

Revista de **FOLKLORE**

Fundación Joaquín Díaz



Monjas choristas..... 3

Joaquín Díaz

Una monja de Retortillo de Soria
del siglo XVI 4

Paulino García Andrés

Tras los pasos del fantasma de la
recopilación musical en Galicia.
Una revisión del archivo digital del
Fondo de Música Tradicional ... 19

Raquel Vallejo Besada y Lara Quicler Moriarty

Dos notas etnohistóricas a
propósito de Jaume Vicens Vives,
en relación con Sebastian Gryphius,
La Escuela de los Annales y Julio
Caro Baroja..... 39

Lorenzo Martínez Ángel

Neonatos bautizados, en peligro
de muerte, en Polop de la Marina:
Edad Moderna y Contemporánea
(1639-1950) 45

Lola Carbonell Beviá

La cobijada y su cobijado.
Iconografía e Historia 60

Gregorio Garrido García (Gorio)

Elogio de las fresnedas 99

Ignacio Sanz

Etnografía y folklore de la comarca
de Ledesma (I)..... 119

José Luis Rodríguez Plasencia

SUMARIO

Revista de Folklore número 491 – Enero 2023

Portada: *Las monjas del convento de San Corazón en Roma*. Oleo de Karl Pavlovich Briullov (1799-1852)

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

MONJAS CHORISTAS

*Si subo a la torre y toco las campanas
la abadesa dice que soy holgazana...*

La sabiduría popular pone en boca de una joven novicia el poco interés que la música, ya fuese de campanas o de cualquier otro instrumento, despertaba en muchas órdenes religiosas femeninas. Algunas permitían que las jóvenes que entraban en religión llevaran al convento, como recuerdo del mundo que dejaban, algún instrumento musical para entretejer las horas libres, que eran muy pocas o ninguna. Precisamente en el primer artículo de la revista de este mes, se puede comprobar que la joven Juana de la Cerda y de Mendoza lleva en la dote que aporta al entrar en religión, una pandera, tal vez confeccionada con el aro de un harnero, si suponemos que tenía un tamaño superior a los panderos normales. Muchos monasterios guardaban en baúles y arcas las castañuelas y palillos que habían ido llevando las postulantes a lo largo de los siglos al tomar los hábitos. En el Museo de nuestra Fundación tenemos un clave, fabricado por el vallisoletano Zeferino Fernández en 1750, que acompañó a una joven monja en su retiro del monasterio de la Purísima en Olmedo y que, probablemente, una vez fallecida su propietaria, pudo sufrir el intento de convertirlo en un fortepiano, que era lo que se debía de llevar a comienzos del siglo XIX. También tenemos, en la sección de idiófonos, una carraca policromada con un par de lengüetas apoyadas en una tabla de madera, cuya parte posterior muestra un papel en el que se indican todas las instrucciones que deben observarse para su correcto uso: «a las 3 se empieza a tocar el Viernes Santo en la Capilla...».

Las instrucciones marcan claramente por dónde debe circular quien vaya agitando la carraca, así como los lugares y el tiempo que debe hacer girar la manivela para que suenen las lengüetas.

En los archivos musicales de esos mismos conventos de que hablamos –si es que no han desaparecido ya– se pueden observar también, junto a las partituras y papeles de la música de órgano para acompañar la liturgia habitual, textos manuscritos conteniendo pastorelas y villancicos que se acompañaban con pandeteras, tamboriles, tablillas o castañetas y que desvelaban el origen rural de la mayoría de las profesas. Recientemente, incluso, ha llegado a nuestro museo un maravilloso instrumento de un desaparecido convento cordobés, denominado, creo que impropriamente, «carrañaca», que es un prodigio de ingenio al haber realizado las monjas con escasísimos medios un remedo de un bastón militar de los denominados «turkish crescent» con los que los directores de esas estruendosas bandas otomanas que asustaron a Europa, marcaban el ritmo de los grandes tambores. La media luna ha sido sustituida por una modesta campanilla y los cascabeles y algunas esquilillas terminan de darle un tono más angelical que bélico.

José Miguel Lorenzo Arribas recuerda, en un artículo titulado «Monja que canta, no paga», un tratado del siglo XVII que rezaba: «De ninguna otra forma, pueden las monjas, aunque sean con consentimiento de todas, recibir novicia alguna a la profesión de chorista sin que traiga dote; sino es que entre en alguna plaza del patrón o se reciba por cantora, música u organista».

CARTA DEL DIRECTOR

UNA MONJA DE RETORTILLO DE SORIA DEL SIGLO XVI

Paulino García Andrés

*Demanda del Monasterio de la Concepción de Guadalajara contra don Juan de Torres y Mendoza y su mujer doña Ginesa de la Cerda*¹

Nos encontramos hoy con unos legajos que nos cuentan el proceso que mantuvieron los padres de una monja profesa con el monasterio en el que había tomado los velos. Los padres eran los señores de la villa de Retortillo, don Juan de Torres y Mendoza y su mujer doña Ginesa de la Cerda. La monja, su hija, doña Juana de la Cerda y de Mendoza.

Fue la abuela de doña Juana, D^a Francisca de la Cerda, la que en su largo y repartido testamento la dejó una buena cantidad de ducados para su casamiento o, si se metía monja, para que no tuviera problemas de sustento en el monasterio.

Nos detendremos únicamente en dos puntos del dicho testamento: uno el inventario que, tras su muerte, se hizo de los enseres domésticos de la abuela de la dicha monja y, el segundo punto, serán las mandas que hace D^a Francisca de Mendoza a su nieta.

¿Qué son las mandas? Como escribí en *El antaño perdido* «Según el DRAE, en su primera acepción significa 'oferta que hace uno a otro de darle una cosa'». Conviene a este trabajo definir también el término de *dote* en el que

se agrupan todas las mandas que los padres, abuelos u otros familiares dejaban a sus descendientes. Por tanto la dote era el caudal que lleva la mujer cuando se casa o que adquiere después del matrimonio². El conjunto de las mandas constituía, así pues, la dote que llevaba la mujer al matrimonio o a la vida en un monasterio. Cada una de las disposiciones por las que el testador daba en herencia algo a su heredero comenzaba con la expresión de «Mando a Fulano...» De ahí el nombre de mandas.

Retortillo de Soria

Cuando uno lee detenidamente la relación que señalamos más adelante y conoce un poco lo que han sido los pueblos de esta Comarca de Tiermes, en el sur de la actual Soria, partido judicial de Burgo de Osma, no puede por menos de pensar que se debía tratar de una señora de vieja hidalguía por la alta cantidad de objetos que en una casa de labriegos, como eran casi todos los vecinos de este pueblo, no podíamos imaginarnos que alguna vez tuvieran la oportunidad de usarlos.

Retortillo fue una villa de la Comunidad de Atienza que en estos momentos paga sus tributos al señor de la villa don Juan de Torres. Hacía ya años que se fragmentó dicha comunidad dando los reyes a los nobles por sus diversos servicios ciertas villas como señoríos. Sin embargo en bastantes aspectos seguían unidas las villas de señoríos a su anterior comunidad, como en los pastos comunes, en la sanidad pública y otros. Así estaba sucediendo en Retor-

1 Pleito del Convento de N^a S^a de la Concepción de Guadalajara con Juan de Torres y Ginesa de la Cerda, su mujer. ARCHV Pleitos Civiles, Fernando Alonso (F) Caja 122, 2 (1571-1575).

2 GARCÍA DE ANDRÉS, Paulino: *El antaño perdido (I)*, Editorial CCS Madrid, 2012.

tillo y Miedes, cada una de dichas villas bajo el poder de su señor.

Sobre la dote

En 1565 decretó la Iglesia la obligación de que cada religiosa tendría que entregar dinero al monasterio antes de su toma del hábito. La comunidad no podía tocar ese dinero ya que su objetivo era asegurar la subsistencia de la postulante durante toda su vida religiosa. En 1569, se les dio a los Obispos el poder de establecer el importe en metálico de la dote, hecho que se convirtió en práctica común en algunos monasterios de esa época.

En 1645, fue responsabilidad de sus Comunidades y Superiores decidir la disminución o excusa total que le correspondiera. Una vez establecido el importe, era necesario establecer además el valor de otra serie de gastos, a saber: alimentos, propinas de entrada y profesión (como la compra de los hábitos, el pago a los curas que participaban en la ceremonia y, en algún caso, a los músicos), gastos de enfermería, cera para el altar, muebles y ajuar.

Las dotes de las religiosas eran indispensables para su subsistencia y para la de la comunidad, constituyendo una importante fuente de ingresos para sus cuentas, principalmente a partir de su sistematización y de su entrega efectiva en dinero y no en géneros, o bienes agrarios. El pago de la dote debía hacerse cuando la novicia iba a tomar el hábito, realizándose en ese momento la escritura de compromiso de dote. La dote incluía una exigencia material triple: la dote monetaria con dinero de contado, la pensión que incluía los alimentos, propinas, cenas, cera, dos camas y el ajuar que normalmente incluía los vestidos y la ropa de cama.

En los conventos profesaban en ocasiones las mujeres que no les era posible casarse con un pretendiente adecuado, aunque en nuestro caso, pienso, no le faltarían pretendientes por su estatus social. Por otra parte, las razones para entrar en religión eran variadas. En primer lugar, por supuesto, la vocación de la candidata.

Sin embargo, algunas veces bajo el manto de la religiosidad se encubrían motivos más triviales, como escapar de un matrimonio no querido, escapar de la tutela paterna u otros varios.

1. Testamento: inventario de enseres domésticos

Los inventarios incluidos en testamentos, ventas públicas, cartas de arras, encomiendas, donaciones, contratos, etc., dan cuenta de la existencia y el uso habitual de palabras que se refieren a objetos de la vida cotidiana y a las características de dichos objetos. Entre estas palabras se encuentran algunas que no siempre tienen cabida en textos literarios, científicos, filosóficos o académicos. De ello se deduce que esconden un enorme caudal léxico de especial interés para la lexicografía histórica. Y son los notarios o escribanos quienes nos dan siempre una detallada información léxica en su afán de relacionar fielmente los objetos.

Con el propósito de contribuir a la descripción de la lengua del *xvi* y orientado hacia el nivel léxico, se presenta aquí un inventario de enseres domésticos de una señora, viuda que fue del señor de la villa de Retortillo, agrupándolos tal y como aparecen originalmente. Analizaremos especialmente los topónimos que se han convertido en referencia para determinados productos, a los que reiteradamente aparecen asociados.

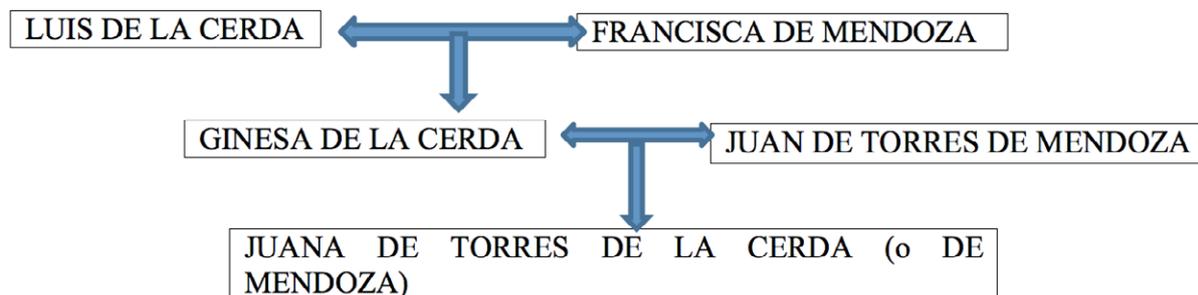
He de señalar que el inventario de los enseres que a su muerte dejó doña Francisca de Mendoza, vecina de Soria, no puede ser considerado *sensu estricto* como una muestra de la «nación rural»³ de la que siglos más tarde hablará Domínguez Ortiz. Examinando detenidamente la lista de enseres y comparando con otros inventarios de la época se puede observar que este inventario es de un alto rico e hidalgo personaje, como se ha dicho más arriba. De este

3 DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio (1976), *Sociedad y Estado en el siglo xviii español*, p.402 (reimpresión en 1990).

modo no puede ser considerado en absoluto como muestra de la sociedad rural de la época.

Se trata de un inventario de una señora, doña Francisca de Mendoza, que fue la esposa

del señor de la villa de Retortillo, don Luis de la Cerda, y ahora es su hija, doña Ginesa de la Cerda, la que ostenta el título juntamente con don Juan de Torres, su marido.



Dª Juana eligió el apellido de su madre, pues si bien los apellidos de la Cerda y Mendoza eran de una gran ascendencia histórica, eligió el de su madre y abuelo, de ascendencia de reyes.

En la villa de Retortillo, a dieciséis días del mes de febrero, año del Señor de mill y quinientos y cincuenta y ocho años, ante los señores Juan de Estevan y Andrés de Nogerale, alcaldes ordinarios en la dicha villa y en presencia de mí, Pedro de Trugillo, y testigos de yuso escritos, parecieron presentes el Ilustre Señor Joan de Torres de Mendoza, mi señor, y Pedro de Trugillo, clérigo y vecino de esta villa, como testamentarios que son de la señora Doña Francisca de Mendoza, ya difunta. E dijeron que la dicha señora Doña Francisca había dejado algunos bienes muebles y entre casa, y para cumplir su ánima, ellos tienen necesidad de que se haga inventario de los dichos bienes para dar cuenta de ellos. Testigos: Lorenzo de Varrionuevo, y Juan de Peñaranda, y Francisco Vázquez, vecinos de esta villa.

E luego, los dichos señores alcaldes, dijeron que lo oían y que están prestos de hacer justicia, y haciéndola, fueron a casa de Miguel de Atienza, donde había tenido por posada la dicha Doña Fran-

cisca, y se hizo el inventario en la forma siguiente:

He señalado más arriba que doña Francisca era vecina de Soria. La mayoría de las veces los señores de una villa no solían vivir en la villa de la que eran señores. Nuestra señora doña Francisca, nos dice el escrito anterior, tenía por posada la casa de Miguel de Atienza. Es decir, era una casa del dicho Miguel, por la que la señora doña Francisca pagaría un renta, entendiendo así lo de «tener por posada». No obstante disfrutaba de dicha casa muchas y largas temporadas, teniéndola amueblada en su totalidad, aunque como se dice en los escritos fuera vecina de Soria.

He de significar que el inventario se hace después de la muerte de Dª Francisca, en la susodicha casa y en presencia de los alcaldes ordinarios, del notario, de los testamentarios y de los testigos, cuyos nombres aparecen arriba.

Como vamos a observar el inventario hace relación del ajuar doméstico, agrupándolo por estancias tales como la alcoba, la cocina y sin ofrecernos ninguna valoración económica de los enseres. Se observa, no obstante, que no enumera otras estancias de la casa con sus enseres, sino que el escribano y los demás los enumeran sin un orden determinado.

Por la extensión del ajuar podemos adivinar que el tamaño de la vivienda era grande si lo comparamos con las casas de los labriegos de aquel momento. La relación nos muestra en muchos casos información sobre el estado de conservación, el color, la procedencia y otros de las piezas del dicho ajuar.

Podemos concluir que era una señora religiosa y devota, con gusto en el vestir y con suficientes prendas y demás para las diversas relaciones cotidianas. Y de un alto status social.

Aunque la enumeración de enseres puede parecer caótica, no es una relación informe de bienes sino que tienden a agrupar los objetos por criterios que guardan una cierta lógica: lo que se encuentra en un cuarto de la vivienda, lo que hay en una arca, los enseres domésticos; o por el tipo de materiales, objetos de madera, de metal, piezas textiles. Este ordenamiento nos permite descartar posibles interpretaciones o apuntar otras, especialmente en el caso de palabras desconocidas de las que no disponemos de más información que una escueta referencia en el inventario.

Relacion de enseres

Estos son los objetos de la vida cotidiana que se recogen en este inventario tras un recorrido que hacen por las dependencias de la casa.

Alcoba

El inventario aquí nos ofrece la posibilidad de ver en su propio contexto varios de los vocablos habituales de entre los referidos a muebles y bienes que hay en un aposento y que forman parte de la alcoba. Entre ellos figuran voces que son de uso general pero también palabras propias de la alcoba de una casa de hidalgos bien situados.

Es de advertir el contenido de la capilla que tenía en su propia casa: una mesa para decir misa, así como las imágenes de varios santos, e igualmente las alfombras que están en el altar

del crucifijo, señales ambas de que se trata de una casa de nobles como eran los antepasados de *de la Cerda*, procedentes de la casa ducal de Medinaceli.

Una cama de noguera con sus paramentos y cielo azules, y mangas con sus cerraduras de yerro.

Diez colchones, entre todos, de todos lienzos buenos.

Dieciocho paños de figuras de pared, chicos y grandes, buenos.

Otra cama de tafetán morado con flecos y alamares, y botones de grana colorada, y cama de madera para ella.^{/fol.1.v.}

Un cobertor de paño azul para la cama azul.

Una mesa para decir misa con su pie y talla.

Una mesa grande de noguera, está el pie en casa de Don Juan.

Otra mesa grande de gomidrada (?) que está en casa de Don Juan.

Otra mesa pequeña con su pie.

Una sobremesa azul.

Cinco sillas de caderas, y otra pequeña.

Seis imágenes: las tres de Nuestra Señora, y un San Jerónimo, y una Verónica, y San Alfonso y San Gregorio.

Un acetre de açofar con su ysope.

Dos almohadas de verdura.

Dos alfombras, la una grande y otra pequeña, que están en el altar del crucifijo.

Cinco almohadas de terciopelo de tripa con sus borlas y los suelos de quero.

Tres esteras nuevas que costaron trece reales y medio.

Un velador de noguera.

Unos morillos de yerro buenos.

Cocedero

Un badil de yerro bueno.

Un badil del brasero.

Unas tenazas del fuego.

Un candil de azofar de aceite con su me-
chero.

Cinco tocinos y medio.

Un hornillo de alambres.

Una estera morisca. /fol.1.r.

Unos chapines nuevos.

Dos freçadas azules.

Dos sillones de noguera, de Quero.

Hasta cinco libras de estambre hilada
blanca.

Hasta dos libras de trama blanca.

Dos peroles uno grande y otro pequeño.

Una caldera grande.

Un caldero pequeño.

Cuarenta y ocho madejas de lino hiladas
y cosidas.

Cinco madejas de estopa.

Un jergón grande, y otro pequeño.

Hasta cuatro (f)anegas de ceniza.

¿Para qué tanta ceniza? Quizás esta cita nos
aclare su uso: «y las mesas las harás de pino
blanco y que las friegue cada día con agua hir-
viendo y ceniza y estarán muy blancas» Motiño,
Arte de cocina, ed. 1617, f.º 2v.

Un mantel de mujer colorado.

Cinco frazadas.

Otro mantel de friseta aforrado en peña.

Una basquiña negra vieja.

Era generalmente negra con muchos plie-
gues y la usaban las mujeres sobre el guarda-
piés⁴.

Otra basquiña negra vieja.

Una ropa negra de mujer, buena.

Una colcha blanca.

Un paño colorado de cama.

Tres paños de pared de lienzo con unas
tiras labradas de negro.

Un almirez pardo.

Cuatro tallas para aparador y guardarropa.

Un almofre pardo.

Un *Flos santorun* y otro libro de evange-
lios. /fol.2.v.

Tres *rastillas* (rastrillas) de hoja de lata de
Flandes.

Tres candeleros de azofar.

Un sombrero de fieltro.

Una redoma de vidrio con un poco de
azahar.

Veinte y dos libras de çerro de lino ras-
tillado.

Una cama de cordeles.

Ropa blanca en un cofre.

Las menciones geográficas no necesariamen-
te hay que tomarlas literalmente, pues muchas
veces son productos españoles elaborados, en
este caso, al estilo de Flandes. En general los

4 CASTAÑEDA ORDOÑEZ, María José: Inventario
de enseres domésticos (1750-1850), Universidad de
Córdoba, 203 p.195 «Palabra desconocida hoy a diferencia
de saya, designaba el atuendo tradicional español».

tejidos de Holanda se tenían por muy finos, utilizados para camisas, sábanas y otras telas.

Un travesero de red forrado en telilla de oro de Holanda.

Otro travesero de seda carmesí labrado de Holanda.

Tres sábanas de Holanda, de la muy delgada, de tres piernas.

Una toalla de Holanda guarnecida de paillos./Fol.2.r.

Un pañizuelo de Holanda empezado a labrar de seda parda y blanca.

Una talla labrada de seda colorada de Holanda.

Dos pares de manteles reales de a cinco varas y media cada uno.

Diecinueve servilletas reales de tres cuartas de largo, poco más o menos.

Tres servilletas con que estaba cubierto el cofre y debaxo en un arca encorada buena.

Una pierna de sabana que quedó de la mortaja.

Un terno de red para Nuestra Señora.

En algunos textos aparece el vocablo alamanisco, que es un gentilicio con el significado de perteneciente o relativo a Alemania en la primera acepción del DRAE, aunque se refirió principalmente al mundo textil para manteles, servilletas y otros, y no para personas u objetos procedentes de Alemania.

Veinte y dos pañizuelos de mesa de lienzo casero y alamaniscos.

Cinco pares de manteles alamaniscos de hasta dos varas cada uno.

Las siguientes palabras hacen referencia a la procedencia de los objetos, que en este caso

son de producción casera y generalmente poco elaborados.

Tres manteles caseros para mujeres.

Trece varas y media de pañizuelos caseros sin hacer.

Dos cuerpos de lienzo casero.

Cinco tocas de lienzo casero de la señora Doña Francisca.

Seis sábanas de lino casero nuevas, que nunca se echaron en cama.

Dos piezas de lino casero de lo muy delgado, que tenían veinte y cuatro varas.

Otras ropas

Tres sábanas de aparador traídas.

Siete sábanas de lino de a tres piernas.

Tres sábanas de estopa de lino de a tres piernas. Un ovillo de algodón grande.

Otra arca, y dentro, en ella, lo siguiente:

Un arquilla pequeña que tenía lo siguiente:

Un pañizuelo de Irlanda labrado de oro nuevo y flancos de oro.

Tiras para un travesero de seda negra y seda dorada con dos tiras para acericos.

Cuatro camisas de mujer con sus faldas.

Otras dos sábanas de lino de a tres piernas.

Otras dos sábanas de estopa.

Cuatro almohadas de lino con sus acericos.

Cuatro fundas de almohadas de caronilla.

Dos paños de estopa para poner de y (sic.) bajo del pan.

Unas maseras de anglo- (?).

Un ponedor de pan delgado./Fol.3.v.

Cuatro cofias y una gorguera.

Tres toallas de lino, las dos traídas y una nueva.

Un pellón de la masa nuevo, costó siete reales.

Un jubón de fustán blanco. Tela gruesa de algodón, con pelo por una de sus caras.

Medias faldas de camisa.

Un cernadero.

Tres paños de cocina.

Dos varas y media de estopa.

Una escribanía.

Dos sobremesas de paño de labradoras para la mesa camas.

Otra arca encorada (cubierta con cuero) buena.

Una gorguera de Ruán con unas tiras labradas.

Se debe el nombre de Ruan a la ciudad normanda de Ruan famosa por su telas, en concreto telas de algodón estampada en colores.

Dos búcaros.

Unos zapatos de mujer negros.

Otra arca encorada tenía lo siguiente:

Una ropa de paño negro traído.

Trece varas de red y lo gordo sin labrar./
Fol.3.r

Dos varas y cuarta de red labrada.

Otras dos varas y cuarta de red clara labrada de un puntillo.

Una pieza para el pecho de altibajo leonado aforrada en bocacín.

Cosas de cocina

Dos pares de trébedes de yerro.

Un calentador de cobre de arambre.

Tres cacos, dos grandes y un pequeño.

Tres sartenes, dos grandes y una pequeña de yerro.

Dos cucharas de yerro.

Diez platos de peltre, dos grandes y los demás mediados.

Un almirez grande.

Otro almirez pequeño.

En otra más con sus manos, y la una quebrada:

Dos asadores de yerro.

Tres coberteras de yerro.

Dos cuchillos de aparador y un tenedor.

Dos cántaros de miel, lo que tuviere.

Una olla de manteca que puede tener doce libras.

Media azumbre de cobre y un cuartillo de [---]./Fol.4.v.

Una redoma de vidrio grande con una funda de mimbres.

Unas tijeras de despabilar.

Un rallo de yerro.

Una hacha de yerro.

Dos hollicas de vidrio.

Una olla grande de vidriada.

Un jarro vidriado.

Otras dos ollas vidriadas.

Doce pares de jabón.

Otro jarrón vidriado.

Otro jarrón vidriado.

Tres gansos.

Tres orcas de ajos.

Un cuchillo de cocina.

Una horca grande de detener aceite.

Dos referencias genéricas a Talavera, sin especificar la calidad del producto.

Dos platos de Talavera

Cuatro escudillas de Talavera.

Dos cabras, la una pequeña.

Una arca de conservas lo siguiente:

Una olla de costras de naranja grande.

Otra olla mediada de nueces moscadas./
Fol.4.r.

Una olla de peras en miel.

Un poco de almíbar en otra olla.

Un vidrio pequeño con carne de membrillo.

Una olla con alejandría.

En otra olla azúcar rosado.

Ocho cucharas de palo.

Pesas

Se refiere a las pesas de determinado peso que sirven para cerciorarse del que tienen las cosas, equilibrándolas con ellas en una balanza.

Un peso de yerro.

Cuatro libras para pesar de yerro.

Dos libras para pesar de yerro.

Una libra de yerro para pesar.

Media libra para pesar de yerro.

Un cuarterón de yerro para pesar.

Un peso pequeño con un marco de [---] libra

En una arquilla pequeña:

Un *annus dei* de plata con un crucifijo de plata y una imagen de Nuestra Señora.

Un sello de plata con las armas de Mendoza.

Cuarenta y ocho botones de oro con sendas perlas en medio./Fol.5.v.

Siete honças de seda dorada torcida.

Dos honças de seda cruda blanca y amarilla.

Una honça de seda negra de seda.

Una honça de seda blanca de betrya

Otra honça de seda parda de beaterya.

Unas tiras para una toalla de red.

Ocho dechados de colores.

Un salero de plata.

Una cuchara de plata.

Dos cofrecitos pequeños.

Un arca para el pan.

Una pandera.

Un brasero en casa de Don Juan, mi señor.

Tres devanaderas.

Glosario de terminos del inventario

acerico: almohada -también cojín- pequeña que se pone sobre las otras almohadas. Almohadilla para clavar alfileres o agujas.

acetre: caldero pequeño en que se lleva el agua bendita para hacer las aspersiones de que usa la Iglesia.

agnus dei (agnusdúi): objeto de devoción con la imagen del Cordero.

alamanisco: gentilicio con el significado de perteneciente o relativo a Alemania en la primera acepción del DRAE, aunque se refirió principalmente al mundo textil para manteles, servilletas y otros y no para personas u objetos procedentes de Alemania.

alejandría: se refiere al laurel alejandrino, árbol importado de Alejandría.

almofre, almófar: especie de cofia de malla.

azofar: latón.

basquiña: saya con muchos pliegues y la usaban las mujeres sobre el guardapiés.

betrya, beatería: (beatilla) especie de lienzo delgado y ralo.

bocacín: tela de hilo de color.

caderas (sillas de): silla con respaldo y brazos para recostarse.

caronilla: pieza del recado de montar, tejida con vistosos colores, que se usaba sobre la carona y bajo el lomillo.

cernadero: significa coladero. Y designa el paño de la cernada. esta derivada de CINIS ceniza era una mezcla de agua y cenizas que se echaba sobre la ropa para blanquearla, pero filtrada a través de un paño grueso que retenía la ceniza no disuelta, este paño era el cernadero. (Lien-

zo gordo para colar la lejía por todo el recipiente de la ropa).

cerro: manojo.

cobertor: colcha, manta o cobertura de abrigo para la cama.

chapines: especie de sandalia de corcho usado por las mujeres.

dechados: ejemplares muestra.

despabilar: quitar la parte quemada de una mecha.

encorada: cubierta con cuero.

escribanía: La academia definió este objeto en 1732 así: «El recado de escribir que se compone de tintero, salvadera, caja para oblea, campanilla y un cañón en medio para las plumas, todo colocado en una bandeja». La salvadera de arena, para fijar y secar el escrito y la oblea de harina o goma arábica con la que se sellaba y se precintaba, son los más desconocidos del conjunto.

escudillas: vasija para sopa y caldo.

flos sanctorum: libro que recogía la vida de algunos santos muy conocidos.

fregada, frazada: manta peluda que se echa sobre la cama.

friseta: piel para forro.

fustán: Tela gruesa de algodón, con pelo por una de sus caras.

gorguera: adorno del cuello, de lienzo plegado).

jubón: vestidura que cubre desde los hombros hasta la cintura, ceñida y ajustada al cuerpo.

morillo: caballete de hierro que se pone en el hogar para sustentar la leña. Se usan dos, generalmente.

pañizuelo, paniçelo: pañuelo pequeño. El pañuelo era un paño pequeño y cuadrado, sinónimo de pañizuelo, usado como adorno y protección del cuello. Otra acepción es la de lienzo para designar «moquero».

pandera: más grande que el pandero.

paramentos: adorno o atavío con que se cubre una cosa.

peltre: aleación de cinz, plomo y estaño.

peña: piel para forro o guarnición.

piernas: trozo de tela desigual en las orillas o en el corte.

Quero: pueblo de Toledo.

rallo: utensilio de rallar.

tafetán: tela delgada de seda.

terno: conjunto de tres cosas. Terno eclesiástico: casulla, capa pluvial y dalmática.

tocas: prenda de tela para cubrirse la cabeza.

traído, traídas: usado, usadas.

travesero: almohada, funda de almohada.

trébedes: palabra que ya figura en Nebrija y significa «tres pies», utensilio imprescindible en las cocinas de antaño.

