# Revista de FOLKLORE

Fundación Joaquín Díaz

La música de las esferas ..... 3
Joaquín Díaz

Altobasso o buttafuoco, uno strumento dimenticato. Raccolta di testimonianze della presenza del tamburo a corde in Italia ..... 4
Loris Niero

Botánica efímera. Las plantas en los recordatorios de bautizo y primera comunión de la Biblioteca Digital Hispánica (bdh) ..... 15
Beatriz Teresa Álvarez Arias

Una reflexión sobre la urgencia en documentar el patrimonio etnográfico, a propósito de dos piezas conservadas en la ciudad de León y en Turienzo Castañero (El Bierzo) ..... 33
Lorenzo Martínez Ángel

Reseña académica: El Lombanfula en Cuba ..... 37
Yusmany Hernández Marichal

El manzano maravilloso del Picu Urriellu: sombras arqueoetnográficas tras de una etimología popular ..... 40
Marina Gurruchaga Sánchez

Tras las huellas del demonio en la provincia de Segovia ..... 47
Mario Sanz Elorza

La memoria topográfica del pastor trashumante ¿un «mapa mental» de origen prehistórico? ..... 99
Martín Almagro-Gorbea, Miguel Pallarés Martínez y Blas Rubio García

Pastoradas y autos del Nacimiento. Ayer y hoy de las representaciones navideñas palentinas ..... 120
César Augusto Ayuso

El pregonero difusor en la Edad Media ..... 132
Gustavo Illades Aguiar

De medidas y estadales. Reliquias para los pobres..... 147
José Manuel Fraile Gil

# Sumario

*Revista de Folklore* número 489 – Noviembre 2022
Portada: Detalle de los frescos de Filippino Lippi (ca. 1457-1504) en la basílica de *Santa Maria sopra Minerva*, Roma
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

## La música de las esferas

La expresión coloquial «música celestial», tan frecuentemente utilizada para designar un tipo de melodía tan elevada que nuestros oídos humanos no son capaces de descifrar, dio origen en nuestra lengua a una expresión más cercana a lo misterioso que a lo terrenal. A música celestial nos suena todo aquello que no pertenece a nuestro mundo ni nos es dado interpretar porque se acerca a lo divino o procede de un prodigio. Prodigioso era, en efecto, que desde Bizancio aparecieran ya los ángeles –esos espíritus puros sobre cuyo sexo discutieron tanto los defensores de Constantinopla mientras los turcos estaban a las puertas de la ciudad– interpretando melopeas en honor a la divinidad. Howard Mayer Brown, que fue presidente de la Sociedad Americana de Musicología además de profesor en Harvard, Wellesley o el King´s College de Londres, dedicó buena parte de su vida a identificar iconográficamente en qué circunstancias interpretaban los ángeles sus himnos o ante quién tañían sus instrumentos. Instrumentos, por cierto, creados por humanos y fabricados por lutiers aunque estuviesen en manos angelicales.

Uno de los instrumentos preferidos por las jerarquías de los 9 coros celestes parece ser la flauta con el acompañamiento del tambor de cuerdas. Numerosas obras de arte de diferentes siglos muestran la peculiar combinación que aún se utiliza en la música popular de Bearn y los Pirineos. Se trata de una combinación ya plenamente consolidada en el primer Renacimiento y cuya sonoridad podía recordar o sugerir la armonía de las esferas que estudió Pitágoras, relacionándola con la distancia entre planetas, su velocidad o los intervalos que elevaban los zumbidos del cosmos a una categoría imperceptible para los habitantes de la Tierra. El autor del Evangelio del Pseudo Mateo, texto considerado apócrifo por la Iglesia, fue muy aficionado a hacer aparecer ángeles en distintas circunstancias. La que más interés tiene para el tema de esta carta es la que se refiere al nacimiento de Cristo. El evangelista habla de que espíritus angélicos rodearon la caverna en la que María se había refugiado y decían «Gloria a Dios en las alturas y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad». Cuando esos hombres –representados por unos pastores– afirmaban haber escuchado una música a medianoche, decían que esa melodía procedía de un himno interpretado por ángeles. Tal vez los serafines interpretaban en sus voces el Trisagio que luego, según la tradición, fue revelado a Teodosio II por una voz celestial y que los cristianos de Occidente interpretaron tradicionalmente con el texto Santo Dios, Santo fuerte, Santo inmortal, que libraba de todo mal a quien lo entonaba.

# Carta del director

# Altobasso o buttafuoco, uno strumento dimenticato. Raccolta di testimonianze della presenza del tamburo a corde in Italia

Loris Niero

# Altobasso o buttafuoco, un instrumento olvidado. Recopilación de testimonios sobre la presencia del tambor de cuerdas en Italia

(Traducción de Joaquín Díaz)

Sono passati alcuni secoli da quando, attraversando strade e piazze d'Italia, si poteva udire la voce acuta del flauto a tre fori accompagnato dall'inconfondibile "ronzio" del tamburo a corde. Un periodo di tempo così lungo ha fatto sì che lo strumento a percussione cadesse nel più completo oblio, con l'inevitabile conseguenza di dimenticarne l'aspetto e perfino il suo nome. L'iconografia, ci testimonia inequivocabilmente l'esistenza di questo strumento in Italia, presente in tutte le regioni della penisola, con l'esclusione della Sardegna[1].

La cronologia delle iconografie ritrovate finora, ci aiutano a tracciare un ipotetico percorso temporale della diffusione di questo strumento. Quelle più antiche sono della fine del XIV – inizio XV sec. localizzate nel nord e nel nord-ovest della penisola, mentre le più recenti risalgono al XVII sec. e sono ubicate nel sud dell'Italia. Questo dato potrebbe indicare che il tamburo a corde sia giunto in Italia da nord ovest diffondendosi poi in tutta la penisola e che abbia conosciuto un periodo di massima diffusione nel

1 Fino ad oggi non ho ritrovato nessuna immagine iconografica in Sardegna, ma non posso escludere che in futuro possa succedere. Voglio segnalare la presenza del flauto a tre fori e tamburino in Sardegna. Restati in uso probabilmente fino agli anni 50, testimoniata da un filmato di quel periodo che riprende Antonio (Domenico) Camedda detto Pilloni (Cabras 1881-1958) in una serie di esecuzioni strumentali.
https://www.youtube.com/watch?v=45S5OeRt2Po

Han pasado algunos siglos desde que, recorriendo las calles y plazas de Italia, se podía escuchar el sonido estridente de la flauta de tres agujeros acompañada del inconfundible «zumbido» del tambor de cuerda. Un período de tiempo tan largo, hizo que el instrumento de percusión cayera en el olvido total, con la consecuencia inevitable de no recordar su apariencia e incluso su nombre. La iconografía atestigua inequívocamente la existencia de este instrumento en Italia, presente en todas las regiones de la península, a excepción de Cerdeña[1].

La cronología de las iconografías encontradas hasta el momento nos ayudan a trazar un hipotético camino temporal en la difusión de este instrumento. Las más antiguas son de finales del siglo XIV – principios del XV situadas en el norte y noroeste de la península, mientras que las más recientes datan del siglo XVII y se encuentran en el sur de Italia. Este dato podría indicar que el tambor de cuerdas llegó a Italia desde el no-

1 Hasta el momento no he encontrado ninguna imagen iconográfica en Cerdeña, pero no puedo descartar que pueda ocurrir en el futuro. Quiero señalar la presencia de la flauta de tres agujeros y la pandereta en Cerdeña. Probablemente permaneció en uso hasta la década de 1950, como lo demuestra una película de ese período que muestra a Antonio (Domenico) Camedda conocido como Pilloni (Cabras 1881-1958) en una serie de interpretaciones instrumentales. Tomado de www.sardegnadigitallibrary.it Título: Etnofonía de Cerdeña.
https://www.youtube.com/watch?v=45S5OeRt2Po

XVI secolo. La maggior parte delle raffigurazioni le ritroviamo negli affreschi presenti nei luoghi di culto o in quadri con soggetto religioso con uno schema ricorrente, nel quale il tamburo a corde è inserito in un insieme strumentale raffigurante una orchestra di angeli musicanti.

Rappresentano un'eccezione le raffigurazioni scultoree nei tre presepi del XVI sec., presenti nel sud d'Italia, il più antico (1534), è quello visibile nella cattedrale di Matera, opera di Altobello Persio e Sannazzaro Panza di Alessano, il secondo presepe è opera di Aurelio Persio, datato 1547 - 1550, collocato nella cattedrale del quartiere Rabatana a Tursi, in provincia di Matera. La terza opera è localizzata nella cattedrale di Altamura realizzata nel 1587, ad opera di ignote maestranze locali.

Lo strumento appare spesso raffigurato, sia dipinto che scolpito, con forme e dimensioni diverse e, in alcune rappresentazioni, con fogge particolari, differenti da quelle conosciute e presenti negli altri stati europei. Purtroppo non abbiamo sufficenti elementi per valutare quanto la differenza delle forme sia dovuta all'estro del pittore o alla fantasia del liutaio. La grande varietà di forme di costruzione, i vari componenti collocati spesso in modo diverso, mi portano a credere che non esisteva uno standard consolidato di liuteria, bensì mi appare come un manufatto di origine popolare e con buone probabilità costruito dallo stesso suonatore.

Di questo strumento, fino ad oggi, non è mai stato ritrovato un esemplare dell'epoca in territorio italiano. A testimoniare la presenza dello strumento in Italia, restano una cinquantina di immagini nelle opere d'arte, dove possiamo riconoscere inconfutabilmente lo strumento e qualche rara informazione scritta nei testi dell' epoca. Verso la fine del XVI sec. la rappresentazione di questo strumento inizia a mancare in tutti i contesti artistici, e questo può dimostrare che sono entrati in uso strumenti musicali innovativi, che meglio si adattano alle nuove mode e al gusto musicale che caratterizzano quel periodo, sia nell'ambito della cosiddetta musica colta che in quella popolare.

roeste y luego se extendió por toda la península y que experimentó un período de máxima difusión en el siglo XVI. La mayoría de las representaciones se pueden encontrar en los frescos presentes en los lugares de culto o en pinturas de tema religioso con un patrón recurrente, en el que el tambor de cuerda se inserta dentro de un conjunto instrumental que representa una orquesta de ángeles músicos.

Una excepción son las representaciones escultóricas en los tres pesebres del siglo XVI, presentes en el sur de Italia; el más antiguo (1534) es el visible en la catedral de Matera, obra de Altobello Persio y Sannazzaro Panza di Alessano, el segundo pesebre es obra de Aurelio Persio, fechado entre 1547 y 1550, ubicado en la catedral del distrito de Rabatana en Tursi, en la provincia de Matera. La tercera obra se encuentra en la catedral de Altamura construida en 1587, por trabajadores locales desconocidos.

El instrumento se representa a menudo, tanto pintado como esculpido, con diferentes formas y tamaños y, en algunas representaciones, con formas particulares, diferentes a las conocidas y presentes en otros países europeos. Desgraciadamente, no disponemos de elementos suficientes para valorar en qué medida la diferencia de formas se debe a la inspiración del pintor o a la imaginación del lutier. La gran variedad de formas de construcción, los diversos componentes a menudo colocados de manera diferente, me hacen pensar que no hubo un estándar consolidado de lutería, pero me parece un artefacto de origen popular y probablemente construido por el mismo intérprete.

Hasta ahora, nunca se ha encontrado un ejemplo de este período en Italia. Para testimoniar la presencia del instrumento en Italia, existen unas cincuenta imágenes en las obras de arte, donde podemos reconocer fehacientemente el instrumento y alguna rara información escrita en los textos de la época. Hacia finales del siglo XVI la representación de este instrumento empieza a faltar en todos los contextos artísticos, y esto puede demostrar que se han ido utilizando instrumentos musicales innova-

## Altobasso, altabasso, altibasso, alto basso, ecc.

"Altobasso" e "buttafuoco", sono questi i due nomi conosciuti e usati per indicare il tamburo a corde in Italia. "Altobasso" era il nome in uso nel territorio della Serenissima Repubblica di Venezia, mentre il termine "buttafuoco" veniva usato nel resto della penisola italiana.

Dell' "altobasso" troviamo una chiara descrizione dello strumento in due opere di Gioseffo Zarlino. Nella prima, intitolata "Istitutioni Harmoniche"[2] e pubblicata nel 1558, lo troviamo descritto così:

> *[...] sorta di strumento lungo circa un braccio[3], chiamato a Venezia Altobasso, ed è quadrato e vacuo (vuoto); sopra il quale sono tese alcune corde, accordate tra loro in una determinata consonanza e viene usato in questo modo: il suonatore percuote con una bacchetta le corde a tempo, e con l'altra mano suona un flauto, eseguendo una cantilena fatta a modo suo.*

La seconda descrizione è a pagina 218 nel libro "Sopplimenti Musicali"[4] del 1588, e ci fornisce un altro particolare:

2 Le istitutioni harmoniche (1558) (Book 3, Chapter 79). https://books.google.it/books?id=VfP04bgtLscC&printsec=frontcover&dq=Le+istitutioni+harmoniche&hl=it&newbks=1&newbks_redir=0&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=altobasso&f=false

3 Secondo la descrizione di Gioseffo Zarlino nelle "Istitutioni Harmoniche" (...sorte di Istrumento lungo intorno vn braccio...), la lunghezza dell'altobasso, misurata in braccio veneziano doveva essere all'incirca di 70 cm. https://it.wikipedia.org/wiki/Antiche_unit%C3%A0_di_misura_della_provincia_di_Venezia#Misure_di_lunghezza

4 Sopplimenti Musicali (Book 4, Chapter 33). https://books.google.it/books?id=VH4Iq2Vhx5wC&printsec=frontcover&dq=Sopplimenti+Musicali&hl=it&newbks=1&newbks_redir=0&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=altobasso&f=false

dores, más adecuados a las nuevas modas y gustos musicales que caracterizan esa época, tanto en el contexto de la llamada música culta como en la popular.

## Altobasso, altabasso, altibasso, alto basso, etc.

«Altobasso» y «buttafuoco», estos son los dos nombres conocidos y utilizados para denominar al tambor de cuerdas en Italia. «Altobasso» era el nombre que se usaba en el territorio de la Serenissima Repubblica de Venezia, mientras que el término «buttafuoco» se usaba en el resto de la península italiana.

Del «altobasso» encontramos una clara descripción del instrumento en dos obras de Gioseffo Zarlino. En el primero, titulado «Istitutioni Harmoniche»[2] y publicado en 1558, lo encontramos descrito de la siguiente manera:

> *[...] una especie de instrumento de un brazo de largo[3], llamado Altobasso en Venecia, y es cuadrado y vacuo (vacío); sobre el cual se estiran unas cuerdas, se afinan entre sí en una cierta consonancia y se usa de esta manera: el ejecutante golpea las cuerdas con un palo al compás, y con la otra mano toca una flauta, ejecutando un canto hecho a su manera.*

La segunda descripción está en la página 218 del libro «Suplementos Musicales»[4] de 1588, y nos da otro detalle:

2 Institutioni harmoniche (1558) (Libro 3, Capítulo 79). http://tmiweb.science.uu.nl/search/index.html?q=altobasso&hl=true

3 Según la descripción de Gioseffo Zarlino en las "Istitutioni Harmoniche" (...especie de instrumento alargado alrededor del brazo...), la longitud del altobasso, medida en el brazo veneciano, debió ser de aproximadamente 70 cm. https://it.wikipedia.org/wiki/Antiche_unit%C3%A0_di_misura_della_provincia_di_Venezia#Misure_di_lungitudine

4 Soplimenti Musicali (Libro 4, Capítulo 33).

*[...] è chiamato Altobasso, c'hà le chorde fatte d'intestini (budello), lequali si percuotono con una bacchetta di legno...*

Anche nel libro intitolato "Tipocosmia" di Alessandro Citolini[5] del 1561, a pag. 494, viene usato il nome "altabasso" in una descrizione degli strumenti musicali dell'epoca:

*[...] ci é poi l'altabasso, con la sua mazza...*

Un altro dettaglio interessante sull' "altobasso" ci viene fornito dall' "Encyclopédie, ou, Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers" di Denis Diderot e Jean Le Rond d' Alembert, Tomo secondo[6], a pag. 242, stampata nel 1778.

*Traduzione dal francese: Alto basso, (Luth.) tipo di strumento a percussione a corde, descritto da Garlin (Z-arlin-o?) come segue. L'alto-basso era una scatola quadrata di circa un braccio e vacua (vuota), sulla quale erano tese alcune corde intonate tra loro all'ottava, alla quinta o alla quarta. Il musicista percuoteva le corde con un bastoncino, seguendo la misura di una melodia che suonava con l'altra mano su un flauto. Notate che quando le corde erano intonate alla ottava, esso poteva averne più di due, ma quando erano intonate alla quinta o alla quarta, poteva*

5 Tipocosmia di Alessandro Citolini (Serravalle, attuale Vittorio Veneto 1500 ca - Londra 1582) anno di pubblicazione: 1561.
https://books.google.it/books?id=8LZQ0UiczssC&pg=PA172&dq=tipocosmia+citolini&hl=it&newbks=1&newbks_redir=0&sa=X&ved=2ahUKEwitxoWe6bf6AhWZhf0HHXegAicQ6wF6BAgFEAE#v=onepage&q=altabasso&f=false

6 Encyclopédie, ou, Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, Denis Diderot, Jean Le Rond d' Alembert, Tomo secondo, pag. 242, 1778.
https://books.google.it/books?id=5BNCAAAAcAAJ&printsec=frontcover&dq=Encyclop%C3%A9die,+ou,+Dictionnaire+raisonn%C3%A9+des+sciences,+des+arts+et+des+m%C3%A9tiers,+Denis+Diderot,+Jean+Le+Rond+d%27+Alembert&hl=it&newbks=1&newbks_redir=0&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=altobasso&f=false

*[...] se llama Altobasso, tiene cuerda hecha de intestinos (tripas), que se golpean con un palo de madera...*

También en el libro titulado «Tipocosmia» de Alessandro Citolini[5] de 1561, en la p. 494, el nombre «altabasso» se utiliza en una descripción de los instrumentos musicales de la época:

*[...] luego está el altabasso, con su maza...*

Otro detalle interesante sobre el «altobasso» lo proporciona la «Encyclopédie, ou, Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers» de Denis Diderot y Jean Le Rond d'Alembert, Segundo Volumen[6], en la p. 242, impreso en 1778.

*Traducción del francés: Alto bass, (Luth.) Tipo de instrumento de percusión de cuerda, descrito por Garlin (Zarlino?) de la siguiente manera: El contrabajo era una caja cuadrada de aproximadamente un brazo y vacua (vacía), sobre la cual se estiraban unas cuerdas afinadas entre sí a la octava, quinta o cuarta. El músico golpeaba las cuerdas con un palo, siguiendo el compás de una melodía que tocaba con la otra mano en una flauta. Téngase*

http://tmiweb.science.uu.nl/search/index.html?q=altobasso&hl=true

5 Tipocosmia di Alessandro Citolini (Serravalle, actual Vittorio Veneto 1500 ca. - Londres 1582) año de publicación: 1561.
https://books.google.it/books? id = 8LZQ0UiczssC & pg = PA172 & dq = tipocosmia + citolini & hl = it & newbks = 1 & newbks_redir = 0 & sa = X & ved = 2ahUKEwitxoWe6bf6AhWZhf0HHXegA icQ6wF6BAgFEAE & qbepage = alta = on

6 Encyclopédie, ou, Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, Denis Diderot, Jean Le Rond d'Alembert, Segundo tomo, p. 242, 1778.
https://books.google.it/books? id = Y1ZaapiW2_4C & pg = PP5 & dq = diderot + enciclopedia + 1778 & hl = it & newbks = 1 & newbks_redir = 0 & sa = X & ved = 2ahUKEwjRkLHV5qb0AhXvSvE DHYhoDPkassoQ6AF & vage alto = fbage% 20BAgE = false

*essercene solo una, per via delle dissonanze che risulterebbe se ce ne fossero state di più. Osservate ancora che l'aria del flauto doveva essere una specie di musette (cornamusa), avendo sempre la stessa nota per il basso.*

La definizione dello strumento, in questa voce del dizionario, è sicuramente ricavata dalle: "Istitutioni Harmoniche" di Zarlino. Mentre la parte di spiegazione concernente i vari modi di accordare lo strumento, che a mio giudizio sono corretti, è probabilmente ricavata da una altra fonte scritta o dettata da qualche tipo di esperienza dell'autore in ambito musicale.

L'ultima segnalazione di questa ricerca riguardo l' "altobasso" la troviamo nel capitolo decimoquinto a pag. 221: "Procession generale a Parigi per il re Francesco I"scritto da Simon Fontaine, teologo francese, e tradotto da Orologi Giuseppe, (1520 - 1576), letterato veneto, novelliere, traduttore e commediografo.

*[...] dopo i Tambori e, pifferi, seguiuano dolci suoni de gli Altobassi, Violoni, Cornetti, et altri instrumenti musicali* [7]*...*

7 Historia catholica de' tempi nostri, del S. Fonteno dottore in theologia, contra Giouanni Slaidano. Diuisa in 17 libri. Tradotta di lingua francese, nella nostra italiana per m. Giuseppe Horologi 1563. https://books.google.it/books?id=d0DGf0u-EwIC&pg=PP5&dq=Historia+catholica+de%27+tempi+nostri,+del+S.+Fonteno+dottore+in+theologia,+contra+Giouanni+Slaidano&hl=it&newbks=1&newbks_redir=0&sa=X&ved=2ahUKEwitsZGtt-76AhXcg_0HHa5IBKoQ6wF6BAgLEAE#v=onepage&q=altobassi&f=false

*en cuenta que cuando las cuerdas estaban afinadas a la octava, podría tener más de dos, pero cuando estaban afinadas a la quinta o cuarta, solo podría haber una, debido a las disonancias que se producirían si hubiera más. Nótese nuevamente que el aire de flauta tenía que ser una especie de musette (gaita), teniendo siempre la misma nota para el bajo.*

La definición del instrumento, en esta entrada del diccionario, ciertamente está tomada de: «Istitutioni Harmoniche» de Zarlino, mientras que la parte de la explicación referente a las diversas formas de afinar el instrumento, que en mi opinión son correctas, probablemente esté tomada de otra fuente escrita o dictada por algún tipo de experiencia del autor en el campo musical.

El último informe de esta investigación sobre el «altobasso» lo encontramos en el capítulo quince en la p. 221: «Procesión general en París para el rey Francisco I» escrito por Simon Fontaine, teólogo francés, y traducido por Orologi Giuseppe, (1520 - 1576), erudito veneciano, cuentista, traductor y dramaturgo.

*[...] después del Tambori y, pífanos, siguen los dulces sonidos del Altobassi, Violoni, Cornetti y otros instrumentos musicales* [7]*...*

7 Historia católica de nuestros tiempos, de S. Fonteno doctor en teología, contra Giouanni Slaidano. Dividida en 17 libros. Traducido del francés a nuestro italiano para m. Giuseppe Horologi 1563. https://books.google.it/books?id=KoELSZ2Y2v0C&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=instrumenti% 20 & f = false

## Buttafuoco, buttafoco, bottafuoco, buctafoco, vottafuoco[8], vuttafoco, votta fuoche, votta foco ecc.

La prima testimonianza scritta in ordine cronologico del nome "buttafuoco", compare nel trattato: "Le Gratie D'Amore o Nuove inventioni di balli" di Cesare Negri edito nel 1604. Troviamo qui nominato il "buttafuoco" al paragrafo 20, nella descrizione della festa organizzata dall'autore a Milano, il 26 giugno 1574 in onore di Don Giovanni d'Austria[9].

*[...] seuiua (seguiva) un pastore con un buttafoco...*

Altre segnalazioni le troviamo in due trascrizioni inventariali del Guardaroba mediceo, nello Archivio di Stato di Firenze[10]:

*Un butta fuoco co(n) sua bacchetta da d(iario?) gle (: generale?) 54 (1587). Restituito da Emilio de Cavalieri il 5 aprile 1588.*

*Inventario di più sorte d'istrumenti musicali e altro, che tutto, (in) questo medesimo giorno, la Guardaroba Generale di S.A.S. ne fa la consegna a Lorenzo Allegri musico - Un Butta-fuoco vecchio, con la sua mazza (1622).*

8 Nel dialetto napoletano, la consonante occlusiva bilabiale sonora /b/ a inizio di parola è pronunciata come la consonante fricativa labiodentale sonora /v/: per es. "báscio" [vɑʃə](come ad esempio accade in spagnolo). https://it.wikipedia.org/wiki/Dialetto_napoletano

9 Nuove inventioni di balli, opera vaghissima di Cesare Negri, milanese, detto il Trombone (1604). (Negri Cesare 1535? - 1605?). https://books.google.it/books?id=Jb2hLNRzT8cC&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=buttafoco&f=false

10 https://www.academia.edu/34772868/Giovanni_Lorenzo_Baldano_1576-1666_._Libro_per_scriver_lintavolatura_per_sonare_sopra_le_sordelline_Savona_1600_

## Buttafuoco, buttafoco, bottafuoco, buctafoco, vottafuoco[8], vuttafoco, votta fuoche, votta foco, etc.

El primer testimonio escrito en orden cronológico del nombre «buttafuoco», aparece en el tratado: «La Gratie D'Amore o Nuove inventioni di balli» de Cesare Negri publicado en 1604. Encontramos aquí mencionado el «buttafuoco» en el párrafo 20, en la descripción de la fiesta organizada por el autor en Milán el 26 de junio de 1574 en honor de Don Juan de Austria[9].

*[...] seuiua (seguía) un pastor con un buttafoco...*

Otros informes se encuentran en dos transcripciones de inventario del guardarropa de los Medici, en Archivos de Estado de Florencia[10]:

*Un butta fuoco co (n) su d (¿diario?) gle (¿general?) 54 (1587). Devuelto por Emilio de Cavalieri el 5 de abril 1588.*

*Inventario de más clases de instrumentos musicales y más, que todos, (en) este mismo día, el Guardarropa General de S.A.S. se lo da al músico Lorenzo Allegri. Un viejo Butta-fuoco, con su baqueta (1622).*

8 En el dialecto napolitano, la consonante oclusiva bilabial sonora / b / al comienzo de una palabra se pronuncia como la consonante fricativa labiodental sonora / v /: p. "báscio" [vɑʃə] (como sucede en español). https://it.wikipedia.org/wiki/Dialetto_napoletano

9 Nuove inventioni di balli, obra muy extensa del milanés Cesare Negri, conocida como el Trombón (1604). (Negri Cesare 1535? - 1605?). https://books.google.it/books/about/Nuoue_inuentioni_di_balli_opera_vaghissi.html?id = Jb2hLNRzT8cC & redir_esc = y

10 https://www.academia.edu/34772868/Giovanni_Lorenzo_Baldano_1576-1666_

Nel manoscritto intitolato: "Libro per scriver l'intavolatura per sonare sopra le sordelline" di Baldano Giovanni Lorenzo del 1600[11], ritroviamo alcune intavolature per "buttafuoco", purtroppo indecifrabili perchè mancanti della chiave per interpretarle.

Giuseppe Bonfiglio in "Messina Città Nobilissima"[12], libro edito nel 1606, nel paragrafo intitolato "Vso di mattimonij de'cŏtadini" ci fornisce una simpatica descrizione dello svolgimento di un matrimonio tra popolani avvenuto dei primi anni del XVII secolo, dove viene nominato il "buttafuoco" come uno strumento ormai fuori moda.

> *[...] il ballo è competente al suono dell'arpa, essendosi lasciato il buttafuoco, et il tamburo per la bassamano...*

In una altra opera siciliana pubblicata nel 1640 intitolata "La Cuccagna conquistata", scritto in rima da Giovanni Battista Basili, pseudonimo di Giuseppe della Montagna[13], compare il "buttafuoco" associato all'arpa in una esecuzione di musica da ballo.

11 Libro per scriver l'intavolatura per sonare sopra le sordelline di Baldano, Giovanni Lorenzo (1600). https://imslp.org/wiki/Libro_per_scriver_l'intavolatura_per_sonare_sopra_le_sordelline_(Baldano%2C_Giovanni_Lorenzo)

12 MESSINA CITTÀ NOBILISSIMA, Descritta in VIII libri da Giofeppe Bonfiglio e Costanzo. Caulliero Messinefe... IN VENETIA MDCVI (1606) Libro VII pag. 52. Giuseppe Costanzo Bonfiglio (Messina, 1547 – Messina, 21 dicembre 1622), militare e storico italiano. https://books.google.it/books?id=2AlAAAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=buttafuoco&f=false

13 La Cuccagna conquistata. Poema heroicu in terza rima siciliana Di Giovanni Battista Basili,(1566 - 1632), Palermitanu. Pseudonimo di Giuseppe della Montagna. Pubblicato da Alfonso Dell'Isola nel 1640. https://books.google.it/books?id=ny8f1krGaSEC&pg=PA1&dq=La+Cuccagna+conquistata.+Poema+heroicu+in+terza+rima+siciliana+Di+Giovanni+Battista+Basili#v=onepage&q=buttafocu&f=false

En el manuscrito titulado: «Libro para escribir la tablatura para tocar sobre el sordón» de Baldano Giovanni Lorenzo de 1600[11], encontramos unas tablaturas para «buttafuoco», lamentablemente indescifrables porque carecen de la clave para interpretarlas.

Giuseppe Bonfiglio en «Messina Città Nobilissima»[12], libro publicado en 1606, en el párrafo titulado «Vso di mattimonij de'cŏtadini» nos da una bonita descripción del desarrollo de una boda entre plebeyos que tuvo lugar a principios del siglo XVII, donde viene nombrado el «buttafuoco» como un instrumento obsoleto.

> *[...] el baile se hace al son del arpa, habiendo dejado el buttafuoco, y el tambor por la mano del bajo...*

En otra obra siciliana publicada en 1640 titulada «La Cuccagna conquistata», escrita en rima por Giovanni Battista Basili, seudónimo de Giuseppe della Montagna[13], aparece el «buttafuoco» asociado al arpa en una interpretación de música de baile.

11 Libro per scriver l` intavolatura per sonare sopra le sordelline di Baldano, Giovanni Lorenzo (1600). https://imslp.org/wiki/Book_for_writer_l%27tavolatura_to_sonare_opra_le_sordelline_(Baldano,_Giovanni_Lorenzo)

12 CIUDAD NOBLE DE MESSINA, Descrita en los libros VIII de Giofeppe Bonfiglio y Costanzo. Caulliero Messinefe... EN VENECIA MDCVI (1606) Libro VII pag. 52 Giuseppe Costanzo Bonfiglio (Messina, 1547 - Messina, 21 de diciembre de 1622) militar e historiador italiano. https://books.google.it/books/about/Messina_citta_nobilissima.html?id=2AlAAAAAcAAJ

13 La Cuccagna conquistata. Poema heroicu in terza rima siciliana Di Giovanni Battista Basili, (1566 - 1632), Palermitanu. Seudónimo de Giuseppe della Montagna. Publicado por Alfonso Dell'Isola en 1640. https://archive.org/details/lacuccagnaconquistatapoe

*[...] in chistu stanti vinni mastru Vitu, cu l'arpa e Masi cu lu buttafocu [...] in quel momento arrivò mastro Vito con l'arpa, e Masi con il buttafuoco...*

*[...] Cussi s'accomminzau na bedda danza...*

*[...] Così si incominciò a ballare una bella danza...*

Nel catalogo inventariale[14] del museo di Manfredo Settala, redatto in latino da Paolo Maria Terzago nel 1664, alla pag. 288, troviamo la seguente definizione del "buttafuoco":

*Instrumentum calabrensibus familiare quam ludrica [recte: ludtcra] lingua, Buttafuoco dicunt Africanis quoque notum.*

Traduzione: *Strumento familiare ai Calabresi che in linguaggio scherzoso chiamano Buttafuoco, noto anche agli Africani.*

Il "buttafuoco" viene nominato anche nell'inventario degli strumenti musicali di Ferdinando Alarçon, (1466 – 1540), marchese di Valle Siciliana in provincia di Teramo[15]:

*[...] Due veste di bottafoco et unaltra vesta di dui traversi...*

*[...] Due custodie per Bottafoco ed un'altra custodia per due traversi.*

14 Musaeum Septalianum Manfredi Septalae Patritii Mediolanensis industrioso labore constructum (1664). https://books.google.it/books?id=lH-Ke6vbaUcC&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=buttafuoco&f=false

15 Musical Instruments in a 1592 Inventory of the Marquis Ferdinando d'Alarçon Author(s): Alberto Mammarella and Lisa Navach Source: The Galpin Society Journal, Vol. 59 (May, 2006), pp. 187-205. https://www.academia.edu/31820078/Musical_Instruments_in_a_1592_Inventory_of_the_Marquis_Ferdinando_dAlar%C3%A7on

*[...] in chistu stanti vinni mastru Vitu, cu el arpa e Masi cu lu buttafocu [...] en ese momento llegó el maestro Vito con el arpa, y Masi con el buttafocu...*

*[...] Cussi s'accomminzau na bedda danza...*

*[...] Entonces comenzamos a bailar una hermosa danza...*

En el catálogo de inventario[14] del museo Manfredo Settala, escrito en latín por Paolo Maria Terzago en 1664, en la pág. 288, encontramos la siguiente definición de «buttafuoco»:

*Instrumentum calabrensibus familiare quam ludrica [correctamente: ludicra] lingua, Buttafuoco dicunt Africanis quoque notum.*

Traducción: *Instrumento familiar para los calabreses que en lenguaje coloquial llaman Buttafuoco, también conocido por los africanos.*

El «buttafuoco» también se menciona en el inventario de instrumentos musicales de Ferdinando Alarçon, (1466 - 1540), marqués de Valle Siciliana en la provincia de Teramo[15]:

*[...] Dos fundas de buttafuoco y otra funda de dos traveseras...*

*[...] Dos estuches para Bottafoco y otro estuche para dos flautas.*

14 Musaeum Septalianum Manfredi Septalae Patritii Mediolanensis industrious labore constructum (1664). https://books.google.it/books?id=82w_AAAAcAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_atb&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false

15 Instrumentos musicales en un inventario de 1592 del marqués Ferdinando d'Alarçon Autor (es): Alberto Mammarella y Lisa Navach Fuente: The Galpin Society Journal, Vol. 59 (mayo de 2006), pp. 187-205. https://www.academia.edu/31820078/Musical_Instruments_in_a_1592_Inventory_of_the_Marquis_Ferdinando_dAlar%C3%A7on

Troviamo il "buttafuoco o vottafuoco"[16] nominato spesso tra le rime di poemi scritti in dialetto napoletano, e quasi sempre, inserito in un contesto musicale riguardante una azione di ballo, ritrovabili in questi titoli sottostanti:

*Mortella d'Orzolone Poemma arroico de Nunziante Pagano, Volume 18 (1787)*[17].

*Muse napolitane egroche di Gian Alesio Abbattutis ovvero Gianbattista Basile, pag 135 (1693)*[18].

*Gian Battista Basile, (1635), Calliope ovvero La Musica. Egloga IX, 157, 406 (trad. Casale)*[19].

*Il Pentamerone del Cavalier Giovan Battista Basile overo lo cunto de li cunte trattenemiento de li peccerille di Gian Alesio Abbattutis, Tomo 1 (1788)*[20].

16 Nel dialetto napoletano, la consonante occlusiva bilabiale sonora /b/ a inizio di parola è pronunciata come la consonante fricativa labiodentale sonora /v/: per es. "báscio" [vɑʃə] (come ad esempio accade in spagnolo). https://it.wikipedia.org/wiki/Dialetto_napoletano

17 Mortella d'Orzolone Poemma arroico de Nunziante Pagano, Volume 18 (1787). https://books.google.it/books?id=KkpYAAAAcAAJ&printsec=frontcover&dq=Mortella+d%27Orzolone+Poemma+arroico+de+Nunziante+Pagano&hl=it&newbks=1&newbks_redir=0&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=vottafuoco&f=false

18 Le Muse napolitane egroche di Gian Alesio Abbattutis ovvero Gianbattista Basile, pag 135 (1693). https://books.google.it/books?id=zdljV9J2teAC&pg=PA3&dq=Le+Muse+napolitane+egroche+di+Gian+Alesio+Abbattutis&hl=it&newbks=1&newbks_redir=0&sa=X&ved=2ahUKEwiijre88e76AhWJ_qQKHa-uAHEQ6wF6BAgDEAE#v=onepage&q=votta%20fuoco&f=false

19 Gian Battista Basile, (1635), Calliope ovvero La Musica. Egloga IX, 157, 406 (trad. Casale). https://www.academia.edu/34772868/Giovanni_Lorenzo_Baldano_1576-1666_._Libro_per_scriver_lintavolatura_per_sonare_sopra_le_sordelline_Savona_1600_

20 Il Pentamerone del Cavalier Giovan Battista

Encontramos el «buttafuoco o vottafuoco»[16] a menudo mencionado entre las rimas de los poemas escritos en dialecto napolitano, y casi siempre insertado en un contexto musical relacionado con una acción de baile, que se puede encontrar en estos títulos:

*Mortella d'Orzolone Poemma arroico di Nunziante Pagano, Volumen 18 (1787)*[17].

*Muse napolitane egroche di Gian Alesio Abbattutis ovvero Gianbattista Basile, página 135 (1693)*[18].

*Gian Battista Basile, (1635), Calíope ovvero la Musica. Egloga IX, 157, 406 (trad. Casale)*[19].

*Il Pentamerone del Cavalier Giovan Battista Basile overo lo cunto de li cunte trattenemiento de li peccerille di Gian Alesio Abbattutis, Volumen 1 (1788)*[20].

16 En el dialecto napolitano, la consonante oclusiva bilabial sonora / b / al comienzo de una palabra se pronuncia como la consonante fricativa labiodental sonora / v /: p. «báscio» [vɑʃə] (como sucede en español). https://it.wikipedia.org/wiki/Dialetto_napoletano

17 Mortella d'Orzolone Poemma arroico de Nunziante Pagano, Volumen 18 (1787). https://books.google.it/books/about/Mortella_d_Orzolone_Poemma_arroico_de_Nu.html?id=KkpYAAAAcAAJ&redir_esc=y

18 Le Muse napolitane egroche di Gian Alesio Abbattutis o Gianbattista Basile, página 135 (1693). https://books.google.it/books/about/Le_muse_napoletane_egroche_di_Gian_Alesi.html?id=sPi9_p1Lk58C&redir_esc=y

19 Gian Battista Basile, (1635), Calíope o la música. Egloga IX, 157, 406 (trad. Casale). https://www.academia.edu/34772868/Giovanni_Lorenzo_Baldano_1576-%201666_._Libro_per_scriver_lintavolatura_per_sonare_sopra_le_sordelline_Savona_1600_

20 Il Pentamerone del Cavalier Giovan Battista Basile overo lo cunto de li cunte trattenemiento de li peccerille de Gian Alesio Abbattutis, Volumen 1 (1788). https://books.google.it/books? id=FIUHAAAAQAAJ&prints

*La Vaiasseida poema heroico di Giulio Cesare Cortese, (1628)*[21].

Concludo questa parte della ricerca con due ultime segnalazioni: nella prima[22] si parla di un contratto triennale stipulato nel 1537 a Cosenza, tra il maestro Jacobo Rispoldi e l'allievo Filippo Sisca. Il primo si impegna a insegnare a suonare all'allievo alcuni strumenti tra i quali il "buttafuoco" e il flauto.

*[...] imparare lo p.to Filippo tanto de sonare lo bucta foco tamburro et frauto tanto de Cano como de tenore Como anco de ballare et donarli tucte bascie balli et adancze sincomo se convene da m.ro ad desciputo...*

Mentre l'allievo, da parte sua, prometteva di impegnarsi a partire dal giorno successivo e per i seguenti tre anni dalla stipula del contratto di servirlo e ascoltarlo con lealtà in ogni sua richiesta.

Basile overo lo cunto de li cunte trattenemiento de li peccerille di Gian Alesio Abbattutis, Tomo 1 (1788). https://books.google.it/books?id=FIUHAAAAQAAJ&printsec=frontcover&dq=Il+Pentamerone+del+Cavalier+Giovan+Battista+Basile+overo+lo+cunto+de+li+cunte+trattenemiento+de+li+peccerille+di+Gian+Alesio+Abbattutis&hl=it&newbks=1&newbks_redir=0&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=votta%20fuoche&f=false

21 La Vaiasseida poema heroico di Giulio Cesare Cortese, nouamente arricchito di annotazioni, & di dichiarazioni a ciascun canto. Con vna difesa, nella quale... Contro la censura degli Accademici Scatenati. Per Bartolomeo Zito, detto il Tardacino. Al molto illustre signore il signor Anello Pecoraro, In Napoli: appresso Ottavio Beltrano. Anno 1628. https://books.google.it/books?id=AjNLAAAAcAAJ&pg=RA1-PA207&dq=vaiasseida+vottafuoco&hl=it&newbks=1&newbks_redir=0&sa=X&ved=2ahUKEwjI_7uz8O76AhW1hf0HHZf3DhYQ6wF6BAgHEAE#v=onepage&q&f=false

22 http://www.archiviostoricocrotone.it/luomo-medievale-e-moderno/maestri-di-musica-e-discepoli-nel-crotonese-sec-xvi-xviii/

*Poema heroico La Vaiasseida de Giulio Cesare Cortese, (1628)*[21].

Concluyo esta parte de la investigación con dos últimos informes: en el primero[22] se habla de un contrato de tres años estipulado en 1537 en Cosenza, entre el maestro Jacobo Rispoldi y el alumno Filippo Sisca. El primero se encarga de enseñar al alumno a tocar algunos instrumentos entre ellos el «buttafuoco» y la flauta.

*[...] aprende el p.to Filippo tanto para tocar el bucta foco tambor y flauta tanto de Canto como tenor Como también para bailar y darles todas las bajadanzas y danzas, así como es conveniente de m.ro a discípulo...*

Mientras que el estudiante, por su parte, se comprometió a empeñarse a partir del día siguiente y durante los tres años siguientes a la firma del contrato a servirlo y escucharlo con lealtad en todas sus solicitudes.

ec=frontcover&dq=Il+Pentamerone+del+Cavalier+Giovan+Battista+Basile&hl=it&newbks=1&newbks_redir=0&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=Il%20Pentamerone%20del%20Cavalier%20Giovan%20Battista%20Basile&f=false

21 Poema heroico La Vaiasseida de Giulio Cesare Cortese, (1628).
Poema heroico La Vaiasseida de Giulio Cesare Cortese, recientemente enriquecido con anotaciones y declaraciones en cada canto. Con una defensa, en la que... Contra la censura de Académicos Desatados. Para Bartolomeo Zito, conocido como il Tardacino. Al muy ilustre señor, Señor Anello Pecoraro, En Nápoles: junto a Ottavio Beltrano. Año 1628. https://books.google.it/books/about/La_Vaiasseida_poema_heroico_di_Giulio_Ce.html?id=nnKGN_vkSIQC&redir_esc=y

22 http://www.archiviostoricocrotone.it/luomo-medievale-e-moderno/maestri-di-musica-e-discepoli-nel-crotonese-sec-xvi-xviii/

*[...] se acconcza per descipulo* —con il predetto maestro Jacobo, promettendo di servirlo— *bonamente, lealmente et fidelmente in tucti servitii...*

Volevo inoltre segnalare la presenza iconografica di un "choron" del XIV sec. (1380 ca), dipinto ad olio, su di una tavola votiva, ed esposto nel Museo Civico di Bolzano.

Rimando ad un eventuale articolo futuro il frutto della mia ricerca circa l'etimologia dei termini "altobasso" e "buttafuoco".

*[...] se acconcza per descipulo* —con el mencionado maestro Jacobo, prometiendo servirle— *amable, leal y fielmente in todos los servicios...*

También quería señalar la presencia iconográfica de un «choron» del siglo XIV (1380 ca.), pintado al óleo, sobre una mesa votiva, y expuesto en el Museo Cívico de Bolzano.

El fruto de mi investigación sobre la etimología de los términos «altobasso» y «buttafuoco» lo remito a un posible artículo futuro.

# Botánica efímera. Las plantas en los recordatorios de bautizo y primera comunión de la Biblioteca Digital Hispánica (BDH)

Beatriz Teresa Álvarez Arias

## 1. Introducción

Plural de *ephemeron* (del griego clásico *epi* = sobre, alrededor y *hemera* = día), la palabra *ephemera* (Rickards *c.* 2000) se aplica a aquello que dura un corto espacio de tiempo. Por ejemplo, a ciertos insectos[1] o a un tipo muy especial de materiales impresos.

El primero en usar el término *ephemera* en el ámbito de las bibliotecas fue el tipógrafo británico John Lewis (1990). Este definió la palabra como «una serie de obras impresas sobre papel; documentos que han sido producidos en relación con un acontecimiento determinado o un artículo de interés actual y que no pretenden sobrevivir a la actualidad de su mensaje».

Incluyendo dentro de esta categoría documental postales, entradas de espectáculos, calendarios y almanaques, tarjetas de visita y comerciales, invitaciones, programas de mano, carnés de baile, etiquetas, envoltorios, felicitaciones, papel de facturas y de cartas comerciales, álbumes, cromos, prospectos, recortables, naipes, billetes de lotería, menús, . . . Es decir, «una extensa y variada gama de representaciones gráficas marcadas por su carácter efímero: todo tipo de imágenes impresas sobre papel elaboradas con un propósito específico»[2].

Paradójicamente, y por suerte para aquellos que nos interesamos por ellas, muchas *ephemera* han resultado no ser efímeras. Ejemplos de ello son aquellos impresos, aparentemente banales, que muchas personas se han dedicado a coleccionar pacientemente, ya que les permitían «capturar fragmentos de su vida», conservándolos «con el mismo celo con que se guardan las fotos familiares en un álbum» (Ramos 2003, 16).

Este es el caso de los populares recordatorios de Bautizo y Comunión, *ephemera* vinculadas a dos sacramentos católicos socialmente importantes, que muchas veces se encuentran «emboscados» entre las páginas de devocionarios, libros de oraciones o libros de recomendaciones morales (Ruiz 2015).

Los primeros recordatorios aparecieron a finales del siglo XIX. Solían ser tarjetitas de cartulina o papel de formato rectangular y orientación vertical, que podían imprimirse por una o por las dos caras y se elaboraban con gran esmero. Es de suponer que para animar a su conservación y, cuando tenían una función devocional (es decir, si mostraban oraciones y/o imágenes sagradas), para resaltar su mensaje religioso. De ahí que algunos de ellos fueran de gran belleza.

En la actualidad, existen bibliotecas que cuentan entre sus fondos con recordatorios de Bautizo y Comunión. Entre otras, la Biblioteca Nacional de España (BNE)[3], que ha integrado las digitalizaciones de parte de los que forman su colección en la Biblioteca Digital Hispánica (BDH)[4]. Un recurso de información que propor-

1 Concretamente, a las efímeras o *efémeras*. Insectos que cuando son adultos viven apenas un día.

2 https://cvc.cervantes.es/artes/muvap/sala4b/presentacion.htm

3 http://www.bne.es/es/Inicio/index.html

4 http://www.bne.es/es/Catalogos/BibliotecaDigitalHispanica/Inicio/index.html

ciona acceso libre y gratuito desde cualquier ordenador conectado a Internet a miles de los documentos de la BNE, facilitando así el estudio de unos impresos que, debido a los motivos vegetales que muchas veces presentan, resultan muy interesantes para los que nos dedicamos a la etnobotánica[5]. Este hecho y el no haber hallado trabajos con esta orientación, me han llevado a iniciar las investigaciones que han dado lugar al presente análisis.

5 La etnobotánica es la disciplina que recoge y analiza los usos, conocimientos, costumbres, ritos y creencias que tienen origen en las interacciones hombre-plantas.

## 2. Recordatorios de bautizo (1890-1920)

**Signaturas: Eph 6-B(1)/Eph 6-B(49).**

Serie de 49 tarjetas, 47 de las cuales están ilustradas con motivos botánicos. Entre ellos es posible distinguir crisantemos, lirios de los valles, pensamientos, rosas, tréboles y violetas (Tabla 1 y Figuras 1-9).

A excepción del trébol de cuatro hojas[6], símbolo profano que «lleva implícito el deseo de buena suerte para el recién nacido» (Ramos 2003, 43), el resto de estas representaciones tienen función ornamental.

URL: http://bdh.bne.es/bnesearch/detalle/bdh0000046153

6 Desde el punto de vista botánico, las hojas de los tréboles son folíolos. Es decir, partes de una hoja compuesta que, en estos casos, suele constar de tres folíolos. Los tréboles de cuatro hojas son, en realidad, mutaciones poco frecuentes de tréboles comunes que, según la creencia tradicional, dan buena suerte a quienes los encuentran.

| Plantas | Recordatorios |
|---|---|
| Almendro | Eph 6-B(42) |
| Castaño de Indias, castaña loca | Eph 6-B(6), (12) |
| Crisantemo | Eph 6-B(25), (27) |
| Lirio de los valles | Eph 6-B(23), (38) |
| Pensamiento | Eph 6-B(1), (7), (30) |
| Plátano de sombra | Eph 6-B(5) |
| Rosal, rosa | Eph 6-B(11), (15), (24), (28), (41), (46), (47), (48) |
| Trébol | Eph 6-B(7), (21), (32), (35), (36), (37), (38) |
| Violeta | Eph 6-B(16), (18) |

**Tabla 1**

Figura 1.- Recordatorio Eph 6-B(42). Fuente: BDH (http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000046153)

Figura 2.- Recordatorio Eph 6-B(12). Izquierda: exterior. Derecha: interior.
Fuente: BDH (http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000046153)

Figura 3.- Recordatorio Eph 6-B(25). Fuente: BDH (http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000046153)

Figura 4.- Recordatorio Eph 6-B(23). Fuente: BDH (http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000046153)

Figura 5.- Recordatorio Eph 6-B(30). Fuente: BDH (http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000046153)

Figura 6.- Recordatorio Eph 6-B(5). Izquierda: parte exterior. Derecha: parte interior.
Fuente: BDH (http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000046153)

Figura 7.- Recordatorio Eph 6-B(24). Fuente: BDH (http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000046153)

Figura 8.- Recordatorio Eph 6-B (32). Fuente: BDH (http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000046153)

Figura 9.- Recordatorio Eph 6-B(16). Fuente: BDH (http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000046153)

## 3. Recordatorios y estampas devocionales (1890-1975)

**Signaturas: Eph 9-B(1)/Eph 9-B(146).**

Nos hallamos ante un conjunto de 146 estampitas o estampas devocionales, entre las cuales se incluyen cuatro recordatorios (de Comunión). Lo cual no debe sorprendernos pues:

*todos los ritos y sacramentos del catolicismo son convertidos en una imagen, que viene a sumarse a la estampa devocional. Así pues, junto con las imágenes que tienen por tema la vida de Jesús, la Virgen y los santos, encontramos un sinfín de estampas referidas a convocatorias (nuestras invitaciones actuales) de bautizos, primeras comuniones, matrimonios, ordenaciones sacerdotales, o bien, recordatorios de estos* (Ríos-Moyano 2020, 175, 176).

En estas tarjetas aparecen azucenas y rosas (Figuras 10 y 11). Dos flores que simbolizan la pureza y la castidad. Por eso son atributos de Cristo y del Niño Jesús, de la Virgen y de santos célibes como San José o San Antonio de Padua (Giorgi 2005, 40; Impelluso 2003, 85, 86, 118).

URL: http://bdh.bne.es/bnesearch/detalle/bdh0000015921

Figura 10.- Recordatorio Eph 9-B(125). Izquierda: anverso. Derecha: reverso

Figura 11.- Recordatorio Eph 9-B(143). Izquierda: anverso. Derecha: reverso

Fuente: BDH (http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000015921)

## 4. Recordatorios y estampas devocionales (1880-1965)

Signaturas: Eph 10-B(1)/Eph 10 B(411).

Colección de 411 impresos, 57 de los cuales son recordatorios de Comunión. De ellos, 46 presentan motivos vegetales tanto ornamentales como simbólicos (Tabla 2). Entre los primeros (Figuras 12-18), destaca el acanto o ala de ángel (Figura 12). Una planta que empezó a utilizarse en la Edad Media para decorar márgenes de textos y letras capitulares (Riutort 2014) y cuya «incontrolable tendencia a apuntar y arremolinarse en todas direcciones» (Fisher 2006: 5) hace de él «un motivo pictórico irresistible» (Fisher 2006: 5).

Como ya se ha explicado, las azucenas y las rosas forman parte de la iconografía católica (Figuras 19-22). Cosa que también sucede con el trigo y la vid, símbolos eucarísticos por excelencia (Figura 23) (Fisher 2006, 5; Fraguas 2015, 2018; Impelluso 2003, 20; Martín 2013, 82).

En la antigüedad, la palma era usada en rituales religiosos y representaba la victoria. De ahí que en los primeros tiempos del cristianismo se adoptara como atributo de los mártires, pues así se indicaba que habían triunfado sobre la muerte y los enemigos de la fe (Impelluso 2013, 25; Martín 2013, 136). Ejemplo de ello es la estampa Eph 10-B(31), que está ilustrada con una imagen de Santa Julia de Córcega (Figura 24). Esclava que, según la tradición, fue martirizada en el siglo IV d.C. por negarse a ofrecer incienso a los dioses (López 2018).

El Sagrado Corazón de Jesús es una representación, que apareció en el Medievo, en la que Cristo muestra su corazón herido y en llamas, rematado por una cruz y rodeado por una corona de espinas (Figura 25). Esta corona simboliza la Pasión y para algunos pudo haber sido confeccionada con ramas de *Ziziphus spina-christi* (L.) Desf., arbusto que en castellano se conoce como espina santa o espina de Cristo (Martín 2013, 158; Salvo y Vargas 2017, 24, 26).

URL: http://bdh.bne.es/bnesearch/detalle/bdh0000233510

| Plantas | Recordatorios |
|---|---|
| Acanto, ala de ángel | Eph 10 B(30), (46), (68), (221), (229) |
| Azucena | Eph 10-B(30), (46), (62), (67), (68), (81), (82), (102), (175), (193), (213), (229), (400) |
| Crisantemo | Eph 10-B(103) |
| Flor de nieve | Eph 10-B(48) |
| Lirio de los valles | Eph 10-B(64) |
| Palma | Eph 10-B(31) |
| Roble, bellota | Eph 10-B(166), (193) |
| Rosal, rosa | Eph 10-B(66), (67), (175), (182), (208) |
| Trébol | Eph 10-B(208) |
| Trigo | Eph 10-B(167), (216), (236), (248), (348) |
| Tulipán | Eph 10-B(221) |
| Vid, uva | Eph 10-B(68), (81), (167), (182), (216), (220), (222), (237), (248), (348) |

**Tabla 2**

Figura 12.- Recordatorio Eph 10-B(46). Fuente: BDH (http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000233510&page=1)

Figura 13.- Recordatorio Eph 10-B(103). Izquierda: anverso. Derecha: reverso. Fuente: BDH (http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000233510&page=1)

Figura 14.- Recordatorio Eph 10-B(48). Izquierda: anverso. Derecha: reverso. Fuente: BDH (http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000233510&page=1)

Figura 15.- Recordatorio Eph 10-B(64). Izquierda: anverso. Derecha: reverso. Fuente: BDH (http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000233510&page=1)

Figura 16.- Recordatorio Eph 10-B(166). Izquierda: anverso. Derecha: reverso. Fuente: BDH (http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000233510&page=1)

Figura 17.- Recordatorio Eph 10-B(208). Izquierda: anverso. Derecha: reverso. Fuente: BDH (http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000233510&page=1)

Figura 18.- Recordatorio Eph 10-B(221). Izquierda: anverso. Derecha: reverso. Fuente: BDH (http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000233510&page=1)

Figura 19.- Recordatorio Eph 10-B(30). Izquierda: anverso. Derecha: reverso. Fuente: BDH (http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000233510&page=1)

Figura 20.- Recordatorio Eph 10-B(82). Izquierda: anverso. Derecha: reverso. Fuente: BDH (http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000233510&page=1).

Figura 21.- Recordatorio Eph 10-B(62). Izquierda: anverso. Derecha: reverso. Fuente: BDH (http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000233510&page=1).

Figura 22.- Recordatorio Eph 10-B(66). Izquierda: anverso. Derecha: reverso. Fuente: BDH (http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000233510&page=1)

Figura 23.- Recordatorio Eph 10-B(167). Izquierda: anverso. Derecha: reverso. Fuente: BDH (http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000233510&page=1)

Figura 24.- Recordatorio Eph 10-B(31). Izquierda: anverso. Derecha: reverso. Fuente: BDH (http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000233510&page=1)

Figura 25.- Recordatorio Eph 10-B(67). Izquierda: anverso. Derecha: reverso. Fuente: BDH (http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000233510&page=1)

## 5. Colección de recordatorios de Primera Comunión de la casa Luis Gili (1927)

Signaturas: Eph 596-B(1)/Eph 596-B(10).

La mayor parte de estas *ephemera* llaman la atención por su realismo, que ha facilitado la identificación de las plantas con las que han sido ilustradas (Tabla 3 y Figuras 26-32). De ellas, la única novedad la constituye la amapola (Figura 27). Flor que, debido a su intenso color rojo y a que suele crecer en los trigales, se asocia tanto con el pan de la Última Cena como con la sangre de Cristo (Impelluso 2003, 111, 113).

