 1695 por el envío de remudas de indios a las minas del Corpus en Choluteca, alegando la lejana distancia así como desórdenes debidos a los nombramientos irregulares de gobernadores y alcaldes de indios. Ambos conflictos se juzgaron en Guatemala. Las protestas persisten en 1708 por apropiarse las autoridades de los fondos del repartimiento. En 1730 se reanudan las protestas por el trabajo forzado en las minas. En 1756 surgen nuevos conflictos por el aumento de los tequios (trabajos forzosos a modo de tributos), los abusos en las caminatas a minas lejanas y las cantidades de indios a repartir en los numerosos minerales de la zona. Y en 1774, de nuevo, sobre el cálculo de indios, los malos tratos y exenciones por enfermedades, epidemias y los trabajos de reedificación de la iglesia de San Francisco que se estaba cayendo. Es en este contexto donde la historia y la memoria oral van configurando las leyendas sobre Gaspar: territorio, minas, evangelización, construcción de la iglesia, etc.

Así, Mª Ángeles Chaverri (1994) se centra en las protestas sociales y étnicas de los indígenas de Texiguat en relación a los repartimientos de trabajo. El repartimiento de trabajo configuró un modo específico de explotación económica como forma de trabajo forzado que evolucionó desde la esclavitud, la encomienda y los repartos de trabajo denominados mitas y tequios. El repartimiento era obligatorio para los indios organizados en pueblos, era rotativo y teóricamente pagado. Las prestaciones de trabajo se daban a la Corona y encomiendas pero luego se extendieron a hacendados y mineros criollos. Las autoridades comunicaban a los alcaldes de pueblos de indios las remudas que deben enviar, siendo estos los responsables de su cumplimiento. Cuenta la autora como existía una abundante y minuciosa legislación sobre las diferentes mitas y remudas, las distancias, duración, pago, condiciones, exenciones, además de preocupaciones de tipo ético. No es de extrañar que el carácter forzado y la dureza del trabajo, especialmente en las minas, llevaran a las protestas o a la huida de los indios de sus comunidades ancestrales, las cuales constituían el soporte y cohesión cultural de los indios. Huir de los pueblos suponía sobrevivir como individuos asalariados en minas o ciudades, o bien malvivir como campesinos. El abandono provo-

caba la disminución de tributarios y las quejas de funcionarios y mineros, así como de las propias autoridades indias, que se veían obligadas a aumentar la carga de trabajo entre un número menor de tributarios o bien postergar las labores de subsistencia de sus propias parcelas.

Por su parte, Cole (2000) relata también varios casos de brujería. En 1653 de una mujer india que había embrujado a su esposo soplando en su boca, oídos y ojos. Y luego fue torturada. Otros tantos juicios sobre brujería en Texiguat repetían los mismos esquemas narrativos: volar a largas distancias, nahualismo, asesinatos, sacrificios a volcanes, vientos y fuentes, vínculos estrechos con brujos e indios matagalpas de Nicaragua (Somoto, Sebaco). En muchos casos las acusaciones se referían a emigrantes, gente foránea o socialmente marginada. Pero tanto indios como criollos usaban la brujería como un recurso para equilibrar las fuerzas de poder en el interior de las comunidades[4]. En 1663 se llevó un juicio contra Juan Silvestre, brujo natural del pueblo, que admitió haber matado a 120 personas con la ayuda de una mula de viento, sacrificios que debía ofrecer al volcán. Un indio de Nicaragua le había enseñado a cuidar la mula[5] a la que se tenía que dar cierto número de almas al año, tras confesar sus crímenes fue estrangulado y quemado por todo el pueblo. También se refiere al ahorcamiento del gobernador de indios de 1672, que refería Chaverri, pero con algunos cambios en el relato: una vez torturado confesó que era brujo y que había matado a muchos cristianos. Además confesó que hablaba y cantaba a los volcanes y los vientos, estos eran de colores y tenían cogidos las cuatro esquinas del mundo. El juez preguntó entonces al escribano lo que el gobernador cantaba y el escribano contestó en su «ygdioma que la canción decía que soplava los vientos para que entrasen en el cuerpo de los cristianos los ynchase y los zegasse y los matasse. Entonces el juez protestó que ello eran disparates pero el escribano reafirmó que era lo oído a Fernández decir». Y prosigue el relato del juicio, los acusados admitieron la culpa pero con atenuantes «por el mal gobierno del gobernador y la ignosenssia e inoranssia e incapassidad de ellos por ser hombres faltos de toda rasson» (Cole, 2002: 6 y ss.). Por su parte el defensor aludió a las repercusiones económicas del conflicto: la contribución de los indios a la economía local y al servicio necesario en las minas.

En 1695, parece ser que un tal Gaspar, natural y alcalde del pueblo de Texiguat, estaba obligado a enviar indios de su pueblo a trabajar en las minas del Corpus pero muchos indios se fugaban y abandonaban las minas, ya sea para escapar a bosques incontrolados o para volver con sus milpas y familias. Gaspar fue acusado de permitir que se escaparan los indios, de promover la sedición, turbar la paz de los naturales y de no poder cumplir con el repartimiento. Despojado del cargo y oficio, se le azotó, se le quitó la vara de autoridad y se nombró a Bartolomé López como nuevo alcalde de indios, sin respetar la jerarquía política, religiosa tradicional, (Chaverri, 1994:85). Lo curioso es que este tal Gaspar recurrió la sentencia y marchó a pedir justicia a Guatemala, que le restituyó en el cargo en primera instancia aunque luego perdiera de nuevo el juicio y se reiniciaran nuevas demandas en años posteriores.

3. Nahualismo

Muchas de las leyendas sobre Gaspar muestran su relación con el nahualismo y ello nos lleva a enlazar a nuestro héroe matagalpa con

4 Las acusaciones de brujería se manifestaban en un contexto de rivalidades interpersonales y políticas locales entre indios y mestizos, y entre mestizos y criollos, bajo condiciones sociales y económicas que generaban celos y envidias. Además hay que partir de la debilidad política y administrativa de las fronteras de Honduras y el sincretismo religioso.