2. Testamento: mandas

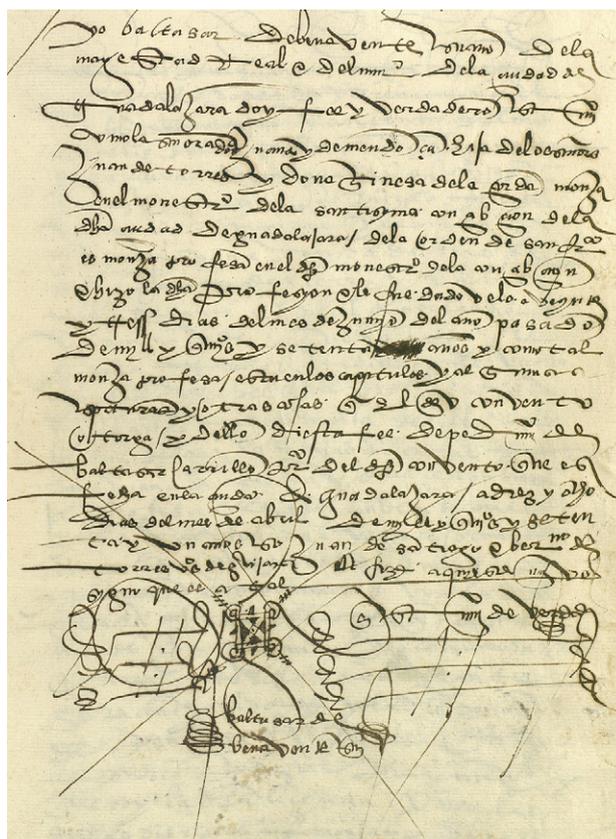
En este testamento actúa de escribano Francisco de Trujillo⁵. Entre los firmantes están Esteban Sánchez, clérigo, Juan Pérez del Bierzo, Baltasar de Trujillo, Francisco Escobar, Pedro de Arguello, Gonzalo Carrillo, y Miguel Terrubio^{/fol. 8}. También Juan de Peñaranda y Luis de Peñaranda. El testamento lo redacta Francisca

5 Tanto Francisco de Trujillo como Baltasar de Trujillo eran descendiente de Pedro de Trujillo y García, natural de Cañicera, que se casó en Retortillo y era hermano del Obispo de León Francisco de Trujillo.

de Mendoza, mujer que fue del muy magnífico señor don Luis de la Zerda, su señor marido difunto, señor de la villa de Retortillo.^{/fol. 9} Su hija Ginesa de la Cerda, descendiente lejana de don Fernando de la Cerda, hijo de Alfonso X el Sabio, estaba casada con don Juan de Torres, que a la sazón, era señor de la villa de Retortillo.

Empieza el testamento de doña Francisca de Mendoza con una introducción espiritual ofreciendo su ánima a Dios, continua con sus mandas entre las que destacan varias de ellas que hace al convento de San Luis en Gormaz, hoy desaparecido^{/fol. 16} e igualmente a los conventos de San Francisco en Soria y de Cogolludo.^{/fols. 323-326}

Don Baltasar de Benavente, escribano notario, certifica que la beneficiaria principal es la monja profesa de la orden de San Francisco en el monasterio de la Santísima Concepción de la ciudad de Guadalajara doña Juana de Torres y de la Cerda, a quien le fue dado velo en junio de 1571.^{/fol. 33}



Yo, Baltasar de Benavente, escrivano de la Majestad Real e del número de la çiudad de Guadalajara, doy fee y verdadero testimonio como la señora doña Juana y de Mendoza, hija de los señores Juan de Torres y doña Ginesa de la Çerda, monja en el monasterio de la Santísima Conçepción de la dicha çiudad de Guadalajara, de la orden de San Francisco, es monja profesa en el dicho monasterio de la Conçepción e hizo la dicha profesyón e le fue dado velo a veynte y seis días del mes de junyo del año pasado de mil y quinientos y setenta años y como tal monja profesa está en los capítulos y algunas [...] y otras cosas que el dicho convento otorga y dello di esta fee de pedimento de Baltasar Carrillo, prior del dicho convento que es fecha en la çiudad de Guadalajara a diez y ocho días del mes de abril de mil y quinientos y setenta y un años yo, Juan de Santiago e Bernardino de Torres vº de Guadalajara e fize aquí este mio signo que es a tal. En testimonio de verdad (signo) Baltasar de Benavente

Suscripción: «...notario, de la Majestad real e del número de la ciudad de Guadalajara...»

Descripción signo: Sobre la firma autógrafa del notario, resuelta en dos tramos - *Baltasar de/Benavente Notº* - y flanqueada por trazos geométricos rectos y curvos se alza doble cuadrilátero en losange que alberga cartela con asas en cuyo centro se desarrolla cruz aspada o de San Andrés. De los extremos de la tetrapétala parten hacia el exterior cuatro trazos rectilíneos como una extensión de los extremos de la cruz aspada.

¿Que manda a la nieta?

En el trabajo que hoy nos ocupa nos centraremos solamente en lo que manda en su testamento a su nieta doña Juana de Mendoza y de la Cerda, dejando el resto de dicho testamento para otra ocasión.

Y así redacta la manda, que nos interesa, don Pedro de Trujillo, escribano de Retortillo:

Ítem digo que por quanto yo querría ayudar e favorecer a doña Juana de la Cerda, mi nieta, hija de mi hija Dª Ginesa, es mi voluntad de mandarle y le mando mil y quinientos ducados, los cuales quiero e mando que los haya para sí e para sus subcesores e para quien ella quisiere y hasta siempre jamás /fol. 328 [...] los cuales quiero e mando que sean para ayuda a su casamiento si Dios fuere servir que se case y, si no se casare y se metiere monja, mando que los lleve por dote suyo al monasterio donde fuere monja para que allí los tenga y después de sus días se den al dicho monasterio para siempre jamás, y si se casare, es mi voluntad y mando que los haya para sí y sus sucesores e quien ella quisiese, y encargo y mando que en ninguna manera se los quiten ni disminuyan porque yo deseo que los haya enteramente.

Y ruego y encargo al dicho don Juan de Torres, su padre, que procure que esta manda la haya la dicha su hija, mi nieta, para que cuando se venga a casar o meter monja tenga en más cantidad y sea suyo como el principal y que pueda llevarle el usufructo de lo que yo le mande (...) y encomiendo a la dicha mi nieta que ruegue a Dios por mí que yo quisiera favorecerla en más cantidad. /fols. 327-329.

Doña Juana de la Cerda revoca una renuncia anterior de 1500 ducados para su casamiento o para meterse monja /fol. 105-7

Se desconocen las causas por las que doña Juana de la Cerda renuncia a la manda que le hace su abuela y que es la causa del litigio posterior que estamos tratando aquí. Tampoco sabemos si doña Juana tenía la intención de ingresar en un convento anteriormente a la muerte de su abuela, si lo hizo voluntariamente o por otras razones. Ingresar en un convento era la

solución para las hijas de la alta, mediana y pequeña aristocracia a quienes no podían dotar suficientemente. Ellas lo aceptaban o no con rebeldía. Los moralistas estaban en contra de forzar a la vida religiosa. Tras el concilio de Trento podían salir del convento aunque, en realidad, solo aquellas que podían casarse. Algunas mujeres entraban en el convento huyendo de matrimonios impuestos o tras perder al marido, que no parece ser este el caso de nuestra Juana.

Es muy posible que su padre no estuviera de acuerdo con el ingreso en el convento y que por ello la hiciera renunciar a la manda que nos ocupa. Cuando su abuela incluye en su manda la expresión «o para meterse monja» parece aclararnos que ella, su abuela, sabía de la posibilidad de hacerlo por parte de su nieta. El caso es que, ya en el convento, decide revocar su renuncia anterior de la manda que le mando su abuela de los 1500 ducados para su casamiento o para meterse monja, texto de renuncia que no aparece entre los legajos que hemos consultado.

¿Por qué renunció en principio a la manda de su abuela? En el párrafo que sigue lo achaca al miedo al castigo de su padre. Y lo hace de esta manera:

Ante el corregidor de Guadalajara pareció presente doña Juana de la Cerda, hija de los señores don Juan de Torres y doña Ginesa de la Cerda y dijo que por cuanto ella ha estado en casa y poder del dicho su padre y por su mando hizo una renunciación de una manda que en su favor hizo la señora doña Francisca de Mendoza, su abuela, por la cual le mando mil y quinientos ducados para su casamiento o para se meter monja, la cual dicha manda el dicho su señor padre le hizo, como dicho es, renunciar por dicha escritura que de ello le hizo otorgar la cual dicha escritura y renunciación ella otorgo como dicho es porque el dicho su padre se lo mando por miedo y temor que del tuvo y no osó haber otra cosa

porque el dicho su padre no se enojase con ella y no le hiciese algún mal y usase con ella de algún rigor y por esta causa contra su voluntad y por el dicho temor y miedo del dicho su padre otorgo la dicha escritura y renunciación,



Ahora es libre, está en el convento y, aunque todavía no ha tomado los votos, hace revocación de la renuncia y desea que, lo que contiene la manda, se reclame ya que era el deseo de su abuela.

y agora que está en su libertad y que el dicho su padre no está presente porque ella vino a esta ciudad y está en ella para residir en el monasterio de nuestra señora de la Concepción de esta ciudad, aunque al presente esta fuera de la clausura del dicho monasterio, y en su libertad en la mejor vía y forma que de derecho haya lugar parecía y pareció ante

el señor teniente y dijo que ella reclama ante su merced^{/fol. 105} contra la dicha escritura y renunciación - que otorgó contra su voluntad miedo y fuerza y que no le pare dicha escritura y renunciación perjuicio a ella ni a sus herederos y a quien de ella tuviere título y causa para cobrar la dicha manda conforme a la voluntad de su señora abuela, pues ella lo dejó para su remedio y para sus necesidades y pidió al señor teniente haga la reclamación.

El señor teniente visto que ella lo hace libremente y fuera de la clausura del dicho monasterio dijo que hacia dicha reclamación, interpuso su autoridad y decreto judicial, hizo juramento por Dios Santa María y señal de la cruz, le pregunto so cargo del dicho juramento diga si lo hace por fuerza de alguna persona o por su voluntad que él está dispuesto a quitar cualquier fuerza contra su voluntad, y dijo que actúa libremente^{/fol. 106} El teniente interpuso toda su autoridad y decreto judicial. Firmas Baltasar de Benavente, notario, signo y firma^{/fol. 107}

Ante esta revocación de doña Juana de la Cerda, don Pedro de Trujillo y don Roque Esteban argumentan a favor de sus derechos en las capellanías de Retortillo que fundó doña Francisca de Mendoza y piden no se hagan los pagos estipulados por el testamento a favor de la monja y sí se sigan haciendo los pagos y otros beneficios a las capellanías, pues dándose a la monja no habría suficiente para dichas capellanías.^{/fols. 111-112} El testigo Juan de Peñaranda testifica que los capellanes viven de la capellanía que fundo doña Francisca Mendoza y no pueden prescindir de sus asignaciones.

3. Demanda del convento contra don Juan de Torres y d^a Ginesa de la Cerda. 1557

En la introducción del escrito Juan Toledano, en nombre de la abadesa y monjas del convento de N.^a Señora de la Concepción de Guada-

lajara, se querella y pone demanda a don Juan de Torres y doña Ginesa de la Cerda, su mujer, y expone que Francisca de Mendoza, madre de la dicha doña Ginesa de la Cerda en su testamento y postrimera voluntad, la dejó por su hija y heredera y como tales el dicho don Juan de Torres y la dicha doña Ginesa tienen sus bienes y hacienda. Entre otras mandas dejó una a doña Juana de la Cerda y de Mendoza, su nieta, en que

le mando mil y quinientos ducados para ayuda a su casamiento, si se casase, y para si quisiese entrar monja con los frutos y réditos que de los dichos mil y quinientos ducados se sucediesen.

Sigue exponiendo que doña Juana de la Cerda y Mendoza es monja profesa en el dicho monasterio y que aquellos están obligados a dar y pagar a su parte los dichos mil y quinientos ducados más lo que renten hasta la real restitución a razón de hasta catorce mil maravedíes el millar desde que murió la dicha doña Francisca de Mendoza, su abuela. Asimismo están obligados a dar a Doña Juana

cincuenta ducados cada un año desde que entró en este monasterio y más duzientos ducados para las entradas, camisas y ropa y otras cosas necesarias para el dicho velo. Porque el dicho monasterio, mi parte, es pobre y no tiene con qué poder sustentar a la dicha doña Juana.

Por todo ello pide y suplica que por sentencia definitiva o por cualquier otra vía que haya lugar en derecho

condene a los susodichos en los dichos mil y quinientos ducados con más los réditos que han rentado y rentaren hasta la real restitución a razón de a catorce mil mrs y en cincuenta ducados cada un año para sus alimentos y duzientos ducados para las dichas entradas. Y para ello y en lo demás necesario el Real Oficio de VS imploro, pido justicia y costas y juro en forma. Firma el Dr. Salzedo^{/fol. 3}

Así pues, don Juan de Torres debía pagar al dicho Monasterio de la Concepción, los dichos

mil e quinientos ducados que doña Francisca de Mendoza, su abuela, le mando por su testamento, igualmente el tercio de los bienes que dejo la dicha D^a Francisca y, asimismo, le pague quince mil maravedíes en cada un año por razón de los alimentos de la dicha doña Juana de Mendoza desde el día que la susodicha entro en el monasterio.

4. Doña Juana es recibida en la orden de Nuestro Padre San Francisco

El ministro provincial de la orden de San Francisco escribe a las monjas del susodicho monasterio que van a recibir a doña Juana y establece las condiciones económicas ya concertadas, al tiempo que señala que han de renunciar tanto ellas como doña Juana a los conciertos que tienen hechos sobre su herencia, es decir, recibiendo únicamente lo que la manda señala, renunciando a lo que pudiera corresponderle por herencia paterna y materna. Seguidamente da su licencia para que sea recibida por monja y promete no revocar dicha licencia en tiempo alguno.

Antonio de Cardona, ministro provincial de la provincia de Castilla, de la orden de Nuestro Padre San Francisco de observancia, a la muy reverenda señora abadesa y monjas del monasterio de la Santa Concepción de Guadalajara [...] por parte vuestra me ha sido hecha relación que estáis concertadas de recibir en ese monasterio por monja a D^a Juana de Mendoza (sic), hija de los señores don Juan de Torres y doña Ginesa de la Cerda, señores de Retortillo y vecinos de Soria, a la cual han de dar por su dote y alimento quinientos ducados, sin el ajuar y otras cosas que se acostumbran dar y más catorce mil maravedíes de alimento en cada uno de los años que estuviere novicia y cinco mil maravedíes en cada un

año mientras viviere por sus necesidades con condición que la dicha doña Juana y [...] ansimismo hayáis de renunciar y renunciéis la legitima y legítimas paterna y materna según que más largamente se contiene en los dichos conciertos que tenéis hechos y escrituras que sobre ello sabéis a que me refiero, para lo cual todo pedís mi licencia y consentimiento como a perlado y que interponga en ellos mi autoridad y decreto, yo conociendo que, de todo lo sobredicho se sigue servicio de Nuestro Señor y manifiesta utilidad y provecho al dicho vuestro monasterio, por la presente, en la mejor forma y manera que puedo y de derecho debo, os doy todo mi poder, licencia y facultad e interpongo mi autoridad y decreto y consentimiento por que podáis recibir por monja en ese vuestro monasterio a la dicha doña Juana de Mendoza y haber y otorgar las escrituras del dicho concierto y renunciación según y de la manera que entre vos y la parte de la dicha doña Juana fuere concertado y asentado [...] lo apruebo, confirmo y doy por bueno y prometo de nunca lo revocar ni contradecir en tiempo alguno ni por manera alguna que sea, 31 de diciembre de 1566. /

fol. 289

5. Resolucion final

Reunidas las dos partes: el monasterio abadía de Nuestra Señora de la Concepción de Guadalajara y de la otra don Juan de Peñaranda en nombre de los padres, señores de la villa de Retortillo, tras el proceso seguido por ambas partes, deciden llevar a efecto la manda de la abuela de doña Juana de la Cerda y Mendoza, monja ya del dicho monasterio.

Sean cuantos esta carta y escritura pública vieren cómo nos, el monasterio abadía de monjas y convento de Nuestra Señora de la Concepción de la ciudad de Guadalajara, de la una parte juntas en el locutorio e capítulo del dicho nuestro

monasterio detrás de dos redes de hierro y un velo negro delante, a campana tañida según que lo habemos de uso e costumbre de nos juntar para semejantes negocios y otros cualesquier tocantes a dicho monasterio y convento y, especialmente, estando juntas las siguientes doña Ana de Peñalosa, abadesa del dicho monasterio y doña Catalina Gómez, vicaria, y doña Ysabel Campuzano e doña María Arias e doña María de Silva e Beatriz de Soroza, discretas del dicho monasterio e monjas profesas en él, en voz e en nombre de dicho convento, e por el e yo Juan de Peñaranda v.º de la villa de Retortillo, en nombre de los señores don Juan de Torres e Mendoza e doña Ginesa de la Cerda su mujer, señores de la villa de Retortillo, e por virtud del poder que de ellos tengo questa signado e firmado de Pedro de Trujillo [...] e del hago presentación e pido vaya aquí inserto en su tenor es el siguiente:

Confieren don Juan de Torres y su mujer poder a don Juan de Peñaranda para que en su nombre pueda concertar la dote y demás que tiene que pagar a la abadesa y monjas del convento.

E yo, Juan de Peñaranda, les obligo de dar e pagar al dicho monasterio en cada un año para los alimentos de la dicha señora doña Juana [...] en noventa y tres mrs pagando la mitad a la mitad del año que entrare e la otra mitad a la otra mitad del año, de manera que se han de pagar en dos pagas de seis en seis meses.

Una página más de la historia de la villa de Retortillo nos ha descubierto las relaciones tensas entre unos padres y una hija que les exige en juicio los derechos que a su parecer le son debidos. El sometimiento total de las mujeres, incluso las de la alta sociedad, a los mandatos y exigencias de los padres.

Hemos aprendido mucho desde entonces, se han conquistado libertades para ambos sexos, especialmente para las mujeres, pero tiempos vendrán en que las generaciones futuras nos achacaran la libertad en demasía de la que gozan los hombres y mujeres jóvenes de nuestra época.

TRAS LOS PASOS DEL FANTASMA DE LA RECOPILOACIÓN MUSICAL EN GALICIA. UNA REVISIÓN DEL ARCHIVO DIGITAL DEL FONDO DE MÚSICA TRADICIONAL¹

Raquel Vallejo Besada y Lara Quicler Moriarty

Introducción

El Instituto Español de Musicología fue una institución del Consejo Superior de Investigaciones Científicas que contaba con un amplio repositorio de música tradicional, hoy incluido en el Fondo de Música Tradicional (FMT). Sin embargo, el repertorio procedente de Galicia que podemos encontrar en la página web del FMT es bastante escaso. En este artículo procederemos a analizar las fuentes reflejadas en dicho fondo de las que proviene el material de este territorio, atendiendo a su contexto, participantes e intereses.

Los objetivos de este estudio son contextualizar los contenidos gallegos del FMT a través de la consulta con otros testimonios musicales gallegos y observar y poner de manifiesto hasta qué punto la ideología imperante de los investigadores participantes ha influido en las recopilaciones y escritos que se presentan en él. Por tanto, se empleará una metodología cualitativa a la par que cuantitativa a la hora de llevar a cabo el vaciado de fuentes y observar cuántas piezas proceden de Galicia.

En ocasiones damos por sentado que existe una cierta unanimidad en la acepción de que la investigación en torno al folklore musical en España en el siglo pasado se vio fuertemente condicionada por la situación política y la conciencia del franquismo del poder de la música como instrumento político. Sin embargo, la mis-

ma página web del FMT, adscrita a una institución de altísimo reconocimiento como lo es el CSIC, presenta materiales producto del trabajo de campo musical de dicha época sin comentarios que dejen claras las condiciones en las que han sido producidos, y cómo éstas afectan a los resultados. Puede ser que el equipo de la web dé por hecho que todos conocemos ese secreto a voces, o que no considere necesario incluir unas cuantas notas aclaratorias. Sea cual fuere la razón por la cual se han omitido esas explicaciones, nosotras sí las consideramos necesarias para comprender los materiales que se presentan en la web y evitar malentendidos. Por ello, nos hemos propuesto hacer un breve repaso explicativo del archivo digital. Y dado que si nos ocupásemos de las piezas procedentes de todas las comunidades autónomas este escrito sería demasiado largo para el espacio del que disponemos, hemos visto la oportunidad de centrarnos en lo referente a Galicia, con la intención de contrarrestar, con la atención que le damos en este artículo, la poca consideración que ha recibido históricamente.

Descripción de las fuentes del Fondo de Música Tradicional del CSIC

Las fuentes en las que se basa el Fondo de Música Tradicional consisten mayoritariamente en los Concursos y Misiones Folklóricas organizados entre 1944 y 1960 por el Instituto Español de Musicología (IEM) del Centro Superior de Investigaciones Científicas.

A esta institución la precedió la Junta para la Ampliación de Estudios (JAE), fundada con el ánimo de promover la actividad académica

¹ Queremos expresar nuestro agradecimiento a Matilde Olarte Martínez por habernos guiado y alentado en la publicación de este artículo.

en España, a la cual pertenecía el Centro de Estudios Históricos (CEH), que se dedicó, entre otras cosas, al estudio de la música y a la edición de cancioneros históricos. La JAE se desintegra en el significativo año de 1939.

El 28 de octubre de 1940, se inauguraba el CSIC, con un acto en el que se pudieron escuchar discursos que pregonaban el nacionalismo o anti-localismo, el orgullo racial y el patriotismo (Navarro 2018, 189). Se anunciaba una labor de investigación científica amplia y fructífera, pero que en ocasiones iría de la mano de la defensa de ciertos ideales políticos potencialmente chocantes con el empirismo.

Por su parte, el IEM, fundado en 1943 en Barcelona (posteriormente, también se fundó una sede en Madrid) por Higinio Anglés, nació con el objetivo de promover el estudio, la investigación musicológica y la edición crítica de las obras históricas de la música española. Y en él se integraron los fondos materiales procedentes del Centro de Estudios Históricos. Esta institución, que ostentará durante muchos años el monopolio de las investigaciones musicológicas, contaba con una Sección de Folklore² dedicada a recoger y editar la música tradicional española, tomando como modelo la obra del *Cançoner Popular de Catalunya*. La primera tarea que se emprendió fue la «recolección urgente de material» (Martí 1994, 409) en diversas regiones españolas, mediante las Misiones Folklóricas, que fueron encargadas a varios co-

laboradores, entre los que destacaron Manuel García Matos, Bonifacio Gil García y Pedro Echevarría Bravo; nos interesa sobre todo este último, por su extensa labor en las regiones gallegas. La sección, adepta a la metodología de la Musicología Comparada, consideraba que debía salvar y conservar las canciones populares mediante el patrocinio de la recolección de piezas, y que, hasta entonces, esa recolección se había llevado a cabo por aficionados (entre esos «aficionados» que habían realizado trabajo de campo en España previo a la labor de la sección, se encontraban musicólogos de renombre como Eduardo Martínez Torner o Kurt Schindler). De esta forma, se fue institucionalizando una idea de folklore basada en conceptos como el «espíritu del pueblo», la «autenticidad» o las «raíces».

Cabe tener en cuenta a la hora de analizar estas recolecciones, que el director de la Sección de Folklore entre 1944 y 1955 fue Marius Schneider, musicólogo alemán y ex-director de la Sección de Fonogramas del Museo de Etnografía de Berlín, cuyo nombre únicamente se cita en las fuentes que nos ocupan una vez, como investigador de la Misión M09 de 1945. Sin embargo, la escasez de referencias a su figura no disminuye la relevancia de sus implicaciones en este campo durante su dirección. Fue él quien se encargó del *Cancionero Popular* de la Sección de Folklore (que nunca se llegó a completar), con la colaboración de Francesc Pujol y el Padre Donostia.

Es conocido su encuentro con Alan Lomax en una conferencia de folklore de Mallorca en 1953, sobre el que Lomax escribiría posteriormente en *Saga of a Folsksong Hunter*. En dicha publicación, el estadounidense, contrario al régimen franquista, se refiere a Schneider como un refugiado nazi que se había hecho cargo del archivo de canciones folklóricas de Berlín después de que Hitler despojase del cargo al anterior jefe (judío), y que, tras la Segunda Guerra Mundial, viajó a España (realmente, llegó antes de que terminase la guerra) para encargarse de la recopilación de música folklórica. Lomax ex-

2 El CEH había creado una sección homónima en 1916, integrada por el filólogo Tomás Navarro y el musicólogo Eduardo Martínez Torner, que realizó una amplia labor en torno al romancero antiguo español. La relación entre musicología y filología, tan potenciada por el CEH fue olvidada posteriormente por el IEM. Actualmente se está retomando el estudio de las disciplinas en su conjunto, pues la relación entre ambas es muy necesaria en ciertos ámbitos. Un ejemplo de este renovado impulso de la unión entre música y filología es el recientemente publicado *Musique et lexique à la Renaissance*, de Amaya Sara García y Cristina Diego Pacheco [Diego, C. y García, A. (2021). *Léxico y paradigmas en la teoría musical: reflexiones y herramientas metodológicas para abordar el estudio del léxico*. París: Classiques Garniers].

plica que, cuando le habló sobre su proyecto (por aquel entonces iba a comenzar sus tareas de recopilación en España), Schneider afirmó que se aseguraría de que ningún musicólogo español lo ayudase, y le sugirió que se marchase de España. (Lomax 1959, 43). Más adelante, cuenta que su nombre estaba en las listas de la Guardia Civil, aunque nunca lo arrestaron (Lomax 1959, 45).

Esta breve anécdota pone de manifiesto la influencia, poder y control que figuras autoritarias como la del primer director de la Sección de Folklore ejercieron sobre la recopilación de música en España durante el franquismo, y es esencial tenerlo en cuenta a la hora de analizar de dónde viene la «música tradicional».

Concursos

La Sección de Folklore del IEM convocó periódicamente Concursos en los que se premiaban las mejores recolecciones de música popular. Se trataba de convocatorias abiertas para incrementar los fondos de la sección, en las que cada colaborador realizaba su trabajo según su propia metodología. Su objetivo era, al igual que el de las Misiones, la creación de un «Cancionero Popular Español», pero éste nunca se llegó a completar. En estas fuentes podemos encontrar contenido de todas las Comunidades Autónomas, e incluso de algunas zonas de Francia próximas a España (en los Concursos C06, C15, C18, C26 y C48), lo que pone de manifiesto la amplia participación de la ciudadanía en el proyecto. A estos Concursos se presentaron 62 trabajos, que contienen cuadernos de concursos de alumnos infantiles ofrecidos por sus maestros. Este tipo de fuentes ofrecen una visión enriquecedora en cuanto a su carácter lúdico, y a que son un reflejo del uso cotidiano de la música. Sin embargo, no se debe obviar el hecho de que no son documentos académicos, ni recogidos por un investigador profesional.

El Fondo de Música Tradicional muestra 67 Concursos, algunos de los cuales acumulan cientos de piezas. Sin embargo, entre todas

ellas, únicamente se recogió una pieza gallega, en el Concurso C10 (enlace a la ficha web: <https://www.musicatradicional.eu/es/piece/23335>): *Dígame, miña señora*. Se trata de una pieza de Ferrol, recopilada en el año 1945 por Bonifacio Gil García. Constan como informantes el folklorista compostelano José Pérez Ballesteros y un grupo de niñas de Ferrol. En cuanto a esta entrada, cabe mencionar que en el Concurso C32 se señala como única localidad Toledo, pero al acceder a la lista de localidades de dicho concurso, se muestra una lista de localidades idéntica a la del Concurso C10 (y por lo tanto el enlace llevaría a la pieza *Dígame, miña señora*).

En el Concurso C18 (enlace a la ficha web: <https://musicatradicional.eu/es/piece/10553>) se recopila una canción llamada *A sant Jaume de Galicia*. Se trata de una pieza cuyo idioma aparece catalogado como «catalán/mallorquí/valencià», y en cuanto a la localidad, se señalan Gisclareny (Barcelona), Sant Jaume de Frontanyà (Barcelona) y Santiago de Compostela (A Coruña). Fue recopilada en 1947 por el investigador Josep Maideu i Auguet, gracias a la informante María Corominas, una mujer de Gisclareny. Puesto que la informante es catalana, al igual que el idioma de la pieza, no resulta coherente que la pieza sea natural de Santiago de Compostela, y el recopilador no justifica la inclusión de la capital gallega como localidad propia de la canción. Así que, teniendo en cuenta que los nombres *Jaume* y *Santiago* son derivados del mismo nombre hebreo *laakov*, se intuye que la referencia a dicha localidad se debe únicamente al título y a la letra de la pieza.

Misiones

Las Misiones Folklóricas fueron ideadas por Higinio Anglés y Marius Schneider, y coordinadas por este último. Estas Misiones presentaban unos requisitos y bases en cuanto a la recopilación más concretas que las de los Concursos, y se encomendaron a investigadores contratados por el IEM. Recogen repertorio de cada una de las Comunidades Autónomas, excepto del País

Vasco. Los materiales obtenidos fueron ordenados y clasificados, ofreciendo información sobre sus informantes y procedencias.

A los «misioneros» se les recomendaba recoger todas las versiones que encontrasen de una misma canción, con el objetivo de facilitar la identificación de la versión «genuina» de ésta. Además, el CSIC les entregaba una carta de recomendación para que las autoridades les pusieran en contacto con las personas pertinentes (Navarro 2018, 211 y 212). Vemos, por tanto, cómo estaba presente esa idea de que hay siempre una esencia, una pieza pura, auténtica, genuina, que se va degradando en su transmisión a través de versiones espurias.