URL: http://bdh.bne.es/bnesearch/detalle/bdh0000006090

| Plantas | Recordatorios |
|---|---|
| Acanto, ala de ángel | Eph 596-B(9), (10) |
| Amapola | Eph 596-B(2) |
| Azucena | Eph 596-B(1), (2), (5), (6), (7), (8), (9) |
| Palma | Eph 596-B(2), (7), (8) |
| Rosal, rosa | Eph 596-B(1), (2), (3), (9) |
| Trigo | Eph 596-B(1), (2), (3) (5), (6), (7), (8), (9), (10) |
| Vid, uva | Eph 596-B(1), (2), (3), (4), (5), (6), (7), (8), (9), (10) |

Tabla 3

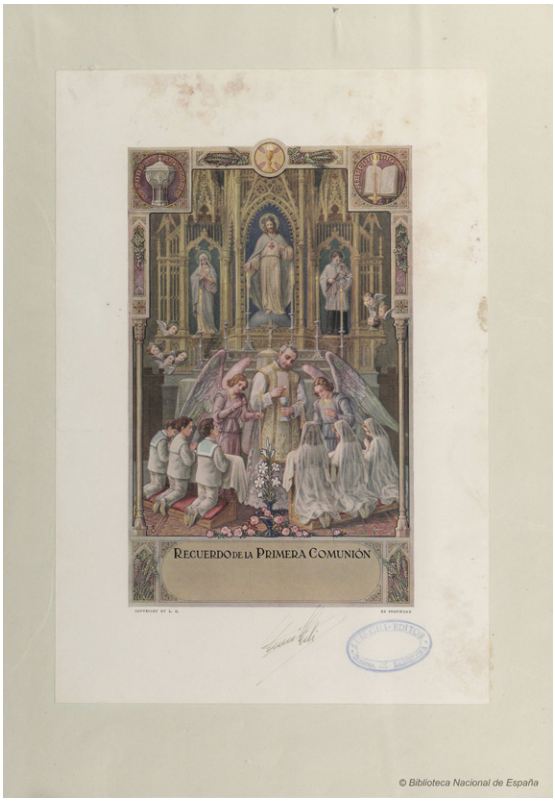



Figura 26.- Recordatorio Eph 596-B(9). Fuente: BDH (http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000006090)

Figura 27.- Recordatorio Eph 596-B(2). Fuente: BDH (http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000006090)

Figura 28.- Recordatorio Eph 596-B(1). Fuente: BDH (http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000006090)

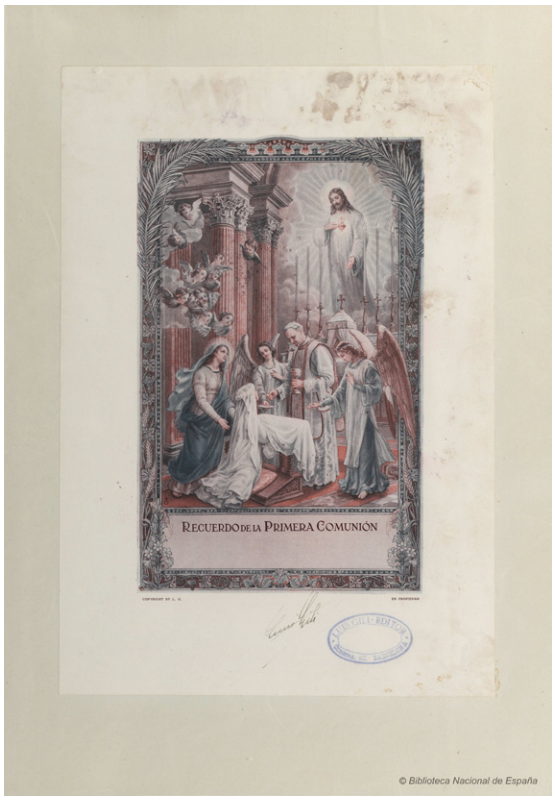



Figura 29.- Recordatorio Eph 596-B(7). Fuente: BDH (http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000006090)

Figura 30.- Recordatorio Eph 596-B(3). Fuente: BDH (http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000006090)

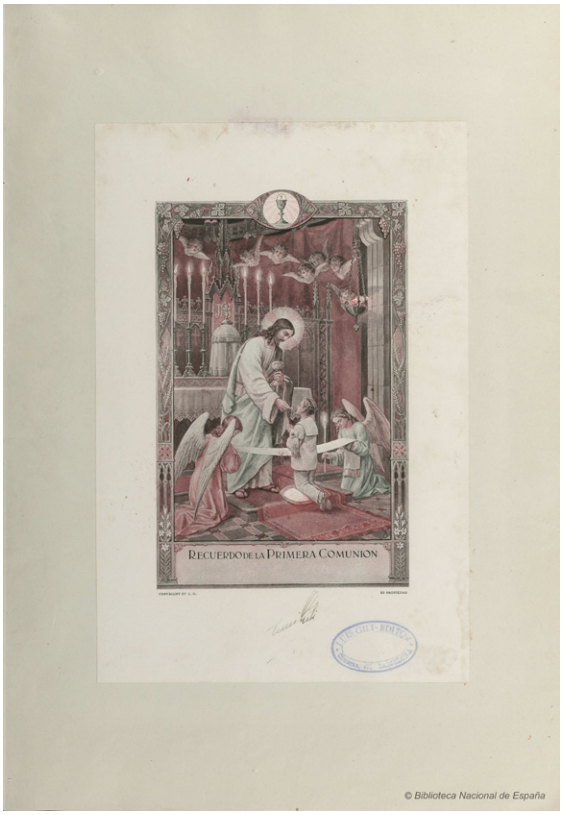



Figura 31.- Recordatorio Eph 596-B(6). Fuente: BDH (http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000006090)

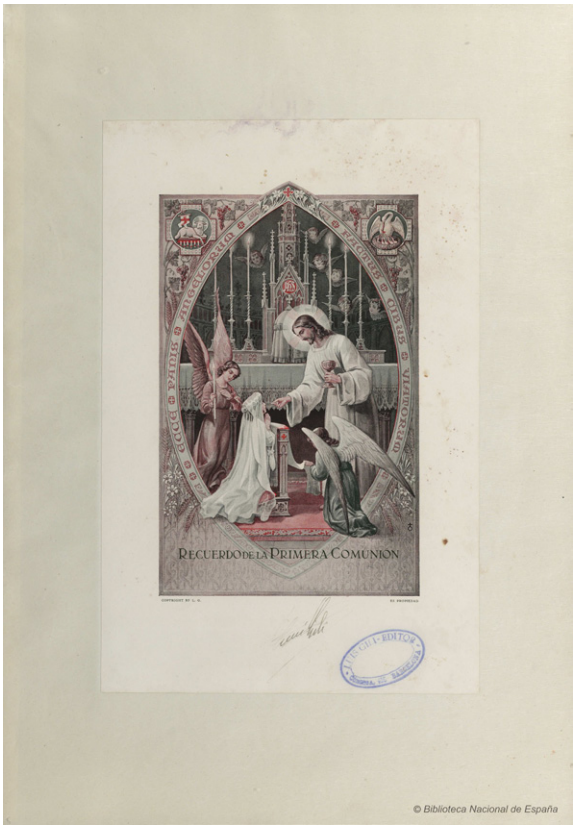



Figura 32.- Recordatorio Eph 596-B(5). Fuente: BDH (http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000006090)

## 6. Recuerdo del día más feliz de la vida (1900-1910?)

### Día feliz. Precioso recuerdo (1880-1889)

### Precioso recuerdo (1890-1899)

Signaturas: INVENT/26774, INVENT/26988, INVENT/26989.

Tres recordatorios de Primera Comunión que *muestran* acanto, azucenas, trigo y vid (Tabla 4 y Figuras 33-35).

URLs: http://bdh.bne.es/bnesearch/detalle/bdh0000021143

http://bdh.bne.es/bnesearch/detalle/bdh0000020926

http://bdh.bne.es/bnesearch/detalle/bdh0000021144

| Plantas | Recordatorios |
|---|---|
| Acanto, ala de ángel | INVENT/26774 |
| Azucenas | INVENT/26774, INVENT/26988, INVENT/26989 |
| Trigo | INVENT/26774, INVENT/26988 |
| Vid, uva | INVENT/26774, INVENT/26988 |

**Tabla 4**

**Figura 33.- Recordatorio INVENT/26774. Fuente: BDH (http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000021143)**

Figura 34.- Recordatorio INVENT/26988. Fuente: DBH (http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000020926)

Figura 35.- Recordatorio INVENT/26989. Fuente: BDH (http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000021144)

## 7. Conclusiones

Al igual que sucede con otras *ephemera*, los 123 recordatorios de Bautizo y Primera Comunión integrados hasta la fecha[7] en la BDH pueden ser estudiados desde distintos puntos de vista. El presente artículo se ha centrado en el análisis de los motivos vegetales que aparecen en el aproximadamente 90 % de estos impresos. Ojalá que sea el primero de muchos más trabajos dedicados a ese tipo de ilustraciones que, por su belleza y mensaje, han contribuido a la conservación de unos documentos «en otro tiempo minusvalorados como casi todo lo relacionado con la vida cotidiana» (Bouza 2007, 337), pero que han ayudado a:

> *[...] construir el edificio de nuestra cultura… Porque en el fondo se trata de eso: de construir un edificio que nos represente, que refleje nuestras aspiraciones, que se haga eco de nuestros conocimientos y en el que, además, podamos sentirnos cómodos* (Díaz 2014, 3).

7 15-06-2022.

## BIBLIOGRAFÍA


BOUZA, Fernando. «De lo efímero a lo permanente». En *Biblioteca Hispánica: obras maestras de la Biblioteca Nacional de España: (Madrid, 17 de octubre de 2007 a 20 de enero de 2008),* coordinado por BNE, Cristina Guillén y, Isabel Ortega, 337-343. Madrid: Biblioteca Nacional, Ministerio de Cultura, 2007.
http://www.bne.es/export/sites/BNWEB1/es/Actividades/Exposiciones/Exposiciones/Exposiciones2007/BDHvisitavirtual/artic/artic11.pdf

DÍAZ, Joaquín. «Editorial». *Revista de Folklore,* núm. 383 (2014): 3.
https://funjdiaz.net/folklore/pdf/rf383.pdf

FISHER, Celia. *Las flores en los manuscritos medievales.* Madrid: AyN Ediciones, 2006.

FRAGUAS, Diana. «La cultura del vino en la iconografía que atesora la BNE». *El Blog de la BNE,* 2015.

http://blog.bne.es/blog/la-cultura-del-vino-en-la-iconografia-que-atesora-la-bne/

FRAGUAS, Diana. «La cultura del vino en las colecciones gráficas de la BNE». *El Blog de la BNE,* 2018.

http://blog.bne.es/blog/la-cultura-del-vino-en-las-colecciones-graficas-de-la-bne/

GIORGI, Rosa. *Santos.* Los diccionarios del arte. Barcelona: Electa., 2005.

IMPELLUSO, Lucia. *La naturaleza y sus símbolos: plantas, flores y animales.* Los diccionarios del arte. Barcelona: Electa, 2003.

LEWIS, John. *Printed ephemera: the changing uses of type and letterforms in English and American printing.* Woodbridge: Antique Collector's Club, 1990.

LÓPEZ, Teodoro Agustín. «Santa Julia de Córcega». En *Diccionario Biográfico electrónico* (*DB~e*). Real Academia de Historia, 2018.
https://dbe.rah.es/biografias/56678/santa-julia-de-corcega

MARTÍN, Pablo. *Símbolos religiosos.* Madrid: LIBSA, 2013.

RAMOS, Rosario. *Ephemera, la vida sobre papel: colección de la Biblioteca Nacional.* Madrid: Biblioteca Nacional; Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2003.
Texto extractado en:
https://cvc.cervantes.es/artes/muvap/sala4b/introduccion.htm

RICKARDS, Maurice. *The enciclopedia of Ephemera: a guide to the fragmentary documents of everyday life for the collector, curator and historian. London:* The British Library, *c.* 2000.

RÍOS-MOYANO, Sonia. «¡Devotas estampas!, populares como los cromos y deseadas como el chocolate. Modos de difusión de la imagen religiosa en materiales 'ephemera'». *Caiana. Revista de Historia del Arte y Cultura Visual del Centro Argentino de Investigadores de Arte (CAIA),* número 16 (2020): 168-184. http://caiana.caia.org.ar/template/caiana.php?pag=articles/article_2.php&obj=369&vol=16

RIUTORT, María. «El acanto en el arte». *Espores, la voz del Botánico*, 2014. https://espores.org/es/es-plantas/el-acanto-en-el-arte/

RUIZ, Emilio. «Esos recordatorios de los que todos nos acordamos … ». *BEZ (Bibliotecas Especializadas de Zamora)* (blog), 2015. http://bibliotecasespecializadasdezamora.blogspot.com/2015/07/esos-recordatorios-de-los-que-todos-nos.html

SALVO, Ángel Enrique y, Miguel Ángel VARGAS. «Simbología botánica: 'Lo coronaron de espinas'». *La Pasión de Málaga (Semana Santa 2017). Suplemento especial de 'La Opinión de Málaga'*, (2017): 23-26.

## Agradecimientos

A Rosario Ramos Pérez[8]. Porque allá por el 2016, cuando inicié las investigaciones que han dado lugar al presente artículo, se interesó por ellas y me animó a continuarlas, proporcionándome además información que me ha resultado muy útil. Desde aquí, muchas gracias.

## Apéndice: plantas citadas en el texto

### Nombres vulgares-nombres científicos

Acanto, ala de ángel: *Acanthus mollis* L.

Almendro: *Prunus dulcis* (Mill.) D.A. Webb

Amapola: *Papaver rhoeas* L.

Azucena: *Lilium candidum* L.

Castaño de Indias, castaña loca (fruto): *Aesculus hippocastanum* L.

Crisantemo: *Chrysanthemum* spp.

Espina de Cristo, espina santa: *Ziziphus spina-christi* (L.) Desf.

Flor de nieve: *Leontopodium alpinum* Cass.

Lirio de los valles: *Convallaria majalis* L.

Palma (hoja): *Phoenix dactylifera* L.

Pensamiento: *Viola* spp.

Plátano de sombra: *Platanus hispanica* Mill. ex Münchh.

Roble, bellota (fruto): *Quercus robur* L.

Rosal, rosa (flor): *Rosa* spp.

Trébol: *Trifolium* spp.

Trigo: *Triticum* spp.

Tulipán: *Tulipa* spp.

Vid, uva (fruto): *Vitis vinifera* L.

Violeta: *Viola* spp.

8 Jefa de la Sección de *Ephemera* de la BNE, Rosario Ramos (http://repositorio.dl-e.es/viewer.vm?id=155243&lang=es&page=8) es pionera en el estudio de este tipo de impresos en el ámbito español y también, autora de valiosos estudios sobre el tema.

# Una reflexión sobre la urgencia en documentar el patrimonio etnográfico, a propósito de dos piezas conservadas en la ciudad de León y en Turienzo Castañero (El Bierzo)

Lorenzo Martínez Ángel

Con frecuencia hemos insistido en la necesidad de documentar el patrimonio arquitectónico popular, especialmente ante el mal estado de conservación de una parte importante de los ejemplos conservados.

En el presente trabajo vamos a reflexionar sobre el mencionado trabajo de documentación analizando dos casos, uno de un contexto urbano, y otro de una población rural, que han acabado siendo excepcionales (quizá únicos) en su género en sus respectivas localidades (al menos por lo que sabemos en el momento de redactar las presentes líneas). Probablemente en la época de su elaboración habría más muestras de índole similar en los núcleos de población en los que se encuentran. Sin embargo, la desaparición de edificios tradicionales ha conllevado que estas piezas se hayan convertido en testimonios singulares en sus localidades.

D. Miguel Delibes afirmó: «Todo cuanto sea conservar el medio natural, es progresar; todo lo que sea alterarlo esencialmente, es retroceder»[1]. Es fácilmente aplicable el espíritu de esta idea al campo de nuestro estudio: el progreso ha de preservar el conocimiento de nuestro patrimonio etnográfico y conservar ejemplos suficientes. En esta línea escribimos el presente artículo, de modo que nuestro análisis incluye también las imágenes de las piezas estudiadas, para que quede testimonio de ellas, que, como ya hemos indicado, en su día no serían excepcionales en las localidades donde se encuentran, pero hoy ya lo son. Si, desgraciadamente, en un futuro no fuesen conservadas *in situ* o en un museo etnográfico, al menos quedarían documentadas.

## 1. Un escudo en la ciudad de León

En el barrio de San Lorenzo, extramuros de la ciudad de León, cerca de la Catedral, se encuentra una casa tradicional en la que, sobre la puerta de acceso, hay un escudo (fotografía 1), con símbolos religiosos, como las llaves de San Pedro y el cáliz con la hostia, además de un corazón y una estrella.

D. Arturo Martín Criado, en su excelente libro titulado *La ornamentación en la arquitectura tradicional de la Ribera del Duero*, ofrece muestras de este tipo de escudos, con figuras similares, de una cronología de finales del siglo XVIII[2]. Bien podría ser de este momento el ejemplo de León que hemos fotografiado. ¿Cuántos

1 Citado en ERNESTO ESCAPA, *El siglo de Miguel Delibes*, Valladolid 2019, p. 218.

2 ARTURO MARTÍN CRIADO, *La ornamentación en la arquitectura tradicional de la Ribera del Duero*, Ávila 2008, p. 129: «Las llaves cruzadas, un motivo que en este siglo [XVIII] es muy frecuente, son las llaves de San Pedro, las llaves que Cristo entregó al apóstol y que se convirtieron en emblema tanto del santo como de la Iglesia. Se colocaron, por lo general dentro de un escudo sencillo, en la puerta de casi todas las casas rectorales de la Ribera, buena parte de ellas dieciochescas, así como en otras construcciones de propiedad eclesiástica, como lagares, bodegas, graneros, etc. Por otro lado, tenemos bastantes inscripciones y figuras sin fechar, a las que, con bastante probabilidad, ateniéndonos al estilo y la casa donde están localizadas, podemos situar en el siglo XVIII. […] Además de la cruz, aparecen otros emblemas de tipo religioso, como el cáliz, las conocidas llaves y el jarrón de flores mariano…».

**Fotografía 1**

ejemplares más habría otrora en la misma ciudad? En todo caso, todavía no hemos encontrado más en la misma con estas características.

## 2. Un motivo tradicional en Turienzo Castañero

La localidad de Turienzo Castañero (municipio de Castropodame) se encuentra en la ladera de El Redondal, una zona montañosa de los Montes de León, con una preciosa vista sobre el valle del río Boeza y la Sierra de Gistredo.

A pesar del deterioro de muchos ejemplos de arquitectura tradicional, todavía hay bastantes muestras bien conservadas en varios pueblos de El Bierzo Alto. Sin embargo, en Turienzo Castañero ha quedado un número limitado de edificios típicos. En uno de ellos reparamos en la presencia de una ventana en cuyo dintel se encuentra un motivo bien conocido (fotografía 2 ):

**Fotografía 2**

Se trata de un círculo con los radios curvados. Este motivo es de gran antigüedad y extensión geográfica, desde inscripciones romanas de la

En las láminas XXV y XXVII del citado libro se reproducen ejemplos en los que aparecen motivos similares a los que se encuentran en la pieza leonesa.

misma provincia de León[3] a estelas discoideas en Portugal[4], por citar solo algunos ejemplos.

La ventana (como puede apreciarse en la fotografía) presenta otros motivos decorativos, que también, parcialmente, se representan en otro ejemplo de la misma localidad berciana (fotografía 3).

**Fotografía 3**

Pero volviendo a la decoración del mencionado dintel, lo cierto es que se documenta en la arquitectura tradicional de otras zonas[5].

Bien podemos aplicar a este motivo unas palabras de D. Julio Caro Baroja:

> *Aceptemos que hay un «Arte popular» […] sobre el que se puede fundar un «Arte culto». Mas también hemos de aceptar que en muchos casos lo que hay son artes y técnicas popularizadas…*[6]

En efecto, este antiguo motivo decorativo fue asimilado a las técnicas «popularizadas» y ello explica su amplia repetición. Que se constate su uso en la Edad Antigua no significa, obviamente, que comparta tal cronología o que el carpintero que lo talló en el dintel de Turienzo Castañero tuviese un modelo de época romana delante; como acertadamente recordaba el citado Julio Caro Baroja en otro lugar, hemos de «ponernos en guardia ante las pretensiones ingenuas de hallar a toda costa vestigios de lo primigenio en sociedades con una historia tan larga y rica como lo son todas las de la vieja Europa»[7].

Lo que hace especial al ejemplo de Turienzo Castañero es, en nuestra humilde opinión, su supervivencia: muy probablemente habría más en la localidad, pero este es, actualmente, excepcional en la misma (de hecho, es el único que, por ahora, hemos podido localizar en ella[8]). Y, además, como puede verse en una ampliación de la parte del dintel correspondiente al motivo decorativo en cuestión (fotografía 4), se encuentra bastante desgastado por efecto de los meteoros atmosféricos. Es decir, que, incluso si el edificio se conservase en el futuro, el deterioro de la madera por causas naturales llevaría a que el motivo decorativo se iría perdiendo paulatinamente.

3 FRANCISCO DIEGO SANTOS, *Inscripciones romanas de la provincia de León*, León 1986, láms. II, C, CLV y CLVI, por ejemplo.

4 EUGENIUSZ FRANKOWSKI, *Estelas discoideas de la Península Ibérica*, Madrid 1920, p. 131.

5 Arturo Martín Criado (*o. c.*, p. 246) recoge un ejemplo, en una puerta de madera, de Aranda de Duero.

6 JULIO CARO BAROJA, *Temas castizos*, Madrid 1980, p. 11

7 Citado en JESÚS ANTONIO CID, «La literatura oral y popular en la obra de Julio Caro Baroja»: VV. AA., *Julio Caro Baroja. Premio Nacional de las Letras Española 1985*, Barcelona 1989, 68-88, concretamente p. 70.

8 El autor de las presentes páginas agradece a su amigo D. Antonio Gómez Marqués el transporte a la localidad.

**Fotografía 4**

Terminamos. Una vez más, urgimos a la conservación y/o documentación de los elementos que componen nuestro patrimonio etnográfico. Procrastinar esta tarea puede llevarnos a considerar como poco frecuentes o únicas piezas que, en origen, no lo fueron en su contexto geográfico. Incluso, podría significar que lleguemos demasiado tarde, dejando que la pieza en cuestión se deteriore irremisiblemente o desaparezca sin haber sido documentada y/o conservada[9].

9 No queremos dejar de destacar, como algo muy positivo y esperanzador al respecto, la creación en los últimos años de diversos museos etnográficos.

# Reseña académica: El Lombanfula en Cuba

Yusmany Hernández Marichal

## Libro: El Lombanfula en Cuba

*Autores: Gema Valdés Acosta, Erick González Bello y Juan Carlos Hernández Rodríguez*

*Año: 2017*

*ISBN: 978-959-265-394-8*

*Páginas: 147*

Debido a las condiciones particulares en la historia y cultura del archipiélago cubano, por el carácter eminentemente agrícola dedicado en lo fundamental al cultivo de la caña de azúcar y por las ventajas de este rubro en el comercio mundial, se necesitaba, en el siglo XVIII y más aún en el XIX, una fuerza de trabajo capaz de cumplir con las expectativas de enriquecimiento de la clase dominante. La mano de obra esclava fue la solución para este fin.

Hombres libres dispersos por África, pero reconcentrados en Cuba, en condición de esclavos, no tuvieron otra alternativa que entremezclar descendencias y etnias, pero defendieron, encarecidamente, una cultura de resistencia ante el nuevo mundo que se les imponía. Sus religiones, por el fuerte arraigo y carácter «mágico», le proporcionaban al hombre sufrido un alivio para su nefasta vida.

A pesar de la transculturación, algunos practicantes las mantienen vivas en pleno siglo XXI, gracias al fuerte arraigo de su tradición. Un ejemplo de estas, lo constituye el Lombanfula, a la cual se le dedica un profundo estudio, después de una acuciosa investigación para esclarecer en qué consiste dicho fenómeno, sus particularidades y diferencias con otras.

Una tríada de autores han mancomunado esfuerzos para profundizar y sostener una investigación sobre esta práctica religiosa, escasamente, estudiada en el país: la Doctora en Ciencias Filológicas y Profesora Titular de la Facultad de Humanidades de la Universidad Central «Martha Abreu» de Las Villas, Gema Valdés Acosta y los investigadores en temas de etnología y antropología Erick González Bello y Juan Carlos Hernández Rodríguez, hicieron posible la publicación de este libro por parte de la editorial Capiro, en el año 2017, con una tirada de 800 ejemplares. En el texto, se unen saberes diferentes de personas con distintas formaciones en lingüística y antropología, elementos necesarios para hacer ciencia desde una perspectiva interdisciplinaria.

El *Lombanfula en Cuba*, es un libro para todo tipo de lector interesado en el tema, pero a su vez, un texto de obligada consulta para estudiosos e investigadores de las religiones de origen africano en la isla. Debido a la novedad de esta investigación apoyada por un significativo respaldo bibliográfico, fuentes testimoniales y toda una documentación que a modo de anexo brindan una información científica indiscutible, conllevó a que a dicho texto se le otorgara el Premio Nacional de Investigación Cultural Juan Marinello en el 2018 y un año después el Premio Academia de Ciencia de Cuba (ACC).

El libro reseñado es un compendio de más de cuatro décadas de investigación, que ahora se sintetiza y actualiza en sus páginas mediante

un estudio detallado sobre un componente representativo del legado de los pueblos bantúes a la cultura cubana, que tiene particularidades en dependencia de su lugar de origen y de la región de la isla donde se practiquen. En esta ocasión, los autores logran determinar características para deslindar diferencias entre unos y otros. Se refieren en este caso específico al sistema religioso del Palo Monte y a las ceremonias del Lombanfula practicadas por descendientes de la zona del Congo, asentados en la región central del país.

Con el decursar del tiempo se continúa la práctica del Lombanfula, pero sólo por determinadas familias porque dichos rituales no se transmiten a otros cubanos sino, únicamente, a miembros de la misma familia, lo que demuestra la presencia de una valiosa joya de resistencia cultural que ha comenzado a investigarse desde la década del setenta del pasado siglo. Este libro, según los autores, tiene como objetivo revisar, unificar y actualizar dichos contenidos.

El libro cuenta con cuatro capítulos, cada uno con varios subtemas, un glosario con vocablos manejados por los practicantes, un glosario de expresiones en español con significados especializados dentro del Lombanfula, algunas consideraciones finales, un sólido cuerpo bibliográfico y anexos (mapas, retratos, croquis, partituras, partidas de bautismo, etc.); que ayudan a esclarecer y verificar la información ofrecida.

En el capítulo I, precedido por un prólogo del prestigioso etnólogo cubano Jesús Guanche, se ofrece un acercamiento a las diferentes manifestaciones de las religiones tradicionales bantúes, viéndose ya desde el mismo continente africano, como un fenómeno extenso y complejo, formado por diversas culturas, etnias y formas de vida que ejemplifican la unidad dentro de la diversidad multicultural.

Esta unidad consiste, en lo fundamental, en su cosmovisión: la centralidad del hombre a partir de saberes más allá de la naturaleza misma, donde el fuego, la tierra, el cielo y principalmente el agua, elemento este último clave en las ceremonias y cultos, al que le dan un sentido purificador y bendito ya que a diferencia de otras prácticas religiosas no se utilizan prendas ni se trabaja con muertos. Los pertenecientes a estas etnias mantienen la práctica del animismo, es decir, le dan poderes vivientes a la naturaleza (ríos, piedras y algunas plantas se les atribuyen poderes espirituales), también los practicantes realizan cultos a sus ancestros. Todas estas peculiaridades son ampliamente exploradas por los investigadores.

En el capítulo II, los autores describen un breve panorama histórico-económico de San Juan de los Remedios, villa fundada a inicios del siglo XVI, ubicada en la zona costera, al centro norte de Cuba. Hacen referencia a una economía ganadera que cede paso al cultivo del tabaco y la caña de azúcar. La industria azucarera tiene su máximo auge con el llamado «boom» azucarero a mediados del siglo XIX. Para el trabajo, en los cañaverales y en los ingenios, era necesario traer a estas tierras un significativo número de esclavos africanos, principalmente congos, carabalí, mandingas y lucumí, según se consta en los libros de asentamientos de bautizos y actas de defunciones citados en dicho texto.

Esta población esclava fue en aumento, a pesar de que la trata negrera había sido abolida por las principales potencias europeas entre 1807 y 1830. El crecimiento fue constatado por los datos estadísticos recogidos en los archivos de la Iglesia Parroquial Mayor y por las informaciones ofrecidas por los informantes/colaborantes. Gracias a todo ello, los investigadores hallaron suficientes pistas que conducían a la práctica de la Regla de Ifá, la Regla de Ocha, el Palo Monte y el Lombanfula, y pudieron localizar varias casas templos donde familias remedianas, herederas de estas tradiciones, mantienen vivos los rituales ancestrales.

En el capítulo III, abordan las religiones que se encuentran en el centro de Cuba específicamente las que provienen del antiguo Reino de los Bakongo, cuyo centro cultural se localizaba al norte de Angola. Llaman la atención,

además, sobre el Palo Monte, viéndose como el sistema religioso cubano de origen africano más practicado en la isla, pero distinguen otra manifestación religiosa que, aunque con puntos de contactos con este, tiene sus especificidades que las diferencian: el Lombanfula.

Más adelante se formulan algunas consideraciones desde el punto de vista sociolingüístico, al hacer énfasis en el origen etimológico de ciertos términos usados por sus practicantes, donde aclaran la síntesis del nombre de la manifestación: Lombafula, la cual se forma por lombo que significa niño que tiene el espíritu de Simbi (espíritu, espectro o genio del agua) y mfula, que posee varias acepciones como reunión, consejo o asamblea para deliberar u oscurecer.

En el capítulo IV, los investigadores refieren, sintéticamente, las características del Lombanfula en San Juan de los Remedios, conceptualizándolo como un sistema religioso familiar que posee entidades sobrenaturales en un panteón jerarquizado y donde la interpretación de los sueños es una de las vías fundamentales para entrar en contacto con los «ángeles». El culto al agua, característica fundamental de la manifestación, con su sentido purificador, curativo y ritual también está presente en la ciudad.

En la Octava Villa el agua se coloca, diariamente, detrás de la puerta para evitar la entrada de «lo malo» y al día siguiente se bota para la calle, acto que realiza el primer miembro de la familia que vaya a salir de la casa. Este concepto de familia se extiende a parentescos y ahijados, por lo que se fusiona la familia parental con la familia religiosa.

Además se describen sus fiestas, donde se utiliza el oráculo valiéndose del uso de cocos, en vez de caracoles, como se emplean en otros sitios. Las normas fúnebres cuando muere el «cabeza de asiento» tienen dentro de la ceremonia el rompimiento de platos. Los investigadores llegan a la conclusión que esta dimensión macro contenedora es una forma de crecimiento grupal, como también lo es el carácter de designio y no de deseo en el mantenimiento de los rituales; hechos que conducen a perpetuar la tradición.

Son innegables los aciertos en la publicación de este libro, donde a partir de un conocimiento previo, los investigadores le imprimen al estudio un carácter didáctico-pedagógico, convirtiéndolo en referente imprescindible para los interesados en el tema. Si algo tuviera que señalar como un aspecto no meritorio, es el título, que según conversación con los autores fue tomado del nombre de una investigación mucho más amplia que el referente, pero por cuestiones editoriales no pudo plasmarse en su totalidad.

Al enunciar que es un estudio a nivel de país se crea una expectativa imposible de cumplir en sus páginas porque, precisamente, este acontecimiento es único y exclusivo de la región central, hecho que los autores explican desde las palabras de presentación. No obstante, esta denominación no oscurece, en lo absoluto, los aportes que esta tríada de estudiosos desean transmitir: los hallazgos novedosos, el contacto con las «fuentes vivas» (término usado por el etnólogo y antropólogo cubano Miguel Barnet), las entrevistas y testimonios e incluso su participación como observadores en alguna de estas ceremonias, convierten el volumen en el texto más actualizado en dicha temática.

El *Lombanfula en Cuba*, constituye un aporte significativo sobre un componente representativo del legado de los pueblos bantúes a la cultura cubana, cita obligada de consulta para antropólogos y etnólogos a partir de la fecha.

**Yusmany Hernández Marichal**
**Sociólogo y antropólogo**
**Universidad Iberoamericana, Ciudad de México**

# El manzano maravilloso del Picu Urriellu: sombras arqueoetnográficas tras de una etimología popular

Marina Gurruchaga Sánchez

## 1. Un cabraliego en Sevilla

Recientemente, al hilo de mi reciente investigación sobre el mitema céltico que yace en el corazón de los sucesos de Covadonga narrados por la Crónica de Alfonso III, encontré en la obra fundamental de Aurelio de Llano *Bellezas de Asturias*[1], un cuento breve, episodio o justificación a manera de trabajo de campo, en el cual el propio Llano intentaba facilitar una explicación respecto al topónimo, ya de larga trayectoria para esa fecha, «Naranjo» de Bulnes. Transcribimos a continuación literalmente el texto a partir de la obra de Llano:

*Me puse a investigar entre los habitantes de la comarca el porqué [sic] del nombre Naranjo. Y el vecino de Arenas, Basilio Díaz, de 53 años de edad, me dijo en la majada de Tordín, a la puerta de su cabaña:*

*«Desde tiempo inmemorial, los habitantes de Cabrales emigran a Sevilla; yo también emigré a aquella ciudad…*

*Se cuenta por aquí, que un día estaban varios cabraliegos sentados en el muelle de Sevilla, comiendo naranjas, y le dijo un sevillano:*

*–En Asturias no habrá naranjas tan grandes como estas, ¿verdad?*

*A lo cual contestó un cabraliego de Bulnes:*

*–En mi pueblo hay un naranjo que durante seis meses al año da naranjas que pesan más de cuarenta quintales cada una.*

*–¿Qué naranjo es ese? – preguntó el sevillano.*

*–El Naranjo de Bulnes.*

*Al cabraliego se le ocurrió decir esto porque en el invierno, de lo alto del Picurriellu caen montones de nieve que marchan rodando en forma de bolas metiendo un ruido de todos los diablos; aquello parece un árbol cuando le tira la fruta el viento.*

*Y lo que ocurrió en el muelle con el sevillano y el vecino de Bulnes, ha dado lugar a muchas bromas; después, el cuento corrió por aquí, y los que escriben libros, al Picurriellu dieron en llamarle Naranjo; nosotros nunca le llamamos así. Además, no sé por qué lo sitúan en Bulnes estando a cuatro horas de este pueblo.*

El cuento de A. de Llano, pues no de otra manera puede ser denominada esta pretendida explicación popular del topónimo alternativo al local de «Picurriellu» (que aparece en el propio relato) o sencillamente «Urriellu», rebasaría, en nuestra opinión, la categoría anecdótica que el propio Llano parece concederle, para adentrarse en las esferas de la Mitología o la Arqueoetnografía. En las siguientes líneas pretendemos justificar esta impresión.

1 DE LLANO, A. *Bellezas de Asturias*, edición de la Imprenta Gutemberg, Oviedo 1928, p. 82, nota 1.

## 2. La toponimia: Naranjo-Naranco-Urriellu

Haciendo abstracción de la justificación ofrecida por Llano (que de todas maneras apenas se ha comentado en la bibliografía que discute la cuestión), varios autores se han ocupado de dicho topónimo[2], especialmente a propósito de la divergencia ya comentada entre el apelativo local y la doble toponimia recogida en la cartografía y la literatura. Esta cuestión no es baladí, teniendo en cuenta la mención de un «naranjo» o árbol maravilloso y feraz en el relato de Llano, que a su vez representa una explicación popular de la toponimia escrita o divulgada.

### 2.1. Schulz y el «Naranjo» de Bulnes

Guillermo Schulz (1800-1877), ingeniero alemán, polígrafo, investigador de la topografía y la toponimia de la zona de los Picos (es el primero que realiza un mapa topográfico de Asturias)[3], plantea en la edición original de éste, en 1855, una inicial aparición del nombre de «Naranjo», aunque luego el topónimo desaparece en las posteriores impresiones del mismo[4]. En el Atlas de 1858 también se muestra el mismo nombre, acompañando a un dibujo del propio Schulz con la representación del perfil de los Picos contemplados desde Nueva de Llanes. Para J.A. Odriozola, estudioso clásico del tema[5], Schulz transformó, por ser germanohablante, la fonética del término (de «Naranco» a «Naranjo»). Sin embargo P. González-Pumariega corrige a J.A. Odriozola –con gran sentido, en nuestro parecer-, cuando afirma que el interés acreditado de Schulz por la microtoponimia (evidente en los más de mil ciento cincuenta topónimos recogidos en los trabajos de campo tras sus conversaciones con los naturales de la región, presentes en su mapa), tal y como él mismo afirma en su «Descripción geognóstica del Reino de Galicia»[6], muestra su exquisito cuidado en la recepción y transcripción fidedigna de la toponimia local. El propio Schulz, en concordancia con el paisano del cuento de Llano, confirmó la veracidad y literalidad de este topónimo merced a sus palabras de 1820, recogidas mucho tiempo después en la revista Peñalara:

> *Todos los de los alrededores lo conocen, el aldeano de los valles y montañas bajas. El pastor de los altos puertos. Y el marino de la costa cántabra que hacia él dirige su barco cuando regresa a puerto… llaman el Urriellu, el Naranjo de Bulnes, o simplemente el Pico*[7].

Este topónimo ya se encontraba en uso en 1904, año de la escalada inaugural del Picurriellu[8], siendo el mayor defensor en tiempos

2 Especialmente relevantes han sido las contribuciones de VILLA OTERO, E., «Los nombres del Naranjo», en *Revista Vetusta* 69 (2004), pp. 8-10; GONZÁLEZ PRIETO, A., *Catálogo bibliográfico de los Picos de Europa*, Hifer, Oviedo 2016; CONCEPCIÓN, X., «La toponimia sagrada de los Picos: del Monte Vindio a Covadonga por la sendas de las palabras que cuelgan de Peña Santa», en *Covadonga: Historia y arte, Naturaleza y tradición*. Real Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo 2016, pp 153-202; GONZÁLEZ-PUMARIEGA, G., «Guillermo Schulz, una vez más (2)», en *Boletín de Ciencias de la Naturaleza* 45 (1998-99), pp. 1-12; ODRIOZOLA CALVO, J.A., «Guillermo Schulz, una vez más», en *Boletín de Ciencias de la Naturaleza del I.D.E.A.* 30 (1882), pp. 127-140, y GONZÁLEZ, J.M., «Temas de toponimia asturiana», en *AO* XXI (1971), pp. 121-140.

3 *https://www.ign.es/web/catalogo-cartoteca/resources/html/003154.html*

4 Seguimos en este apartado la información suministrada por GONZÁLEZ-PUMARIEGA, G., «Guillermo Schulz, una vez más (2)», Op. Cit.

5 ODRIOZOLA CALVO, J.A., «Guillermo Schulz, una vez más», Op. Cit.

6 En sus palabras, «con asistencia de algunos naturales de cada jurisdicción para instruirse por éstos de los nombres y particularidades de los sitios» (en GONZÁLEZ-PUMARIEGA, G., Op. Cit.. edición online en *https://drive.google.com/drive/folders/1b0VTqncCKwt_w-TvTmAEtWPV463ReOz1*)

7 En su número de junio de 1934, «Apuntes retrospectivos. El Naranjo de Bulnes».

8 Revista *Jotdown*, «La leyenda del Urriellu», en https://www.jotdown.es/2013/05/la-leyenda-del-urriellu/

recientes de la veracidad del uso local de dicho topónimo el insigne montañero J.R. Lueje, quien en 1972 lo justificó en su obra *El Picu Urriellu o Naranjo de Bulnes,* apelando al tono anaranjado del que se reviste la peña al caer del sol (razón que, significativamente, no halla ni rastro de mención en el cuento de A. de Llano).

### 2.2. Urriellu-Picurriellu-Urrieles

Dicha toponimia, en efecto, tal como aparece en el relato de Llano, así como en las palabras de Schulz, recoge para el lugar el nombre de «Picu Urriellu» («Picurriellu» en boca del cabraliego), localmente «El Urriellu» o «El Picu», a su vez relacionado con el topónimo «Los Urrieles» como denominación del Macizo Central de Los Picos[9], vinculados todos con la raíz paleuropea *UR, «montaña, elevación»[10], presente también en otros topónimos cántabro-asturianos (Urru, Orru, Los Urros, etc.), así como en la misma configuración del topónimo del área general, ya que la denominación «Picos de Europa», sólo a partir de la Crónica de Fray Francisco de Sota[11] pasa a designar la zona antes conocida como «Uropa»[12], al hilo de la explicación cultista de éste último identificando las leyendas de la zona sobre una «virgen fugitiva»[13] refugiada[14] en una cueva[15], con el rapto de Europa por el dios Zeus[16]:

> *... Y en la raíz de ellas ay (sic) una gruta, cuya entrada es estrecha, y por adentro larga y ancha, con apoyos de asientos, que parezca se hicieron artificiosamente, donde se cree estuvo escondida Europa... porque de tradición inmemorial ha quedado en la memoria de los liebaneses (sic) una confusa noticia de que en tiempos muy antiguos estuvo escondida una Reyna Europa...*

### 2.3. «Naranco» de Bulnes

Abordando el topónimo paralelo «Naranco», éste figura por vez primera en la cartografía general a partir del mapa de F. Coello de 1870[17]. Queda excluida la invención de la expresión,

9 CONCEPCIÓN, X., *Diccionario Toponímico de la Montaña Asturiana*, KRK Ediciones, Oviedo 2001. Topónimo consultado en la versión online https://www.xuliocs.com/autorabc.php

10 E. Martino es el primero que advierte de dicha filiación (MARTINO, E. *En torno a los Picos de Europa,* Diputación de León, León, 1998).

11 SOTA, FR. FRANCISCO DE, *Crónica de los Príncipes de Asturias y Cantabria*, 1681, pp. 179-180, en http://www.foropicos.net/viewtopic.php?t=582

12 Montes «Urópicos» en el poema de Alonso López Pinciano «El Pelayo» (1605) y «P° de Uropa» en el *Atlas del Escorial de Alonso de Santa Cruz* en 1538 (en http://www.valledeliebana.info/noticias18/julio/parquenacional7.html).

13 Este mitema, presente también en su versión cristianizada en la leyenda de la Virgen del Enol, esconde el recuerdo de deidades célticas soberanas ha sido estudiado por DE MILIO CARRÍN, C., *La creación del mundo y otros mitos asturianos*, autoedición, Oviedo, 2008 y abordado en alguna de mis investigaciones (GURRUCHAGA SÁNCHEZ, M. «Los trabajos de Onna: la batalla de Covadonga, el derrumbe del Monte Subiedes en Cosgaya y el ciclo mítico asociado», en *Revista de Folklore* 477 (2021).

14 El romance asturiano «La cabeza del niño» («… unos dicen que aquí está / otros dicen venga, venga, por los Picos del Cornión / iban corriendo tras ella») recoge elementos de este mitema (DEL LLANO, A., *Bellezas de Asturias*, Op. Cit., 30).

15 SOTA, FR. FRANCISCO DE, Op. Cit.

16 Incluso la Sota identifica el topónimo «Llomba del Toro» con la transformación de Zeus en dicho animal para raptar a la princesa mitológica. Precisamente el toro es un animal relacionado con el dios pancéltico Lugh, del que luego trataremos (LORRIO, A., OLIVARES PEDREÑO, J.C., «Imagen y simbolismo del toro en la Hispania Céltica», en *Revista de Estudios Taurinos* 18 (2004), pp. 81-141).

17 https://www.ign.es/web/catalogo-cartoteca/resources/html/030473.html

por cuanto el mismo topónimo es ubicuo en ámbito cántabro-astur-leonés, encontrándonos multitud de localizaciones con dicha referencia, como el conocido Monte Naranco de Oviedo[18], la Vega del Naranco muy cercana a Fuente De en Liébana, la abadía o monasterio de S. Juan de Naranco en Espinama (Camaleño)[19], también en Liébana, el valle del Naranco en Llánaves de la Reina y el paraje de Valdeburón, ambos en León, el «Naranquín» en Quintana, junto a Oviedo, etc.

Para J.M. González, cuyas notas seguimos en este apartado, dicha raíz se constituiría en primera instancia como un hidrónimo[20], también prerromano y perteneciente al sustrato céltico, fácilmente explicable por la presencia siempre en los parajes comentados de una fuente, corriente o manantial –la denominación del río Nora también sería transparente a este respecto–. De lo dicho anteriormente, existiría en la zona del Urriellu alguna fuente o laguna cercana a la base de la elevación, hoy sin identificar o extinta, que habría dado origen a este microtopónimo, constituyéndose en una versión real, aunque complementaria, de la denominación orográfica «Urriellu/Picurriellu», en uso cuando Shulz realizó su mapa topográfico, como tantos elementos de la geografía de los Picos que cuentan con varios apelativos simultáneamente utilizados[21].

El conocido fenómeno de «etimología popular», consistente en el «procedimiento lingüístico a través del cual el hablante trata de explicar una palabra imprecisa, dudosa, de difícil integración en su competencia, relacionándola, mediante una reinterpretación tanto formal como semántica, con otras conocidas»[22], encuentra su ejemplificación en la conversión del hidrónimo «Naranco», correspondiente un sustrato del indoeuropeo que ya no era comprendido por la población local, en una palabra de uso habitual, «Naranjo» –al margen de supuestas emigraciones a Sevilla de los naturales del país–, primando de esta manera finalmente, como dice X. Concepción, la perspectiva comunicativa en la creación de los topónimos de los Picos, destinada a garantizar la supervivencia en el duro contexto de la vida de la Peña[23].

## 3. Inferencias arqueoetnográficas del relato de A. de Llano

En nuestra opinión, la apelación a tal «naranjo», y la explicación que se da en el relato de Llano sobre su supuesta existencia (como hemos comentado, significativamente bien alejada de la justificación en base a la coloración rosada que adquiere el monte al atardecer), puede comprenderse, vinculándose esta explicación al anterior fenómeno de etimología popular, desde un punto de vista arqueoetnográfico. El hidrónimo «Naranco» generó en tiempos pasados, cuando existían o eran frecuentadas la fuente o laguna del mismo nombre, un orónimo similar que, en determinado momento, por el mencionado fenómeno etimológico, fue transformado en «Naranjo», pero no debido únicamente a la similitud fonética, sino concurriendo con la presencia en el imaginario popular de una serie de elementos arqueoetnográficos o

18 Documentado por vez primera en 857, el diploma se encuentra en el *Liber Testamentorum* de la Catedral de Oviedo.

19 Recogido en el Cartulario de Sto. Toribio de Liébana en 932.

20 Existe alguna interpretación alternativa de dichas raíces vinculándolas también a un sustrato céltico, donde *NAR significaría «gigante» y *ANK «relativo a » (CONCEPCIÓN, X., Op. Cit.).

21 Probablemente debido a la superposición de dos estadíos lingüísticos prerromanos, uno precéltico (Urriellu y etc.) y otro posterior céltico (Naranco).

22 https://rodin.uca.es/handle/10498/15779. Un estudio de dicho fenómeno se realiza en GARCÍA MANGA, M.C., *La etimología popular como fenómeno peculiar de motivación del lenguaje*, Tesis doctoral de la U. de Cádiz, Facultad de Filosofía y Letras, 2010.

23 CONCEPCION, X. «La toponimia sagrada de los Picos», Op. Cit., p. 159.

mitológicos de larga duración vinculados al Picurriellu.

Tenemos varias razones para sostener esta opinión:

–la mención del cabraliego de la extensa feracidad productora del tal naranjo: en este sentido, añade precisamente (y en realidad esta afirmación es la que nos puso sobre aviso de la densidad mítica del relato) que dicho árbol da fruta *durante seis meses al año*. Dicha puntualización concreta tenemos que interpretarla como una evidente referencia al ciclo favorable o «mitad clara» del año que, para los celtas, iba del uno de mayo al uno de noviembre (Beltaine-Samhain)[24]. Este período coincide mayormente, en años favorables, con la estancia-subida a los puertos y lugares de permanencia estival del ganado («tiempu d´enverengar»[25] en los «prata», «pascua», «brannea», «busta», etc., así denominados en la documentación medieval) de los pastores locales en la transhumancia de corto radio desde las aldeas a media altura[26] hasta estos lugares de pastizales altos, donde ocuparían cuevas adaptadas a la habitación[27] estacional. Tal sistema de ganadería extensiva continuó vigente durante la Romanización de los pueblos vadinienses que ocupaban la zona[28], y continuó durante la Alta Edad Media, reforzándose desde el siglo XI.

–existencia de leyendas asociadas a dicho hidrónimo y su corriente/fuente [Naranco], como es habitual de todas maneras en el acervo de las creencias mágicas de la Céltica hispana y europea referidas a los cursos de agua y manantiales[29]: en varias ocasiones, a este respecto, se habla de «anjanas»/«xanas» vinculadas a otras fuentes con el mismo hidrónimo (Vega del Naranco, junto a Fuente De; Monte Naranco de Oviedo, en la «Fontica»)[30]; contamos incluso, ya para nuestra Peña en particular, con otra referencia mítica, una breve y rara noticia[31] sobre un «cuélebre» que prepara al final de cada jornada su nido en la cima[32]. La profundidad legendaria de esta figura entronca, como tratamos ya en otra investigación[33], con

24 MEJUTO, J., TORRES, F.J., «El «calendario celta» como fuente para el estudio de la cultura céltica. Arqueoastronomía y etnohistoria», en *Ritos y mitos. VI Simposio sobre Celtíberos* (Burillo, F. ed.), 2010, pp. 541-52.

25 https://www.celtiberia.net/es/biblioteca/?id=962&pagina=1

26 FERNÁNDEZ CONDE, F.J. «Ganadería en Asturias en la Primera Edad Media. Algunas características de la economía castreña y romana», en *Los rebaños de Gerión: pastores y transhumancia en Iberia Antigua y Medieval*. Seminario celebrado en la Casa Velázquez (Gómez-Pantoja, J. coord.), 2001.

27 BARRENA, G. *Pastores de los Picos de Europa* en https://puenteromano.net/wp-content/uploads/2017/09/Pastores-de-Los-Picos-introducci%C3%B3n.pdf

28 ECHARTE, F.J. *Epigrafía vadiniense. La polis de Vadinia y la sociedad Vadiniense a través de la documentación epigráfica*. Trabajo de fin de Máster del Departamento de Historia Antigua. Universidad Nacional de Educación a Distancia», s.f., p. 171.

29 Multitud de ejemplos podemos encontrar en la recopilación de J. GARCÍA PRECIADO de la literatura de tradición oral de Cantabria (*Cuentos de la tradición oral*, editorial Tantín, VI volúmenes, Santander 2001-2011). El propio A. DE LLANO en su *Del folklore asturiano: mitos, supersticiones, costumbres* (primera edición de 1922 en Talleres de Voluntad, Madrid) trata por vez primera de forma exhaustiva estas cuestiones.

30 DEL LLANO, A. Op. Cit., p. 108.

31 No hemos podido rastrear más que en una ocasión esta tradición, que nos parece importantísima en la consideración de nuestro tema.

32 *Jotdown*, Op. Cit.

33 GURRUCHAGA, M., «La serpiente y el pastor», un cuento de la tradición oral atribuible a un mitema de la «restliteratur» céltica hispana», en *Revista de Folklore* 449

creencias célticas referentes a la concepción teológica de la soberanía política.

–En este sentido la teonimia local abunda en apelaciones a «Tarano»[34], dios soberano atmosférico, tonante y solar (muy cercanos los lugares de *Tarañosdios*, en Cangas de Onís, y el refugio de *la Terenosa,* a los pies del Picurriellu) identificable también, en la *interpretatio* romana, con Jano (lápida de Crémenes que vincula a Jupiter Optimo Maximo con la epíclesis del tal Tarano-«Jan...»)[35], y a su vez a todos ellos con Lugh-Lugos, dios psicopompo por antonomasia del mundo indoeuropeo. Este Taranos-Taranis, glosado por Lucano en La Farsalia, se correspondería con el Júpiter galo, el Donar germano y el britano Tanarus[36].

–En los relatos de los ciclos célticos insulares, como la historia de Conla «el del largo cabello», y en el mito de Bran[37], sendas mujeres féericas, evemerizaciones de estas diosas soberanas que han pasado al folklore en forma de hadas en las Islas Británicas y, como antes señalábamos, en las xanas/anjanas de la Céltica norteña hispánica, se vinculan al manzano como árbol sagrado, cuyos frutos son portadores de la eterna juventud, vehículo para la iluminación y camino al inframundo descendiendo por su tronco y raíces, especie de Yggdrasyl que vincula el mundo de los vivos y de los muertos. En dichas historias aparece la isla o territorio de Avalon/Avallach, «tierra de las manzanas» y destino de los difuntos[38]: precisamente es habitual encontrar representaciones de árboles en las lápidas vadinienses de la zona como elementos vinculados a la vida de ultratumba[39].

Todo lo anterior nos hace sospechar de la relación del Picurriellu o Naranco/Naranjo con elementos de la escatología religiosa prerromana local, apelando más bien al manzano que al naranjo, frutal desconocido en estos lares hasta tiempos recientes y por supuesto no originario del lugar, mientras que el manzano halla abundantes referencias en los cartularios medievales[40], como no podría ser menos por su autoctonía e importancia para la economía de las poblaciones locales desde antiguo.

Por otra parte, y quizás extremando la interpretación de las noticias de Llano, no es baladí el comentario, trasladado del paisano del cuento, cuando se habla del ruido que hacen las «naranjas» al caer, si tenemos en cuenta que el «manzano musical» de las leyendas féericas tenía el poder de sumir en trance[41], y el hallazgo

(2019), pp. 4-14. http://universidadeslectoras.es/lacqua/ficha.php?ficha=51

34 CONCEPCIÓN, X. «La toponimia sagrada de los Picos: del Monte Vindio a…», Op. Cit., p. 185.

35 ECHARTE, F.J., Op. Cit., p. 185.

36 SEVILLA RODRÍGUEZ, M. «Posibles vestigios topográficos de cultos célticos en el Norte de la Península Ibérica», en *Memorias de Historia Antigua* 3 (1979), p. 265.

37 Apple Magic and Lore, en https://m.facebook.com/BetweenTheRealms/photos/apple-magic-and-lorein-celtic-tradition-the-otherwordly-avalon-was-also-known-as/871473006255196/

38 En las Islas Británicas se enterraban manzanas con los difuntos «para alimentarlos». Ramas de manzano se portaban en los funerales en la Inglaterra del siglo XVIII (Between the realms. Apple magic and lore, Op. Cit.).

39 SANTOS YANGUAS, N., «Cultos, ritos y costumbres funerarias en la Asturias antigua», en *Ilu. Revista de Ciencia de las Religiones,* anejo XXV (2014), p. 392.

40 Documentos que mencionan pomares en Lebeña y Sesarbado en 826 (PEREDA DE LA REGUERA, M., *Liébana y los Picos de Europa*. Institución Cultural Cantabria, 1972, p. 43).

41 *Between the realms. Apple magic and lore*, Op. Cit.

de árboles de oro, con hojas y frutos de tal metal, en un pozo ritual de la Baviera Céltica[42], evidencia asimismo dicha componente ritual-funeraria de la especie en el imaginario antiguo.

## 4. CONCLUSIONES

Nuevamente constatamos la veracidad de la impresión de X. Concepción cuando habla del carácter sagrado de la toponimia y la geografía de los Picos, permeada de las concepciones mitológico-escatológicas de matriz indoeuropea creadas y recreadas (merced al fenómeno de etimología popular) por las poblaciones pastoriles del lugar.

Así, nuestro Naranco podría haberse constituido como una suerte de «Avalon» local, remedando en el interior del territorio la consideración en la costa de las peñas e islas como destino último de los difuntos en su viaje al Alén[43] y presidido por un manzano mítico que se encontraría aún presente en el imaginario local, «evolucionado» o transformado en naranjo por proximidad fonética. La importancia toponímico/epigráfica de la referencia al dios Tarano-Jupiter-Jano, avatares del atmosférico y soberano dios psicopompo, completa las referencias necesarias para comprender la importancia y consideración del Urriellu entre las poblaciones locales.

Como siempre, y una vez más, advertimos de la feracidad de la investigación arqueoetnográfica, como herramienta útil a la hora de despejar senderos en multitud de campos vinculados, cuanto menos, a la Lingüística-Toponimia, la Historia y la Geografía.

**Marina Gurruchaga Sánchez**
**Miembro del Centro de Estudios Montañeses**
**Doctora en Historia por la Universidad de Cantabria**

42 GREEN, M. *The celtic world,* Psycology Press-Routledge 1996, p. 449.

43 ALMAGRO GORBEA, M. «El canto de los responsos de Ulaca (Ávila): un rito celta del Más Allá» en *Ilu. Revista de Ciencia de las Religiones* 11 (2006), pp. 5-38.

# Tras las huellas del demonio en la provincia de Segovia

Mario Sanz Elorza

## El demonio y lo demoníaco en las principales religiones

Definir lo «demoníaco» o «lo satánico» en pocas palabras no es tarea fácil, debido a la enorme variedad de religiones y creencias que a lo largo de los tiempos y de la geografía han existido. No obstante, podemos hacer una primera distinción para la concepción del mal y de los seres que lo representan entre los ámbitos religiosos politeísta y monoteísta. Para las religiones politeístas en general, lo demoníaco puede estar formado por entidades de inferior rango a los dioses, hostiles y perjudiciales para los seres humanos y enemigas de aquéllos, tal y como podemos ver en las antiguas religiones mesopotámicas. También puede tratarse de verdaderos dioses, como el Seth de los egipcios, antagonista de los «dioses buenos», o una pléyade de dioses, monstruos, titanes o incluso humanos opuestos a otros dioses del panteón, como es el caso de la mitología griega. En el contexto de las religiones monoteístas, para la mayoría de credos el concepto de dios único omnipotente, eterno y omnisciente es incompatible con la existencia de seres con una posición ontológica de igualdad ante él, de tal modo que lo maléfico solo puede existir por obra del mismo creador, de acuerdo con su voluntad todopoderosa, más o menos misteriosa, con independencia de la interpretación teológica que se haga.