5 Tanto el trabajo en las minas como los transportes de mercancías y correos, y dado la usencia de caminos consolidados, requirió el desarrollo de ganaderías vacunas, caballar y de acémilas en los valles. Las mulas de Hule, una zona al noroeste de El Paraíso, se hicieron famosas por su versatilidad y rapidez. En varias leyendas Gaspar aparece volando en mulas de Hule de y hacia Nicaragua.

el conjunto de héroes clásicos mesoamericanos como Quetzalcóatl, Nezahualcoyotl, Kaymali, Tlahuicole, Tláloc, Tezcatlipoca. Podemos citar otros héroes míticos prehispánicos parecidos como Cong-Hoy de los mixes y Fane Kantsini de los chontales, que fueron obligados a ocultarse por los colonizadores pero que aguardan su regreso reactivando carácteres mesiánicos ancestrales, así como otros héroes indígenas[6] más cercanos del bosque tropical hondureño de los Pechs, Tawahkas y Miskitos, como Tapaspau y Patakako (Flores y Griffin, 1991). El potencial revitalizador de dichos héroes es compartido, «en efecto, para los pueblos nativos de toda América el mesianismo se constituyó como una alternativa de liberación, frecuentemente orientada por el referente cosmológico proporcionado por los héroes culturales. Aquéllos que habían contribuido a instaurar un orden humano sobre la tierra debían impedir que ese orden sacro-social fuera destruido y propiciar su regeneración. Ante los agudos procesos de designificación, de anomia y de orfandad simbólica instaurados por el colonialismo, la mesianización de los héroes representa una clara voluntad de reinstauración de un orden significativo avasallado» (Barabas y Bartolomé. 2000: 214-215).

Precisamente, gran parte del poder simbólico que condensa Gaspar está relacionada con el nahualismo, la capacidad ritual y mágica para transformarse en animales o fenómenos naturales. El nahualismo supone una estrategia simbólica fundamental de carácter multidimensional e históricamente reiterada en las culturas mesoamericanas (Navarrete y Olivier, 2000). Como elemento mágico o suprarracional desvela la existencia de un mundo posible de mediaciones y vasos comunicantes entre lo terrenal y lo celeste, lo animal y lo humano, la historia y la memoria, lo cotidiano y lo extraordinario, y en definitiva, en la columna vertebral que ha sostenido las relaciones entre la naturaleza y la cultura a lo largo de la historia del ser humano. El nahualismo como creencia y ritual simbólico ha permitido que indistintamente tanto dioses, antepasados, gobernantes u hombres se transformen o nahualicen en animales, fenómenos naturales o seres sobrenaturales. Nahuales para actuar en el ámbito natural, social, temporal y sobrenatural, y permitir gobernar, vigilar, proteger, castigar, profetizar, dominar, viajar, conocer o resistir. Sin embargo, dicha estrategia simbólica fue transformándose y asumiendo significados diferentes, a veces antagónicos, a lo largo de la historia y la geografía mesoamericana. «Así, en el clásico maya el nahualismo se vinculaba con el linaje, pues éste era uno de los principales elementos de legitimación de los gobernantes; en el postclásico, en cambio, se vinculaba con la conquista y la agresión militarista, y en el periodo colonial y contemporáneo se ha convertido en una forma de resistencia cultural ante los poderes externos a las sociedades indígenas» (Navarrete, 2000: 156)

El origen etimológico de la palabra nahual, deriva del término náhuatl *nahualli, que* se refería al carácter y propiedad extraordinaria que tenían ciertos individuos de transformarse en algún animal. En un sentido más cercano y común suponía la asociación de afinidad entre un individuo y un animal amigo y cercano que comparte su destino, generalmente debido a su fecha de nacimiento común y a la posición social de las clases dirigentes. Este animal compañero era conocido como *tonalli* por los nahuas posclásicos, por eso algunos especialistas denominan a la creencia como tonalismo (López Austin, 1973). En todo caso, pese a sus diferencias ambos conceptos parten de cierta pervivencia cultural por establecer vínculos extraordinarios

6 Los héroes civilizatorios sumus como Tapaspau, Pantasma y Amabin cuentan con rasgos similares a Quetzalcóatl y al propio Gaspar. Todos ellos reunieron a su pueblo y comunicaron su destierro o viaje al inframundo, así como el anuncio de su regreso al final de los tiempos. «El estudio de los mitos tawahkas nos lleva a sostener la hipótesis de una probable influencia maya-azteca en la cultura de los antiguos sumus, que debió significar una especie de revolución cultural y que se manifestó en variaciones en el sistema productivo, en la organización social y en la visión del mundo, a través de la introducción o desarrollo del complejo agrícola maíz-frijol, de técnicas productivas y de dioses de esencia mesoamericana. Todos estos factores deben haber impulsado el sedentarismo» (Rizo: 2016: 283).

o privilegiados entre seres humanos y animales, es decir, el recurso simbólico por enlazar conexiones singulares entre la naturaleza irracional y la cultura humana. En la concepción mítica indígena todos los ámbitos de la actividad humana están encerrados y comprendidos en el círculo mágico de lo simbólico, espacio donde tanto la parábola como la analogía o la metonimia sostienen los modos de percepción, conocimiento y acción. De ahí que el nahualismo funcione como un mecanismo esencial de relación entre elementos de la naturaleza, en tanto que presupone una cualidad o don extraordinario o carismático que permite un dominio y poder sobre hombres, animales y cosas, una vez reconocido y acreditado el propio nahual como fuerza mágica irracional y suprahumana.