Se llevaron a cabo un total de 65 misiones, de las cuales 11 hacen referencia a Galicia. Cabe destacar que ocho de esas misiones fueron desarrolladas por Pedro Echevarría Bravo, autor del Cancionero Musical Popular Manchego, director de banda (dirigió la Banda Municipal de Música de la Diputación Coruñesa) y folklórico vocacional, quien llevó a cabo una labor de recopilación masiva, recogiendo alrededor de 100 o 200 piezas en cada una de las misiones. Es de importante mención el desinterés del investigador a la hora de contextualizar esas piezas. Sus anotaciones en los cuadernillos adjuntos plasman diversos datos acerca del contenido que recopila, reflejan una perspectiva *etic* carente de un análisis semiótico o una reflexión acerca de esos datos; sin embargo, muestran que se preocupó por intentar comprender la música de Galicia pasando tiempo allí y conviviendo con sus habitantes.

Entre todas las misiones, solo consta una pieza gallega no recopilada por él: *Dónde va la coronela a la puerta del mar*. Esta pieza fue recogida en 1946, en la Misión M12 (enlace a la ficha web de la pieza: <https://musicatradicional.eu/es/piece/11293>) por la investigadora Palmira Jaquetti i Isant, a quien se la dictó Concepción García López, una mujer de Lugo.

La Misión M06 (enlace a la ficha web de la misión: <https://musicatradicional.eu/es/>

[source/124](https://musicatradicional.eu/es/source/124)), llevada a cabo en 1945 por Magdalena Rodríguez Mata, supuestamente recoge una pieza gallega cantada por dos informantes distintas (Carmen Balboa Fernández, de Lugo y María Rodríguez Parón, de Ourense) pero ésta no se muestra. Y lo mismo ocurre en la Misión M35 (enlace a la ficha web de la misión: <https://musicatradicional.eu/es/source/153>), pues se indica que en ella el investigador Arcadio de Larrea Palacín habría recogido una pieza gallega en 1948 gracias a la informante coruñesa Herminia Babio Gómez, sin embargo esta no aparece en las fuentes que ofrece el FMT.

A continuación, señalamos las Misiones llevadas a cabo por Echevarría. El burgalés, que en los Concursos se había ocupado de la zona de La Mancha, en las Misiones se centró en Galicia. Para él, el cambio en la tradición era algo natural y positivo, pero defendía que debía permanecer en la sociedad rural, como inspiración para el estudio del folklore y para los compositores (Navarro 2018, 212), y sin mezclarse con elementos foráneos.

En sus recopilaciones no empleaba ningún tipo de soporte tecnológico para grabar el sonido, prefería utilizar únicamente papel, lápiz y goma. Muchos de sus informantes son labradores, pero entre ellos también contó con la colaboración de diversos músicos (un director de banda, gaiteros, algunos se definen simplemente como «músico» o «músico del pueblo»). En cuanto a las informantes, se dedican, por lo general, a labrar o, como se expresa en el FMT, a «sus labores».

Echevarría agrupa las piezas por géneros, y anota junto a la pieza el nombre, edad y procedencia de quien se la dictó, y muchas veces señala también dónde oyó la pieza el informante. Pero apenas da detalles acerca de instrumentos o improvisaciones, ni se detiene en explicar el contexto.

Tuvo que adaptarse a contextos sociales y políticos muy diversos, y supo hacerlo y relacionarse con personalidades muy heterogéneas,

siendo de provecho tanto para el sentimiento regionalista como para el centralizador (Navarro 2018, 218).

Realizó su primera misión en 1951: la Misión M44. En ella, Echevarría presentó tres cuader-

nos. El cuaderno primero recoge romances y rondas; el segundo, canciones de ronda, de laboreo, de romería, infantiles, de cuna, villancicos y bailes; y el tercero, bailes, danzas, piezas de cerner la harina, jotas y otras piezas bajo el título de «varios».

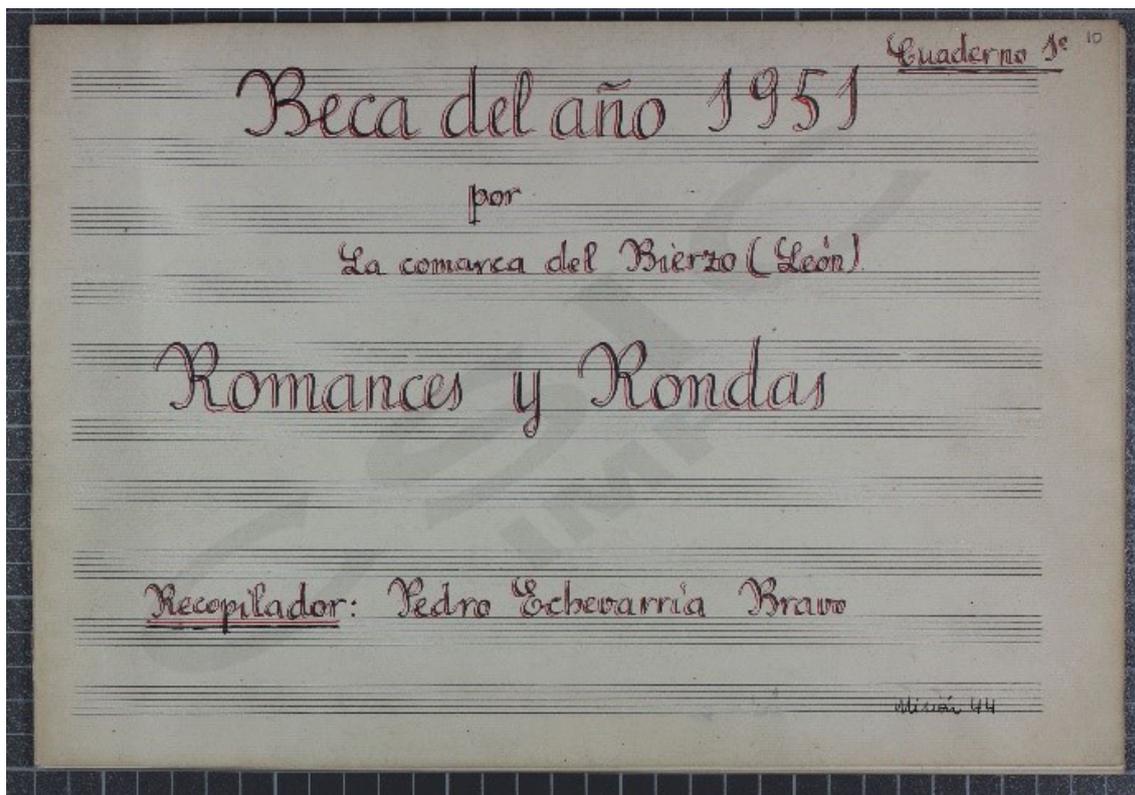


Figura 1: Portada del Cuaderno 1º de la M44 de Echevarría Bravo. Recuperada el 19/06/2022 de la web del Fondo de Música Tradicional: https://musicatradicional.eu/sites/default/files/images/mision_m44/m44-portada_cuaderno_1.jpg

En esta misión Echevarría contó con la ayuda de cuatro informantes gallegas: Ramona Álvarez Núñez, labradora de Castelo, Ourense; Asunción Rodríguez Mateo, se apunta que se dedicaba «a sus labores» (en la web del FMT se señala otra informante en esta misión con el nombre de Asunción Rodríguez Montero, pero hemos asumido que lo más probable es que se trate de la misma persona, puesto que de ambas se indica que viven en Sobrado de Trives, se dedican «a sus labores» y tienen 75 años en 1951); Daniel Fernández Carracedo, guarda piscícola de A Rúa, Petín, Ourense; y Gaspar Gallardo Santín, labrador de Castro, Lugo. A continuación, citamos las piezas que cada informante le cantó al investigador:

Álvarez Núñez, Ramona. Estas piezas están en castellano, menos la cuarta, que es una muiñeira instrumental:

- *La bastarda*
<https://musicatradicional.eu/es/piece/13896>
- *La morita*
<https://musicatradicional.eu/es/piece/13897>
- *A bailar el bolero*
<https://musicatradicional.eu/es/piece/13990>
- *La muiñeira*
<https://musicatradicional.eu/es/piece/14017>
- *O galo cuando cante día*
<https://musicatradicional.eu/es/piece/14045>

Fernández Carracedo, Daniel:

- *Eu sei un cantar bonito*
<https://musicatradicional.eu/es/piece/13947>

- *Teño lanchas*
<https://musicatradicional.eu/es/piece/13946>

Rodríguez Mateo, Asunción:

- *El cantar de la Panoya*
<https://musicatradicional.eu/es/piece/14007>
(es esta en la que se señala como informante a Asunción Rodríguez Montero).

- *La «Pelegrina»*
(de esta pieza se recoge en la misma misión una versión procedente de Castilla y León)
<https://musicatradicional.eu/es/piece/13907>

- *La Panaderita*
<https://musicatradicional.eu/es/piece/13912>

- *Tengo cinco duros*
<https://musicatradicional.eu/es/piece/13944>

- Gallardo Santín, Gaspar:

- *Canta, Perico*
<https://musicatradicional.eu/es/piece/13965>

Además, hay muchos informantes de León que dejaron en esta misión testimonio de piezas en gallego. Ejemplo de ello son los siguientes:

Soto Losada, Manuel (Vega de Valcarce, León):

- *Perdín as miñas polainas*
<https://musicatradicional.eu/es/piece/14029>

Esta pieza consta como recogida en León, pero hace referencia a Marín (Pontevedra) y el texto está en gallego.

Lago Turón, Luciano (La Faba, León):

- *Subín por Marín*
<https://musicatradicional.eu/es/piece/14046>

Al igual que la anterior, esta pieza hace referencia a Marín y está en gallego.

Rodríguez Fernández, Manuel («Puente de Rey», León, probablemente de Villafranca del Bierzo):

- *Non chas queiro*
<https://musicatradicional.eu/es/piece/13982>

- *Xa fun a Marín*
<https://musicatradicional.eu/es/piece/13981>

- *Oliñas veñen*
<https://musicatradicional.eu/es/piece/13942>

Todas ellas, canciones populares gallegas.

González López, Luis (Ambasmestas, León):

- *Una nene 'n una fonte*
<https://musicatradicional.eu/es/piece/13943>

- *Na aldea lexana*
<https://musicatradicional.eu/es/piece/14041>

Las misiones 45, 46, 59, 60, 62 y 64 se conservan en un mismo archivador. Todas ellas fueron llevadas a cabo por Echevarría Bravo en Galicia, tras haber recogido una enorme cantidad de melodías en La Mancha, y suponen el grueso del repertorio gallego del FMT (un total de 1305 piezas). Echevarría pudo recopilar materiales regularmente gracias a las becas y premios del IEM, aunque en ocasiones se quejaba de la escasez de solvencia.

En cada una de las misiones se recogen piezas de las cuatro provincias gallegas, si bien el número de informantes de Lugo y Ourense es, en comparación con el número de informantes procedentes de las otras dos provincias, muy escaso.

La Misión M45 (enlace web a la ficha de la misión: <https://musicatradicional.eu/es/source/166>), de 1954, recoge 130 piezas, y en ella participaron 54 informantes, entre los cuales solo hay un lucense y cinco ourensanos. El contenido de esta misión se divide en dos cuadernos: el cuaderno primero contiene alalás, foliadas y canciones de romería, mientras que el segundo continúa con las canciones de romería y presenta también villancicos, canciones

de ruada, de berce o arrollo, de marineros, pandeiradas, danzas, muiñeiras y ribeiranas (además, recoge al final, al igual que en la misión M44, una serie de piezas que agrupa bajo el epígrafe «de varios»).

Incluye además un texto explicativo (*Texto explicativo e índice general de las ciento treinta canciones populares de Galicia*) sobre los alalás, las foliadas, las pandeiradas, la muiñeira y la ribeirana. Al respecto del alalá, recoge palabras de varios autores, que transmiten ideas como las siguientes: Ramón de Artaza en su obra *Muros, Páginas de su Historia* (p. 32), escribe que el alalá «supo mantenerse incólume y llegar hasta nosotros como un ejemplo del amor y del patriotismo de una raza»; Fernando Fulgencio, en un texto publicado en 1886 en la *Revista Hispano-Americana* (p. 271) se refiere al alalá como un canto «misterioso», de «rítmico sentimentalismo» que podría haber sido una gran inspiración para Meyerbeer; en el número 8 de la revista *Mondariz* de 1916 (p. 180), se puede leer que «nuestras montañas parecen creadas para guardar los suspiros pausados del alalá». Estos textos, repletos de figuras retóricas, ponen de manifiesto el profundo componente romántico que aún seguía latente en fuentes que frecuentaba Echevarría. Presentan una concepción del folklore como un elemento sentimental de exaltación patriótica y una fuente de inspiración para los «compositores cultos», y muestran, además, una especial predilección por situar el origen del alalá en un pasado fenicio, por su carácter mítico y lejano.

En cuanto a las foliadas, escribe Echevarría que su recopilación era urgente, puesto que «por desgracia, hasta ellas ha llegado ya «la orquestina moderna», con su música exótica y negroide (*sic*), invadiendo sus hogares y corrompiendo sus tradiciones y su tipismo ancestral» (Echevarría 1954, 8). Se revela en sus palabras un conservadurismo que le lleva a despreciar el cambio en una tradición cuyo curso habitual implica el cambio. En la misma página recoge un texto del Padre Sarmiento (que el benedictino había escrito en sus *Memorias para la historia*

de la Poesía y Poetas Españoles) que, a su vez, Filgueira Valverde incluirá más adelante en el Cancionero Musical de Galicia de Casto Sampedro y Folgar (1942), en el que se afirma que las mujeres gallegas «son músicas naturales (...), ellas son las que componen las coplas (...) y ellas mismas inventan los tonos o aires a que las han de cantar, sin tener idea del arte músico» (Echevarría 1954, 8). Echevarría, por tanto, secunda el punto de vista del Padre Sarmiento (al igual que Filgueira Valverde), desde el cual es totalmente inusual y asombroso el hecho de que las mujeres ejerzan un papel activo en la composición musical, hecho que les resulta insuficiente para poder considerar que tengan alguna «idea del arte musical». A continuación, Echevarría escribe que «la mujer gallega» (como si de un ente abstracto se tratase) siempre destacó en el campo de Bellas Artes, y cita a varias mujeres artistas, terminando con su coetánea Elena Quiroga.

En el texto referente a las pandeiradas, Echevarría continúa con los tópicos del exotismo, hablando de la «raza céltica», o de una «zona indígena, pura» por la comarca de Bergantiños. Afirma que las pandeiradas presentan un compás de 3/4 o 2/4, y se opone a la opinión de Sampedro, quien defiende la existencia de pandeiradas a 5/8.

Sobre las muiñeiras, expone una descripción algo más detallada acerca de los movimientos, el ritmo y la métrica. Y de nuevo, refiere a sus orígenes, que según su juicio, se encontrarían en «la gama musical griega». A continuación, en cuanto a la ribeirana, escribe que procede de Ribero «pues muchos profesionales nunca han sabido dar una explicación técnica de su origen».

En el último apartado del escrito, Echevarría cuenta que cada vez le cuesta más ganarse la confianza de sus informantes, y lo achaca a dos razones: la corrupción de las «buenas costumbres» de los aldeanos debido a la «invasión» veraniega de las orquestinas de baile, y el enfado de algunos habitantes de la costa debido a que los «coros, capillitas orfeonísticas, etc.» no per-

siguiesen objetivos de investigación, sino que recopilasen canciones para atribuirse la paternidad de las obras.

La Misión M46 de 1955 (enlace web a la ficha de la misión: <https://musicatradicional.eu/es/source/102>) contiene 180 piezas, recogidas gracias a la colaboración de 74 informantes, de los cuales dos eran procedentes de Lugo y cuatro de Ourense. Consta de cuatro cuadernos: el cuaderno primero comprende foliadas y alalás; el segundo, alalás, pandeiradas y muiñeiras; el tercero, muiñeiras, cantigas, canciones de romería y ruadas; y el cuaderno cuarto contiene villancicos, cantos de berce, cantos de arrieros, romances y, como es habitual en los cuadernos de Echevarría, un último apartado de «Varios».

En un cuadernillo adjunto (*Índice general de las ciento ochenta canciones de Galicia*), Echevarría incluye una nota aclaratoria en la que se lamenta porque, dice, cada vez es más complicada la tarea del misionero folklorista, debido a que la juventud del momento está «totalmente divorciada de la tradición familiar» (Echevarría 1955, 17). Califica su tarea de recopilación de «ingrata e incomprensible, muchas veces» (Echevarría 1954, 18).

En cuanto a la Misión M47 de 1956 (enlace web a la ficha de la misión: <https://musicatradicional.eu/es/source/168>), incluye 200 piezas, procedentes de 95 informantes, pero ninguno es de Lugo y solo cuatro son de Ourense. En esta misión, el cuaderno primero contiene alalás, romances y villancicos; el segundo, cantos de berce, canciones de corro, canciones de comba y cantos de ruana; el tercero, cantos de romería, foliadas, cantigas, pandeiradas y «cantos varios»; y el cuaderno cuarto, muiñeiras con letra, muiñeiras instrumentales, pasa corredoiras y preludios de gaita.

En el cuadernillo adjunto, Echevarría menciona nuevamente las dificultades que se le presentan al investigador en la labor de recopilación folklórica, y afirma que es preciso, para llevarla a cabo, un gran entusiasmo y activi-

dad. Señala como principales obstáculos a las orquestinas de baile (otra vez) y a los aparatos de radio, que «incitan a que el pueblo oiga forzosamente otras melodías extrañas a su propio temperamento regional» (p. 4). Dice que en algunas aldeas y parroquias de Padrón «se conserva todavía el tipismo popular en su más completa desnudez». Esta vez, describe un acto en el que se inauguró el monumento a Rosalía de Castro en Padrón, contando que tuvo lugar una concentración de miles de personas, muchos con «trajes típicos», y que acudieron coros para interpretar música regional, acompañados de gaiteros y parejas de baile.

La Misión M59 (enlace web a la ficha de la misión: <https://musicatradicional.eu/es/source/180>), llevada a cabo en 1956, contiene 201 piezas, y en ella participaron 116 informantes, de los cuales cinco eran de Lugo, y otros cinco, de Ourense, mientras que los otros 106 procedían de Pontevedra y A Coruña, con lo que vemos que el sesgo continúa.

Esta misión cuenta con cinco cuadernos. El primero contiene alalás y romances; el segundo, pandeiradas, villancicos, cantigas, boyeros, arreiros, enchoyadas, ruadas, regueifas y de romería; el tercero, romerías, foliadas y muiñeiras con letra; el cuarto, muiñeiras instrumentales, una danza de espadas, una danza de gigantes y cabezudos, pasa corredoiras, un maio y una sección «de varios»; y el quinto está compuesto por trece piezas (de la 189 a la 200, repitiéndose el número 197 en dos piezas distintas), también bajo el título «de varios».

En la exposición del cuadernillo, Echevarría recuerda su oposición a las orquestinas expresada en las anotaciones de la anterior misión, y asegura que las dificultades que éstas suponen siguen en aumento. Entonces narra cómo, en vista de los acontecimientos, asistió a la Primera Asamblea Regional de Turismo, en Santiago de Compostela, donde presentó una moción para que en todas las fiestas patronales hubiese obligatoriamente un trío de gaita, tambor y bombo que diese a conocer repertorio folklórico, y esa moción fue aprobada. Además, se acordó cele-

brar un primer congreso de etnografía y folklore en Galicia, en el que Echevarría confiaba para exaltar el folklore gallego.

Más adelante, se incluye un escrito acerca de la festividad de los maios, en el que hace referencia a Inzenga en un par de ocasiones. En dicho trabajo, habla sobre sus posibles orígenes griegos, modificados, dice, por la presencia del catolicismo; cuenta cómo los niños confeccionan sus vestimentas para la ocasión, y describe la forma de actuar del Maio y del coro que lo rodea, así como el contenido satírico de sus canciones. Además, Echevarría repara en que la personificación del mes de mayo es en este caso masculina, mientras que en muchos otros lugares de España, como Albarracín y la región manchega, es una «Maya».

En la Misión M60 (enlace web a la ficha de la misión: <https://musicatradicional.eu/es/source/181>), fechada en 1958, con un total de 195 piezas y 88 informantes, aumenta el número de informantes de Ourense, pues esta vez son 11, pero el de Lugo se reduce, una vez más, a dos. Esta misión se organiza en cuatro cuadernos: el primero con alalás, romances y cantigas; el segundo con cantigas, berces, villancicos, canciones infantiles, muiñeiras con letra y foliadas; el tercero con foliadas, pandeiradas y muiñeiras instrumentales; y el cuarto con preludios de gaita, alboradas, pasa corredoiras y cantos varios.

Como siempre, adjunta un cuadernillo, en cuya exposición se lamenta por las «orquestinas, altavoces y cuartetos enxebres», que «se hacen dueños absolutos de las conciencias labriegas del país, a las que infiltran su veneno morboso con sus ritmos exóticos y extraños a la raza de sus antepasados». Y señala a estas agrupaciones como causantes de que los «paisanos» lo traten con recelo, como a un «indiano de las Américas», lo miran como a un hombre enriquecido y no confían en él.

La Misión M62 (enlace web a la ficha de la misión: <https://musicatradicional.eu/es/source/183>), de 1959, contiene 200 piezas,

dictadas por 103 informantes (24 lucenses y siete ourensanos).

El cuaderno primero de esta Misión contiene alalás y foliadas; el segundo, foliadas, maneos y pandeiradas; y el cuaderno tercero recoge pandeiradas, villancicos, cantigas, canciones de berce, romances, maios, canciones varias, pasa corredoiras instrumentales, danzas instrumentales, muiñeiras y preludios de gaita. En esta misión, a diferencia de las anteriores (y al igual que ocurre en la siguiente), no se adjunta un cuadernillo expositivo.

Por último, en la Misión M64 (enlace web a la ficha de la misión: <https://musicatradicional.eu/es/source/185>), llevada a cabo en el año 1960, Echevarría recopila 199 piezas, ofrecidas por 113 informantes, de los cuales trece son de Lugo y ocho de Ourense. Contiene cuatro cuadernos: el primero presenta alalás, cantigas, canciones de cuna (esta vez no las llama «de berce») y romances; el segundo, romances, canciones infantiles de comba y de corro, villancicos y pandeiradas; el tercero, pandeiradas, foliadas y otras de géneros varios; y el cuaderno cuarto contiene piezas instrumentales: muiñeiras, un maneo, pasa corredoiras, una marcha de procesión, una danza y dos preludios de gaita. En esta misión tampoco se adjunta ningún cuadernillo explicativo.

La labor de Echevarría con estas misiones es, por lo tanto, una fuente muy voluminosa, que permite conocer una gran cantidad de melodías gallegas, no tanto de Lugo y Ourense pero sí de Pontevedra y A Coruña. Pero se trata de una fuente meramente descriptiva, sin reflexión ni comprensión profunda del objeto de estudio, e impregnada todavía de una mentalidad romántica finisecular.

De todas formas, el aspecto más sintomático de esa mentalidad es el hecho de que la mayoría de las piezas gallegas cuyo texto Echevarría anota en castellano, seguramente eran en realidad cantadas en gallego, como podemos contrastar gracias a cancioneros anteriores como el de Casto Sampedro Folgar.

Además de los concursos y las misiones, el Fondo de Música Tradicional emplea algunas otras fuentes. Las que contienen repertorio gallego son las siguientes: el cancionero *Ecos de España* (1874) de José Inzenga, el Archivo Romancístico de Ramón Menéndez Pidal y María Goyri, el *Cancionero Gallego* (1973) de Torner y Bal y Gay, recopilaciones de Alan Lomax con la ayuda de Janette Bell y algunos extractos del *Nodo* y del programa *Raíces* de RTVE.

Z1874 Inzenga

Esta fuente, *Ecos de España: colección de cantos y bailes populares, Tomo primero* (1874), incluye 52 melodías recopiladas por José Inzenga Castellanos (folklorista, pianista, profesor, compositor...) desde mediados del siglo XIX. A raíz de un encargo del Ministerio del Gobierno en 1857 para recoger bailes y cantos populares de España, Inzenga comenzó una labor recopilatoria que se materializó en la publicación de tres cancioneros: *Ecos de España*, *Cantos Populares de España* y *Cantos y Bailes Populares de España* (este último quedó inacabado).

Llama la atención en *Ecos de España*, elaborado con un claro espíritu romántico, el hecho de que tres melodías fuesen recogidas en Cuba, y de que contenga tres «himnos y canciones patrióticas de la Guerra de la Independencia», con letras como «muera Napoleón y viva el Rey Fernando» o «antes morir que ser esclavos del infernal Napoleón». Las piezas están armonizadas, con acompañamiento para piano, con el objetivo de promover su difusión. Por lo tanto, el objetivo de este cancionero era más comercial que empírico.

El cancionero recoge tres piezas de Galicia. No se conocen los informantes (Inzenga no dejó constancia de sus nombres, y en la web del FMT únicamente se indica como informante al propio Inzenga) ni se señala el lugar concreto de recopilación, con lo que este cancionero tiene realmente más valor histórico que etnomusicológico. La letra de esos tres cantos está en ga-

llego, sin embargo, en la ficha web del FMT se indica como idioma el castellano.

El primero de ellos es el *Canto Popular Antiguo* (p. 35) (enlace a la ficha web: <https://musicatradicional.eu/es/piece/24737>). Se trata de un canto de despedida en Sol menor hacia un niño que va a la guerra. Al final se añade una segunda estrofa que versa: «Castellanos de Castilla, // Tratade ben á os gallegos: // Cando van, van como rosas; // Cando ven, ven como negros».

Más adelante se encuentra el *Canto popular de Pontevedra* (p. 37) (enlace a la ficha web: <https://musicatradicional.eu/es/piece/24852>). Este canto consta de tres estrofas que operan a modo de *contrafactum*: la música se repite mientras cambia el texto. La pieza se recoge como una melodía tonal, a la que se le añade un acompañamiento también tonal, en Mi menor.

Por último, el cancionero incluye *Canto del País de la Ulla* (p. 38) (enlace a la ficha web: <https://musicatradicional.eu/es/piece/24873>). Esta canción de amor, constituida por una melodía de una única estrofa, con métrica y rima de copla, parece ser modal, pero da la impresión de que Inzenga, tanto al transcribirla como al armonizarla, pretende encorsetarla en la tonalidad de La Mayor, imponiéndole su armadura (cuando vemos que aparece repetidas veces el Re #) y manteniendo un pedal constante de la quinta La-Mi en la mano izquierda del piano. En el caso de leer la pieza como tonal, teniendo en cuenta los cuatro semitonos que presenta la melodía y su nota final en Do, lo coherente sería asumir que su tonalidad es Do# menor.

Podemos entender la decisión de Inzenga si consideramos el patrón de tonos y semitonos de la melodía, pues se corresponde con el que presenta el modo de La. Posiblemente esta observación le llevó a intentar «tonalizar» el canto estableciendo su tónica en La. Sin embargo, en la melodía la nota La no aparece ni una sola vez.

Es importante que tengamos en cuenta, a la hora de acercarnos a este cancionero, que no pretende ser un testimonio fiel de las músicas de España, sino que el trabajo de Inzenga en esta obra tuvo más que ver con un ejercicio compositivo inspirado en esas músicas.

Z1900 Archivo Romancístico Menéndez Pidal-Goyri

Este archivo cuenta con transcripciones musicales de romances realizadas por investigadores musicales (María Goyri, Eduardo Martínez Torner, Jesús Bal y Gay, Antonio Bustelo Basadre y Manuel Manrique de Lara) que colaboraron con Ramón Menéndez Pidal³ y el Archivo Romancístico Menéndez Pidal-Goyri (Madrid), en el año 1900. Juan Menéndez Pidal contaba ya con un amplio catálogo de piezas asturianas reunidas con la colaboración de otras personalidades reconocidas de la Asturias de finales del XIX, al que luego tendría acceso su hermano pequeño. De este fondo⁴, el FMT ha añadido dos romances de Galicia:

El hijo póstumo, Lugo (informante: Fariñas López, Francisco). Recogido por Torner. Enlace a la ficha web:

<https://musicatradicional.eu/es/piece/33091>

Penitencia del rey Rodrigo, Ourense. Como se señala en la ficha descriptiva, Torner copió en 1928 este romance recogido por Casto Sampedro Folgar, en cuyo Cancionero Musical de Galicia fue publicado póstumamente. Enlace a la ficha web:

<https://musicatradicional.eu/es/piece/33082>

3 Dirige el Centro de Estudios Históricos entre 1910 y 1936.

4 Fundación Ramón Menéndez Pidal, Creación y Orígenes del Archivo Menéndez Pidal del Romancero (*Fundación Ramón Menéndez Pidal [Sitio web]*, s. f.), Recuperado el 21/06/2022 de <https://fundacionramonmenendezpidal.org/archivo-del-romancero-menendez-pidal-goyri/>

El fondo cuenta también con un archivo sonoro formado por una multitud de cintas magnéticas con las que se grabaron romances de diversos lugares de la península. Algunas de esas grabaciones están hoy en día digitalizadas, lo que facilita notoriamente la consulta de dichos romances.

Torner trabajó con el coruñés en la recolección de romances, y la idea era que al final del Romancero Hispánico de Ramón Menéndez Pidal se incluyesen sus recopilaciones. Pero cuando, durante la Guerra Civil, se exilió en Londres (apoyaba el gobierno de la República), las fichas que había reunido para analizar la música de los romances se quedaron en el Centro de Estudios Históricos, así que ese tomo nunca salió a la luz. (Asensio 2011, 863).