Existen indicios para sospechar la posible continuidad del culto a un dios cornudo de la mitología celta, llamado *Cernunnos*[1] y la conformación del diablo. Dicha hipótesis, defendida por Margaret Murray, encuentra su apoyo en el análisis de la iconografía, dispersa por toda la Galia, pues ningún autor antiguo lo menciona. Sin embargo, parece que tanto los celtas como otros pueblos de pastores y agricultores, incluso del neolítico y de la Edad del Bronce, consideraban a un dios cornudo como una deidad de suma importancia. Durante milenios, la caza de animales, cornudos los más apreciados, por cierto, junto con la recolección de vegetales silvestres, fue la actividad productiva más importante para la subsistencia. Por otra parte, los cuernos eran un inequívoco símbolo de agresividad y poder. *Cernunnos* aparece asociado al carnero, al toro y al ciervo en contextos galo-romanos, y también con cabezas humanas, lo que para algunos sugiere su conexión con aspectos telúricos y de fertilidad, es decir tanto de ultratumba como de la abundancia. A pesar de que su iconografía es variable, presenta algunas constantes, como su posición sedente al estilo búdico, cuernos de ciervo sobre la cabeza, túnica corta y manto sobre el pecho, brazaletes, rostro de hombre barbudo, etc[2]. Una de sus representaciones más conocidas es la del caldero de Gundestrup, datado en el siglo I a.C., en las que el dios aparece en postura búdica, rodeado de animales cuadrúpedos y cornúpetas y portando un torques (collar rígido

1 ELIADE, M. Historia de las ideas y las creencias religiosas II. De Gautama Buda al triunfo del cristianismo.

2 LÓPEZ MONTEAGUDO, G. 1994. La religión céltica, gala y galo-romana. En Blázquez, J.M. *et al.* *Historia de las religiones de la Europa Antigua*: 463-465. Ediciones Cátedra S.A. Madrid.

***Cernunnos*** **dios cornudo de la mitología celta representado en el caldero de Gundestrup (siglo I a.C.)**

y redondo) en la mano derecha y una serpiente en la izquierda. Paralelamente a la adoración al dios cornudo masculino, aquellas sociedades ancestrales practicaban un culto a un principio femenino, símbolo de la fecundidad femenina y de la fertilidad de la tierra. Aunque su verificación no puede sustentarse en pruebas documentales, es posible suponerlo como adoración a las diosas madres y a las diosas lunares. La antigüedad de este culto puede remontarse en Europa occidental a tiempos precristianos[3].

Sostiene la antropóloga Margaret A. Murray que el cristianismo, en su afán de exterminar todo paganismo anterior, puso en tela de juicio la validez del culto al dios cornudo, al considerar maligna toda deidad no cristiana. Las religiones «modernas», en su afán por dar solución al problema de la teodicea, esto es de la existencia del mal en el mundo, aparentemente incompatible con la idea de la bondad divina, crearon el concepto del diablo, como ser necesario para encontrar una explicación lógica a esta contradicción. Así, la construcción del diablo cristiano se llevó a cabo a partir de antecesores prehistóricos, egipcios, asirios, persas, hebreos, celtas, griegos y romanos. En la imagen más extendida

3 MURRAY, M.A. 1978. *El culto de la brujería en Europa occidental*. Editorial Labor S.A. Barcelona, pp. 16-17.

del diablo cristiano llaman la atención ciertas analogías con las del dios *Cernunnos*.

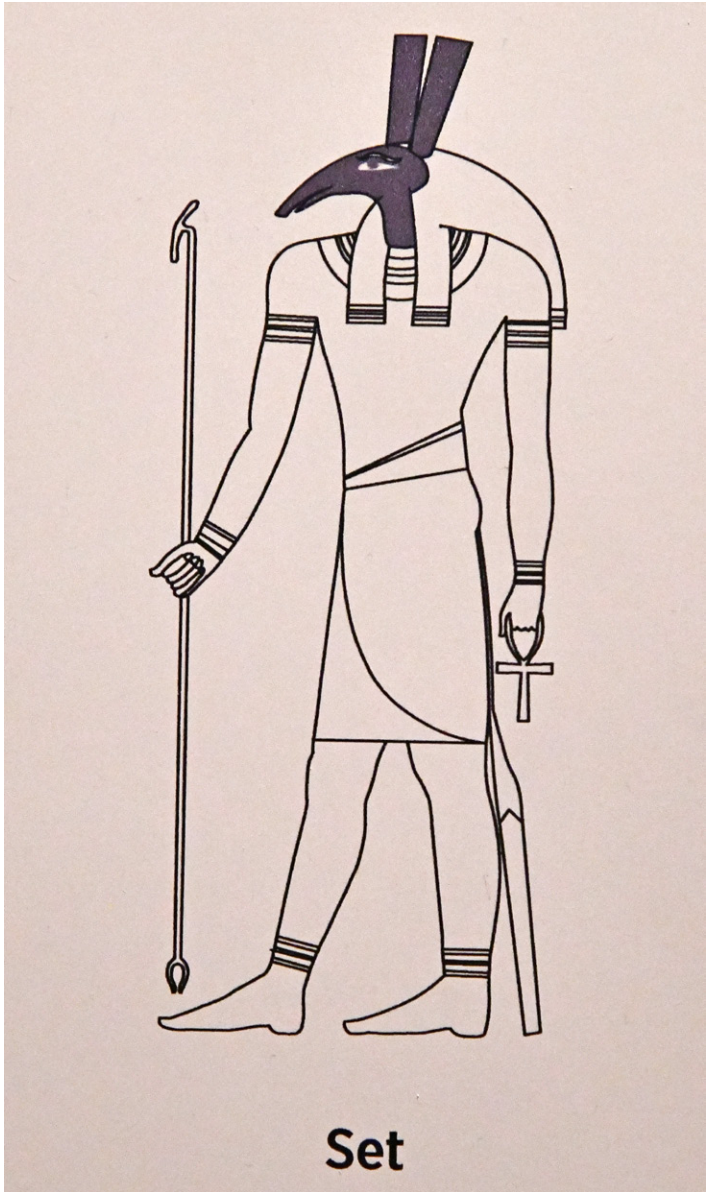
En la antigua Mesopotamia, el pensamiento religioso sumerio dirigió su atención preferentemente al desarrollo de la mitología y a la comprensión de sus dioses, mientras que el acadio se mostró más preocupado por las cuestiones terrenales[4], entre ellas la enfermedad, la lucha por la supervivencia, la protección contra los seres infernales y la muerte. Uno de los aspectos destacables de la religión babilónica es la práctica de la adivinación y de la magia, ésta última con el objetivo de combatir a los demonios, concebidos como unos seres repulsivos, de aspecto bestial, crueles e insensibles a las desgracias y ruegos humanos. Según la escatología mesopotámica, el destino del ser humano tras la muerte no era simplemente la corrupción de la materia y su desaparición, sino que una parte de él iba a parar al inframundo o «*Arallu*», que en sus geografías del más allá es un lugar vicario del Hades griego. Se trata de un destino sin retorno, hasta para los mismos dioses, como se muestra en la Epopeya de *Gilgamesh*, la obra más célebre de la literatura mesopotámica. El inframundo babilónico estaba habitado por demonios que no eran necesariamente más perversos y terroríficos que muchos mortales. Simplemente eran carceleros que impedían salir del inframundo. Para los babilonios, por muy temibles y terroríficos que fueran los demonios del inframundo, los peores horrores y desdichas se encontraban en la vida terrenal. También se creía en la existencia de demonios dispuestos a dañar y perjudicar a los vivos, y para defenderse de ellos era conveniente acudir a exorcismos, amuletos, talismanes y ritos mágicos. Uno de los más temidos, femenino por añadidura, era *Lamasthu*, hija de *An*, el dios del cielo, a su vez engendrado por la diosa *Maunmu* junto a *Ki*, diosa de la tierra. De la unión de *An* y *Ki* nacieron los restantes dioses del panteón sumerio. *Lamasthu*, al ser estéril, solía dar rienda a su crueldad ensañándose con los niños y sus madres. De acuerdo con la mitología mesopotámica, se alimentaba de niños lactantes, que arrebataba a sus madres mientras dormían para devorar su carne y beber su sangre. Se le consideraba responsable de los abortos y de la muerte súbita de los bebés en la cuna. Su animosidad contra la fertilidad también la padecían las madres, y en ocasiones los hombres adultos a los que devoraba inmisericordemente. Contra este demonio solo cabía acudir a la magia, y para ello se utilizaban amuletos con la imagen de *Pazuzu*, demonio relacionado con la muerte, representado con cuerpo de hombre, cabeza de león, cuernos de cabra, garras y alas de rapaz, cola de escorpión y pene con forma de ofidio. Con la palma de la mano derecha señala hacia arriba y con la de la izquierda hacia abajo. De esta guisa lo podemos ver en una figurilla que se conserva en el Museo del Louvre de París, que fue utilizada para dar forma visible al satán del cristianismo en la saga cinematográfica de El Exorcista. Las enfermedades se atribuían a demonios acechantes, resultando especialmente peligrosos «los siete espíritus del abismo», que atacan otras tantas partes del cuerpo («*Ashakku*», la cabeza; «*Namtaru*» la garganta; «*Utukku*», el cuello; «*Alu*», el pecho, etc.). Pese a que la influencia ejercida por las religiones mesopotámicas en otras posteriores fue inferior a la egipcia, en cuanto a la magia y la demonología, algunos de sus conceptos y tradiciones han perdurado, más o menos adaptados, lo que puede vislumbrarse sobre todo en el judaísmo. En efecto, desde la deportación de los judíos a Babilonia por Nabucodonosor, Mesopotamia se convirtió en el principal centro judío, hasta el punto de que allí fue redactado el Talmud Babilónico, libro fundamental del judaísmo rabínico. Allí, tanto el Talmud como el judaísmo en su conjunto recibieron la influencia de las creencias y supersticiones mesopotámicas acerca de los seres demoníacos, de tal guisa que algunos de los demonios del judaísmo no eran otra cosa de antiguos demonios mesopotámicos sincretizados, como Lilith, la primera y traidora esposa de Adán.

4 MARTÍNEZ-PINNA, J. 2020. *Muerte y religión en el mundo antiguo*. Ediciones Luciérnaga. Barcelona, pp. 36-40.

**Figurilla de *Pazuzu*, demonio de la mitología mesopotámica, conservada en el Museo del Louvre de París. Fue utilizada para dar forma visible al satán del cristianismo en la saga cinematográfica de El Exorcista**

En la teología osírica egipcia, la idea del mal antagonista se concreta en el dios *Seth*, hermano de *Osiris* y de *Isis*. El resentimiento y la envidia de *Seth* hacia *Osiris*, que ambicionaba el trono egipcio ocupado por éste, le llevo a asesinarlo traicioneramente. Gracias a la magia de *Isis*, a la postre diosa de la fertilidad, se reensambló el desmembrado cuerpo de *Osiris*, devolviéndole a la vida. En el mito de *Osiris* muerto y resucitado reside parte de la escatología egipcia, tan fascinante y compleja, que todavía sigue brindándonos descubrimientos sorprendentes. Tras la muerte terrenal, los antiguos egipcios pensaban que el principio vital llamado «*ka*» perduraba tras separarse del cuerpo físico, el «*khet*». El «*ka*» podía aspirar a la inmortalidad, pero al ser la sede de los sentimientos, quedaba a expensas de ser sometido a juicio y asumir su responsabilidad ante los dioses. No sin variaciones debidas a la dilatada historia del Egipto faraónico, en general se creía que los finados eran conducidos por *Anubis* ante la

presencia de *Osiris*, confinado en el inframundo o «*Duat*». Allí se les extraía el corazón, que era depositado en el platillo de una balanza. Entonces, era sometido el difunto a un juicio ante un jurado compuesto por 42 dioses, de tal guisa que el corazón aumentaba de peso o disminuía según el signo de las respuestas. Si el veredicto era positivo, el «*ka*» podía volver a la parte física, ahora una momia, convirtiéndose en un ser benéfico con derecho a habitar en el paraíso. Si, por el contrario, la sentencia era desfavorable, el corazón era arrojado a «*Ammyt*», un ser demoniaco y monstruoso, devorador de los muertos, representado con cabeza de cocodrilo, patas traseras de hipopótamo y melena, torso y patas delanteras de león. Esto representaba una segunda muerte y la imposibilidad de conseguir la inmortalidad. El contenido de este relato mitológico nos sugiere inmediatamente la noción de Psicostasis o Peso de las Almas del cristianismo, previo al Juicio Final, tema ampliamente tratado en la iconografía del arte románico, donde el arcángel san Miguel se sitúa en uno de los platillos de la balanza y Satanás en el otro, expectantes ante el sentido de la inclinación de la balanza, pues de ello depende si el alma del difunto será ganada a su favor.




**En la teología osírica egipcia, la idea del mal antagonista se concreta en el dios *Seth* (Museo Arqueológico Nacional)**

En la religión de la antigua Grecia, los dioses no se concebían como los creadores del cosmos, sino que formaban parte de él, surgidos de un caos originario, y luego reproducidos por unión sexual entre ellos. Los dioses griegos no eran ni omnipotentes ni eternos, pero sí muy poderosos. Así *Urano* fue derrocado y castrado por su hijo *Cronos* y éste, a su vez, derrocado por *Zeus*. Lo demoníaco estaría constituido por aquellos seres mitológicos enemigos o antagonistas de los dioses olímpicos. No obstante, su ontología podía ser muy variable, desde dioses de una generación anterior que había sido derrocada, como era el caso de los titanes, hasta gigantes o incluso seres humanos. En este contexto, lo demoniaco no representa rebeldía de unos seres contra sus creadores ni tampoco necesariamente hostilidad contra los mortales, como el Satán del cristianismo o el *Ahrimán* iranio, pues los mismos dioses del panteón podían comportarse de forma extremadamente cruel, ante la impasividad de otros dioses más poderosos. Lo demoníaco en el mundo helénico se podía entender más bien como una respuesta desafiante, y en cierto modo heroica, de unos dioses primordiales benévolos con los humanos, contra otros dioses tiránicos y advenedizos. Los titanes, seis masculinos y seis femeninos, hijos de los primeros dioses, *Gea* (la tierra) y *Urano* (el cielo), constituían una generación de dioses anterior a la olímpica, que fue derrotada por *Zeus* y sus hermanos. En la mitología griega, la figura del titán *Prometeo* se muestra como lo más parecido a un demonio, más por su rebelión contra los dioses que por su hostilidad contra los mortales, pues la razón de su desafío no era disputar el poder a los dioses olímpicos, sino poner freno a su despotismo y devolver a los seres humanos la dicha de la que gozaban con los dioses anteriores. Según el mito, *Prometeo* se atrevió a robar el fuego, que antes *Zeus* había arrebatado a la humanidad, para devolvérselo a los humanos. *Zeus* castigó por una parte a los humanos enviándoles a la primera mujer, *Pandora*, con una caja que contenía todos los males, pues con anterioridad la humanidad era exclusivamente masculina. *Pandora*, movida por su irrefrenable curiosidad, abrió la caja y de ella salieron toda suerte de desgracias e iniquidades que asolaron a la humanidad, que hasta entonces había sido feliz y dichosa. El castigo que *Zeus* reservó para *Prometeo* consistió en encadenarlo en el Cáucaso y enviarle cada día un águila que le devoraba el hígado, y para que el tomento fuera perpetuo, su hígado se regeneraba cada día. Así el titán *Prometeo* presenta una condición dual, de filántropo y teófobo a la vez. Los gigantes eran otros seres sobrenaturales surgidos de *Gea* y de la sangre de *Urano*, a los que *Cronos* castró. Eran descomunales y muy fuertes, pero vulnerables a la muerte si ésta se la infringían a dúo un dios y un mortal. Rebelados también contra los dioses olímpicos y derrotados, una vez muertos fueron encarcelados en el *Tártaro* o *Hades*, pues no está muy clara la diferencia según el relato mitológico al que nos atengamos, acompañando a los titanes. Se trata del inframundo a donde iban a parar las almas de los difuntos. No obstante, la escatología griega no es especialmente optimista en cuanto al destino que espera tras la muerte. En el *Hades*, las almas vivían en un estado de abulia, sin sufrimiento, pero a la vez sin ningún tipo de satisfacción o placer. También era lugar de castigo para criminales e infames, donde eran sometidos a torturas y penosidades eternas. La prisión de los titanes en el *Tártaro* era custodiada por tres gigantes monstruosos provistos de cincuenta cabezas y cien brazos. Sin tratarse de un ser propiamente demoniaco, hemos de mencionar dentro de la mitología griega a *Pan*, hijo de *Hermes*, dios de la fertilidad y de la sexualidad masculina. Dotado de una gran potencia y apetito sexual, se dedicaba a perseguir por los bosques, en busca de sus favores, a ninfas y muchachas, por lo que, en este sentido, si tiene cierta relación con el diablo, pues este hizo de la lujuria uno de los principales señuelos para llevar a los humanos por el camino de la condenación. De su imagen de macho cabrío con rasgos antropomorfos tomo buena cuenta la incipiente Iglesia cristiana en su esfuerzo aculturador de anteriores cultos paganos, al asimilarlo a Satanás.

Es en las religiones dualistas iranias donde la idea de una deidad maléfica y causante del mal se muestra del modo más explícito, sirviendo de explicación comprensible y satisfactoria para el problema de la existencia del mal en el mundo, cuestión ésta, la de la teodicea, que religiones como el propio cristianismo, apenas pueden justificar con un juego de palabras. Estas religiones son básicamente dos: el mazdeísmo y el maniqueísmo. La primera fue predicada por Zoroastro o Zaratustra (628-551 a.C.), en una región situada al sur de mar de Aral. Su doctrina consistía en un dualismo entre un dios bueno llamado *Ahura Mazda* y un dios malo llamado *Angra Mainyu*, o más comúnmente *Ahrimán*[5]. Este era una especie de Satanás, señor de la mentira, el engaño, las tinieblas, el mal y la muerte. Estaba acompañado por una cohorte de seres malvados, llamados «*devas*». En la escatología mazdeísta, tras la victoria final de *Ahura Mazd*a, que tendrá lugar en unos doce mil años, los muertos resucitarán y serán sometidos a un juicio final. Los justos alcanzarán el paraíso y los malvados sufrirán un castigo duro y largo, aunque no eterno, puesto que, si así fuera sería incompatible con la bondad de *Ahura Mazda*, y además habría supuesto la continuidad de la existencia del mal una vez consumada la victoria final. No obstante, es curioso notar que el infierno mazdeo no es ígneo, como el de las religiones abrahámicas, sino gélido, y esto es debido a que la religión de Zoroastro surgió en una zona de clima muy frío, donde el hielo es sinónimo de infierno y sufrimiento. Sin embargo, Palestina o Arabia son regiones donde el clima es extremadamente caluroso, el sol es abrasador y la sombra es la salvación. De ahí que el infierno de los cristianos y los musulmanes sea de fuego y el paraíso se asocie con el frescor. El mazdeísmo se difundió con facilidad por el antiguo imperio persa, haciendo suya la doctrina mazdea los soberanos de la dinastía aqueménida. Profundizando en la demonología mazdeísta, *Ahrimán* tenía a sus órdenes huestes de demonios formadas por los «*devas*» (dioses a los que Zoroastro convirtió en demonios), los «*dorugs*» (monstruos femeninos causantes de las mentiras, de la corrupción de los cadáveres, de la menstruación, etc.), los «*yârus*» (brujos), los «*pairikas*» (hadas buenas y hermosas que Zoroastro convirtió en seres malvados y perversos), etc. Tras la expansión del islam por Irán, la demonología mazdeísta aún conservó cierta impronta en la épica musulmana persa, aunque el mazdeísmo como religión fue postergado. Sin embargo, Zoroastro fue incluido en la panoplia de profetas de Dios no mencionados en el Corán. En el mazdeísmo iraní se llamaba magos a los miembros de la casta sacerdotal guardiana de la ortodoxia mazdea. Así, en árabe *maÿusi* (mago), en plural *maÿus*, significa mazadeísta y magia (*maÿûsiyya*) era la palabra para referirse al mazdeísmo. El mazdeísmo fue la religión de Irán antes de la conquista árabe y su progresiva conversión al islam. Solamente subsisten en este país dos reductos mazdeos, en Kermán y en las cercanías de Yazd, junto con una pequeña comunidad de practicantes recientemente instalada en Teherán. También perdura esta religión en la India, en los alrededores de Bombay, y muy minoritariamente en Pakistán, Reino Unido y América del Norte[6].

La otra religión irania dualista, el maniqueísmo, fue fundada por Mani (215-276/277 d.C.), nacido en Mesopotamia, con la aspiración de conformar una síntesis que superara a las religiones anteriores en contenido y perfección, a partir de una revelación divina. En ella, se le encomendaba ser el profeta de una nueva religión dualista, que explicara la existencia del mal en el mundo y propusiera una doctrina de salvación. En realidad, en el maniqueísmo se da una especie de sincretismo al tomar elementos de otras religiones anteriores, como el gnosticismo cristiano, el mazdeísmo, el hinduismo, el jainismo, el budismo, etc. De acuerdo con esta doctrina, Dios no habría sido el creador del mal. Para la cosmogonía maniquea el mal

5 DURÁN VELASCO, J.F. 2013. *Tratado de Demonología*. Editorial Almuzara S.L. Córdoba, pp. 63-109.

6 POUPARD. P. 2003. *Diccionario de las religiones*. Herder Editorial S.L. Barcelona, pp. 1141.

se encontraba en las tinieblas y en la materia, originalmente separadas del mundo de la luz. En un momento, tinieblas y luz llegaron a unirse parcialmente, resultando necesario liberar a las partículas de luz atrapadas por la materia. Los humanos podían liberar sus partículas de luz si seguían un comportamiento adecuado. No obstante, a efectos de esta vía de salvación, en el maniqueísmo había dos tipos de fieles. Por lado estaban los perfectos, que eran célibes y vegetarianos, y por otro los simples fieles. Los perfectos podían liberar sus partículas de luz tras la muerte, mientras los simples fieles solo lo conseguirían después de reencarnarse en perfectos. Sobra explicar su analogía con el catarismo, que puede considerarse una reactivación del maniqueísmo en el occidente de Europa casi mil años después de la predicación de Mani. El éxito del maniqueísmo radicó en su convincente explicación de la existencia del mal, nada que ver con los proverbios ni con los misterios insondables de otras religiones, si bien proponiendo una concepción del mundo pesimista y contraria a todo materialismo, donde todo el bien solo se encuentra en lo espiritual y luminoso. En este sentido, aparentemente guarda ciertas semejanzas con el budismo. El maniqueísmo fue duramente perseguido y reprimido por el mazdeísmo hegemónico en el imperio persa, por el cristianismo en el Imperio Romano y en el Reino Visigodo y por el islam en todo el imperio omeya y abasida. Para los cristianos, se trataba de una peligrosa herejía, que se reactivó en el catarismo, ferozmente exterminado con la cruzada albigense. Para los musulmanes, Mani era un falsario y un pseudo-profeta. En cuanto a la demonología maniquea, retomando su principio dual, el mal, las tinieblas y la materia, no son sino la fealdad, la maldad, el deseo desaforado y la necedad, siendo sus demonios incontables, pero con un soberano por encima de todos ellos, el Príncipe de las Tinieblas, el anti-Dios (*melêj hêshujâ*, en arameo). El Príncipe de las Tinieblas es el instigador de todas las guerras. Sin embargo, habrá un tiempo final en el que la luz y las tinieblas se separarán definitivamente, todas las almas serán juzgadas por Cristo, y el mundo material será devastado por un incendio tas el que las últimas partículas de luz que no hubieran sido liberadas quedarán aprisionadas en una bola de materia, que acabará arrojada a una sima, y que finalmente será taponada por una enorme roca y de este modo, luz y tinieblas, quedaran separadas definitivamente. Las partículas de luz que quedarán dentro de bola no serán sino las de aquellos que rechazaron el maniqueísmo y escogieron seguir una vida aferrada a lo material, pues la materia no es más que deseo autodestructor y concupiscencia, que no lleva más que a devorar y a copular.

En el budismo, no existe ningún dualismo, rechazando tanto la noción de Dios como de Príncipe de las Tinieblas. Para Buda, no tiene interés preguntarse por cuestiones tales como el origen del mundo, o si es finito o infinito, eterno o perecedero, etc. Se trata de preguntas ociosas, pues sus respuestas no ayudan a liberar a los seres humanos del sufrimiento, que es en realidad el objetivo al que todo creyente aspira. Por ello, para esta religión la existencia de deidades, benéficas o maléficas, es contingente y prescindible.

El sintoísmo japonés es una religión animista y naturalista donde se rinde culto a los antepasados. Se basa en la veneración de los *kami*, que son espíritus de la naturaleza. Carecen de una divinidad genuinamente suprema, a lo más la diosa del sol, *Amaterasu*, identificada con la familia real nipona. El número de *kami* es infinito, habiéndose clasificado en *kami* de la tierra, de personajes ilustres, del universo, etc., pero también los hay malvados, demoníacos y del inframundo, con apariencia terrorífica y grandes poderes. Estos espíritus diabólicos (*tengu*) son representados con largas narices o con picos de rapaces. Los orgullosos y los jactanciosos tienen asimismo fama de tener largas narices, y se dice de ellos que son unos *tengu*[7]. En la escatología sintoísta, la parte espiritual o *mitama* sobrevive a la muerte física, y está llamada a vivir eterna-

7 CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. 2018. *Diccionario de los símbolos*. Herder Editorial. Barcelona, pp. 414.

mente en el más allá, o bien en el infierno que es una suerte de condena a vivir una vida semejante a la terrenal.

En el llamado judaísmo clásico, surgido a partir de la destrucción del segundo templo, se rechazó la anterior idea, que sí fue tomada en cambio por el cristianismo, de que los demonios eran ángeles caídos. La omnipotencia de Dios no permite la existencia de ningún ser que la pueda desafiar, de tal modo que Satán es sencillamente un ángel más con una función específica, que es la de tentar y probar a los mortales, y siempre bajo la autoridad y la permisividad de Dios. El demonio no puede desobedecer al creador, pues lo contrario sería incompatible con su naturaleza angélica. Por tanto, para el judaísmo clásico es absolutamente inaceptable la noción de «ángeles caídos». En la religión judía existen otros seres digamos que demoníacos o malignos, llamados *shedim*, cuyos vicariantes en el islam son los *ÿinn*, de naturaleza inferior a la angélica y de dignidad inferior a la de los seres humanos, aunque más poderosos que éstos. Su relación, no obstante, con los mortales, al contrario que la de los demonios de otras religiones, no tiene porqué ser necesariamente hostil. Los *shedim* se vinculan con Lilith, primera esposa de Adán, que se sublevó contra él. El judaísmo, de ningún modo es un cristianismo primigenio, por más que compartan algunos de sus libros sagrados. La biblia judía, llamada «*Tanak*», se compone de la Torá, que son los cinco primeros libros del Antiguo Testamento de los cristianos (el Pentateuco), el *Nebim* (historias de los profetas) y el *Ketubim* (Escritos). El *Tanak* sería la ley escrita, a la que hay que añadir la *Misná* o ley oral y los comentarios rabínicos, ambos compilados en lo que se conoce como el Talmud. Para el judaísmo, el verdadero Libro de Israel es la Ley, ya que lo importante es la ortopraxia más que la ortodoxia. Por ello, los grandes rabinos, en su exégesis de la Biblia, más que deducir teorías sobre Dios o sobre el mundo, tratan de descubrir y establecer las normas que deben observar los creyentes[8]. Además del judaísmo, digamos ortodoxo, existe un judaísmo místico o esotérico, la cábala, aceptado por unos judíos y rechazado por otros, pero no considerado herético ni siquiera por los propios judíos ortodoxos, ya que, como hemos señalado, lo importante son las prácticas, los rituales y los preceptos que han de cumplirse rigurosamente, y no tanto las creencias dogmáticas. En el *Tanak*, Satán no es propiamente una entidad demoniaca, sino más bien un acusador miembro de la corte angélica, que pone a prueba a los justos para constatar que perseveran en su aflicción. Si aparecen, no obstante, otras entidades malignas menores, inspiradoras de la brujería y la adivinación, condenadas por la Torá. En el judaísmo posterior a la destrucción del segundo templo, no se acepta la condición angélica de Satán, pues los ángeles son criaturas excelsas incapaces de pecar. Se trata de un ser maléfico y peligroso, eso sí, al que conviene evitar, cuya misión es tentar a los seres humanos para ponerlos a prueba, pero que puede reportar mucho bien al afectado si logra superar las tentaciones, ya que grande será su recompensa. Los *shedim* son unos espíritus demoniacos, hostiles y peligrosos, de naturaleza intermedia entre la angélica y la humana, que aparecen citados en el *Tanak* (Deuteronomio y Salmos) y en el Talmud. Su rey es *Asmodeo*, cuya inspiración parece proceder del mazdeísmo, del que pasó al judaísmo y al cristianismo. Son los inspiradores de la brujería y la adivinación, y los dioses adorados por los idólatras de la Biblia. Se les atribuye una querencia por los lugares desérticos e inmundos, aunque pueden desplazarse y vivir por todo el mundo. Otro ser incluible en la categoría de demoniaco, que aparece en el *Tanak* (Libro de Isaías), es *Lilith*, inspirada en la diosa mesopotámica *Lilitu*, representada como una mujer desnuda, con garras de ave rapaz y flanqueada por dos lechuzas. La tradición rabínica la convirtió en la primera esposa de Adán, si bien abandonó a éste cuando le forzó a copular debajo, ya que lo consideraba una sumisión denigrante. Tras ello, se unió a orillas del mar

8 PIKAZA, X.; AYA, A. 2009. *Diccionario de las tres religiones. Judaísmo, cristianismo, islam*. Editorial Verbo Divino. Estella (Navarra), pp. 639.

Rojo con *Asmodeo*, con quien procreó multitud de hijos, llamados «*lilim*», peludos y de aspecto horrible. También la tradición rabínica atribuye a *Lilith* el alumbramiento de demonios, gestados tras haber copulado con otros demonios o con varones humanos a los que habría seducido. En la tradición cabalística, *Lilith* es el nombre de la primera mujer creada, anterior a Eva, y a la vez que Adán, directamente de la tierra y no de sus costillas. Al considerarse ontológicamente iguales, se suscitó una disputa entre ambos, en la que *Lilith* encolerizada pronunció el nombre de Dios y huyó para iniciar una carrera demoníaca[9]. Es también interesante el papel que desempeñan los demonios en sus relaciones sexuales con los humanos en la cábala, que como hemos señalado es la versión esotérica y mística del judaísmo. Los cabalistas tuvieron presente una antigua concepción de la procreación diabólica, ya fuese por polución o por otras practicas como el onanismo, basada en una tradición judía según la cual Adán, después del asesinato de su hijo Abel por su hermano, ya no quiso contacto carnal con su mujer y entonces fue asediado por unos demonios súcubos que le hicieron caer en la tentación. Fruto de estas uniones nació una raza de demonios llamados *Nig'e Bne Adan* (espíritus perniciosos que proceden del hombre).

Para la teología cristiana y católica, un demonio es un ser espiritual de naturaleza angélica condenado eternamente[10]. Los demonios no fueron creados malos, sino que tras su creación, como al resto de los seres angélicos, Dios los sometió a la prueba previa anterior a la visión de la esencia de la Divinidad, esto es que antes veían a Dios pero no veían su esencia. Dicha prueba fue obedecida por unos y desobedecida por otros. Estos últimos se transformaron en demonios. Es decir, los demonios son como son porque ellos mismos lo provocaron, pero no porque fueran creados como tales. Esta explicación pasó posteriormente al islam. En la demonología judía anterior a la destrucción del antiguo templo, de cuya fuente bebió el cristianismo, se añaden además otras dos versiones del motivo de la caída. Una, recogida en el Libro de Henoc y en el de los Jubileos, tiene que ver con la lujuria. Algunos ángeles descendieron a la tierra para fornicar con mujeres y por ello fueron castigados. La otra habla de una rebelión directa de Satán, el ángel de más alto rango, contra Dios, con la pretensión de usurpar su señorío del cosmos. El alzamiento dio lugar a una guerra entre los ángeles malos y los ángeles buenos de la que salieron victoriosos los segundos, encabezados por el arcángel Miguel. Tras la contienda, los derrotados fueron arrojados al infierno. Con el paso del tiempo, la transformación de los demonios fue progresiva. Unos se fueron haciendo más perversos y soberbios, acrecentando su odio a Dios, y otros menos, al contrario que los ángeles fieles que se fueron santificando progresivamente[11]. Así se fue conformando la taxonomía del mundo angelical, que de acuerdo con la Biblia se compone de nueve jerarquías: serafines, querubines, tronos, dominaciones, virtudes, potestades, principados, arcángeles y ángeles. Del mismo modo, también en la Biblia cristiana es posible rastrear la sistemática demoníaca y su nomenclatura: Satán o Satanás, así llamado tanto en el Antiguo Testamento como en los Evangelios, es el más poderoso de los demonios; Diablo es el nombre utilizado en el Nuevo Testamento para referirse a Satán; Belcebú es otra denominación con la que se conoce a Satán, que aparece en el segundo Libro de los Reyes del Antiguo Testamento. Lilith aparece en el Libro de Isaías, considerado, como hemos visto, un ser demoníaco por la tradición judía, muy posiblemente tomado de una deidad mesopotámica, representada con cabeza y cuerpo de mujer, alado y con patas de ave. Mas concretamente, *Beelzebul*,

9 CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. 2018. *Op. cit.* pp. 647-648.

10 FORTEA, J.A. 2015. *Tratado de Demonología y manual de exorcistas. Forteniana Opera Daemoniaca.* Tomo I. Sekotia S.L. Guadalajara, pp. 19.

11 FORTEA, J.A. 2020. *Historia del mundo angélico. Forteniana Opera Daemoniaca*. Tomo III. Sekotia S.L. Guadalajara, pp. 11565-63.

príncipe de los demonios, se cita en varios evangelios (Mt. 10 y 12; Mc. 3; Lc. 11); *Asmodeo* aparece en el libro de Tobias (Tob. 3), del persa *aesma daeva* (espíritu de cólera); *Seirim* aparece en el Levítico y en el libro de Baruc, derivado del hebreo *sa'ir* (macho cabrío); Demonio, utilizado en el Nuevo Testamento para desinar de forma genérica a los seres espirituales malignos (Jud. 9; Hech. 10), que etimológicamente deriva del griego *daimon* (genio); Diablo igualmente citado (Apoc. 2, 12 y 20; Mt. 4, 13 y 25; Hech. 13; Jn. 6, 8 y 13; Lc. 4 y 8; 1 Jn. 3; 1 Tim. 3; Sabi. 2; Ped. 5; Sant. 4; Hebr. 2; Efe. 4 y 6; 2 Tim. 2), palabra derivada del griego *diaballó* (calumniar, falsear, mentir); dios de este siglo (Efe. 2; 2 Cor. 4); gran Dragón (Apoc. 12); hijo de la aurora (Isa. 12); Legión (Luc. 8); el Maligno (Mt. 13; Jn. 2, 3 y 5; 2 Jn. 5; Tes. 3; Efe. 6); príncipe (Dan. 10); príncipe de la potestad del aire (Efe. 2); príncipe de este mundo (Jn. 12, 14 y 16); Satán (Job. 1; Crón. 21; Zac. 3); Satanás (Mt. 4 y 16; Mc. 1, 4 y 8; Jn. 13; Lc. 10, 11, 13 y 22; Rom. 16; 1 Cor. 5; 2 Cor. 11 y 12; 1 Tim. 1; 1 Tes. 2; Apoc. 3, 12 y 29; Job. 1 y 2; Hech. 5 y 26); serpiente antigua (Apoc. 12); el que está en el mundo (1 Jn. 4); *Belial* aparece en la segunda carta de Pablo a los Corintios (2 Cor. 6), cuya raíz *baal* significa señor; *Apollyon* aparece en el Apocalipsis (Apoc. 9), del hebreo *abaddon* (destrucción, perdición), y también en el Apocalipsis (Apoc. 9). En este último libro, el más esotérico y críptico del Nuevo Testamento, *Abaddon* es El Ángel Exterminador, el ángel del abismo insondable que reinará sobre las plagas de langostas que asolarán a la humanidad. También aparece identificado como el anticristo. Si bien los exégetas, al traducir los textos antiguos, utilizan denominaciones distintas, realmente hay que considerarlas sinónimas, por lo que *Apollyon* es un nombre más de Satán o Satanás. Aunque no figuraba originalmente en la Biblia, en la traducción al latín que hizo San Jerónimo, conocida como la *Vulgata*, apareció la denominación de Lucifer, palabra de etimología latina que significa «portador de luz». La inmensa mayoría de los textos eclesiásticos posteriores usaron dicho nombre como sinónimo de Diablo. Algunos teólogos, como el padre Gabriele Amorth, consideran a Lucifer el segundo demonio en importancia de la jerarquía demoníaca. No obstante, la relación de nombres de demonios puede hacerse interminable, si bien la mayoría no son reconocidos por la teología oficial, para la que no son otra cosa que un producto de la imaginación de sus inventores[12]. Así y con todo, demonógrafos como Johann Wierus, Crowley, Mathers, Pierre de Lancre o Collin de Plancy, propugnan la existencia de una «monarquía infernal» o «imperio infernal»[13], a cuyo frente como emperador se encontraría Satanás o Lucifer, y como príncipe de los infiernos *Belzebú*. Tras el emperador y el príncipe habría setenta y dos demonios principales, que se oponen a otros tantos ángeles, distribuidos conforme a la siguiente jerarquía: Nueve reyes: *Bael, Paimón, Beleth, Pursón, Asmodeo, Balam, Belial, Viné* y *Zagan*. Siete príncipes: *Vassago, Sitri, Stolas, Orobas, Seere, Ipus* y *Gäap*. Veinticuatro duques: *Agares, Valefor, barbatos, Gusion, Eliges, Zepar, Bathin, Sallos, Aim, Bune, Berith, Astaroth, Focalor, Vepar, Uvall, Crocell, Furcas, Alloces, Gremory, Vapula, Haures, Amdusias, Dantalion y Murmur. Quince marqueses: Samigina, Amon, Leraje, Naberius, Forneus, Marchosias, Fénix, Sabnock, Shax, Oriax, Andras, Andrealphus, Cimejes, Decarabia* y *Ronove*. Once condes: *Furfur, Halphas, Räum, Bifrons, Andromalius, Viné, Ipus, Marax, Glaysa-Labolas*, *Ronove* y *Murmur*. Catorce presidentes: *Marbas, Buer, Botis, Foras, Malphas, Haagenti, Camio, Osé, Volac, Marax, Glaysa-Labolas, Zagan, Gäap* y *Amy*. Hay que tener en cuenta que si todos suman ochenta, ello es debido a que hay demonios que ostentan dos cargos o títulos. Todos ellos se representan, al igual que los santos, conforme a unos atributos y fisionomías específicos. Además de la jerarquía del imperio infernal, según Wiurus existen demonios menores encuadrados en 6666 legio-

12 FORTEA, J.A. 2015. *Op. cit.* pp. 33.

13 LLAUGÉ DAUSÀ, F. 2013. *Diccionario universal de ángeles, demonios, monstruos y seres sobrenaturales.* Ediciones Obelisco S.L. Barcelona, pp. 314-315.

nes, compuesta cada una de ellas por el mismo número (6666) de diablos, lo que supone un total de 44.435.556 seres demoníacos. Para la Inquisición, basándose en la obra de Fromenteau *Le cabinet du Roy*, el número es sensiblemente menor, totalizando 7.405.926, que es el resultado de multiplicar el gran número pitagórico (1234321) por 6. La visión más arraigada en la religiosidad popular se refiere al número 666 como «el número de Bestia», aunque su origen puede encontrarse más bien en el valor numérico del nombre de Nerón, emperador romano que persiguió con saña a los primeros cristianos. Otra famosa taxonomía diabólica fue la propuesta en 1616 por el jesuita Martín del Río, en su tratado *Disquisitionum magicarum*, utilizando como criterio clasificador el lugar de residencia (ígneos, aéreos, acuáticos, terrestres, subterráneos y lucíferos). La exégesis cristiana del Génesis identifica a la serpiente que tentó a Adán y Eva inequívocamente con Satán. En la teología cristiana, a diferencia de la islámica y la judía, no se concibe una categoría de seres ontológicamente intermedios entre los ángeles y los seres humanos, tales como los *shedim* o los *ÿinn*. En la cristiandad, a partir de la Alta Edad Media, la incapacidad de comprender la realidad de los fenómenos, y de afrontarlos espiritual y psíquicamente, concibe al diablo como la única explicación de todo aquello que atormenta y amenaza. Así el mundo se fue poblando de demonios, brujas, súcubos e íncubos[14]. El diablo existe, pero es más débil que Dios, de tal modo que el bien y el mal no son equivalentes. Dios es el bien y Satán es el mal, señor de los infiernos, encarnación de todos los pecados, vicios y bajas pasiones del ser humano. No obstante, la existencia del mal difama la grandeza y sabiduría del Creador. ¿Por qué existen las desgracias, las desdichas, las epidemias, las gue-

14 WESTHEIM, P. 1983. *La Calavera*. Fondo de Cultura Económica. Ciudad de México, pp. 61-62.

**Izquierda, estatua del Ángel Caído, obra del escultor Ricardo Bellver, situada en el parque del Retiro de Madrid, alusiva a Lucifer. Derecha, escultura de *Abaddon*, el Ángel Exterminador, realizada por Josep Llimona, dominando el cementerio de la localidad cántabra de Comillas**

rras? ¿Por qué mueren los niños, y las buenas personas? ¿Por qué permite Dios la existencia del sufrimiento y del mal? ¿Acaso puede ocurrir algo en contra de su voluntad? Para resolver esta contradicción, la teología cristiana creó una doctrina particular, la teodicea[15], cuyo objetivo es hacer compatible lo que aparentemente no lo es. Se trataba de demostrar que la existencia del mal no contradecía la existencia de Dios todopoderoso, que es el bien absoluto. La teodicea encontró una fuente verosímil de todo el mal combinando el libre albedrío del ser humano y el castigo por sus pecados con el dualismo, eso sí, desigual, entre el bien por excelencia que es Dios y el mal por excelencia que es el Maligno. En la teodicea, a diferencia de las antiguas religiones dualistas en las que los dos principios funcionaban como alternativos, el mal no está equiparado a Dios, sino a criaturas que están por debajo de él. El diablo propone y el hombre dispone con su libre albedrio.

En la teología islámica, la demonología también se encuadra dentro de su concepción del mundo angélico, pero de una manera muy diferente a como lo hace el cristianismo. Para los musulmanes, no existe más dios que *Allâh*, siendo el reconocimiento incondicional de esta premisa uno de los cinco pilares del islam. Su cuestionamiento o la asociación de *Allâh* a otras deidades es el único pecado para el que no cabe perdón. Los árabes preislámicos adoraban a *Allâh*, pero también a otros dioses menores, que fueron demonizados por la teología coránica. En la cosmología islámica se supone que *Allâh* lo ha creado todo, lo bueno y lo malo, el bien y el mal en el mundo, por lo que el problema de la teodicea queda completamente resuelto. Por debajo de *Allâh* se encuentran los ángeles, seres excelsos creados de la luz, que adoran a *Allâh* y le sirven, impecables e incapaces de desobedecerle. Hacen de intermediarios entre éste y los profetas. De hecho, fue el ángel Gabriel el que dictó el Corán a Muhammad. El elenco de ángeles es innumerable, y además se encuentra jerarquizado. Entre ellos, nos interesan especialmente *Mâlik*, que es el ángel guardián del infierno, *Azrael* que es el ángel de la muerte y *Munkar* y *Nakîr* que, bajo una terrible apariencia, interrogan a los difuntos que esperan en la tumba la resurrección. Por debajo de los ángeles, se encuentran los *ÿinn*, creados del fuego con anterioridad a los seres humanos. Se trata de una especie de genios dotados de poderes sobrenaturales, como la capacidad para desplazarse hasta el firmamento y espiar a los ángeles, también inspiradores de la adivinación y la poesía, que habitaron la tierra antes de la creación de Adán. Ontológicamente, se trata de una categoría de seres intermedia entre los ángeles y los seres humanos. Comparten con éstos algunas características, como la de nacer, crecer, comer, beber, tener relaciones sexuales, reproducirse y morir. Se diferencian de los humanos en cuanto a que son más longevos, poseen una naturaleza proteica que les faculta para adoptar distintas formas, pueden ser invisibles y también convertirse en lo que deseen. *Allâh* les ordenó que no practicaran la violencia entre ellos y que no maltrataran a los animales, pero le desobedecieron. Como castigo, fueron obligados a vivir en lugares inmundos como desiertos, ruinas, cementerios, pozos, letrinas y retretes, etc. Como la relación de los *ÿinn* con los seres humanos poder ser benéfica o maléfica, los musulmanes consideran conveniente invocar a *Allâh* cuando entran en alguno de estos lugares, así como evitar hacer nada que pueda dañarlos o provocar su venganza. De hecho, Mohamed Adib Issa, el muchacho que descubrió los manuscritos del Mar Muerto en 1947 murió, ya mayor, de cáncer, convencido que se lo había provocado un *ÿinn* en venganza por haber perturbado su sueño milenario en la cueva donde se encontraban las vasijas que contenían los susodichos manuscritos[16]. Un tipo particular de *ÿinn* son los *shayâtîn*, creados del humo en lugar del fuego, que son lo más parecido a la

15 MALKIN, V. 2018. *Ilusiones peligrosas. Cuando las religiones nos privan de la felicidad.* Indicios. Barcelona, pp. 66-69.

16 ESLAVA GALÁN, J. 2009. *El cristianismo explicado a las ovejas.* Editorial Planeta S.A. Barcelona, pp. 482.

noción cristiana de «diablos», y entre los *ÿinn*, uno de ellos *Iblîs*, sería el equivalente a Satán, pero con notables diferencias. Para empezar, no se trata de un ángel, pues éstos son seres ejemplares. *Iblîs* era el único *ÿinn* que habitaba en el cielo, y esto era así porque después de la desobediencia de los *ÿinn* terrenales pidió perdón a *Allâh*, y éste lo escuchó y lo sacó de la tierra, convirtiéndose en el más devoto de sus adoradores. Cuando *Allâh* creo al primer ser humano, Adán, ordenó a todos los ángeles que se postraran ante él. Todos lo hicieron, excepto *Iblîs*, arguyendo que él había sido creado del fuego, y por tanto era superior a los humanos que habían sido creados del despreciable barro.

*Allâh* maldijo a *Iblîs*, pero aceptó su petición de retrasar su castigo en el infierno hasta el día del Juicio Final. Hasta ese momento, su misión consistiría en extraviar a los seres humanos, tarea que admitió gratamente, ya que los aborrecía por ser los causantes de su humillación

***Iblîs*, el equivalente a Satán en la teología islámica, pero con notables diferencias, representado en el Kitâb al-bulhân (libro de las maravillas), manuscrito árabe profusamente ilustrado, compilado por Abd al-Hasan al-Isfahani en Bagdad, entre los años 1382 y 1410**

y degradación. Llegado el día del Juicio Final, sería arrojado al infierno, junto con los *shayâtìn* y aquellos seres humanos a los que hubiera conseguido extraviar. En la exégesis de *Iblîs* ha existido cierta controversia, aunque solamente en la versión más mística y esotérica del islam, el sufismo, se contempla el perdón final para *Iblîs*, pues según su interpretación, la negativa de *Iblîs* a postrarse ante Adán no era sino muestra del estricto cumplimiento del primer pilar del islam, la sumisión a *Allâh*, que es incompatible con cualquier otra adoración o idolatría. Las primeras víctimas de *Iblîs* fueron Adán y Eva, ya que consiguió que desobedecieran a *Allâh* y con ello su expulsión del paraíso. Desde entonces, ha seguido y seguirá tentando a los seres humanos para desviarlos del camino recto. Por tanto, *Iblîs* no es ningún «Príncipe de las Tinieblas», ni tampoco el enemigo o el rival de Dios. Solo es el enemigo de los humanos. En el islam, el extravío de Adán y Eva no se concibe como el «pecado original», pues Adán pidió perdón a *Allâh* y fue perdonado. No se concibe que a partir de ese primer pecado la humanidad quedara mancillada e inclinada al mal, y menos aun que pudiera conseguir la redención por medio del sacrificio de Cristo en la cruz. Ninguna de estas nociones tiene sentido para los musulmanes. Adán y Eva pecaron por su debilidad, que es consustancial a la naturaleza humana. *Allâh* creó deliberadamente a los seres humanos frágiles, para que pecaran, pidieran perdón y pudieran ser perdonados.

Paralelamente a la visión terrorífica del tema demoniaco en el universo cristiano, ampliamente desplegada por el arte románico y por el gótico, coexistió una tradición burlesca en la cultura popular y en la literatura del siglo XVII, cuya referencia más conocida es la del «Diablo cojuelo» del dramaturgo Luis Vélez de Guevara, que recogió las andanzas de este personaje popular en 1641, así como otras de temática satírica menos conocidas[17].

Por último, resulta interesante la interpretación, digamos positiva, de Satanás como mito y no como ser sobrenatural, que se ha propuesto desde algunas posiciones del ateísmo, al compararlo con el Prometeo que desafió a los dioses para ayudar a los seres humanos. Se-

17 CARO BAROJA. J. 1985. *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI-XVII)*. Sarpe. Madrid, pp. 76-80.

**Paralelamente a la visión terrorífica del tema demoniaco, ha coexistido una tradición burlesca en la cultura popular. Un buen ejemplo de ello son estos demonios, protagonistas de muchas festividades del folklore mallorquín (Ayuntamiento de Palma de Mallorca)**

gún esta visión, Satanás se alzó como rebelde contra el tiránico Dios cristiano. Así lo presenta Bakunin[18], uno de los padres del anarquismo, al identificar a Dios como la herramienta del poder opresor que esclaviza a los hombres. Para el filósofo ruso, las dos facultades más preciosas del ser humano son la capacidad de pensar y la de rebelarse. Solo con ellas puede hacerse frente a cualquier irracionalidad. Desde esta perspectiva, en el mito bíblico del pecado original Satanás es el «eterno rebelde, el primer librepensador y el emancipador de los mundos» que incita a Adán y a Eva a desobedecer a un Dios egoísta, creador de unos seres humanos sometidos y esclavizados, a los que privó del acceso al goce del árbol de la ciencia.

## Las posesiones, el exorcismo y la adoración del demonio en las diferentes religiones

Si existe un punto de coincidencia entre las distintas religiones este es, sin duda, como hemos dicho, el de la creencia en seres sobrenaturales malignos, pero también el de la admisión de la posibilidad de que éstos puedan manifestarse a través de los cuerpos de algunas personas. Se trata, muy probablemente, del asunto teológico más ecuménico que existe[19], incluso aún más que el propio concepto de Dios, donde las diferencias entre los distintos credos pueden llegar a ser en extremo acusadas. Parece como si todo lo relacionado con el lado oscuro y pernicioso obedeciera a un fenómeno de convergencia cultural. Tanto la posesión demoniaca como el medio por el cual la persona poseída puede recuperarse, es decir el exorcismo, son universales atemporales comunes a muchas religiones y creencias de todo lugar[20]. En un sentido mas amplio, podemos decir que la posibilidad de que seres sobrenaturales maléficos se introduzcan en personas mortales forma parte de las creencias de religiones tan diferentes a las que llamamos del libro, como lo son las africanas. Baste presentar, solo a modo de ejemplo, el caso de las creencias en la brujería entre los pueblos Bantúes[21], entendida ésta como un sistema simbólico que sirve para explicar las causas del infortunio humano, atribuyendo el origen de todos los males a la acción voluntaria o involuntaria de otros seres humanos por medios sobrenaturales. Conforme a ello, ocupa un lugar central la noción de *evú*, tan inefable que a la vez es y no es un ser o una cosa, un genio, una excrecencia visceral, un monstruo, una entidad divina y un espíritu que invade por completo el interior de algunas personas y les capacita, incita u obliga a actuar como brujos y hacer el mal. No obstante, se trata de un concepto ambiguo, pues también es la posesión de *evú* lo que confiere la posibilidad de alcanzar el conocimiento y el poder necesarios para luchar contra el mal, y por ende hacer el bien.

Para los cristianismos católico y ortodoxo, el exorcismo es un poder conferido por Cristo a sus sacerdotes, que lo utilizan no solo para sacar al demonio del cuerpo del poseído, sino también para procurar la salvación de su alma. De hecho, en los propios Evangelios se relatan exorcismos practicados por Jesús, como es el caso del de la hija de la mujer cananea, o de los poseídos por multitud de demonios en el país de los gerasenos (Marcos 5, 1-20; Mateo 8, 28-34). De hecho, la expulsión de demonios es uno de los milagros más frecuentes realizados por Cristo. Los sacerdotes que ejercen dicho ministerio están capacitados para someter al demonio a la autoridad de Cristo. Las diferen-

18 BAKUNIN, M. 1871. *Dios y el Estado*. Edición de 2013. Will Johnson. Amazon Fulfillment, Polonia, pp. 5-8.

19 FORTEA, J.A. 2020. *Exorcística. Forteniana Opera Daemoniaca*. Tomo II. Sekotia S.L. Guadalajara, pp. 55-63.

20 HOPE ROBBINS, R. 1991. *Enciclopedia de la Brujería y Demonología*. Editorial Debate S.A. Madrid, pp. 253-261.

21 ARANZADI, J. 2013. Conquistadores y fugitivos (El Bosque y el Mal para Pigmeos y Fang), en Aranzadi, J. y Moreno, P. (coords.) *Perspectivas antropológicas sobre Guinea Ecuatorial*: 69-92. Universidad Nacional de Educación a Distancia. Madrid.

cias entre el exorcismo católico y el ortodoxo se limitan a lo relativo a los ritos (fórmulas oracionales, cánticos, etc.). En las iglesias protestantes, el exorcismo no cuenta con el aparato ritual de las anteriores (uso de reliquias, unción con óleos sagrados, etc.), basando toda su efectividad en la fortaleza de la fe del poseído, de tal suerte que cuando el procedimiento no resulta efectivo se hacer cargar a aquél con el peso del fracaso, aduciendo que carece de convicción suficiente o bien que pone obstáculos a la salida del demonio.

En el judaísmo más tradicional los espíritus o almas desencarnadas y vagabundas, los llamados «*dybbuk*», son expulsados por un rabino formado en la *kabbalah*, conforme a un rito que ha contado con variantes a lo largo de la historia. Al no tratarse el «*dybbuk*» de un demonio propiamente dicho, basta con hablar con él para sanar su alma y sacarlo del cuerpo del poseso. En el judaísmo de corte más liberal, se presta escasa o ninguna atención al tema de la posesión.

En el islam, la práctica del exorcismo es bastante similar a la cristiana en cuanto a sus signos externos, lográndose la liberación por medio de la recitación coránica, la ingesta de agua bendecida, el baño y las abluciones con agua bendita, la entrada en comunicación con el demonio o con el genio maligno, la unción con aceites bendecidos, etc. La única forma lícita de sacar al demonio de una persona poseída es por medio de su petición a *Allâh*, y además el poseso ha de ser creyente. Los musulmanes creen, como hemos expuesto anteriormente, en la existencia de demonios o genios malignos, jerarquizados como los ángeles, que tientan a los humanos y pueden entrar en sus cuerpos. Entre las causas que pueden dar lugar a una posesión se encuentra desnudarse sin mencionar el nombre de *Allâh*, ya que entonces el genio de una mujer puede entrar en el cuerpo de un hombre que le atrae, y viceversa. Las posesiones de este tipo a veces pasan desapercibidas para quien las padece. También puede ser motivo de posesión dañar involuntariamente a algún demonio, simplemente al arrojar una piedra al aire o al verter agua caliente en algún recipiente, siempre que el genio se encuentre por allí y tenga el deseo de vengarse. La magia también puede ser causa de posesión, debiendo señalarse a este respecto que para el islam todo tipo de magia es malo. En la religión de Mahoma cualquier creyente puede practicar el exorcismo, sin que sea necesaria su pertenencia al clero. A estas personas se les conoce con el nombre de «*shij*». Existen además otros especialistas llamados «*rifai*», que se dedican a retirar las serpientes y los demonios de los posesos. Para ello van deambulando de aldea en aldea capturando serpientes y metiéndolas en un saco y practicando exorcismos.

Aunque para el budismo primordial la existencia de entes sobrenaturales maléficos es contingente, son tantas las variantes de esta religión que la cuestión se presenta polifacética. En el *Libro Tibetano de los Muertos*, texto fundamental del budismo tántrico, se plantea al practicante el sentido de que todos los momentos de la existencia son intermedios, inestables y transformables en una experiencia liberadora de iluminación. El ciclo de la vida consta de seis estados intermedios. Así, la vida intermedia sería cada vida normal, entendida como existencia entre nacimiento y muerte. El sueño intermedio es el periodo entre el sueño profundo y la vigilia. El momento de la muerte intermedio es el instante o periodo de varios días de inconsciencia entre la vida y la realidad intermedia, que es el estado de conciencia de hasta quince días de duración entre el momento de la muerte y las existencias intermedias. Al octavo día de realidad intermedia[22], aparecen las deidades negativas, vicarios de los demonios *s.l.*, que adoptan la denominación de deidades furiosas, y que son los mismos budas arquetípicos, que aparecen en sus formas terroríficas. Los tibetanos entienden la muerte como la entrada hacia una transición, que puede ser muy peligrosa para aquellos que no están

22 PADMA SAMBHAVA. 2018. *El Libro Tibetano de los Muertos.* Traducción de R.A. Thurman. Editorial Kairós, S.A. Barcelona, pp. 202-208.

preparados, no han sido bien instruidos o bien presentan actitudes negativas, vicios o malos hábitos. El terror se imagina en forma del feroz y espeluznante «*Yama*», dios de la muerte, rey del inframundo y juez de los muertos. Se representa de color azul oscuro, con cabeza de búfalo y dos brazos, sosteniendo un báculo blanco formado por una columna vertebral, una calavera y un lazo, con el falo erecto, de pie, desnudo y montado sobre un búfalo que resopla fuego. Cuenta con una consorte aterradora, «*Chamunda*» y con hordas de esbirros que a sus órdenes vagan buscando las almas de los muertos para conducirlas al inframundo. Allí son sometidas a juicio, cuyo fallo puede ser favorable si predomina la virtud y, este caso, son enviadas a los reinos celestiales, desfavorable, y entonces su destino son los reinos infernales. Si la virtud es especialmente destacada, pueden incluso regresar al reino de los vivos, que se considera mejor que el cielo para la práctica espiritual. En el budismo, las creencias y prácticas en torno al exorcismo son muy variadas. Por ejemplo, tenemos la danza «*Tiaowutu*», de efectos exorcísticos practicada en la meseta *Quinghai* en el Tíbet, en la que los jóvenes danzantes van recorriendo las casas maquillados de tigres para matar a los demonios.