En efecto, uno de los rasgos fundamentales del nahualismo fue siempre su carácter ambiguo e ilusorio, no obstante, la eficacia simbólica de la creencia y del ritual jugaba siempre con la impostura y engaño que suponían. La dialéctica entre lo esotérico y lo exotérico que se fragua e hibrida en el nahualismo desarrolla las fronteras entre el mundo mágico, simbólico y transcendente del mito por un lado, y el mundo natural y ordinario del disfraz, el engaño y los intereses humanos. La esencia de su rasgo mágico no podía desvelar el engaño. Más bien suponía la aceptación de una cosmovisión arraigada que hacía posible la comunicación entre realidades, naturalezas o planos cósmicos diferentes. Viajar con los vientos, ascender al cielo, descender al inframundo, sumergirse en las aguas, habitar en volcanes, encarnar animales, padecer destierros y resucitar, expresaban las posibilidades de la mediación entre diferentes planos cósmicos y su relación con los rituales de vida y muerte, de fertilidad y de destrucción de las culturas mesoamericanas. No es de extrañar que muchas de las referencias históricas sobre los levantamientos y revueltas indígenas entremezclaran acusaciones de brujería a sus líderes o hicieran alusión a las estrechas relaciones entre el héroe mítico y los ritos de fertilidad. Precisamente, el propio nahualismo establece mediaciones de poder para convocar y hablar con los vientos, para atraer o impedir las lluvias y los manantiales. Así como la de predecir el futuro o utilizar conjuros mágicos que permiten a los brujos manipular objetos y acciones mediante términos metafóricos o *nahuallatolli.*

No obstante, el nahualismo como práctica ritual, no puede ser entendido de forma aislada o autónoma al constituir una estrategia simbólica de mediación entre planos ontológicos que hunde sus raíces en las prácticas y discursos del poder más amplios, es decir, supone una estrategia de control social que permite impedir o ejercer el poder que dependiendo del contexto social e histórico asociado (crisis, conflictos, guerras, migraciones, desastres, poder colonial, etc.) se manifestaba de forma ceremonial o secreta, pública o esotérica, y tanto como argucia, arte o disfraz como creencia o temor. Precisamente, las relaciones entre el poder establecido y el nahualismo fueron siempre complejas y contradictorias, al chocar los elementos más carismáticos de los nahuales con las prácticas legitimadoras de las instituciones (Hermitte, 1970. Villa Rojas, 1963. Navarrete, 2000). Y en ese juego de relaciones el nahualismo suponía una demostración sobrenatural del poder absoluto sobre los hombres en su papel de mediación entre la naturaleza y la cultura, los antepasados y los descendientes, la tierra y el grupo cultural.

4. Historia, memoria e identidad

La memoria indígena sobre Gaspar refleja un campo de tensiones entre el recuerdo y el olvido de su presencia, un espacio simbólico que dirime las narraciones y relatos que se aceptan y transmiten a partir de la perspectiva del presente. La memoria es seleccionada y teñida de valores actuales conformando un imaginario social, más o menos hegemónico, en la medida que responde a las necesidades y expectativas de los grupos sociales que lo comparten. Las andanzas del brujo Gaspar parecen recobrar ahora su memoria en los territorios del antiguo curato de Texiguat como un nuevo agente de movilización y memoria compartida, desvelan-

do la propia historia de negación y alienación de la identidad étnica indígena matagalpa.

Para Maurice Halbwachs (2004) la memoria colectiva es el proceso social que reconstruye el pasado vivido por determinado grupo, mostrando cómo el pasado, la identidad y sus proyectos se entrelazan. Como hecho social, posee necesariamente una condición histórica y espacial, al enmarcar su sentido y referencia dentro de grupos y territorios específicos. Por ello, no tiene sentido aquí considerar a la memoria como una facultad individual o mental sino como una actividad social intersubjetiva y procesual que tiene en su manifestación discursiva o narrativa la herramienta fundamental de desvelamiento. Si bien las tradiciones orales y las leyendas constituyen sus expresiones fundamentales, también, de igual modo, reaparecen con fuerza en los rituales y en las huellas de la toponimia. Pero como representación y narración está sometida invariablemente a los procesos ideológicos que condicionan la realidad social. En este sentido, la memoria social forma parte de la ideología dominante y tanto su recuerdo como su olvido legitiman las instituciones sociales y las convenciones asumidas. De ahí la importancia de rescatar los elementos olvidados de la memoria para reconstruir los discursos o relatos que no fueron legitimados y aceptados, el rastro de los caminos que se perdieron, la polifonía de voces dispersas, los recuerdos reprimidos y no asumidos del pasado colectivo. En este sentido, la tradición y memoria indígena se vio reemplazada por la historia colonial y republicana, que fijaba y se apropiaba de una idea definida de ese pasado. Idea que, casi siempre, supone una falsificación del pasado y de la realidad (por parcial). Y que se vuelve hegemónica al ser legitimada por un poder o dominio. Durante muchas décadas el olvido del héroe Gaspar en la memoria e identidad colectiva de Texiguat ha mostrado las dificultades de una etnicidad borrada, las tensiones entre una memoria recobrada y otra reprimida, las contradicciones entre una realidad mestiza y el pasado indígena. La primera queda nombrada en la historia y en la tradición oficial, mientas que la segunda permanece oculta, sumergida, soterrada y latente, olvidada pero no perdida. Memoria que solo aparece y emerge en rituales, lapsus sociales y momentos de crisis y efervescencia simbólica, pero también en la tradición oral y popular y en actividades comunitarias como artesanías, danzas, músicas, cuentos, labores agrícolas, trabajos rítmicos, etc.

Tenemos enormes dudas sobre el sentido y referencia que pueda ejercer un héroe mítico como Gaspar, que condensa simbólicamente el patrimonio cultural indígena y se expande con enorme riqueza en las narraciones orales, en el proceso de construcción sociopolítico emprendido por los indios texiguats. Utilizar en el discurso etno-político a Gaspar tiene sus pros y contra, habría que reflexionar bien sobre sus límites y posibilidades, más allá de la recuperación de la tradición oral. Otros movimientos étnicos, ya sea de revitalización o bien de carácter moderno, han utilizado con éxito un fondo mítico que les dotaba de una comunidad imaginada ahistórica y de un relato ancestral compartido. En el caso de Gaspar, las referencias históricas y las leyendas se entrecruzan, permitiendo el juego de interpretaciones suficientemente flexibles y abiertas. Los indios no pueden prescindir de su potencial narrativo, simbólico y performativo, pese a que también arrastre elementos banalizadores para el momento actual como son los relatos esotéricos y las acusaciones de brujería y satanización. Gaspar, como toda figura mítica, condensa diferentes significados cognitivos y vínculos afectivos o emocionales dependiendo de los receptores posibles: niños, jóvenes, ancianos, mujeres, indios, mestizos, católicos, protestantes, etc., y hay que observar y analizar el modo cómo seleccionan, apropian y adaptan sus múltiples significados y valores. Al fin y al cabo Gaspar recorre su identidad y su territorialidad. Una vez perdida la lengua y otros marcadores identitarios, su figura recobra todo su protagonismo. Gaspar es Texiguat, aunque Texiguat es mucho más que Gaspar. De alguna manera ese proceso de destilación y apropiación simbólica de su figura ya está ocurriendo, los elementos y rasgos más conciliadores y emblemáticos en torno a sus leyendas se han