Z1918-1934 Bal y Gay FMT

Se han incorporado a la web del FMT cinco de las 975 piezas del Cancionero Gallego⁵, para cuya recopilación trabajaron conjuntamente Torner y Bal y Gay durante varios veranos: *Soldadillo soldadillo*, *Dices que me has de llevar*, *Naquela chouza nova*, *Muiñeira* y *Trouladas*. Enlace a la ficha web:

<https://musicatradicional.eu/es/source/33457>

La obra musicológica de Torner, si bien en los últimos años ha asistido a un cierto reconocimiento, cayó tras su exilio en un olvido sospechosamente discordante con la intensa actividad y la renovadora metodología con las que trabajó. Susana Asensio, al buscar una explicación a esta situación, insinuaba lo siguiente en su artículo:

Quizá también porque sus heterodoxas investigaciones, y especialmente las que dejó sin publicar sobre música

5 Publicado en 1973 con la ayuda de Filgueira Valverde, pero recopilado antes de la guerra civil española desde la Sección de Folklore del Centro de Estudios Históricos.

antigua, fueron sin duda muy bien aprovechadas por algunos de los nuevos integrantes de la musicología española, especialmente desde el Instituto Español de Musicología. (Asensio, 2011, p. 868).

Z1952-1953 Lomax

Se trata de un fondo de 1480 piezas recopiladas por Alan Lomax con la ayuda de Janette Bell en los años 1952 y 1953 en España. Se presenta, además, un audio de cada una de las piezas. En el Fondo de Música Tradicional se muestran 121 piezas, vocales e instrumentales, recopiladas por Alan Lomax en Galicia, en lugares muy diversos de la comunidad.

Alan Lomax fue uno de los recopiladores más prolíferos de la historia. No solo grabó una cantidad ingente de piezas, sino que se preocupó por fotografiar y comprender a fondo cada cultura y contexto sobre los que trabajaba. De origen estadounidense, es conocido su trabajo de campo en el Misisipi y en Luisiana, pero también viajó por Reino Unido, Italia, Marruecos, el Caribe... En su afán por recoger de manera ética la música de España, se centró también en Galicia, estudiando las zonas de Cambados, Finisterre, Hío, Lumatra, Paredes, Ribadavia, Sobrado del Obispo, Solveira, Soutoxuste, Cañizo, Corcubión y Faramontaños.

Cabe tener en cuenta, como se mencionaba anteriormente en este artículo, que Marius Schneider se opuso claramente a las investigaciones de Lomax. Pero su trabajo, finalmente, sí que está parcialmente reflejado en las fuentes actuales del IEM.

Lomax se preocupó profundamente por el respeto cultural, fundando la Asociación para la Equidad Cultural (ACE), e ideando proyectos como «The Global Jukebox». Enlace a la ficha web:

<https://musicatradicional.eu/node/24037>

Gracias a la mentalidad reivindicativa de Lomax, contamos con un repertorio testimonial que nos permite comparar el resultado de las recopilaciones de investigadores españoles durante el franquismo con una visión más externa y antropológica de los hechos.

De hecho, muchas piezas que recogió en su estancia en España se pueden encontrar también en otras fuentes de la época, en diferentes versiones. Por ejemplo, la canción *Miña nai, miña naiciña*, fue recogida tanto por Lomax como por Echevarría Bravo. Alan Lomax registró la canción (enlace a la ficha web de la pieza en el FMT: <https://musicatradicional.eu/es/piece/29299>) en 1952 en Sobrado do Bispo, Ourense. Constan como intérpretes (únicamente vocales, no hay instrumentos) el Coro del Sobado y José Morgade. No hay partitura, pero se adjunta un audio (enlace al audio: <https://archive.culturalequity.org/node/59167>) en el que se muestra que se trata de una pieza en ritmo ternario y compás binario, a varias voces. Parecen ser dos canciones profanas en gallego fusionadas en una. La letra de la primera es la siguiente:

*Miña nai, miña naiciña,
Como miña nai ningunha,
Que me quentou a cariña
Ao calorciño da súa*

Esto se canta dos veces, con una melodía que se mueve predominantemente por grados conjuntos. La métrica resultante es 8a 8b 8a 8b – 8a 8b 8a 8b. Y a continuación, se canta lo siguiente (además de la letra, cambia también el modo):

*Por ver a Pamplona perdímolo tren
Por ver a Pamplona perdímolo tren
Perdímolo tren, perdímolo tren
Por ver a Pamplona que canta mui ben.*

En el caso de Pedro Echevarría Bravo, recopiló la pieza (en la Misión 45) en 1954, en Valdoviño, A Coruña, y fue cantada por un campesino llamado Armando Fernández Vega.



Figura 2. Partitura de *Miña nai, miña naiciña*, copiada por Echevarría Bravo. Recuperada el 19/06/2022 del Fondo de Música Tradicional: <https://musicatradicional.eu/piece/19364>

Se trata de una pieza de género lírico cuyo texto, de amor hacia la madre cuidadora, es muy similar al de la primera parte de la pieza anterior (únicamente cambia la estructura de las repeticiones). También presenta un compás binario de ritmo ternario (por lo que sería susceptible de ser bailada), y tampoco se registran instrumentos, aunque es posible que muchas veces fuese acompañada por instrumentos varios de percusión, tales como las cunchas o las

cucharas. Predomina la isorritmia, el estilo es silábico y la melodía es tonal, en Re Mayor (la nota final es Re, en la armadura se indican Fa# y Do#, el ámbito abarca la 6ª Mayor comprendida entre Re y Si, y la melodía comienza con el arpeggio de Re Mayor). Es una melodía que se mueve predominantemente por grados conjuntos, con floreos al final de cada frase.

En cuanto a la estructura, es simple, estrófica:

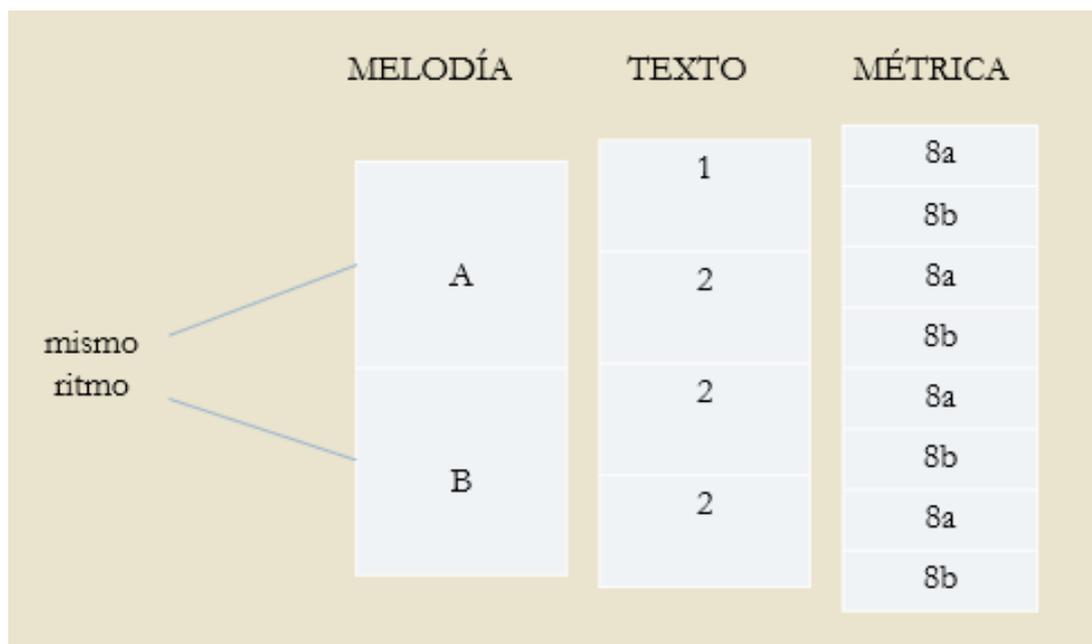


Figura 3. Estructura de *Miña nai, miña naiciña*, copiada por Echevarría. Gráfico por Lara Quicler y Raquel Vallejo

En la Misión 64, Echevarría Bravo recogió otra versión de la pieza en Caldas de Reis, Pontevedra. El texto es muy parecido también,

aunque cambia «co calorciño» por «dentro da manga». Al igual que la anterior, la melodía es tonal, en Re Mayor.

18 Andante Miña nai, miña naiciña = Cantiga.

Mi-ña nai, mi-ña nai-ci-ña, Co-mo mi-ña nai, nin-gun-ha; La-vou a mi-ña ca-
ni-sa Den-tro de ma-nha da su-a. ¡Ai! la le lo, ¡Ai! la le lo, ¡Ai! la le lo, ¡Ai! la la la.

Dictado por Luisa Lagares e Campos 49 años, 1.º de Caldas de Reis (Pontevedra), quien se lo oyó en muy pocas.

Figura 4. Partitura de *Miña nai, miña naiciña*, copiada por Echevarría Bravo en la M64. Recuperada el 19/06/2022 del Fondo de Música Tradicional: <https://musicatradicional.eu/piece/32341>

Torner y Bal y Gay recogen en su Cancionero Gallego varias versiones de *Miña nai, miña naiciña* que también presentan muchas similitudes con la que recogió Alan Lomax. Estas versiones

no se presentan en el Fondo de Música Tradicional, si bien es muy interesante tenerlas en cuenta para enriquecer la visión acerca de este repertorio.

112

Despacio

Mi - ña nai mi - ña nai - ci - ña co-mo
mi-ña n'hai nin - gun - ha que me quen-ta ba a ca -
- ri - ña ió ca - lor - ci - ño da su a. Ai la la la
ai - la la la la a la la la la la la.

(Figura 5. Partitura de *Miña nai, miña naiciña* del Cancionero Gallego de Bal y Gay y Torner, 1973, p. 51

En esta pieza recogida en Becerreá (Lugo), cantada por Purificación Blas Pereda, el texto es casi idéntico, pero introduce al final el típico «Ai la la la». Se mezclan ritmos ternarios y binarios

en un modo de Sol. La relación música-texto es silábica aunque también son abundantes los floreos.

123

Lento

54

Figura 6. Partitura de *Miña nai, miña nai* del Cancionero Gallego de Bal y Gay y Torner, 1973, p. 54

Esta versión, recuperada del archivo del coro *Os enxebres* de Ourense, también es silábica y termina con el «Ai la la la». El ritmo es ternario, como en la pieza recopilada por Lomax, pero esta vez es una pieza tonal, en Sol menor, como

se puede deducir a partir de los dos bemoles en la armadura, la nota final en Sol, el Fa# que la precede (con función de sensible) y el inicio con el salto Re-Sol seguido del arpeggio Sol-Sib-Re que comienza en el c.3.

229

Andante

99

Figura 7. Partitura de *Miña nai, miña nai* del Cancionero Gallego de Bal y Gay y Torner, 1973, p. 99

Esta vez, la pieza (recogida en Meira, Lugo) está constituida únicamente por la primera mitad del texto general que se aplica a las otras.

El ritmo también cambia, es binario, y esta vez la melodía está en Sol Mayor.

246

Lento

Mi - ña nai mi - ña nai - ci - ña, co - m'a
mi - ña nai, nin - gu - a que me quen - cèu a ca -
ri - ña co ca - lor - ci - ño da su - a.

Figura 8. Partitura de *Miña nai, miña naiciña* del Cancionero Gallego de Bal y Gay y Torner, 1973, p. 107

Esta versión procede de la *Sociedad Artística del Tea*, de Mondariz (Ourense). En este caso vemos que se alterna entre el ritmo binario y el ternario, manteniendo el texto y la relación silábica. Presenta bastantes saltos en la melodía. Varían las repeticiones con respecto a la pieza recopilada por Lomax, pero la métrica sigue siendo la misma.

NO-DO

Llama la atención la inclusión de 221 vídeos del Noticiero *No-Do* en este Fondo. Se trata de grabaciones de «Canciones y Danzas» realizadas entre 1956 y 1976, además de dos programas de TVE de 1973. Este archivo audiovisual puede ilustrar superficialmente la música tradicional que se llevaba a cabo en España en esas fechas, pero no deja de ser un medio de propaganda del régimen, promovido y condicionado por los Coros y Danzas de la Sección Femenina (de hecho, los informantes eran facilitados por ésta). Sin embargo, el Fondo de Música Tradicional expone esta fuente sin mencionar las influencias ideológicas bajo las que se ha generado.

Entre estos vídeos se encuentran 14 piezas procedentes de Galicia:

Carballeira: Redondela, Pontevedra, 1976
<https://musicatradicional.eu/es/piece/22306>

Danza das Zocas: Santiago de Compostela, A Coruña, 1963
<https://musicatradicional.eu/es/piece/22150>

Danza de Bergantiños, A Coruña, 1976
<https://musicatradicional.eu/es/piece/22286>

Danza de Santa María de Torás: A Coruña, 1961
<https://musicatradicional.eu/es/piece/22074>

Danza de Xuvencos: Ourense, 1976
<https://musicatradicional.eu/es/piece/22251>

Danza do Espantalho: Noia, A Coruña, 1966
<https://musicatradicional.eu/es/piece/22162>

Fandango: A Coruña, 1963
<https://musicatradicional.eu/es/piece/22097>

Muiñeira de Cangas: A Coruña 1966
<https://musicatradicional.eu/es/piece/22161>

Muiñeira de Pisadoira: A Coruña, 1972
<https://musicatradicional.eu/es/piece/22209>

Muiñeira de Xulacasa: A Coruña, 1963
<https://musicatradicional.eu/es/piece/22158>

Muiñeira Mariñana: A Coruña, 1963
<https://musicatradicional.eu/es/piece/22098>

Pandeirada: A Coruña, 1963
<https://musicatradicional.eu/es/piece/22151>

Pandeiro: Vigo, Pontevedra, 1972
<https://musicatradicional.eu/es/piece/22231>

Panderetada: Redondela, Pontevedra, 1972
<https://musicatradicional.eu/es/piece/22214>

Raíces RTVE (1973)

Con este programa se pone de manifiesto cómo el tratamiento del folklore no cambió demasiado desde la finalización del régimen franquista. Las prácticas expresivas que se reflejan en *Raíces* exponen desde una perspectiva todavía romántica, exaltando un exotismo impuesto debido a la descontextualización de dichas prácticas. De esta manera, las celebraciones, cantos y danzas se presentan como pintorescas, ancestrales y fuera de lo cotidiano. Una vez más, el FMT no hace referencia a esta situación.

Material de A Coruña (Camariñas, Muxía y Rianxo) y Pontevedra (As Neves, Baiona, O Rosal, Gondomar, O Grove, Oia, Redondela, Ribarteme, Tomiño y Torroña):

Melodía de gaita, Rapa das bestas (1978)
<https://musicatradicional.eu/es/piece/35574>

Danza de arcos, Camariñas, A Coruña (1973)
<https://musicatradicional.eu/es/piece/34814>

Danza de espadas de Ozón, Muxía, A Coruña (1974)
<https://musicatradicional.eu/es/piece/35200>

Danza de Las Penlas, Redondela, Pontevedra (1973)
<https://musicatradicional.eu/es/piece/35193>

Pasodoble en Santa Marta, Ribarteme, Pontevedra (1973)
<https://musicatradicional.eu/es/piece/34772>

Por la punta de Finxeira (danza de Francadas), Rianxo, A Coruña (1973)
<https://musicatradicional.eu/es/piece/34812>

Procesión de Santa Marta (1973)
<https://musicatradicional.eu/es/piece/32724>
As Neves, Pontevedra y Ribarteme, Pontevedra

Danzas y el mar, A Coruña (1973)
<https://musicatradicional.eu/es/piece/32741>

(El niño I, As Neves, O Grove e Redondela, Pontevedra. No es música, son tradiciones)
<https://musicatradicional.eu/es/piece/32738>

(O Curro de Mougás, (1978) Pontevedra: Baiona, O Rosal, Gondomar, Oia, Tomiño, Torroña. Tampoco es música, remite al programa de A Rapa das bestas)
<https://musicatradicional.eu/es/piece/32767>

Virgen Santa Marta, Ribarteme, Pontevedra, 1973
<https://musicatradicional.eu/es/piece/34767>

Canto a Santa Marta y una partitura
<http://santamartaderibarteme.org/index.php/romeros-y-cantores/>

Z1907-1938 M-ACCHS-AP Archivo de la Palabra y de las Canciones Populares

En esta fuente, referida al archivo del Centro de Estudios Históricos en el que trabajaron Martínez Torner y Bal y Gay se cita a Galicia, pero no hay ninguna pieza de allí. En realidad, solo se ha incorporado a la web del FMT una pieza de este Archivo de la Palabra, y es de Castilla y León.

<https://musicatradicional.eu/es/source/32816>

En una sección diferente, de «Documentos», se muestran archivos como facturas y cartas, entre las que, por ejemplo, podemos encontrar múltiples escritos de Alan Lomax. Pero estos documentos están aislados, no se les da el uso que merecerían a la hora de contextualizar las fuentes.

Además, la web presenta un apartado de bibliografía en el que se citan 124 libros y artículos, entre los que podemos encontrar *Cantares Gallegos* (1863) de Rosalía de Castro. Sin embargo, en ninguna sección del FMT se encuentra información que pueda provenir de estos artículos académicos, ni ninguna referencia a *Cantares Gallegos*.

Después del franquismo

El IEM, activo hasta 1985, pasó a llamarse ese mismo año Unidad Estructural de Investigación en Musicología, siendo una de las UEI que integran la Institución Milá y Fontanals. Hoy en día, todavía se mantiene como parte de dicha institución, pero ha pasado a ser el Departamento de Ciencias Históricas-Musicología.

El cambio de denominación fue controvertido, y en la narración de Mariano Lambea Castro del Simposio Internacional «El Instituto Español de Musicología (hoy Unidad Estructural de Investigación, Musicología) del CSIC y la Investigación sobre las Fuentes Musicales Hispanas», celebrado en Barcelona en 1993, se puede leer que el doctor Llorens, pronunciando las últimas palabras del simposio, señalaba el deseo de los asistentes de que la UEI de Musicología recuperase su anterior denominación de Instituto Español de Musicología (Lambea 1993, 472). En el mismo escrito Lambea Castro señala asimismo que, entre las intenciones de la institución de cara al futuro, se encontraban la aplicación de las nuevas técnicas informáticas en el tratamiento de los fondos bibliográficos de la biblioteca y la potenciación no solo de la musicología histórica, sino también de la de la etnomusicología. (Lambea 1993, 469).

En 2020 once cajas archivadoras que conformaban el fondo documental del IEM fueron transferidas a la biblioteca de la Institución Milá y Fontanals, así como otra documentación epistolar de Higinio Anglés (Pereira 2022, 122).

Pasada la Transición, los debates entorno a la etnomusicología en España adquirieron más peso, y en 1989 la Sección de Folklore pasó a ser el Departamento de Etnomusicología, dentro del cual se formó, cinco años más tarde, un equipo de investigación etnomusicológica integrado por Josep Martí, Ramón Pelinski, Sílvia Martínez y Susana Asensio, que aportaron una visión más crítica y reflexiva acerca de las bases del estudio del folklore en España. Sin embargo, en 2010 se eliminó la etnomusicología como línea de investigación íntegra.

Más adelante, y con Emilio Ros Fàbregas como director, se creó la web del Fondo de Música Tradicional (se fechan en ella presentaciones de materiales desde 2012), para difundir los resultados materiales, hasta entonces inéditos, de los Concursos y las Misiones mencionadas anteriormente.

Actualmente, la web sigue en funcionamiento, como un proyecto inacabado con la intención manifiesta de ir aumentando numéricamente sus materiales en un futuro.

Resultados

Como aspectos clave extraídos del análisis de la página web del FMT se podrían destacar diferentes derivaciones. Para empezar, se puede observar una predominancia clara de determinados sectores de la sociedad a la hora de seleccionar a los y las informantes, pues mayoritariamente se trata de campesinos o mujeres amas de casa, obviando otros perfiles como músicos profesionales, orquestas o personas dedicadas a tareas menos rurales. Por otra parte, es destacable la ausencia de contextualizaciones o explicaciones acerca de las diferentes piezas, no dándose información sobre sus usos y funciones. Es también importante mencionar que algunas de las piezas están armonizadas o

visiblemente modificadas en las transcripciones de las mismas. Por último, cabe señalar la aparición repetida en distintas secciones de la página del mensaje que indica que se renovarían y actualizarían próximamente las fuentes y los materiales de todo el portal.

Conclusiones

Tras haber extraído y sintetizado los principales resultados del estudio de esta página web, se procederá a establecer una serie de términos deducidos de los mismos.

Para empezar, se puede todavía observar una idealización de lo rural, del pueblo, que se ve reflejada, entre otras cosas, en la selección de los y las informantes, cuyas profesiones o dedicaciones de vida se ciñen a los puestos más atribuidos al ideario generado en torno a dicho sector, obviando por completo formaciones que se dediquen de manera más exclusiva a la música o que provengan de asociaciones, escuelas o agrupaciones musicales, de las cuales se podría extraer repertorio igual de válido para un fondo que en teoría busca recopilar el máximo material posible.

En cuanto al acto de modificación armónica y en ocasiones textual de las piezas, se puede considerar como el indicativo más fuerte de las connotaciones ideológicas que persiguen la búsqueda de una originalidad, calidad y pureza en las piezas del fondo. Pese a que la intencionalidad inicial del proyecto parecía ser la recopilación de un repertorio real, no dejan de aparecer cambios que buscan una perfección (basada en criterios subjetivos) que funcione probablemente como material propagandístico del territorio español. Relacionado con esta última idea, también se encuentra el hecho de que muchas de las piezas que originalmente se interpretaban en gallego no se presentan en dicha lengua, dándose a ver el rechazo y borrado de la diversidad cultural, víctima de una búsqueda de uniformidad y unidad española que únicamente reconoce como legítimo al castellano.

Asimismo, pese a que los informantes posiblemente habrán contado al entrevistador de dónde ha salido la música que han aportado, en qué contexto se interpreta y cómo la han aprendido, en el FMT dicha información no se presenta en muchas ocasiones. Esta falta de marco de los materiales responde al interés de naturalizar la relación entre las piezas de la propia recopilación, que muchas veces pueden no tener que ver en absoluto. Gracias a este borrado de significación, es mucho más fácil generar un ideario de atribución de los materiales al «pueblo» idealizado, haciendo creer que deben reflejarse únicamente por ser «propios» y desvinculándolos de cualquier factor externo que pueda tambalear dicha autoridad, no incluyendo, como se ha dicho anteriormente, anotaciones contextuales y no dándole importancia a los propios informantes.

Por otra parte, el hecho de apenas actualizar materiales y fuentes de la página web responde al poco interés por mostrar el contexto anteriormente mencionado, nuevas músicas que surgieron tras la transición o nuevas campañas de investigación que respondan más a una etnomusicología antropológica y sociológica que no caiga en la romantización de lo «ancestral».

En definitiva, la no actualización de la obra de una institución que se funda en un momento en el que la musicología comparada está totalmente corrompida por intereses políticos, además de basada en una metodología que ignora la importancia y relevancia del entorno y contexto en la música, ha dado como resultado un fondo que actualmente no responde a las respuestas que la etnomusicología antropológica demanda. Es por ello que se propone en este artículo una renovación metodológica y un incremento del peso de la disciplina etnomusicológica en la plataforma web del FMT para que brinde una información contextualizada que tenga en cuenta las influencias culturales. Solo así es posible comprender el valor de los testimonios musicales que presenta.

Raquel Vallejo Besada y Lara Quicler Moriarty
Universidad de Salamanca

BIBLIOGRAFÍA

ASENSIO, Susana. *Eduardo Martínez Torner y la Junta para la Ampliación de Estudios en España*. ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura, 2011. Vol. 187-751 (nº 751), pp. 857-874.

BAL Y GAY, Jesús y MARTÍNEZ, Eduardo. *Cancionero gallego*. A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, Conde de Fenosa, 1973.

ECHEVARRÍA, Pedro. *Texto explicativo e índice general de las ciento treinta canciones populares de Galicia*. [Cuadernillo adjunto] CSIC-IEM, 1954. Recuperado el 21/06/2022 de <https://www.musicatradicional.eu/source/166>

FUNDACIÓN RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL. *Creación y Orígenes del Archivo Menéndez Pidal del Romancero*. Fundación Ramón Menéndez Pidal [Sitio web], s. f. Recuperado el 21/06/2022 de <https://fundacionramonmenendezpidal.org/archivo-del-romancero-menendez-pidal-goyri/>

INSTITUCIÓ MILÀ I FONTANALS. *Lista de Fuentes*. Fondo de Música Tradicional. [Sitio web], s. f. Recuperado el 20/06/2022 de [musicatradicional.eu](https://www.musicatradicional.eu/sources). <https://www.musicatradicional.eu/sources>

INZENGA, José. *Ecos de España*. Barcelona: Andrés Vidal y Roger, 1874.

LAMBEA, Mariano. (1994). *Symposium Internacional «El Instituto Español de Musicología (hoy Unidad Estructural de Investigación, Musicología) del CSIC y la Investigación sobre las Fuentes Musicales Hispanas»: Barcelona, 20-21 de diciembre de 1993, 1994*. Revista de Musicología, Vol. 17 (Nº 1/2), pp. 468-472. <http://www.jstor.org/stable/20797033>

Lomax, Alan. *Colección Alan Lomax, Manuscritos, Saga of a Folk Song Hunter*. Hi Fi Stereo Review [Manuscrito/ Material mixto], 1959. Obtenido de la Biblioteca del Congreso. <https://www.loc.gov/item/afc2004004.ms090123/>

Martí, Josep. *La Etnomusicología del Departamento de Musicología del CSIC*. *Anuario Musical*, 254-257 (Nº 49), pp. 409-410. CSIC-IMF, 1994. <http://hdl.handle.net/10261/38182>

Navarro, Esther. *Pedro Echevarría Bravo y su relación con la actual institución Milà i Fontanals*. *Revista de Estudios del Campo de Montiel*, 2018. pp. 187-234. <https://www.researchgate.net/publication/325137367>

PEREIRA, Irene. (2022). El fondo documental del Instituto Español de Musicología: un proyecto de descripción archivística en la Institución Milà y Fontanals de Investigación en Humanidades (IMF-CSIC). *Enredadera: revista de la Red de Bibliotecas y Archivos del CSIC*, ISSN: 1696-8239 (Nº 37), pp. 121-127. <https://doi.org/10.20350/digitalCSIC/14547>

SAMPEDRO, Casto y FILGUEIRA, Xosé. *Cancionero musical de Galicia*. A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, Conde de Fenosa, 1982. Edición original: 1942.

DOS NOTAS ETNOHISTÓRICAS A PROPÓSITO DE JAUME VICENS VIVES, EN RELACIÓN CON SEBASTIAN GRYPHIUS, LA ESCUELA DE LOS ANNALES Y JULIO CARO BAROJA

Lorenzo Martínez Ángel

1. El exlibris de Vicens Vives inspirado por la marca tipográfica de Sebastian Gryphius

Dado que la etnografía y la etnohistoria, como es bien sabido, estudian las prácticas y costumbres culturales, uno de los aspectos que cabría incluir dentro de su campo serían los exlibris, de uso bastante frecuente.

En realidad, los exlibris, además de ser un uso que sirve para indicar la propiedad, también encaja con algo mucho más extendido: el afán de dejar, de alguna manera, constancia del propio nombre, algo tan común que, por ejemplo, muchos/as niños/as lo han hecho con un trozo de tiza sobre una pared, o inscribiéndolo sobre un ladrillo o sobre la corteza de un árbol.



Un niño grabó su nombre en el ladrillo de una casa cercana a la catedral de León

Pues bien, en la edición de las obras completas del gran historiador catalán Jaume Vicens Vives¹ aparece su exlibris, y nos llamó la atención. Es este²:

1 Fue publicada en 1971 por la editorial Vicens Vives.

2 La fotografía que aquí incluimos no procede de la citada edición, sino de la página web de la Universitat de Girona dedicada a exlibris –«Exlibris (Universitat de Girona)»–, donde se indica literalmente: «Còpia permesa amb finalitat d'estudi o recerca, citant la font "Exlibris (Universitat de Girona)"». Cumplimos, pues, al pie de la letra las condiciones establecidas para copiar la imagen.



Como es natural, anteriormente ya ha captado el interés de algún estudioso. Al respecto del mismo se ha escrito:

L'ex-libris del fons procedeix del logo-tip imprès en els papers de carta de Jaume Vicens Vives, on es pot observar l'au fénix que reneix de les seves cendres amb la llegenda «super adversa augeri»...³

Mas, personalmente, consideramos que no sería esta la explicación más plausible del exlibris de Vicens Vives, sino que este probablemente se inspiró en la marca de uno de los más importantes tipógrafos del Renacimiento, junto con Aldo Manucio y Johann Froben⁴: Sebastian Gryphius⁵. Es así⁶:



3 JOAQUIM M. PUIGOERT, «Marques de biblioteca. Jaume Vicens Vives»: *Revista de Girona* 225 (2004), p. 114.

4 Así ya lo consideraba, por ejemplo, el renacentista Cristóbal de Villalón (CRISTÓBAL DE VILLALÓN, *Ingeniosa comparación entre lo antiguo y lo moderno*, Madrid 1898, p. 180).

5 Gryphius es la latinización del apellido alemán original.

6 Reproducimos una parte de la portada de un libro, tomada de un ejemplar de dominio público que aparece en Google Books, de acceso libre y permitido. Dado que, además, se hace con finalidad investigadora y (como indican las *Normas de uso* de Google) con carácter no comercial (como es el presente caso), la reproducción está permitida.

Si se compara el exlibris de Vicens Vives con la marca tipográfica de Sebastian Gryphius⁷, y dejando a un lado los lemas latinos, se observa la gran similitud. La marca del citado impresor del siglo XVI ha sido bien explicada por Martina Grosenova:

Le griffon, animal mystique, devient l'emblème de cette prestigieuse marque. Il se retrouve dans ses livres à différents endroits: à la page de titre et au colophon. Claude-François Menestrier en donne une belle explication dans son Art des emblèmes (Paris, J. B. de la Caille, 1784): «un griffon, symbole de la diligence, avec un cube, synbole de la constance et le globe de la fortune avec ses ailes puor dire qu'il falloit pour réussir dans le monde de la diligence, de la constance et du bonheur.». Une devise fait également partie de cett marque d'imprimeur: «Virtute duce, comité foruna» (La vertu pour guide, la chance pour compagne)⁸.