En el cristianismo siempre se ha considerado como uno de los atributos del demonio su afán por llevar a la perdición a los mortales. Para ello, se vale de tentaciones, ofrecidas con mayor perseverancia cuanto mayor sea la virtud y la devoción de la víctima. Paradigmático es el caso de los ascetas del desierto, como San Antonio Abad, que además de superar una vida en soledad, tuvieron que librar un combate personal contra el demonio y sus tentaciones para alcanzar la perfección de la virtud[23]. El propio Jesús fue tentado por Satanás en el Monte de las Tentaciones, situado no lejos de Jericó, cumplidos sus cuarenta días de retiro en el desierto. El diablo probó en vano a Jesús con tres tentaciones: riqueza, éxito y poder (Mc. 1, 12-13). También Santa Teresa describió los encuentros despiadados que tuvo que sostener con el demonio, lucha frenética y personal de la que salió victoriosa auxiliada por el Espíritu Santo. Personas menos virtuosas, como el *Fausto* de Goethe, pueden claudicar ante el ofrecimiento de placeres mundanos, llegando a entablar pactos con el demonio en los que éste les proporciona el acceso a la riqueza, al poder, a la juventud, al sexo, al amor, etc. a cambio de su alma, que se perderá a la condenación eterna. El pacto satánico ha dado lugar a innumerables leyendas, desde los primeros tiempos del cristianismo. Por ejemplo, la vida de San Cipriano de Antioquia, que antes de mártir fue nigromante, inspiró a Calderón de la Barca en *El Mágico Prodigioso*. En la comedia de Lope de Vega *La gran columna fogosa*, parecen vislumbrarse algunos episodios de la vida de San Basilio Magno, iniciado en la religión a partir del ejemplo de los eremitas de Siria y Arabia en la superación de las tentaciones del maligno. En *Milagros de Nuestra Señora*, Gonzalo de Berceo ejemplifica la intercesión de la Virgen María para salvar a un pecador, de nombre Teófilo, del pacto satánico. Para los teólogos medievales y padres de la iglesia, cuando un hecho no podía ser explicado ni como milagro, ni como resultado de las fuerzas de la naturaleza, ni por la habilidad del ingenio, es que mediaba pacto con el diablo. Dicho elemento resultó posteriormente esencial para considerar herejía a la brujería, y de este modo quedar sometida a la jurisdicción de la Inquisición[24]. Así comenzó la persecución de las brujas, al adquirir carácter herético las practicas hechiceriles.

La adoración de Satán se ha practicado, y se practica, a guisa de un cristianismo invertido, con una liturgia que trata de parodiar u ofender a la de esta religión. Así se celebran las llamadas «misas negras», donde en lugar de adorar a Dios se adora al demonio, y donde en vez de

23 FORTEA, J.A. 2021. *La tiniebla en el exorcismo. Análisis teológico de la práctica del Exorcismo. Forteniana Opera Daemoniaca.* Tomo IV. Sekotia S.L. Córdoba, pp. 78-79.

24 CHARLES, L.H.; HOWLAND, A.C. 1957. *Materials Towards a History of Witchcraft*, vol. 4. Thomas Yoseloff. Nueva York, pp. 69.

***El Akelarre*, cuadro de Francisco de Goya, en el que el demonio, en forma de macho cabrío, preside la reunión de sus adoradoras las brujas**

reprimirse el sexo, se exalta y se practica de forma orgiástica. Si en la ceremonia participa el propio demonio, manifestándose con forma de macho cabrío y manteniendo relaciones carnales con los asistentes u adoradores, se conoce con el nombre de aquelarre/*akelarre* o *sabbat*. La primera nominación es una voz de origen euskera (*aker* = macho cabrío; *larre* = prado). De ahí que, en la brujería vasca, que tanta resonancia tuvo en los siglos XVI y XVII, se diera particular notoriedad a una vieja figura de la mitología de aquella región, llamada *Akerbeltz*. Se trataba de un macho cabrío negro de vida subterránea, jefe de muchos genios, capaz de provocar tempestades, pero poseedor también de facultades curativas y benéficas sobre los animales. En las declaraciones de los acusados de brujería aparecían frecuentes alusiones a *Akerbeltz* o macho cabrío negro y a *Akelarre*, lugar donde aquél presidia las asambleas de los brujos[25]. Por su parte, *sabbat* se relaciona con los viejos prejuicios antijudíos. Algunos demonólogos diferencian ambos términos, refi-

25 BARANDIARÁN, J.M. 1960. *Mitología vasca*. Ediciones Minotauro. Madrid, pp. 107-110.

riéndose al aquelarre como la reunión de doce adeptos más un jefe, los primeros generalmente femeninos y el segundo masculino que ejerce como delegado del diablo y al que se representa disfrazado de macho cabrío, lo que una vez más remite a *Cernunnos*. La reunión tenía lugar en lugares apartados y en ella se adoraba a Satán y se planeaban acciones futuras. Los *sabbats* serían otra clase de reuniones, más en la línea de la provocación a la religión oficial, en las que se daba rienda a prácticas y actitudes reprimidas o prohibidas por la jerarquía eclesiástica. Abundando en el tema de la sexualidad entre demonios y seres humanos, reciben el nombre de íncubos las manifestaciones demoniacas que, adquiriendo aspecto de hombre, seducen y poseen sexualmente a mujeres, y de súcubos cuando lo hacen en forma de mujer para mantener contacto carnal con varones. La posibilidad de relaciones carnales entre seres humanos y demonios fue aceptada por grandes teólogos medievales, como Santo Tomás y San Buenaventura. El imaginario popular, al menos en nuestro ámbito, ha asociado la adoración del demonio con un asunto principalmente femenino: la brujería. Las adoradoras del Príncipe de las Tinieblas o practicantes de la religión del mal serían mujeres, que al acudir a los aquelarres y practicar sexo con Satán, adquirían de éste maléficos poderes con los que atormentar y hacer daño a otras personas. Entre estos poderes, se incluía la capacidad de volar, sobre escobas en la interpretación más folklórica de la noción de bruja, y desplazarse a su antojo. La ilusión del vuelo podía inducirse mediante la aplicación de ungüentos, en cuya elaboración las brujas empleaban ingredientes tan variopintos e inocuos como la sangre de murciélago, la grasa de niño, el hollín, etc., otros no tan inofensivos como el veneno de sapo, pero también y sobre todo plantas con potentes efectos psicotrópicos[26], como la dulcamara (*Solanum dulcamara*), la belladona (*Atropa belladona, Atropa baetica*), el estramonio (*Datura stramonium, Datura inoxia, Datura ferox*), el beleño (*Hyoscyamus niger, Hyoscyamus albus*), la mandrágora (*Mandragora autumnalis*), la alharma (*Peganum harmala*), la cicuta (*Conium maculatum, Cicuta virosa, Oenanthe crocata*) o el acónito (*Aconitum napellus*). Estas dos últimas son extremadamente tóxicas, variando sutilmente la dosis letal de la narcotizante. El veneno de los sapos, contenido en unas glándulas situadas en su piel verrucosa, cuenta con substancias tóxicas como bufodienoles y bufofaginas que actúan a nivel cardiaco, y bufotenina con efectos alucinógenos[27]. Estos «ungüentos de brujas» se absorben más rápidamente a través de las mucosas y de la piel fina de ciertas zonas corporales, como la vulva, el ano, las ingles y las axilas. Por consiguiente, no se puede negar que las brujas demostraban poseer un eficaz conocimiento del arte de envenenar. Probablemente, era la combinación de una droga productora de delirio, como el beleño, con otra que alterase el ritmo cardiaco, como el acónito, lo que daba como resultado la idea del vuelo. La ilusión de volar sobre una escoba sugiere que la iniciada untaba la pomada en el palo de una escoba y en sucesivas pasadas masturbatorias se lo aplicaba en el interior de la vulva. Para protegerse de las brujas, se ideaban todo tipo de amuletos y sistemas de prevención, como los llamados «espantabrujas», colocados en las chimeneas de las casas, muy frecuentes en el área pirenaica, pues se tenía la creencia de que era precisamente por las ahí por donde entraban las brujas en los hogares para cometer sus fechorías. Por si no fuera suficiente, ya en el interior, dentro del hogar, se dejaban unas tenazas abiertas en forma de cruz[28]. La creencia del vuelo de las brujas debía estar muy extendida antes del siglo X, si bien no era compartida por la Iglesia, tal y como se deduce del contenido del *Canon Episcopi*, que instaba a los sacerdo-

26 HARNER, M. 2001. *Alucinógenos y chamanismo. El rol de las plantas alucinógenas en la brujería europea.* Ahimsa Editorial. Valencia, pp. 120-136.

27 LÓPEZ SÁEZ, J.A. 2017. *Los alucinógenos.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, pp. 65-66.

28 MUR, R.; SATUÉ, E. 2003. *Pirineo adentro.* Ediciones Montañas y Hombres S.L. Cuarte (Huesca), pp. 214-215.

**La ilusión del vuelo de las brujas podía inducirse mediante la aplicación de ungüentos elaborados con plantas alucinógenas en las mucosas corporales, como la vulva o el ano (capricho número 68, titulado *Linda Maestra*, de Francisco de Goya)**

tes a predicar la falsedad de tales ilusiones, inducidas por «el espíritu perverso; puesto que Satán toma diversas figuras y parecidos, y, engañando por sueños al alma que tiene cautiva, las conduzca hacia todas las desviaciones». Sin embargo, tres siglos después, el *Malleus Maleficarum* afirmó lo contrario, dando entre otras razones el que el contenido del *Canon* no era apropiado a la mentalidad de los nuevos tiempos, ya que el diablo había sabido evolucionar y presentar sus actos de muy distinta manera.

En los primeros siglos del cristianismo se asoció al maligno con los dioses y mitos paganos de sus perseguidores romanos. Promulgado el edicto de Milán en 313 d.C., por el emperador Constantino, que decretó la libertad religiosa en el Imperio Romano, y la posterior adopción del cristianismo como religión oficial

del Imperio, los códigos de Teodosio y Justiniano respectivamente, establecieron la pena de muerte para quienes celebraran sacrificios nocturnos en honor a los demonios. Una vez institucionalizada la iglesia de Roma, en su afán por imponer como única y hegemónica doctrina la suya propia, idolatría y herejía fueron metidas en el mismo saco. El maniqueísmo, el gnosticismo, el arrianismo y las artes mágicas y supersticiosas heredadas del mundo grecorromano presentaban un duro frente común que desafiaba a la auténtica doctrina cristiana, tratándose de una obra perniciosa ejecutada por el diablo. Los padres apostólicos alejandrinos Clemente de Alejandría y Orígenes conservaron la representación del mal en la figura de la serpiente y, al ser Eva su intermediaria, unieron a las mujeres con el pecado, dando inicio a la misoginia obsesiva que ha caracterizado a la Iglesia Católica. Durante la Alta Edad Media, la Iglesia no actuó contra las reminiscencias del paganismo primigenio de un modo frontal. Más bien siguió el camino de la aculturación, cristianizando a los más reticentes mediante la creación de nuevos espacios de sacralidad, acordes con la doctrina y el canon oficiales: el culto a los santos y a María, las procesiones, la edificación de ermitas en enclaves que eran sagrados para cultos anteriores, etc. De este modo, la jerarquía cristiana se apropió de las creencias y cultos precristianos, «legalizándolos» conforme a sus intereses mediante una superposición de cultos donde no cambiaba el lugar físico del santuario, sino el destinatario de la adoración. Así, la antigua Diosa Madre se transformó, mediante su cristianización, en la Madre de Cristo. Aquellas voluptuosas «Venus» paleolíticas se transformaron en las diminutas imágenes de nuestras Vírgenes negras medievales. Como parte de ese proceso, el cristianismo alejó el temor de las personas hacia las fuerzas del mal transfiriendo ese peso al demonio. Así, el diablo acompañaba al hombre en sus desdichas disfrazándose de mil maneras, quedando compensada su fragilidad y debidamente contrapunteada por la eficacia de la Virgen y de los signos de la religión de Cristo. La figura del diablo se hizo omnipresente, citada con profusión por los grandes teólogos de la época, como Agustín de Hipona, Gregorio Magno, Isidoro de Sevilla o Tomás de Aquino. No se podía concebir el devenir de la vida cotidiana sin la presencia, más o menos solapada, del enemigo, tanto en las grandes hecatombes como en los contratiempos menores. Hasta la idea del pecado y del diablo tras él, aparece como primera promotora de la caída de España bajo el yugo musulmán en el poema del conde Fernán González. En la cultura popular medieval, el Maligno era una figura familiar que encontramos por doquier en la vida de las personas y en la sociedad de la época. Alfonso X el Sabio, el Infante D. Juan Manuel, Gonzalo de Berceo, Pedro Martínez de Luna y Pérez de Gotor (Benedicto XIII o el Papa Luna), entre otros, pueblan sus libros doctrinarios de avisos y ejemplos en los que el diablo hace caer al ser humano en el pecado. Empero, al haberse producido esta transición de manera suave y sencilla, sin más cambio que el del dios adorado, y la transformación del druida o del chamán en fraile o sacerdote, puede comprenderse la pervivencia de ciertos cultos de origen pagano y mágico, especialmente en las zonas de influencia celta. Así se puede hablar de la noción de «religiosidad popular», que en nuestro ámbito cristiano y en su acepción más restringida se refiere a ciertos tipos de prácticas y ritos, considerados paganos en su origen, pero que han llegado hasta nosotros «sacralizados» y reinterpretados en clave cristiana. Construcciones mentales de paganismo, ídolos, falsos dioses y por añadidura el Maligno, se reconvierten desde la perspectiva de la religión cristiana. Y también a la inversa, la religiosidad popular medieval reinterpretó en claves propias las predicaciones de la Iglesia, legitimándose ciertas manifestaciones de religiosidad popular local, como por ejemplo las apariciones marianas y de los santos en lugares de antiguas hierofanías. Se da la paradoja de que la religiosidad popular es la oficial, pero vivida por el pueblo a su manera y que la jerarquía tolera esperando la ocasión propicia para erradicarla. Practicas rituales para conseguir favores tales como la

lluvia, tener descendencia, la sanación de enfermedades incluso cuando son incurables, etc., se basan en practicas religiosas ancestrales. En este sentido, la religiosidad popular tiene muy presente la dicotomía bien/mal, Dios/diablo o ángeles/demonios. El fenómeno de los endemoniados entra dentro de este entramado de sincretismos, y su tratamiento se ha vinculado, según diferentes contextos socioculturales con la intercesión ejercida por ciertos santos y vírgenes en santuarios especializados, a donde eran conducidos los poseídos por el demonio. Para el antropólogo danés Hennigen[29], en estos santuarios no hay supersticiones. El concepto de superstición es una argucia etnocéntrica y clasista, lanzada contra los diferentes y, por regla general contra los más pobres. Lo que hay en las romerías son creencias expresadas en un lenguaje que la civilización europea arrinconó con la Ilustración. Entre los santuarios más célebres por la profusa asistencia de endemoniados tenemos, por citar solo tres, el de Nuestra Señora do Corpiño situado en la parroquia de Santa Baia de Losón, en el concejo de Lalín, provincia de Pontevedra. Los días de mayor concurrencia de devotos son el 24 de junio, el 25 de marzo y el 8 de septiembre. Innumerables romeros pasan por debajo de la imagen durante la procesión. Otro santuario frecuentado por endemoniados es el de Nuestra Señora de la Balma[30], en Zorita del Maestrazgo, que es la población más septentrional de la provincia de Castellón. En él tenía lugar la «procesión de los endemoniados», en la que, según la crónica de un periodista de principios del siglo XX, se vivían momentos de intenso dramatismo donde no faltaban gritos aterradores emitidos al contacto con el agua bendita, posesos que levitaban varios palmos del suelo, delirios, sortilegios y magias prohibidas, hasta el paroxismo. En 1932 fue suspendida por el gobernador por considerar que, *bajo pretexto alguno, la autoridad puede tolerar tales muestras de incultura colectiva, con menoscabo de los verdaderos sentimientos religiosos*. También existieron importantes santuarios especializados en la liberación de poseídos en el Pirineo oscenses, en particular en sus zonas más empobrecidas (el Sobrarbe, la Alta Ribagorza, las Sierras Exteriores), como los de Santa Orosia (Yebra de Basa), San Urbez (Nocito) y Santa Elena (Biescas), a donde acudían los endemoniados de la comarca de Serrablo[31].

La religiosidad popular ha utilizado muy variados métodos y fórmulas para protegerse contra el demonio, las brujas y los malos espíritus[32], entre los que podemos mencionar, sin ánimo de exhaustividad, objetos como pezuñas de oso, falos e higas de madera o azabache, crucifijos, relicarios, campanillas, espejuelos, brotes de coral, patas de tejón, bolsitas para contener pasajes de los evangelios o reglas de San Benito, etc. y más específicamente para los niños *agnus dei* de cera y dijeros con figuritas curiosas y ridículas (cascabeles, trompetillas, angelotes, castañas, caracoles, cabezas de víbora, colmillos de jabalí, higas de azabache, piedras de colores, alcanfor, etc.); plegarias y conjuros para recitar en la noche, que debía ser especialmente temible en las aldeas y pueblos antes de la llegada del alumbrado. A este respecto, hay que distinguir entre los conjuros, cuya función es preventiva y repelente, y los exorcismos, destinados a la expulsión de demonios ya instalados. También hay que diferenciar entre amuletos y talismanes. Los primeros suelen ser objetos tomados en estado bruto con fines profilácticos, mientras los segundos requieren

29 HENNIGEN, G. (2019). *Galicia Máxica. Romerías e Santuarios*. Museo do Pobo Galego. Santiago de Compostela, pp. 136.

30 FUIXENCH, J.M. 2007. *Santuarios rupestres de España. Rincones de leyenda*. Ediciones Prames S.A. Zaragoza, pp. 350-352.

31 SATUÉ, E. 1991. *Religiosidad popular y romerías en el Pirineo*. Diputación de Huesca. Instituto de Estudio Altoaragoneses. Huesca, pp. 60-61.

32 HERNANDO, J.L. 2019. «Antídotos contra el diablo: amuletos, talismanes y otros artefactos para ahuyentar espíritus malignos». En Huerta, P.L. (coord.) *A propósito de Satán. El submundo diabólico en tiempos del románico*. Fundación Santa María del Patrimonio Histórico. Aguilar de Campoo, pp. 225-260.

cierta elaboración y se portan encima para proteger bienes y personas contra enfermedades, maleficios o amoríos desdichados.

La benevolencia que mostró la Iglesia para con la brujería en aquellos tiempos fue puesta de manifiesto por el mismo Agustín de Hipona en su obra *De civitate Dei* (La ciudad de Dios) y en el *Canon Episcopi* del siglo x, donde se concluía que la creencia en la brujería y la adoración al diablo eran supersticiones sin fundamento, a la que las que el clero no debía prestar atención. El cristianismo, en su labor de asimilación del mundo antiguo rechazó siempre el valor de la magia y la brujería por considerarlas obras del diablo y fuente segura de error. En las etimologías de San Isidoro encontramos una excepcional clasificación de las distintas suertes de magia (magos, nigromantes, hydromantes, adivinos, encantadores, ariolos, arúspices, augures, phytones, astrólogos, genetlíacos, horóscopos, sortílegos y salisatres). Entrada la Baja Edad Media, fue incrementándose la actitud hostil hacia la brujería. A partir del concilio de Letrán (1215) se institucionalizó la idea de que la tarea del demonio era apartar a la humanidad de la senda del bien. El Maligno estaba siempre detrás de todos los males, lo que abría el camino para la acusación de manejos diabólicos a adversarios de toda índole. Según Murray, como el culto pagano, más o menos subterráneo, en la sociedad cristiana de los primeros siglos del segundo milenio tendía a confundirse con el culto al diablo, para el inicio de la persecución solo hacía falta el interés de ciertos grupos de poder. Dichos poderes, religiosos, económicos y políticos, se encargaron de convertir a las brujas en chivos expiatorios de males, reales o inventados, tal y como ocurrió después, de forma recurrente, con otros grupos a lo largo de la Historia. Llegado el Renacimiento, el pánico suscitado por las brujas alcanzó su punto álgido en occidente, cuando las iglesias cristianas hicieron suyas unas creencias que hasta entonces pertenecían más bien al ámbito pagano de la superstición. El objetivo de la Inquisición pasó de los herejes a la brujería, al oponer ésta una suerte de alternativa a la religión. De hecho, tanto la magia o la brujería, como la religión, ofrecen soluciones ante situaciones de zozobra[33], y de lo que se trataba era de no dar opción a las primeras. En 1484, el papa Inocencio VIII dictó la bula *Summis desiderantes affectibus*, que pasaría a la historia como la bula de las brujas, en la que se decía: «ha llegado a nuestros oídos que gran número de personas de ambos sexos no evitan fornicar con los demonios y que, mediante sus brujerías, hechizos y conjuros, sofocan, extinguen y hacen perecer la fecundidad de las mujeres, la propagación de los animales y la mies de la tierra». Durante ese mismo papado, dos monjes dominicos alemanes, dando muestras de una misoginia patológica, escribieron el *Malleus Maleficarum*, más conocido como «el martillo de las brujas», en el que se establecieron los fundamentos teóricos de lo que se consideraba brujería y se estipulaban los métodos de interrogatorio, tortura, testimonio, confesión y prueba, manteniéndose vigente durante tres siglos. De este modo comenzó la llamada «caza de brujas», desatándose masivas persecuciones por toda Europa occidental, caracterizadas por su crueldad extrema, donde las sospechosas eran sometidas a terribles torturas buscando obtener una confesión de culpabilidad. En lo concerniente a la persecución de la brujería en España, durante los tiempos en los que actuó el Santo Oficio, se puede decir que se produjo un fenómeno de institucionalización del miedo, infundido por una literatura brujeril, que a modo de género terrorífico, al alimón con la antijudía, contenía todo tipo de falsedades y supercherías. De poco sirvieron los ilustrados esfuerzos del padre Feijoo por desmentir lo que se creía, decía y escribía sobre las brujas y los brujos, contra la deliberada labor de ocultación por parte de los inquisidores de cuanto se había descubierto acerca de la falsedad de tales creencias. Dicho miedo devino en provecho del grupo de los inquisidores y en privilegio de su praxis burocráti-

33 MALINOWSKI, B. 1974. *Magia, ciencia, religión*. Editorial Ariel. Barcelona, pp. 104.

ca[34]. Los procesos inquisitoriales implicaban la confiscación de los bienes y riquezas de los acusados, a favor de eclesiásticos, delatores, jueces y hasta de taberneros, cuyos negocios obtenían pingües ganancias los días en los que se llevaban a cabo ejecuciones públicas. Detrás de estos espurios intereses, bien pudieron estar las ejecuciones en Francia de Juana de Arco y de Gilles de Rais, pues la riqueza de ambos no era en absoluto desdeñable. La Inquisición española o Tribunal del Santo Oficio fue fundado en 1478 por los Reyes Católicos, y no fue abolido hasta el 15 de julio de 1834, durante la Regencia de María Cristina de Borbón. Las posesiones demoníacas culminaron, en cuanto a su frecuencia, en los siglos XVI y XVII, constituyendo en muchos casos, auténticas epidemias, tanto por el número de personas afectadas, generalmente mujeres, como por la gravedad de sus manifestaciones. El periodo más crítico tuvo lugar entre 1610 y 1645, con los célebres casos de las monjas poseídas del Convento de San Plácido en Madrid[35], la epidemia de endemoniados en las montañas de la Jacetania (valle de Tena y Villanua), en Huesca[36], o el famoso caso de brujería del pueblo navarro de Zugarramurdi, que dio lugar a un proceso llevado por el tribunal de la Inquisición de Logroño que sentenció a seis personas a perecer quemadas vivas en la hoguera. Por aquellos años, había en España una superabundancia de eclesiásticos. Nada menos que 2.083 casas religiosas solo de hombres en 1623, a las que habrían de añadirse todos los conventos, abadías y monasterios de monjas y el clero secular[37]. En paralelo a esta circunstancia, adquirió gran desarrollo la superstición, hechicería, brujería y el culto a Satanás, hasta tal punto que llegaron a introducirse en Palacio, pues el mismo rey Felipe IV fue exorcizado en su lecho de muerte[38]. En este contexto, a la sombra de la Contrarreforma, la situación se tornaba muy propicia para la expansión del pensamiento mágico, explicándose así el apogeo de lo que se ha convenido en llamar la «Edad de oro de la brujería y el culto a Satanás». Proliferan los pactos demoníacos, se celebran aquelarres por muchos lugares, se practica la brujería en sus más perversas aplicaciones (encantamientos, asesinatos mágicos, filtros amorosos para gozar mujeres, introducción del diablo en los cuerpos, etc.). La crisis afectó también a gran parte de Europa, sin distinción entre países católicos y protestantes. Volviendo una vez más al problema de la teodicea, la Inquisición encontró en él la excusa perfecta para su deplorable actuación: la brujería era la causa de los males de la gente y el peso de la Inquisición el justo castigo para los siervos del demonio. Desde el materialismo cultural, Marvin Harris[39] explica la persecución de la brujería como una artimaña de la Iglesia y del Estado para trasladar la responsabilidad de la crisis de la sociedad medieval (epidemias de peste, hambrunas, guerras, corrupción del clero, abusos de la nobleza, etc.) hacia demonios imaginarios. Aterrorizados por las actividades fantásticas del diablo, las masas depauperadas e ignorantes atribuyeron a éste y a sus siervas, las brujas, las causas de sus males. De la cordura y moderación del *Canon Episcopi* se pasó a locura del *Malleus Maleficarun*, de tal modo que no creer que las brujas volaban de verdad y mantenían relaciones sexuales con de demonio era considerado herejía, debiéndose actuar contra ella

34 CARO BAROJA J. 1970. *Inquisición, brujería y criptojudaísmo*. Ediciones Ariel. Esplugues de Llobregat, Barcelona, pp. 7-10.

35 PORTER, C. 2005. *La iglesia y sus demonios*. Editorial Edaf S.A. Madrid, pp. 119-137.

36 GARI LACRUZ, A. 1991. *Brujería e Inquisición en el Alto Aragón en la primera mitad del siglo XVII*. Departamento de Cultura y Educación. Diputación General de Aragón, Zaragoza, pp. 161-173.

37 TREVOR D. *La decadencia española*. Editorial Labor. Barcelona, pp. 90.

38 DELEITO Y PEÑUELA, J. 1963. *La vida religiosa española bajo el cuarto Felipe*. Espasa Calpe S.A. Madrid, pp. 289.

39 HARRIS, M. 1980 (2020). *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. Alianza Editorial S.A. Madrid, pp. 242-258.

igual a como se había hecho contra los cátaros y los valdenses. No obstante, en contra de lo que muchos creen, la caza de brujas se practicó con mayor fervor y fanatismo en los países protestantes, en comparación con los católicos, y prácticamente nada en los ortodoxos, ni en los cristianismos orientales (armenio, copto, etíope, etc.). En los credos protestantes se creía más ciegamente en la superchería (los pactos con el demonio, las relaciones sexuales con Satán, la magia negra) y en la literalidad del Antiguo Testamento, que insta a acabar con la brujería dando muerte a sus practicantes. Una reminiscencia paganizada de la cruzada anti brujeril en el ámbito anglosajón la podemos encontrar, ni más ni menos, en la fiesta de Halloween, cuyo origen es la conmemoración del proceso por brujería llevado a cabo en 1692 en

**Cuando un brujo o hereje era condenado por la Inquisición, se le obligaba a llevar el sambenito con su capirote para escarnio de los vecinos, antes de su ejecución en la hoguera (Museo de la Tortura de Santillana del Mar, Cantabria)**

las colonias británicas de lo que hoy son los Estados Unidos, y que culminó el día 31 de octubre con la ejecución de las célebres brujas de Salem, en Massachussets, victimas del fanatismo puritano de los colonos ingleses y holandeses establecidos en la costa este de Estados Unidos. Para algunos historiadores, las supuestas brujas de Salem bien pudieron sufrir alguna enfermedad mental, como el síndrome de Huntington, o haber estado sometidas a los efectos de la intoxicación por cornezuelo del centeno (*Claviceps purpurea*), hongo parásito de este cereal que contiene substancias alucinógenas conocidas como ergolinas, precursoras del LSD. Parece ser que, a finales de diciembre de 1691, precisamente en la época en que el cornezuelo del centeno está en fase de esclerocio, ocho chicas jóvenes comenzaron a hablar de manera descoordinada, profiriendo blasfemias y gesticulando de manera obscena. Los médicos que las examinaron concluyeron que eran brujas, resultando de ello un proceso judicial que llevo a la horca a catorce mujeres y cinco hombres[40]. El catolicismo, sin embargo, tiene más en cuenta el Nuevo Testamento, donde los endemoniados son más bien víctimas inocentes a los que hay que liberar y salvar. Por ello, las persecuciones católicas se ensañaron más con los herejes, los judíos y los moriscos, a los que se consideraba mucho más peligrosos y desafiantes al poder de la Iglesia.

Llegados a este punto, no podemos dejar de mencionar, aunque sea a vuelapluma, la situación del satanismo en la actualidad, a pesar de las dificultades que entraña su definición debido a lo polisémico del concepto, que aglutina múltiples corrientes y sectas[41]. Por una parte, y manera muy simplista, tenemos lo que se llamaría «satanismo doctrinal o religioso», cuyos practicantes no consideran la existencia de Satán como un ser sobrenatural, sino mas bien lo ven como un arquetipo o símbolo en el que descargar todo cuanto rechazan de la moral judeocristiana, sin que tenga ninguna relación con el mal. La figura que contemplan se inspira a menudo en el mundo pagano precristiano, a la que no adoran como entidad divina, del mismo modo que los budistas no adoran a Buda ni los taoístas a Lao-Tse, Para estos satanistas, conceptos como el infierno, el comercio de almas o las posesiones demoniacas no son más que meras supercherías cristianas y su moral no contempla la premisa de hacer el bien a ultranza, sino de comportarse con los semejantes en función de como estos lo hagan con ellos. Dentro de este grupo podemos incluir a las grandes organizaciones satánicas como la Iglesia de Satán o el Templo de Seth. Por otra parte, tenemos lo que podemos definir como pseudosatanismo, para referirnos a una concepción frívola del culto o la idolatría a Satán, y que incluye a «heavies», «góticos» y neopaganos, como los seguidores de la Wicca o magia blanca.

## Los atributos del demonio en la tradición cristiana

En la demonología cristiana, ya sea Satán, Lucifer, Belcebú, o cualquiera de los nombres con los que se conoce al maligno, éste es considerado el dios de la religión del mal, y por tanto el de sus adoradoras las brujas. Como dios de las brujas, Satán tiene asimismo sus sacramentos, su misa, su culto y sus atributos[42], como los tienen los santos, Jesucristo o la Virgen en sus diversas advocaciones, si bien tales descripciones responden más a la fantasía de los inquisidores que a la imaginación de sus acusadas al responder a los interrogatorios. Así, si Dios es la luz, que se identifica con la vida y la sabiduría, Satán es la oscuridad, las tinieblas, la muerte y si no la ignorancia, porque aunque el demonio es astuto y taimado, su conocimiento

40 MUÑOZ PÁEZ, A. 2022. *Brujas. La locura de Europa en la Edad Moderna*. Penguin Random House Grupo Editorial S.A.U. Barcelona, pp. 325-339.

41 CAMACHO, S. 2006. *Historia oculta del satanismo. La verdadera historia de la magia negra desde a antigüedad hasta nuestros días*. Ediciones Nowtilus S.L. Madrid, pp. 224-229.

42 MARIÑO, X.R. 1984. *Satán, sus siervas las brujas y la religión del mal*. Edicións Xerais de Galicia S.A. Vigo, pp. 35-82.

siempre es inferior al de Dios. El demonio suele manifestarse en el aquelarre con cuerpo de gran macho cabrío provisto de cuernos, y con fuego en los ojos. Si Dios es Rey, por su poder, también lo es el príncipe de las tinieblas, siendo los brujos y brujas sus súbditos, y como tal no le falta ni el trono ni la corona, ésta formada de pequeños cuernos. La reiterada presencia de cuernos en las representaciones del diablo está relacionada con el poder que éstos simbolizan. Por ello, los diablos menores a veces aparecen sin ellos. Si Dios es el cielo y Satán la tierra, se debe a que tras el combate celestial del que salieron victoriosos los ángeles buenos liderados por el arcángel Miguel, los derrotados fueron arrojados a la tierra. Tengamos en cuenta que en las geografías cristianas del más allá, el infierno se supone ubicado dentro de la tierra. Según Santo Tomás, la morada de los demonios se encuentra en el infierno, pero también en el aire sobre la tierra cuando ejercen su función de tentadores. También existió la creencia de que el diablo se presenta en forma de nube negra y sulfurosa, porque ese color y ese olor son cualidades del mal. Agustín de Hipona señaló que el demonio es «el señor de la muerte», pues su caída fue como la muerte de una criatura que no puede morir, refiriéndose a una muerte espiritual. Por ello, entre las ofrendas que las brujas utilizan para agasajar al demonio son frecuentes los cuerpos de difuntos, pues para él son muy gratos todos los objetos relacionados con la muerte. También el diablo se asocia con la vejez, pues ésta simboliza el mal y es la antesala de la muerte. Pensemos que en la cultura popular, las brujas suelen imaginarse como ancianas solitarias y vestidas de negro. Cuando el diablo se presenta como un joven, lo hace para engañar y seducir a incautos. Asociada con la muerte está la frialdad, pues los cadáveres están fríos. Por ello, el semen de Satán es extremadamente frío e incapaz de generar vida. Relacionada con la oscuridad, la actividad de Satán y de las brujas es esencialmente nocturna, debido además a la necesidad de desaparecer antes de que se haga la luz. El negro es el color del diablo, y por ende el de las brujas, en contraposición al blanco que simboliza la pureza. También son negros los animales en los que se transforma, como el perro negro en el que se convierte Mefistófeles en el Fausto de Goethe, aunque su transmutación animal más arraigada en el imaginario popular es la de gato negro. No faltan otros muchos animales que han simbolizado al diablo, como el ya referido macho cabrío, y también el cerdo, el sapo, la serpiente, el zorro, el cuervo, el mono, etc. No obstante, la paleta de clores asociados al diablo es más amplia. Por ejemplo, el verde sale a colación porque representa la envidia, o el rojo, al ser de esta tonalidad la gran serpiente que aparece en el Apocalipsis. Si Cristo está a la derecha del Padre, si en el Juicio Final los justos se colocarán a la derecha, si la mano derecha es la que se utiliza en la liturgia religiosa y es la más hábil en general, salvo para los zurdos, el izquierdo es el lado del demonio. De igual modo que la extrema vellosidad se ha asociado con la bestialidad, el dios del mal se ha concebido provisto de una generosa pelambrera. Además al diablo le atraen los cabellos, y ese es uno de los motivos de su afán por yacer con mujeres que acostumbran a lucir cabelleras largas. En este punto, la coincidencia capilar con la misoginia del pensamiento y la moral cristiana no parece casual, en cuanto a la consideración de las mujeres como las malas de la sociedad humana. La identificación de lo sucio con lo malo también la encontramos en la atribución de los signos de identidad del demonio, que se muestra como un ser asqueroso y repugnante, al que gusta recrearse en la basura y los excrementos. El diablo también se caracteriza por su extrema fealdad, en contraposición a Dios que es belleza y hermosura. El olor del demonio es el del azufre y la putrefacción, su voz es espantosa, su sabor es amargo y su tacto rugoso y áspero. El pene del diablo es escamoso y exageradamente grande y duro, por lo que más que placentero, el coito resultaba en extremo doloroso y desagradable para las mujeres. Entre sus atributos intelectuales están su enorme capacidad para engañar, la envidia y la soberbia, y sobre todo su inusitada libidinosidad, contraria a la moralidad cristiana. Es de

sobra conocido el colofón orgiástico del aquelarre, donde todo estaba permitido: la sodomía, el incesto, el adulterio, la pedofilia, etc. Finalmente, el diablo copulaba con cada uno de los asistentes, ya fuera hombre, mujer o niño. Sin embargo, al ser de naturaleza espiritual, los demonios no sienten placer con el sexo, por lo que la única finalidad del contacto carnal es la degradación de los seres humanos[43].

## El demonio en el arte sacro segoviano

Las figuras del demonio y del infierno tienen en el arte románico una presencia notable, que pone de manifiesto la preocupación y el efecto que su horripilante imagen producía en las gentes del medievo, tanto en lo concerniente al pensamiento eclesiástico como a la mentalidad del vulgo. En los siglos XI y XII, el arte románico no pudo sustraerse a la construcción medieval de la figura del diablo, basada en los postulados de los Santos Padres de la Iglesia (Agustín de Hipona, Gregorio Magno, Ambrosio de Milán y Jerónimo de Estridón), por lo que en sus creaciones no faltaban las imágenes que expresaban el temor y la inquietud que generaba. También la morada de Satán fue objeto de interés para el arte religioso. Las representaciones de los infiernos, de la Anástasis y de la Psicostasis, tenían el efecto de provocar en los fieles el miedo y la ansiedad ante la amenaza del castigo eterno. En el arte románico, el diablo y los demonios en general, aparecen de múltiples formas, frente a la inmutabilidad de Dios, en cuya iconografía se expresa serenidad, orden y dignidad. Con ello se pretendía, entre otros objetivos, llamar la atención acerca de su habilidad para el engaño, la seducción y el ocultamiento. Cuando se trataba de esculturas, los artistas se inclinaban hacia la policromía con colores oscuros, perdida, no obstante, por el paso del tiempo, en la mayoría de las tallas que se conservan. En cuanto a su anatomía, se destacaban aquellos atributos que mejor destacaban el aspecto monstruoso y grotesco del personaje[44], en consonancia con el imaginario construido por la Iglesia para infundir temor a la feligresía. Con respecto a este asunto, también hemos de incluir el rico bestiario fabuloso que adorna los templos. Toda una pléyade de arpías, dragones, quimeras, irreverentes asnos y cerdos, esfinges, basiliscos, sirenas, grifos, centauros, etc. tallados en canecillos, capiteles y metopas. Buena parte de estos animales fantásticos procedían de la mitología pagana precristiana (Egipto, Persia, Mesopotamia, Grecia, Roma), y su presencia iba dirigida a transmitir el mensaje aterrador del castigo divino a una sociedad analfabeta, en un mundo carente de otras formas de imagen y, por supuesto, sin libros. La iconografía del demonio como ser bestial provisto de cuernos y pezuñas o garras, recuerda a las representaciones de los faunos y sátiros romanos. Algunos de estos inefables seres podrían tener también un carácter demoniaco. Los motivos tratados en la iconografía del románico donde se incorpora la presencia del demonio, proceden del Antiguo Testamento (Adán y Eva tentados por la serpiente dando origen al pecado original, el demonio recibiendo la ofrenda de Caín), del Nuevo Testamento y de los evangelios apócrifos (la matanza de los inocentes con la figura del diablo como consejero de Herodes, las tentaciones de Cristo, la parábola del rico Epulón y el pobre Lázaro, el ahorcamiento de Judas con el diablo recogiendo su alma, la crucifixión del mal ladrón con el diablo porfiando para hacerse con su alma, la Anástasis o descenso de Cristo a los infiernos, la caída de Simón el Mago representado con atributos demoníacos, etc.) del mundo de la escatología procedente del apocalipsis (el juicio final, San Miguel venciendo a Satanás, el diablo encadenado por Cristo vencedor, la Psicostasis o pesaje de las almas, el infierno, etc.) y de la hagiografía recogiendo episodios de enfrentamiento entre santos y demonios.

43 JIMÉNEZ DEL OSO, F. 1995. *Brujas. Las amantes del diablo*. Anaya Editoriale s.r.l. Milán, Italia, pp. 84-89.

44 DE LA GARGA RAMÍREZ, D. 2020. *Iconografía y simbolismo románico*. Arteguías, Madrid, pp. 265-267.

En la provincia de Segovia, los edificios románicos son muy numerosos, resultando de ello una prodigalidad de representaciones diabólicas, que pasamos a relacionar sucintamente: en la iglesia de Santo Tomás, en Castroserracín, se conserva una talla románica policroma-

**Talla románica policromada de San Bartolomé pisando al diablo, al que mantiene atado con una cuerda, conservada en la iglesia de Santo Tomás, en Castroserracín**

da de San Bartolomé pisando al diablo, al que mantiene atado con una cuerda; en la iglesia de Nuestra Señora de la Asunción, en Aldealengua de Santa María, los canecillos de la nave central exhiben un amplio bestiario; en la iglesia de San Bartolomé, en Basardilla, en los canecillos del ábside se muestran mascarones monstruosos; uno de los capiteles de la portada de la iglesia de Santo Domingo de Guzmán, en Carbonero de Ahusín, está decorado con tres figuras diablescas enfrascadas en una disputa; un capitel del arco triunfal de la iglesia de Nuestra Señora de la Concepción, en Castro de Fuentidueña, está decorado con un ser diablesco; en la iglesia de San Cristóbal, en La Cuesta, tenemos un canecillo del tejaroz de la portada con un rostro demoniaco y otro en el ábside donde aparece un asno tocando la lira; en el alero de la iglesia de Nuestra Señora de la Asunción, en Duratón, se encuentra un canecillo con un demonio destrozado y otros con máscaras y exhibicionistas; en un capitel del interior del presbiterio de la iglesia de San Miguel, en Fuentidueña, se representa una escena de psicostasis, y en los canecillos del alero aparecen monstruos con grotescas muecas; también en Fuentidueña, en la iglesia de San Martín, hay un canecillo de la cornisa del hemiciclo donde aparece una representación del pecado original; en la portada de la iglesia de San Pedro Apóstol, en Grado del Pico, el capitel de la derecha muestra una figura monstruosa con cuerpo escamado alzando el brazo; en un capitel de la portada de la iglesia de Santo Tomás, en La Higuera, dos grotescos demonios de cabelleras llameantes y exagerados brazos y garras, ayudados por una serpiente, apresan a un hombre; en un capitel de la portada de la iglesia de San Miguel Arcángel, en Languilla, se presenta una escena de la Matanza de los Inocentes donde aparece Herodes asesorado por cachorros con la piel del demonio; en un vano del ábside de la ermita de San Pedro, en La Losa, se observan seres diablescos representados en un capitel, y en la cornisa del muro norte hay canecillos con cabezas monstruosas; en el muro enclavado por encima del arco triunfal de la ermita de la Santa Cruz, en Maderuelo, se conservan unas pinturas murales donde se plasmaron dos escenas del génesis, la creación de Adán ante el árbol del paraíso y el pecado original, con una figura de Eva desnuda poco frecuente el románico; en la iglesia de San Cristóbal, en Moral de Hornuez, hay canecillos con máscaras monstruosas y exhibicionistas; en la cornisa de la nave de la iglesia de Nuestra Señora de la Natividad, en El Olmo, se encuentran canecillos con mascarones y un demonio semiarrodillado con el cuerpo escamoso; en la iglesia de San Andrés, en Pecharromán, volvemos a encontrar canecillos con cabezas monstruosas y exhibicionistas; en un canecillo del alero de la iglesia de San Vicente, en Pelayos del Arroyo, aparece un tosco diablo con el vientre abultado; en el tejaroz de la ermita de Nuestra Señora de la Octava, en Peñasrrubias de Pirón, hay un canecillo con un asno tocando la lira; en un capitel del atrio de la iglesia de San Pedro ad vincula, en Perorrubio, aparece representada una pareja de demonios alados y con garras acosando a una figura humana; en un capitel del interior de la iglesia de San Martín, en Sacramenia, encontramos otra escena de psicostasis; en un capitel del pórtico de la iglesia de El Salvador, en Sepúlveda, aparecen unas figuras simiescas cornudas; también en Sepúlveda, en la iglesia de Santa María, un canecillo del ábside exhibe una máscara cornuda sacando la lengua, otros canecillos de la nave muestran un demonio simiesco, un asno tocando el arpa y exhibicionistas, y en el tímpano aparece una escena de psicostasis; en la misma localidad de Sepúlveda, en la iglesia de los Santos Justo y Pastor, unos capiteles del ábside mayor muestran cabezas monstruosas y en un capitel del arco triunfal, en el lado del evangelio, aparece un trío de demonios simiescos y cornudos tirando de sus lenguas; en un canecillo del lado meridional de la iglesia de la Natividad de Nuestra Señora, en Sotillo, aparece representada una máscara de aspecto demoníaco, cornuda y con la barba partida; en el amplio repertorio iconográfico mostrado en los canecillos de la iglesia de San Miguel Arcángel, en Sotosalbos, no faltan las máscaras monstruosas acompañando a otros motivos

**Pintura mural con la escena del pecado original situada en el muro absidial de la iglesia de San Justo, en la ciudad de Segovia**

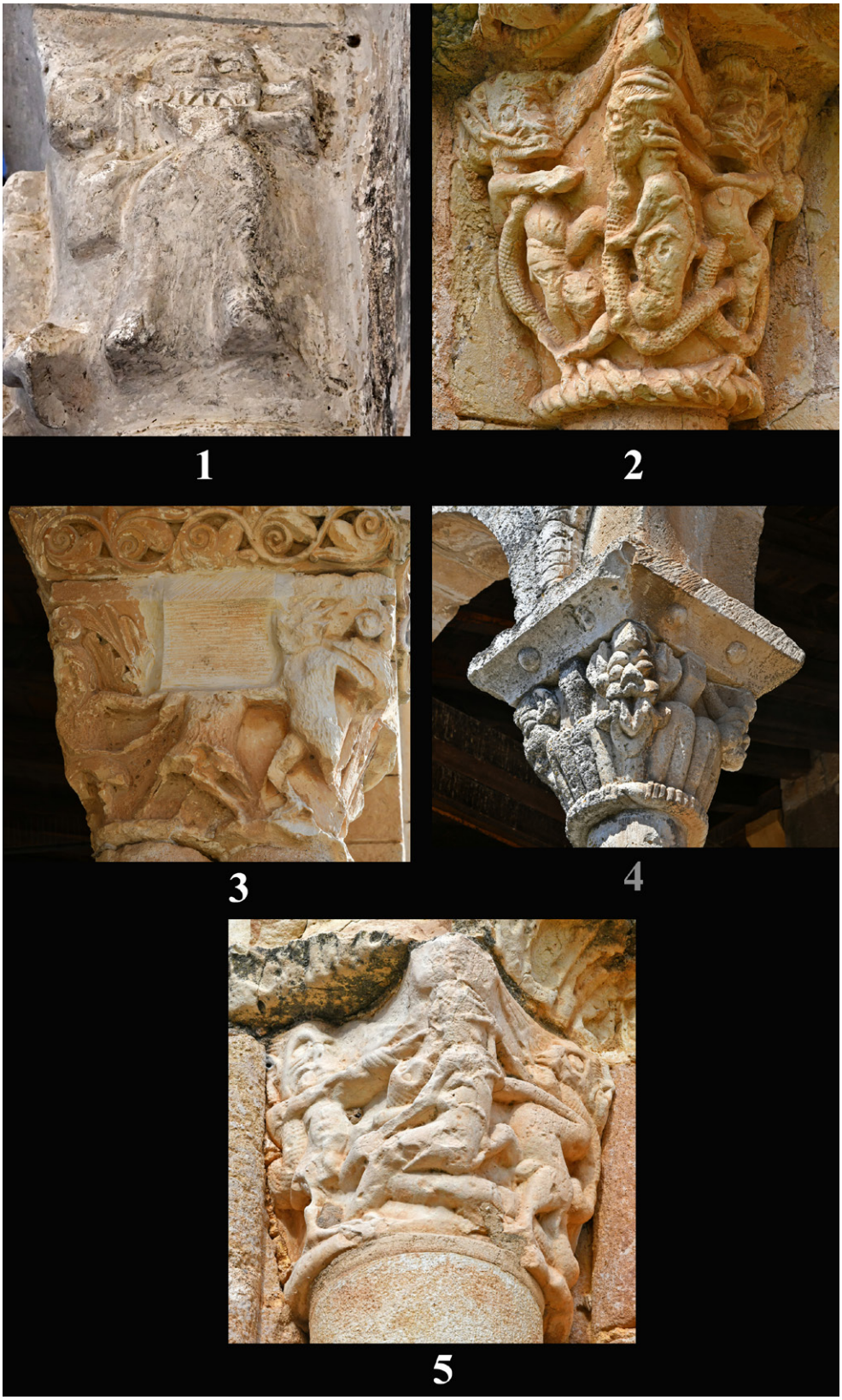
**En la iglesia de San Miguel Arcángel podemos ver sendas imágenes del santo patrocinador en uno de los relieves que presiden la entrada (réplica de los originales) y en la talla que se muestra aquí presidiendo el retablo mayor, en la que se resalta su particular lucha contra los demonios y su labor como conductor de las almas que han de ser pesadas en el juicio final (psicostasis)**

recurrentes en el románico (exhibicionistas, animales fabulosos, contorsionistas, prótomos, luchadores, clérigos, etc.); en un canecillo del pórtico de la iglesia de San Miguel, en Tenzuela, aparece una máscara de aspecto diabólico, con cuernos, barba y bigote; en la cornisa de la iglesia de Nuestra Señora de la Asunción, en Torreigleisias, tenemos canecillos donde aparecen motivos del bestiario y en un capitel de la portada meridional se reconocen dos demonios atormentado a un ser humano; en el interior del hemiciclo de la iglesia de Santiago Apóstol, en Turégano, podemos ver un capitel con dos demonios atosigando a un humano; en un canecillo de la cornisa de la iglesia de Nuestra Señora de Tejadilla, en Ventosilla y Tejadilla, hay un canecillo con una máscara cornuda; en una pila bautismal conservada en la iglesia de San Cristóbal, en Honrubia de la Cuesta, aparece un monarca entronizado por una pareja de demonios; uno de los canecillo de la portada de la iglesia de La Natividad, en Torreadrada, está decorado con una cabeza monstruosa; por último, en la ciudad de Segovia encontramos en el muro absidial de la iglesia de San Justo una pintura mural con la escena del pecado original, en el tímpano de la portada meridional de la iglesia de San Millán encontramos una posible imagen infernal con una cabeza demoniaca invertida en el escenario pastoril de la vocación emilianense, en un canecillo de la iglesia de San Nicolás de Bari se observa una maléfica testa cornuda y en la iglesia de San Miguel Arcángel podemos ver sendas imágenes del santo patrocinador en uno de los relieves que presiden la entrada (réplica de los originales) y en la talla que preside el retablo mayor, finalizado en 1572, fieles a su iconografía habitual en la que se resalta su particular lucha contra los demonios y su labor como conductor de las almas que han de ser pesadas en el juicio final (psicostasis). Por eso aparece en ambas representaciones sometiendo al diablo.

Comentario más pormenorizado merece un canecillo de la portada oeste de la iglesia de la Vera Cruz, situada entre el arrabal de San Marcos y el pueblo de Zamarramala, hoy convertido en barrio integrado en el municipio de Segovia. Se trata de una iglesia singular, tanto por su

**Lo demoníaco en el arte románico Segoviano: 1. Canecillo con máscara demoníaca en la iglesia de San Miguel de Fuentidueña. 2. Ídem. 3: Ídem. 4. Canecillo con demonio de cuerpo escamoso en la iglesia de Nuestra Señora Natividad, en la localidad de El Olmo. 5. Canecillo con maléfica testa cornuda, situado en el presbiterio de la iglesia de San Nicolás de Bari, en la ciudad de Segovia. 6. Canecillo con diablillo de vientre abultado de la iglesia de San Vicente, en Pelayos del Arroyo. 7. Canecillo con máscara demoníaca situado en la portada de la iglesia San Andrés, en Pecharromán. 8. Canecillo con máscara demoniaca en la iglesia de San Vicente de Pelayos del Arroyo**

**Lo demoníaco en el arte románico Segoviano: 1. Canecillo con personaje de aspecto diabólico sacando la lengua situado en el Santuario Virgen de la Peña, en Sepúlveda. 2. Canecillo con máscara demoniaca de la iglesia de la Natividad Nuestra Señora, en Sotillo. 3. Ídem. 4. Canecillo de la cornisa del pórtico de la iglesia de San Miguel Arcángel, de Sotosalbos, con máscara demoníaca. 5. Canecillo con máscara cornuda de la iglesia Nuestra Señora, en Tejadilla. 6. Canecillo con máscara demoniaca de la iglesia de San Miguel, en Tenzuela. 7. Canecillo con demonio sacando la lengua de la iglesia de los Santos Justo y Pastor, en Sepúlveda**




**Lo demoníaco en el arte románico Segoviano: 1. Capitel del arco triunfal de la iglesia Nuestra Señora de la Concepción, en Castro de Fuentidueña, con ser diablesco. 2. Capitel de la portada de la iglesia de Santo Tomás, en La Higuera, con demonios apresando a un humano. 3. Capitel de la galería porticada de la iglesia San Pedro Ad Vincula, en Perorrubio, con diablillos. 4. Capitel del pórtico de la iglesia de El Salvador, en Sepúlveda, con figuras simiescas agachadas y cornudas. 5. Capitel de la portada de la iglesia de la Vera Cruz, en Zamarramala, con diablos doblegando a una víctima**

perfil como por su peculiarísima planta exteriormente dodecagonal. El mencionado canecillo, que forma parte de los que decoran el tejaroz, muestra la cabeza de un personaje barbado que algunos han identificado con Bafomet, el ídolo templario, símbolo de la sabiduría[45], que aprovechó la inquisición francesa para acusar a la Orden de los Pobres Caballeros de Cristo del Templo de Salomón, más conocida como Orden del Temple, de idolatría herética. El proceso contra los templarios, promovido por el rey de Francia Felipe IV el Hermoso, temeroso del desafiante poder alcanzado por la Orden y acuciado las deudas que con ella había contraído, concluyó con el Concilio de Vienne, en el que se condenó a morir en la hoguera al último gran maestre, Jacques de Molay, y a otros treinta y seis templarios. La pena se ejecutó el 18 de marzo de 1314 en la isla de Sena, en París. Bafomet era un ídolo venerado por los templarios, representado de diversas maneras, la mas habitual como un hombre barbudo y monstruoso, a veces provisto de dos cuernos como el que se muestra en la iglesia parisina de Saint-Méry[46]. Los enemigos de la Orden del Temple acusaron a sus miembros de renegar de Cristo, de escupir sobre la cruz en sus ceremonias iniciáticas, de practicar la sodomía y la idolatría, que incluía el culto a un demonio barbado, identificado con el Bafomet, la veneración de un gato que se les aparecía en las asambleas y la adoración a otros ídolos representados por cabezas y calaveras. De todos ellos se decía que podían salvar a los templarios o bien hacerlos ricos, provocar la floración de los árboles y la fertilidad de la tierra. Para ello, rodeaban a semejantes ídolos con pequeños cordones que luego se ceñían alrededor del cuerpo. Teniendo en cuenta que los cordones formaban parte de los hábitos de muchas órdenes monacales, nada tenía de extraordinario que también hicieran uso de ellos los templarios, lo que apunta a una excusa más para la manipulación. En el siglo XIX el culto a Bafomet fue reactivado y popularizado por el ocultismo. La iglesia de la Vera Cruz es uno de los enclaves españoles cuya atribución a los templarios genera más polémica. Los defensores de esta postura se basan en existencia del canecillo del supuesto Bafomet y en una inscripción latina situada en una lápida empotrada en la pared exterior del edículo que reza: «Los fundadores del templo sean colocados en la sede celestial y los que se extraviaron los acompañen en la misma. Dedicación de la Iglesia del Santo Sepulcro. En los Idus de abril de 1246». Ello demostraría que la iglesia fue fundada por una hermandad que veneraba el Santo Sepulcro. También los defensores de la ascendencia templaria de la iglesia arguyen como prueba su planta poligonal, al contar con doce lados, tres de ellos correspondientes a un edículo que sobresale, conformando una figura que se ha relacionado con el Árbol de la Vida, y que recuerda al templo del Santo Sepulcro de Jerusalén y a otras iglesias atribuidas a la Orden del Temple. Otras pruebas esgrimidas a favor de esta teoría son la identificación de alguna cruz paté o cruz templaria (cruz con los brazos mas anchos en los extremos y más estrechos conforme se acercan al vástago) en la nave y las imágenes de María Magdalena y de San Juan supuestamente propias de la Orden de los Pobres Caballeros de Cristo del Templo de Salomón[47]. Si hubo más pruebas que pudieran demostrar la presencia de los templarios en la iglesia de la Vera Cruz, éstas desaparecieron cuando se hicieron cargo de ella los monjes de la Soberana Orden Militar y Hospitalaria de San Juan de Jerusalén, de Rodas y de Malta, mas conocida como la Orden de Malta. Los detractores de la teoría del origen templario consideran que no es más que una leyenda con escaso fundamento, advirtiendo que su construcción fue llevada a cabo en el año 1208 por la Orden del Santo Sepulcro como Encomienda dependiente de su Colegiata de Toro (Zamora), y no por la Orden del Temple, a tenor de la docu-

45 ESLAVA GALÁN, J. 2013. *Templarios, griales, vírgenes negras y otros enigmas de la historia*. Editorial Planeta S.A. Barcelona, pp. 49-50.