convertido en marcos interpretativos de autoidentificación con causas solidarias, medioambientales, comunitarias. Su imagen asociada con la resistencia y la rebeldía ancestral como pueblo, ya forma parte en cierto modo de la historia de Texiguat pre y postmorazanista, colonial y republicana. Como investigadores sociales debemos estar atentos en observar si ese proceso de «gasparización» de sus discursos étnicos consigue empatizar y entroncar con las necesidades y demandas actuales; ver si es asumido verdaderamente como propio, más allá de visiones meramente superficiales o folklóricas, que pueden dar lugar también a interpretaciones esotéricas de brujería o meramente reducidas a souvenir mercantiles de su figura. En este proceso de apropiación intraétnica hay que observar igualmente las interpretaciones y apropiación interétnica que de su figura haga la población mestiza mayoritaria.

En torno a Gaspar es preciso distinguir entre la narración histórica de los documentos que analizan Chaverri (1994), Cole (2000), Valladares (2016) etc., y la leyenda transmitida por la tradición oral. Parece evidente que los documentos hablan de un Gaspar o varios con apellidos diferentes: Herrera, Hernández, Fernández, etc. Mago, brujo, chamán, alcalde de indios. A veces ajusticiado por los propios indios y otras por las autoridades, a veces gobernador y otro alcalde de indios, condenado por sus corrupciones, imposiciones y desmanes con la comunidad. Parece claro que la represión posterior ejercida por tantos casos de brujería les hizo moldear, seleccionar y consensuar los hechos reales en un sinfín de leyendas. La memoria de esos hechos de 1672, fue distorsionándose poco a poco, se omitieron datos y se recrearon otros hasta reinventar una leyenda en cada generación. La tradición fue cambiando en cada época dependiendo de los grupos y las circunstancias y del papel de los transmisores. Parece que las leyendas suelen reactivarse y dotarse de significados nuevos en momentos de cambio y conflicto social. Así el Gaspar original fue condensando y personificando tradiciones ancestrales de los indígenas y los avatares de las circunstancias históricas. Convertido en mito de la cosmovisión del mundo indígena, se transforma en héroe de la resistencia de un pueblo ante la dominación, las encomiendas y el trabajo en minas. Y en cada cuento adquiere una asociación con elementos diversos que desvelan las relaciones con el medio, los recursos, los trabajos, los españoles, los mestizos y el propio grupo étnico. De esta manera surgen varios Gaspar que se intercambian y mudan: el que personaliza las fuerzas naturales, el que se apropia del territorio, el que otorga sentido a la comunidad, el mítico brujo que domina y dialoga la naturaleza, el alcalde, el rebelde, el que muere y desaparece, el que personifica los rasgos de una persona extraordinaria que debió existir o fue imaginada, la esperanza de redención, el que dona bienes para su comunidad, el brujo que viaja al inframundo y tiene tratos con fuerzas maléficas.

Vemos como el personaje va dibujando un territorio mítico superpuesto al territorio geográfico. Los pueblos del entorno, los ríos, las montañas, los volcanes, los vientos, los caminos, etc., acaban mostrados y nombrados en cada leyenda. Las leyendas van reivindicando y señalando el territorio indígena texiguats ancestral paralelamente a la pérdida y expropiación histórica del territorio físico[7]. Así es como

7 La geografía e investigación participativa junto a las comunidades indígenas constituye una herramienta fundamental para el estudio de los grupos étnicos latinoamericanos ante el olvido o negación de las sociedades mestizas hegemónicas. La metodología, con raíces en la observación participante y la investigación colaborativa, incide en la participación de la población local en los proyectos de investigación sobre sus territorios. Dicha cartografía permite establecer lazos entre el conocimiento espacial local, sus usos y significados ancestrales, los mapas cognitivos de tradiciones o leyendas y las formas descriptivas más científicas. Esta novedosa metodología para recopilar información geográfica está ayudando a satisfacer una variedad de necesidades sociales y de investigación (Herlihy y Knapp, 2003). Ha sido también utilizada por la UICN y COPRITEX para los territorios texiguats, y es la que hemos utilizado como ilustración en nuestro trabajo. Además de suponer una reflexión crítica sobre la construcción del conocimiento cartográfico y científico.

los límites del antiguo curato de Texiguat o de la encomienda aparecen nombrados pese que seguramente las tierras comunales ya habían sido desposeídas. De esta forma las leyendas muestran la resistencia al olvido de una comunidad pero también su derrota, su aislamiento y su vulnerabilidad como pueblo. Conforme se diluye o apaga la movilización étnica y se extiende la ladinización en los procesos sociales cotidianos, la leyenda queda como reducto simbólico del olvido, la narración oral como testigo de la memoria social. Precisamente, a partir del siglo XIX la memoria social incorpora a otro personaje real, Francisco Morazán[8], que se confunde y se hibrida, a veces, con el Gaspar indígena con valores similares: resistencia, rebeldía, valentía, libertad, fidelidad, etc., junto a la utopía imposible de un pueblo y el regreso de su héroe muerto.