Lo indicado por la citada autora es correcto; basta consultar libros al respecto para comprobar que el simbolismo de los elementos que describe es correcto⁹, y solo cabría añadir que el uso del grifo se debería también al parecido

7 Sebastian Gryphius usaba esta marca normalmente en las portadas. En las últimas páginas de sus ediciones también se encontraba otra, consistente en un grifo. Puede verse una muestra fotografiada en P. CASTEX – P. SURE (avec la collaboration de G BECKER), *Manuel des études littéraires françaises. II. XVI^e siècle*, Paris 1960, p. 85).

8 MARTINA GROSENOVA, *Traces de l'édition humaniste lyonnaise á la BDL: deux exemplaires de la presse de Sébastien Gryphe* (publicado en la siguiente página de Internet: [https:// bibulyon.hypotheses.org](https://bibulyon.hypotheses.org)).

9 Citaremos, a modo de muestra, dos ejemplos: JUAN – EDUARDO CIRLOT, *Diccionario de símbolos*, Barcelona 1992, p. 159: «Cubo» «... el cubo aparece en muchas alegorías que expresan las virtudes en relación con la idea de la solidez y la permanencia.» BLANCA GARCÍA VEGA, *El grabado del libro español. Siglos XV, XVI, XVII (Aportación a su estudio con los fondos de las bibliotecas de Valladolid)*. Volumen 1, Valladolid 1984, p. 325: «La bola alada [...] simboliza la fortuna, ...»

del nombre de este animal mitológico con el apellido del impresor.

Si se compara el exlibris de Vicens Vives con la marca tipográfica de Sebastian Gryphius se aprecia claramente que tanto el grifo como la bola alada coinciden. Consideramos que el gran historiador catalán, profundamente conocedor de la historia cultural renacentista, y que también fue un exitoso editor, se habría inspirado en la marca del impresor germano-francés para crear su propio exlibris. De hecho, el logotipo de Sebastian Gryphius, además de ser utilizado por este y otros impresores de su familia, fue también empleado (aunque no con el mismo lema latino) en ocasiones por otros editores del Renacimiento: así, por ejemplo, conocemos ejemplos de Simón de Portonariis (al menos en un libro impreso en Salamanca) y Giovanni Domenico Tarino (en Turín).

Como es sabido, Vicens Vives, por desgracia, enfermó gravemente y fue a Lyon a recibir tratamiento, falleciendo en esta localidad francesa en 1960, precisamente en la misma ciudad en la que vivió, trabajó y murió Sebastian Gryphius. Una trágica coincidencia.

Terminamos aquí esta parte del presente artículo, no sin antes dejar planteadas a los historiadores la cuestiones de cuándo y por qué el gran historiador catalán se inspiraría en el logotipo de Sebastian Gryphius para la composición de su propio exlibris.

2. Sobre Jaume Vicens Vives, la Escuela de los Annales, la etnohistoria y Julio Caro Baroja

Como es bien sabido, Jaume Vicens Vives fue uno de los grandes renovadores de la historia en España, trayendo metodologías de más allá de los Pirineos, donde dominaba el enfoque de la Escuela de los Annales, con su innovador enfoque de una historia holística.

En este contexto hay que enmarcar algunas de las afirmaciones realizadas por el destacado

historiador catalán; en concreto, nos referimos a dos cuestiones: sus opiniones sobre la historia cultural y sobre el uso de la estadística. En cuanto a lo primero, escribió:

Pero el hecho de que hoy no nos acaben de gustar ni el método filológico ni el de la historia de las instituciones, no significa que los pospongamos al más brillante, pero mucho menos eficaz, de la titulada historia de la cultura. Claro es que resulta provechoso explorar las capas ideológicas, jurídicas, sentimentales, estéticas, religiosas y morales de un pueblo. No negamos esta utilidad. Lo que negamos es que los «culturalistas» aporten una contribución objetiva al conocimiento del exacto pasado del hombre español. Hallamos en su producción tres importantes defectos. [...] En segundo término, hasta hoy la historia de la cultura no es más que un estudio de minorías intelectuales, y por lo tanto representa el examen de una microscópica porción de la mentalidad actuante en un determinado período histórico. Tal punto de vista equivale a la miope concepción de la antigua historia política, limitada al examen de unas cuantas cabezas coronadas y de sus adláteres¹⁰.

Y, por lo que respecta a lo segundo, nos llamaron especialmente la atención las siguientes palabras:

La vida colectiva no puede descifrarse si no recurrimos, como primer instrumento, al método estadístico. En la historia, la estadística no es la mera acumulación de cifras; es el arte de aplicar porcentajes y constantes, promedios y coeficientes. Sirve para definir claramente el número de veces que los hombres reinciden en los mismos actos, aunque sin implicar que estos mismos hombres condenen, quizá, las cosas que realizan. Sirve para

10 JAIME VICENS VIVES, *Aproximación a la historia de España*, Barcelona 1966 (primera edición 1952), p. 15.

establecer las zonas de mayor afluencia de sucesos. Sirve, sobre todo, para cifrar los intereses materiales y espirituales de la humanidad. Y esto es lo que pesa en historia. No me duele, pues, repetir, que «es esencial para determinar valores, riquezas y mentalidades» y que «sin recurrir a él, a través de minuciosos análisis de precios, salarios, inclinaciones políticas y tendencias culturales, es imposible comprender nada»¹¹.

Al respecto, cabe decir que las propuestas historiográficas de Vicens Vives eran, como ya hemos apuntando, innovadoras para su campo de estudio en la España de la época. Pero nos gustaría matizar algunos aspectos.

Comenzando por la apelación a la estadística, cabe decir que, dentro de las distintas generaciones de historiadores de la Escuela de los Annales, es bien sabido que algunos, como Emmanuel Le Roy Ladurie, han enfatizado la importancia de lo cuantificable (aunque este citado experto lo ha ido matizando). Mas algunos de los máximos representantes de la citada escuela ya hace mucho que manifestaron su escepticismo al respecto, y ello porque dos razones: porque la cantidad de documentos sobre los que hacer esa cuantificación que se ha perdido con el tiempo (además de algunas de sus características) es enorme, como recordaba George Duby¹². Y porque, como Marc Bloch recorda-

ba, no solo es que falten a veces en las fuentes históricas referencias numéricas, sino que con frecuencia estas han sido mal utilizadas¹³. En esta línea, no extraña leer, por ejemplo, en una obra de Fernand Braudel expresiones (referidas en este caso a cuantificación demográfica) como «Pocas cifras y no muy seguras» o «cifras discutidas»¹⁴.

El tema del uso de las cifras y la estadística enlaza con otra cuestión. Una parte de quienes ejercen lo que en alemán se denomina de modo global *Geisteswissenschaften*, Ciencias del Espíritu o Humanidades, ha tenido cierto «complejo» respecto a las llamadas Ciencias positivas, especialmente por lo que respecta al uso de las Matemáticas como lenguaje de la Ciencia. Y ello ha llevado a esa mencionada parte a emplear en ocasiones la estadística de modo excesivo, convirtiendo un instrumento válido y útil en el instrumento principal. Vicens Vives intentaba que los historiadores españoles de mediados del siglo xx utilizaran la eficaz estadística (siguiendo el modelo de la Escuela de los Annales), dado que había un déficit en este aspecto en la historiografía de nuestro país. Era un planteamiento enriquecedor. Mas en ocasiones se ha olvidado la citada advertencia de Marc Bloch, cofundador de la mencionada escuela, respecto a su uso inadecuado.

11 ÍD., *ibíd.*, pp. 16-17.

12 GEORGE DUBY, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Barcelona 1980, p. 15 [Sobre los siglos XI-XII]: «Las huellas escritas. Nuestro único material, medianamente defectuoso. A medida que uno se aleja de las inmediaciones del presente, se descubre que una inmensa parte de lo que ha sido escrito se ha perdido irremediamente: lo que permanece responde casi exclusivamente a una escritura solemne. Oficial. El historiador sólo interroga residuos y estos escasos vestigios provienen casi todos de monumentos erigidos por el poder; todo lo espontáneo de la vida se le escapa y también todo lo popular; los únicos que se hacen escuchar son los hombres que tuvieron entre sus manos el aparato de lo que Loyseau llama el Estado.»

13 MARC BLOCH, *La historia rural francesa. Suplemento compilado por Robert Dauvergue según los trabajos del autor (1931-1944)*, Barcelona 1978, p. 38: «Aparentemente, las cifras son en la historia rural, como en los demás ámbitos, un elemento maravilloso, indiscutible, de conocimiento. En realidad, los datos numéricos faltan a menudo, y, sobre todo, cuando existen su utilización es muy delicada. El emplearlos torpemente da lugar a graves errores y hace nacer peligrosas ilusiones: “¡Hemos quedado escarmentados tan a menudo, en materia de estadística histórica!”». La cita de Marc Bloch data de 1931.

14 FERNAND BRAUDEL, *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII. Tomo I. Las estructuras de lo cotidiano: lo posible y lo imposible*, Madrid 1984, pp. 10 y 18.

Vicens Vives, como hemos citado anteriormente, entendía que la estadística era un medio que permitiría conocer «la vida colectiva», con sus costumbres y mentalidades generalizadas. Era, obviamente, un aspecto fundamental desde la perspectiva holística de la Escuela de los Annales. Mas el método estadístico no es el único modo de acercarse a ello, y esto lo expresó ya, hace muchos años, Julio Caro Baroja en un conocido pasaje de su libro *Lo que sabemos del folklore*:

*¿Qué folklorista profesional puede presumir de haber interpretado la vida del pueblo mejor que un pintor como Brueghel el Viejo? ¿Qué investigador moderno puede competir con Lope de Vega en su amor y comprensión por las costumbres populares y su vigor al descubrir pasiones y conflictos promovidos dentro de sociedades rurales? ¿Quién habrá dado una descripción más integrada y llena de observaciones agudas que las que dio Cervantes, acerca de creencias supersticiosas y brujerías en *El coloquio de los perros*?¹⁵*

Esto ejemplifica claramente cómo pueden llegarse a conocer comportamientos habituales y mentalidades extendidas en tiempos pretéritos por vías diferentes a la estadística.

Lucien Febvre, el otro cofundador de la Escuela de Annales, defendía que la tarea de un historiador es «suplir, sustituir y completar» el material histórico, recurriendo a numerosos elementos culturales¹⁶, los cuales podrían en-

15 JULIO CARO BAROJA, *Lo que sabemos del folklore*, Madrid 1967, pp.11-12.

16 LUCIEN FEBRE, *Combates por la historia*, Barcelona 1975, p. 133: «Primero espíritu, después cultura. La historia no se hace sin un mínimo de conocimientos positivos perfectamente adaptados a las necesidades del historiador. Y tampoco –añado- sin un material del que nadie tiene derecho a dar preventivamente un inventario limitativo, porque precisamente una de las formas de elección de la actividad histórica consiste en multiplicar sus elementos, en descubrir que cuando no se tienen

cuadrarse, en no pocos casos, en lo que entendemos como etnohistoria. Y ello nos lleva a recordar que el citado «Julio Caro Baroja ha sido uno de los cofundadores de la etnohistoria»¹⁷. De hecho, la Escuela de los Annales no es propiamente etnohistórica, pero sus vínculos con esta línea de investigación han sido grandes; como muestra, cabe indicar que uno de los historiadores de la citada escuela histórica francesa, ya mencionado anteriormente, Emmanuel Le Roy Ladurie, «alcanza carta de etnohistoriador de modo indiscutible con su libro de 1975, *Montaillou, villaje occitan de 1294 à 1324*»¹⁸.

El prematuro fallecimiento de Jaume Vicens Vives le impidió conocer buena parte de la gran producción etnohistórica de Julio Caro Baroja. El gran historiador catalán, como citamos anteriormente, consideraba la historia cultural como algo que solo servía para conocer a una minoría de la sociedad («hasta hoy la historia de la cultura no es más que un estudio de minorías intelectuales, y por lo tanto representa el examen de una microscópica porción de la mentalidad actuante en un determinado período histórico»). Sin embargo, una parte de la historia cultural, la etnohistoria, cofundada por Julio Caro Baroja representó un enfoque mucho más amplio (al mostrar, principalmente, las costumbres y mentalidades populares), muy cercano, por tanto, a

textos puede sacarse mucho provecho del estudio agudo de los nombres de los lugares, del examen comparado de ciertos grupos de palabras, o incluso de la forma en que están repartidos distintos tipos de sepulturas, de la expansión de un modo de construcción, de los nombres de santos que llevan las iglesias, de ritos religiosos, de formas jurídicas, de ceremonias y costumbres y qué sé yo cuántas cosas más. Hay que ser ingenioso. Ser activo ante lo desconocido. El trabajo propio del historiador es suplir, sustituir y completar.»

17 JOXEMARTÍN APALATEGI BEGIRISTAIN, «Cultura vasca (en la vida y obra del antropólogo Julio Caro Baroja)»: VV. AA., *Julio Caro Baroja. Premio Nacional de las Letras Españolas 1985*, Barcelona 1989, 14-67, concretamente p. 43.

18 ÍD., *ibíd.*, p. 44.

la visión holística que buscaba la Escuela de los Annales.

Fue gran pérdida, en verdad, para la historiografía hispánica de la segunda mitad del siglo pasado la desaparición de Vicens Vives; hubiese sido muy interesante poder haber conocido su opinión respecto a la posible relación (o interrelación) entre la renovada producción historiográfica hispánica inspirada por la Escuela de los Annales y la vertiente de la historia cultural que representa la etnohistoria que tuvo en nuestro país a un autor tan destacado como Julio Caro Baroja.

NEONATOS BAUTIZADOS, EN PELIGRO DE MUERTE, EN POLOP DE LA MARINA: EDAD MODERNA Y CONTEMPORÁNEA (1639-1950)

Lola Carbonell Beviá

1. El concepto de bautismo de urgencia, en la Historia

El bautismo de urgencia ha sido denominado en la Historia de la religión cristiana católica como «bautismo de socorro» y consistía en la administración del bautismo, sin solemnidad, ante una situación de peligro de muerte (1).

Para la administración del «bautismo de socorro», previamente el «agua de socorro», tenía que haber sido bendecida por un representante religioso, bien obispo, diácono o presbítero, mediante el trazo de la señal de la cruz sobre el agua, mientras rezaba una oración bendicional (2).

En la composición del agua bendita se introducía sal, porque de esta forma, el agua salada representaba el agua del mar, símbolo de la muerte. De modo que el agua bautismal era el equivalente de que el bautismo significaba la comunión con la muerte de Cristo (3).

Esta «agua de socorro» fue utilizada por las parteras ante la inminente muerte del neonato que estaba naciendo (4), para asegurar que en caso de fallecimiento, el alma del recién nacido quedase liberada y salvada del pecado (5).

1.1. La trayectoria histórica jurídico-religiosa

La base jurídico-religiosa del concepto del «bautismo de socorro» se halla en el Concilio de Trento (1545-1563) (6):

[...] Se define el pecado original que se borra con el Bautismo. Se había discutido la necesidad de bautizar a los recién nacidos: «Si alguno niega que los niños recién nacidos se hayan de bautizar, aunque sean hijos de padres bautizados; o dice que se bautizan para que se le perdone los pecados, pero que nada participan del pecado original de Adán,... sea excomulgado» {...}.

A partir del siglo xvi, regulado por el Concilio de Trento, la Iglesia hizo hincapié en la fórmula que denominaron «exorcismos del bautismo» –y así es como queda recogido en los Libros de Bautizados de Polop–, por los que el párroco liberaba del pecado y del diablo, al bautizado (7):

[...] 1234. El sentido y la gracia del sacramento del bautismo aparece claramente en los ritos de su celebración. Cuando se participa atentamente en los gestos y las palabras de esta celebración, los fieles se inician en las riquezas que este sacramento significa y realiza en cada nuevo bautizado.

1235. La señal de la cruz, al comienzo de la celebración, señala la impronta de Cristo sobre el que le va a pertenecer y significa la gracia de la redención que Cristo nos ha adquirido por su cruz.

1236. El anuncio de la Palabra de Dios ilumina con la verdad revelada a los candidatos y a la asamblea y suscita la respuesta de la fe, inseparable del Bau-

tismo. En efecto, el Bautismo es de un modo particular «el sacramento de la fe» por ser la entrada sacramental en la vida de la fe.

1237. Puesto que el Bautismo significa la liberación del pecado y de su instigador, el diablo, se pronuncian uno o varios exorcismos sobre el candidato. Este es ungido con el óleo de los catecúmenos o bien el celebrante le impone la mano y el candidato renuncia explícitamente a Satanás. Así preparado, puede confesar la fe de la Iglesia, a la cual será «confiado» por el Bautismo (cf Rm 6, 17).

1238. El agua bautismal es entonces consagrada mediante una oración de epiclesis (en el momento mismo o en la noche pascual). La Iglesia pide a Dios que, por medio de su Hijo, el poder del espíritu Santo descienda sobre esta agua, a fin de que los que sean bautizados con ella «nazcan del agua y del Espíritu» (Jn 3,5).

1239. Sigue entonces el rito esencial del sacramento: el Bautismo propiamente dicho, que significa y realiza la muerte al pecado y la entrada en la vida de la Santísima Trinidad a través de la configuración con el misterio pascual de Cristo. El Bautismo es realizado de la manera más significativa mediante la triple inmersión en el agua bautismal. Pero desde la antigüedad puede ser también conferido derramando tres veces agua sobre la cabeza del candidato.

1240. En la iglesia latina, esta triple infusión va acompañada de las palabras del ministro: «N, yo te bautizo en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo». En las liturgias orientales, estando el catecúmeno vuelto hacia el Oriente, el sacerdote dice: «El siervo de Dios, N., es bautizado en el nombre del Padre, y del Hijo y del espíritu Santo». Y mientras invoca a cada persona de la

santísima Trinidad, lo sumerge en el agua y lo saca de ella.

1241. La unción con el santo crisma, óleo perfumado y consagrado por el obispo, significa el don del Espíritu Santo al nuevo bautizado. Ha llegado a ser un cristiano, es decir, «ungido» por el espíritu Santo, incorporado a Cristo, que es ungido sacerdote, profeta y rey (cf. Ritual del Bautismo de niños, 62). (...)

1243. La vestidura blanca simboliza que el bautizado se ha «revestido de Cristo» (Ga 3,27): ha resucitado con Cristo. El cirio que se enciende en el cirio pascual, significa que Cristo ha iluminado al neófito. En Cristo, los bautizados son «la luz del mundo» (Mt 5, 14; cf Flp 2, 13).

El nuevo bautizado es ahora hijo de Dios en el Hijo Único. Puede ya decir la oración de los hijos de Dios: el Padre Nuestro [...].

Igualmente quedó regulado el bautismo de los niños para ser liberados del poder de las tinieblas y ser trasladados al dominio de la libertad de los hijos de Dios (8):

[...] 1250. Puesto que nacen con una naturaleza humana caída y manchada por el pecado original, los niños necesitan también el nuevo nacimiento en el Bautismo (cf. DS 1514) para ser liberados del poder de las tinieblas y ser trasladados al dominio de la libertad de los hijos de Dios (cf. Col 1, 12-14), a la que todos los hombres están llamados. La pura gratuidad de la gracia de la salvación se manifiesta particularmente en el bautismo de niños. Por tanto, la Iglesia y los padres privarían al niño de la gracia inestimable de ser hijo de Dios si no le administraran el Bautismo poco después de su nacimiento (cf. CIC can. 867; CCEO, can.681; 686,1).

1251. Los padres cristianos deben reconocer que esta práctica corresponde también a su misión de alimentar la vida

que dios les ha confiado (cf. LG 11; 41; GS 48; CIC can. 868).

1252. *La práctica de bautizar a los niños pequeños es una tradición inmemorial de la Iglesia. Está atestiguada explícitamente desde el siglo II. Sin embargo, es muy posible que, desde el comienzo de la predicación apostólica, cuando «casas» enteras recibieron el Bautismo (cf. Hch 15, 15, 33; 18,8; 1 Co 1, 16), se haya bautizado también a los niños (cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Intr. Pastoralis actio 4: AAS 72 (1980) 1139). [...].*

Fue establecida la gracia del bautismo (9):

[...] 1262. *Los distintos efectos del Bautismo son significados por los elementos sensibles del rito sacramental. La inmersión en el agua evoca los simbolismos de la muerte y de la purificación, pero también los de la regeneración y de la renovación. Los dos efectos principales, por tanto, son la purificación de los pecados y el nuevo nacimiento en el Espíritu Santo (cf. Hch 2, 28; Jn 3,5) [...].*

La necesidad de orar por la salvación de los niños muertos sin bautismo (10):

[...] 1261. *En cuanto a los niños muertos sin Bautismo, la Iglesia solo puede confiarlos a la misericordia divina, como hace en el rito de las exequias por ellos. En efecto, la gran misericordia de Dios, que quiere que todos los hombres se salven (cf. 1 Tm 2,4) y la ternura de Jesús con los niños, que le hizo decir: «Dejad que los niños se acerquen a mí, n se lo impidáis» (Mc 10,14) nos permiten confiar en que haya un camino de salvación para los niños que mueren sin Bautismo. Por esto es más apremiante aún la llamada de la Iglesia a no impedir que los niños pequeños vengan a Cristo por don del santo Bautismo (...).*

Y quedó establecido quienes eran las personas que podían bautizar, señalando específicamente que en caso de necesidad cualquier persona, incluso no bautizada, podía bautizar (11):

[...] 1256. *Son ministros ordinarios del Bautismo el obispo y el presbítero y, en la Iglesia latina, también el diácono (cf. CIC, can. 861, 1; CCEO, can. 677, 1). En caso de necesidad, cualquier persona, incluso no bautizada puede bautizar (cf. CIC can. 861 2) si tiene la intención requerida y utiliza la fórmula bautismal trinitaria. La intención requerida consiste en querer hacer lo que hace la Iglesia al bautizar. La Iglesia ve la razón de esta posibilidad en la voluntad salvífica universal de Dios (cf. 1 Tm 2,4) y en la necesidad del Bautismo para la salvación (cf. Mc 16, 16) [...].*

Señalar para concluir este punto, que dicha legislación jurídica se mantuvo hasta el año 1917 y 1880 en que tuvieron lugar las últimas modificaciones (12):

[...] El c. 808, 2 recoge la disciplina actual de la Iglesia occidental sobre el bautismo del niño, de padres católicos, e incluso no católicos, en peligro de muerte. En estos casos, el niño, «puede lícitamente ser bautizado, aún contra la voluntad de sus padres».

Dos son las fuentes que se indican en la edición del Codex con la anotación de las fuentes, a saber: el c. 750 n 1 del Código de 1917 y, el n. 8, 1 de la introducción al apartado III, sobre el bautismo de los niños, del decreto «Ordo baptismi parvulorum» de la S. Congregación para el Culto Divino [...].

Concretamente, la razón primera de que exista este párrafo, que es una excepción a la regulación general del bautismo debido al peligro de muerte, la tenemos en la verdad de fe definida por el concilio de Trento (Sess. VII, c 5) de que el bautismo es necesario para la salvación. Que esto es así queda claro si nos atene-

mos al más reciente de los documentos magisteriales consagrados al tema.

La instrucción «Pastoralis actio de baptismo parvulorum» de la s. Congregación para la Doctrina de la Fe, de 20 de octubre de 1980, se plantea justamente la vigencia y valor de aquella tesis. Tras un repaso histórico se afirma que:

[...] mediante su doctrina y su práctica, la Iglesia ha demostrado que no conocen otro medio, fuera del bautismo, para asegurar a los niños el acceso a la felicidad eterna.

El c. 849 recoge la necesidad de su recepción –de hecho o al menos de deseo– para la salvación [...].

1.2. La instrucción religiosa de la comadre

La mujer encargada de asistir en el parto a la parturienta fue denominada partera, comadre (13), y/o matrona (14).

Para evitar la excomunión, la Iglesia permitía que la comadre ejerciera el «bautismo de socorro», en caso de peligro del neonato (15):

[...] La comadre dirigió el Sacramento, pronunció las palabras rituales y vertió el agua que iba a efectuar el cambio en el estado del niño que tanto importaba a los católicos. Es más, al iniciar el ritual religioso, al proceder al bautismo de urgencia, la comadre emitía un juicio sobre el estado del feto o niño recién nacido estableciendo la línea entre la vida y la muerte y señalando con ello dos caminos opuestos: si el bebé se daba por muerto, no era lícito bautizar, incluso se consideraba un acto sacrílego, si se detectaba indicios de vida, precisaba bautizar con la misma presteza.

El asunto, pues, se presentó como delicadísimo: bautizar donde no había vida era pecado, pero en caso de no aprovechar los últimos momentos de vida para bautizar, la comadre se veía expuesta a

graves acusaciones puesto que el niño que moría sin agua sacramental, según la versión oficial de la Iglesia, no podía acceder al paraíso [...].

Además, si la comadre no daba el bautismo de manera correcta, el niño no se consideraba armado y protegido contra las fuerzas del diablo dispuestas a acosarlo ya mientras viviera [...].

Y este, el «bautismo de socorro», se incluía en los manuales de estudio de las parteras, en el siglo XIX (16): [...] En 1804, Carlos IV, en la cédula de 6 de mayo de regulación de la formación de las matronas, resumía así los conocimientos que debía tener una buena comadrona para poder ejercer:

Las que soliciten aprobarse de partera o matronas, serán examinadas en un solo acto práctico, de la misma duración que el de los sangradores, de las partes del arte obstétrica en que deben estar instruídas, y del modo de administrar de agua de socorro a los párvulos, y en qué ocasiones podrán ejecutarlo por sí.

Desde entonces, a lo largo del siglo XIX y principios del XX se incluía en los manuales de estudio la administración del bautismo como una función obligatoria para las profesionales [...].

1.3. Prácticas del bautismo de urgencia realizadas por comadres

Estudiando los «Libros de Bautizados» se puede observar que muchos de los asientos contienen referencias a personas que nacen en un lugar y después están domiciliados en otra localidad. Esto ocurría fundamentalmente porque las mujeres gestantes, volvían a la casa materna para dar a luz (17):

[...] El bautismo de emergencia se administra en la casa que nace el niño [...].

Los niños de Barajas, empero, suelen nacer, en familia, en el sentido amplio



Grabado de «Les Oeuvres», Ambroise Paré. París, 1585. (Foto: CARMONA-GONZÁLEZ, Inmaculada. & SAIZ-PUENTE, M^a Soledad. «El bautismo de urgencia, función tradicional de las matronas». *Revista Matronas profesión* www.vol10n4pag14-19.pdf - Página 16, figura 2)

del término, puesto que la casa de la abuela también fue un posible lugar de nacimiento. Esta casa, por lo visto, se ha preparado y acomodado para el acontecimiento. La abuela hace de anfitriona de parto y este papel fue uno de varios roles que le tocaba desempeñar en la gestación de un embarazo, del parto y del puerperio [...].

Ahora bien, una vez que se iniciaba el parto, si la comadre observaba que peligraba la vida del neonato, procedía al bautismo de urgencia (18):

[...] Desde hace siglos hay constancia escrita de que las comadronas tenían los conocimientos necesarios para bautizar a los niños en caso de extrema necesidad. En Inglaterra parece que el arzobis-

po de Canterbury instaba a las parteras a administrar el sacramento en el s. VII. En 1277 el Sínodo de Censores acordó que los párrocos instruirían a mujeres laicas para que aprendieran a administrar bien el bautismo de urgencia. A partir del siglo XVII encontramos muchos textos, tanto obstétricos como teológicos, sobre la conveniencia y manera de administrar el bautismo en casos de necesidad por parte de personas diferentes al cura. Se planteaban varios casos [...].

Tradicionalmente se bautizaba a aquellos recién nacidos, que tras un parto complicado, corrían peligro de muerte. Así ocurrió en 1758, en Abánades (Guadalajara) cuando nacieron Juliana e Inés, gemelas, la primera de las cuales fue bautizada por el párroco nada más nacer por riesgo de muerte. Posteriormente en 1792 fueron bautizadas en las mismas circunstancias otras dos gemelas por el practicante cirujano del pueblo. Otros ejemplos de recién nacidos en peligro de muerte bautizados de urgencia son:

Juan, hijo de Julián Abánades y María Oter. En la Iglesia Parroquial de nuestra señora de la Asunción de este lugar de Ablanque yo el abajo firmado cura párroco de dicha parroquia, puse el santo óleo y crisma y cumplí las ceremonias que prescribe el ritual romano a un niño que nació el día veinte y cuatro de junio de 1822 a las tres de la mañana; al cual niño yo el infrascripto había bautizado de socorro en su casa por el eminente peligro que amenazaba a su vida [...].

Lo habitual es que el bautismo sea realizado sobre la cabeza del niño, pero en el «bautismo de socorro», en ocasiones se bautizaba sobre cualquier parte del cuerpo (19):

[...] Si el feto presentaba algún miembro o parte del cuerpo distinta a la cabeza había que bautizarle en la parte que presentara y, si después nacía vivo, volverlo a bautizar sobre la cabeza bajo condición: «si no estás bautizado, yo te bautizo [...].



Representación pictórica de «El bautismo de san Francisco». (Foto: www.museodelprado.es)



Reencuentro familiar tras el bautizo, obra pictórica de Bernardo Ferrándiz Bádenes (1835-1885). (Foto: www.artnet.com)

A fines del siglo XVIII Juan de Navas publicaba «Elementos del arte de partear» donde daba las siguientes instrucciones:

En los casos en que el parto se ha de terminar volviendo la criatura para sacarla por los pies, o empleando el fórceps, se debe prevenir el agua y tenerla pronta para echarla sobre la parte de la criatura que primero se descubra». En el pueblo de Abánades en 1797 un abuelo bautizó a su nieta en una pierna: «Yo el infrascripto cura bauticé sub conditione y puse los santos óleos a una niña que nació el día catorce de febrero la que bautizó su abuelo materno Joseph Ballano antes de su abstracción tocándole el agua en una pierna (según su declaración) por parecerle amenazaba peligro [...].