46 CHARPENTIER, L. 1995. *Los misterios templarios*. Ediciones Apóstrofe S.A. Barcelona, pp. 186.

47 MARTÍNEZ, M.L. 2013. *Enclaves templarios en España*. Editorial EDAF S.L.U. Madrid, pp. 123-124.

mentación existente sobre la pertenencia a San Juan procedente de los sepulcristas. La última visita canónica por parte del Santo Sepulcro la fechan los defensores de esta teoría alternativa en el año 1528, y la primera de los Hospitalarios en 1532. La atribución templaria no sería más que un error inducido por su peculiar forma poligonal y por su semejanza con el Templo de Tomar en Portugal, inequívocamente templario, así como por un documento del papa Inocencio III (1216-1227) en el que se informa del envío a la Orden del Temple de una reliquia de la Vera Cruz o *lignum crucis*[48]. Así y con todo, comenzó a llamarse popularmente a esta iglesia, a partir del siglo XIX, «la iglesia de los templarios».

**Canecillo situado en el tejaroz de la portada oeste de la iglesia de la Vera Cruz, en Zamarramala, que muestra la cabeza de un personaje barbado que algunos han identificado con *Bafomet*, el ídolo templario**

En el arte gótico, la intencionalidad de las imágenes aparece atenuada, cambiando de los rostros aterradores a los grotescos. El demonio paso a ser más bien un motivo estético en lugar de un instrumento para producir angustia e inquietud, debido en parte a que el arte pasó de estar en manos de los clérigos a estarlo en manos de los laicos, cuya percepción del mundo diabólico era diferente. Posteriormente, en el Renacimiento, esta tendencia se agudizó, hasta el punto que obras como las del Bosco fueron consideradas por algunos como una burla del dogma, como un atentado herético y ateo, y sin embargo para otros ejemplos de intención moralista a seguir. En el Barroco, y hasta finales del siglo XVIII, la figura arquetípica y mítica del demonio se fue desplazando y relegando conforme a la propia historia del pensamiento, y lo que realmente vemos son más bien los temores, el desengaño, la angustia, el desenfado, el sentido del gusto, etc. Todos los actos del ritual satánico fueron plasmados en la pintura, desde la caída de Lucifer hasta el Sabbat, pasando por los exorcismos y las tentaciones a los santos[49]. En la Capilla de la Concepción de la Catedral de Segovia se conserva un cuadro del pintor barroco español, aunque nacido en Flandes, Ignacio de Ries (c. 1612-1661), llamado *El Árbol de la Vida*, en el que aparece la figura del demonio. Se trata de una alegoría habitual en el subgénero pictórico del Barroco conocido como *vanitas*[50]. Difícil de definir, consiste más bien en una idea que, a modo de puzle conformado con piezas tomadas de ámbitos próximos, metafórica y metonímicamente advierte de la brevedad de la vida, de la fugacidad del tiempo, de la vida como una peregrinación, de la banalidad de las glorias mundanas, del desprecio de las riquezas, de la melancolía, del desengaño, etc. En *El Árbol de la Vida*, Cristo se dispone a tañer con un martillo la campana que pende de

48 GÓMEZ GARCÍA, G. 2013. *Iglesias y Santuarios de la Orden de Malta en España*. Edición del autor, pp. 142-144.

49 FLORES ARROYUELO, F.J. 1985 *El Diablo en España*. Alianza Editorial S.A. Madrid, pp. 46-49.

50 VIVES-FERRÁNDIZ, L. 2011. *Vanitas. Retórica visual de la mirada*. Ediciones Encuentro S.A. Madrid, pp. 349-350.

un árbol, cuyo sonido debe servir para avisar a los comensales que están disfrutando de un banquete sobre la copa del árbol del engaño que suponen los placeres del mundo, mientas la muerte con su guadaña va talando el tronco del árbol. La asociación metafórica de la vida con un árbol que la muerte desea cortar, tiene su origen en el evangelio de Mateo: *ya está el hacha puesta a la raíz de los árboles, y todo árbol que no dé buen fruto será cortado y arrojado al fuego* (Mt. 3, 10). En el cuadro de Ries, detrás de la muerte, simbolizada por medio del esqueleto y la guadaña, y en el lado opuesto a Cristo, aparece el demonio tirando de una cuerda, con la intención de que el árbol caiga hacia su lado y de este modo traer para si las almas de los incautos comensales. En el lado superior del cuadro, a la izquierda, podemos leer «mira que te has de morir, mira que no sabes cuándo», y a la derecha «mira que te mira Dios, mira que te está mirando».

***El Árbol de la Vida*, cuadro del pintor barroco Ignacio de Ries, conservado en la Capilla de la Concepción de la Catedral de Segovia, en el que aparece la figura del demonio porfiando con Cristo, para derribar el árbol hacia su lado y, de este modo, hacerse con las almas de los incautos mortales**

## El demonio en la toponimia segoviana

La microtoponimia segoviana, esto es el conjunto de los nombres geográficos con los que se conocen los parajes, pagos, cursos fluviales, elementos orográficos más o menos locales, etc. aunque no se muestra muy prolija en nombres alusivos, al menos en apariencia, al demonio y a lo demoníaco en sentido amplio, aún nos permite encontrar alguna que otra referencia. Comenzando por los parajes, entendidos como zonas del territorio más o menos definidas en la mente del hablante, tenemos los siguientes topónimos: *El Colector del Diablo* (coordenadas UTM 368638; 4549348), en Aldeanueva del Codonal; *El Purgatorio* (coordenadas UTM 407421; 4546888) y *Las Brujas* (coordenadas UTM 408625; 4545831), en Cabañas de Polendos; *Lucifer* (coordenadas UTM 421915; 4562881), en Cabezuela; *Los Diablos* (coordenadas UTM 365724; 4561724) y *El Prado de las Brujas* (coordenadas UTM 370000; 4562000), en Coca; *El Vallejo del Diablo* (coordenadas UTM 367642; 4549555), en Codorniz; *El Cerro del Infierno*, en Santa María la Real de Nieva (coordenadas UTM 412400; 4515520); *El Infierno* (coordenadas UTM 365167; 4557018), en Santiuste de San Juan Bautista; *Las Brujas*, en Segovia; *La Pimpollada de las Brujas* (coordenadas UTM 401252; 4569215), en Zarzuela del Pinar.

Entre los hidrónimos, nombres aplicados a los cursos fluviales y a la hidrografía natural en general, nos encontramos con *El Arroyo de las Almas de Diablo* (coordenadas UTM 417743; 4524655) y con *El Arroyo del Infierno* (coordenadas UTM 417620; 4519097), ambos dentro de los Montes de Valsaín, en el término municipal del Real Sitio de San Ildefonso. *El Arroyo de las Almas del Diablo* apenas tiene un kilómetro y medio de recorrido, desde su nacimiento en las laderas de Peñalara hasta entregar sus aguas al arroyo de la Chorranca. Según Toledo Jáudenes[51], este arroyo era conocido como el *Arroyo de las Minas de Tellado*, por la proximidad a dicha mina, tal y como informó una lista confeccionada por el servicio de comunicación de incendios por medio del telégrafo óptico, recogida por Breñosa en 1879, y así mismo con dicho nombre figuraba en el plano del Instituto Geográfico y Estadístico de 1909. No obstante, señala este autor, el Instituto incurrió en un error de lectura al confundir «minas» por «almas», y en el plano del Real Sitio y Término de San Ildefonso de 1920 nomina a este curso de agua *Arroyo de las Almas de Tellado*. El olvido que se cernió sobre Tellado dio lugar a una desafortunada reinterpretación del original topónimo, apareciendo en los mapas posteriores el nombre de *El Arroyo de las Almas del Diablo*. Otra interpretación del hidrónimo nos la ofrece Martín Mesa[52], basando su hipótesis en la ubicación del arroyo en una zona llamada *Carboneras*. Resultaría consecuentemente plausible la asociación metafórica de las antiguas carboneras en las que se elaboraba el carbón vegetal con el infierno, donde penaban las ánimas del diablo. En cuanto al *Arroyo del Infierno*, su nacimiento se sitúa entre Peña Cítores y el pico Hermana Menor. Para el mencionado Martín Mesa, puede ser su descenso por un terreno muy abrupto lo que da el sentido a su nombre, o bien el hecho de discurrir de norte a sur, al contrario que la mayoría de los regatos y arroyos de la vertiente segoviana de la Sierra de Guadarrama, lo que nos lleva a la misma oposición que se da entre diestro y siniestro, en la que el segundo concepto remite a lo negativo[53]. También se ha sugerido una inspiración fitonímica derivada de la presencia de tejos en la zona[54], al tratarse de unos árboles muy relacionados con el mundo

51 TOLEDO JÁUDENES, J. 2017. *Toponimia de Valsaín*. Ediciones Farinelli. Madrid, pp. 59.

52 MARTÍN MESA, J.M. 2017. *Los nombres del agua. Diccionario de los ríos y arroyos de la provincia de Segovia*. Ediciones Derviche. Segovia, pp. 16.

53 MARTÍN MESA, J.M. 2017. *Op. Cit.*, pp. 68.

54 GARCÍA PÉREZ, G. 2009.Toponimia del tejo en la Península Ibérica. *Ecología*, 22: 305-356.

El *Arroyo de las Almas del Diablo*, en el Pinar de Valsaín

mágico[55]. En el Paleolítico su madera se usaba para la fabricación de armas y utensilios (peines, mangos de hacha, arcos, lanzas). El famoso Hombre de los Alpes o «Hauslabjoch», que vivió hace unos 5.000 años y cuyo cadáver fue descubierto en 1991, perfectamente conservado en el hielo, portaba un arco y un hacha confeccionados con madera de tejo. Si su importancia material fue notoria, no menos relevante fue su significado mágico y religioso para los pueblos celtas y germanos, sobre todo relacionado con la muerte, de ahí que lo plantaran en sus cementerios. El mismo significado fúnebre le atribuyeron algunos pueblos mediterráneos, como los griegos y los romanos, al igual que el ciprés. También es muy conocida su toxicidad, de la que se hizo eco el propio Shakespeare en Hamlet, cuyo padre murió envenenado mientras dormía, al verterle su hermano por el oído extracto líquido de tejo. Por dicho motivo, no ha gozado de demasiada simpatía por parte de los pastores y ganaderos, que no han tenido reparo en eliminarlo cuando se les ha antojado.

55 CORTÉS, S.; VASCO, F.; BLANCO, E. 2000. *El libro del tejo (Taxus baccata L.). Un proyecto para su conservación*. Arba. Madrid, pp. 23-31.

**El *Arroyo del Infierno*, cuyo nacimiento se sitúa entre Peña Cítores y el pico Hermana Menor, en el Monte de Valsaín**

Toledo Jáudenes[56], sin embargo, descarta el origen religioso del hidrónimo, argumentando que «Val del Infierno» se encuentra a menudo en la toponimia medieval para referirse a una garganta honda, estrecha y alargada, pues la etimología *infernus*, *infra* alude a «lugar bajo». Aparece con frecuencia en el Libro de la Montería en lugares próximos como Cercedilla (*Arroyo y Ladera del Infierno*) y Manzanares el Real (*Garganta del Infierno*), concluyendo que la voz infierno se aplica a parajes situados en hondonadas.

## El demonio en los hitos del paisaje segoviano

Los geónimos o geotopónimos son los nombres por los que los hablantes conocen ciertos accidentes o formas geológicas singulares, que de algún modo constituyen hitos en el paisaje y que, por tanto, ejercieron un fuerte poder hierofánico en los cultos ancestrales precristianos. El advenimiento del cristianismo, en su proceso de aculturación, mantuvo el carácter sagrado de muchos de ellos, pero apropiándoselos y dotándolos de un nuevo significado, acorde con su doctrina. Así tenemos dos caprichosas formaciones rocosas conocidas como *La Ventana del Diablo*. Una en el Real Sitio de San Ildefonso (coordenadas UTM 412299; 4515220), en la parte más elevada de la cresta de la montaña conocida como los Siete Picos, y otra en Sepúlveda, en el Parque Natural de la Hoces del Río Duratón. A la primera de las ventanas, el escritor Camilo José Cela[57] le dedicó unas líneas en su Cuaderno del Guadarrama: «Acodado en la Ventana del Diablo, el vagabundo, por

56 TOLEDO JÁUDENES, J. 2017. *Op. Cit.*, pp. 251.

57 CELA, C.J. 1954 (2021). *Judíos, moros y cristianos y otros escritos de viaje*. Penguin Random House Grupo Editorial, S.A.U. Barcelona, pp. 37.

no aburrirse, razona sobre la luz y la tiniebla. El vagabundo, que es un hombre sencillo, prefiere a veces la luz, en ocasiones la penumbra y, en determinados momentos, por ejemplo, cuando llora de desconsuelo, la más negra y honda de las tinieblas. Es un poco confuso el panorama de los corazones mirados desde la Ventana del Diablo, el balcón desde el que Barrabás se asoma». La otra *Ventana del Diablo* se ubica en pleno Parque Natural de las Hoces del Río Duratón, justo enfrente, y en la orilla opuesta, de la península donde se localizan las ruinas de la enigmática ermita de San Julián. Aguas abajo de este lugar se encuentra, en la orilla derecha del río Duratón y antes de llegar al puente de Villaseca, una cueva conocida como *La Cueva de las Brujas*. Debe su nombre a la impresión recogida por algunos pastores que al pasar por delante dicen haber escuchado voces y risas provenientes de su interior. No obstante, de lo que sí puedo yo mismo dar cuenta es de no haber oído ni visto nada en las numerosas noches que he dormido dentro de ella, hace años, antes de que las Hoces del río Duratón fueran un lugar conocido y visitado.

**Una de las dos caprichosas formas rocosas conocidas como *La Ventana del Diablo*, situada en la parte más elevada de la cresta de los Siete Picos, en el municipio del Real Sitio de San Ildefonso**

La otra formación rocosa conocida como *La Ventana del Diablo*, se halla en el Parque Natural de las Hoces del Río Duratón, frente a la ermita de San Julián

En el interior de las Hoces del Río Duratón se encuentra una caverna conocida como *La Cueva de las Brujas*. Ello se debe a que algunos pastores dicen haber escuchado voces y risas provenientes de su interior

En la entidad local menor de Balisa, perteneciente al municipio de Santa María la Real de Nieva, se encuentra un extraño bolo granítico de grandes dimensiones, conocido como *El Botón de Balisa* (coordenadas UTM 380744; 4542231), asociado a una leyenda protagonizada por una bruja: *La Bruja de los Viñedos*[58]. Cuenta la historia que en Balisa existió una bruja que tenía atemorizado a todo el pueblo. Por las noches salía de su escondrijo subterráneo para cometer toda clase de fechorías. Entre sus maldades estaban el desbarajuste de los trabajos realizados el día anterior por los vecinos, la ruptura de las mallas de los gallineros, el esparcimiento del trigo amontonado en las eras, el ocultamiento de los aperos y de los cabezales de los machos, pero sobre todo el daño a los viñedos al arrancar los racimos y tirarlos al suelo, y también la ruptura de las cubas donde se guardaba el vino en las bodegas. Un día los vecinos urdieron un plan para acabar de una vez con la situación. Descubierto el escondrijo de la bruja, decidieron colocar la piedra más grande que encontraron taponando el agujero de entrada de la guarida de la bruja cuando ésta se encontraba durmiendo en su interior. De este modo, la bruja ya no volvió a molestarles. La descomunal piedra utilizada como tapón se conoce desde entonces como *El Botón de Balisa*. Actualmente, la roca se encuentra coronada con una cruz. La superposición del símbolo cristiano a la roca sagrada no es sino la apropiación de la original hierofanía pagana para erradicar cualquier manifestación de los ritos y costumbres primigenios. No olvidemos que la roca, junto con el árbol y el agua, constituyen las tres hierofanías primordiales para el historiador de las religiones Mircea Eliade. Al hilo de esta leyenda, hay que decir que Segovia no ha sido un territorio azotado por la brujería, como sí lo fue toda el área pirenaica, donde el fenómeno tuvo mayor arraigo

58 ZAMARRO, P. 2016. *Leyendas de Segovia*. Editorial Almuzara S.L. Córdoba, pp. 131-132.

**El extraño bolo granítico de grandes dimensiones, conocido como *El Botón de Balisa*, ubicado en la localidad del mismo nombre, perteneciente al municipio de Santa María la Real de Nieva**

debido a su cercanía al núcleo difusor situado en el sur de Francia en época bajomedieval[59]. A lo más, solo hemos conocido la tradición ancestral de curanderos y brujos benefactores que han ejercido la hidromancia y la magia con fines terapéuticos en unos pocos pueblos, destacando sobre todo Sebúlcor y Fuentidueña.

En el interior del Pinar de Valsaín, se encuentra una roca conocida como el *Diente del Diablo*, debido a su caprichosa forma que recuerda a esta pieza dental, y como no podía ser de otra manera, también ha sido fuente de inspiración de leyendas. Una de ellas[60], creada y publicada bajo pseudónimo por el periodista segoviano Fernando Rivas en 1871, que llegó a ser alcalde de la ciudad, relaciona esa roca con otros hitos del paisaje de los montes de Valsaín, como la Cueva del Monje y el imaginario Picacho de la Muerte. Cuenta que un desdichado jornalero de La Granja, antes de poner fin a su vida recapacitó ante la vista del bello paisaje que se divisaba desde la subida al pico de Peñalara, y pensó en lo bonito que sería vender su alma al diablo, si existiera, y así poder disfrutar de los goces que hasta entonces la vida le negaba. Entonces se le apareció un joven de extraño aspecto presentándose como el diablo y proponiéndole un trato, a lo que el viejo acepto incondicionalmente a cambio de juventud y mucho oro. El diablo a cambio dispondría de su alma al cabo de treinta años. Para formalizar el pacto, el extraño joven sacó un pergamino y se arrancó un diente, con el que, a modo de lápiz, las dos partes rubricaron el acuerdo. Para dejar señal impertérrita de lo sucedido, el diablo dejó el diente en el suelo y un repentino relámpago lo clavó y petrificó en la tierra con gran estruendo. Desde entonces, la roca es conocida por las gentes del lugar como el *Diente del Diablo*. Treinta años después, el prior de un convento de La Granja y su comitiva encontraron en el interior de una gruta, la hoy conocida *Cueva del Monje*, a un moribundo ermitaño que no era otro que el desdichado protagonista de la leyenda, que al ver a los religiosos solicitó confesión, al acercarse el plazo de expiración del pacto con el demonio. El prior absolvió al ermitaño de sus pecados, y en el último soplo de su vida implorando piedad, un enorme murciélago salió del fondo de la gruta emitiendo aterradores chillidos.

**La roca conocida como el *Diente del Diablo*, debido a su caprichosa forma que recuerda a esta pieza dental, situada en el Pinar de Valsaín**

Fuera ya de nuestro ámbito, pero muy cerca de él, en el valle del Lozoya, que antaño formó parte de la provincia de Segovia, concretamente en el término de Rascafría, se encuentra otra singular formación granítica a la que se ha dado el nombre de *El Carro del Diablo* (coordenadas UTM 422561; 4529549). Su leyenda asociada

59 CARO BAROJA, J. 1966 (2010). *Las brujas y su mundo*. Alianza Editorial. Madrid, pp. 144-146.

60 SANTAMARÍA, J.M. 2021. *Leyendas de las tierras de Segovia*. Diputación de Segovia, pp. 206-209.

**Otra singular formación granítica a la que se ha dado el nombre de *El Carro del Diablo*, la podemos encontrar en el municipio de Rascafría, subiendo hacia el Puerto del Reventón**

tiene que ver con la construcción de la antigua Catedral de Santa María de Segovia en el siglo XII, y destruida en 1520 durante la Guerra de las Comunidades de Castilla. Cuenta que su arquitecto, Juan Guas, llegó a entablar tratos con el diablo, debido al continuo retraso que sufrían las obras. El maligno cumplió con su parte, al acelerar la llegada de suministros, a través del complicado paso del Puerto del Reventón, que separa las provincias de Madrid y Segovia, entre Rascafría y La Granja. Sin embargo, el taimado arquitecto una vez conseguido el objetivo, decidió romper su compromiso y darle largas a Satanás. Como represalia, bastante leve, por cierto, el demonio transformó el último carromato en un monumental conjunto de piedras caballeras, que es lo que conocemos como *El Carro del Diablo*, cuya ubicación precede a un pequeño cerro, que heredó la toponimia del diablo.

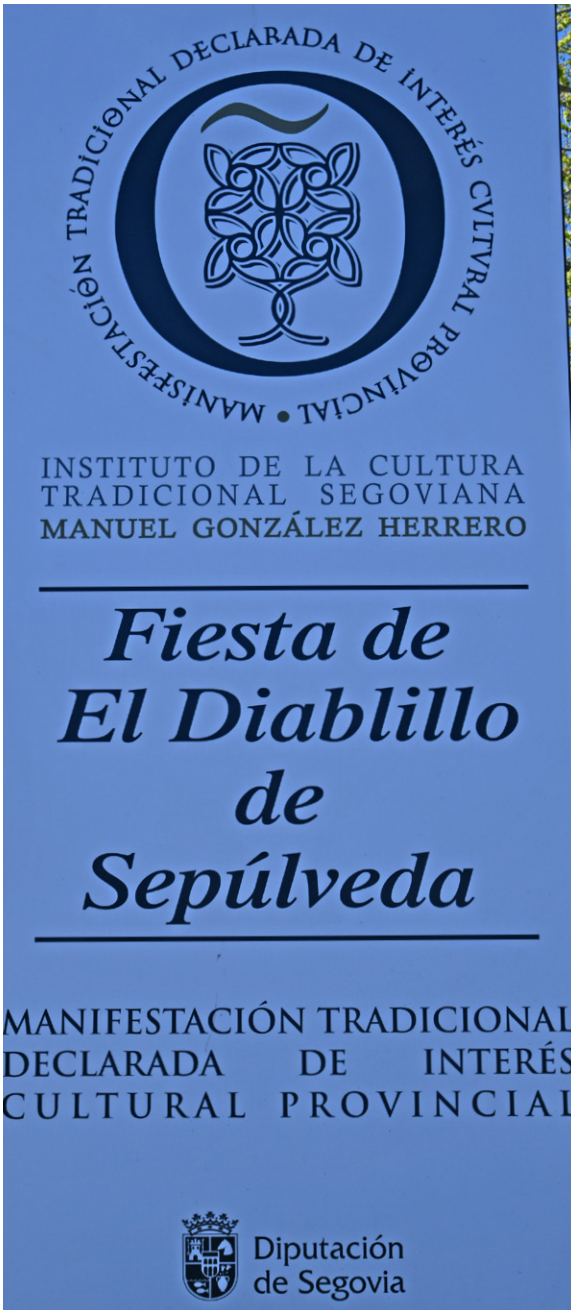
Una última leyenda asociada con el diablo es la que da cuenta de la construcción del celebérrimo Acueducto de Segovia, conocida como la leyenda del *Puente del Diablo*[61]. Todos sabemos que el Acueducto segoviano fue erigido a finales del siglo I o principios del II d.C. por orden de los emperadores Nerva o Trajano, pero en la tradición ha perdurado una leyenda que le atribuye un origen fantástico. Cuenta la historia que hubo una moza que cansada de subir a la ciudad con los cantaros de agua, estaba dispuesta a cualquier cosa con tal de librarse de tan penosa labor. Maldiciendo y suspirando en cierto momento de acarreo desde la fuente, se le apareció el diablo ofreciéndose a construir un gran puente que condujera el agua a la ciudad, a cambio de su alma. La moza aceptó, pero a condición de que la obra estuviera terminada en una noche, antes de que cantara el gallo, pues no quería volver a subir con los cántaros

61 ZAMARRO, P. 2016. *Op. cit.*, pp. 15-16.

cargados de agua. Manos a la obra, el diablo estuvo a punto de cumplir con su parte de lo pactado, de no ser por la intervención de la Virgen, que no estaba dispuesta a permitir que la moza perdiera su alma. Así que hizo cantar al gallo antes de que el diablo colocara la última piedra. De este modo, la moza salvó su alma y Segovia dispuso de su acueducto. También cuenta la leyenda que al día siguiente se percibía en la ciudad un fuerte olor a azufre, debido a los vapores emanados por el enojado Satanás, y que los agujeros que se observan en los sillares del acueducto son las huellas de sus garras al intentar derribarlo. En alusión a esta leyenda, se ha colocado una simpática estatua de un diablillo, en la calle de San Juan, frente al acueducto, muy utilizada por los turistas para retratarse y hacerse selfis.

**Simpática estatua de un diablillo colocada en la calle de San Juan, frente al milenario acueducto segoviano**

En lo concerniente a la imagen lúdica y humorística del demonio, no podemos dejarnos en el tintero la Fiesta del Diablillo de Sepúlveda, que tiene lugar cada 23 de agosto, y que está declarada manifestación tradicional de interés cultural provincial. Su inspiración hay que situarla en la legendaria hagiografía de San Bartolomé que escribió Santiago de la Vorágine[62] en *La Leyenda Dorada*. Cuenta que estando este santo predicando en la India adquirió fama de taumaturgo sanador de endemoniados. Enterado de ello el rey Polimio, requirió sus servicios para liberar a su hija lunática de la posesión diabólica. Al ver que sujetaban a la desdichada con cadenas, ya que la emprendía a mordiscos contra quienes se acercaban a ella, mandó que la librasen de sus ataduras, pues él ya tenía bien sujeto al demonio que la dominaba. Dicho y hecho, la joven quedó totalmente curada. Polimio, agradecido, quiso compensar a Bartolomé con abundantes riquezas, pero éste las rehusó todas alegando que no sentía el menor interés por cuanto afecta a los bienes terrenos y a la carne, ya que Cristo había vencido al diablo sin más armas que la congruencia, el poder, la justicia y la sabiduría. En el altar de la iglesia sepulvedana de San Bartolomé hay una imagen del santo titular con un cuchillo en la mano, símbolo de su martirio, y encadenado a él un personaje simiesco, cornudo y caudado, conocido como «el diablillo». Durante la noche del 23 de agosto se dice que el diablillo es liberado imaginariamente. Varios vecinos se disputan el honor de interpretar al personaje, y para ello se visten de rojo y portan escobas y linternas en sus gafas con las que alumbran sus correrías callejeras. Seis de ellos se disponen sobre la escalinata de la iglesia corriendo y saltando durante media hora, y soltando escobazos a los allí presentes. Una vez cumplida su labor, los diablillos regresan a la iglesia de San Bartolomé, pues se supone que el santo vuelve a atarles, tras su efímera licencia para la libertad. Con el paso de los años, la fiesta fue ganando popularidad, incrementándose el número de diablillos.




**La fiesta de El Diablillo de Sepúlveda, manifestación tradicional declarada de interés cultural provincial**

62 VORÁGINE, S. 2020. *La Leyenda Dorada* (título original *Leyendi di Sancti Vulgari Storiado*). Alianza Editorial S.A. Madrid, pp. 194-199.

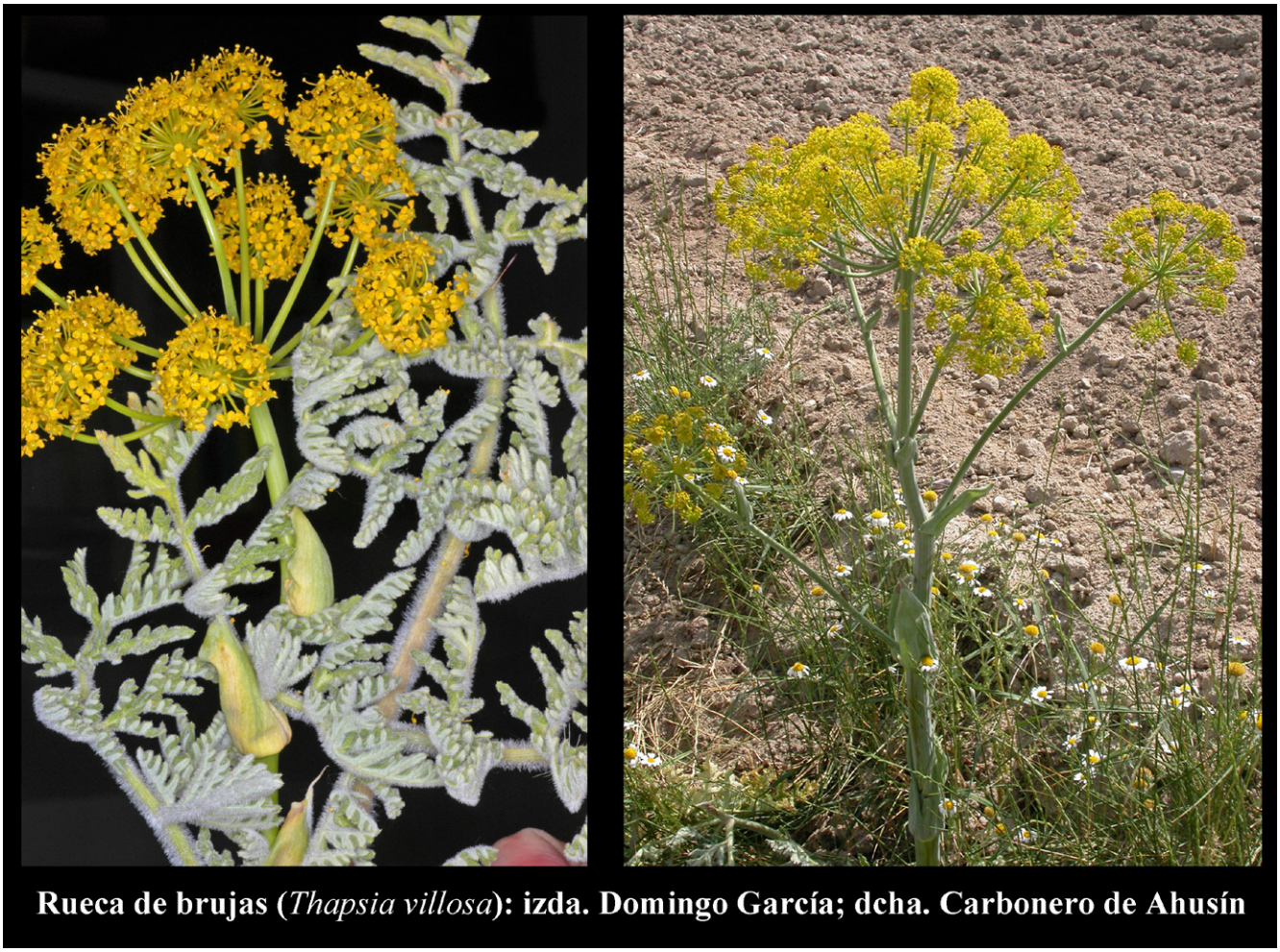
## El demonio y los seres vivos en la dialectología segoviana

El demonio también ha sido fuente inspiradora para la zoonimia y la fitonimia, esto es, para la asignación de nombres a animales y plantas. La evocación de los nombres del diablo en el léxico de los seres vivos es un ejemplo de crosmodalidad, es decir de proyección metafórica y metonímica del conocimiento desde unos patrones experienciales hacia otros dominios, de tal forma que los hace pensables en términos de aquéllos. Es por ello que los nombres con contenido demoniaco se refieran a especies que de algún modo resultan desagradables conforme a nuestros parámetros culturales. Ello puede deberse a su aspecto repulsivo o aterrador, a su toxicidad o a resultar su presencia perjudicial para los intereses humanos. En la provincia de Segovia, y también con carácter mucho más general, para el reino animal, se conocen como *caballitos del diablo* a los insectos adultos del suborden *Zygoptera*, dentro del orden *Odonata*, donde se incluyen también las libélulas, de las que se diferencian porque sus alas en reposo se disponen alineadas con el abdomen en lugar de extendidas, y porque los ojos se encuentran notoriamente separados. En este caso, la asociación con el diablo se debe a su amenazante aspecto, si bien no solo son inofensivos para el ser humano sino beneficiosos, ya que sus larvas se alimentas de mosquitos. Más abundantes son los nombres de inspiración demoniaca en el reino Vegetal. Por ejemplo, el etnobotánico Emilio Blanco recogió el nombre *espantabrujas*[63] referido a la especie *Salsola kali*, planta de la familia de las quenopodiáceas que, para dispersar sus semillas, cuando está seca, rueda impulsada por el viento. Abunda en campos de cereales, barbechos y rastrojos de las zonas bajas de la provincia.

63 BLANCO, E. 1998. *Diccionario de etnobotánica segoviana. Pervivencia del conocimiento sobre las plantas.* Ayuntamiento de Segovia, pp. 91.

**Fitonimia demoniaca: espantabrujas (*Salsola kali*)**

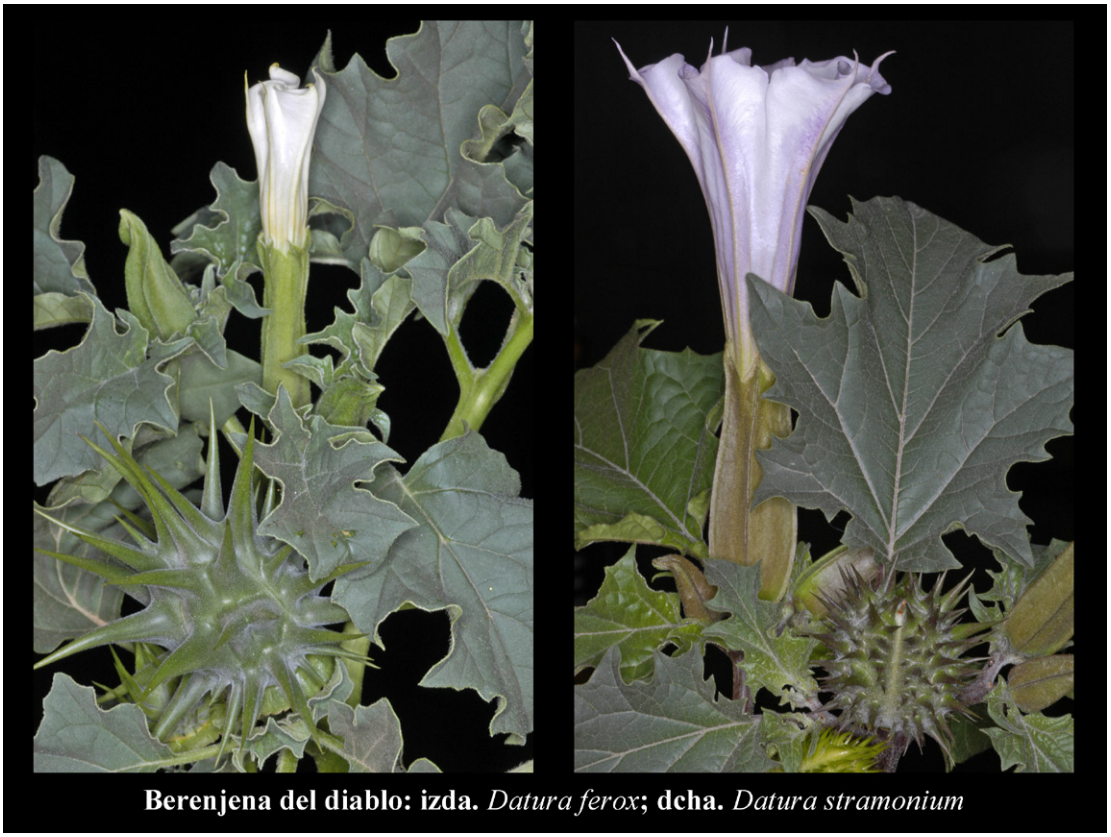
El mismo autor refirió también el sorprendente nombre de *rueca de brujas*, recabado en la localidad de Lastras de Cuéllar, en este caso aplicado a la especie de la familia de las umbelíferas *Thapsia villosa*, planta tóxica que se utilizó antiguamente en la provincia para pescar por el método de emponzoñamiento del agua.




**Fitonimia demoniaca: rueca de brujas (*Thapsia villosa*)**

Otros nombres de plantas que hemos encontrado en nuestro ámbito con alusión al demonio son los siguientes[64]: *nabo del diablo*, referido a la umbelífera *Oenanthe croccata*, planta extremadamente tóxica, sobre todo la raíz, bastando de uno a dos gramos de la misma por kilogramo de peso para provocar la intoxicación; el estramonio, planta tóxica y alucinógena de la familia de las solanáceas (*Datura stramonium*) se conoce también *berenjena del diablo*, *mata del infierno* y *manzana del diablo*; con el nombre de *tomatitos del diablo* se suelen referir varias especies tóxicas por su contenido en alcaloides (solanina, solasonina) del género *Solanum* (*Solanum nigrum, Solanum villosum, Solanum physalifolium*), abundantes como malas hierbas en huertos y en cultivos estivales de regadío; también se llama *uvas del diablo* a la especie *Solanum dulcamara*, cuyas bayas son ricas en alcaloides tóxicos y saponinas antes de la maduración.

64 SANZ ELORZA, M. 2013. Repertorio fitonímico de Castilla y León. *Revista de Folklore*. Anuario 2013: 47-136




Fitonimia demoniaca: berenjena del diablo (*Datura* sp.)

Fitonimia demoniaca: nabo del diablo (*Oenanthe croccata*)

Fitonimia demoniaca: tomatitos del diablo (*Solanum* sp.)

## A guisa de final

El Domingo de Ramos de 2013, Jorge Mario Bergoglio, el papa Francisco, exhortó a los fieles a que desconfíen del Maligno. Posteriormente, ha vuelto a lanzar muchas veces exhortaciones contra las seducciones del demonio, en sus discursos públicos e incluso en Twitter[65]. El papa Francisco continua, pues, afirmando que el diablo sigue actuando entre nosotros. Si bien eso es cierto, digamos que no lo hace en forma de macho cabrío, de íncubo o de súcubo. Más bien los que andan por ahí amargando nuestras vidas, en la calle, en el trabajo e incluso en las altas esferas del poder político y económico, éstos últimos mucho más nocivos y peligrosos, no son sino pobres diablos. Los antropólogos nos dedicamos a estudiar lo que la gente cree y porqué lo cree, pero no estamos para decirle a la gente lo que tiene que creer.

65 AMORTH, G. 2014. *El Diablo*. Ediciones San Pablo. Madrid, pp. 129-134.

# La memoria topográfica del pastor trashumante ¿un «mapa mental» de origen prehistórico?

Martín Almagro-Gorbea, Miguel Pallarés Martínez y Blas Rubio García

**El pastor Matías Pérez Larrea**

*Ya se van los pastores a la Extremadura,*
*ya se queda la Sierra triste y oscura...*
*Ya se van los pastores, ya se van marchando,*
*más de cuatro zagalas quedan llorando.*

Canción popular

En Santomera, una población agrícola de la Huerta de Murcia, reside un pastor, originario de la Sierra de Albarracín, que se ha asentado y jubilado en esa población al estar casado con una mujer de la localidad, a la que conoció en sus estancias como pastor trashumante. Sus recuerdos a los 88 años, que le permiten todavía describir con toda precisión el itinerario que hacía, tienen sobrado interés para darlos a conocer en este breve análisis. En él prácticamente se ofrecen los recuerdos narrados en una entrevista realizada el año 2021 por los estudiosos de Santomera Miguel Pallarés Martínez y Blas Rubio García. Para abreviar la información con toda objetividad se ofrecen sus palabras textuales entrecomilladas, a las que se se han añadido breves comentarios.

Este pastor se llama Matías Pérez Larrea y nació el 7 de abril de 1934 en Frías de Albarra-

cín, población de la Sierra de Albarracín entonces dedicada a la explotación de los montes de pino albar o *Pinus silvestris* y de los pastos de la Sierra, de propiedad comunal gestionada por el ayuntamiento. Frías de Albarracín está situada a 1.496 m.s.n.m. en las proximidades de Vega Tajo, hondonada en la que nace el río Tajo, en el camino ganadero practicado por este pastor, próximo al nacimiento del Cabriel y no lejano tampoco al del Júcar.

Hijo de esa población serrana, sus padres eran agricultores que vivían del ganado y de la tierra, en especial de la siembra de cereales, trigo y cebada, a lo que se añadiría un pequeño huerto, aunque su padre nunca se había dedicado a la trashumancia. Sin embargo, entonces en Frías habría «unas 120 casas y lo menos 60 o 70 teníamos ganado, unos 20 borregas, otros 50, otros 10…, ahora quedan 18 vecinos, los demás han emigrado todos». En el pueblo «por lo menos quince o veinte» eran pastores y «cuando subíamos los ganaderos de aquí de Murcia y de Andalucía, iban dos concejales y contaban todo el ganado y contaron un año 16.000 ovejas». «Esas ovejas pertenecían a más de cincuenta amos, pero hoy no hay más que tres ganaderos y el que menos, tiene de mil ovejas para arriba». «Ahora hay tres, pero van a Andalucía, pero no van andando, ahora hay camiones de transporte en que meten hasta 500 borregas y en un camión o dos [las llevan a] Andalucía». Matías bajó a Murcia como pastor trashumante durante 12 años. El motivo lo explica así: «allí tenías cantidad de ganado y en verano estupendamente, pero en invierno nevaba mucho y había que tenerlas cinco o seis meses en pesebre». Como ese gasto no se podía soportar, las ovejas bajaban andando hasta Murcia, donde se alquilaban pastos para pasar el invierno hasta volver a subir a la Sierra.

> *En el mes de abril había que salir, pues los meses de mayo y junio, en la Sierra son 'de plena primavera' y ovejas y crías engordaban y además se esquilaba a las ovejas, pues en aquella época la lana valía dinero y con ella se defendía la economía de los pastores, más que con la carne. Un año que había mucha comida salió hacia la Sierra el 16 de mayo, pero otros años había que salir de Murcia antes de que se secase la hierba.*

Es difícil precisar cómo se inició en la trashumancia, pues probablemente se capta y aprende del ambiente ganadero en que se vive, como ocurría en Frías. Resulta muy expresiva su forma de explicarlo:

> *Eso ha sido ya de toda la vida. Ahora es cuando se ha perdido,… pero antiguamente no había otra cosa, no había transportes de ganado, no había camiones, y claro de aquella Sierra había que migrar en invierno. Un hermano mío estuvo bajando conmigo aquí también,… Yo bajaba con compañeros muy buenos, bajábamos juntos. Porque unos tenían una finca, otro otra… las juntábamos y bajábamos los tres o cuatro juntos, luego partíamos cada uno su ganado y nos las llevábamos, porque* [cada uno] *conocíamos* [a nuestras ovejas]*, aparte de que cada ganado tenía sus señales en las orejas. Ellos ya bajaban de antes, ahora lo que pasa es que se ha perdido,…* [pues] *en Murcia y Alicante ya no hay pastos para ganado, han ido desapareciendo las fincas con los huertos* [al ponerse en regadío].

Su primer viaje lo hizo el año 1950 hasta Jacarilla (Alicante), en la Vega Baja del Segura, cuando tenía 16 años:

> *Aquel año iba de pastor con un hombre y llevaba pocas ovejas de mi padre. Tenía unos pastos de Vistabella a Jacarilla y ahí estuve todo el invierno. Al año siguiente fue a Andalucía, a la provincia de Córdoba, al pueblo de Cardeña, donde le tallaron para ir al servicio militar, en el que estuvo unos años, hasta que se licenció y fue con otro pastor a la finca de los Jerónimos. Y otro año fui al puerto de Sucina, pedanía perteneciente al*

*municipio de Murcia a mitad de camino hacia San Javier. Yo y otro, alquilamos los pastos y estuvimos allí. Al otro año compré una finca yo sólo, la estrié y no había llovido y me fui a Alicante a comprar una rastrojera de tomates, en la Albufereta y me llevé en diez o doce días* [las ovejas] *que tenía en la finca de Espinardo, por el camino viejo de Alicante que pasa por debajo de Albatera, por debajo de Crevillente, por todo el rellano para allá. El último viaje lo hice allí al Cañarico, con las amonestaciones hechas cuando subía. Yo estuve muchos años allá en el Cañarico, pero un año bajé y no había llovido. Entonces compré* [los pastos del] *Coto de Guillamón y allí conocí a mi mujer, que vivía aquí en el pueblo, y a los dos años me casé. Pero el año que me casé, cuando subí, lo hice con las amonestaciones hechas, y el 19 de julio bajé y nos casamos. Aquel año me subí allí arriba, pero a mi mujer no le gustaba aquello mucho* [la dura vida en la Sierra de Albarracín]. *Y yo a mi padre le dije que yo no subía y bajaba más. Eso fue en 1968. Y mi padre vendió la mitad del ganado y la otra [se la dio] a mis hermanos. Yo compré unas 30 y otras 30 que le compré a un hermano que tenía que era cura, y ya con 60 me vine aquí y ya he luchado la vida.*

## El itinerario

Probablemente la parte más interesante de los recuerdos conservados como pastor trashumante durante 12 años sea la precisa narración del viaje realizado, pues recuerda todos los sitios por los que pasaba, desde Frías hasta llegar al Coto de los Guillamones, en Santomera, en tierras de Murcia. Este viaje, lógicamente sin mapas ni GPS, lo hacían por el camino ganadero, que «es de 95 varas de anchura y que tiene muchos ramales»... «y cada vara era algo menos de un metro», por lo que la cañada medía 79 metros aproximadamente. Se realizaba por caminos aprendidos de otros pastores que lo habían hecho anteriormente y que los recordaban con precisión y enseñaban a los pastores más jóvenes. Este sistema supone una memoria visual y topográfica muy especializada, que se adquiere desde la juventud y que pasa a ser característica de estos pastores, junto con su capacidad de distinguir cada oveja y cada cordero del rebaño y, entre los buenos pastores, un conocimiento de las plantas que sirven para alimentar el ganado, de las que son nocivas y de las que sirven para curar las enfermedades, de animales y de personas, plantas de las conocen igualmente donde se crían y crecen.

Según sus recuerdos, «de Frías hasta Santomera se tardaba más o menos según el ganado que se llevaba. Si las ovejas iban pariendo, había que tardar más tiempo. Pero lo normal para ir desde la Sierra a Murcia era tardar 22 o 23 días. Hacía arriba [hacía la Sierra de Albarracín] tardábamos 19 o veinte días», porque entonces, hacia el mes de abril, «el día era más largo y andábamos más»[1].

Es interesante recoger textualmente su recuerdo de todo el camino, narrado con precisión y sin tener dudas:

*… Pasa el camino ganadero por el término de Frías, y voy a empezar allí… Mira, hay una finca que le llaman la Fuente del Buey, la Pinosa, el Corral de Albudillero, el Barranco del Águila, los Pajarillos, el Pozo de las Rosalladas, la Loma Alta (el Cerro Alto), la Cañada Mata Peones», el Corral del Pintao, la Casa Carnero, la Fuente García el Nacimiento del Río Tajo, La Canaleja, la Majá del Jarro, el Puerto del Cubillo donde linda Teruel con Cuenca, La Escarla, Los Chorros, Cañada Ancha, La Cherna (La Serna), Huélamo que es un pueblo, La Ventilla, el Molino*

1 Esta duración coincide con los 20 días que duraba el viaje a Murcia y los 30 días a Andalucía según López Marín (2012, 67), quien también señala que el viaje se iniciaba a inicios noviembre para volver en el mes de mayo.

*de Juan Romero, La Cuesta de los Rabadanes* (Cerro de los Rabadanes), *Tierra Muerta, La Loma Atravesá, la Cuesta del Pocico, Los Palancares de Cuenca, Cañada del Hoyo, la Fuente del Milano, la Loma de Fuentes, Navarramiro, El Contadero* (*posible sitio de paso y contabilidad del ganado), *La Caserna, Los Romerales, Navodres, Las Columnas, Las Tejeras, Gabaldón, El Picazo, Cruces del Río Jucar, las Casas de Benítez, El Cerro de la Perra, La Fuensanta, los Cotos de Pozo Rubio, La Gineta, Barrios de Albacete, el Malpelo, la Estación de Chinchilla, la Casa de Gualda, Casa Nueva de las Veredas, Sierra de la Pinilla, el Coto del Cerezo, Las Casultas, la Sierra de Ontur que linda Albacete con Murcia, Jumilla, el Puerto de Jumilla, La Raja, la Casa del Soldado, la Fuente de la Higuera, la Sierra de la Pila, Fuente Blanca, La Rauda, el Alto de la Churleta, la Sierra del Lugar, el Fenazar, Los Valientes, Rambla Salada, el Coto Cuadros, el Coto Alemán, La Alcayna, Los Piqueras, la Finca de los Flores, La Granja, el Cabezo Cortao, la Casa del Aire, la Finca de los Felices, El Polvorín, la Contraparada, Jabalí Viejo, término de Alcantarilla, Sangonera la Seca, la Finca de Belen, la Venta de la Vereda, el Reguerón, Cachico, Los Vives, La Molineta, La Torre de Hellín, Sangonera la Verde, Las Cuevas, la Finca de Mayayo, la Venta de la Paloma, el Puerto de la Cadena, la Finca de la Gineta, la Finca de Borrambla, la Finca de Riquelme, la Finca de la Peraleja, el Puerto de Sucina, La Mojonera, la Finca de la Loma, la Finca del Pino Escalzo, el Puerto de Remate…y ya de allí para allá yo no pasaba».*

*Ese camino* [que he andado yo], *en el Cerro de la Perra se divide y una parte a la derecha tira para Andalucía y otra para Murcia. Luego hay otro ramal que sale de Vistabella al cementerio de Hurchillo, por medio de Orihuela al Pozo de lo Roca, y del Pozo de lo Roca a Benferri, y por la Rambla de Benferri encima de las Siete Casas sale a la Finca del Reloj, donde vivía mi cuñado Marcos, de ahí a la Rambla y de la Rambla a las Peñicas y de ahí a Fuente Blanca donde se junta con la general.*

*Otro era el ramal que iba al Coto Guillamón y la Sierra de Orihuela. El Coto Cuadros divide un ramal que iba por donde salía el agua del Coto Cuadros, y por la misma presa del pantano cruzaba y por ahí pasa por las Casas Colorás que llaman al puerto, pues los huertos por dónde pasa la autovía es un camino ganadero, que pasaba por la carretera Benferri a los Pozos de los Roca.*

También refiere otro itinerario a Murcia desde Campillo de Altobuey, en la provincia de Cuenca:

*Por ahí es que baja otro camino ganadero, que bajé nada más [una] vez. Me acuerdo de unas zonas, pero pocas. Pasaba por Valdeganga, que por allí cruzábamos al Río Júcar y pasábamos por Yecla por la derecha y veníamos a parar a Pinoso y de Pinoso al Cantón y del Cantón cruzábamos la Sierra de Orihuela e íbamos a parar al Pozo de los Roca… Hay muchos ramales. Salió no hace mucho en la tele que había de vías pecuarias veintidós mil kilómetros en España.*

## Organización del viaje

El viaje lo hacía «andando, andando… por todos esos sitios que te nombrado, unas veces ibas para allá otras para acá…».

*Un año nos juntamos dos o tres y llevábamos mil doscientas* [ovejas], *pero éramos varios, al menos seis amos, yo tenía trescientas y pico.*

La trashumancia nunca la hacía uno solo:

*No, siempre íbamos dos o tres, sólo nunca. Y luego estabas en el cuarto de la finca y tenías que surtirte con un quinqué con un chumino o cosas así, porque no había luz. De día llevabas algo de compañaje, pero de noche tenías que hacerte algo de comer. ¡Me lo he hecho yo pocas veces!*

Las mujeres no hacían la trashumancia:

*No, no, no,… las mujeres se quedaban allí* [en la Sierra de Albarracín]. *¡Hombre!, alguna a lo mejor se bajaba con ellos, pero lo hacían en el tren o en el coche de línea* (Calero y Téllez 2010).

El qué tramo que estaba más tiempo sin ver un pueblo es

*... un sitio que le llamaban Tierra Muerta, que nos costaba dos días largos cruzarla sin ver una casa ni media, eso está entre Huélamo y Cañada del Hoyo. Una cantidad de montes* [hay] *allí que mi parecer es que la provincia de Cuenca es la más mísera de España y la más grande que hay, nosotros nos costaba nueve días atravesar la provincia de Cuenca, había pueblos muy míseros, muchos.*

Para el viaje, llevaba de calzado

*... albarcas, albarcas de goma. Cuando bajaba aquí, yo me bajaba un par nuevo y me pasaba el invierno con las albarcas. Y en la cabeza gorra de esas negras. En una caballería llevábamos las mantas, el vino, la paja para la caballería y todo eso. Íbamos con lo que se presentaba. Una vez compré yo una burra en la señal del molinero. Nosotros llevábamos tres o cuatro mudas y cuando llegaba le daba las mudas a una mujer y me las lavaba. Yo no he lavado nunca. Cuando subíamos, echábamos siempre dos o tres días menos porque el día era más largo. Cuando íbamos tres o cuatro, uno iba permanente con la caballería, si hacía falta algo se acercaba al pueblo y compraba vino, patatas, lo que hiciera falta...*

*Nosotros llevábamos la bota colgada al hombro siempre, ¡vamos a echar un trago!, se llevaba una petaca y a liar cigarros. Y para adelante.*

Llevaba

*... perros de ganado, perros muy buenos, un perro de ganado no tiene precio. Yo prefería llevar un perro de ganado bueno que una persona. Porque un perro está deseando que lo mandes (¡Anda!), pero una persona lo mandas una, lo mandas dos y a la tercera te dicen que andes tú. Y luego al perro el ganado le tiene mucho miedo, un pastor con un perro gobierna mucho ganado.*

Para conducir a las ovejas «la honda no la he gastado yo, yo tiraba piedras con la mano».

Para abrevar las ovejas, agua siempre había y

*... el ganado bebía… un año íbamos para arriba, hacía mucho calor e íbamos a cruzar el río Júcar, se nos tiraron todas al río y nos vimos negros para poderlas sacar. Es que por el Picazo pasa el Río Júcar. Un año (hace dos o tres años), como yo conozco el camino, veo que salen una ganadería de vacas bravas que estaban pegadas al pueblo en que yo me criado, por allá por el Picazo, y echaron los mansos delante y pasaron, porque no había mucha agua.*

En la ruta la alegría más grande era

*... cuando estaban bien todas las ovejas y tenías hierba para darles. Claro, porque tú alquilabas una finca en x dinero y ellos no querían saber nada, si llovía, muy bien, pero si no, tenías que buscarte la vida o como hice yo, buscar otro sitio. Como aquí ha sido siempre escaso de agua, había que pasar como Dios quería.*

*En cuanto llegaba abril, salíamos cortando para arriba.*

Nunca se ha sentido perdido:

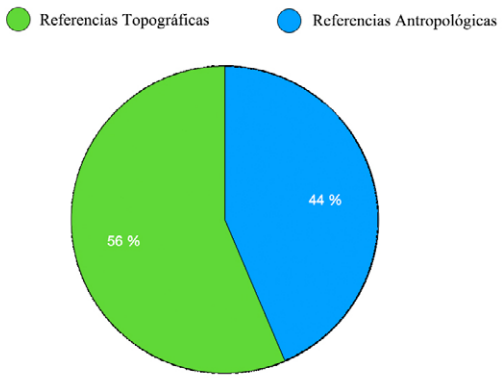
*No, ya sabíamos los sitios, además la vereda va marcada, lo que pasa es que la gente no lo respeta y lo labra…, pero está marcada por mojones de piedra y cemento a un lado y a otro los metros que tiene. Ese terreno es del estado. Un año (¡verás!..., a nosotros nos ha pasado de todo), subíamos por la raja de Jumilla y antes de llegar a Jumilla había una viña que habían plantado en el centro de la vereda. Y seguramente no era muy listo, empieza ahí a tirar piedras a las borregas y le dio a una en la cabeza y cayó…, pero dije, ahora te vas a enterar. Y volvimos y de la viña no dejaron ni las cepas y lloraba el tío y le dije 'anda para allá y avisa a la guardia civil'… y no fue, no. No ves que si iba a la guardia civil es cuando le denuncian por aprovecharse de ese terreno, que no es de él. Ahora, como no pasa el ganado, la gente se aprovecha; allá no [en la Sierra de Albarracín], las ganaderías de vacas bravas suben allí a la parte norte de la provincia de Teruel y bajan a Cuenca a veranear, y esas bajan andando. Han probado a embarcarlas, pero les sale muy costoso traerlas en el tren o en camiones.*

*Y sólo me puse malo una vez durante el viaje. Una vez, ¡Ya verás!, íbamos para arriba y en un barrio que le dicen Navarramiro, ¡Ostias!, iba que me reventaba. Habíamos comido carne o yo que sé, que me sentó mal en el estómago. Y paso por la casa de un labrador que había allí y le pregunto si tenía agua de Ca[ra]baña, y me sacó una botellica y a los cinco minutos estaba limpio, mira aquello fue…*

## Análisis espacial de la ruta

Las referencias aportadas por el pastor Matías Pérez se han localizado en el Mapa Topográfico Nacional del Instituto Geográfico Nacional para comprobar el recorrido por él recordado. En la entrevista se han recogido un total de ciento tres referencias de las que se han geolocalizado setenta y ocho en el Mapa Topográfico Nacional. Los restantes puntos no se han podido localizar, salvo seis que se han localizado por otras vías, pues son términos municipales, hostales, restaurantes, zonas de excursionismo o deporte de aventura como barrancos o estrechos…, éstos coincidiendo siempre con la ubicación indicada por el pastor y donde anteriormente estaría la referencia por él aportada.