La recuperación del héroe local y regional constituye un acto de emancipación de la memoria indígena contra cierta construcción ideológica colonizante y oficialista que ha pretendido reducir tanto la historia de este personaje, asociado a un mero elemento supersticioso, ficticio o satanizado, como la propia historia de un pueblo con un pasado indígena que ha sido negado o mistificado. En este sentido, uno de los factores que ha configurado la narrativa sobre Gaspar ha sido la desindianización de su territorio y la progresiva ladinización de las comunidades, que ha provocado el desplazamiento de indígenas, el desarraigo y la pérdida de tradiciones. Proceso que iniciaron los encomenderos españoles pero que reactivaron las guerras de la independencia, las disputas oligárquicas, la expansión de la agricultura mercantil, las migraciones y los efectos de la globalización. Una disolución cultural que se ha traducido en la toponimia en el abandono de los nombres antiguos de animales y plantas para aldeas y caseríos por nombres bíblicos o comerciales, o en la popularización de fiestas y músicas más estandarizadas. Así también Morazán se impone a Gaspar. La cartografía del poder, con su liturgia de héroes patrios, se apropia de la plaza, el parque, las calles, la historia, la escuela. Y Gaspar, como a los indios, se desplazan a lo oculto, a lo antiguo, a los cerros.

La realidad es que los indios texiguats comparten y conviven en su territorio con una mayoritaria población mestiza que se ha apropiado de muchos de los elementos de su cultura. El proceso de difusión e intercambio entre elementos indígenas y mestizos ha sido un hecho desde finales del siglo XVII, cuando estos comienzan a ocupar los valles y las zonas más fértiles de esta parte del departamento de El Paraíso. La interacción entre elementos propios y externos ha sido y es bilateral. Sincretismo e hibridaciones culturales han sido una constante histórica. En la actualidad los texiguats están inmersos en un amplio proceso de difusión de la cultura de masas y pérdida de la cultura tradicional, pero a nuestro entender es algo que no puede interpretarse de un modo unilateral e impositivo porque es un proceso multifacético, de pérdidas, incorporaciones y recreaciones culturales. No es algo nuevo, ha ocurrido siempre, y seguirá elaborando formas culturales innovadoras, porque ahí se muestra la fertilidad del sincretismo cultural americano. Es cierto que, desde un enfoque meramente nostálgico, la figura de Gaspar y otras tradiciones indígenas referidas al ciclo vital o a las formas de producción y reproducción cultural, podrían ser olvidadas o rechazadas por los jóvenes y tendrían un futuro muy incierto. Pero si abordamos la cuestión de desde una perspectiva abierta y no censora, no es más que otro proceso de hibridación cultural entre los elementos hegemónicos de la cultura de masas y los populares e indígenas subalternos. La tradición no puede reproducirse de forma completa y fiel, entre otras cosas, porque no existe una tradición verdadera y otra inauténtica. Eso es un invento del folklore, mejor dicho de ciertos folcloristas empeñados en

8 De acuerdo a la narrativa local Francisco Morazán no muere sino reaparece y desaparece en cerros, ríos y caminos con el mismo espíritu libertario de Gaspar. Su espíritu también pervive en el cerro de Olomonte de Liure

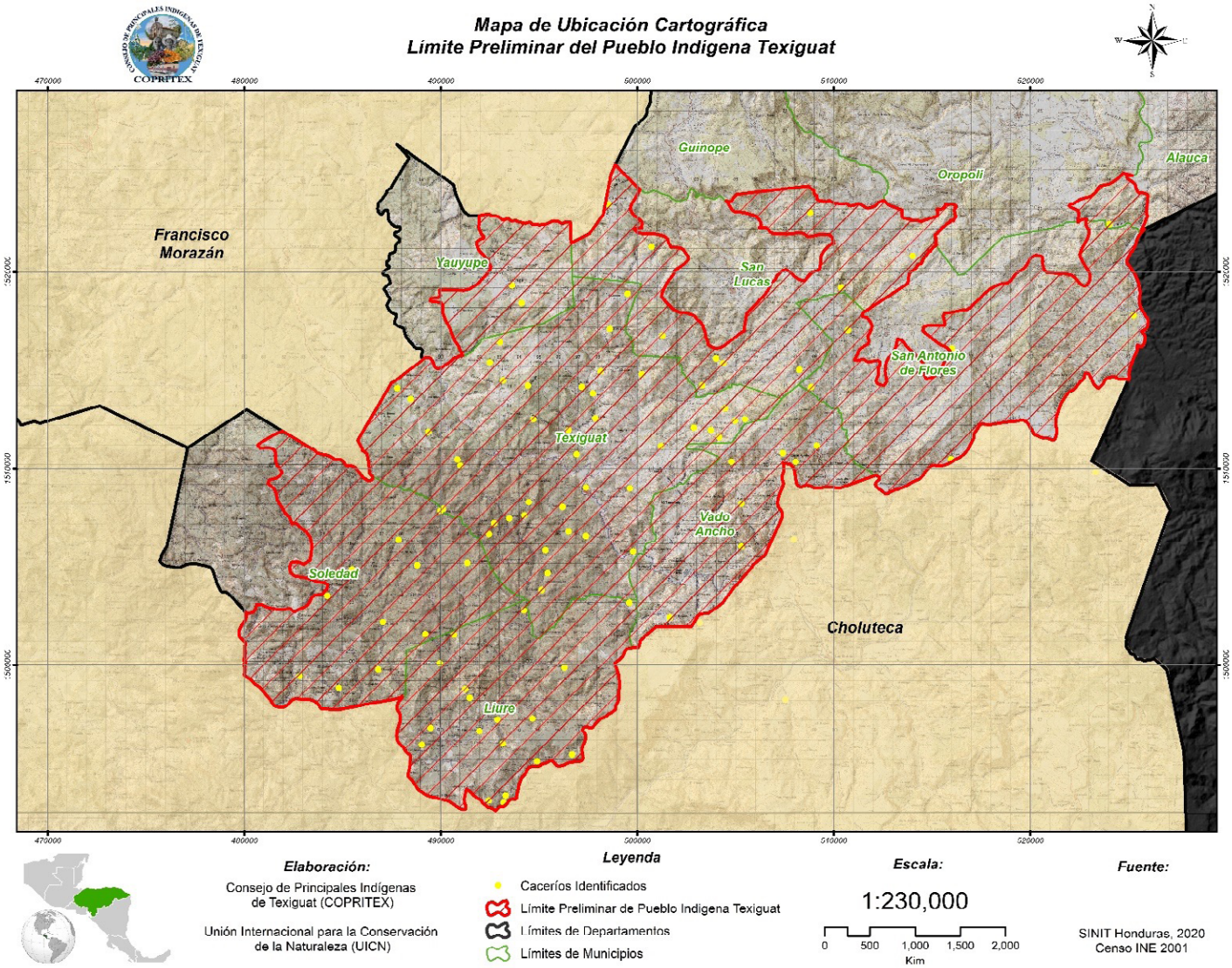


FIG.1.Mapa de comunidades indígenas texiguats en los municipios de Liure, Yauyupe, Soledad, Texiguat, San Antonio Flores, San Lucas y Vado Ancho en el Departamento de El Paraíso (Honduras). Fuente: COPRITEX-UICN