Todos los fetos abortivos eran bautizados, ya que el único signo indiscutible de que habían muerto era la corrupción, así lo dejó claro Raulin a finales del siglo XVIII: «Se han visto infantes que después de nacidos no daban indicios de vida, ni por el pulso, ni por la respiración, ni por algún otro movimiento y, no obstante, vivían: luego en caso de duda, dicta la prudencia, que se bauticen sin perder tiempo».

Por otro lado, si el feto nacía envuelto en las membranas era bautizado antes de la amniotomía para evitar riesgos adicionales de muerte

En ambos casos se practicaba un bautismo «sub conditione», es decir, bajo condición de que el feto fuera capaz de recibir el bautismo (estuviera vivo). Este bautismo se realizaba con la siguiente fórmula: «Si eres capaz de ser bautizado, yo te bautizo en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo» [...].».

E incluso si nacían neonatos con malformaciones, –siameses bicéfalos–, se bautizaba cada cabeza por separado (20):

[...] Se consideraba que un monstruo era el fruto de la concepción que no tenía forma humana normal. En su nacimiento y con la probabilidad aumentada de mortalidad que tenían los fetos malformados se debía bautizarles bajo condición: «si eres hombre, yo te bautizo...». En el caso de siameses bicéfalos se bautizaba por separado las dos cabezas [...].

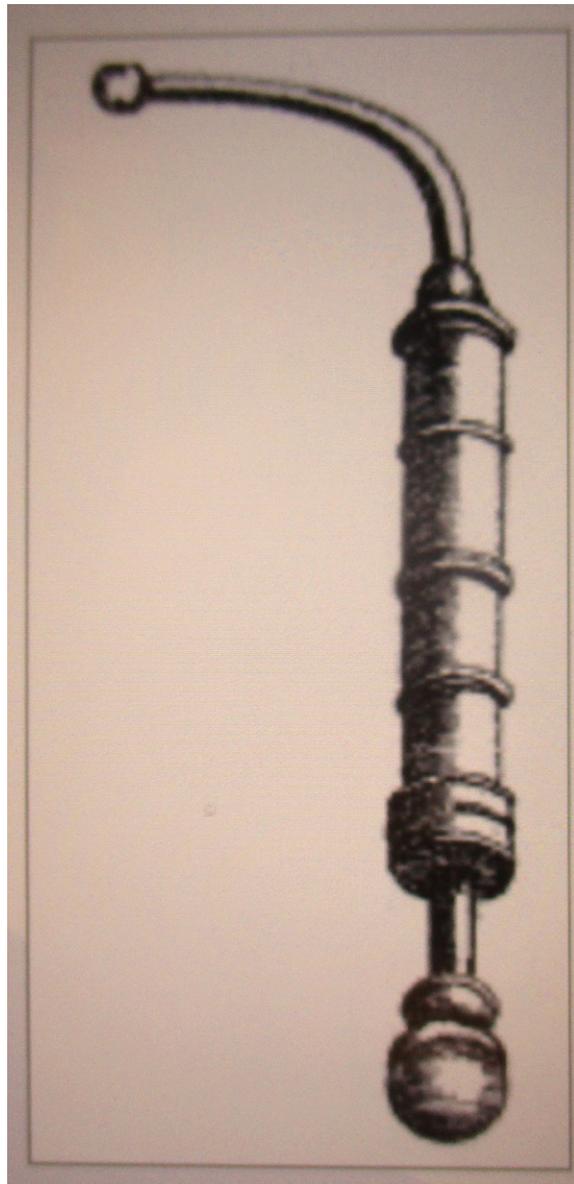
En el caso de que la parturienta muriese durante el parto, se inventó un artilugio –tipo jeringa–, para bautizar al feto, introduciéndolo en el útero materno y, rompiendo con la uña, el saco vitelino (21):

[...] Con anterioridad al siglo xvi, cuando una mujer fallecía durante el trabajo de parto había indicación por parte de la Iglesia de realizar una cesárea para cristianar al feto, aunque esto no siempre, ni mucho menos, llegó a realizarse. En 1749 el rey de Sicilia, Carlos VII, ordenó la práctica de cesáreas post mórtem a toda mujer preñada muerta. [...]

Ya en el siglo xvi comenzó la controversia sobre la conveniencia de realizar cesáreas en mujeres vivas con pocas probabilidades de sobrevivir al parto y este debate hizo agudizar el ingenio a los detractores de la operación, que moralmente no estaban dispuestos a poner en peligro la vida de la madre para salvar la del feto y propusieron usar jeringas que derramarán el agua intraútero.

Este procedimiento fue descrito por Babil de Gárate en su tratado de instrucción para matronas del siglo xviii:

En el aprieto, el niño puede dentro del útero ser bautizado. El modo de que llegue el agua inmediatamente a la criatura no ay autor moderno que no lo diga; y es con una jeringuilla guiad de la mano hasta el mismo cuerpecito del feto



Jeringa usada en el siglo xviii para administración del bautismo uterino. En Harry A. Babies, History, Art and Folklore. Nueva York: Fontanel, 1997. (Foto: CARMONA-GONZÁLEZ, Inmaculada. & SAIZ-PUENTE, M^a Soledad. "El bautismo de urgencia, función tradicional de las matronas". Revista Matronas profesión. www.vol10n4pag14-19.pdf Página 16, Figura 3)

y, rompiendo con la uña la telilla o secundinas, si acaso no están aún rotas, tocará primero al feto con el dedo y descargando sobre su mismo dedo la geringuilla, es preciso que el agua moje al niño; y como el dedo inmediatamente le toca se

infiere, que le toca así también el agua, entonces se dice la forma: «yo te baptizo en el nombre el Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo, Amén; y de este modo queda baptizado.

El método de la jeringa era bien conocido y, siguió recomendaciones más adentrado el siglo XVIII, cuando Raulin escribe en 1772 su libro de instrucción de comadres.

2. Los asientos en los Libros de Bautizados de Polop de la Marina

Los «Libros de Bautizados» de Polop recogen la denominación «Sub conditione» para algunos casos de bautismo (21):

[...] Los libros de bautismo aquí examinados hacen referencia al bautismo de socorro si se dan dos circunstancias. Primero, el cura párroco completa un bautismo ya efectuado tras el parto por los ritos secundarios y adicionados del exorcismo y de la unción con el santo crisma. Segundo, el sacerdote reitera la administración del Sacramento porque hay dudas sobre la validez del primer intento. El Sacramento tiene su secuencia, su fórmula su evolución correcta y solo una ejecución sin errores parecía garantizar el efecto deseado: que el alma del bautizado estuviera en condiciones de ser salvado, de gozar de vida eterna. Anotaba entonces el párroco que había bautizado sub conditione, es decir había pronunciado la fórmula del bautismo en condicional: Si non es baptizatus, ego te baptizo in nomine Patris et Spiritus sancti. He aquí un segundo bautismo que sustituye al primero en caso de que este se hubiera impartido de manera errónea.

En ambos casos –exorcismo y santos óleos o bien bautismo sub conditione– el párroco asentaba en sus registros parroquiales un bautismo celebrado en la iglesia, pero dejaba constancia de que la ceremonia había sido antecedido por otra, que por regla general se había lle-

vado a cabo en la casa en la que había nacido el niño. Anotaba lo que añadió y posiblemente corrigió en la segunda ocasión, redactando una partida que según las Constituciones Sinodales de Toledo de 1622 debía tener la forma siguiente:

En el año del Señor, de N., a días del mes e N nació un hijo o hija, de N y N legítimamente casados, al cual por el peligro de la muerte bautizó N partera aprobada, o N parroquiano de N como de suso [...]. En N días del dicho mes, del dicho año, fue traído a la Iglesia parroquial de N, el dicho niño, o niña el cual yo N cura parroquial de ella, le di y administré las sacras ceremonias, preces y oraciones y les puse por nombre N. [...].

También se utilizaba la fórmula «exorcicé al dicho infante; puse óleo y chrisma» o, en caso de que el cura dudara de la ejecución correcta del bautismo, «bapticé debajo de condición».

En el caso de los «Libros de Bautizados» de Polop, los párrocos hicieron referencia al bautismo «sub conditione» esporádicamente.

2.1. Bautizados en peligro de muerte en la Edad Moderna

Aunque los «Quinque Libri» de Polop comienzan en 1639, no existen casos de «bautismo de socorro» hasta el año 1743. De modo que los casos de «bautismo de socorro» que se dieron en el siglo XVIII, corresponden a los años: 1743, 1758, 1771, 1772, 1777 y 1791.

Los asientos bautismales correspondientes al siglo XVIII especifican que los neonatos fueron bautizados en la casa natal y que, por haber muerto antes de ser llevados a la iglesia, no le fueron administrados los exorcismos religiosos que lo alejaban del mal y del demonio.

En algunos casos el mortinato/a era registrado con un apellido seguido de la palabra murió; en otros con el género y el nombre del padre; en otros con el nombre y apellido seguido de la palabra murió; y, exclusivamente en el año

1791, fueron registrados tres mortinatos con el nombre de «Criatura de Dios».

Los asientos bautismales recogieron el nombre y apellidos de los padres y, solo en algunos, los de los abuelos.

En la Edad Moderna tan solo se tiene constancia de la identidad de tres comadres: Balthasara Llinares, de Balthasar, en 1771; Josepha Cabot, en 1772; y María Llorens, en 1791.

Los asientos bautismales son los siguientes:

Año 1743 (22): [...] Día veinte y nueve de marzo mil setecientos quarenta y tres, nació un niño hijo de Ambrosio Semper y Isabel Juana Cortés conyuges; el qual se bautizó en casa y por aver muerto poco después de bautisado no se le administraron los santos exorcismos y ceremonias eclesiásticas.

Mn. Vitorino Llinares [...].

Año 1758 (23): [...] En el día seis del mes de junio del año mil setecientos y cincuenta y ocho nació una hija de Francisco Devesa y de Vicenta Fuster, cónyuges. Nita de Pº de Francisco Devesa y Rosa Pérez et ex madre de Vicente Fuster y, Ángela Baldó; Y Luísa Devesa mujer de Joseph Grau. La bautizó por necesidad en casa y antes de traerla a la Iglesia murió. Y para que conste como el que no se le puso nombre al bautizarla lo firmo.

El Dr. Roque Such, Rector [...].

Año 1771 (24): [...] En veinte y quatro de febrero nació una hija legítima de Mariano Blat y, Rosa Iborra Consortes y, vecinos de esta. La bautizó el mismo día por necesidad Balthasara Llinares de Balthasar y, el mismo día murió, sin podérsele hacer y suplir los ritos de N. S. M. Iglesia. En fe de todo lo firmo.

Dr. Joseh Gines Cura de Polop [...].

Año 1772 (25): [...] En veinte y tres de septiembre nació un hijo legítimo de Bautista Cabot y María Such, al qual por necesidad bautizó Josepha Cabot y le llamaron Bautista. Abuelos paternos: Bautista Cabot y Esperanza Aznar. Maternos: Francisco Such y Catharina Fuster. Su muerte no dio lugar a suplir los ritos de la S. M. I. No hubo padrinos. En fe de todo firmo a 25 de 1772.

Dr. Joseph Ginés Cura de Polop [...].

Año 1777 (26): [...] En veinte y nueve de octubre de mil setecientos setenta y siete Juaquina Pérez comadre bautizó por necesidad a un hijo de Josef Cortés y Monserrada Llorca consortes y vecinos de esta villa de Polop. Abuelos Bautista Cortés y Geronima Lloret. Maternos Joef Llorca y Vicenta Cortés. Su nombre Bautista y luego murió. En fe de todo firmo.

Dr. Josef Ginés Cura de Polop [...].

1791 (27): [...] En veinte de febrero mil setecientos noventa y uno. Nació un hijo legítimo de Josef Saragoza y Josefa Pérez, consortes. María Pérez, comadre lo bautizó al nacer y le puso por nombre Criatura de Dios y al instante murió.

Dr. Josef Ginés Cura de Polop [...].

Año 1791 (28): [...] En doce de marzo mil setecientos noventa y uno. Nació una criatura de Dios hija de Pedro Aznar y María Fuster cónyuges. La bautizó por necesidad María Llorens y murió.

Dr. Josef Ginés Cura de Polop [...].

Año 1791 (29): [...] En veinte y tres de marzo de mil setecientos noventa y uno. En esta villa de Polop nació una Criatura de Dios y lo bautizaron por necesidad hijo legítimo de Josef Pérez y Thomasa Martínez cónyuges, vecinos de la dicha y, al instante murió.

Dr. Josef Ginés Cura de Polop [...].

2.2. Bautizados en peligro de muerte en la Edad Contemporánea

En la Edad Contemporánea –exclusivamente el siglo XIX, puesto que en el siglo XX no fueron registrados asientos de este tipo–, los mortinatos fueron denominados «Criatura de Dios», en todos los asientos, pero además en alguno de ellos se añadió «murió».

Aunque no en todos los asientos bautismales, los datos que aparecen hacen referencia al género, la hora de nacimiento, la identidad de los padres y, la identidad de los abuelos.

En algunos casos se nombra a la matrona y, el lugar de origen de la misma. Las comadres citadas son: María Peris en 1831; Rosa Serra, natural de Bolulla y vecina de Polop, en 1832; María Ferrer, en 1861; Rosa Pérez, en 1866; María Ferrer, en 1885 y, única de la que se especifica que fue instruída en la doctrina cristiana.

Señalar que en solo un caso el párroco hizo referencia al bautismo «sub conditione».

Los casos de «bautismo de socorro» que se dieron en el siglo XIX, en Polop de la Marina, corresponden a los años: 1831, 1832, 1861, 1866 y, 1885.

Los asientos bautismales son los siguientes:

Año 1831 (30): [...] *En la villa de Polop a los veinte y ocho días del mes de abril año de mil ochocientos treinta y uno. Nació hora como a las diez de la mañana una criatura de Dios bautizada con verdadera forma por María Peris comadre hija legítima de José Pérez y Rosa Pascual naturales parroquianos y casados en esta y, en el mismo instante murió. De todo lo cual como Asistente Cura de esta parroquia lo certifico y firmo.*

Ita est Dr. José Querol. Fr. Miguel Ivorra Asistente [...].

Año 1832 (31): [...] *En la villa de Polop, a los treinta días del mes de abril año de mil ochocientos treinta y dos,*

fue bautizada una niña, por Rosa Serra, natural de Bolulla y parroquiana de esta hija de Vicente Iborra y María Iborra, consortes, naturales, parroquianos y casados en esta. Y luego murió. Y fue enterrada Amore Dei. De que certifico.

Ita est Dr. José Querol [...].

Año 1861 (32): [...] *En la villa de Polop provincia de Alicante, Arzobispado de Valencia lo veinte y ocho días del mes de diciembre del año mil ochocientos sesenta y uno, nació a las cinco horas de la mañana del propio, una niña que fue bautizada en el acto instando la necesidad (la cual murió después) por María Ferrer comadre, natural y vecina de la misma, son verdadera forma, cuya niña es hija de Francisco Calbo, jornalero y de Josefa Ivorra, siendo sus abuelos paternos Mariano Calbo y Vicenta Compañy; y los maternos Juan Ivorra y María Teuler; todos naturales y vecinos de la misma. No se puso nombre a dicha Criatura de Dios. Y para que conste extendí y autoricé la presente partida en el libro de bautizados de esta Parroquia. Fecha est supra. De que certifico.*

Jaime Sanchís, Presbítero [...].

Año 1866, partida de nacimiento (33): [...] *En la villa de Polop, Provincia de Alicante, Arzobispado de Valencia a los diez y siete días del mes de febrero de mil ochocientos sesenta y seis; yo Rosa Pérez, comadre vecina de la misma bautizó privadamente por causa de necesidad a una criatura de Dios, hijo legítimo de José Calbo y, de Teresa Martínez, siendo sus abuelos paternos: Roque Calbo y Manuela Gadea; Maternos: Manuel Martínez y María Solbes, todos de esta. Nació dicho día a las dos horas de la mañana = de que certifico.*

Laureano Sanchís [...].

Año 1866, partida de defunción (34):
[...] Como Cura propio de la Parroquial Iglesia de la villa de Polop, Provincia de Alicante, Arzobispado de Valencia, a los diez y siete días del mes de febrero de mil ochocientos sesenta y seis, mandé dar sepultura eclesiástica antes de las veinte y cuatro horas Amore Dei, al cadáver de una criatura de Dios hijo legítimo de José Calbo y de Teresa Martínez, jornaleros de esta, el cual falleció de resultas de su nacimiento. Siendo testigos Joaquín Grau y José Such, sacristán de la misma. De que certifico [...].

Año 1885, partida de nacimiento (35):
[...] En la villa de Polop Provincia de Alicante y Arzobispado de Valencia día ocho de enero de mil ochocientos ochenta y cinco María Ferrer madrina de esta villa instruida en la Doctrina Cristiana bautizó por urgente necesidad a una Criatura de Dios Iborra hija legitima de Miguel y de Teresa Mendoza. Abuelos paternos: Luís Iborra y Ángela Berenguer. Maternos: Jaime Mendoza de Alcoy y Antonia Aznar, todos de esta. Murió antes de acabar de nacer, por lo que fue bautizada sub conditione y con señales de vida. De que certifico.

Antonio Araixa [...].

Año 1885, partida de defunción (36):
[...] Como Rector de la Parroquial Iglesia de Polop Provincia de Alicante y Arzobispado de Valencia, día nueve de enero año mil ochocientos ochenta y cinco, mandé dar sepultura eclesiástica en el Cementerio de esta Iglesia pasadas las veinte y cuatro horas al cadáver de la Criatura de Dios Iborra hija legítima de Miguel y de Teresa Mendoza, recién nacida. Murió de asfixia, según certificación del facultativo. Se le hizo el oficio de sepultura y el entierro Amore Dei. De que certifico y firmo [...].

3. Conclusiones

Los casos de «bautismo de socorro» que se dieron en el siglo XVIII, en Polop de la Marina, corresponden a los años: 1743, 1758, 1771, 1772, 1777 y, 1791.

Los asientos bautismales correspondientes al siglo XVIII especifican que los neonatos fueron bautizados en la casa natal y, que por haber muerto antes de ser llevado a la iglesia, no le fueron administrados los exorcismos religiosos que los alejaban del mal y, del demonio.

En algunos casos el mortinato/a era registrado con un apellido seguido de la palabra murió; en otros con el género y el nombre del padre; en otros con el nombre y apellido seguido de la palabra murió; y, exclusivamente en el año 1791 fueron registrados tres mortinatos con el nombre de «Criatura de Dios».

Los asientos bautismales recogieron el nombre y apellidos de los padres y, solo en algunos, los de los abuelos.

En la Edad Moderna tan solo se tiene constancia de la identidad de tres comadres: Balthasara Llinares, de Balthasar, en 1771; Josepha Cabot, en 1772; y, María Llorens, en 1791.

En la Edad Contemporánea –exclusivamente el siglo XIX, puesto que en el siglo XX no fueron registrados asientos de este tipo–, los mortinatos fueron denominados «Criatura de Dios», en todos los asientos, pero además en alguno de ellos se añadió «murió».

Aunque no en todos los asientos bautismales, los datos que aparecen hacen referencia al género, la hora de nacimiento, la identidad de los padres y, la identidad de los abuelos.

En algunos casos se nombraba a la matrona y, el lugar de origen de la misma. Las comadres citadas son: María Peris en 1831; Rosa Serra, natural de Bolulla y vecina de Polop, en 1832; María Ferrer, en 1861; Rosa Pérez, en 1866; María Ferrer, en 1885 y, única de la que se especifica que fue instruía en la doctrina cristiana.

Señalar que en solo un caso el párroco hizo referencia al bautismo «sub conditione».

Los casos de «bautismo de socorro» que se dieron en el siglo XIX, en Polop de la Marina, corresponden a los años: 1831, 1832, 1861, 1866 y, 1885.

Citas bibliográficas

(1). Bautismo. <https://dle.rae.es/> Bautismo de socorro.

[...] 1. m. Rel. Bautismo administrado en peligro de muerte, sin solemnidades [...]. Bautismo. [...] Del lat., tardío *baptismus* y este del gr.

1. m. Rel. Primero de los sacramentos de muchas iglesias cristianas, que se administra derramando agua sobre la cabeza o por inmersión y, que imprime el carácter de cristiano a quién lo recibe.

2. m. Bautizo.

3. m. En diversas religiones, rito de purificación del agua [...]. Agua de socorro. www.universojus.com

[...] Bautismo sin solemnidad, administrado por una persona cualquiera, en caso de temerse la muerte, especialmente de un recién nacido (v. Bautismo) [...].

(2). Agua bendita. www.es.m.wikipedia.org

[...] La tradición dice que San Alejandro I (sexto papa, del 106 al 115) instituyó el uso del agua bendita, a la que había que añadir sal, para purificar las casas cristianas, así como también introdujo en la eucaristía el pan ácimo y el vino mezclado con agua.

[...] El agua bendita es el agua que ha sido bendecida por un presbítero, obispo o diácono, para la celebración del sacramento del Bautismo o para bendecir objetos, entre otras piadosas costumbres. La bendición del agua se da en la iglesia católica, iglesia ortodoxa, iglesia veterocatólica y en la iglesia Anglicana.

El agua queda bendecida una vez el ministro trace sobre ella la señal de la cruz con la intención de bendecirla, usualmente utilizando una oración del bendicional. Evidentemente, el agua bendita es indistinguible del agua común y de, además, un sacramental por su profundo significado bautismal (...).

(3). «Catecismo de la Iglesia Católica. Segunda parte. La celebración del misterio cristiano. Segunda sección: os siete sacramentos de la Iglesia». www.vatican.va II. El Bautismo en la Economía de la salvación. Las prefiguraciones del Bautismo en la Antigua Alianza.

[...] 1220. Si el agua de manantial simboliza la vida, el agua del mar es un símbolo de la muerte. Por lo cual, pudo ser

símbolo del misterio de la Cruz. Por este simbolismo, el bautismo significa la comunión con la muerte de Cristo [...].

(4). ALEGSA, Leandro. «Agua de socorro». 15 diciembre, 2020. www.definiciones-de.com Agua de socorro.

[...] 1. Bautismo administrado sin solemnidades prescritas por la Iglesia, en caso de necesidad. Suele administrarse de urgencia cuando un niño sin bautizar podría morir e incluso, ya fallecido.

El rito, que lo puede realizar cualquiera, consiste en echarle agua bendita en la cabeza y algún rezo.

Antiguamente, al momento de nacer, las parteras a petición de las madres, echaban al recién nacido agua bendita (agua de socorro), convirtiéndose la partera en madrina de todos los que ayuda a nacer [...].

(5). Bautismo. www.dpej.rae.es Diccionario panhispánico del español jurídico. Bautismo.

[...] Can. El Codex Iuris Cannici, c. 849, establece que «el bautismo puerta de los sacramentos, cuya recepción de hecho o al menos de deseo es necesaria para la salvación, por el cual los hombres son liberados de los pecados, reengendrados como hijos de Dios e incorporados a la Iglesia, quedando configurados con Cristo por el carácter indeleble, se confiere válidamente solo mediante la ablución con agua verdadera acompañada de la debida forma verbal». Y en el mismo sentido lo hace el Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, c. 1213.

Es capaz de recibir el bautismo todo ser humano aún no bautizado» (CIC, c. 864). Exceptuado el caso de peligro de muerte, para bautizar lícitamente a un niño, se requiere que den su consentimiento los padres, o al menos uno de ellos, o quienes legítimamente hacen sus veces [...].

(6). «Concilio de Trento-Alma mater hispalense». www.personal.us.es Concilio de Trento.

[...] En diciembre de 1545 se inaugura el Concilio de Trento, convocado por el papa Paulo III. Tras múltiples interrupciones y 22 sesiones, fue clausurado por el papa Pío IV en diciembre de 1563, con sus 18 años ha sido el concilio más largo de la historia. Trento estaba en la Italia del Norte; pero era ciudad imperial y había esperarse que a ella consistieran en acudir los protestantes, que jamás participarían en un concilio celebrado en suelo papal.

No fue fácil llegar a su apertura, quince largos años constituyen un periodo preconciliar salpicado de vacilaciones y recelos. Las primeras voces pidiendo un concilio sonaron en Alemania. Un «concilio general, libre, cristiano, en tierra alemana» era el clamor proveniente tanto de católicos como de protestantes. Carlos V deseaba ardientemente la reunión del concilio, con la esperanza de que sirviera para rehacer la unidad religiosa del imperio. Pero esta perspectiva y el fortalecimiento del poder de Carlos que ello

supondría bastaba para que el otro gran monarca católico de Europa, Francisco I de Francia, en guerra casi continua con el emperador, no sintiera el menor entusiasmo por la convocatoria conciliar.

El Concilio de Trento afrontó problemas dogmáticos como la precisión de la fe católica contra los errores del protestantismo, aunque las cuestiones de la primacía papal y del concepto eclesial no se modificaron. Reafirmando la doctrina tradicional, el Concilio fijó el contenido de la fe católica [...]. Bautismo de recién nacidos según el Concilio de Trento. «(...) Trento promulgó catorce decretos doctrinales y trece decretos sobre la reforma de la atención pastoral y la disciplina de la iglesia. Las conclusiones más importantes del Concilio, a mi modesto entender y con la brevedad necesaria, fueron:

[...] Se define el pecado original que se borra con el Bautismo. Se había discutido la necesidad de bautizar a los recién nacidos: «Si alguno niega que los niños recién nacidos se hayan de bautizar, aunque sean hijos de padres bautizados; o dice que se bautizan para que se le perdone los pecados, pero que nada participan del pecado original de Adán, ... sea excomulgado» [...].

(7). «Catecismo de la Iglesia Católica. Segunda parte. La celebración del misterio cristiano. Segunda sección: os siete sacramentos de la Iglesia». www.vatican.va III. La celebración del sacramento del Bautismo, La mistagogia de la celebración.

(8). «Catecismo de la Iglesia Católica. Segunda parte. La celebración del misterio cristiano. Segunda sección: os siete sacramentos de la Iglesia». www.vatican.va IV. El bautismo de niños.

(9). «Catecismo de la Iglesia Católica. Segunda parte. La celebración del misterio cristiano. Segunda sección: os siete sacramentos de la Iglesia». www.vatican.va VII. La gracia del Bautismo.

(10). «Catecismo de la Iglesia Católica. Segunda parte. La celebración del misterio cristiano. Segunda sección: os siete sacramentos de la Iglesia». www.vatican.va VI. La necesidad del Bautismo.

Resumen. [...] 1283. *En cuanto a los niños muertos sin bautismo, la liturgia de la Iglesia nos invita a tener confianza en la misericordia divina y a orar por su salvación [...].*

(11). «Catecismo de la Iglesia Católica. Segunda parte. La celebración del misterio cristiano. Segunda sección: os siete sacramentos de la Iglesia». www.vatican.va V. Quién puede bautizar.

Resumen. [...] 1284. *En caso de necesidad, toda persona puede bautizar, con tal que tenga la intención de hacer lo que hace la Iglesia y, que derrame agua sobre la cabeza del candidato diciendo: «Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» [...].*

(12). MARTÍ, José M. «La regulación canónica del bautismo de niños en peligro de muerte». IUS CANONICUM, XXXI, nº 62. 1991. www.ICXXXI6209.pdf Página 710. 2. Las fuentes del c. 868, 2.

(13). Comadre. www.dle.rae.es [...] *Del latín tardío comater, -tris «madrina».*

1. f. Partera (// mujer que sin estudios asiste a la parturienta).

2. f. Madrina de bautizo del hijo o del ahijado de una persona.

3. f. Madre del ahijado de una persona.

4. f. Coloq. Alcahueta (// mujer que concierta una relación amorosa).

5. f. Coloq. Vecina y amiga con quién tiene otra mujer más trato y confianza que con las demás [...].

(14). Matron-na. www.dle.rae.es [...] *Del lat., matrona «madre de familia», «mujer casada».*

1. m. y f. Persona especialmente autorizada para asistir a las parturientas.

2. f. En las aduanas y oficinas semejantes, mujer encargada de registrar a las personas de su sexo [...].

3. f. Madre de familia [...].

(15). AICHINGER, Wolfram & DULMVITS, Alice-Viktoria. «Escenario de parto y bautismo de urgencia en libros de bautismo del siglo XVII». Revista Historia Autónoma 16. 2020. www.30230.pdf Página 30. 3.3.1. La comadre.

(16). CARMONA-GONZÁLEZ, Inmaculada. & SAIZ-PUENTE, M^a Soledad. «El bautismo de urgencia, función tradicional de las matronas». Revista Matronas profesión. www.vol10n4pag14-19.pdf Página 17. La administración del bautismo, función tradicional de las matronas.

(17). AICHINGER, Wolfram & DULMVITS, Alice-Viktoria. «Escenario de parto y bautismo de urgencia en libros de bautismo del siglo XVII». Revista Historia Autónoma 16. 2020. www.30230.pdf Página 26. 3.1. La casa de la abuela.

(18). CARMONA-GONZÁLEZ, Inmaculada. & SAIZ-PUENTE, M^a Soledad. «El bautismo de urgencia, función tradicional de las matronas». Revista Matronas profesión. www.vol10n4pag14-19.pdf Página 15. El bautismo de urgencia en la historia de la obstetricia.

(19). CARMONA-GONZÁLEZ, Inmaculada. & SAIZ-PUENTE, M^a Soledad. «El bautismo de urgencia, función tradicional de las matronas». Revista Matronas profesión. www.vol10n4pag14-19.pdf Página 15. Bautismo de miembros: Malposiciones.

(20). CARMONA-GONZÁLEZ, Inmaculada. & SAIZ-PUENTE, M^a Soledad. «El bautismo de urgencia, función

tradicional de las matronas». Revista Matronas profesión. www.vol10n4pag14-19.pdf Página 16. Bautismo de recién nacidos malformados (denominados antiguamente monstruos).