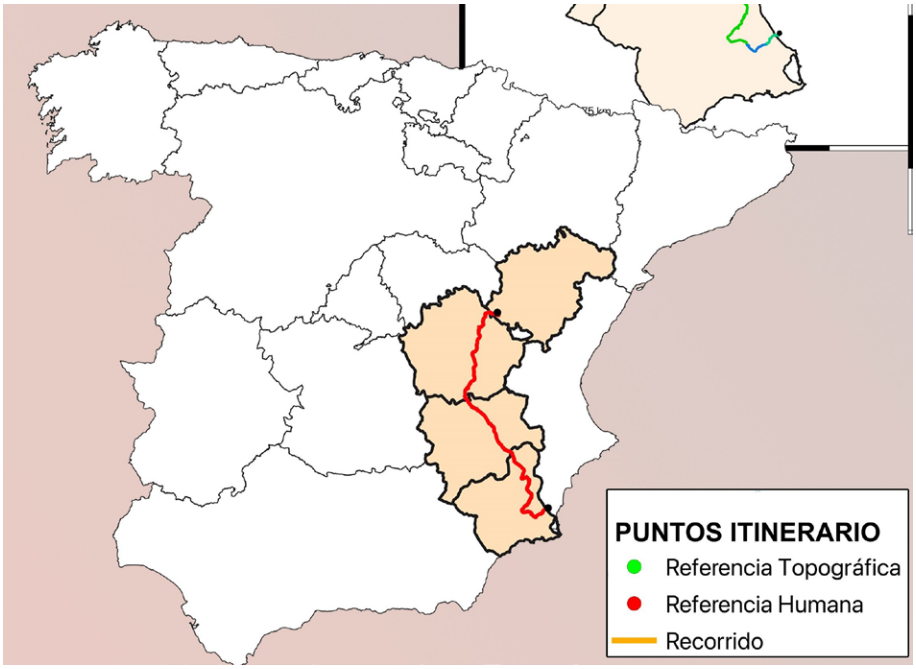
Las referencias localizadas permiten diferenciar elementos de carácter topográfico, como lomas, cerros, pozos, fuentes, etc., y elementos de carácter antrópico, como fincas, casas, corrales, pueblos, etc. Es evidente el predominio de las topográficas, lo que refleja que en los años 1950 y 1960 el índice de población en las zonas que recorría era mucho menor, por lo que hay un claro predominio de recuerdos asociados al paisaje.

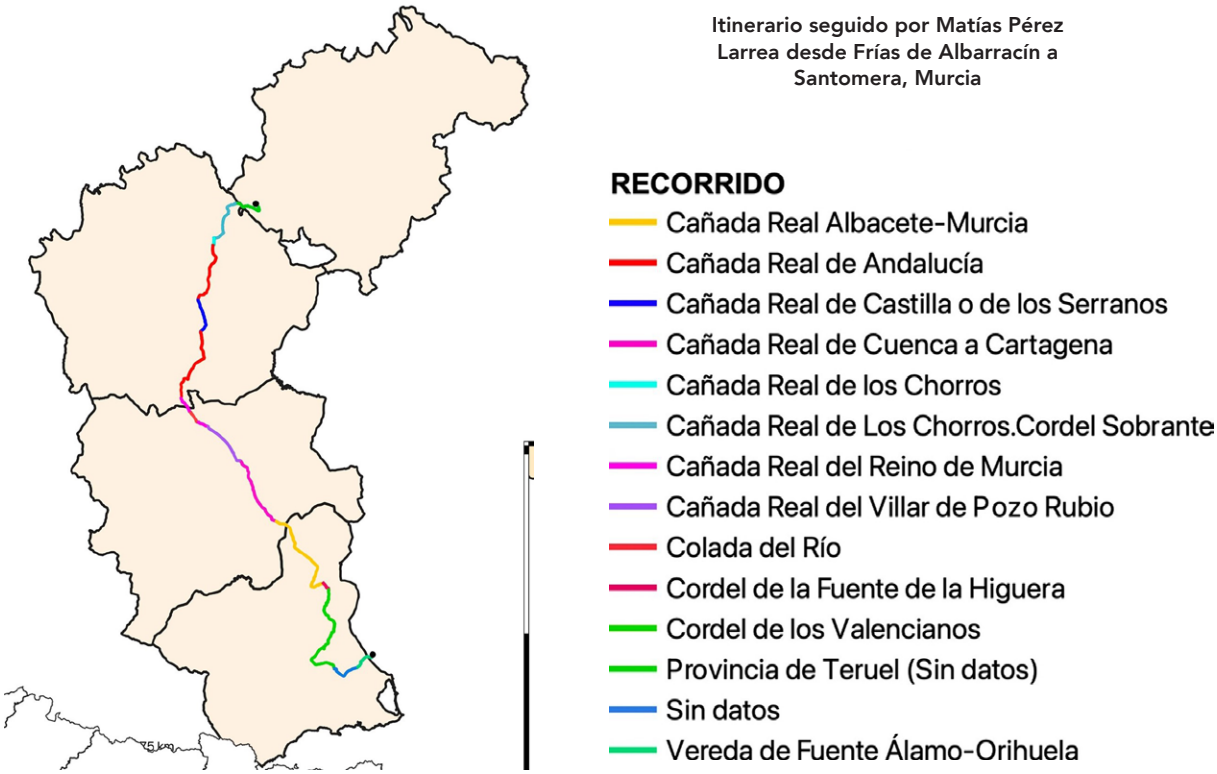



Sin embargo, los datos indican que su memoria ha sido selectiva de forma totalmente intuitiva, pues los datos conservados ofrecen un claro predominio del paisaje natural frente al humano. Este hecho, podría contrastar con la información aportada en un segundo encuentro, en el que se le preguntó precisamente por

esos elementos topográficos (una montaña, un árbol…, cualquier otro hito geográfico) a lo que él negó su conocimiento, sin embargo recuerda todas esos ítems. En esa segunda entrevista tuvo gran interés su indicación de que, en muchas ocasiones, las ovejas andaban delante de los pastores, dado el conocimiento que los animales tenían del camino, pues ya lo había realizado anteriormente.

Otra pequeña aportación obtenida de la geolocalización de los puntos recordados por Matías Pérez es que el itinerario seguido, salvo en dos puntos, se mantenía en todo momento por las cañadas, cordeles y veredas que existían.



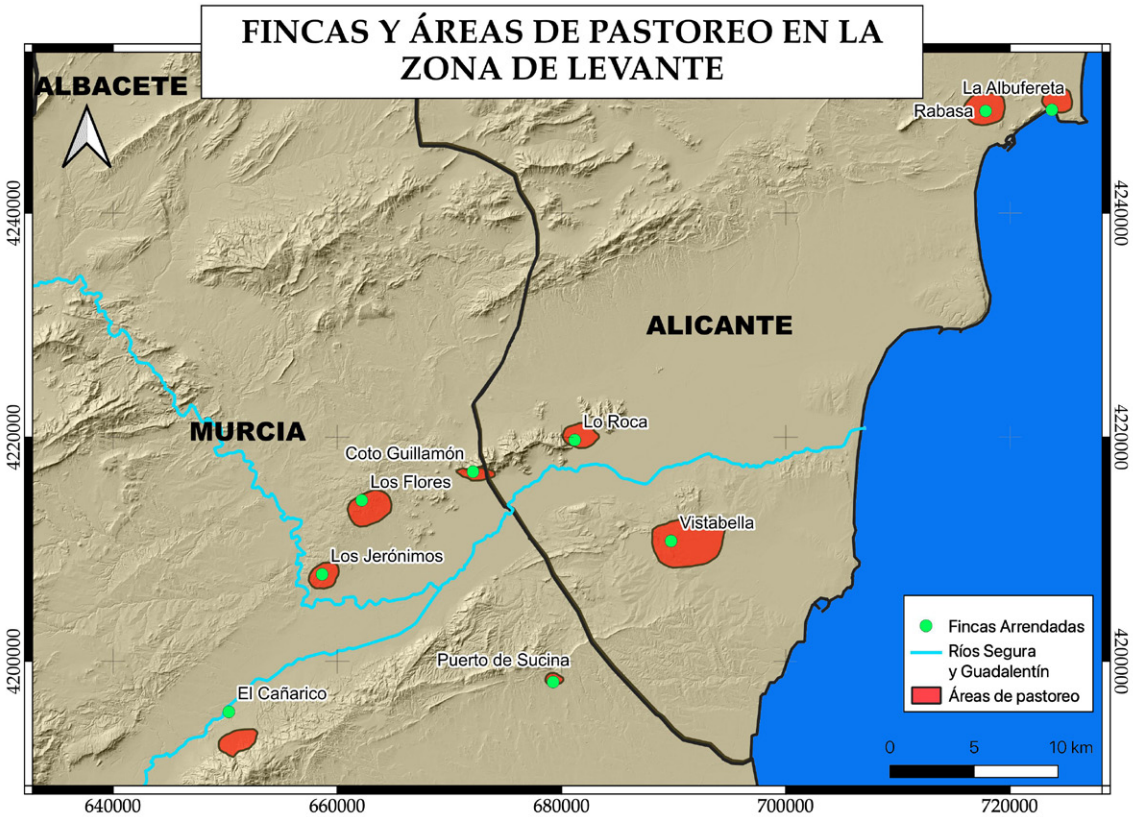




**Itinerario seguido por Matías Pérez Larrea desde Frías de Albarracín a Santomera, Murcia**

Detalle del itinerario: provincias de Teruel y Cuenca

Provincias de Cuenca y Albacete

Provincias de Albacete y Murcia




Fincas pastadas y citadas en la zona de Murcia y Alicante. Proporción de espacios naturales y antrópicos citados en su itinerario por Matías Pérez Larrea

Las únicas zonas con ausencia de datos son la inicial y la final, donde se incorpora Frías a la Cañada Real de los Chorros y desde el Puerto de la Cadena hasta la Vereda de Fuente Álamo; en esta zona, si bien existe la Vereda desde el Puerto, para evitar un trayecto más largo debía atravesar en dirección Este por fincas que se encuentran hoy día roturadas y construidas.

## Peligros e incidencias

En el recorrido tenía que enfrentarse a algunos peligros, el principal era el robo de ganado, por lo que tenían que andar con mucho cuidado.

> *Un año íbamos para arriba, y al pueblo ese que llaman Jabaldón,* [situado en la provincia de Cuenca, entre Motilla del Palancar y Almodóvar del Pinar], *pasado El Picazo, siempre salía el guardia. Le dabas la propina y seguías, y aquel día no salió, pero luego hicimos noche cuando íbamos a salir del término ese y a la mañana cuando íbamos a salir temprano se presenta pidiendo la propina. Le dijimos que hubiera venido ayer, y el hombre se fue en busca de otro serrano. Pero ya verás lo que pasó, en unos romeros había puesto un lazo y cuando volvió que llevaba un ato en la mano, y le digo venga ven para acá que te vamos a dar ahora la propina, y le digo a los otros pero venir para acá que en el lazo este que ha puesto le vamos a ahorcar y le echamos a los perros que le brincaban* [risas]. *Eso un guardia Jurao, había puesto un lazo porque se metían las borregas y luego él se las llevaba.*
>
> *En un caso, había un pueblo allí al lado, y va una mañana un pastor y reconoce en la escarcha los rastros del guardia que había allí en el pueblo y se había llevado una borrega, la más gorda que tenían. ¿Y sabes lo que hicieron?* [una vez recuperada], *echaron la borrega a las costillas y cruzaron por todo el pueblo, el alguacil delante con la trompeta y la guardia civil detrás.*

Para dormir

> *... donde había anchura hacíamos una lumbre y se paraba el ganado. Si íbamos 4 o 5, pues había que hacer imaginaria. Una vez bajábamos para abajo y en todo lo alto de la Sierra de la Pila* (al noreste de la Región de Murcia, en los municipios de Molina de Segura, Abarán, Blanca, Fortuna y Jumilla), *hacíamos noche, pues el ganado de noche y cuesta abajo no camina…, y allí, como había anchura, dicen otros 'bueno esta noche vamos a descansar' y digo yo 'yo no me voy acostar, voy a fumarme un cigarro'. Cuando pegan un espanto (¡me cago en diez!), se tiran los perros y iba uno con una* [borrega] *agarrada en las costillas, pero la soltó ligero.*
>
> *Cuando salía un guardia… Una vez nos ocurrió en el término ese de Gabaldón. Había un ganadero y nosotros las ladeamos fuera del camino… y así a la distancia en largo pegan un tiro y viene uno con una escopeta que nos mataba. Se ve que lo tenía reservado por si algún día llovía o algo…, y sacamos la petaca y todos solucionado y no pasó nada.*

Por el contrario, no tenían problemas con la Guardia Civil

> *... porque cuando bajábamos había mucha anchura, la viña ya la habían vendimiado, y todo eso lo habían sembrado. Pero cuando subíamos para arriba, cuando íbamos por Albacete, muchos habían dejado en lo que era el camino a lo mejor de 50 metros. Pero los hombres estaban prevenidos y salían con una bota de vino y unas olivas y decían: 'ladearlas a ese bancal que coman'; y nosotros las metíamos y las siembras no las tocábamos. Pero el que venía con la pierna en alto, a aquel sacábamos la cadena y todo lo que*

*pertenecía, y la Guardia Civil estaba con nosotros.*

El mayor peligro que se pasaba en el viaje era siempre la provincia de Cuenca:

*Había más rateros y más peseteros, te metías en la provincia de Albacete y a penas te salía un guardia, pero en Cuenca, término que cruzabas, guarda que salía, le dabas la propina y…* [seguías el camino]. *Allí lo que pasa es que con el frío las casas están bien preparadas de leña y buenas estufas y los que se quedaban pues lo pasaban bien, porque no tenían nada que hacer.*

Por el contrario, no había animales salvajes que supusieran un peligro:

*En aquella época no había lobos; había zorras, pero lobos no. Tampoco había ciervos, ahora sí, y cochinos-jabalises, eso no existía, ahora sí…*

*Y dicen que había un Pico del Águila, pero yo no me acuerdo de las águilas.*

## Aprovechamiento económico y vida en la Sierra de Albarracín

El aprovechamiento económico del ganado era muy simple:

*La leche se la tomaban los corderos. Nosotros no la aprovechábamos. La lana en aquella época valía mucho dinero, ¡hombre! Nosotros el ganado que teníamos era cruzado en merino. La oveja merina es muy fea, pues lleva lana hasta en los ojos y a la que más por la que menos, le quitábamos dos kilos y medio* [de lana] *por cabeza. Un año vino un moro que vivía en Zaragoza y le compró la lana a mi padre a 78 pesetas el kilo. Con lo que nos defendíamos era por la lana. Y costaba pelar una borrega dos reales y ahora cuesta un capital y la lana hay que tirarla. Fíjate si han cambiado las cosas. Antes la lana valía mucho dinero, los colchones eran todos de lana; hoy ya no hay ninguno… Había allí una fábrica de lana cerca del pueblo*[2] *y llevabas la lana y te daban mantas y calcetines y todo eso. Yo no me acuerdo a como salía todo eso, pero salían unas mantas así de recias. Les costaba mucho calarse, pero cuando llovía y se mojaban bien, había que ir en burro para llevarlas, pesaban como el plomo.*

*Las borregas se vendían allá arriba* [en la Sierra de Albarracín], *en verano. Las ovejas viejas se vendían para la carne. En Santomera se vendía alguna, pero era allí arriba donde se vendían para la carne, que se la llevaban para la parte de Valencia para matarlas.*

*Lo normal* [es que vivan] *cinco o seis años, ¡hombre!, según el vicio que llevan* [según lo que coman]. *Yo he tenido borregas que me han aguantado ocho años, porque es que se les gasta mucho el diente de…* [rumiar]. *En el pueblo aquel* [Frías de Albarracín], *había un carnicero que tenía unos pastos, tenía allí diez o doce viejas y luego te traías la carne que necesitabas.*

Si se moría alguna oveja por el camino

*... entonces le quitamos la zamarra* [la piel] *y se aprovechaba, ahora no se aprovecha pero antes sí.*

Cuando había que comprar algo

*... el pueblo más grande que había es Albarracín, porque Albarracín es de la provincia de Teruel, pero es cabeza de partido. Hay cuarenta y cinco pueblos allí en la Sierra que pertenecen a Albarracín. Nosotros la sucursal la teníamos en Albarracín.*

2 Es muy posible que se refiera a la fábrica de lanas de Tramacastilla, que estuvo en actividad hasta los años 1960 (Palomar Martínez 2009; López Marín 2012, 105).

*Yo, cuando llegaba allí* [a Frías de Albarracín], *el ganado no lo tocaba. Ya tenía otras cosas que hacer: labrar, segar…, me tiraba quince días con la guadaña sin hacer otra cosa. Allí se encargaban mis hermanos y mi padre. Allí el mes de mayo y junio es como aquí en febrero y marzo, de cómo estaba la hierba. Allí va dos meses más atrasado y, como allí hay humedad, está la hierba verde…*

*Un año nos fuimos de aquí temprano y llegamos allí el 28 de abril y apartamos el ganado. Y dice mi padre, hoy descansa. Y le quedaba un bancal de cebo que sembrar. Y dice: 'no lo he podido sembrar porque estaba la tierra muy blanda, pero ya casi va'. Y ya vi que tenía la simiente preparada. Y al día siguiente, cojo la azada y arreo con los machos y la siembro. Y el día 16 de agosto la segamos. ¡Ahora!, a los bancales de la cebada, le echábamos siempre basura. Porque el trigo se siembra allá en septiembre, si la tierra está nevada se tapa y no pasa nada, pero la cebada y la avena casi siempre se siembra si la tierra está en condiciones en marzo o febrero.*

En Frías ya no le quedan familiares:

*No, ahora no tengo ninguno. Tengo tres hermanos pero están en Albarracín y otro lo tengo en Valencia.*

En el pueblo, habitantes sólo quedan

*... dieciocho… quedan sólo ganaderos, porque hay tres o cuatro ganaderos. Un hotel había allí, pero no sé yo, no funcionará. Había un hotel que subía la gente allí en verano, muchos hijos de allí se han arreglado las casas y los tres meses de vacaciones suben allí. Porque aquello para verano lo veo yo mucho mejor que la playa, unos manantiales de agua fresca como la horchata de fina y unas sombras...*

La vida dedicada a la trashumancia era muy dura y absorbente:

*Cuando estabas aquí solo, tenía que ser todos los días del año. Yo, cuando era novio de mi mujer, dejaba a mi hermano a media tarde y me venía, pero no lo podía hacer todos los días, porque había que echar el ganado y si había dos puntas [o partes del ganado], teníamos una punta cada uno. Había que estar todo el día con ellas, desde la mañana hasta la noche.*

Muy revelador resulta sus respuestas con determinación a dos preguntas sobre la vida de pastor trashumante: ¿Te gustaría tener otra vez veinte años y estar haciendo eso?

*No, no seguiría porque… ¡Eso hay que pasarlo para contarlo! No había otra cosa, y tenías el ganado…, pero eso es muy esclavo, mucho. Ahora las borregas lo que pasa es que son muy remediables, en la casa que hay borregas no pasas hambre.*

Si en vez de tener ochenta y ocho años fueras más joven… ¿te cambiarías otra vez a hacer la trashumancia?

*Ni hablar, me dieran lo que me dieran. Esa vida no es igual contarla que pasarla. La primera vez que bajé yo aquí tenía diez y seis años y bajamos por una vereda, no la que te he contado, sino por otra. Y salimos lloviendo y nevando, catorce días sin parar de llover y nevar… Y pasamos por un pueblo que le llaman el Campillo de Altobuey* [en la provincia de Cuenca] *y ya nos lo advirtieron, porque pasaba la vereda por en medio del pueblo, y nos dijeron llevar cuidado que abren la puerta y se mete alguna… Justo, abrió un tío la puerta y se metió una y tuvimos que llamar a la guardia civil, que no la quería soltar. Y ya aquella tarde se quedó raso y dijimos esta noche las vamos a encerrar en un corral. Y hacía un frío* [muy intenso] *y las mantas que llevábamos iban*

*caladas y las tiramos al lao de la lumbre y a la mañana se tenían* [de pié] *heladas completamente y nosotros toda la noche allí quemando romero* [para calentarse].

## Los pastos de invierno en Murcia

A Murcia trashumaba más gente de la Sierra de Albarracín.

*Ahí, a la Sierra de Orihuela, venía uno de un pueblecito de ahí al lado, que le decían el Tío Baltasar. Antes de que yo viniera al coto ese, venía el tío ese. Y el Tío Miguel Serrano estuvo ahí cuando compró la finca esa. Eso antiguamente se hacía, ahora es cuando ha flojeado, pero eso* [así] *es de toda la vida, ¡hombre!*

Las fincas se arrendaban:

*Yo he corrido mucho en esta vida sabes. Teníamos 360 borregas y mi hermano se bajó en un camión con las paridas y yo con las otras andando junto con otro y nos combinamos para llegar al mismo día, yo tenía una finca en el Cañarico y otra que tenía allí pegada a la torre de López Ferrer y bajamos y está* [pelado] *como esto (señalando al suelo). Y mi hermano que había hecho escribir a mi padre que bajara, pues mi padre no había bajado aquí en la vida. Y bueno nos juntamos y digo: voy a ver si encuentro por ahí terreno llovido. Cogí por allí por el Cote, por Archena cerca de Jumilla, me volví por la Artichuela, por la Alcaina… ¡nada! Y me fui a Crevillente, y de Crevillente por allí por los Montesinos y de los Montesinos al Campo de Cartagena. Llevaba cinco días sin dar comida al ganado y a los cinco días en la finca de La Estación de Riquelme, que está arriba de Sucina, facturo la bicicleta a Alcantarilla, bajo de Alcantarilla arranco una noche a donde estaba el ganado. Me dicen '¿qué has encontrado?' '¡No he encontrado nada!'. Y al otro día era viernes y hacían el mercado en Alcantarilla y yo conocía a uno que era sobrino de Don Agustín Virgili, que tenía el ganado en la capital y en los años malos le bajaba camiones de paja de lentejas de la Mancha. Y voy hablar con él para que me licenciara unos camiones de paja, voy y se había ido a Santiago de la Espada, donde tenía ganado. Y yo, como había visto ya el Coto Guillamón, ya había llovido y estaba muy bueno, y ya me había dicho el Tío Miguel: 'si lo compraras, estabas salvado'. Y como yo no había encontrado nada, cojo y voy con el coche a Murcia. Pregunto en la jefatura de montes al ingeniero si alquilarían el Coto Guillamón. Y me dice que lo habían puesto de pinos y el Guillamón no podrían alquilarlo. '¿Y no hay medios para hablar con Guillamón?', dice sí, lo llama y vino. (Hablando por Guillamón) 'Bueno yo sí, yo llevo ocho años que no he podido vender los pastos…' Y me dice, vamos hacer una cosa, vamos a mandar una carta a Madrid y si de Madrid la adjudican, nos da usted la dirección de sus cartas. A los ocho días no venían cartas y na y cuando bajo al despacho otra vez, empieza el ingeniero a reírse y dice 'estará usted contento, ¿es que no ha recibido la carta?, pues sí ha llegado'. Cojo el coche y la carta y me voy a ver a Guillamón y me dice yo le diré al guardia que le ponga algo que esté bien. Y le digo qué día vengo a pagarle y contesta pues tal día. Y a los cuatro días, cuando voy a pagarle…, lo que hizo Guillamón eso no lo hace nadie. Llego allí y me había puesto un contrato hecho a máquina en 16.000 pesetas y le digo Don José se me antoja caro, llama al sirviente y dice 'Ramón, quítale dos mil pesetas', y me quitó 2.000 pesetas incluso cuando estaba ya escrito el contrato a máquina.*

Alguna vez intentaron engañarle en el precio del arriendo:

*El guardia del coto ese, se chupó todas las perras que yo le daba. Y otra cosa que había que te voy a contar. Me de-*

*cía que tenía que pagar más porque la quería otro también y, como lo tenía aquí a mano, pues le pagaba. Y fui un año y me dijo que firmara en una cartilla que su hermana había perdido y estuve firmándole dos años. Como mi mujer estaba en la cooperativa, hacía la declaración de la renta y viene un día una multa de 30 mil duros. Ese estaba chupando de la jefa y se chupaba todos los jornales. Ese era el molinero de Siscar* [núcleo urbano del municipio de Santomera].

## La vida en Murcia

*Yo en 1964 fue la primera vez que vine yo aquí. Me casé en 1968. Cuando me quedaba ahí en el coto, me iba ahí a casa del Tío Miguel Serrano. Y allá, cuando estaba en el Cañarico, tenía allí una casa y teníamos allí unas camas.*

En las estancias en Murcia estuvo muchos años en el Cañarico, pero un año, como no había llovido, compró [los pastos del] Coto de Guillamón. Allí conoció a su mujer, que vivía en el pueblo, y a los dos años se casó. Pero a la mujer no le gustaba la dura vida en la Sierra de Albarracín, por lo que ese año [1968] le dijo a su padre que ya no subía y bajaba más. Su padre vendió la mitad del ganado y repartió la otra mitad entre los hermanos. Matías compró unas 30 ovejas y otras 30 a un hermano que era cura y con esas 60 se instaló en Murcia.

La mujer también era de familia de pastores.

*Mi mujer ha tenido ganado siempre ¡hombre! Ella tenía ocho y cuando subíamos, el año que íbamos a estar, me la llevé allá* [a Frías de Albaracín]. *Y ¿sabes quién me la llevó? El carretero que tenía un motocarro ¿te acuerdas?*

De las veces que estabas allí por la Sierra de Orihuela… ¿has visto alguna cueva grande? «Estaba la Cueva del Adá, pero cuevas así grandes no». ¿Matías conoces el Cabezo de los Tiestos?

*Sí, es el que hay ahí en la Carretera de Abanilla* [Carretera del Alquerías]. *Y está el Lomo del Cochino, y la Cueva del Adá, y el Cabezo Malnombre…*

¿Subiste a la cima del Cabezo Malnombre?

*Una vez sí, subí a la copa, yo y otro. Allí en la sierra había muchos calderones, y cuando llovía se llenaban de agua y los tapabas. Pero con todo y con eso meaban las zorras, no podían beber pero se cagaban encima.*

¿Y en el Cabezo de la Mina, había una fuente?

*Al otro lado en el saliente había una fuente, me acuerdo yo que aguantaba el agua allí tiempo. En sus tiempos subían del Riguero allí a por agua, pero antes de ir yo por allí. Mirando para el Barranco de Castilla, abajo en la ladera.*

¿Se te ha caído alguna vez una oveja a la mina o algo?

*No pero una vez, ahí pegado a lo del José María, había una mina y estaba lloviendo, y cuando cerré el ganado subí a por ella que se había quedado, menos mal que llevaba una linterna.*

¿Cuándo tú viniste, la mina ya no estaba en funcionamiento verdad? «¡Qué va!, cuando yo llegué ya estaba aquello parado hacía muchos años». Nos han dicho que por los sesenta venían camiones escoltados por la Guardia Civil y lo que llevaban lo echaban en un pozo de la mina…. ¿tú esto lo llegaste a ver u oír?

*No, no… yo en 1964 fue la primera vez que vine yo aquí. Me casé en 1968. Sé cuándo aquel tiró a la mujer hecha pedazos al pozo que había.*

Al finalizar la entrevista, se mencionan dos cruces que hay en Galindo y en los Motas, situadas próximas a caminos ganaderos y que fueron puestas a causa de asesinatos de pastores al intentar robarles el ganado. Matías no aporta nin-

guna información de estos sucesos, pero hay un testimonio de una vecina (Lucila Gomáriz) que cuenta la historia de la cruz de Galindo.

## Recapitulación: el «mapa mental» de un pastor trashumante

Este trabajo no pretende ser una aportación al estudio de la trashumancia, ni siquiera busca ofrecer nuevos datos para conocer mejor las rutas a las que hace referencia, rutas que deben enmarcarse en la información ya existente, –cada vez de mejor calidad–, sobre las vías ganaderas de la trashumancia (García Martín, 1996; MAGRAMA 2015), tanto del itinerario por la provincia de Cuenca (JPFP 1947, con mapa anexo), como por las de Albacete (Ñacle 2001) y Murcia (DGMA-Murcia 2014; id., 2016). Tampoco pretende aportar nuevos datos a este campo con una perspectiva etnológica, pues los trabajos sobre la trashumancia son cada vez más numerosos (San Valentín Blanco 1994; Elías Pastor y Novoa Portela 2003; Antón Burgos 2004; etc.), ya que la trashumancia debe considerarse una costumbre tradicional de muy «larga duración» característica de las regiones mediterráneas, cuya práctica es de origen prehistórico y se documenta en la Antigüedad (Gómez-Pantoja, ed. 2001). Sólo a partir de inicios del siglo XIX existen buenas referencias sobre la vida de los pastores trashumantes (del Río 1825; Gil y Carrasco 1843), pero el tema ha atraído más atención a partir de los últimos años del siglo XX, incluso su léxico especializado (Pastor 1997). Este interés se ha incrementado cuando nuestra sociedad urbana ha percibido que la trashumancia constituía una verdadera cultura que estaba en su fase final, ya en vías de desaparición, lo que ha llevado a recoger los relatos de itinerarios y los testimonios directos de los pastores (Pérez Laya 1985; Bandera y Marinas 1996; Rodríguez Pascual 2001; Cardelús 2004; Hernáiz González 2012; Martín 2017; Ramos et al. 2020; etc.) y a convertir las vías ganaderas en un recurso turístico (AA.VV. 2003; González Martín 2012; Sánchez-Sánchez 2019; etc.).

La ganadería trashumante ha motivado numerosos estudios, generalmente centrados en La Mesta, tanto sobre su historia (Klein 1920; Anes y García Sanz, eds. 1994; García Martín y Sánchez Benito 1996; Vicente Legazpi 2000; Diago Hernando 2002; etc.) como sobre su importante papel económico (Klein 1920; id. 1979; Ruiz Martín y García Sanz 1998; Anes y García Sanz, eds. 1994; etc.). Es bien conocida la importancia de la ganadería trashumante en la Sierra de Albarracín, que ha suscitado una amplia bibliografía (Antillón 1795; Moreno 1966; Kerkhoff 1989-1990; Bacaicoa et al. 1993; Almagro-Gorbea 1995; id. 2001; Berges 1983; id. 2009; Castán 1996; id. 1998; id. 2002; id. 2004; id. 2008; Argudo 2001; Ramos et al. 2020; etc.), como también la de las tierras de Teruel (Otegui 1985-1986; Castán, 1998; id. 2002; Abad 2005, 24 y 27; Castán y Serrano Lacarra, coords. 2004; Vidal y Antón 2007; etc.) y de la Serranía de Cuenca (JPFP 1947; Vicente Legazpi 2000). Lo mismo cabe señalar en el Levante (Lemeunier 1990) y en Murcia (DGMA-Murcia 2014; id. 2016; Contreras, coord. 2019; Sánchez-Sánchez 2019) y en otras regiones de España (Miteco Cuadernos de trashumancia (s.a.), tanto en Castilla, especialmente en Soria (AA.VV. 1994; Deplante 1997; Diago Hernando 2002; Luque 2009; etc.), La Rioja (Pérez Laya 1985; Elías y Muntión 1989), León (Gómez Sal y Rodríguez Pascual 1992; Pascual y Gómez Sal 1992; Bandera y Marinas 1996; Rodríguez Pascual 2001; etc.) y Extremadura (Rodríguez Becerra, ed. 1993; Flores del Manzano 1999; Miteco-Extremadura (s.a); etc.), además del País Vasco y los Pirineos, donde ofrece características peculiares (AA-VV. 2010; Violant 1979; Pallaruelo 1988; id. 2010; etc.).

Por ello, no se pretende aportar nuevos datos a los estudios existentes sobre la ganadería trashumante en la Sierra de Albarracín, en la que esta actividad ha jugado siempre un papel fundamental (*vid. supra*). Este hecho se debe a que es «un islote de pluviosidad entre zonas de lluvias escasas» (Vilá Valentí 1952; Moreno 1966: 57), formadas por las llanuras esteparias que la rodean, lo que favorece el desarrollo de

valiosos pastos de verano, muy apreciados por su calidad (Asso 1798, 109; Galindo 1954, 131), por lo que eran una estratégica reserva alimenticia estival para la ganadería trashumante. Este hecho ha condicionado la muy dura vida de sus gentes y también su cultura y su historia, pues exigía mantener una organización comunal, de origen prerromano, como ya señaló Joaquín Costa (Costa 1981, 339 s.; Almagro-Gorbea 1995), para aprovechar los pastos, y organizar un sistema de trashumancia para evitar los fríos periodos invernales, como observó Isidoro de Antillón a inicios del siglo XIX, al señalar que «Ni los altos puertos de León, Asturias, Guadarrama, Cuenca, Albarracín, etc., cubiertos de nieve por el invierno, podrían sustentar los ganados, que en número tan prodigioso aprovechan sus frescuras y sabrosas yerbas veraniegas; ni las pingües dehesas de Extremadura, Mancha, Valencia y Murcia, esterilizadas por el sol del estío, podrían mantener en aquella estación los inmensos rebaños que las pacen de invierno» (Asso 1824, 139 s.).

Esta verdadera «isla ecológica» ha condicionado formas de vida propias (Galindo 1954: 132; Calvo 1973; Almagro-Gorbea 1995), entre las que destaca el pastoreo de ovejas merinas para la trashumancia, perfectamente adecuado a las características físicas del terreno y a su estructura comunal de la propiedad. Este ganado trashumante tuvo gran importancia económica y social, como en toda la España del Antiguo Régimen (Klein 1920; id. 1979; Ruiz Martín y García Sanz 1998; etc.). La Sierra de Albarracín en el siglo XVIII llegó a producir 24000 arrobas de lana, de lo que J. de Asso dedujo que debía contar con cerca de 150.000 cabezas (Asso 1789, 109), pero, según observó Isidoro de Antillón (1795), «el [ganado] lanar se compone en el día de 28.500 cabezas estantes, o que pastan todo el año en el país, y 50.000 trashumantes a Extremadura. Éstas producen una arroba de lana cada cinco cabezas, y aquella una cada seis: con que resulta, que la producción de lanas de todo el partido asciende a 10.000 arrobas [de 13,2 kg] de trashumante, y a 4.510 de estante. Sin embargo, a mediados del siglo XX, cuando comenzó la trashumancia el pastor cuyos recuerdos se analizan en este trabajo, las ovejas existentes ya sólo eran 89.000, aunque todavía suponían 59,5 animales/km2 y algunos de sus municipios, en especial Villar del Cobo y también el de Frías, tenían más de 10.000 cabezas.

La Comunidad de Albarracín, a pesar de ser Aragón, formaba parte desde época medieval de la Mesta y era la cabecera de la Real Cañada de Cuenca, a la que confluían los ganados de Molina, Cuenca y Albarracín, tierras que conformaban la zona meridional de la antigua Celtiberia. Los ganados de la Sierra de Albarracín iban preferentemente a Sierra Morena, al Valle de la Alcudia y al Campo de Calatrava (Moreno 1966: 65); pero también, en especial desde la zona suroriental de Jabaloyas, partían hacia Levante y el Sureste para invernar en Castellón y Valencia, lo que se denominaba «bajar al Reino» [de Valencia] (Castán 1998). Igualmente iban a Alicante y a Murcia (Moreno 1966, 80), como ocurre en este caso. Esta es la zona de trashumancia levantina, que comprende el sur de la provincia de Castellón, la de Valencia y la zona centro-norte de Murcia. De las 22.525 cabezas que invernan en esta zona, el 3,6% van a la provincia de Castellón, un 56,7% a la de Valencia, el 34,5% a la de Alicante y sólo el 4,9% se dirige a la provincia de Murcia.

Es evidente y bien sabido que la vida de pastor exige una concepción mental especial, que se adquiere desde niño, cuando, entre los 6 y los 7 años, se deja el ámbito de la madre y se pasa al del padre, primero para ayudar como zagal mientras se aprende, y después como pastor.

Ser pastor trashumante exige un especial carácter, que no depende de una elección personal, sino que era el único medio de adaptarse a la dureza de su medio de vida, pues, además del duro día a día y de los largos viajes a pie, como el entrevistado reconoce, suponía vivir sin familia durante seis meses al año, lo que resulta-

ba igualmente duro para la mujer y para el resto de la familia (Castán 1998, 179).

Sin entrar en detalles sobre esta forma de vida, queremos resaltar en este caso la capacidad de memorizar el camino que tenían los pastores trashumantes, como ocurre con los pastores nómadas y también con los marineros. La capacidad de saber encontrar el camino que se desea seguir en un itinerario complejo es una de las principales funciones congnitivas (Wolbers y Hegarty 2010), radicada en el hipocampo (Huth 2013; Eichenbaum 2017), cuyo estudio suscita especial interés entre antropólogos, biólogos, neurólogos y psicólogos (Pick 1983; Spiers y Maguire 2007; Lalonde 2014; Eichenbaum 2017; Ekstrom *et al*. 2017; Ekstrom *et al*. 2018; etc.). Orientarse al viajar, *navigate* «navegar» en terminología anglosajona, «es el proceso de elegir y mantener una trayectoria de un lugar a otro» (Gallistel 1990, 35). El hombre, como otros animales, se orienta de cuatro formas en el espacio. Una es usar referencias físicas o astrales, como el Sol, aunque este astro se «mueve» en el cielo cada hora unos 15°, o como la luna y las estrellas por la noche, cuyos movimientos el hombre ha conocido desde la Prehistoria. Otra forma es utilizar como referencia puntos geográficos, pues el cerebro, al recibir un estímulo, tiende a identificarlo con los recuerdos conocidos de épocas anteriores, lo que explica la capacidad del hombre de reconocer las imágenes que percibe visualmente, dada la interacción del sistema visual humano con el cerebro (Bednarik 2017). También el hombre, como algunos animales, usa mapas mentales, pues tienen la capacidad de conformar, de forma pasiva y automática, un mapa cognitivo mental de los elementos presentes en un territorio, lo que les permite orientarse cuando se desplazan por él y recordar posteriormente la ruta realizada, función radicada en el hipocampo. Finalmente, otro sistema, relacionado con los anteriores, es la llamada «estimación ciega», que es la capacidad de recordar el punto de partida y el camino realizado gracias al cálculo inconsciente de la distancia recorrida y de la orientación del trayecto realizado por referencias al Sol y a otros accidentes. Estas formas de orientarse son innatas en el hombre, pero se desarrollan a medida que se practican desde muy temprana edad.

Los pastores desarrollan esa memoria topográfica selectiva desde niños que les facilita fijarse de forma casi inconsciente en detalles para reconocer el terreno, orientarse y encontrar el camino más adecuado. Lo mismo ocurre entre los pueblos nómadas, que son capaces de cruzar grandes extensiones de territorios aparentemente monótonos y en ocasiones muy hostiles, como los desiertos, como observó Jaccard (1932) y han analizado otros autores (Demoulin 1932; Eydou 1943; Bernus 1995; Demangeot 2001; Frey 2015, 37 s.). Lo hacen gracias a un especial sentido de la orientación, basado en una memoria topográfica especializada, adquirida por medio de la experiencia (Jaccard 1932, 215 s., 310). Desarrollan, sin ser conscientes de ello, un agudo sentido de la observación, que les permite analizar elementos casi imperceptibles, que reconocen y por los que se guían, elementos que muchas veces recuerdan por su topónimo, lo que contribuye a su memorización, en ocasiones con ayuda de relatos más o menos legendarios de sucesos ocurridos en viajes anteriores (Demangeot 2001, 69), lo que les permite memorizar mejor su «mapa mental» (Beresford 2013, 190). Una simple confluencia de dos barrancos, un cruce de caminos, una roca, un árbol determinado, los montes del horizonte y, en especial, los pozos y fuentes, constituyen hitos significativos, como ocurre entre los tuaregs (Bernus 1995: 44 s.). Esos detalles son capaces de memorizarlos y describirlos a distancia con toda precisión, lo que denota una memoria topográfica muy desarrollada y especializada, como ocurre en este caso.

Esta forma de memorizar la topografía también la desarrollan los marinos, otra forma de vida muy especializada, en sentido personal y social y en el contexto en que desarrollan su actividad. Sus conocimientos de navegación, rutas y vientos suponen conocimientos que se transmitirían oralmente de unos marinos a otros

y, probablemente, de padres a hijos, precisados con ayuda de la experiencia personal. Este proceso les permitía tener un «mapa mental» o «mental cart» (Fenton 1993, 45 s.; McGrail 1987, 281; Beresford 2013, 190), mucho antes de que se recogieran y se pusieran los datos por escrito en periplos, ya existentes en el siglo VI a.C., y, por supuesto, mucho antes de que se dibujaran en mapas y portulanos. De este modo, incluso en malas condiciones, eran capaces de «reconocer» un lugar, de seguir la ruta, de encontrar el embarcadero más adecuado y de evitar peligros.

Estos «mapas mentales» se basan en datos e imágenes de elementos característicos del paisaje, memorizados gracias a una memoria especializada y selectiva, en ocasiones favorecida por la reiteración de la experiencia al repetir el mismo camino una y otra vez. El paisaje, la topografía y otros elementos se memorizan y recuerdan de forma selectiva y de manera casi inconsciente al viajar, hecho que ocurre entre navegantes, pero también entre los nómadas y los pastores trashumantes, como demuestra este caso, como probablemente lo mismo sucede en pueblos cazadores, que conocen instintivamente, gracias a la experiencia especializada acumulada, dónde y cómo localizar las presas. Esta capacidad para reconocer el paisaje hace suponer que esta tradición cultural procede de tiempos prehistóricos, cuando el hombre se vería obligado a desplazarse por el territorio y a desarrollar esta capacidad de memoria topográfica selectiva, lo que explica el interés que ofrece la memoria topográfica de pastores, cazadores y pescadores, una cualidad que resulta sorprendente para el hombre actual, como refleja este caso de Matías Pérez Larrea aquí analizado.

## BIBLIOGRAFÍA


AA. VV. *Mesta, trashumancia y vida pastoral*. Soria, Fundacion Duques de Soria, 1994.

AA.VV. *Las vías pecuarias del Reino de España. Un patrimonio natural y cultural europeo*. Madrid, Naturaleza y parques nacionales, 2003.

AA.VV. *Ganadería y pastoreo en Vasconia*. Atlas Etnográfico de Vasconia. Bilbao, 2010.

ABAD, J. M. «Introducción al estudio de la trashumancia en la comunidad de aldeas de Teruel (s. XII-XV)», *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 80-81 (2005): 9-67.

ALMAGRO-GORBEA, M. «Aproximación paleoetnológica a la Celtiberia meridional: Las serranías de Albarracín y Cuenca». *El poblamiento celtibérico (III Simposio sobre los celtíberos. Daroca, 1991)*. Zaragoza (1995): 433-446.

ALMAGRO-GORBEA, M. «La Serranía de Albarracín. Análisis etno-arqueológico de la ganadería en la Celtiberia meridional». En *Los rebaños de Gerión. Pastores y trashumancia en Iberia antigua y medieval*, editado por Cressier y J. Gómez-Pantoja, 233-262. Collection de la Casa de Velázquez 73, Madrid, 2001.

ANES, G. y GARCÍA SANZ, Á., eds. *Mesta, trashumancia y vida pastoril*. Madrid, Investigación y Progreso, 1994.

ANTILLÓN, Isidoro de. «Descripción orográfica, política y física del partido de Albarracín», *Memorial literario, instructivo y curioso de la Corte de Madrid*, Madrid, 1795 (reed. Tramacastilla, 2006).

ANTILLÓN, Isidoro de. *Elementos de la geografía astronómica, natural y política de España y Portugal* (3ª ed.). Madrid, 1824.

ANTÓN BURGOS, F. J. «La trashumancia en España, hoy», en *La trashumancia en la España mediterránea. Historia, antropología, medio natural, desarrollo rural*, editado por J. L. Castán, y C. Serrano, 483-493. Zaragoza, CEDDAR, 2004.

ARGUDO, J. L. «Las vías pecuarias de la Comunidad de Albarracín: historia, conservación y usos alternativos». *Guía del Museo de la Trashumancia, Guadalaviar (Sierra de Albarracín, Teruel)*, Guadalaviar, 2001, 64-71.

ASSO, J. de. *Historia de la Economía Política de Aragón*. Zaragoza, 1798 (reed. por Casas Torres 1947).

BACAICOA, I., ELÍAS PASTOR, J. M. y GRANDE, J. *Albarracín, Cuenca, Molina (Cuadernos de la trashumancia, 8)*, Instituto Nacional para la Conservación de la Naturaleza, 1993.

BANDERA, P. y MARINAS, J. M. *Palabra de pastor. Historia oral de la trashumancia*. Instituto Leonés de Cultura, Diputación Provincial de León, León, 1996.

BEDNARIK, R. G. «Pareidolia and rock art interpretation». *Anthropologie* (República Checa), 55, 1-2 (2017): 101-117.

BERESFORD, J. *The Ancient Sailing Season*, Leiden-Boston, Brill, 2013.

BERGES, J. M. *La ganadería en la Comunidad Albarracín durante la Baja Edad Media, siglos XII-XV* (Memoria de licenciatura). Zaragoza, 1983.

BERGES, J. M. *Actividad y estructuras pecuarias en la Comunidad de Albarracín (1284-1516)*, Tramacastilla, 2009.

BERNUS, E. «Perception du temps et de l'espace par les touaregs nomades saheliens», en *Ethnogéographies*, editado por P. Claval y P. Singaravelou, 41-50. Paris, Harmattan, 1995.

CALERO VALVERDE, A. y Téllez Rodríguez, D. «Mujer y trashumancia en la Sierra de Albarracín», en *Trashumancia en el Mediterráneo* editado por P. Vidal y L. L. Castán, 179-189, Zaragoza, 2010.

CALVO, J. L. «Geografía humana y económica de la Sierra de Albarracín». *Teruel* 49-50 (1973): 33-66.

CARDELÚS, B. *El* último *trashumante*, Madrid, Ed. Otero, 2004.

CASTÁN, J. L. *Los cabañeros serranos. Trashumancia aragonesa en el Reino de Valencia durante la* época *foral moderna* (Tesis Doctoral de la Universidad Literaria de Valencia), Valencia, 1996.

CASTÁN, J. L. «Bajarse al Reino: trashumantes turolenses en Valencia durante la época moderna», *Teruel*, 86,2 (1998): 19-43.

CASTÁN, J. L. *Pastores turolenses. Historia de la trashumancia aragonesa en el Reino de Valencia en la* época *foral moderna*, Zaragoza, CEDDAR, 2002.

CASTÁN, J. L. «La Mesta de Albarracín en el siglo XVIII», en *El mundo rural en la España moderna (Actas de la VII Reunión Científica de la Fundación española de Historia Moderna)*, editado por F. J. Aranda Pérez, 833-846. Ciudad Real, Universidad de Castilla-La Mancha, 2004.

CASTÁN, J. L. «La trashumancia en la Sierra de Albarracín», en *Comarca de la Sierra de Albarracín,* editado por J. Martínez González, 125-140. Gobierno de Aragón, Zaragoza, 2008.

CASTÁN, J. L. y Serrano Lacarra, C., cords. *La trashumancia en la España Mediterránea: Historia, Antropología, Medio natural*, Desarrollo rural. Zaragoza, CEDDAR, 2004.

CONTRERAS, A., coord. *Debate sobre Trashumancia y Vías Pecuarias*, Universidad de Murcia-2019 (https://www.um.es/web/sanidadderumiantes/contenido/actividades/debate-trashumancia-y-vias-pecuarias-murcia-2019; consultado 2022.1.31).

COSTA, J. *Derecho consuetudinario y economía popular de España*, Zaragoza, 1902 (reed. 1981).

CUADERNOS DE TRASHUMANCIA. https://www.miteco.gob.es/es/biodiversidad/temas/politica-forestal/vias-pecuarias/num_1al12_vias_pecuarias.aspx (sin año).

DEMANGEOT, J. *Les milieux désertiques*, Paris, 2001.

DEMOULIN, F. «Le sens de l'orientation chez les nomades sahariens», *La Nature,* Paris, 1932, 286-288.

DEPLANTE, L. *El pastoreo y la trashumancia en la provincia de Soria,* Perpignan, Université de Perpignan, 1997.

DGDRF-Murcia. *Plan de Actuación de la Red de Vías Pecuarias de la Región de Murcia*. Dirección General de Desarrollo Rural y Forestal de Murcia [DGDRF-Murcia], 2016.

DGMA-Murcia *Apuntes históricos. Las vías pecuarias de la Región de Murcia (Murcia en clave ambiental, 39,4)*, Dirección General de Medio Ambiente de Murcia [DGMA-Murcia], 2014.

DIAGO HERNANDO, M. *Mesta y trashumancia en Castilla, siglos XIII a XIX (Cuadernos de Historia, 94)*, Madrid, Arco-Libros, 2002.

EICHENBAUM, H. «The Role of the Hippocampus in Navigation is Memory». *Journal of Neurophysiology,* 117 (2017): 1785–1796.

EKSTROM, A. D., HUFFMAN, D. J. y STARRETT, M. «Interacting Networks of Brain Regions Underlie Human Spatial Navigation: A Review and Novel Synthesis of the Literature.» *Journal of Neurophysiology* 118, núm. 6 (2017): 3328–3344.

EKSTROM, A.D., SPIERS, H. J., BOHBOT, V. D. y ROSENBAUM, R. S. *Human Spatial Navegation,* Princeton-Oxford, 2018.

ELÍAS, L.V. y MUNTIÓN, C. *Los pastores de Cameros*, Logroño, 1989.

ELÍAS, L. V. y NOVOA, F. *Un camino de ida y vuelta. La trashumancia en España*, Lunwerg, 2003.

EYDOU, Henri Paul. *L'homme et le Sahara*, Paris, Gallimard, 1943.

FENTON, P. C. «The Navigator as Natural Historian», *Mariner's Mirror*, 79 (1993): 44-57.

FLORES DEL MANZANO, F. *La trashumancia y su mundo en Extremadura*, Mérida, Junta de Extremadura, Consejería de Cultura y Patrimonio, 1999.

FREY, Ph. *Le Désert. Idées reçues sur le desert*, Paris, Le cavalier bleu, 2015.

GALINDO, F. «La cabaña ideal de la Sierra de Albarracín». *Teruel,* 11, (1954): 111-164 y 12 (1954): 5-61.

GALLISTEL, C. R. «Navigation: whence our sense of direction?», *Current Biology* 27 (2017): R108–R110, 2017. doi:10.1016/j.cub.2016.11.044.

GARCÍA MARTÍN, P. «El patrimonio viario de la trashumancia española», en *Contribución a la historia de* la trashumancia en España editado por P. García y J. M. Sánchez, 135-154. Madrid, 1996.

GARCÍA MARTÍN, P. y SÁNCHEZ BENITO, J. Mª, eds. *Contribución a la historia de la trashumancia en España (Serie Estudios 44),* Madrid, 1996.

GIL Y CARRASCO, E. «El pastor trashumante», *Artículos de viajes y de costumbres*, I, Madrid, 1843, 439-446 (reed. *Biblioteca Gil y Carrasco VI*, Paradiso-Gutenberg, 2014, 107-116).

GÓMEZ SAL, A. y RODRÍGUEZ PASCUAL, M. «Montaña de León». *Cuadernos de la trashumancia*, 3, ICONA, 1992.

GÓMEZ-PANTOJA, J., ed. *Los rebaños de Gerión. Pastores y trashumancia en Iberia antigua y medieval*, Madrid, Casa de Velázquez, 2001.

GONZÁLEZ MARTÍN, E. *¿La sociedad identifica y valora la trashumancia en el Paisaje? Un estudio de percepción visual de los servicios de los ecosistemas en la Cañada Real Conquense*, Editorial Académica Española, 2012.

HERNÁIZ GONZÁLEZ, F. *El* último *trashumante. De norte a sur a los montes de Tozo*, Burgos, Publicaciones de la Excma. Diputación Provincial de Burgos, 2012.

HUTH, J. E. *The Lost Art of Finding Our Way*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 2013. doi:10.4159/harvard.9780674074811

JACCARD, P. *Le sens de la direction et l'orientation lointaine chez l'homme*, Paris, Payot, 1932.

JPFP. Vias pecuarias de la provincia de Cuenca, Cuenca, Junta Provincial de Fomento Pecuario, 1947.

KERKHOFF, R. «La trashumancia en la Sierra de Albarracín», *Teruel*, 80-81, núm 2 (1989-1990): 351-393.

LALONDE, R. *Spatial Orientation in Humans and Animals*, New York, 2014.

LEMEUNIER, G. «La trashumancia ovina en el este castellano (ss. XVI-XIX)», *Economía, sociedad y política en* Murcia *y Albacete (s. XVI-XVIII),* Murcia, 1990, 71-130.

LÓPEZ MARÍN, M. *Tiempo de trashumancia*, Ediciones Rodeno, Valencia, 2012.

LUQUE CORTINA, A. *La trashumancia. Cañada soriana oriental*, Soria, 2009.

MAGRAMA. Red Nacional de Vías Pecuarias. Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente (MAGRAMA), 2015.

MARTÍN, I. *Trashumancia. Cañada Real Conquense (Cañadas Reales, 1),* Scotts Valley, California, US., Create Space Independent Publishing Platform, 2017.

MCGRAIL, S. *Ancient Boats in North-West Europe. The Archaeology of Water Transport to AD 1500*, London, Addison Wesley Longman, 1987.

MITECO, CU-TE-GU. «La transhumancia ovina», (sin año) https://www.miteco.gob.es/es/biodiversidad/temas/politica-forestal/08_albarracin_cuenca_molina_06_tcm30-90134.pdf (consultado 2022.2.1)

MITECO-EXTREMADURA. «Componente histórico de la trashumancia en Extremadura» (sin año), https://www.miteco.gob.es/es/biodiversidad/temas/politica-forestal/15_extremadura_04_tcm30-90203.pdf; consultado 2022.2.1.

MORENO, A. «La trashumancia en la Sierra de Albarracín». *Teruel,* 36 (1966): 49-86.

ÑACLE GARCÍA, A. *Vías pecuarias de la provincia de Albacete,* Albacete, Diputación de Albacete, 2001.

*ORDINACIONES de la Mesta de Ciudad, y Comunidad de Santa María de Albarrazín*, Madrid, 1740.

OTEGUI, R. «Ir a extremar: algunas prácticas de trashumancia y pastoreo en la comarca del Maestrazgo turolense». *Kalathos*, 5-6 (1985-1986): 355-365.

PALLARUELO, S. *Pastores del Pirineo*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1988.

PALLARUELO, S. «Etnología de la trashumancia», en *Trashumancia en el Mediterráneo*, editado por Vidal González, Pablo y Castán Esteban, José Luis, 131-147. Zaragoza, 2010.

PALOMAR MARTÍNEZ, J. M. «Usos del agua en la fábrica de lanas de Tramacastilla», *Rehalda: Revista del Centro de Estudios de la Comunidad de Albarracín*, 9 (2009): 35-42.

PASCUAL, M. y GÓMEZ SAL, A. *Pastores y trashumancia en León*. León, 1992.

PASTOR BLANCO, J. Mª. *El léxico pastoril en la comunidad de valles del Alto Najerilla*, Universidad de La Rioja, Servicio de Publicaciones, Logroño, 1997.

PÉREZ LAYA, D. *Memorias de un pastor riojano*. Logroño, Caja de Ahorros de la Rioja, 1985.

PICK, H. *Spatial Orientation. Theory, Research, and Application*. New York, Springer, 1983.

RAMOS, J. J. RAMO GIL, Mª. A., LACASTA, D., SAURA, F. y FERRER, M. L. *Crónica de la vereda. Peripatéticos y trashumantes de Guadalaviar a Vilches*, Zaragoza, Facultad de Veterinaria, 2020.

RÍO, M. del. *Vida pastoril*, Madrid, Imprenta de Repullés, 1825 (reed., Valladolid, 2010).

RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador, ed. *Trashumancia y cultura pastoril en Extremadura (Actas del Simposio celebrado en Sevilla-1992)*, Mérida, Asamblea de Extremadura, 1993.

RODRÍGUEZ PASCUAl, M. *La trashumancia, cultura, cañadas y viajes*, León. Ed. Edilesa, 2001.

SAN VALENTÍN BLANCO, L. *De la trashumancia del ganado merino desde nuestros puertos de 1a Sierra de la Demanda. hasta las dehesas de Extremadura y Andalucía*. Burgos, Ediciones Aldecoa, 1994.

SÁNCHEZ-SÁNCHEZ, M. A. «Las vías pecuarias de la Región de Murcia. Valoración y potencialidades como recurso turístico», *Espacio, tiempo y forma, serie VI, Geografía,* 12 (2019): 265–284.

SPIERS, H. J. y MAGUIRE, E. A. «A Navigational Guidance System in the Human Brain», *Hippocampus* 17, núm. 8 (2007): 618–626.

VICENTE LEGAZPI, Mª L. *La ganadería en la provincia de Cuenca en el siglo XVIII, I-II* (Tesis Doctoral de la Universidad de Castilla-La Mancha), Cuenca, 2000.

VIDAL, P. y ANTÓN, J. *Trashumancia de los pastores turolenses a la Sierra de Espadan, Castellón*, Madrid, UCV y UCM, 2007.

VIDAL, P. y CASTÁN, J. L., eds., *Trashumancia en el Mediterráneo*, Zaragoza, 2010.

VILÁ VALENTÍ, J. «El paisaje humano de la sierra de Albarracín». *Teruel,* 7 (1952): 25-94.

VIOLANT I SIMORRA, R. *Notas de Etnografía Pastoril Pirenaica. La Trashumancia*, Barcelona, 1979.

WOLBERS, T. y HEGARTY, M. «What determines our navigational abilities?». *Trends in Cognitive Sciences* 4 (2010): 138–146. doi:10.1016/j.tics.2010.01.001.

# Pastoradas y autos del Nacimiento. Ayer y hoy de las representaciones navideñas palentinas

César Augusto Ayuso

**Auto del Nacimiento. Calabazanos**

La Iglesia empezó a celebrar la navidad en el siglo IV. Desde entonces no escatimó medio artístico para hacer llegar el misterio del nacimiento del Hijo de Dios a los fieles. Para dar mayor plasticidad a las lecturas de la noche de navidad, fue introduciendo pequeños añadidos en las lecturas alusivas al nacimiento y enseguida empezó a poner de realce el anuncio del ángel a los pastores y la adoración de estos al Niño. Así se formó el ciclo del *officium pastorum*, que junto con el llamado *ordo stellae* o adoración de los Magos siguiendo la estrella, dio origen a las primeras representaciones dramáticas romances. Las catedrales, los conventos, los palacios, fueron los lugares en que estas escenificaciones tuvieron lugar, como complemento de la liturgia. Y muy ligados a ellas estuvieron siempre los villancicos. Dos conventos palentinos de monjas de Santa Clara están señalados en estos albores del teatro castellano. Por una parte, el «Cancionero Musical de Astudillo», hace apenas unos lustros hallado en el convento de ese pueblo; por otra, el auto que hizo Gómez Manrique para el de Calabazanos. Ambas obras en las décadas centrales del siglo XV.