esencializar y momificar (convertir en algo estático y muerto) una cultura que está siempre viva, al menos mientras sea considerada como memoria compartida. Toda tradición cultural es una construcción selectiva del pasado desde el presente. No es el pasado el que debe imponerse al presente o determinar el futuro, sino que es el presente (el modo en que una cultura satisface sus necesidades y expresa sus demandas tanto económica, social como simbólicamente) el que reinventa y dota de significado al pasado. Los aparentes desprecios o renuncias de los jóvenes a la cultura indígena de sus abuelos muestran necesariamente las contradicciones y conflictos de la difusión y el contacto con culturas hegemónicas mayoritarias. Ese mismo alejamiento de las tradiciones texiguats, de la música de cuerda o del personaje Gaspar, se vuelve reapropiación y orgullo para los jóvenes migrantes texiguats en las ciudades de Honduras o en el extranjero, o bien en interacciones sociales que permiten que hasta los jóvenes mestizos se mimeticen de ciertos rasgos étnicos indígenas en fiestas y ceremonias tradicionales como el Bandereo. De alguna manera, los hijos que rechazan las creencias de sus padres pueden ver que como sus nietos reelaboran o reinventan su etnicidad de un modo que les resulta

extraña. Como desarrolló García Canclini, las culturas populares e indígenas utilizan estrategias heterogéneas para incorporar o rechazar la modernidad. Entran y salen de la sociedad mayoritaria de variopintas maneras. La ladinización no es un proceso unidireccional y sumiso al que estaban abocados los indígenas centroamericanos como pensaba Adams y tantos otros, sino un proceso más abierto y flexible, más cercano a lo que decía Julián López (2004) sobre los mayas, ladinos que quieren ser indios e indios que sienten curiosidad por experimentar la novedad y lo diferente. Comprender y aceptar las hibridaciones, con sus pérdidas e innovaciones, implica observar el papel que en la movilización y etnogénesis de los texiguats acabarán teniendo sus rituales tradicionales, o el papel simbólico resignificado que pueda asumir en el futuro la figura mítica del brujo Gaspar, como marco cognitivo y emotivo que elabora una construcción social simbólica para enfrentarse a las exigencias y demandas de una realidad cambiante. Su legado pervivirá en las siguientes generaciones en la medida en que mantenga su sentido identitario simbólico y logre ampliar las bases sociales de su recuerdo y reproducción social.

5. Algunas leyendas

No existe una recopilación sistemática y completa de las tradiciones orales de los indios texiguats. La recopilación sigue siendo fragmentaria y dispersa. Partimos de las leyendas recogidas por Ramos y Valenzuela (1996) y por Lázaro Flores, desde hace más de veinte años, sin publicar. En ellas Gaspar aparece como protector de la comunidad y del territorio ancestral indígena. Sus poderes logran satisfacer las necesidades de supervivencia y dotar de sentido al mundo. Sus dotes adivinatorias le permiten prever calamidades o desgracias y enfrentarse a enemigos de otros pueblos. Además, sus poderes chamánicos le llevan a conversar con los espíritus y las fuerzas naturales, o defender tierras y luchar utilizando diferentes nahuales, como jaguares y tigres. Los escenarios de sus aventuras se extienden por todo el territorio indígena, además del viento, las aguas y ríos, el inframundo, el pueblo, las haciendas, los caminos y la propia iglesia. Para sus acciones míticas el brujo cuenta con instrumentos de poder como el caite (sandalia de cuero) y la vara. La mayoría de los relatos se ubican en la época colonial aunque remiten a un fondo mítico primordial. Muchos de los relatos presentan de manera fragmentaria o tangente la intervención de Gaspar en hechos históricos, religiosos o culturales reconocibles, pero desvelan su conexión con la propia historia de los indios texiguats.

Entre sus hazañas se enumeran las siguientes:

- Logró que los indígenas pudieran desplazarse por el paso de Yure, ya que existía al parecer un gigante que mataba a todo el que se atrevía a pasar por ahí, restos grabados en piedra quedan en la zona, remitiendo a los tiempos primordiales.

- Se deshace de los hechizos convirtiendo en piedra a Agustina, líder chamán de los indios de Nicaragua, de la que la tradición dice que aún se le oye llorar.

- Se enfrenta al tigre (jaguar) que atacaba a los correos que viajaban desde Nicaragua a Guatemala; probablemente el tigre es una metáfora referida a pueblos nahual que buscaban capturar esclavos para sacrificios.

- Viaja para derrotar a sus enemigos por cielos y caminos subterráneos. Para ello utilizará los recursos locales como las mulas de Hule, que son conocidas en la comunidad como mulas de viento, con las cuales puede viajar a volcanes, al inframundo o sumergirse en las aguas, similar al viaje que realiza Hunahpú de los antiguos mayas quichés.

- Toma decisiones sabias antes de su destierro. Consultó con su pueblo sobre el futuro del mismo y decide proporcionarle el alimento y las artes de la pesca, evitando el oro. El consumo de pescado y

la obtención del mismo de manera artesanal sigue siendo una actividad que perdura en la actualidad. En el pasado se le llamaba a los indios «come bubuchas».

- Recibe ayuda del duende (dueño del monte) quien lo protege para lograr éxitos al enfrentar al toro Chinampopo, un toro negro que es el símbolo de la colonización y conquista junto al caballo. El toro, convertido en animal totémico, desplazó en gran medida al jaguar ancestral.