(21). CARMONA-GONZÁLEZ, Inmaculada. & SAIZ-PUENTE, M^a Soledad. «El bautismo de urgencia, función tradicional de las matronas». Revista Matronas profesión. www.vol10n4pag14-19.pdf Página 16. Bautismo de hijos de madre muerta intraparto.

(21). AICHINGER, Wolfram & DULMITS, Alice-Viktoria. «Escenario de parto y bautismo de urgencia en libros de bautismo del siglo XVIII». Revista Historia Autónoma 16. 2020. www.30230.pdf Página 16. 2.1. Reiterar el bautismo.

(22). «Iglesia Parroquial de Polop de la Marina. Tomo 4. 1730-1761». TOMO-4 1730-1761 1ª PARTE.pdf Página 207. Libro de Bautizados. Año 1743. Sin número. Sempere murió.

(23). «Iglesia Parroquial de Polop de la Marina. Tomo 4. 1730-1761». TOMO-4 1730-1761 1ª PARTE.pdf Página 507. Libro de Bautizados. Año 1758. Sin número. Hija Francisco Devesa murió.

(24). «Iglesia Parroquial de Polop de la Marina. Tomo 4. 1759-1783». TOMO-5 1759-1783.pdf Página 185. Libro Bautizados. Año 1771. N° 11. Rosa Blat. Murió. Valga el borrado. Dr. Joseph Ginés.

(25). «Iglesia Parroquial de Polop de la Marina. Tomo 5. 1759-1783». TOMO-5 2ª PARTE.pdf Página 31. Libro Bautizados. Año 1772. N° 80. Bautista Cabot murió.

(26). «Iglesia Parroquial de Polop de la Marina. Tomo 5. 1759-1783». TOMO-5 2ª PARTE.pdf Página 115. Libro Bautizados. Año 1777. N° 54. Bautista Cortés murió.

(27). «Iglesia Parroquial de Polop de la Marina. Tomo 6. 1783-1796». TOMO-6 1783-1796.pdf Página 74. Libro Bautizados. Año 1791. N° 9. Criatura de Dios Zaragoza.

(28). «Iglesia Parroquial de Polop de la Marina. Tomo 6. 1783-1796». TOMO-6 1783-1796.pdf Página 75. Libro Bautizados. Año 1791. N° 11. Criatura de Dios.

(29). «Iglesia Parroquial de Polop de la Marina. Tomo 6. 1783-1796». TOMO-6 1783-1796.pdf Página 75. Libro Bautizados. Año 1791. N° 15. Criatura de Dios.

(30). «Iglesia Parroquial de Polop de la Marina. Tomo 10. 1830-1836». TOMO-10 1830-1836.pdf Página 14. Libro Bautismos. Año 1831. N° 30. Criatura de Dios.

(31). «Iglesia Parroquial de Polop de la Marina. Tomo 10. 1830-1836». TOMO-10 1830-1836.pdf Página 29. Libro Bautismos. Año 1832. N° 24. Criatura de Dios. Murió.

(32). «Iglesia Parroquial de Polop de la Marina. Tomo 12. 1849-1861». TOMO 12 1849-1861.pdf Página 281. Libro de Bautismos. Año 1861. N° 84. Criatura de Dios

(33). «Iglesia Parroquial de Polop de la Marina. Tomo 15. 1863-1968». TOMO-15 1863-1868.pdf Página 178. Libro de Bautismos. Año 1866. N° 18. Criatura de Dios.

(34). «Iglesia parroquial de Polop de la Marina. Tomo 14. 1863-1868». TOMO-15 1863-1868.pdf Año 1866. Página 502. Albat. Criatura de Dios Calbo Martínez. 7. A.D.

(35). «Iglesia Parroquial de Polop de la Marina. Tomo 17. 1884-1893». TOMO-17 1884-1893.pdf Página 24. Libro Bautizados. Año 1885. N° 4. Criatura de Dios Iborra.

(36). «Iglesia parroquial de Polop de la Marina. Tomo 17. 1884-1893». TOMO-17 1884-1893.pdf Año 1885. Página 414. N° 1. A. Criatura de Dios Iborra Mendoza. A.D.

LA COBIJADA Y SU COBIJADO. ICONOGRAFÍA E HISTORIA

Gregorio Garrido García (Gorio)

¿Quién ignora que la honestidad y pudicicia es la dote más preciosa de la mujer? Luego, si el velo puede tener esta virtud por fin, en ninguna parte estará más propio que en su rostro.

[Velos antiguos y modernos en los rostros de las mujeres y sus conveniencias y daños. Edición de Enrique Suárez Figaredo. 2009]

Mucho se ha escrito sobre la indumentaria *manto* y *saya*¹ de la cobijada de Vejer de la Frontera, por lo que no pretendo dar a conocer algo tan conocido como *la cobijada y su cobijado*. Sin embargo pocos han hablado de la concordancia entre varias indumentarias femeninas de amplia resonancia histórica, de su iconografía y su vínculo con las *tapadas*, *enmantado*, *embozado* o *velado* de otros lugares.

La indumentaria es algo imprescindible para la subsistencia de la mayoría de las culturas alrededor del mundo. Al igual que la lengua o la alimentación, el atuendo irrumpe en una dimensión social, cultural, política, artística, religiosa y simbólica, lo cual nos permite analizarlo desde una perspectiva rizomática a partir de sus conexiones con diversos sistemas y geografías.

En 1987, los filósofos postmodernos Deleuze y Guattari introducen el concepto de rizoma, un modelo descriptivo que se construye a partir de una metáfora botánica que distingue entre dos tipos de raíces:

1. La raíz unitaria-binaria que se caracteriza por ser vertical y jerarquizada (Modelo Arbóreo).

2. La raíz rizomática-múltiple que es horizontal y anti-jerarquica (Modelo Rizomático).

Según las características del Modelo Rizomático, la indumentaria como sistema es un código de comunicación que está sujeto a un constante cambio, es abierto y dinámico, capaz de asimilar elementos de muy diversa índole, los cuales están condicionados por un contexto histórico y territorial. Entre el inventario de prendas existentes, el uso del manto y su gesto (total o parcial/de medio ojo), traspasan su relación de por sí para irrumpir, de manera rizomática, en otros planos o sistemas culturales.

Orígenes

La supervivencia de antiguas y cotidianas indumentarias es uno de los legados culturales que configuran el patrimonio etnográfico y antropológico de diferentes pueblos. Por suerte todavía hay generaciones que son conscientes del valor trasmisible del pasado para la memoria colectiva.

Muchas de las costumbres árabes fueron asimiladas por los españoles tras los años de convivencia: arquitectura, literatura, lenguaje, etc., y en el caso de la indumentaria femenina y, la forma en que la mujer cubría la cabeza con un manto, ocultando tras él parte de su rostro.

Históricamente, la costumbre de cubrirse el rostro con un manto, tanto hombres como mujeres, data desde fechas muy remotas en la Península Ibérica; esta práctica ya existía incluso antes de la llegada de los romanos, pero su uso

¹ La palabra *saya* procede del celta antiguo del que derivan el griego «*sagos*» y el latín «*sagum*». En la variedad dialectal leonesa del siglo X deviene «*saia*» y en castellano «*saya*». El vocablo *manto* deriva del latín MANTELLUM > mantum > manto, refiere tanto a una prenda de vestir como a un paño para envolver o secar.

se reforzó a partir de la ocupación musulmana, la cual como es sabido abarcó ocho siglos.

En 1641, el historiador y jurista español Antonio León Pinelo (1590-1660) indaga cual es la antigüedad de la costumbre de cubrirse el rostro la mujer. Primero nos explica cuál es la distinción entre los dos usos del velo: cubierto o tapado:

A las que usan cubrirse todo el rostro con el manto, llamamos llanamente Cubiertas: i a las que descubren media vista, i en estilo vulgar dizen de medio ojo, Tapadas [...] El Cubierto, en las más modestas, o que salían con menos aliño. El Tapado, universal en todas, de suerte, que apenas se hallava muger por las calles, que fuese descubierta [...] El Tapado, se tiene en aquel Reyno [Portugal] por trage indecente i lascivo, i asi no le usan, sino las mugeres publicas, i que viven de ser vistas.

Y reconociendo que no son muchos los estudios que nos den a conocer cuáles fueron los orígenes de esta costumbre, nos dice:

Las Españolas se cubrieron, i taparon, mientras fue Roma señora de España.

Es, que el Tapado de medio ojo, como uso Arabe, entró en España, ó se introduxo mas, con las Arabes, i que de ellas ha quedado asta oy en las Españolas.

La traza moruna de la indumentaria de las tapadas o cobijado de medio ojo, también ha sido documentado en otros lugares geográficos de España (Cádiz: Vejer de la Frontera y Tarifa; Sevilla: Marchena; Toledo: Consuegra; Navarra: Valle Aezcoa; Islas Canarias: Tenerife y La Palma-Los Llanos de Aridane) y de otros lugares como Marruecos: Xauen o Chagüen, Tetuán, Tarrudant, Arsila, Esauira; Argelia: Valle de M'zab; Perú-Cuzco; Chile; Argentina; México: Puebla de los Ángeles y San Luis Potosí; Portugal: Olhão (en el Algarve), Nazaré, Barroso e Islas Azores.

En el libro de Frans Hogenberg y Georg Braun «*Civitates orbis terrarum*», publicado entre 1572 y 1618, se recogen distintas vistas de ciudades de España en donde podemos apreciar algunas figuras femeninas con diversas formas de usar el manto y de cubrirse, desde la manera árabe hasta la modificada por las españolas, en donde el manto pasa de color blanco al negro, y comienzan a ocultar el rostro. En el plano de Granada una mujer aparece con el rostro cubierto; en el de Écija en el camino que





conduce a Córdoba encontramos de nuevo a otra mujer tapada; en otra de Granada tenemos representación de unas mujeres luciendo la almalafa árabe de color blanco, pudiendo observar cómo la sujeta con las dos manos por debajo del rostro sin cubrirlo y, junto a ellas, otras dos mujeres con manto negro y rodete sobre la cabeza que también lo sujetan con las manos por la barbilla. De igual forma están representadas en las vistas de Alhama, Jerez de la Frontera, Sevilla y Granada.

El uso del manto o velo y su gesto, de medio ojo, recibe especial atención debido al carácter múltiple que despliega: misterio, camuflaje, pudor, seducción, recato, tradición, convicción religiosa, indicador territorial y símbolo de la identidad femenil. Cada uno de estos atuendos, que según la zona geográfica reciben distinto nombre: Cobijado, Tapado, Enmantado (jaique), Enrebozadas, exhibe diferencias, lo que le da un carácter de multiplicidad y heterogeneidad.

El humanista e historiador español Ambrosio de Morales (1513-1591) no duda del uso, sino del motivo que podía haber entonces para cubrirse las españolas; y así, refiere tres posibilidades: la *primera*, ser doctrina del Apóstol San Eulogio; la *segunda*, muestra de honestidad; la *tercera*, librarse así de ser vistas y solicitadas de los moros. Ésta última no la tenía por tan probable, porque, siendo ellos los que entonces mandaban y gobernaban, y las cristianas casi esclavas suyas, resulta difícil de creer que les

consentirían el traer *cubiertos los rostros* y que así se eximiesen de sus importunaciones y libertades menos que con una de dos posibilidades: o saber que era éste el traje que antes usaban y que no lo innovaban por ellos, o que trajesen el mismo las moras y, por ser común, se permitiese a las cristianas.

La usanza del embozado entre la población hispanomusulmana está presente no sólo en la literatura de historiadores, filósofos y religiosos, sino también de una forma visual como se aprecia en los dibujos del alemán *Christoph Weiditz* (1498-1559), quien vivió en España entre 1528-1529 y plasmó la forma de vestir de sus habitantes en su obra titulada «*Das Trachtenbuch*» (Libro de costumbres o vestidos). En este inventario destaca una prenda de vestir muy popular en la época, llamada *almalafa*².

Con respecto a la *almalafa* y la propagación de su uso en la Península Ibérica, *De León Pinelo* (1641) observa:

[...] los sarracenos en aquel tiempo (1150) usaban los vestidos con que habían pasado del África, y que, por haber prohibido el Miramamolín a los que venían a la conquista de España el traer consigo mujeres, pasaron muchas en tra-

2 La palabra *almalafa* proviene del árabe «*milhafa*», túnica, manto o manta, del verbo «*lahafa*», envolver o cubrir; y se refiere a un tipo de indumentaria tradicional del norte de Marruecos y de la España musulmana.

je de hombres; que después quedaron con él las de la Andalucía, que le admitieron y usaron las cristianas mozárabes que vivían entre las moras, y que este traje era el que llamaron mantos y almalafas. De

que se prueba que las españolas mozárabes vistieron al uso de las moras y que la forma de los mantos y almalafas la trajeron las árabes.



Christoph Weiditz. «Die Trachtenbuch», Germanisches National Museum, (Así van, vistas por delante, las mujeres moriscas en Granada por la calle). 1529

Además, como ya se ha comentado, De León Pinelo identifica dos maneras del uso del velo entre las mujeres hispanomusulmanas, el cubierto y el tapado. El *cubierto*, como su nom-

bre indica, cubre todo el rostro, el *tapado*, de uso más común, es aquel que descubre la mitad del rostro, es decir de medio ojo.



«Civitates orbis terrarum». Granada a mediados del siglo xvi. En primer plano, moriscos hombres y mujeres

La tapada en el Perú y la tapada limeña

Hasta las tierras americanas llegó la costumbre de la mujer árabe de cubrirse con el manto mediante la utilización de rebozos, mantos, chales, mantillas, que pervive hasta la actualidad.

Tampoco el origen de esta costumbre en dichas tierras está del todo clarificado, aunque por la documentación llegada hasta nosotros de los acontecimientos en los que dicho atuendo estuvo implicado, nos queda constancia que desde muy temprana fecha la mujer «tapada» formó parte del paisaje de la ciudad de Lima.

Como se sabe, la presencia de musulmanes españoles en las Américas se registra desde la etapa precolonial, con los primeros esclavos moros que llegaron al Continente Americano. En España acababan de ser expulsados los árabes, convirtiéndose algunos de ellos al cristianismo pasando a ser denominados moros conversos, cristianos falsos y moriscos. Pero las persecuciones a que se ven sometidos hacen que muchos de ellos intenten buscar otros lugares de residencia en la misma España o en otros países, Europa y América. Por esta razón la cultura árabe estuvo muy presente en Perú y especialmente en la Ciudad de los Reyes desde los inicios de la conquista.

Las esclavas moras trajeron consigo muchos hábitos caseros entre los que destacan primordialmente sus destrezas culinarias y su singular atavío. Este último va a dejar su huella innegable en las famosas tapadas limeñas, mujeres que vestían un traje compuesto por una saya y un manto, que usaban para salir al ámbito público y evitar ser reconocidas, pues sólo un ojo de su rostro quedaba al descubierto. El hecho de dejar al descubierto un ojo daba a este atuendo un toque de misterio y de coquetería a la vez. De acuerdo con algunas fuentes (Majluf y Burke 2008, Valero Juan 2008, Rodríguez de Templeque 2009, Planas 2013), existían varias versiones de este vestuario femenino entre las que cabe destacar: la encanutada y la desplegada.

El estilo encanutado se componía de una saya muy estrecha y pegada al cuerpo de la mujer, que dibujaba los contornos de su silueta. Sobre la saya, un jubón o blusón blanco con mangas cortas dejaba al descubierto los antebrazos. Y con una mano, la mujer se sostenía un manto que tapaba su rostro excepto uno de sus ojos, un chal complementaba este atuendo. La segunda versión, la desplegada, difería de la primera particularmente en el corte de la saya, la cual era mucho más amplia y acampanada, cubriendo por completo las curvas femeninas. La Figura 1 y 2 ilustra estas dos versiones del corte de la saya.



Se conocieron hasta cinco clases de tapadas: la de *canutillo*, la *encarrujada*, la de *velo*, la *pilitrica* y la *filipense*. Asimismo, para ciertos días, como la *asunción* y *San Jerónimo*, usaban la *saya de tiritas*, famosa por el carácter de pobreza o mendicidad que infundía en la tapada.

El texto de *Antonio León Pinelo* nos es de mucha utilidad para buscar la distinción que existe entre los dos modos de uso del velo: *cubierto* o *tapado*. La forma de *tapado* fue la utilizada por la mujer limeña durante la época del virreinato del Perú (período colonial) y los primeros años de la república.

«Tapada limeña», era la denominación que se usaba para designar a la mujer limeña. Se le denominó así debido a que dichas mujeres tapaban sus cabezas y caras con ricos mantones de seda que denominaban «manto y saya», dejando al descubierto tan sólo un ojo. Su uso comenzó a partir del siglo *xvi* (1560) y se extendió hasta bien entrado el siglo *xix* (1860), es decir, su uso se extendió durante tres siglos. El atuendo característico de la tapada connotaba insinuación, coquetería, prohibición y juego de seducción. Con todo, no dejaba de ser un vestido: la saya contorneaba las caderas y el manto cubría la cabeza y el rostro, excepto, por supuesto, un único ojo. La saya era una falda de seda grande y larga, de colores azul, castaño, verde o negro. Las tapadas limeñas solo se vieron en la Lima antigua, una presencia original que no existió en ninguna otra ciudad de América Latina. En el siglo *xix* fueron pintadas por el francés *Leonce Angrand* y el nacional *Pancho Fierro*.



Figura 3: Tapada de tiritas, 1830-1860, Museo de América (Madrid) n 99/1/36



Figura 4: Una Señora de paseo con la saya nueva llamada obregosina –1865-1870, Pancho Fierro– Museo de Bellas Artes Argentina



Obra: Pancho Fierro 1810-1879. Las dos versiones de Tapadas: 1. Desplegada, 2. Encanutada

El vestido de las *tapadas* limeñas estaba compuesto de la saya, camisa o jubón, el manto y el chal. La saya a lo largo de los años tuvo distintas formas y colores, podía ser «saya desplegada», la cual solo se ceñía en la cintura de la mujer pero caía de forma suelta hasta los pies; la «saya encanutada», que tal vez sea la que más ha propiciado la imagen de la mujer limeña como provocadora, se ajustaba desde la cintura hasta el tobillo de forma que las caderas quedaban bien marcadas, -hubo momentos en que el bajo se iba subiendo para enseñar cada vez más de la pierna-; la «saya de tiritas», que representa como ninguna el afán del equívoco, de querer aparentar lo que no se es, la falda tenía aspecto de andrajosa y vieja, pero esto no quería decir que la portadora de la misma perteneciera a clases inferiores, ya que cuando dejaban descubrir parte del busto podíamos contemplar ricas joyas y corpiños de terciopelo, seda o encajes (Castañeda, 1981). El color de la

saya también se fue modificando siendo siempre colores oscuros dejando los claros para las mujeres de vida pública; en época de la República con la utilización de distintos colores en la saya la mujer mostraba a qué candidato político apoyaba: el color verde para las seguidoras de Gamarra y el color azul para las seguidoras de Obregón (Rugendas, 1975).

El manto no cambió de forma en toda la historia de esta vestimenta, era un rebozo de color negro que subía desde la cintura por la espalda y, agarrándolo de los extremos la mujer, picarescamente, ocultaba su rostro. El mantón o chal se ponía entremedias de la camisa y el manto, para que no dificultara la visión del cuerpo femenino. Las figuras 5 y 6 nos muestran la forma de poner la saya y el manto.



Figura 5: Manera de ponerse la saya y el manto, 1830-1860, Museo de América (Madrid) n-99/1/32

Figura 6: Una señora poniéndose la saya -Pancho Fierro, 1850-60- Museo de Bellas Artes Argentina

A partir de entonces la figura de la «tapada» pasó a formar parte del imaginario de la ciudad de Lima y, sin saber a ciencia cierta la fecha de la adopción de dicha indumentaria, sí tenemos que tener en cuenta que debió ser en los inicios de la fundación de la ciudad, ya que encontramos referencias a este personaje en textos e imágenes muy tempranas.

Esta usanza de enmantarse las mujeres limeñas para salir a los espacios públicos estuvo en boga aproximadamente trescientos años en la capital peruana, a pesar de los varios intentos, primero de la Corona y posteriormente de las reformas borbónicas, por prohibir el uso de este atavío en las Américas (Mellafe Rojas y Loyola Goich 1994, Rodríguez de Tembleque 2009, Aragón 2010). Dicha prohibición obedecía a que las tapadas perturbaban y despertaban curiosidad entre los hombres que acudían a las iglesias o a las festividades religiosas, cuya atención al culto religioso se desviaba hacia un juego de ocultación, coquetería y seducción. Sin embargo y a pesar de la resistencia de las tapadas limeñas a abandonar su vestimenta, a principios de 1850 la indumentaria de la tapada empezó a desaparecer de las calles de Lima, a favor de la moda francesa.

El movimiento costumbrista del mediados del siglo XIX, plasma los personajes, el modo de vida, las costumbres, lo popular, lo criollo (palabra que designa al español nacido en América),

rescatando a la tapada limeña para convertirla en un icono identitario del Perú, a través de la obra pictográfica –acuarelas, dibujos, grabados y pinturas– de artistas locales y extranjeros entre los que destacan los peruanos Pancho Fierro (1809-1879) e Ignacio Merino (1817-1876), el francés Jean-Baptiste Debret (1768-1848), el alemán Juan Mauricio Rugendas (1802-1858), el americano Joseph Allen Skinner (1867-1946), entre otros.

Antes del periodo costumbrista peruano, la tapada limeña ya aparecía representada en las artes plásticas de la época colonial, así como en estampas y grabados de los siglos XVII y XVIII difundidos a través de tres títulos editoriales: «El recuento ilustrado de viajes», «Los libros de trajes» y «Las series dedicadas a los oficios del comercio ambulatorio».

En 1860, los estudios fotográficos de Lima comienzan también a producir imágenes que siguen de cerca la tipografía de la tapada, a través del formato de la tarjeta de visita o postal. Entre este material cabe destacar el álbum titulado «Recuerdos del Perú» (1863-1873), realizado en el *Estudio Courret Hermanos* y cuya colección pertenece a Luis Eduardo Wuffarden.

Sin embargo, la representación de la «tapada limeña» en formato de fotografía no tuvo el éxito esperado debido al exceso de acuarelas y litografías costumbristas que circulaban en la época.



Fotografías: Estudio de Courret Hermanos 1860. Tapadas limeñas

Avanzado el siglo XIX la tapada se fue extinguiendo, dejándose seducir por nuevas modas que llegaban del continente europeo. Por ello la importancia de dicha indumentaria y de aquellas mujeres que a lo largo de los siglos la utilizaron en muchos de sus quehaceres cotidianos, a veces tan solo para asistir a actos religiosos y tal vez con recato y humildad, pero la mayoría de las veces, con el doble juego de ocultación y seducción, con el fin de provocar y crear la curiosidad del género masculino y realizar aquellos actos que a cara descubierta hubieran provocado su mala reputación.

La tapada en España

Son muchas las regiones españolas en donde podemos encontrar atuendos femeninos que utilizan cualquier tipo de *manto* o *velo* para cubrir la cabeza, en ocasiones para actos religiosos y otras simplemente como traje de calle. Nos referiremos en esta ocasión a aquellas zonas en donde nos parece que el uso de dicha indumentaria tiene más relación con lo que hemos podido conocer que sucedió en Lima, tanto porque las prendas usadas tengan las mismas características, aunque el fin para el que eran utilizadas no fuera el mismo, o porque a través de los relatos e imágenes comprendamos que la mujer cuando lo empleaba iba buscando la misma finalidad de ocultar, seducir, equivocar, en una palabra aparentar aquello que no era.

Richard Ford (1796-1858) describe la usanza del velo entre las mujeres andaluzas en los siguientes términos:

La mantilla es el tocado femenino aborigen de Iberia... La cara tupida o tapada, o sea, el rostro envuelto, fue siempre respetado en España... Este camuflaje, evidentemente, es de origen oriental...; y no se crea que la costumbre está pasada de moda en Andalucía, porque sigue practicándose en Marchena y Tarifa, donde las mujeres siguen usando la mantilla... que consiste en no mostrar más que un ojo; éste sin embargo, punza

y penetra, emerge del velo oscuro como una estrella, la belleza se concentra en un solo foco de luz y significado.

Al igual que la *almalafa*, lo mismo sucedió con la *saya*, otra de las prendas populares de ese entonces, la cual se modificó en el transcurso de la Edad Media como lo señalan Mas Gorrochategur y Muñoz Rodríguez (1995):

En esta época la saya era una especie de túnica que se ataba al cuello desde donde colgaba hasta los pies. Debió ser en el transcurso de la Edad Media cuando la prenda evolucionó y, de cubrir todo el cuerpo, pasó a vestir sólo la parte inferior.

De ahí que, en los siglos XVI y XVII, el uso del manto y la saya, junto con el sombrero, se generalizaran en la Península Ibérica y, aunque los sombreros desaparecieron en distintas geografías de España, Portugal y las Islas Canarias, el manto y la saya pervivieron. Hoy en día, variantes de estas dos prendas y la manera de portarlos están presentes en varios trajes típicos representativos de los pueblos de España (El Museo del Traje en Madrid alberga tanto indumentaria como otros objetos de los siglos XVI al XX. Entre estas colecciones encontramos variedades de la saya y el manto).

La ciudad que más veces ha sido citada, como antecesora, en relación con la semejanza de sus mujeres y las limeñas en cuanto a los trajes utilizados, en donde el manto sujeto en la cintura subía por la espalda hasta cubrir la cabeza y rostro de la dama dejando tan solo un ojo a la vista es *Vejer de la Frontera*, aunque la denominación fue distinta y se hacían llamar «cobijadas».

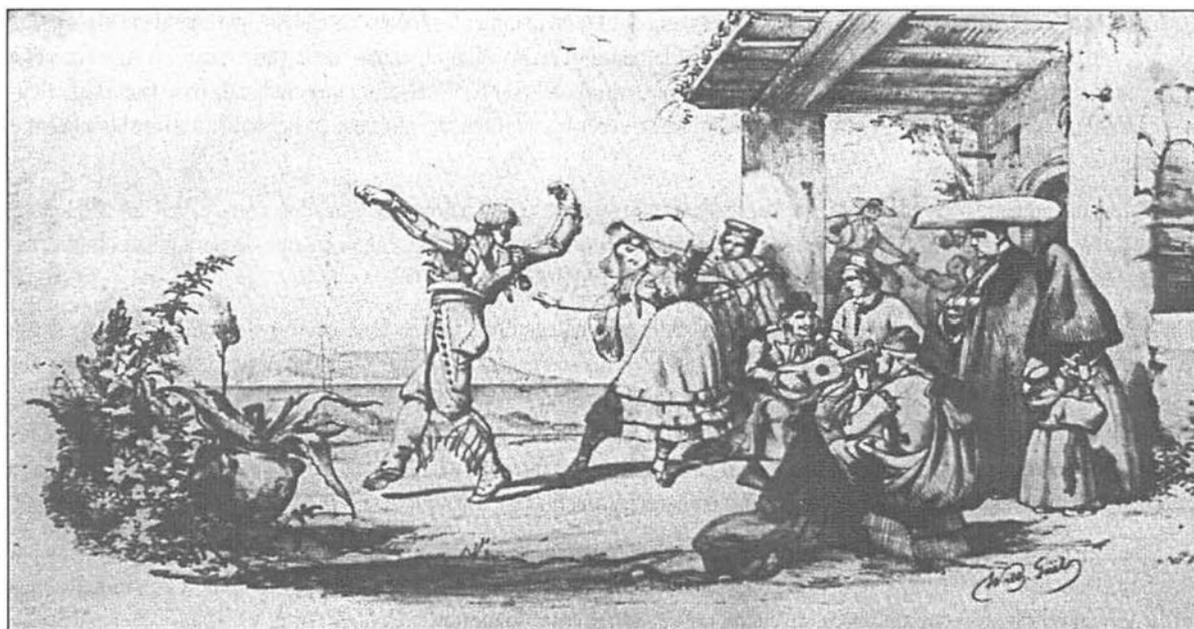
Tarifa (Cádiz)

En Tarifa, provincia de Cádiz, también fue costumbre de las mujeres el cubrir su rostro con un manto ocultando todo él menos uno de sus ojos para poder ver sin ser conocida. Muy se-

mejante al de Vejer de la Frontera, pero aquí es denominado «manto y saya».

Físicamente se trata de dos prendas que se superponen a otras para salir a la calle. La prenda base sería la saya, una falda larga hasta los pies de color negro, que tiene en el dobladillo un cordón y como compañera de viaje una entretela para mantenerla rígida sin posibilidad de vuelo y como complemento un manto rectangular fruncido por un lado y con las esquinas vueltas.

Lo único que diferenciaría al *manto* y *saya* de su homónima castellana sería su etiqueta de homogeneidad, el color negro. Este color, no se puede obviar, era considerado el honesto por excelencia, y a la mujer, no se puede olvidar, ése era el papel que le correspondía representar en su medio: la discreción y la honestidad. Este color también es el del luto y el que se ha considerado como el elegante por antonomasia, de ahí que también fuera el elegido para las prendas de domingos y festivos litúrgicos, pero no para los lúdicos como el Carnaval.