De villancicos escenificados y otras representaciones en la noche de Navidad tenemos noticias de las que acogía la catedral de Palencia en los siglos XVI y XVII. En los pueblos esta costumbre quizás entrara más tarde, pero la hubo. A ella vamos a hacer referencia en este trabajo, describiendo los contextos de su aparición y desarrollo, y su declive, que tanto tiene que ver con la desaparición de la cultura pastoril y la despoblación del campo.

## 1. Las pastoradas

Como «pastorada» se conoce hoy en el mundo de la literatura popular y de tradición oral, la representación dramática que en la noche de navidad solían realizar los pastores en las iglesias de la antigua diócesis de León. El núcleo estuvo en la tierra llana leonesa, por lo que se extendió a localidades limítrofes de la misma diócesis pero hoy pertenecientes a las provincias de Palencia, Valladolid y Zamora, así como a otras de la diócesis de Astorga. Desde el punto de vista temático, enlaza con las antiguas representaciones del teatro medieval castellano, aunque debieron de componerse en el barroco avanzado. Díaz y Alonso Ponga, creen que nacieron a fines del XVII y en el XVIII, frente a Trapero, que las considera sucesoras de los autos de pastores de Juan de Encina y Lucas Fernández de tiempos de los Reyes Católicos. Manzano sitúa también el origen de su creación en el XVIII.

Las pastoradas constan de una parte central con un perfecto hilo narrativo, a la que, con el tiempo y según los distintos lugares, se le fueron añadiendo nuevos villancicos y alguna danza a fin de alargar la representación y dotarla de un aire más festivo y ameno. Como bien dice Manzano, más que textos populares, estos de la pastorada son textos «popularizantes», como todos los religiosos creados para refrendar y enseñar al pueblo los misterios y asuntos del culto divino. Debieron, por tanto, de salir de la pluma de algún clérigo impuesto en las Sagrada Escrituras e iniciado en retórica, que pretendía transmitir en el medio rural la historia del Nacimiento de Dios, conjugando de algún modo catequesis y celebración litúrgica. O, más bien, de dos, uno virtuoso con en la pluma y otro en la composición musical, Con el tiempo y la transmisión oral, los distintos textos sufrieron pequeñas alteraciones, omisiones o añadidos en cada localidad donde se representaba, aunque también hay que comprender que existirían algunos cuadernillos que facilitaban la trasmisión de un pueblo a otro, y muchas veces serían los mismos curas quienes, al cambiar de parroquia, llevaban consigo los textos para imponer la representación en sus nuevos lugares. E, incluso, los mismos pastores que cambiaban de amo e iban de un lugar a otro.

La representación se hacía en la misa del Gallo y los pastores iban ataviados con la indumentaria que les era propia: zamarras, pellicos, monteras, «choclos», «bragos» o zajones, zurrones, cachavas, etc. Podían hacerlo antes o después de la misa, a la hora del ofertorio o distribuyendo el auto en varias partes de la misa. Los personajes, salvo el ángel, eran todos pastores que llevaban distintos nombres, los más importantes de los cuales eran el Rabadán, o jerarca entre ellos, y Juan Lorenzo, que representaba el papel de pastor escéptico; también había zagales y alguna pastora y zagala. Considerando aparte villancicos y danzas, que se distribuyen a lo largo de la representación de forma muchas veces aleatoria y diversa en unos y otros lugares, la estructura dramática o textual sigue este esquema:

- Entrada en la iglesia con petición de permiso y enunciación del pretexto que allí les lleva.
- Desarrollo de la historia del Nacimiento, cuyas dos principales motivos son el anuncio del ángel y la adoración y ofrendas al Niño.
- Despedida.

Actualmente, tenemos conocimiento de tres pastoradas en la provincia de Palencia, porque sus textos se conservan y se han publicado. Son los pertenecientes a Terradillos de Templarios, Villambroz y Calzadilla de la Cueza. Las noticias indirectas de que en otros pueblos también se realizaron estas representaciones son muchas más, pero sus textos no se han recuperado, salvo pequeños fragmentos de Añoza recogidos en distintos años por Díaz y Díaz Viana primero y Porro después. La primera versión unitaria dada a conocer (publicada) fue la de Terradillos. La incluyeron Díaz y Alonso en *Autos de Navidad en León y Castilla* (1982) de una co-

**Iglesia de Terradillos de Templarios**

pia entregada por un vecino del pueblo que la había reconstruido preguntando a los mayores que la representaron en 1945 por última vez. Unos años después, en el pueblo vuelven a representarla y realizan una grabación el 19 de diciembre de 1987, que sale con el sello Saga (1988). El texto de esta grabación supone una depuración muy visible de esa reconstrucción en la que se advertían numerosos textos entreverados que rompían muchas veces la unidad de sentido de las escenas. Esta versión segunda es la que entregan al musicólogo Rey García en verano de 1990 y la que este publicará con sus partituras (1994). Carlos Porro recuperó esa grabación para el Archivo de la Tradición Oral de Palencia (2003) pero ofrece otra versión textual de principios del siglo XX. Esta es prácticamente la de 1945, aunque incluye un villancico que se encuentra en otras pastoradas, el «Canto de los ecos», que es para Manzano «el más bello de todos los textos y las melodías de la Pastorada». Es una composición culta, catedralicia, impresa en 1818, y que, sin embargo, desapareció en las versiones siguientes. La tercera y última de estas versiones, la más limpia de adherencias, permite ver el gran parecido que existe con las de Calzadilla de la Cueza, recogida y publicada por Porro (1999), y la colgada en la página web de Villambroz a primeros de este siglo.

A la vista de los tres textos conservados se puede decir que tienen un tronco común, que son copias de un mismo original que se transmitió por escrito y en los que el tiempo y la tradición oral fue generando pequeñas variantes e introdujo cambios. Pertenecen claramente al modelo que Díaz y Alonso distinguen como tradición oriental, extendida en la parte este de León, desde Sahagún hacia arriba, y oeste de Palencia, frente al modelo occidental que parte de la diócesis de Astorga y recorre los pueblos del sureste leonés y penetra en el noroeste vallisoletano. Como es propio de otras versiones «orientales», las tres palentinas conservadas comparten todos los personajes y siguen la mis-

ma estructura, parlamentos y cantos en la parte central. Las variaciones más acusadas se advierten en las secundarias: la entrada y la salida.

La historia central reproduce la secuencia evangélica en la que el ángel anuncia a los pastores el nacimiento del Niño Dios y la llegada de estos al portal para adorarle y ofrecerle presentes. La dramatización empieza cuando los pastores están en plena noche durmiendo en el campo. La versión de Villambroz comienza con una pequeña escena en que estos se recogen para dormir, la cual se abrevia más en la segunda de Terradillos y falta en la de Calzadilla. Es una escena añadida al texto original, sin regularidad métrica alguna. A continuación viene la aparición y anuncio del ángel, que realizará en tres momentos sucesivos. En el primero, solo le escucha el rabadán, que está velando pero, ante el prodigio, duda y no despierta a sus compañeros. Esto lo hará al oírle por segunda vez, pero Juan Lorenzo no le cree y dice que tiene hambre y se pone, con la ayuda de los demás, a hacer unas migas. Los pastores no se convencerán de la pasmosa noticia hasta que la escuchan de labios del ángel en su tercera aparición. Entonces, interrumpen el condumio y deciden ir a Belén para cerciorarse del prodigio. Salvo el anuncio cantado del ángel, el resto son monólogos del rabadán o diálogos entre pastores, en jerga rústica y siempre siguiendo el esquema métrico de romance continuado con rima en –eo. Hasta aquí, lo que podría considerarse la primera parte de la dramatización, pues lo que viene a continuación bien podríamos considerarlo como escenas o cantos de transición antes de llegar a la segunda parte. Nueva aparición del ángel, que entona el «Gloria a Dios en las alturas», e invitación del rabadán a los pastores a seguirle, con un inciso cantado de tercetillos con final agudo en que se llama a las pastoras y zagalas, de indudable expresión amorosa culta y, por tanto, añadido al texto original. De hecho, parece ser que es una canción navideña compuesta para su estreno en la catedral y que apareció en un impreso de 1813 con el título de «Pastorela». Y a continuación todos entonan un villancico para ponerse en camino, cuyo estribillo dice «Vamos, vamos allá / alegres y festivos», peraltado de letrillas que forman un romance endecha de carácter culto.

La segunda parte sería, propiamente, la adoración y ofrendas al Niño. Ante el Portal el ángel entona un canto cuya letra se distribuye de nuevo en tercetos agudos para describir y ponderar la condición del Niño y su divino nacimiento y les invita a adorarle y ofrecerle sus dones. Primero el ángel y a continuación los pastores y zagales entonarán cada uno su estrofa (una seguidilla compleja) ofreciéndole su don (manzana, rosquilla blanca, nueces, pasas, pero, turrón de Alicante, miel virgen, avellanas, el zurrón y la zamarra) así como la pastora y la zagala (queso, manteca). Y, aunque parezcan objetos de uso diario, en las letrillas revelan todo su simbolismo y carga alusiva y teológica, obra por tanto de un docto. La última ofrenda es la del zagalín, ofrenda que realiza no al Niño, como sus compañeros, sino a la Virgen: «A la Virgen la ofrezco / esta cordera».

En esta ofrenda del zagalín podemos ver el sello distintivo de las pastoradas palentinas. En otros textos de la diócesis de León, el ofrecimiento de la cordera, que también se hacía a la Virgen, formaba un texto aparte de la Pastorada propiamente dicha, y solía realizarse antes de esta, al principio de la función dramática, por lo que en estos lugares se solían denominar estos autos Corderadas o Corderas. Estas Corderadas se introdujeron en estos lugares por influencia de las «logas» de la cordera de tierras zamoranas (pueblos pertenecientes a las diócesis de Zamora y Astorga) o incluso de los «ramos» de Aliste y La Cabrera. Las versiones palentinas, de un tronco común, hacen una pequeña concesión a estas corderadas disponiendo el ofrecimiento de la cordera a la Virgen al final de los dones al Niño, estos últimos relativos a la condición pastoril o a los productos típicos de la fiestas navideñas. Es decir, integrándola brevemente en la misma secuencia de adoración al Niño. De hecho, el parlamento del zagalín y el posterior canto del coro reincidiendo en la ofrenda de la cordera como algo no ya

**Pastorada de Terradillos de Templarios**

personal, de cada uno, sino de todos, es muy parecido al que aparece en poblaciones de la comarca de los Oteros leonesa o las «logas» zamoranas. El ofrecimiento al Niño y a la Virgen se remata con el villancico «Mírale, mírale, pastorcito», cuyo estribillo cantan todos, y sus letrillas, que forman un perfecto romance con rima aguda, lo pueden entonar solo las voces femeninas.

Al principio y al final, las pastoradas suelen aprovechar para introducir una serie de villancicos y textos musicales de muy diverso origen, que forman la parte variable de las mismas. Terradillos y Villamboz comparten el mismo texto de entrada, con una melodía que, según Rey, es original y no aparece en otras pastoradas recogidas y estudiadas. El texto, sin embargo, es la suma de otros dos de distinta procedencia: en las primeras coplas los pastores anuncian su llegada al saber la feliz noticia, para a continuación, cambiando la asonancia, pedir que se les abran las puertas del templo y, viéndolas abiertas, penetrar de rodillas y tomar agua bendita. En Calzadilla la apertura la realizan dos cantos. El primero, que también conocían en Terradillos, es una versión del conocido villancico «A Belén camina / la Virgen María», cuya factura es del siglo XVI. El segundo, al entrar en la iglesia, está formado por buen número coplas que cantaban personajes alternativos y van pasando sin empacho de unos motivos a otros. Entre ellos están el de pedir licencia al cura, tomar agua bendita y pedir a los fieles que les dejen paso, que están tomados de logas, corderadas y ramos. Combinan textos cultos con letrillas populares, como las del villancico «En el portal de Belén», y, finalmente, hacen alusión a la cordera que traen a ofrecer «a la Virgen del Remedio / y al glorioso San José», dan las gracias al que la ha dado y piden la divina protección para todos.

Terminada la dramatización principal, la despedida también varía en las tres poblaciones. Tienden a dilatar el espectáculo añadiendo más cantos alusivos. Terradillos y Villambroz recogen, con variaciones, una larga relación de las «Seguidillas espirituales y alegres para celebrar el Sagrado Nacimiento de Nuestro Señor», de

creación culta, tomadas de un pliego suelto impreso en Barcelona en el XVIII. En Villambroz aún añaden otros cantos, entre ellos las populares coplillas «En el portal de Belén», que en unos sitios sirven para la entrada y en otros para la salida. En Calzadilla incluyen unos dísticos endecasílabos de gaita gallega, cuyo estribillo es «Vámonos, vámonos, vámonos «diendo» / que ya es muy tarde y nos rendirá el sueño». El mismo ritmo que se recogía en versiones antiguas de Terradillos de lo que venía a ser un segundo ofrecimiento al Niño, el denominado «ofrecimiento dialectal» por Díaz y Alonso o «gallegada de los pastores» por Manzano. Según este autor, se representaba como danza en otras pastoradas leonesas, con ritmo de muñeira, tal como corresponde a su composición con abundantes dialectalismos. En los tres pueblos, sin embargo, se recogen algunas estrofas de despedida a la Virgen que se repiten en otras corderadas. Sin duda, es en la entrada y la salida –en lo que el pueblo añade al texto original y creado con claro propósito– donde más fehacientemente se percibe el verdadero signo de lo popular, con su gusto por la mezcolanza y el abigarramiento.

En cuanto a la parte musical, Rey García señala la originalidad de algunas melodías de la de Terradillos, pues, con los mismos textos, divergen de las transcritas de otras pastoradas. Entre los villancicos incorporados, unos son anteriores a la composición del texto central, es decir, anteriores al siglo XVIII, mientras otros se compusieron en el XIX.

Estas representaciones navideñas conocidas como «pastoradas» o «corderadas» y extendidas por las tierras llanas de la antigua diócesis de León, eran patrimonio de los pastores. No se realizaban, sin embargo, todos los años, sino solo cuando alguno del pueblo, en acción de gracias por algún favor, quería ofrecer una cordera para que pasase a engrosar el rebaño de la Virgen, que solía estar al cargo de alguna cofradía, si no era la misma que aglutinaba a los pastores. En la provincia de Palencia esta tradición dramática fue arraigando en pueblos de la Peña, la Vega, la Valdavia y algunos de Tierra de Campos, los del arciprestazgo de Cisneros, pues formaban parte del obispado leonés; sin embargo, fue perdiendo fuerza en el siglo XX, quizás al ritmo de la desaparición de las cofradías y los rebaños de la Virgen.

Sabemos que en Quintanadiez de la Vega se realizó por última vez estrenado el siglo XX; en Baños de la Peña, Lobera de la Vega y Villambrán de Cea, en la segunda década de este siglo; en Villambroz, Villamoronta, Cervatos de la Cueza y Quintanilla de la Cueza, en la tercera. En Añoza, en los cuarenta; en Calzadilla en los sesenta. En Fresno del Río, el acto precedía al inicio de la misa del Gallo. En Calzada de los Molinos se representó en 1942, aunque la que me lo recitó, que actuó de pastora, decía la «pastorela»; los textos eran muy semejantes a los publicados. Al final, pues, la pastorada acabo traspasándose a algunos pueblos de la diócesis palentina de la vertiente oeste, sitos en la Cueza y el camino de Santiago.

En otro lugar alejado de estos, en Berzosilla, enclave palentino en el valle cántabro de Valderredible y antaño perteneciente a la diócesis burgalesa, en el año 1986 recuperaron también lo que llamaban «la pastorada de Nochebuena», típica en otro tiempo. La obra duraba casi una hora y en ella se dramatizaban las escenas de la anunciación, el parto de María y la adoración de los pastores. Los personajes eran María, José y el Niño, los ángeles: Miguel, Gabriel y Rafael, y los pastores, entre los que estaban el mayoral, el zagal y el zagalín, también dos zagalas, más David y dos narradores. La representación se hacía después de la misa del Gallo.

## 2. Universo simbólico y realidad social

En 1636, en Cevico de la Torre se funda una cofradía exclusivamente destinada a los pastores del pueblo, que se instituye, según dice, «en onor del Santo Nacimiento y Pastores que hallaron en él». Y uno de los capítulos de esta Regla de la cofradía del Bendito Nacimiento estipula

que esa noche sus cofrades tenían la obligación de «hir a la Yglesia y hacer el ofrecimiento que de tiempo inmemorial a esta parte han echo los pastores de esta villa en la misa cantada que se dice la dicha noche en la dicha Yglesia». Pretenden, pues, oficializar un acto que se había hecho costumbre. La ofrenda sería la de un cordero o cordera, que acompañaban con una loa. En qué consistía esta loa no lo sabemos, pues lo único que consignan en sus cuentas es un sucinto apunte: «quatro reales costaron componer las gracias de la misa del gallo» (1641) o «tres rs. que costaron componer la loa del Nacimiento» (1642). Se infiere que el texto de esta loa o «gracias», como también la llaman, se renovaba cada año; pero se puede pensar que no sería muy distinta de las que hasta este siglo se han conservado en la provincia de Zamora y han recogido Manzano, Alonso Ponga y algún otro.

También se puede pensar que el ofrecimiento del cordero y su correspondiente loa lo hicieran los pastores de otros lugares del Cerrato, porque, hasta después de la guerra, en Baltanás y otros pueblos de esta comarca la misa del Gallo se conocía también como «de los pastores», ya que estos acudían los primeros a adorar al niño con su habitual vestimenta de zamarras, zagones, corveras, piales y chátaras, más el zurrón y la cachava y algún cordero que ofrecer. La tradición, pues, venía de atrás. Y no solo en el Cerrato, hay testimonios de que en otros pueblos palentinos de comarcas distintas así era, aunque ya no llevasen el cordero. En Requena de Campos, por ejemplo, no iban los primeros, sino los últimos, detrás de los niños, las mujeres y las autoridades, por este orden. E iban con el atuendo diario: su capa parda o manta a cuadros, su cayada, sus alforjas… pero el ir tras las autoridades, significaba que ese día ellos eran los protagonistas; simplemente, porque, de una manera o de otra, en los pueblos se tomaba al pie de la letra el relato evangélico que, en esa noche, les había dado la primacía en el portal de Belén. Incluso en las catedrales les contrataban esa noche para hacer más real la conmemoración, como consta que alguna vez se hizo en la de León.

Toda fiesta es una representación ritual que hunde sus raíces en un acontecimiento fundador, es decir, que tiene una dimensión simbólica. La misa del Gallo es la celebración ritual del nacimiento del Dios Salvador, que la Iglesia instauró solapándola a los rituales paganos conmemorativos del *dies natalis* o apoteosis de la luz. El universo simbólico de la misa del Gallo no es otro que el relato evangélico del Nacimiento del Hijo de Dios. Una fiesta fundamental en el orbe cristiano y en cada pueblo y ciudad, que atañía a todo el colectivo social, fuera el que fuese, porque la creencia igualaba ese día a todos ante el Niño Dios, en cuanto este venía o «nacía» para todos. Si toda fiesta tiene una dimensión social que queda reflejada en jerarquías y distingos, el acto de la misa del Gallo era un paréntesis, porque en el templo se reunían todos y, dejando aparte otras diferencias, ese día los pastores –durante la mayor parte del año apartados de la costumbre diaria del colectivo– tomaban el protagonismo que los textos sagrados les otorgaban. Representaban lo que un día primigenio fue, y lo hacían en nombre y representación de toda la comunidad. Precisamente, ellos, que apenas podían asistir a los cultos litúrgicos durante el año, patentizaban ese día que no estaban fuera de las creencias de la comunidad, y reforzaban el simbolismo de la fiesta asumiendo el papel que el relato evangélico les asignaba. Y todos lo entendían así.

Pero al cambiar la realidad social, cambian las distintas funciones que cada grupo tiene en la fiesta, y cambian también los significados de la fiesta, es decir el universo simbólico que le da sentido. Con la mengua de la actividad agropecuaria, las poblaciones rurales perdieron cohesión, se desestructuraron, y ello repercutió en todos los ámbitos, y por supuesto, en el religioso, que era el que les otorgaba el fundamento simbólico. La debilitación de la estructura agropecuaria, con la inmigración general a la ciudad, hizo cambiar los ritos, perder el esplendor, y hasta el sentido, que tenían cuando el orden socio-económico era otro. Muchos ritos fueron perdiendo fuelle hasta desaparecer, entre ellos la celebración litúrgica de la noche de Navidad,

**Pastorada Terradillos de Templarios. Archivo de la Tradición Oral de Palencia (2003)**

en que los pastores eran protagonistas. Ellos eran parte del ritual de reviviscencia del Misterio del divino Nacimiento, pero, sin la correspondiente actividad pastoril, los núcleos rurales hubieron de olvidarlo, dejándolo morir. Si no había pastores, porque no había ganaderos y ya no se ofrecían corderas porque no había una cofradía que mantuviese un rebaño de la Virgen, las ofrendas de pastores ante el Belén, las «pastoradas», las loas, perdían sentido.

Lo que siguió fue una segunda parte, que solo podía ser un espejismo auspiciado por la nostalgia. Los que tuvieron que salir del pueblo, sintieron en la anonimia de la ciudad el desarraigo de quien ve peligrar su identidad, y, al mismo tiempo, los que quedan en el pueblo van notando que la tristeza y la soledad no es solo por las casas cerradas, sino por la falta de elementos de cohesión vecinal, esa que daban los distintos oficios y las distintas edades que convivían en otro tiempo. La travesía del desierto, inevitable para unos y para otros, los de fuera y los de dentro, hizo que surgieran las Asociaciones Culturales con el fin de reavivar lo perdido (fiesta de la trilla, de la matanza, distintos museos de oficios o centros de interpretación, fiestas rescatadas fuera de fecha, etc.). Pero ello solo podía ser una suplantación, nunca una continuación. Habían cambiado el universo simbólico, es decir, el significado, y el contexto social, es decir, la función. Ya no era una manifestación connnatural, sino impostada. Solo un intento de mantener esa identidad que el cambio de los tiempos se estaba llevando por delante. Cuando en Terradillos en 1984 deciden rescatar su pastorada, el acto ritual de antaño solo puede convertirse en rememoración. La pastorada ya no es realidad, sino memoria de la tradición. Y esta, la tradición, ya perdida, se convierte en patrimonio, y en espectáculo. Se ha «folklorizado». De interés etnográfico, se graba en cinta, se va a echar a distintos pueblos que lo solicitan (fuera de su entorno natural, de la fecha real, de los auténticos protagonistas, etc.). Solo así, con ese entusiasmo y ese fin, han podido mantener hasta entrado el nuevo siglo algo que había perdido su auténtico ser, su realidad verdadera.

## 3. *Representación del nacimiento de nuestro señor*, de Gómez Manrique

Capítulo aparte merece la *Representación del Nacimiento de Nuestro Señor*, obrita que Gómez Manrique –natural de Amusco e importante prohombre en su tiempo, bregado en política y letras– escribió a instancias de su hermana María, vicaria del convento de Clarisas de Calabazanos, para que pudiera añadirse a los actos de la celebración de la Navidad de las hermanas. No tenemos certeza de la fecha exacta, pero sería entre 1458 y 1468, según la mayoría de estudiosos, dado que el vicariato de doña María se llevó a cabo en esos años, pues luego pasaría a abadesa.

Lo más probable es que las propias monjas la escenificasen la noche de Navidad como un regocijo comunitario, pues era tradición en los conventos franciscanos la celebración de esta noche con villancicos y pequeñas representaciones que hiciesen revivir la humanidad de Cristo, tal como la narran los evangelios. No en vano, los conventos franciscanos femeninos jugaron un papel decisivo en estos primeros momentos de los autos navideños, como recuerda Cátedra. Por otra parte, si bien estamos todavía ante una representación dramática primitiva, pues se compone de una serie de breves escenas ordenadas temporalmente y creadoras de un relato, estas aparecen desconectadas, más bien yuxtapuestas, pero aún así superan con mucho la elementalidad de los tropos litúrgicos. Por esta necesidad de un amplio despliegue escénico, con distintos y variados personajes individualizados: San José, la Virgen, el ángel, los pastores (3), los arcángeles (3), los martirios (7), por este orden, se considera esta como la primera pieza «cortesana» o de «salón» del teatro en lengua castellana, además de la primera de autor conocido, como bien se sabe. Y supera también el motivo tópico del «officium pastorum», pues si este ocupa propiamente las escenas tercera (el anuncio del ángel) y cuarta (la adoración de los pastores), añade otras escenas que están fuera del relato evangélico de San Lucas: la primera (dudas de San José), la segunda (adoración de la Virgen), la quinta (adoración de los arcángeles) y la última, original anticipación de lo que será la Pasión y Muerte. Y todo acaba con un delicado villancico que cantarían todas las religiosas.

**Calabazanos. Monasterio de la Consolación**

El que todavía sea un teatro incipiente solo obedece a la época de su escritura, en la que el arte dramático en lengua romance estaba echando a andar, pero estamos ante una obra culta, bien estructurada y con métrica regular y variada, propia de un hombre de letras que está al día de los espectáculos festivos cortesanos y nobiliarios. Y que la hizo para un público culto, pues muchas de las monjas del convento procedían de la nobleza y estaban acostumbradas a valorar lo artístico y literario, al haber participado antes en esas selectas fiestas palaciegas, en las que se echaban momos y también autos de carácter religioso. A instancias de su hermana María, el autor no quiso sino contentar a esta y contribuir al buen nombre de un convento que había sido fundación de los Manrique y se hallaba bajo su protección, y al que la infanta y futura reina Isabel acudió varias veces a visitar o presenciar la profesión de algunas de sus mejores amigas.

La dimensión simbólica y la realidad social que esta obrita tuvo en su origen no tienen tampoco nada que ver en nuestros días, en que se la sigue representando. Pero el caso difiere del de la Pastorada. No estamos ante un caso de patrimonialización de una tradición local, popular, restringida, oculta, sino ante la patrimonialización local-provincial de un hecho de cultura. De cultura nacional, puesto que la obra pertenece a la historia de la literatura castellana y como tal se aprecia y se estudia. Estamos ante la reivindicación local-provincial de una obra conocida y reconocida en los ámbitos cultos hispanos, para aprovechar sus posibilidades turísticas. La función se ha saltado los muros de la clausura para ser reclamo de un pueblo (Villamuriel) y una provincia (Palencia) de acuerdo con el papel que el turismo juega en nuestra sociedad. La representación anual de varias sesiones durante las navidades, en su lugar original, eso sí, es un empeño conjunto del Ayuntamiento de Villamuriel (entidad local que ha absorbido a Calabazanos) y la Diputación de Palencia. Ambos han mostrado su intención de que sea declarada Fiesta de Interés Regional y, para ello, la han convertido en un espectáculo abierto. El que la representación esté a cargo de grupos de teatro aficionado –primero fue Gadex, desde 1997 El Cigarral y Cachivache–, subvencionados para que no escatimen en la escenificación: vestuario, luminotecnia, sonorización…, más la publicidad, que crece cada año, lleva ese fin.

De la representación privada de las monjas como recreación conventual navideña, se ha pasado al espectáculo públicamente financiado, con el consiguiente despliegue escénico y la creación de un público heterogéneo. Permanece el lugar para el que la obra fue creada, pero no la función y el significado primeros. Y el significante ha cambiado también, porque para darle una duración de teatro estándar, el grupo que lo pone en escena ha tenido que inventar y teatralizar un nuevo texto que se añade y sirve como marco contextual, de recreación histórica o «intrahistórica», al de Gómez Manrique. Todo ello, sin duda, necesario para la revivificación de la obra, que es de lo que se trata.

## Conclusiones

Las representaciones populares navideñas como las pastoradas, propias de pequeños núcleos rurales, ya solo pueden ser objeto etnológico, pues ha desaparecido el contexto que las originó. Esto mismo ha sucedido con los antiguos Autos de Reyes, difíciles de mantener en donde se conserva memoria de ellos (Moratinos, Fresno del Río, Támara…), por la despoblación galopante. La excepción viene siendo Paredes, que lo mantiene cada año gracias a su mayor población y recursos. Unos y otros solo con imaginación y empeño podrían conservarse como patrimonio provincial manteniendo su representación con grupos de teatro aficionado que, en actuaciones flexibles y desplazables, las escenificasen en Navidad. Algo como se ha hecho con la obra de Gómez Manrique. En las Pastoradas podría tomarse el texto de Terradillos como modelo.

Pero la cultura palentina tiene, además, otra cuenta pendiente. Hace pocas décadas se descubrió el manuscrito de *Noches buenas de Saldaña*, obra notable del clérigo saldañés de

la segunda mitad del siglo XVII Matías Duque. Todavía no se ha hecho una publicación de la misma, como, sin duda, merece. En ella hay algún auto de navidad aprovechable. De hecho, ya se representó en la capital palentina a principios de los años noventa del siglo pasado. Y, siguiendo el modelo de Villamuriel, debería recuperarse, es decir, podría fomentarse su representación en la capital y en la provincia en las fechas navideñas.

## BIBLIOGRAFÍA


AHDP, Cevico de la Torre, 87, *Cofradía del Bendito Nacimiento, Libro de Cuentas 1642-1664*.

AHDP, Cevico de la Torre, 104, *Cofradías (Reglas, cuentas, nombramientos…) 1580-1818*.

ÁLVAREZ PELLITERO, Ana María (ed.): *Teatro Medieval*, Madrid, Espasa Calpe, 1990.

ANTOLÍNEZ CUESTA, Ángel María: «`La Pastorada´ de Terradillos», *El Diario Palentino*, 28-XII-1984, p. 11.

ALONSO PONGA, José Luis: *Religiosidad popular navideña en Castilla y León. Manifestaciones de carácter dramático*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1986.

CÁTEDRA GARCÍA, Pedro Manuel: *Liturgia, teatro y poesía en la Edad Media: estudios sobre prácticas culturales y religiosas*. Madrid, Gredos, 2005.

DÍAZ, Joaquín y ALONSO PONGA, José Luis: *Autos de Navidad en León y Castilla*, León, Santiago García, 1983.

LÓPEZ CALO, José: *La música en la catedral de Palencia*, 3 v., Palencia, Diputación Provincial, 1989, 1981 y 2007.

LLORENTE DEL RÍO, Arecio: *Páramos bucólicos de Fresno del Río*, Ayuntamiento de Fresno del Río, 2019.

MANZANO, Miguel: *La pastorada leonesa*. (Grupo Alollano), Several Records, S. L., 2010.

MILLÁN, Raquel-Jesús: «Berzosilla. 'La Pastorada' de Nochebuena», *El Diario Palentino*, 22-XII-1987, p. 16.

MORENO NAVARRO, Isidoro: «Fiesta y teatralidad. De la escenificación de lo simbólico a la simbolización de lo escénico», en DÍEZ BORQUE, José María (dir): *Teatro y fiesta en el Barroco*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1986.

PORRO FERNÁNDEZ, Carlos Antonio: «`La Pastorada´ de Calzadilla de la Cueza (Palencia)», *Revista de Folklore*, 255, 1999, pp. 81-90.

PORRO FERNÁNDEZ, Carlos A.: *Archivo de la tradición oral de Palencia, vol 5. Abastas de Campos. El calendario oral*, Madrid, Tecnosaga, 2003.

PORRO FERNÁNDEZ, Carlos A.: *Archivo de la tradición oral de Palencia, vol 6. La Pastorada. Auto de Navidad de Terradillos de Templarios*, Madrid, Tecnosaga, 2003.

RODRÍGUEZ, María Teresa: «Saldaña, 84 años sin la tradicional `Pastorada´», *El Norte de Castilla*, 23-XII-1984, p. 21.

REY GARCÍA, Emilio: «La Pastorada de Terradillos de Templarios (Palencia)», *Nasarre: Revista Aragonesa de Musicología*, 10, 2, 1994, pp. 19-48.

RODRÍGUEZ, Raimundo: «El Canto de la Sibila en la Catedral de León», *Archivos Leoneses*, nº 1, 1947, pp. 19-29.

SALVADOR MIGUEL, Nicasio: «Gómez Manrique y la 'Representación del Nacimiento de Nuestro Señor'», *Revista de Filología Española*, XCII, 2012, pp. 135-180.

SERNA GARCÍA, Francisco Javier: «`Noches buenas de Saldaña´: un manuscrito inédito de Matías Duque», *Castilla*, 13, 1988, pp. 169-192.

TRAPERO, Maximiano: *La Pastorada Leonesa. Una pervivencia del teatro medieval*, Madrid, Sociedad Española de Musicología, 1982.

*Pastorada de Terradillos de Templarios (Palencia)*, Madrid, Saga, 1988.

«'La Pastorada' de Villambroz». http://villambroz.es/La Pastorada.htm

# El pregonero difusor en la Edad Media

Gustavo Illades Aguiar

«[D]es qua les pregoneros fuissent per illa terra»[1], 'desde que los pregoneros fuesen por aquella tierra': esta es la primera mención a nuestro personaje en la escritura hispánica. Se halla en el *Fuero de Avilés*, concedido a esta villa en el año 1085 por el rey Alfonso VI. La siguiente mención se encuentra en el *Cantar de Mio Cid* (*circa* 1200): «Por todas essas tierras [Çelfa, Calatayud] los pregones dan» (v. 652). Y más adelante: «Por Aragón e por Navarra pregón mandó echar [el Cid], / a tierras de Castiella enbió sus mensaies / [...]. Andidieron los pregones, sabet, a todas partes» (vv. 1187-1188 y 1197; *Poema de Mio Cid* 1984, 126 y 161-162).

Notemos la doble vertiente de estas primeras fuentes documentales: una legal, el *Fuero*, producto de la tecnología de la escritura en prosa. Otra poética, el *Cantar*, cuya técnica de producción hunde sus raíces en la *creación vocal*, ajena a la representación gráfica.

Asimismo, observemos que el *Fuero* se refiere a los pregoneros y el *Cantar* al pregón como si difusor y mensaje fuesen equivalentes entre sí. Se trata pues de un binomio indiviso desde el siglo XI, si no es que antes, hasta el ocaso de la Edad Media, binomio que resulta del conjunto de relaciones entre voz y escritura. Por ello propongo incluir al pregonero en el ámbito del arte vocal del Medioevo y estudiar el pregón, lo mismo que los textos literarios de aquella época, como una especie de partitura abierta a su virtual *performance* vocal-gestual[2].

En un libro de reciente publicación (Illades 2022), estudio cinco siglos de literatura hispánica, desde el *Cantar de Mio Cid* hasta las obras del periodo barroco, con base en la interrelación de sus respectivas técnicas de producción, difusión y recepción textuales, las cuales obedecen a dos psicodinámicas opuestas pero complementarias, la oral y la escritural. Se trata de una perspectiva antropológica centrada en la presencia y funciones de la voz en las letras que denomino «ecuación voz-escritura».

Respecto de la época medieval, puede afirmarse que la voz fue la finalidad de la representación gráfica, lo cual involucra a la mayor parte de los géneros discursivos. Sea por boca de juglares, sea, más tarde, por boca de lectores profesionales, la escritura, singularmente la literaria, lejos de leerse en silencio, como hacemos actualmente, se *escuchaba* en el aquí y ahora de las plazas, los monasterios, las universidades, los salones cortesanos, las academias y los certámenes.

1 Con el fin de evitar un número considerable de notas, en adelante refiero en el texto principal a renglón seguido y entre paréntesis la fuente citada, la fecha y el número de página. Para el presente caso: (*Fuero de Avilés* 1865, 114).

2 Cabe precisar que, pese a su relevancia, nuestro tema es de reciente creación, pues tanto el pregón cuanto el pregonero habían interesado marginalmente solo a un ceñido grupo, los historiadores del corpus jurídico. Sin embargo, desde hace una década más o menos las investigaciones al respecto han empezado a multiplicarse, así como las perspectivas de análisis, tales como el pregonero en la Nueva España (Illades 2010), la comunicación pública (Walleit 2021), la comunicación simbólica y el poder (Nieto 2012), la opinión pública y el espacio urbano y, dentro de la antropología de los sentidos, los paisajes sonoros (Coronado 2020).

A estas técnicas de difusión y recepción textuales correspondía la técnica de producción que hizo del texto literario escrito una especie de partitura en la que coexisten dos tipos de discurso: el diegético/dialógico y el performativo. Este último contiene las marcas que codifican la voz, el gesto, el espacio y el tiempo, abiertos todos a las circunstancias de la interpretación performancial. A diferencia de las didascalias del discurso dramático propio del teatro, las marcas performativas se integran, sin alterar su continuidad, al discurso diegético y dialógico tanto en verso cuanto en prosa. De donde se sigue que la esencial teatralidad de la escritura medieval desembocó en el teatro propiamente dicho en cuanto género especializado a partir del siglo XVI.

Se entiende entonces que de la descodificación del discurso performativo depende también el sentido cabal del texto escrito, esto es, un sentido diferente del que somos capaces de aprehender a través de la lectura solo ocular. Baste con un par de ejemplos.

Cito la primera tirada del *Cantar de Mio Cid*:

*De los sos oios / tan fuertemientre llorando,*
*tornava la cabeça / y estávalos catando;*
vio puertas abiertas / e uços sin cañados,
alcándaras vazías, / sin pielles e sin mantos
e sin falcones / e sin adtores mudados.
*Sospiró Mio Çid, /* ca mucho avié grandes cuidados;
*Fabló Mio Çid / bien e tan mesurado:*
«¡Grado a ti, Señor, / Padre que estás en alto!
Esto me han buelto / mios enemigos malos»[3].

Separo ahora, de los nueve versos que forman la tirada, el discurso diegético-dialógico, que narra lo que ve el Cid («vio puertas abiertas e uços [puertas] sin cañados [candados], / alcándaras [perchas] vazías, sin pielles e sin mantos / e sin falcones e sin adtores mudados [azores entrenados para la caza]»), refiere lo que siente el Cid («ca mucho avié grandes cuidados») y enuncia lo que dice el Cid en estilo directo («¡Grado a ti, Señor, Padre que estás en alto! / Esto me han vuelto mios enemigos malos»).

Observemos ahora el discurso performativo, que abarca tres versos más un hemistiquio. El primer verso acota el llanto del héroe («*De los sos oios tan fuertemientre llorando*»), llanto que, según anota certeramente Alberto Montaner, se reduce a lágrimas, sin el acompañamiento entonces habitual de sollozos, voces y gestos. El segundo verso acota los giros de cabeza, pues mira aquí y allá la desolación de Vivar. En el sexto verso se prescribe un suspiro del Cid y, en el siguiente, la manera de pronunciar su invocación a Dios: «*Fabló Mio Çid bien e tan mesurado*». Entiéndase: el juglar ha de pronunciar con claridad, gravedad y compostura en actitud y semblante.

Dicha primera tirada presenta una carga elevada de discurso performativo porque es útil establecer desde el inicio las pautas de comunicación entre intérprete y público. Pero ¿cuáles son las funciones que las marcas performativas actualizan? Presentar ante los virtuales oyentes el *ethos* estoico del héroe a través de su voz y gestos en el momento tal vez más aciago del destierro. Asimismo, ofrecer materia al juglar para que encarne apropiadamente al Cid. Y a través del *verbum dicendi* («fabló Mio Çid»), preparar al mismo juglar para que imposte en ese preciso momento la voz del héroe, a la vez que anticipar a los oyentes quién va a tomar la

3 Con letra cursiva distingo el discurso performativo.

palabra. Si bien se considera, la lectura silenciosa nos dificulta advertir la presencia del discurso performativo porque este, al seguir las mismas pautas rímicas y rítmicas de la tirada completa, se diluye en el discurso narrativo.

Vale la pena observar que los editores modernos del *Cantar* enfatizan las oraciones directas del Cid mediante signos de admiración, lo cual les infunde un impulso declamatorio injustificado en mi opinión. Al margen de que estos signos no aparecen en el folio del Códice de Vivar, único conservado, el llanto silencioso del protagonista y el suspiro que precede a sus palabras, indicios claros de entereza, propician una invocación a Dios más íntima que pública. Por ello, la pronunciación *mesurada* acotada en el texto muestra al héroe asumiendo él solo el peso entero del destierro («ca mucho avié grandes cuidados»). Nos hallamos ante un caso de resignificación de la escritura a través de la entonación vocal.

El segundo ejemplo lo tomo de una obra manuscrita durante la primera mitad del siglo XIV: el *Libro de buen amor*. El discurso performativo de las siguientes estrofas consiste en una técnica articulatoria reutilizada exhaustivamente, casi dos siglos más tarde, en *La Celestina*. A saber: el habla «entre dientes», es decir murmurante, lo cual tiene implicaciones morales porque se trata de un habla encubierta, de un aparte entreoído, dicho en términos teatrales. Es una convención según la cual al personaje que habla lo oye pero no lo entiende su interlocutor. Quien sí oye y entiende cabalmente es el auditorio del juglar o, en su caso, del lector público.

En la estrofa 373, el Arcipreste enumera sus reproches contra don Amor: «A obra de piedad tú nunca paras mientes: / nin visitas los presos, nin quieres ver dolientes, / si non solteros sanos, mançebos e valientes; / si loçanas encuentras, fablas les entre dientes». En la estrofa 455 responde don Amor al Arcipreste: «Quando la muger vee al perezoso covardo, / dize luego entre sus dientes: "¡Ox te! ¡Tomaré mi dardo!"». También en el «Enxienplo de lo que conteçió a don Pitas Payas pintor de Bretaña» (estrofa 487) se repite la fórmula: «Diz la muger entre dientes: "Otro Pedro es aquéste, / más garçón e más ardit quel primero que ameste [...]"» (Arcipreste de Hita 2001, 184, 204 y 210).

Así pues, a las mujeres *loçanas* ('elegantes,' 'lascivas'), a los hombres sexualmente perezosos y cobardes y a los amantes («Otro Pedro es aquéste») se les habla «entre dientes». Como podemos observar, esta técnica articulatoria revela los pensamientos íntimos de quienes la emplean, más allá del efecto cómico que produce en la asamblea de oyentes, todo lo cual resignifica al texto escrito.

Es en tal marco de relaciones entre voz y escritura donde ha de ubicarse a los portadores de la palabra viva durante el medioevo: predicadores, juglares, lectores públicos y pregoneros. Desde esta perspectiva se explican mejor las interrelaciones de quienes practicaban, con tal o cual propósito, lo que podría entenderse como un arte general de la voz. También se comprenden mejor las correspondencias entre textos, pues todos ellos son portadores del discurso performativo que pauta las *performances* respectivas, ya homiléticas, ya legales, ya poéticas.

Con todo, el caso del pregonero y el pregón resulta más difícil de asir porque las huellas de su existencia apenas se insinúan, no obstante la ubicuidad de uno y otro a lo largo y ancho de la Península. Hasta donde sé no se ha encontrado todavía algún documento que dé cuenta cabal de los pregoneros. Y los pregones, efímeros por su naturaleza vocal, pocas veces se registraron por escrito. Los que abundan son los «testimonios de pregón» asentados en las actas de los cabildos. Antes de esbozar el retrato del pregonero y las características del pregón, vale la pena detenernos en las fuentes documentales que los bosquejan.

Entre los textos legales, además del mencionado *Fuero de Avilés*, destaca el *Fuero Viejo*, dado al reino de Castilla en 1212 por Alfonso VIII, El Noble. Cito un pasaje:

> *Que si alguno es judgado por malfetria ['robo'], que fiço, que es por ello encartado, deve ser pregonado por los mercados, porque lo sepan los omes, como es judgado a muerte [...].* (Fuero Viejo, libro II, título 1, ley v; 1847, 56-57).

El *encartamiento* condenaba a alguien en rebeldía por algún delito grave y suponía confiscarle sus bienes. El término deriva de la *carta* fijada en lugares públicos para que nadie ayudase al delincuente y también para que constase haberle llamado por pregones. Así pues, la versión manuscrita del delito (el *encartamiento*) precede a la vocalización del pregón, la cual otorga vigencia pública a la ley escrita. La secuencia letra-voz, mantenida a lo largo de los siglos medievales, muestra que, a principios del siglo XIII, en el reino de Castilla y posiblemente en el resto de la España cristiana el analfabetismo dominante era compensado con el voceo del mandato. Este, por tanto, acontecía en el espacio donde más se congregaba el oído social: el mercado. Así, los oyentes *in situ* habrían hecho luego eco al pregón dentro de su propio ámbito doméstico entre parientes y amigos.

El *Fuero de Brihuega*, concedido hacia 1242 por Rodrigo Jiménez de Rada, arzobispo de Toledo, entre sus últimas disposiciones prevé este singular caso:

> *Tod omne que matare a otro [...] [estando reunido el concejo de la villa] a pregon ferido si lo pudiere prender muera por ello, et si no lo pudieren prender uaya por traydor, et pierda cuanto ouiere et deriben le las casas.* (*Apud* Bermejo 1982, 142 n. 23).

«Pregón ferido», según las *Siete Partidas*, es un llamamiento a los mayores de catorce años, sin distinción de sexo ni estado (Segunda Partida, I, XV, V). Ahora bien, la palabra *ferido* o *herido* no es gratuita. En efecto, la frase adverbial «a grito herido» significa «con toda la fuerza de la voz», según el *Diccionario de Autoridades*. De donde se colige que en la nomenclatura de los pregones se hace presente, al menos en parte, el discurso performativo. Así entonces, el refinado oído social de la época, propio de una cultura esencialmente oral, habría anticipado el tema general del mandato con solo escuchar las inflexiones vocales del pregonero.

Otro pregón del mismo fuero dice a la letra: «Qui fallare [quien hallare] moro o mora pregonelo» (*Fuero de Brihuega*, en línea). *Pregonar*, aquí, parece metáfora lexicalizada de *delatar*, lo cual, de ser así, demostraría la importancia social del pregonero a mediados del siglo XIII, dado que formaría parte ya del lenguaje coloquial.

No es de extrañar que en las *Siete Partidas* se encuentre información más abundante sobre nuestro personaje. Así por ejemplo: al pregonero le correspondía vocear a individuos requeridos por los jueces, publicar la incautación de sus bienes, proclamar leyes, oficiar como *bedel* y como corredor de libros en las universidades. Asimismo, y esta fue sin duda su función más sombría, acompañar a los reos difundiendo sus delitos y los castigos a los que serían sometidos: vergüenza pública, azotes, muerte. De ahí que la población terminase por asociar al pregonero con el verdugo, oficios, ambos, considerados *viles*[4]. De hecho, en 1491, los Reyes Católicos firmaron una ordenanza en la que se prohíbe a los pregoneros castigar a los reos[5]. Volviendo a las *Partidas*, en la Séptima se expone a las claras el propósito último de las penas capitales ejecutadas públicamente: «porque los otros que lo vieren, e lo oyeren résciban ende miedo e escarmiento; diziendo el Alcalde, o el Pregonero, ante las gentes, los yerros por que los matan»[6].

Vayamos a las fuentes lexicográficas y paremiológicas. Entre las primeras destaca el *Te-*

4 Así se asienta en un texto tardío, de 1567: la *Novísima recopilación de las leyes de España* (tomo II, libro iv, título xxx, ley xxvi; 1804-1829, 338).

5 Archivo General de Simancas, Registro General del sello 1-1491-200.

6 Séptima Partida (tomo IV, título xxxi, ley xi; 1843-1844, 417).

*soro de la lengua castellana o española* (1611) de Sebastián Covarrubias, que poco espacio dedica al pregonero (del latín *praeco*, «oficial público que en alta voz da los pregones») y define sucintamente el pregón («Promulgación de alguna cosa que conviene se publique y venga a noticia de todos»). No obstante, Covarrubias se extiende en las funciones e indumentaria del bedel. Por su lado, el *Diccionario de Autoridades* (1726) se explaya en los roles mercantiles de nuestro personaje y en usos coloquiales y paremias cuya antigüedad parece incierta. Pongo por caso este refrán que carnavaliza los castigos públicos: «Tras cada pregón azote. Phrase festiva, con que se zahiere al que tras cada bocado quiere beber».

En cuanto a los refraneros, el panorama que despliegan es exiguo. Me llama la atención, por ejemplo, no haber encontrado nada sobre el tema en los *Refranes que dizen las viejas tras el fuego*, recopilación hecha por el Marqués de Santillana en el siglo XV y publicada en Sevilla, en 1508. «Albricias madre, que pregonan à mi padre» y poco más ofrece la *Philosophía vulgar* de Joan de Mal Lara (1568, fol. 218v). Los mismo ocurre con los *Refranes o proverbios en Romance* (1619) del Comendador Hernán Núñez, y así otros casos. Más generoso resulta Gonzalo Correas en su *Vocabulario de refranes y frases proverbiales* (1627). Me detengo en una paremia que muestra el lado mercantil de nuestro personaje: «El vino que es bueno no ha menester pregonero». He aquí otro refrán con el mismo tema, salvo que ahora el sentido es figurado: «Pregonar vino y vender vinagre». Correas lo glosa así: «Dícese de los que dan buenas muestras y palabras y no corresponden con las obras». Cito uno de mayor complejidad: «Pregonaron no sé qué, que fuesen a no sé dónde, so pena de no sé cuánto». Según la glosa, el refrán se dirige «contra los que trasoyen y no saben dar buena cuenta de lo que oyeron» (Correas 1924, 507 y 408 respectivamente).

Me permito agregar que puede también aludir al hecho de que algunos pregones, más allá de su lenguaje legal formulario, están redactados de manera por demás enrevesada. Es el caso de la ordenanza ya referida de los Reyes Católicos en la cual se prohíbe a los pregoneros realizar la tarea de los verdugos, ordenanza cuya extensión me impide citarla aquí. Todo ocurre como si el propósito implícito de semejante redacción consistiese en que el pregonero hiciese oír públicamente la escritura de la autoridad, pero no comprenderla, con lo cual esa misma autoridad se reservaba un poder adicional. De ahí el «no sé qué», «no sé dónde», «no sé cuánto».

Las fuentes literarias multiplican las referencias al pregonero y al pregón en la medida en que transcurren los siglos. Como ya observé, el *Cantar de Mio Cid* es el primer texto literario que documenta los pregones. En cambio, la referencia inicial al pregonero la hace Gonzalo de Berceo, quien, a decir de Joan Corominas, menciona el término una sola vez en toda su obra. En el *Libro de Alexandre* (1987, estrofa 178), de inicios del siglo XIII, se vuelve a aludir al pregón en las siguientes circunstancias: sintiéndose a punto de morir por el tóxico que le han dado a beber, Alejandro Magno pide a su madre Olimpia: «mandat dar pregon por toda la tierra / que todos los que non ouieron pesar nen perdida / que uengan hy a iantar».

En el *Libro de Apolonio* (mediados del siglo XIII) se menciona de nueva cuenta el pregón. Y a vueltas de siglo el inquieto Arcipreste de Hita nos ofrece un panorama más amplio en su *Libro de buen amor*. Por un lado, trae a cuento el pregón en tanto proclama de carácter eclesiástico: «Fecho era el pregón del año jubileo» (estrofa 1112). Recordemos que el primer año jubileo había sido promulgado por el papa Bonifacio VIII pocos años antes, en 1300. Por otro lado, el Arcipreste alude al pregón, no como proclama, sino como reclamo de índole civil: «En tierra sin justiçia eran muchos ladrones; / fueron al rrey las nuevas, querellas e pregones» (estrofa 1454). En lo que toca al lenguaje común y corriente, hay al menos una mención: «el gallo, / el nuestro pregonero» (estrofa 327). En mi opinión se trata de una metáfora ya lexicali-

zada, salvo que aquí la equivalencia 'pregonar-cacarear' dista mucho de la que referí respecto del *Fuero de Brihuega*, un siglo anterior al *Libro de buen amor*, 'pregonar-delatar'. Nos hallamos ante indicios de una progresiva incorporación del pregón y el pregonero al lenguaje coloquial, producto tal vez de su expansiva importancia social.

Dejo de mencionar los pasajes respectivos en el *Cantar de Rodrigo* (mediados del siglo XIV) o en el *Rimado de Palacio* (fines del siglo XIV o inicios del XV) para finalizar el corpus literario con dos pasajes de *La Celestina* (1499), obra que cierra el ciclo medieval. Helos aquí: dos criados de Calisto han sido prendidos por la justicia y luego ejecutados tras haber asesinado a la alcahueta Celestina. Una vez enterado, Calisto pregunta: «¿Qué dezía el pregón?». Poco después, en abismado soliloquio, imagina la escena y supone que «era forçoso el verdugo bozeador para la execución y su descargo» (Rojas 2001, 492 y 512). A diferencia de los ejemplos precedentes, las alusiones al pregón y al pregonero –este último en su doble función de proclamador y verdugo– se alejan del habla coloquial en favor de un riguroso léxico jurídico, haciendo emerger así, en el mundo de la ficción, los procedimientos legales de fines del siglo XV, que bien conocía Fernando de Rojas porque fue bachiller en leyes. En fin, a mediados del siglo siguiente irrumpe en las letras hispánicas el más célebre pregonero, Lázaro de Tormes, en quien no me extiendo porque rebasa los límites de la Edad Media (García Mateos 2007, 56-57 y 59).

A continuación esbozaré un retrato general del pregonero, describiré las características del pregón y, por último, uniré la voz de aquel a la escritura de este a través del discurso performativo diseminado en los «testimonios de pregón», discurso que guiaba la *performance* de nuestro personaje.

El pregonero hispánico, y en general el europeo de Occidente, descienden del *praeco* romano y este, a su vez, del heraldo griego. Desprovista de escritura, la Grecia homérica fundó su *ethos* en la palabra viva concebida como culto, terapéutica y purificación. Cantados, salmodiados o recitados, los conjuros, las plegarias y aun los ensalmos fueron producto de la *creación vocal*, arte afincado en la composición de memoria a partir de un lenguaje formulario, rítmico y a la vez narrativizado. En ese *ethos* y en ese arte ha de situarse al heraldo, cuyas funciones fueron diversas: mezclaba vino y agua en las vasijas llamadas *cátreras*, guiaba a los ciegos, separaba a los combatientes y se encargaba de los sacrificios.

Con todo, la función del heraldo que pervivió en la Edad Media europea fue la de convocar a la gente, como se lee en el Canto II de la *Odisea*, allí donde Telémaco «mandó que los heraldos, de voz sonora, llamaran al ágora a los melenudos aqueos. Hízose el pregón y empezaron a reunirse muy prestamente» (Homero 1991, 53). Retengamos esta última función junto a su voz sonora. En cuanto a la imagen del heraldo, una vasija expuesta en el Louvre lo representa con una vara o caduceo, elemento que, por cierto, caracterizaba en la mitología a Hermes Diactoros, «mensajero de los dioses». En suma, la persona del heraldo fue sagrada para los antiguos griegos.

El *praeco* del mundo latino careció de funciones rituales, pero adquirió otras de índole civil. Estuvo al servicio de los magistrados, citaba a comicios y difundía sus resultados, anunciaba eventos públicos como ceremonias religiosas, asambleas y juegos imponiendo silencio al pronunciar la solemne fórmula *favete linguis*. Asimismo formó parte del ámbito mercantil de las subastas, sobre todo en círculos privados ligados al lucro del *mercator*, de ahí las sátiras que le espetaban poetas, prosistas y rétores.

En el *Asno de oro*, Apuleyo traza la figura de un pregonero histriónico y verbalmente ingenioso, incluso irónico, y enfatiza una característica que proviene de la Grecia antigua y se conserva durante los siglos medievales: la «potente voz» (Apuleyo 1970, 230-231). En cuanto a su aspecto, en monedas republicanas conmemorativas de juegos seculares aparece con falda larga, casco adornado con dos plumas, soste-

niendo en la mano izquierda un escudo circular y en la otra el consabido caduceo.

Apuntados brevemente sus antecedentes clásicos, acerquémonos ahora al pregonero hispánico. Si en estricto sentido su función fue proclamar pregones, en sentido amplio puede afirmarse que hizo posible gobernar al rey y a los consejos municipales porque los comunicaba con el pueblo llano, esencialmente analfabeto (Walleit 2021, 97). Para ello desempeñó tres funciones básicas: una jurídica –proclamar resoluciones reales y de los ayuntamientos–, otra político-eclesiástica –anunciar celebraciones como la Semana Santa o el Corpus Christi– y una más, económica –vocear subastas, la venta de vino y diversidad de enseres. Andando el tiempo, ciudades y villas fueron multiplicando sus actividades. Por ejemplo, en Salamanca (1465) buscaba reos fugitivos y publicaba los delitos de los convictos. En Sevilla (1527) difundía sentencias judiciales, el inicio de algún pleito, la pérdida de objetos y los días en que la población debía limpiar las calles. En Alcalá de Henares el pregonero era también portero del ayuntamiento, mientras que en Toledo (hacia 1489) anunciaba los destierros de la ciudad (Walleit 2021, 87-89). En Alcalá de Guadaíra voceaba las propiedades arrendadas por numerosas cofradías para obtener rentas (Arboleda 2019, 26). Detengámonos en el *Fuero de Plasencia* (finales del siglo XIII o principios del XIV), que detalla las siguientes funciones:

> *El sayon [verdugo] ho el pregonero pregone el conceio por mandado del juez... pregone los plazos del corral de los alcaldes, et pregone las otras cosas quando el quereloso a él uiniere de fallado ho de perdido... pregone las almonedas de las almofallas [huestes acampadas] [...].* (*Apud* Valiente 2009, 263-264).

Como podemos colegir, nuestro personaje se hallaba presente en buena parte de la geografía hispánica, atendía variadísimos asuntos, comunicaba a la autoridad con la población y a esta consigo misma.

¿Cuáles fueron los requisitos para ocupar el cargo de pregonero? El inicial y más importante, poseer voz clara, sonora e inteligible. Asimismo, tener buena reputación y nombrar un fiador ante los alcaldes de la ciudad. En el caso de Toledo debía entregar una fianza. Los aspirantes eras examinados y aprobados por los alcaldes tratándose de ciudades como Bilbao o Sevilla. Añádase a los anteriores requisitos el obligado juramento de oficio de los futuros pregoneros, quienes declaraban «que usara[n] bien y legalmente de su[s] oficio[s] y guardara[n] lo contenido en este ordenamiento» (Walleit 2021, 90).