- Gaspar se comunica con animales que le obedecen: serpientes, venados, sapos, entre otros.

Y algunas leyendas destacadas son:

Gaspar y el correo. En tiempos de la colonia existía un servicio de correo para enviar la correspondencia desde Guatemala a todos los rincones de Honduras, El Salvador y Nicaragua, estos correos contaban con un tiempo estipulado para sus jornadas por caminos a veces intransitables. Los pueblos de indios tenían la obligación de proporcionar personas y víveres para estas tareas. Era obligación del alcalde de indios investigar las razones de los retrasos y pérdidas. En la leyenda Gaspar se enfrenta a un jaguar, pantera o tigre, que ha matado al correo de Tegucigalpa a León en Nicaragua y advierte que el jaguar es otro chamán nahualizado que robaba y asesinaba en los caminos reales aprovechando la oscuridad. En el duelo Gaspar vence con una espada al jaguar[9], animal selvático y totémico de la zona, y temido por su astucia de cazador en la oscuridad. Relatos parecidos muestran la muerte de invasores extranjeros y misioneros, a veces usando grandes caites.

El cerro de Gaspar. En la mayoría de los mitos mesoamericanos los héroes civilizadores no mueren sino que se convierten en guardianes de sus comunidades y permanecen ocultos al cuidado de sus riquezas y tradiciones. En el caso de Texiguat, el cerro de Yolutepeque es considerado como monte sagrado, allí reside Gaspar custodiando sus tesoros. Según la leyenda esta montaña es sostenida por serpientes, quienes proporcionan el agua que abastece a las aldeas. Los pactos del brujo Gaspar con las divinidades de los cerros eran vistos como pactos con el diablo en clara influencia cristiana. Si las serpientes desaparecieran las propias montañas se vendrían abajo y las aguas destrozarían las aldeas. Las serpientes parecen representar el poder generador de la fertilidad emanada en fuentes y ríos. A veces, junto a las serpientes hay sapos o lagartos de oro que habitan en las aguas y nadie puede atrapar porque Gaspar los protege. Hay que tener en cuenta que tras la conquista española y la evangelización emprendida muchos chamanes indígenas se ocultaron en cuevas y montañas alejadas para mantener el contacto con las divinidades naturales. El destierro de Gaspar en el corazón de la montaña muestra la aparente sumisión ante la conquista pero también la resistencia y permanencia de su legado en una dimensión simbólica atemporal.

La maldición de Texiguat. Estas leyendas giran en torno a las causas de la pobreza del territorio del antiguo curato de Texiguat, relacionándola con su resistencia a la evangelización y a la pervivencia de la idolatría, lo cual llevó a que muchos curas maldijeran a sus pobladores. En otras versiones, el carácter fiero, indómito y salvaje de los guerreros indios, y la fidelidad de los indígenas al general Morazán y los valores federalistas centroamericanos, les llevó a la lucha contra los ideales centralizadores y republicanos del General Ferrera, que además quería acabar con ciertos privilegios de las comunidades y cofradías indígenas. La insurgencia provocaría el incendio de Texiguat y destierro de sus habitantes a manos del General Santos Guardiola en 1844. Con la derrota indígena se acentuaron la ladinización y la ocupación de las tierras comunales.

La iglesia de Texiguat. No es de extrañar que la majestuosidad del edificio de la iglesia de Texiguat, construida en piedra, algo excep-

9 Probablemente el tigre o jaguar sea una metáfora referida a los pueblos nahual del norte que buscaban capturar esclavos para sacrificios.

cional en esta zona de Honduras, sirva de referente para numerosas leyendas. Se cuenta que la iglesia de Texiguat fue construida por el diablo. Gaspar pacta con el maligno su edificación a cambio de 300 almas y la muerte de todos los gallos de la comunidad para que no anunciaran el nuevo día, dado que eran conocidos por ahuyentar los malos espíritus. Pero una anciana se enteró de las malas artes del pacto de Gaspar y decidió esconder un gallo bajo una olla o tinaja. Este gallo cantaría al día siguiente en el mismo momento en que el diablo estaba cerrando la techumbre, provocando la huida del diablo e impidiendo que la iglesia se terminase, rompiendo el pacto acordado. Hay que tener en cuenta que Gaspar, como alcalde de indios, tenía la obligación de proporcionar mano de obra, no remunerada, para la construcción de la iglesia, algo que se demoró por falta de recursos y mano de obra varias décadas. El techo original se derrumbó y estuvo varias décadas hasta su restauración. El relato da cuenta de los conflictos entre las autoridades políticas, religiosas y la sociedad indígena. Franciscanos y mercedarios fueron los encargados de la evangelización de la zona.

Gaspar y San Francisco. Los conflictos de la evangelización están también presentes en las leyendas en torno a las disputas entre Gaspar y San Francisco, patrón de la iglesia de Texiguat. Según cuentan, la derrota y destierro de Gaspar fue causada por el propio San Francisco, pesaroso y dolido porque no venían a rendirle culto a su templo. San Francisco se enojó con Gaspar y con el cordón de su sotana castigó al chamán alejándolo del pueblo, facilitando el olvido de la tradición y el proceso de cristianización. En este relato podemos identificar el conflicto entre la religión indígena y el catolicismo que se define en base a la fuerza y violencia con que cuentan los misioneros para ejercer su dominio y el poder para azotar a los nativos.

Gaspar y el Toro Negro. Gaspar era un indio humilde que vivía en el barrio de Santa Lucía y se enamoró de una muchacha de una aldea de Yauyupe, a la cual visitaba pese a la oposición de los padres de la muchacha. El padre le pidió un día que le trajera a un toro negro llamado Chinampopo que pastaba en la hacienda para matarlo, aunque era una treta para disfrazarse o nahualizarse en toro y matar a Gaspar. Con un lazo débil de fibra de henequén que le habían proporcionado se dirige a por el toro pero un señor o espíritu auxiliar, le avisa que lo cambie por una pialera (soga) fuerte de cuero de res. El lazo no hubiera resistido las embestidas del toro. Cuando llegó al potrero el toro se enfureció y cargó contra él pero con la pialera lo lazó, domó y se encaminó a la hacienda. La madre quedó asustada al ver como llevaba al toro, que era su marido, y quedaba amarrado a un poste. Y le pidió que lo soltara en un corral. Gaspar soltó al toro y al rato de estar allí llegó el marido, de nuevo transformado en hombre, pero con tal malestar y calentura que accedió a dar a su hija en matrimonio. El relato alude a las numerosas estancias ganaderas de la zona, así como a la condición humilde de los indígenas y la creencia en duendes o divinidades protectoras.

Gaspar y la sirena. Cuentan que Gaspar adormecido descuidó su hogar, pese al encargo de su mujer, y una chancha (cerda) aprovechó para comerse los huevos del corral. Para evitar el enojo de su mujer abandona la casa y huye al río, donde se le aparece una mujer muy bella, que era una sirena, que le ofrece protección a cambio de un niño sin bautizar. Gaspar abandonaría a su mujer para casarse posteriormente con la sirena. En la boda la mujer no llegó a entrar en el interior de la iglesia. A la salida de la boda el gentío les tiró cientos de monedas mientras se encaminaban hasta una poza cercana donde se sumergieron y desaparecieron para siempre. El relato muestra la costumbre de realizar ofrendas a las divinidades de las aguas y como dicho tributo requiere un niño no bautizado o contaminado por la cultura cristianizada de los colonizadores.

El caite de Gaspar. Relato que ya mencionamos en un trabajo anterior de esta misma re-

vista[10]. Gaspar con sus caites (sandalias de tule) mágicas detiene las aguas y ofrece el pescado a la comunidad antes de su destierro. También en otros pueblos indígenas hondureños como los Pech, Tawahkas y Misquitos, los chamanes realizan ofrendas a las sirenas, madre de los peces, para propiciar una pesca abundante y evitar enfermedades.

La iniciación de Gaspar en la esgrima. De acuerdo a la tradición oral Gaspar fue iniciado como guerrero en el arte de la esgrima. Durante mucho tiempo se practicó la esgrima en Texiguat. Todos los fines de semana acudían jóvenes de las aldeas. Para dominar la esgrima existía un rito de iniciación que consistía en luchar contra una serpiente, aún se conservan vestigios de esas trincheras de entrenamiento. Cuentan que Gaspar fue entrenado en dichas prácticas guerreras y chamánicas por indígenas de Nicaragua.

Lázaro Flores Mejía. Antropólogo, profesor de la UPNFM de Honduras

Ignacio R. Mena Cabezas. Doctor en Antropología Social por la Universidad de Sevilla

10 Flores, L. y Mena, I. (2021). *Revista El Folklore*, 468:72.

BIBLIOGRAFÍA

Barabas, A. y Bartolomé, M. (2000). «Héroes culturales e identidades étnicas: la tradición mesiánica de mixes y chontales», en *El héroe entre el mito y la historia,* (Navarrete y Olivier, coords.): 213-234.

Chaverri, Mª A. 1994. El repartimiento de trabajo como causa de la protesta social en la Honduras colonial: el caso de Texiguat. Tegucigalpa, *Paraninfo*, 5: 71- 103.

Cole, M. 2000. Brujería, política local y procedimientos judiciales en los pueblos de indios: el caso de Texiguat, Honduras, siglo xvii. *Actas V Congreso Centroamericano de Historia.* El Salvador.

Constenla, A. (1991). *Las lenguas del área intermedia*. San José. Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Davidson, W. 2019. *Honduras Indígena. Diccionario geográfico e histórico de topónimos y lugares indígenas*. Tegucigalpa. Academia Hondureña de Geografía e Historia. http://williamvdavidson.com/pdf/Honduras-Indigena-Davidson.pdf

Eliade, M. 1997. *El mito del eterno retorno*. Madrid. Alianza.

Flores, L. y Griffin, W. 1991. *Dioses, héroes y hombres en el universo mítico pech*. San Salvador. UCA.

García Canclini, N. 2001. *Culturas Híbridas*. Madrid. Paidós.

Halbwachs, Maurice. 2004. *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona. Anthropos.

Hasemann, G., Lara, G., y Cruz, F. 1996. *Los indios de Centroamérica*. Madrid. Fundación Mapfre.

Herlihy, P. y Leake, A. (1988). «Los sumus Tawahkas: Un delicado equilibrio dentro de la Mosquitia». *Revista Yaxkin*, XI, n° 1: 109- 121.

Herlihy, P., y Knapp, G. 2003. «Maps of, by, and for the Peoples of Latin America», *Human Organization*, Vol. 62, n°4: 303-314.

Hermitte, E. 1970. *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya*. México. Instituto Interamericano Indigenista.

López Austin, A. 1973. *Hombre-Dios e ideologías en el mundo náhualt*. México. UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.

López, J. 2004. El mundo al revés: sobre ladinos que quieren ser mayas en Guatemala, *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*. http://journals.openedition.org/alhim/117

Navarrete, F. y Olivier, G. (Coords.) 2000. *El héroe, entre el mito y la historia*. México. UNAM-Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Navarrete, F. 2000. «Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano», en *El héroe entre el mito y la historia,* (Navarrete y Olivier, coords.): 155-179.

Radin, P. 1978. *The Trickster. A study in American Indian Mythology*. New York. Schocken Books.

Ramos, K. y Valenzuela, M. 1997. *Por cuentas, aquí en Texiguat. Literatura Oral de la zona sur*. Tegucigalpa: SCAD.

Rizo, M. 2016. «Mito y tradición oral entre los sumus del río Bambana». *Revista Temas Nicaragüenses*, n° 96: 268-299.

Tojeira, J. Mª. 1986. *Panorama histórico de la Iglesia en Honduras.* Tegucigalpa. Centro de Documentación de Honduras.

Valladares, O. A. 2016. *Las bruxas de la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa*. Malavide Ediciones.

Villa Rojas, A. 1963. «El nagualismo como recurso de control social entre los pueblos mayacenses». *Estudios de Cultura Maya*, v. 3: 243-260

Vogt, E. 1976. *Ofrendas para los dioses*. México. FCE.

Revista de FOLKLORE

Fundación Joaquín Díaz

funjdiaz.net