Contrariamente a lo que cabría esperar, no fue obligatorio saber leer para recibir el cargo. Un testimonio toledano de 1487 dice así: «Fue pregonado este pregón en Çocodover por Alfonso, pregonero de la çibdad, e leydo por mí, Pedro Fernándes de Oseguera, escrivano público». Esto mismo se comprueba a vueltas de siglo en un pregón proclamado en Tenerife (1516) «por Matías, pregonero público, yo el dicho escrivano leyéndole y el pregonando». No obstante, pocas veces se asentaba que una persona distinta del pregonero era quien leía el pregón (Walleit 2021, 91). Cabe reflexionar sobre dos cuestiones: el analfabetismo ya referido y el hecho de que la técnica vocal del pregonero se aplicaba al texto escrito, pero no emanaba de la acción de leerlo. Dicho con otras palabras: declamación y desciframiento de la escritura fueron dos procesos diferentes. Ello a su vez implica que los pregoneros aprendían a proclamar «de oídas», lo cual debió ser así pues en los documentos disponibles nunca se menciona, a diferencia de otros oficios, entrenamiento alguno.

En lo que concierne a su estatus social, puede aseverarse que no fue homogéneo. Más allá de que haya sido auxiliar del ayuntamiento, proclamador de disposiciones reales o empleado de algún particular, su oficio fue tenido por *vil* porque, ya lo mencioné, se le asociaba al verdugo. En Sevilla (1414), el verdugo tenía además el cargo de «trompeta de justicia», es decir que proclamaba pregones judiciales. Pero

no siempre fue así, pues en 1444 se instituyó la pregonería mayor. Una ordenanza municipal sevillana, otorgada por los Reyes Católicos, dice a la letra: «que estos pregoneros assi los mayores como los menores sean honbres buenos y de buena vida y fama y no viles personas ni mal infamados». Por lo mismo, hubo casos de regidores que tomaron el oficio de pregoneros. Y más todavía: está documentada la asunción del cargo por miembros de prestigiosas familias en Valladolid (Walleit 2021, 92-94).

¿Cuánto dinero ganaban los pregoneros? Los datos disponibles corresponden a la Baja Edad Media, concretamente al siglo XV, e indican que su salario fue escaso. Veamos. En la primera mitad de dicho siglo, en Burgos, un pregonero cobraba 100 maravedís al año. A mediados del siglo, en Guadalajara y Alcalá de Henares, percibía entre 300 y 500 maravedís. Al cierra del siglo, en Toledo, recibía 400, mientras que en Sevilla, en el mismo periodo, su salario adicional por comisión en ventas se redujo de 33 a 20 maravedís por cada millar de mercancías vendidas. Tal reducción, según la ordenanza respectiva, se debió a que «este salario es muy excessivo».

Para tener alguna perspectiva, comparemos, en el caso de Burgos, los 100 maravedís del pregonero con los 100 del verdugo, los 1000 de un maestro de gramática y los 200 de su ayudante. En Toledo, los 400 maravedís del pregonero contrastaban con los 3000 obtenidos por los regidores. En esta misma ciudad, los emolumentos de los pregoneros aumentaban hasta cuatro reales y medio diarios por las subastas efectuadas en casa de un difunto o en la plaza del ayuntamiento (Walleit 2021, 94-95). Por cierto, los pregones extensos motivaban un pago adicional (López Villalba 1995, 141).

El *Libro del Consejo de Pontevedra* nos abre un poco más el panorama. Resulta que un hombre llamado Johan Bieites Ramos adeudaba dos maravedís al Consejo. Este, a su vez, le ordena pagarlos entregando «medio pano [paño] pardo a [los pregoneros] Johan Canpeeyro e a Pero Adees para seu vestir». Es posible, aunque no queda claro, que dicho Consejo costease la vestimenta de sus pregoneros o también que su salario lo recibiesen en especie (Álvarez 2021, 120).

Abordo ahora el pregón. Es un asunto solicitado o propuesto por el Consejo para su discusión, un acuerdo sobre el mismo y, por último, una orden de proclamación. Se trata de un acto jurídico que da origen a un texto escrito llamado «testimonio de pregón», cuya estructura diplomática se reduce a un protocolo inicial (lugar y fecha) y un cuerpo documental, donde se notifica la ejecución del pregón y se enuncia su contenido (López Villalba 1995, 136-138)[7]. El lenguaje de tales testimonios es básicamente formulario.

De modo general los pregones pueden clasificarse en enunciativos y exhortativos. Los primeros tienen la función de dar a conocer públicamente los hechos de Consejo. En cambio, los pregones exhortativos contienen una cláusula, de prohibición o de mandato, además de las penas en que incurren quienes desacatan este último. Los castigos correspondientes, precedidos de la consabida fórmula «so pena de», podían ser pecuniarios, de pérdida de propiedad o corporales, como azotes (López Villalba 1995, 138-139). Y si se incluye en el corpus el ámbito comercial, la clasificación sería esta: pregones de autoridad y de publicidad (Pérez-Salazar 2016, 288).

En la Castilla Trastámara de los siglos XIV y XV, los pregones de autoridad podrían subdividirse del modo siguiente: de promulgación, de justicia, de paz y guerra y también de confrontación política (Nieto 2012, 86). Demorémonos en el pregón de justicia, tan utilizado entonces, al punto que si alguien era *apregonado* por el pregonero del rey se sobreentendía su pronta eje-

7 Una descripción más detallada de su estructura incluye los siguientes elementos: intitulación (autoridad emisora), destinatarios, *expositio* (verbo o locución verbal más nexo completivo más anuncio más finalidad) y *validatio*, en la cual figuran escribanos y testigos (Pérez-Salazar 2016, 277).

cución. De fondo, este tipo de pregón instituía una suerte de pedagogía sobre la racionalidad del acto justiciero y la idea de buen gobierno para quienes presenciaban los castigos públicos de la autoridad (Nieto 2012, 92-93). He aquí algunos casos.

En 1422, Juan García de Guadalajara fue acusado de falsificar documentos. Se le llevó preso a Valladolid, se le sometió a tormento, confesó y fue degollado. En el pregón respectivo aparece la fórmula con la cual se hacía presente la voz del monarca: «esta es la justicia que manda hacer el Rey Nuestro Señor». La misma fórmula se repite cuando fue degollado, también en Valladolid, en 1453, un grande del reino, don Álvaro de Luna, acusado de ser «cruel tirano e usurpador de la corona real». En fin, la fórmula se reitera cuando al arzobispo de Toledo, don Alfonso Carrillo, lo acusaron de traicionar al rey y al reino, salvo que en esta ocasión (Simancas, 1465) fue quemado, no el arzobispo, sino su estatua (Nieto 2012, 93-97). De los casos anteriores se desprende que los pregones de justicia no pocas veces tenían motivaciones y consecuencias políticas.

Me detengo en otros tipos de pregón para mostrar cómo las proclamas de la autoridad permeaban el tejido social-cultural del mundo hispánico. En cuanto al comercio, las ordenanzas municipales del Lequeitio (Vizcaya) a lo largo del siglo XV prohibieron la reventa de vino, sidra, cereales, manzanas, lienzos, paños, etc. Asimismo, disponían que el pescado comprado por las regateras en el puerto había de venderse en la plaza. Alimentos y enseres no debían ofrecerse a precios superiores a los establecidos en el pregón. Se reguló también la calidad de la carne, el peso del pan, la forma de trabajar de molineros y horneros. Se prohibió la compra de pescado y hierro para los extranjeros y aun que las regateras vendiesen pan o vino mientras devanaban o hilaban. En efecto, resulta evidente el proteccionismo de la autoridad municipal respecto de los consumidores de la villa (García Fernández 1992, 266-267).

En cuanto a la limpieza urbana, los carniceros debían arrojar al mar la sangre de los animales sacrificados y nadie estaba autorizado a criar animales en el núcleo urbano, salvo un solo puerco por vecino. Las suciedades domésticas solo podían ser arrojadas a la vía pública después de tres avisos en voz alta, lo mismo que tirar agua de noche (García Fernández 1992, 270).

En la misma villa, cediendo acaso a presiones eclesiásticas el municipio prohibió las actividades laborales en días festivos y procesiones, obligando además a los vecinos a asistir a rezos y ritos sacramentales. Adicionalmente, hizo proclamar la gravedad de maldecir a Dios o a la Virgen y de renegar de los santos. También mandató que los aniversarios se celebrasen los lunes y que fuesen costeados únicamente por los varones (García Fernández 1992, 269).

Más aún: a través de la voz del pregonero fueron impuestas obligaciones destinadas a moldear las manifestaciones emocionales de la población. Así por ejemplo, no se permitían aullidos, chillidos ni llantos prolongados a los familiares de un difunto. Solo a la esposa se le concedía apoyarse con su cuerpo en el lecho del marido finado. Tres toques de campana debían sonar si el muerto era un hombre, dos en el caso de las mujeres. Camino a la iglesia, los hombres, delante, flanquearían al difunto, detrás lo harían las mujeres. Abuelos, padres, hijos y nietos podían guardar luto durante un año, nueve días el resto de parientes. En ese mismo tenor, las ordenanzas, además de prohibir la violencia física, reprimieron el uso de palabras injuriosas, por ejemplo, *ladrón*, *traidor*, *cornudo*, *puta* (García Fernández 1992, 268-269).

Por mediación de los pregoneros la autoridad intentó regular algunos aspectos de la vida sexual. En Zaragoza (1448), a las mujeres casadas que vivían con otro hombre se les condenó al destierro junto con sus maridos, «so pena» de 500 sueldos o azotes. El mismo castigo aplicó a los hombres casados y a la vez amancebados en caso de no retornar con sus esposas en un plazo de ocho días. En 1432 fue proclamado un pre-

gón destinado a avergonzar en las calles y dentro de la iglesia al siguiente grupo de mujeres:

> *Item, han statuido e ordenado que las otras mulleres, que no son putas publicas ni se dan publicament por dineros, mas son concubinas o amigadas de qualesquiere personas, de qualquier stado, ley o condicion sian, anden e vayan e sian doquier que vayan fuera de casa desabrigadas e sin abrigadura. E en la yglesia, ni en algunos otros lugares, no se puedan asentar ni star collocadas entre las buenas.* (*Apud* García Herrero 1989, 305).

No está de más aclarar que semejantes mandatos proliferaban en vísperas de la Cuaresma.

Entre los años 1454 y 1480, también en Zaragoza, se penalizó una y otra vez la prostitución si se practicaba fuera del burdel con penas pecuniarias que oscilaron entre 60 y 500 sueldos jaqueses, bajo la amenaza adicional de azotes públicos por calles y plazas. Y no quedaban exentos de castigo alcahuetes ni facilitadores de habitaciones en casas o en posadas (García Herrero 1989, 308 y 315).

Conviene ahora poner en contacto a pregonero y pregón. De hecho, el término *pregonar* es un acto de habla que remite simultáneamente al voceador y al texto. Semejante unidad se inscribe en el discurso performativo[8] diseminado en los pregones y en los testimonios de pregón, discurso en el cual se pautan las *performances* de quienes monopolizaron la voz en los siglos medievales: predicadores, juglares y pregoneros. Para mayor comprensión propongo concebir dichas *performances* o puestas en escena como «obras plenarias», esto es, el despliegue de la voz y el gesto en el marco de un espacio, un tiempo y unas circunstancias específicas (Zumthor 1989, 198). Empiezo con estas últimas.

La proclamación pública del pregonero, singularmente la de carácter legal, fue un acto solemne (de ahí la fórmula «con la solemnidad acostumbrada»), un acto más o menos ritualizado ante una multitud de individuos que interiorizaban los símbolos de la autoridad que irrumpía ante ellos. Asimismo, interiorizaban la información que les atañía personalmente. Además se percibían como parte de una comunidad y comprobaban las reacciones de los demás, ya de adhesión, ya de rechazo (Nieto 2012, 82-83, 85 y 101). Tales eran las circunstancias generales en las cuales acontecían las proclamaciones. En cuanto a las circunstancias particulares, pongo un ejemplo de especial crudeza: «Últimamente, hallándose junto a la horca una hoguera encendida con bastante fuego, y una tenaza grande en ella que se caldeaba, precedió el pregón, que hizo Lorenzo Quispe, con voz clara» (*Apud* Pérez-Salazar 2016, 282).

Otro elemento de la obra plenaria, el espacio, connotaba la vocalización del pregón, sobre todo allí donde el lugar de la *performance* se relacionaba directamente con el contenido del mensaje, ya de autoridad, ya de publicidad. Sirva de ejemplo un testimonio de pregón (Sevilla, 1478) en el que se prohíbe cargar, levar y sacar pan, trigo o harina por mar y por tierra. Esta proclamación debía hacerse

> *[...] por las plaças y mercados e otros logares acostunbrados desa dicha çibdad en su tierra por pregonero e ante escriuano publico, porque venga a notiçia de todos e dello non podades ni puedan pretender ynorançia*[9].

En el plano intratextual se indican los lugares de Sevilla en donde ha de vocearse el pregón (plazas, mercados). Y gracias a la inserción de una marca performativa visual (el deíctico *desa*), el pregonero ha de señalarle a su público por

8 El discurso performativo diseminado sobre todo en los textos literarios hispánicos contiene un conjunto de marcas que guiaron sus respectivas *performances* al menos durante cinco siglos. Tales marcas son las siguientes: vocales y aurales, visuales, estructurales, dialógicas y genéricas de la *creación vocal* (Illades 2022, 259-264).

9 Véase el Corpus Diacrónico del Español (CORDE).

medio de un gesto, en el aquí y ahora de la proclamación, que se trata de *esta* ciudad, de Sevilla[10].

En lo que respecta al tiempo como otro de los elementos de la obra plenaria, es útil diferenciar el «tiempo integrado», es decir, la duración de la proclama, del «tiempo de integración», esto es, el momento en que tal proclama se incorpora al tiempo social (Zumthor 1989, 309-310). Dado que todo pregón supone una fecha, esta alude al tiempo social más inmediato, el ahora. Sin embargo, en ocasiones se hace referencia a fechas por venir, así las celebraciones del Corpus Christi, lo cual resignifica al tiempo social inmediato de la proclamación.

No hace falta aclarar que la voz es el elemento principal de la obra plenaria. La escasa información que suministran los documentos impide bosquejar un panorama consistente acerca del arte vocal de nuestro personaje. No obstante, en los pregones se incardinan de vez en cuando marcas performativas vocales que le indican al propio pregonero cómo vocalizar la proclama correspondiente. A continuación cito algunos pasajes ilustrativos: «En la villa de Sax [...] estando ayuntados a concejo, a boz de pregón, segund que lo han de uso e de costumbre, en el portal de la plaça desta villa […]» (Quintanilla 1999, 854). La marca vocal «a boz de pregón», que equivale a voz de pregonero, era lugar común, algo consabido, una voz «de uso e de costumbre» medieval que desafortunadamente somos incapaces de reconstruir hoy.

En el pregón ya referido de Lorenzo Quispe, la marca performativa resulta más explícita y puntual: «voz clara». Un testimonio de pregón fechado en 1488, en Piedrahita, suma a la claridad el volumen de la voz:

> *[...] por el dicho Juan Martínez, pregonero, fizo pregonar en la plaça e mercado de la dicha villa, públicamente, a altas bozes e inteligibles, la dicha carta de capítulos del dicho señor.* (Coronado 2013a, 163).

Cito un pasaje más: «Las quales dichas hordenanças [...] fueron pregonadas [...] en la dicha villa de Lequetio [...] por Gonçalo de Santander, pregonero publico della, a alta e viba voz» (Pérez-Salazar 2016, 269). No resulta claro si lo *viba* de esa voz remite a viveza, al ardimiento y energía en la pronunciación de las palabras. Como quiera que sea, las marcas performativas vocales que ofrece el corpus de pregones y testimonios demuestran la hondura de la relación entre voz y escritura.

Ahora bien, el arte de la voz se correspondía con el arte de oír, con la *auraidad* propia de la Edad Media, de ahí la proliferación de fórmulas que apelan a la atención del público, por ejemplo, «oíd», «os digo», «os hago saber», entre otras. Por ello, buen número de pregones inicia con la fórmula «Sepan todos». Se trata de una deixis de segunda persona destinada a convertir a la multitud en asamblea de oyentes perceptivos. De donde se sigue, desde mi perspectiva, que el pregonero se hallaba en la situación de quien apostrofa a su público, como si de un predicador o de un juglar se tratase.

Pero eso no es todo. La poesía épica dispuso de un recurso por medio del cual el juglar se hacía presente, desde la escritura, ante su público: las «intervenciones dialógicas de autor». Dicho con otras palabras: el *yo* del juglar funcionaba como narrador intratextual y a la vez como un *yo* interpersonal, un *yo-nosotros* o un *yo-ustedes* que conducía el conjunto del discurso textual a los intercambios con el público (Zumthor 1989, 273-274). Veamos.

Hacia el final del *Cantar de Mio Cid* (vv. 3708-3709) el texto dice: «Dexémosnos de pleitos de ifantes de Carrión, / de lo que an preso mucho an mal sabor». Intratextualmente el discurso pertenece al narrador, que asume la pri-

10 A partir de una perspectiva diferente –propia de la lingüística y la pragmática–, en un agudo estudio ya referido, Carmela Pérez-Salazar (2016) analiza las relaciones entre tradición escrita y transmisión oral en pregones y bandos. Son útiles sus observaciones acerca de los deícticos textuales y extratextuales insertos en el lenguaje administrativo de los textos de autoridad.

mera persona del plural (*Dexémosnos*). Y dado que el *Cantar* se transmitía vocalmente, el juglar de turno encarnaba al *yo* del narrador textual. Por tanto, ese «Dexémosnos de pleitos» unía y reunía al público con dicho juglar, quien, adicionalmente guiaba la recepción moral de sus oyentes al comentar que los Infantes de Carrión «mucho an mal sabor» de lo que «an preso», es decir, que estaban resentidos por la humillación que habían recibido.

Observemos ahora las intervenciones dialógicas de autor en un pregón sevillano de 1434, a propósito de la decapitación de los principales implicados en un movimiento político dirigido a convertir la ciudad en «república urbana independiente»: «Esta es la justicia que manda fazer nuestro señor el Rey a estos homes» (Nieto 2012, 94-95). Aquí ocurre lo mismo que en los versos del *Cantar*: el pregonero encarna el texto del pregón y se une a su público mediante la primera persona del plural («*nuestro* señor el Rey»). Asimismo, guía la recepción moral de sus oyentes («Esta es la justicia») con el añadido de que el deíctico *esta* es una marca performativa visual que apunta hacia el espectáculo *in situ* de las decapitaciones. ¿De quién? De «*estos* homes».

A los elementos descritos ha de añadirse, por último, la sonoridad que envolvía a la *performance* del pregonero. Dependiendo de la importancia del pregón, de su contenido y de quién proclamaría, por ejemplo el pregonero del rey, se generaba un «paisaje sonoro»[11] particular. Detengámonos en una ordenanza de Ávila proclamada en 1487:

> *[...] mandaron repicar e repicaron todas las canpanas de la iglesia mayor de Sant Salvador e ansimesmo las canpanas de dicha iglesia de Sant Juan e, tañendo tronpetas e atanbales e tanborynos [...] los dichos señores [...] mandaron publicar e se publicaron las dichas hordenanças, pregonándolas a altas e ynteligibles bozes Pero Gómez, pregonero público de la dicha çibdad [...].* (Coronado 2013b, 92).

Bien podemos imaginar el grado de sonoridad y espectacularidad que implicaron los pregones públicos a lo largo y ancho del mundo hispánico durante los siglos medievales. Con todo, no quiero dejar de citar un pregón voceado en Lequeitio, a pesar de que corresponde a los inicios del siglo XVI. El corregidor de la villa suscribe el siguiente texto:

> *El pregonero es de la villa e non ha de dar pregon para juntar el pueblo sin mandamiento de la justiçia, e el otro dia pregono publicamente que se juntase la cofradia de Sant Pedro, del qual juntamiento huvo escandalo [...] sy la cofradia toviere nesçesidad de se juntar por cosas que le cunple vastales que a sus mayordomos o otras personas hagan llamar sus cofrades, pero non que con pregones alboroten la villa.* (*Apud* Oliva 2018, s. p.).

Se entiende: quien pregona debe ser vocero del poder político, no del *pueblo*. En el primer caso, su voz impone obediencia, en el segundo –nótese la carga sonora implicada– provoca *escandalo* y *alboroto*.

En fin, lo documentado hasta aquí es apenas un esbozo de la técnica vocal de nuestro personaje. Hace algunos años, Clara del Brío y Guillermo Fernández propusieron que los cantares de gesta, la *lectio* del oficio litúrgico y los pregones compartieron una misma técnica de transmisión: la cantilación. Es esta una salmodia de contornos melódicos estrechos, el grado menos marcado del canto y el más marcado de la recitación, lo cual solemniza las palabras. Simple y flexible, ni prefijada ni inalterable, su melodía era consabida, aunque la desconocemos en la actualidad (Fernández y Brío 2004, 3, 13-14, 10 y 22 respectivamente).

Como quiera que haya sido, los tres grupos que monopolizaron la voz durante la Edad Me-

11 Para un panorama sobre los «paisajes sonoros» medievales hispánicos, véase Gerardo Rodríguez y Gisela Coronado Schwindt (2016). Dichos estudios derivan de la Historia sensorial y la Antropología de los sentidos.

dia –predicadores, juglares y pregoneros– dispusieron de textos en los cuales figura el discurso performativo que guiaba, en mayor o menor medida, sus respectivas *performances*. De ahí las correspondencias que he mostrado entre juglar y pregonero, entre versos épicos y pregones. Por tanto, no debe sorprendernos el caso de un judío converso apodado El Poeta que en 1453 apareció en la corte de Juan II. Juglar vagabundo en Navarra, Aragón e Italia, El Poeta era hijo nada menos que del pregonero de Valladolid (Zumthor 1989, 71).

Concluyo: a través de la *performance*, ejecución o puesta en escena solemne del pregonero, reyes y autoridades locales se comunicaron con la población en todo el territorio hispánico cristiano a lo largo de, cuanto menos, cinco siglos medievales. Asimismo lo hicieron autoridades eclesiásticas y, más tardíamente, promotores de la compra-venta de mercancías, todo lo cual permeó el tejido social y cultural de aquel mundo. Ubicua y efímera, la voz del pregonero influyó en la modelación de la convivencia cotidiana. Difusora de buenas y malas nuevas, mandatos y castigos, celebraciones tanto civiles cuanto eclesiásticas y transacciones comerciales, esa voz derivó de un arte vocal compartido por juglares y predicadores, pero solo estos últimos se aseguraron de fijarlo por escrito en las *ars praedicandi*. Y es allí, en las marcas vocales y gestuales de los textos respectivos, donde se hallan codificadas las entonaciones lúdicas del juglar, las inflexiones admonitorias de los clérigos y la recitación inapelable de los pregoneros. Nos resta entonces escuchar aquellas voces, retenerlas, estudiarlas y volver a darles vida.

**Gustavo Illades Aguiar**
**Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa**

## BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ PÉREZ, Belén. «Pontevedra en la Baja Edad Media: trazado urbano, arquitectura civil y militar». Tesis doctoral. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 2021.

APULEYO. *El asno de oro*. Traducción de Vicente López Soto. Barcelona: Bruguera, 1970.

ARBOLEDA GOLDARACENA, Juan Carlos. «Las cofradías de Alcalá de Guadaíra a fines de la Edad Media». *Revista de Humanidades*, nº 36 (2019), 11-31.

BERMEJO CABRERO, José Luis. «En torno al Fuero de Brihuega». *Wal-al-Hayara: Revista de Estudios de Guadalajara*, nº 9 (1982), 137-148.

COROMINAS, Joan y Pascual, José A. *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*. 6 vols. Madrid: Gredos, 1980-1991.

CORONADO SCHWINDT, Gisela. «Viejas fuentes, nuevos temas: las ordenanzas municipales castellanas (siglos XIV-XVI)». En *Actas de las IV Jornadas de Investigación en Humanidades. Homenaje a Laura Laiseca*, Lidia Gambon (coord.). Argentina: Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, 2013a, 161-165.

———. «Escuchar las ciudades medievales: el paisaje sonoro urbano en Castilla según las ordenanzas municipales (siglos XIV-XVI)». *Miscelánea Medieval Murciana*, nº 37 (2013b), 81-98.

———. «Las ciudades castellanas bajomedievales a través de sus paisajes sonoros». *Estudios de Historia de España*, nº 15 (2013c), 131-151.

———. «Las entradas reales en el reino de Castilla hacia el final de la Edad Media: el universo sonoro del poder». *Mirabilia: Electronic Journal of Antiquity, Middle & Modern Ages*, nº 29 (2019), 29-55.

———. «Los estudios sensoriales y la Edad Media: planteos historiográficos, desafíos y proyecciones». *Revista de historiografía*, nº 34 (2020), 277-298.

CORREAS, Gonzalo. *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*. Madrid: Tip. de la «Rev. de Archivos, Bibliotecas y Museos», 1924.

COVARRUBIAS, Sebastián de. *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. Edición de Martín de Riquer. Barcelona: Alta Fulla, 1993.

*Diccionario de Autoridades*. Edición facsímil. 3 vols. Madrid: Gredos, 1990.

*El Fuero Viejo de Castilla*. Edición de Ignacio Jordán de Asso y del Río y Miguel de Manuel y Rodríguez. Madrid: Librerías de los señores viuda e hijos de Antonio Calleja y Manuel Pereda, 1847.

FALCÓN PÉREZ, María Isabel. «Las cofradías de oficio en Aragón durante la Edad Media». *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, n° 4 (1994), 59-79.

FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ-ESCALONA, Guillermo y Brío Carretero, Clara. «Sobre la métrica del *Cantar de Mio Cid*. Música y épica: La cantilación de las gestas». *Lemir: Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, n° 8 (2004), 1-37.

*Fuero de Avilés*. Edición de Aureliano Fernández-Guerra y Orbe. Madrid: Real Academia Española, Imprenta Nacional, 1865.

*Fuero de Brihuega*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. https://www.cervantesvirtual.com/

GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. «Lequeitio en la Edad Media a través de sus Ordenanzas Municipales del siglo XV». *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, t. 48, n° 3-4 (1992), 263-283.

GARCÍA HERRERO, María del Carmen. «Prostitución y amancebamiento en Zaragoza a fines de la Edad Media». *En la España Medieval*, n° 12 (1989), 305-322.

GARCÍA MATEOS, Ramón. «Pregones y pregoneros en la literatura». En *La voz y la noticia. Palabras y mensajes en la tradición hispánica*. Urueña: Fundación Joaquín Díaz, 2007, 54-74.

HITA, Arcipreste de. *Libro de buen amor*. Edición de G. B. Gybbon-Monypenny. Madrid: Castalia, 2001.

HOMERO. *La Odisea*. Traducción de Luis Segalá y Estalella. México: Porrúa, 1991.

ILLADES AGUIAR, Gustavo. *La «ecuación voz-escritura» en las letras hispánicas (del «Cantar de Mio Cid» al «Quijote» y el «Persiles»)*. Zaragoza, España: Libros Pórtico, 2022.

ILLADES AGUIAR, Lilián e Illades Aguiar, Gustavo. *Ecos del Pregonero*. Puebla, México: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vélez Pliego» de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2010.

*Libro de Alexandre*. Francisco Marcos Marín ed. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

LÓPEZ VILLALBA, José Miguel. «Estudio diplomático de los testimonios de pregón del concejo medieval de Guadalajara (1454-1500)». *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, n° 8 (1995), 135-141.

MAL LARA, Joan de. *La Philosophia vulgar*. Sevilla: Casa de Hernando Díaz, 1568.

NIETO SORIA, José Manuel. «El pregón real en la vida política de la Castilla Trastámara». *Edad Media: revista de historia*, n° 13 (2012), 77-102.

*NOVÍSIMA RECOPILACIÓN DE LAS LEYES DE ESPAÑA* (1567). Madrid (s. n.), 1804-1829.

NÚÑEZ, Hernán el Comendador. *Refranes o proverbios en romance*. Madrid: Juan de la Cuesta, 1619.

O'KANE, Eleanor S. *Refranes y frases proverbiales españolas de la Edad Media*. Madrid: Anejos del Boletín de la Real Academia Española, Anejo II, 1959.

OLIVA HERRER, Hipólito Rafael. «Juntar al pueblo: sobre las dimensiones espaciales de la movilización popular en las ciudades castellanas a fines de la Edad Media». *Trabajos y Comunicaciones*, n° 48 (2018), s. p. https://doi.org/10.24215/23468971e068

(consultado el 9 de abril de 2022).

PÉREZ-SALAZAR, Carmela. «Pregones y bandos. Tradición escrita y transmisión oral en textos de autoridad». *Círculo de Lingüística Aplicada a la Comunicación*, n° 68 (2016), 253-294.

*Poema de Mio Cid*. Edición de Ian Michael. Madrid: Castalia, 1984.

QUINTANA ORIVE, Elena. «Acerca de la recepción del Derecho Romano en las *Partidas* de Alfonso X el Sabio en materia de responsabilidad de los oficiales públicos en la Baja Edad Media. Precedentes romanos del «juicio de residencia»». *Revue internationale des droits de l'antiquité*, n° 59 (2012), 355-373.

QUINTANILLA RASO, Ma. Concepción. «El orden señorial y su representación simbólica: ritualidad y ceremonia en Castilla a fines de la Edad Media». *Anuario de Estudios Medievales*, 29 (1999): 843-873.

*Refranes que dizen las viejas tras el fuego. Los refranes recopilados por el Marqués de Santillana*. Edición de Jesús Cantera Ortiz de Urbina y Julia Sevilla Muñoz. Instituto Cervantes, 2018.

ROJAS, Fernando de. *Comedia o Tragicomedia de Calisto y Melibea*. Edición de Peter E. Russell. Madrid: Castalia, 2001.

*Siete Partidas*. Edición de Ignacio Sanponts y Barba, Ramón Martí de Eixala y José Ferrer y Subirana. Barcelona: Imprenta de Antonio Bergnes, 1843-1844.

VALIENTE MARTÍN, Ana Belén. «Recuperación del patrimonio cultural cauriense». En *Medievalismo en Extremadura. Estudios sobre literatura y cultura hispánicas en la Edad Media*. Jesús Cañas Murillo, Francisco Javier Grande Quejigo y José Roso Díaz (eds.). Cáceres: Universidad de Extremadura, 2009, 257-270.

WALLEIT, Lisa. «El oficio de pregonero municipal en la Castilla bajomedieval». En *Governar a cidade na Europa medieval*. Amélia Aguiar Andrade y Gonçalo Melo da Silva (eds.). Lisboa: Instituto de Estudos Medievais / Câmara Municipal de Castelo de Vide, 2021.

ZAPATERO, Mariana. «Los sonidos en el mercado medieval, Castilla – siglo XV». En *Paisajes sensoriales, sonidos y silencios de la Edad Media*. Gerardo Rodríguez y Gisela Coronado Schwindt (dirs.). Argentina: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2016, 277-286.

ZUMTHOR, Paul. *La letra y la voz. De la «literatura» medieval*. Traducción de Julián Presa. Madrid: Cátedra, 1989.

# De medidas y estadales. Reliquias para los pobres

José Manuel Fraile Gil

**Figs. 1 y 2. Por ser el espejo retrovisor el centro axial del parabrisas, y por no estorbar, al menos aparentemente, allí colocadas la visibilidad de quien conduce, es actualmente el lugar más utilizado para colocar estos nuevos «detentes» contra el temido accidente automovilístico. Con su actual proliferación le hacen una competencia desleal al pobre San Cristóbal, que además ha sido expulsado del Santoral junto a otras figuras tan queridas de la tradición como la Santa Verónica o la popular Santa Bárbara, a la que todos acudían al oír el trueno. Fotos Marcos León Fernández**

Últimamente –escribo estas líneas en junio de 2022–, y a pesar del aparente laicismo e incredulidad que dominan a esta sociedad del siglo XXI, suelen aparecer en los pulsos de la gente famosa y en los retrovisores de sus coches unas cintas y lazadas que, aunque teñidas a veces de color político, continúan una antiquísima tradición, que se remonta al menos al siglo XIII, que asocia las reliquias sagradas con los materiales más febles o frágiles, y por ende más baratos y asequibles, antes como ahora, al bolsillo de casi todos[1].

Por ir centrando ya la materia de este breve ensayo, diremos que son dos los objetos principales que reúnen las condiciones arriba citadas: las medidas y los estadales. De la palabra medida, que naturalmente recoge el DRAE, nos interesa la novena acepción que da al vocablo este

1 Acaso sea esa pobreza de los materiales que se usaron para fabricar medidas y estadales lo que ha provocado la ausencia de estudios relacionados con estas piezas. No obstante esa carencia, debo citar el trabajo monográfico y centrado en las piezas existentes en los fondos del actual Museo del Traje –que yo, por respeto al espíritu de quienes lo fundaron en 1934, sigo denominando del Pueblo Español– de la experta conocedora de la cultura tradicional Herradón Figueroa, M.ª Antonia, «Cintas, medidas y estadales de la Virgen (Colección del Museo Nacional de Antropología)», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* (nombrada hoy *Disparidades*), LVI, 2 (2001): 33-66.

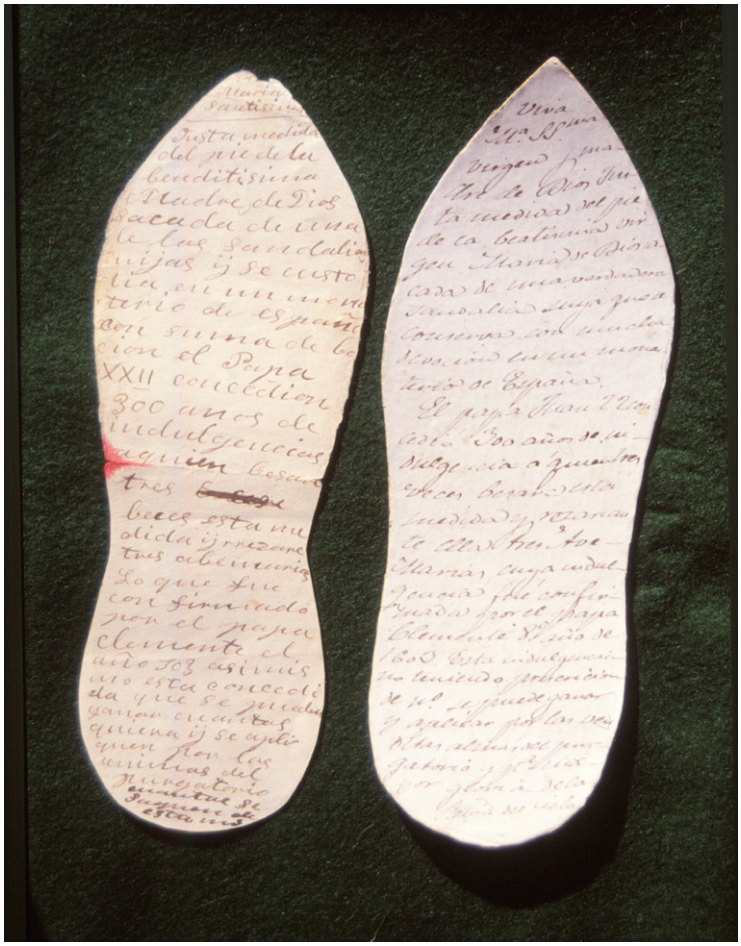


**Fig. 3. En el interior de un libro religioso encontré hace muchos años estas medidas del pie virginal escritas a mano. El texto de la inscripción, que podrá ver el curioso lector ampliando la imagen, se refiere al papa Juan XXII (1316-1334) y al número de indulgencias que otorgaba a quienes rezaran contemplando la plantilla. Curiosamente, Joan Amades recogió también en Cataluña plantillas escritas en catalán con un texto semejante: «Mida justa del peu de la Santísima verge Mare de Déu, treta de la seva veritable Sabata, que es venera amb gran devoció en un convent de Loreto, al regne d'Itàlia, ciutat en què es conserva la seva santísima Casa portada miraculosament per mà dels àngels de Jerusalem. El Sant Pare Joan XXII va concedir 300 anys d'indulgències a qui besi tres vegades aquesta mida i digui tres avemaries, indulgènticies que foren confrimades pel S. Pare Climent VIII l'any de nostra redempció de 1603 […]». El objeto mencionado por Amades era un zapato de cordobán rojo en un relicario de plata custodiado en el santuario de la Virgen de Bellpuig (Lérida)**

corpus: «Cinta que se corta igual a la altura de la imagen o estatua de un santo, en que se suele estampar su figura y las letras de su nombre con plata u oro. Se usa por devoción». Ahora bien, a esta acepción de la palabra medida habremos de incorporar otra que responde a las dimensiones exactas que de un cuerpo santo o alguna de sus partes pueden reproducir cintas, tejidos o papeles, que adoptan a su vez la forma del todo o la parte a la que se acercan (fig. 3). Y téngase en cuenta que cualquier material «tocado» a una reliquia sagrada cobra y transmite a su vez las virtudes de esta[2]. El segundo término comentado en este artículo es el de estadal, procedente de la palabra estado, a su vez del latín

2 Por ello no agradaban a la divinidad ni al santoral su transfromación o mal uso. Sirva como ejemplo de esa desautorizada manipulación el milagro que San Antonio de Padua obró con una mujer en El Tiemblo (Ávila): Una peregrina quiere / retocar una medida / que de la Virgen traía, / y sin hablar la reprende, / en el aire la suspende, / y ella, con pavor medroso, / *que a quien devoto le llama / no falta Antonio piadoso*. Estrella Grande, Antonio, y Reviejo Hernández, Carlos. *El Tiemblo, villa de Ávila*. Ed. Ayto. de El Tiemblo, 1991. Documento 14.

*status*, que, según el mismo diccionario, en su segunda acepción significa: «Cinta bendecida en algún santuario, que se suele poner al cuello». No obstante, la palabra estadal es, según su primera acepción en el DRAE: «Medida de longitud que tiene cuatro varas, equivalente a 3,334 m.», y es con este primer significado con el que aparece mayoritariamente en las fuentes históricas, siendo residual el de objeto sagrado que ahora nos interesa[3].

Como veremos pues en el transcurso de estas líneas, ambos términos se han utilizado tradicionalmente de forma indistinta, pues hubo medidas en cinta referentes a la talla de ciertas imágenes, y también hubo estadales que, confeccionados en ricas cintas de seda, generalmente colonias[4], sirvieron para medir lugares y

**Fig. 4. Los escasos peregrinos que visitaban los Santos Lugares en el siglo XIX y comienzos del XX podían aún mercar recuerdos de cierto buen gusto, como el que trajo del Santo Sepulcro en Jerusalén quien compró esta colonia, ya muy deteriorada por ser de seda pura, que ostenta la siguiente inscripción: «LONGITUDO SS.M.I. [Sanctissimi] SEPULCHRI D.N.J.C. [Domini Nostri Iesuchristi]». Longitud: 188 cm. Ancho: 4,5 cm. Col. del autor. Foto Marcos León Fernández**

3 A pesar de que una ley fechada en Madrid a 19 de julio de 1849 imponía ya en España el Sistema Métrico Decimal, pervivieron aún durante mucho tiempo las medidas locales de todo tipo. Respecto al estadal que ahora nos interesa, veamos el extracto de un artículo aparecido en la prensa madrileña con fecha de 25 de junio de 1872: «[…] Parece lógico que siendo el sistema métrico universalmente aceptado, y cuya base se funda en tipos inestinguibles encontrados en territorio español por sabios compatriotas y estranjeros, debe generalizarse entre todas las clases y todas las fortunas. No hace muchos días que hablábamos en este mismo sentido un ilustrado ingeniero industrial, D. Sergio Suárez, y un servidor de V.
*–Pero ¿qué necesidad hay de eso? ¿No conocemos y usamos en España como medidas, la vara, el estadal y la legua; como unidad de superficie, la aranzada y la fanega, y de volumen el pie cúbico? ¿No saben todos los pueblos lo que es la cuartilla, la cántara, la fanega, la arroba y el quintal? ¿A qué venir ahora con el metro, el área, el litro y el gramo?*
*–Doctor, los españoles tienen que vivir en consorcio con otras naciones, y cuando se camina a la unidad postal, telegráfica y monetaria, ¿por qúe no hemos de aceptarla en los pesos y medidas usuales?[…]*» (Fernández y González, Modesto, «El catastro de nuestros abuelos», La Época, periódico político diario; Año XXIV, n.º 7225; Madrid, 25 de junio de 1872, pág, 1).

4 Según el *Diccionario de Autoridades* de la Real Academia Española, en su edición de 1729, la palabra colonia significa en su segunda acepción: «Cierto género de cinta de tres dedos o más de ancho. Suelense hacer lisas o labradas, y de un solo color, o de vários. Pudo llamarse assí por haver venido las primeras cintas de esta calidad de la Ciudad de Colónia.». Las colonias y medias colonias se utilizaron para adornar las estructuras temporales, como ramos y altares portátiles o estructuras en forma de vaquilla, pero sobre todo para engalanar la indumentaria tradicional en muchísimas de sus piezas. Díganlo si no estas dos estrofas que a ritmo de baile corrido esuché cantar en el maragato Val de San Lorenzo (León) a Dolores Fernández Geijo al son de la pandereta: Zagalejo pajizo / trae María Antonia, / por debajo enseñaba / cinta y colonia; // zagalejo pajizo / trae María Tresa, / por debajo enseñaba / cinta francesa. El término colonia, que como vemos se confeccionó siempre en tejido rico de seda, convivió asimismo con el de listón, que era también sinónimo de cinta, aunque algo más estrecha. Estas estrofas traídas de un canto nupcial recogido en Miraflores de la Sierra (Madrid) ilustran la idea: Despedidas para ti, / que han venido de Granada / con un listoncito verde / y una cintita encarnada; / despedidas para ti, / que han venido de Trujillo / con una cinta encarnada / y un listoncito amarillo. El epitalamio puede escucharse en Fraile Gil, José Manuel. *Música tradicional en Miraflores de la Sierra (Madrid).* Ed. Nieves Pascual Pascual. Madrid 2018. CD corte 16.

**Fig. 5. La ciudad de Sevilla guarda varias tradiciones sobre el Via Crucis de Cristo. Sin duda, la más conocida y famosa es la que dio lugar en su solar a la Casa de Pilatos, titulada así por el viaje que entre los años 1518 y 1520 don Fadrique Enríquez realizó a Jerusalén, de donde trajo al parecer las medidas exactas del camino realizado por el Salvador con la cruz al hombro. En el museo del convento del Santo Ángel de la ciudad hispalense se conserva esta medida de la columna a la que fue amarrado el Redentor en la Flagelación. De los varios fustes que actualmente se atribuyen aquel triste honor, debió de ser el conservado en la basílica romana de Santa Práxedes el que dio su altura a la cinta de la imagen, argumento que se apoya en la leyenda italiana que la certifica: «MISSURA DELLA COLONNA DI CRISTO NRO SIGNORE ALLA QUALE FU FLAGELATTO». Foto y gentileza de José Luis de las Heras Alija.**

objetos como el Santo Sepulcro de Jerusalén (fig. 4) o la tan traída y llevada columna de la Flagelación (fig. 5). Y revisada ya la parte etimológica de estas dos palabras, conviene repasar su papel a lo largo de la historia en las fuentes literarias que han llegado hasta nosotros, o al menos en las que yo conozco y he consultado.

La palabra estadal con carácter de cinta-reliquia cargada de virtudes aparece por vez primera, que sepamos, en la Cantiga 282 del Rey Sabio (1270-1282). El milagro que narra se refiere a la curación sobrenatural de un niño segoviano que, por ser hijo de un maestro de obras, ayudando a su padre cayó desde lo alto en la cal viva. La Virgen lo vuelve a la vida y los padres, agradecidos, lo conducen al templo (fig. 6):

……
Quand'est'oiü o padre / e a madre, gran loor
déron a Santa María, / Madre de Nóstro Sennor,
e lóg'o moço levaron / aa eigreja maior
con muitas candeas / e con un séu estadal.
*Par Déus, mui'há gran vertude / na paravla comũal*
*u dizen todos nas coitas: / ai, Santa María, val!*

**Fig. 6. El manuscrito ilustrado de las *Cantigas en Loor de Santa María*, que debió de dirigir personalmente el Rey Sabio, como gran parte de la obra realizada en su corte de artistas e intelectuales, se conserva hoy en la Biblioteca de El Escorial. Sus viñetas son una fuente inagotable para conocer la vida cotidiana en aquella Edad Media que tan desconocida nos resulta hoy, especialmente en lo referente a las clases populares. En la que realizó Gonzalo Menéndez, titulada *La España del siglo* XIII *leída en imágenes* (Madrid: Real Academia de la Historia, 1986), su esposa Carmen Bernis dedicó un capítulo al estudio del indumento que portan los personajes representados. En la imagen aparecen las seis viñetas que el *scriptorium* de ilustradores dedicó a la Cantiga 282 que trajimos a colación al hablar del estadal que adornaba al niño cuando, flaqueado por sus padres, que portan velas, da gracias por el milago en la última ilustración**

Habrán de transcurrir tres siglos para que el cordobés Luis de Góngora vuelva a manejar el término estadal, en 1580, cuando describe con minuciosa prolijidad el indumento de unos zagales para ir de fiesta. Al pintarnos la imagen del muchacho apunta[5]:

5 Un jovencísimo Luis de Góngora y Argote (Córdoba, 1561-1627) compuso este romancillo asonantado en *é-a* que comienza: «Hermana, Marica, / mañana, que es fiesta, / no irás tú a la amiga / ni yo iré a la escuela…». La amiga era la denominación con que hasta la última guerra civil (1936-39) se conocía ne muchas zonas de Andalucía a la escuela de las niñas, que de amiga paso a llamarse la *miga*.

*……*
*Pondraste el corpiño*
*y la saya buena,*
*cabezón labrado,*
*toca y albanega;*

*y a mí me podrán*
*mi camisa nueva,*
*sayo de palmilla,*
*media de estameña;*

*y si hace bueno*
*trairé la montera*
*que me dio la Pascua*
*mi señora abuela,*

*y el estadal rojo*
*con lo que le cuelga,*
*que trajo el vecino*
*cuando fue a la feria.*
*……*

La palabra estadal fue perdiendo vigencia en favor del término medida, alcanzando un último destello poético al mediar el siglo XIX[6] en una cuarteta de cuño netamente tradicional referida al pueblo granadino de Dílar, en la que encontramos el estadal entre los humildes presentes que se se traían de las romerías cercanas que se frecuentaban buscando la música para el baile y las posibles relaciones amorosas:

*Sabrás que vengo de Dílar / y te traigo un estadal*
*y unos garbanzos tostaos, / pero no los probarás.*

Este estadal que *trujo* de Dílar el cantor sería sin duda una cinta breve y de poco valor material, como tantas se hicieron en las cuatro esquinas de España (fig. 7), y supongo que también de Portugal y sus antiguas colonias (fig. 8). Como ya indiqué suso, el término estadal, poco usado en el habla coloquial, fue cediendo terreno, con el mismo significado, a la palabra medida, con la que ya llevaba tiempo conviviendo. En *La dama boba* (1613)[7] del Fénix encontramos, al comenzar la obra, una alusión a las cintas protectoras de carácter religioso, llamadas aquí medidas:

**Fig. 7. En esta breve cinta-medida (31,5 x 1,5 cm.) fabricada en tejido de algodón muy mala calidad se ha borrado prácticamente el sello de autenticidad, nel que solo alcanzan a leerse las palabras «Señora de…». Col. del autor. Foto Marcos León Fernández**

6 Lafuente y Alcántara, Emilio. *Cancionero popular*. Ed. Carlos Baylli-Bailliere. 2ª ed. Madrid, 1865. Tomo segundo. Coplas. Pág. 413. Años más tarde Francisco Rodríguez Marín volvió a incluir la cuarteta en su obra *Cantos populares españoles* (1882). Manejo la reedición de Ediciones Atlas; Madrid, 1981; t. IV, pág. 471, n.º 8000. Probablemente el mozo provocador que entona la copla intentando enrabiar a la moza venía de la romería que en Dílar dedican a la Virgen de las Nieves al mediar el mes de agosto.

7 Lope Félix de Vega Carpio (Madrid, 1562-1635) escribió esta breve e ingeniosa comedia en 1613, cuyo original manuscrito se conserva aún en la Biblioteca Nacional de Madrid. Uno de los protagonistas, Liseo, parte de una posada en Illescas y dialoga con su criado Turín antes de emprender el viaje a Madrid para contraer un concertado matrimonio que luego se irá complicando.

LISEO *[….] ¿No tomaste las medidas?*

TURÍN *Una docena tomé.*

LISEO *¿Y imágenes?*

TURÍN *Con la fe*
*que son de España admitidas,*

20 *por milagrosas en todo*
*cuanto, en cualquiera ocasión,*
*les pide la devoción*
*y el nombre. […]*

**Fig. 8. A *Nossa Senhora da Glória do Outeiro* (Río de Janeiro, Brasil) pertenece esta preciosa cinta de seda en la que se ha estampado su nombre y añadido una pequeña medalla de calamina representando a esa Virgen. 120 x 5 cm. Col. del autor. Foto Marcos León Fernández**

Pero ya fueran estadales o medidas las cintas cargadas de virtud, conviene reflexionar sobre dónde se colocaban o, sobre todo, dónde se presumían. Ya vimos que a fines del siglo XVI el zagal que pintó Góngora la llevaba como adorno en la montera con que se cubría, y es que mientras tuvo vigencia el arreo tradicional las cintas fueron uno de los adornos más buscados y gratos para el aderezo de mujeres y hombres[8]. A mediados del siglo XIX el polígrafo Francisco de Paula Mellado nos dejó una crónica de su viaje por España[9], y al describir el atuendo que aún estaba muy vigente en la tierra asturiana nos pinta así el uso que de estas cintas benditas hacían allí hombres y mujeres. Respecto al arreo de los varones dice: «[…] También cuelgan del chaleco escapularios y cintas de varios colores, tocadas a la Virgen de Covadonga[10] (fig. 9),

8 Precisamente a este complemento multicolor dediqué un capítulo en mi libro *Disquisiciones Galanas. Reflexiones sobre el porte tradicional.* Col. Perspectivas Nº 7. Ed. Centro de Cultura Tradicional-Diputación de Salamanca. Salamanca 2002. Cap. «Cordones, cintas y ligas. Lazadas de amor»; págs. 89-104.

9 Mellado Salvador, Francisco de Paula (Granada, 1818-1876). *Recuerdos de un viage por España* (1850). Manejo la reedición de Vieja España; Madrid, 1985. Tomo I, Primera y segunda parte: Castilla, León, Oviedo, Provincias Vascongadas, Asturias. Capítulo octavo, «Asturias.-Historia y costumbres», págs. 88-89.

10 Merced al testimonio que nos dejó Jovellanos de su viaje a Covadonga en 1795 sabemos quién y dónde vendía estas cintas: «Comida en casa del sochantre, que es quien vende medidas y medallas […]» (Sábado, 25 de julio de 1795).

**Fig. 9. La Virgen de Covadonga, que al decir de la copla «ye piquiñina y galana», fue una de las efigies más representadas en medallas, cintas y escapularios no solo en el interior de Asturias, sino trascendiendo incluso a ciudades alejadas del Principado, como Madrid, donde los coritos y aguadores se reunían junto a la Virgen del Puerto, a orillas del Manzanares, para realizar sus bailes tradicionales y presumir sus mejores galas entre paisanos. En la figura aparece una cinta «tocada» a la imagen, pues de ser una auténtica medida con su altura figuraría en la incripción que la adorna y data. Foto y gentileza de José Luis de las Heras Alija.**

Cristo de Cangas [Candás] u otra imagen célebre en el país. Estas cintas tienen el nombre de *colonias* o *medidas*.» Y en cuanto al indumento de ellas comenta: « […] En la cabeza pañuelo blanco atado graciosamente, y al cuello varias sartas de corales, de las que penden algunas medallas o efigies de santos de plata. De estas sartas cuelgan también *medidas* o *colonias*, de las que hablamos arriba (figs. 10 y 11). […]»

**Figs. 10 y 11. A partir de una fotografía anterior tomada por Ramón del Fresno Cueli (Miravalles, 1834-Oviedo, 1899) en el concejo de Oviedo, el dibujante José Fernández de Cuevas y García de la Mata (Oviedo, 1844-Madrid, 1929) realizó en 1881 el dibujo de esta pareja con destino a *La Ilustración Gallega y Asturiana* (t. III, n.° 18, pág. 210). En el detalle (fig. 11) podemos ver el busto de la aldeana adornado por siete vueltas de corales entre cuyas cuentas aparecen varias lazadas hechas con cintas-medidas**

Desaparecido ya el indumento tradicional y perdido el gusto por el adorno polícromo y por los colores gayos, estadales y medidas fueron atemperando sus matices, incorporando incluso últimamente los colores nacionales, fuera de lugar a mi modo de ver, en las cintas tomadas a la imagen del Pilar (fig. 12), que si durante décadas se han expedido en la basílica zaragozana envueltas en un fino papel, como yo la compré hace cuarenta años, se venden ahora en curiosos y bien documentados estuches (fig. 13).

Y hasta aquí el breve repaso que he intentado dar por la vida de estos frágiles objetos que llevaron, desde la hermosa cinta de seda llamada por su ancho colonia (fig. 14) hasta la humilde tira de papel, signado también (fig. 15), a los fieles la presencia de una imagen sagrada que acaso nunca pudieran ver, ya fuera por la distancia, ya por la enfermedad, pero que humildemente les llevaba la gracia y la virtud que la fe podía transformar en milagro. Fueron siempre objetos de poco valor material que solo en rarísimas excepciones se vistieron con el «lujo»

de un cristal protector y un marco de metal que no alcanzaba el rango siquiera de relicario (fig. 16). Algunas de las muestras que reproduce el artículo las encontré hace ya mucho tiempo en el Rastro madrileño, por eso, salvo las que se identifican por el texto que las signa, carecen de localización, pues ese gran mercado que se desparrama desde Cascorro a Embajadores fue piélago donde todo se encontraba, sin filiación, eso sí.

**Fig. 12. Sin duda son hoy las medidas de la Pilarica con la leyenda «MEDIDA DE NUESTRA SEÑORA DEL PILAR» las más utilizadas en muñecas y retrovisores. La que aparece en la imagen, comprada ya hace más de cuarenta años, sigue indeleble, pues su tejido está hecho con fibras sintéticas, lo cual prolonga su vida material pero le resta belleza. 44 x 2 cm. Col. del autor. Foto Marcos León Fernández**

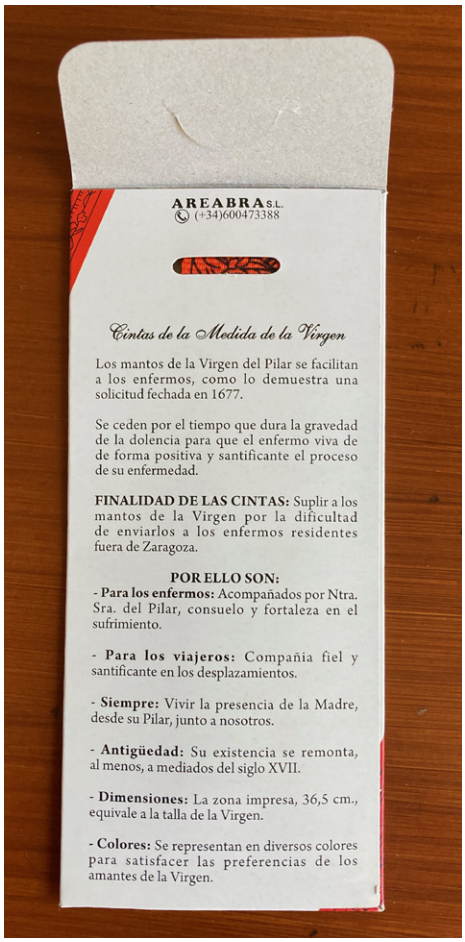



**Fig. 13. Al precio de un euro se expenden hoy en la basílica zaragozana del Pilar estos estuches (13 x 6 cm.) conteniendo en una amplísima gama de colores, incluyendo la bandera nacional y la autonómica aragonesa, la cinta-medida de la imagen. Col. del autor. Foto Marcos León Fernández**

**Fig. 14. En un finísimo y delicado tejido de seda se estampó este estadal (68,5 x 4,88 cm.) dedicado a la patrona de Orihuela (Alicante), de ahí la inscripción que lleva estampada en su centro: «MEDIDA DE MARIA S.MA DE MONSERRATE, PATRONA DE ORIHUELA». Muchas debieron de ser las calidades y los precios que estas medidas tuvieron en el santuario oriolano, pues yo mismo conservo otra cinta de seda, aunque de inferior calidad, y otra de papel, todas con la misma leyenda. Col. del autor. Foto Marcos León Fernández**

**Fig. 15. En la imagen aparece la medida más feble de cuantas conozco, pues está realizada en un finísimo papel encerado (de 3,5 cm. de ancho), cuya leyenda ha sido completada respecto a la que aparece en los ejemplos realizados en tejido, pues aquí la Virgen de Monserrato figura como patrona «de la Ciudad de Orihuela». Col. del autor. Foto Marcos León Fernández**

**Fig. 16. En una estructura de metal, que no de plata ni oro, y aprisionada entre sencillos cristales, se enmarcó esta hipotética huella de Cristo, formando un estuche que en nada recuerda los cercos de plata labrada y lo cristales biselados con que se hicieron otro tipo de relicarios inasequibles a gran parte de la feligresía. Gentileza de Arturo y Manuel Rasdom**

# Revista de FOLKLORE

Fundación Joaquín Díaz

funjdiaz.net