«El Bolero de Algeciras», grabado romántico de Gail-München. Siglo XIX. En el que algunos de los personajes femeninos visten el *manto* y *saya*

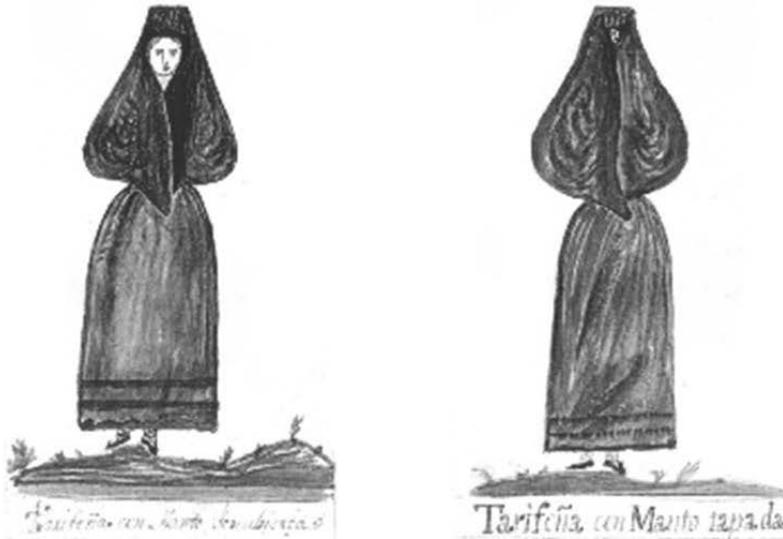
Gracias a la publicación por parte del Ayuntamiento de Tarifa, desde 1991, de la revista *Aljaranda*, ha sido posible recopilar muchos de los textos antiguos, escritos por personajes de la época y viajeros que visitaron estos pueblos durante el siglo XIX, donde hacen sus comentarios sobre las tarifeñas.

En el caso del *manto* y *saya*, *tapada* o *cobijada*, era hablar de la mujer tarifeña o vejeriega, pero no de la algecireña, porque sólo en estas ciudades se ha conservado palpablemente su rastro. Ningún viajero de los que recaló en Algeciras cita esta prenda como común entre sus

mujeres, tal vez porque, como suele ser habitual, al ser una ciudad de paso hacia Gibraltar, Ceuta, Cádiz, Ronda o Málaga, éstos no tuvieron tiempo de verla, o sencillamente que cuando llegaron ya no era común entre sus mujeres.

Aunque fue una prenda en la que por su curiosidad repararon los románticos, ya estaba en desuso a mediados del siglo XIX y más aún cuando pasó por Tarifa Pío Baroja camino de Marruecos a principios del siglo XX.

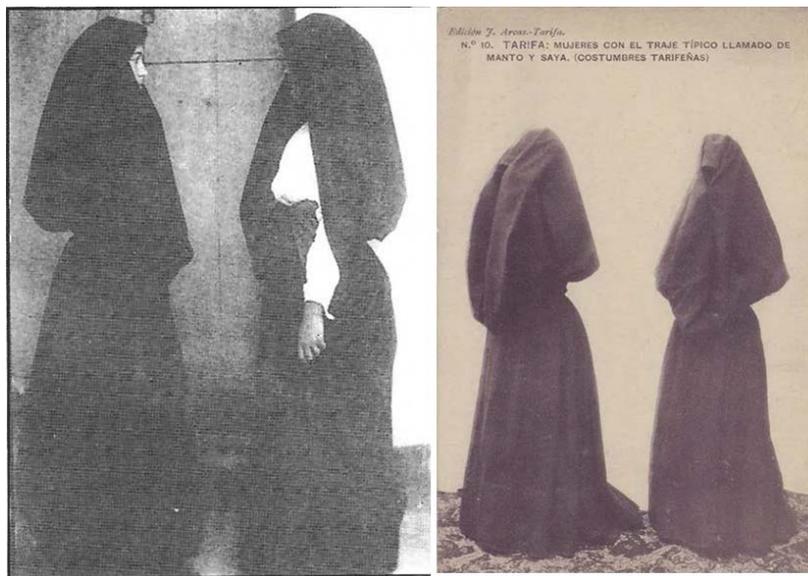
Allí, llegó a escribir unas crónicas sobre la crisis colonial en el norte de África. En un interesante artículo titulado «Fantasmas de Tarifa»



Dos láminas de Dibujos de mujeres tarifeñas de mediados del siglo XIX, localizados en el Archivo Histórico Municipal de Antequera. Una con manto tapada y otra con manto descubierta

nos describe con su peculiar estilo la impresión que le produjo la ciudad en su conjunto, sus costumbres, su historia, su leyenda... Más dado a su paisaje vasco que al castellano y poco entusiasta de todo lo meridional, Baroja se deja deslumbrar por el aspecto que le ofrece la ciudad: «Por la mañana, con un sol radiante, veo la ciudad de Tarifa, con sus murallas, sus torreones y una isla próxima al mar».

Se interesa igualmente por el traje típico de la mujer tarifeña y, extrañado de no ver ninguna con el manto negro y la cara tapada por las calles, muestra una cierta decepción, «yo esperaba ver un pueblo poblado por fantasmas femeninos, pero no hay tal». Por ello concentró su interés en lo que él llamó «los fantasmas de Tarifa» y que, como ya hemos señalado, da origen a este artículo de Baroja. Pero se trata de fantasmas históricos, que para él no son otros que Guzmán el Bueno, el coronel Valdés y Josefina de Comerford.



Izquierda: Las tapadas: los «fantasmas femeninos» que Baroja no pudo ver. (Reproducción M. Rojas)
Derecha: Postal de Tarifa. *Costumbres Tarifeñas*. Edición J. Arcas. Sobre postal de Fototipia Hauser y Menet

Finaliza Baroja sus impresiones sobre Tarifa diciendo:

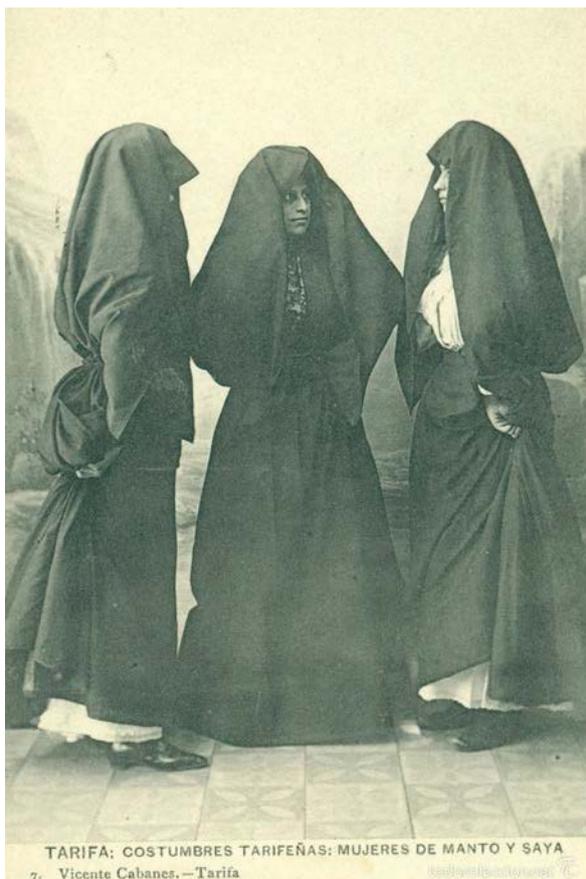
[...] al volver de Gibraltar a Cádiz, veo de nuevo Tarifa, con sus murallas y torreonos, iluminados por el sol rojo del crepúsculo. No pasa por la calle ninguna tapada como un fantasma. Para mí, los fantasmas históricos de la ciudad son Guzmán el Bueno con su acero, Don Francisco Valdés apoyado en su sable y Josefina Comerford con su látigo de Amazonas.

A pesar de que Pío Baroja no vio sus «fantasmas femeninos» su presencia se puede atestiguar aún en el siglo XIX a través de grabados como «El Bolero de Algeciras» de Gail-München, en el que algunos de los personajes femeninos visten el manto y saya. En el siglo XVIII, también tenemos evidencias en el Archivo Histórico de Protocolos de Algeciras (AHPA). Estos dos ejemplos de 1770 pueden servir:

- Raymunda de Lora, vecina de Algeciras y natural de Ceuta, dice en su testamento que tiene entregadas a su hija entre otras prendas en cuenta de sus legítimas «una saya de tafetán doble y dos mantos, uno de seda y otro de anacoste».
- Juana Borzino, natural y vecina de Algeciras, le deja a su hija como mejora testamentaria «el manto y saya de mi uso».

Tratándose así como una vestimenta de prestigio, que se pasa a los familiares más cercanos como un bien preciado y un ejercicio activo del deseo de perpetuarse en la memoria de quien la recibe. Del mismo modo que nos sirven para argumentar las dos propuestas: Como dos prendas y como una.

Su área de difusión además de Algeciras, Tarifa y Vejer, parece adentrarse por un lado hacia Conil de la Frontera y por otro hasta Alcalá



Izquierda: Tarifa. *Costumbres Tarifeñas*. Mujeres de manto y saya. Vicente Cabanes

Derecha: Tarifa. Cádiz. Mujeres vistiendo el traje llamado manto y saya. Edición Manuel Ruffo

de los Gazules, por lo que podríamos pensar en ella como la prenda femenina común más arraigada en la orilla norte del Estrecho, común y más adecuada para celebraciones solemnes.

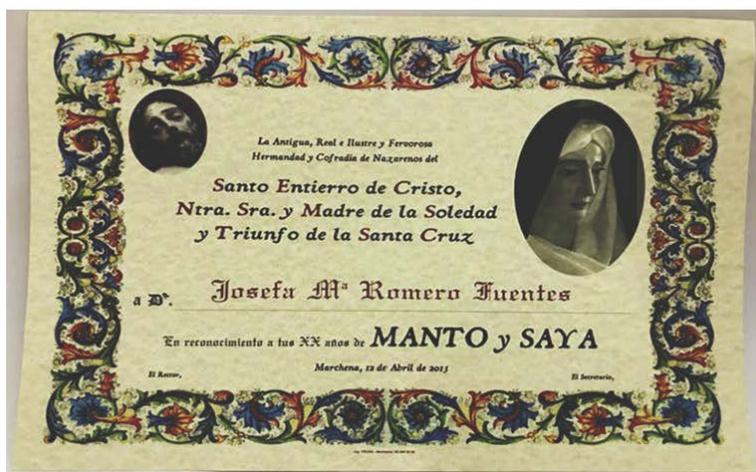
Amelia Mas y Antonio Muñoz al estudiar en 1975 la *cobijada* vejeriega, piensan que su persistencia se debe al marco periférico y marginal en el que sobrevive:

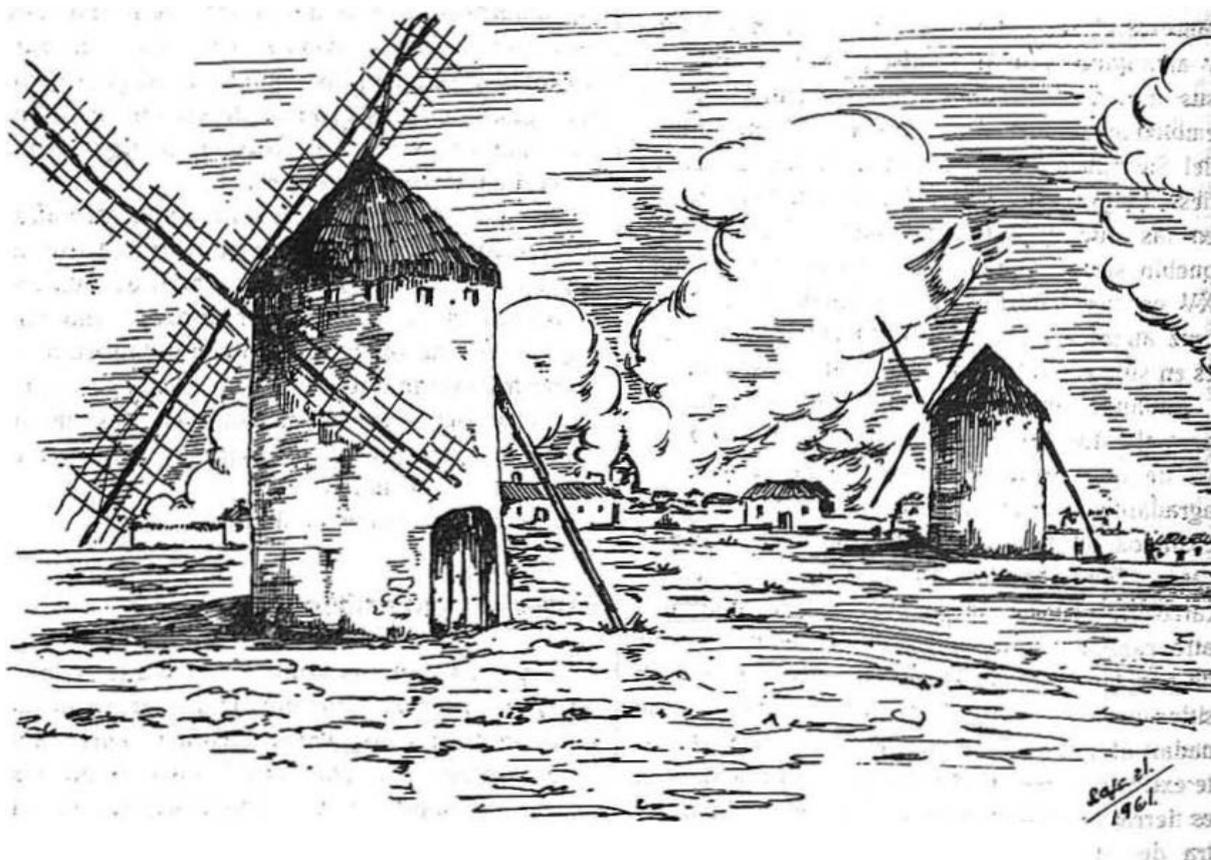
El aislamiento geográfico y político de pueblos del sur y su distancia de la Corte, hicieron posible el afianzamiento de tales costumbres y la resistencia y elusión de cuantas medidas prohibicionistas dictaron las autoridades centrales.

Marchena (Sevilla)

En Marchena, provincia de Sevilla, encontramos una indumentaria muy semejante, denominada «manto y saya», usada hasta el siglo XIX y que en la actualidad es utilizada por las mujeres para las procesiones de Semana Santa.

El «manto y saya» marchenero, recuperado por la hermandad de la Soledad para las procesiones de Semana Santa, se diferencia de la *cobijada* de Vejer en que el manto no sale de la cintura, es una pieza separada, que se pone sobre el cuerpo, cubriendo la cabeza, pero sin ocultar el rostro. En esta ocasión creemos que tan solo se queda en la función primera del uso del velo, en cubrirse por respeto, humildad y decoro.





Consuegra (Toledo)

En la provincia de Toledo hemos encontrado, en unas imágenes actuales, como traje típico del pueblo de Consuegra, un atuendo que consta de los mismos elementos principales: saya, manto, los dos de color negro, y mantón o chal. La falda es desplegada hasta los pies y la mujer cubre el busto y la cabeza con un manto, pero no hemos podido apreciar el juego de taparse el rostro. Por debajo del manto, al igual que hacía la limeña, coloca un mantón de Manila que aporta colorido al modelo.

En la actualidad, se ha creado en Consuegra la Asociación Cultural «Amigos de la Faltriquera», teniendo por objeto la recuperación de refajos, capas, mantones y otras piezas de vestimenta antigua, de la cual conserva una importante colección, como quedó patente en la reciente muestra «Así vestían nuestras abuelas en Castilla-La Mancha en los siglos XIX y XX».

Canarias

En las Islas Canarias encontramos en distintas poblaciones la utilización de indumentarias semejantes, tanto por las clases medias y populares, como por aquellas señoras de clase alta, que en algún momento querían pasar desapercibidas.

En el caso de la isla de Tenerife existen varios estudios que recogen dicha tradición y los comentarios que la misma produjo en autores del momento y en los viajeros que recorrieron la isla desde el siglo XVIII, como es el caso de Antonio Pereira Pacheco, Domingo José Navarro y Pastrana, Georges Glas, Nicolás Baudin, Bory de Saint-Vincent, Alfred Diston, etc., que dejaron tanto sus comentarios sobre dichas mujeres así como imágenes (De la Cruz Rodríguez, 1993-1995).

En dichos estudios encontramos dos atavíos que, con nombres que podrían representar lo



mismo, nos enseñan dos formas distintas de la costumbre de cubrirse, tanto con la finalidad de recato, como con la de ocultación para provocar equívoco. Tenemos la «tapada» que utilizaba la mantilla blanca guarnecida con sombrero de fieltro o peineta, enagua exterior de color negro o marrón adornada con cintas de colores. Y el «manto y saya», que será la que más se asemeje a la «tapada» limeña, las dos piezas eran de color negro y el manto era una

segunda enagua que, dependiendo de la ocasión, la mujer subía por encima de los hombros hasta cubrir casi totalmente su rostro; aunque tuviera el aspecto de un traje austero y pobre, dependiendo de la clase social de la mujer, las telas eran de más calidad e igualmente todo el adorno que interiormente cubría el cuerpo de la misma con ricas joyas. A mediados del siglo XIX esta indumentaria fue abandonándose excepto en las zonas de campo.



En la isla de La Palma tenemos el caso de Los Llanos de Aridane, en donde encontramos el modelo de «tapada de manto y saya» compuesto de tres piezas: manto, camisa y saya. Son piezas separadas; ninguna se utiliza para cubrir la cabeza.

Los protocolos notariales de La Palma de principios del siglo *xvi* hacen referencias continuas, muy interesantes por su interés antropológico, sobre la ropa del vestir de la mujer palmera y que coinciden con el vestir de la mujer española, o castellana, de esos años. Especialmente en los testamentos se legan textiles de uso personal y encontramos «sayas» y «mantos». Ejemplos:

- El caso de Margarita Sánchez, que en presencia del escribano Domingo Pérez el 2 de octubre de 1553 manifiesta: «le dieron una saya, un manto y otras cosas de ropa», según consta en PROTOCOLOS de Domingo Pérez, escribano público de La Palma (1546-1553).
- El 28 de julio de 1551 se otorgó una escritura testamentaria y entre las disposiciones se dice: «y la dicha Catalina vestida con dos sayas y un manto...», según recoge el escribano público Blas Ximón de San Andrés (1546-1573). Se llega a la conclusión, que Catalina Hernández, casada con Vicente Díaz, contó con una indumentaria de lo que hoy es conocido por «manto y saya» y que estaba compuesto por «dos sayas» y «un manto». Esta mención es importante por su descripción y en el tiempo que se realizó, mediados del siglo *xvi*.
- En el inventario del año 1642 del Santuario de Las Nieves, Santa Cruz de La Palma, donde se mencionan las donaciones, se incluye una poma de filigrana con tres calabacitas pendientes de quien se ignoraba su donante «porque la dio una tapada a un clérigo que la diese» (APSN: *Libro I de Cuentas de Fábrica*, inventario de 4 de mayo de 1642, f. 234v.).

Este testimonio documental de los años 40 del siglo *xvii* nos viene a decir que con anterioridad ya debía de ser de uso cotidiano el hoy conocido por «manto y saya» y la consecuente «tapada».

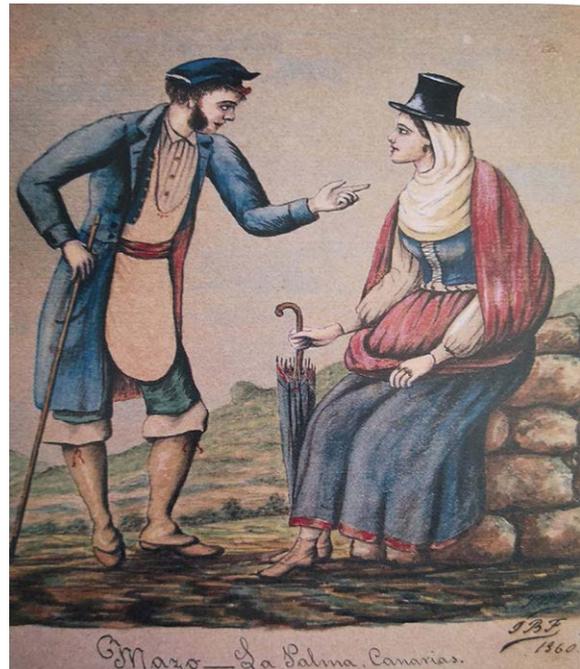
- En marzo de 1678, fue robada con otras prendas de la Virgen de las Nieves, una cruz de oro con esmeraldas y perlas, aunque fue recuperada. Tras el hurto, la joya sustraída fue reconocida por el ayudante Domingo Pérez Bolcán, quien advirtió que la esmeralda de mayor tamaño estaba «lasqueada» desde una esquina hasta el centro. Se hallaba entonces en poder del mercader holandés Isaac de la Puente, quien pagó por ella, según declaró al juez eclesiástico, 200 reales a una mujer que no identificó «porque estaba tapada» (APSN: Legajo «Las Nieves», n° 13, Robo de joyas de la Virgen de las Nieves, 1678; declaraciones del ayudante Domingo Pérez Bolcán y de Isaac de la Puente, 26 de mayo de 1678, ff. 7v y 9v).
- En 1797, ante el escribano público de Santa Cruz de La Palma, otorgó testamento Josefa de la Concepción, primera mujer de Juan José Guerra, quien legó casa, un manto y una saya de mi uso.
- Un donativo anónimo de una devota en el año 1767: «Dio una tapada 3 de plata de limosna», así consta en las cuentas de fábrica del Santuario de Nuestra Señora de las Angustias (Los Llanos de Aridane).
- El 20 de febrero de 1834, Josefa Álvarez, vecina de Santa Cruz de La Palma, hija del matrimonio formado por Antonio Álvarez y María Martín Herrera, naturales del lugar de Tijarafe y vecinos que fueron del de Los Llanos, legó a María de los Dolores, «cuatro sábanas de lienzo casero, el manto y la saya y demás ropas de mi uso».



Paisanos de La Palma. Segunda mitad del siglo XIX

De estas aportaciones documentales se demuestra que la indumentaria de «manto y saya» ocupaba un lugar destacado dentro del ajuar personal de la mujer palmera luciéndolas cotidianamente y a diario para ocultar su identidad y que también la pudiera usar para participar en los oficios religiosos. Podríamos decir que el «manto» y «saya» ha tenido el mayor tiempo de permanencia en uso cotidiano durante centurias en la isla canaria de La Palma, entre el siglo XVI y el XIX.

Para la confección de su indumentaria los isleños, en su gran mayoría, empleaban géneros de producción local a base de lana, lino y seda. Con el lino tejían grandes lienzos, muy estimados por su durabilidad. Con ellos se confeccionaba la lencería personal y doméstica, siendo lisos y más o menos blanqueados para la primera, y con algunas listas de color en el segundo de los casos. Para ropas especiales también se usaban telas más finas de lino o algodón de origen foráneo.



Campeñinos en traje de domingo. La mujer va de «manto y saya»

Vejer De La Frontera (Cádiz)

Uno de estos trajes típicos que llama la atención por su similitud con el de la tapada limeña es el de Vejer de la Frontera. En este pueblo gaditano, todavía hasta las primeras décadas del siglo xx, se acostumbraba el uso de la saya y el manto con el tapado a medio ojo. De acuerdo con Seco (2012), las tapadas vejeriegas portaban:

Una saya negra, fruncida y sujeta a la cintura, una enagua, completamente cubierta por la saya y, como el toque final, un manto negro, también fruncido y sujeta a la cintura, con el que se cubrían el rostro, a menudo dejando al descubierto un solo ojo.

El romanticismo es un movimiento artístico y literario que surgió entre finales del siglo xviii y comienzos del siglo xix en Alemania e Inglaterra. Desde allí se extendió a toda Europa y América. Este movimiento está basado en la expresión de la subjetividad y la libertad creadora en oposición al academicismo y el racionalismo del arte neoclásico. El romanticismo como corriente de pensamiento influenció no solo diferentes disciplinas artísticas, sino también la política y la percepción del mundo de quienes lo promovieron.

En la tercera década del Siglo xix durante el máximo esplendor del romanticismo se ponía de moda el tema morisco en la literatura europea y hacía de España el país, por excelencia, de aquella herencia histórica. En este contexto, en 1832, el célebre viajero inglés Richard Ford recorre Andalucía en busca de la huella árabe y en una de sus rutas (Cádiz-Algeciras), se aloja en la venta de la Barca, desde donde divisa Vejer que la imagina como una ciudad mora, siguiendo su camino de Gibraltar sin detenerse en el pueblo. Cuando llega a Tarifa, contempla a sus mujeres envueltas en el cobijado similar al

de la mujer vejeriega, admira a sus mujeres por su gracia y meneo y su manera curiosa y oriental de llevar la mantilla. También en su paso por Marchena había contemplado «tapadas» similares, que vestían la mantilla a la usanza mora consistente en no mostrar más que un ojo.

En aquel viaje de 1832 que Richard Ford realizó al sur de España, se equivocó al no detenerse en Vejer, pasear por sus calles y observar-contemplar a la tapada vejeriega al igual que lo hizo en Marchena y Tarifa, pues fue en Vejer el último pueblo andaluz donde la mujer vistió el manto y saya a la manera descrita por Ford, vestimenta que se conservó hasta su prohibición por las autoridades republicanas en 1931.

En 1879 J Laurent y Minier llegó a Vejer cuando aún estaba vivo el mito de la España Mora. El traje típico de cobijada había despertado la curiosidad de artistas y escritores europeos desde el siglo pasado, es decir, desde que el Romanticismo puso de moda el oriente e identificó, especialmente, el sur de España con su pasado morisco.

Los románticos asociaron el vestido de las cobijadas o tapadas vejeriegas y el de las tapadas de Tarifa o Marchena con un raro vestigio moro que se había conservado, como aletargado, en algunos pueblos andaluces, y que se refleja gráficamente, como ya se ha mencionado, en algunos grabados del *Civitas Orbis Terrarum* a finales del siglo xvi, como es el caso de las vistas de Granada o Alhama.

El término moro, aunque generalmente refiere a los musulmanes españoles y sus descendientes, también se extiende a los esclavos procedentes de Marruecos y de otras partes del norte de África, incluyendo esclavos turcos. De ahí la utilización indistinta de los términos: moro, morisco o moruno en referencia a ellos.



J. Laurent, 1879: Detalle de la vista de Vejer desde la Barca, (n° 2083, Archivo Ruiz Vernacci)



A. Gámiz Gordo, 2007: Fotografía de Vejer desde la Barca



Vista parcial, h. 1905. Editor: Fot. «El Trébol», n° 6. Impresor: Hauser y Menet, h. 1905. (Col. G.V.)

[La vista parcial de Foto «El Trébol» n° 6 coincide en punto de vista con fotos de J. Laurent sobre Vejer de 1879. Está tomada desde el llamado «cancho del Curita», junto al antiguo «hoyo Lupín», en lo que hoy se denomina «circunvalación de las Cobijadas». Al fondo apare-

ce el «barranco de las Esposas», según denominación del citado plano de 1907. Destaca la presencia de unos vallados en el «barranco Moral» donde era frecuente la cría de animales domésticos].

Al igual que la tapada limeña, el atuendo de la tapada vejeriega, llamado localmente cobijado, fue también curiosidad de viajeros e inspiración de artistas plásticos. Prueba de ello son las fotografías, pinturas y grabados de varios artistas, entre ellos José Ortiz de Echagüe y Francisco Prieto. Entre el material iconográfico que circula, llama la atención una de las fotografías de Laurent (1879) titulada «Traje de las mujeres de Vejer». En esta fotografía se aprecia que una de las mujeres sólo muestra el ojo izquierdo y la otra muestra el rostro totalmente descubierto, los tres ojos que emergen de esta

toma parecen observarnos inquisitivamente. Ambas llevan abanico y visten bajo el manto camisas con encajes enfrente.

[Una de las mujeres sólo muestra el ojo izquierdo, la otra, con el rostro parcialmente descubierto, transmite ese raro aire de misterio que se asocia al mundo oriental y morisco. Ambas portan abanicos y visten bajo el manto camisas con lazos o encajes sobre la delantera. Llama la atención la caída de la saya y su cola que ponen de manifiesto que, por esta fecha, bajo la saya se usaba el miriñaque].



J. Laurent, 1879: n° 2086. «Traje de las mugeres de Vejer» [sin retoque fotográfico] (Archivo Ruiz Vernacci, NIM 7670)

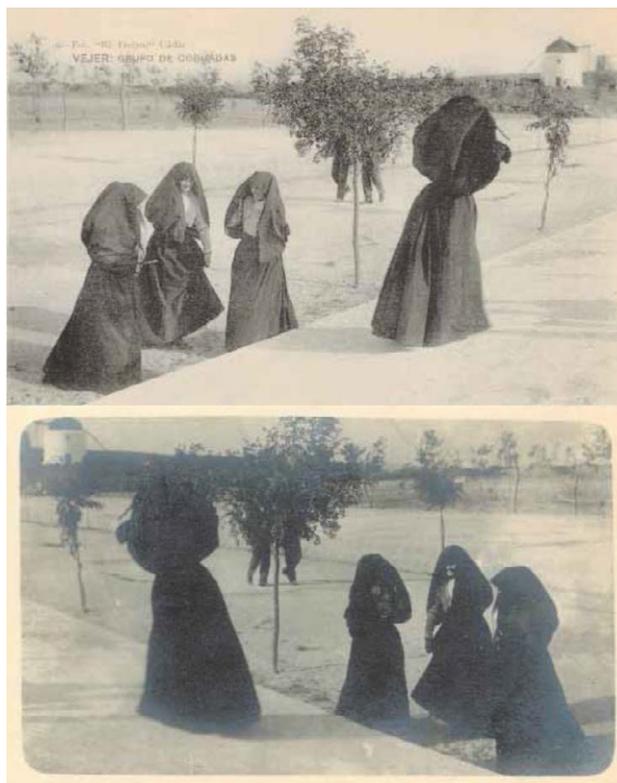
Aunque a simple vista da la impresión de ser un traje sobrio y pobre, en su conjunto destaca por la opulencia de su ornato, estando compuesto por varias piezas, cuya composición dependía de la posición económica y social de la portadora. En Vejer tradicionalmente fue la indumentaria de calle que portaban las mujeres en su quehacer diario, sobre todo casadas y viudas. En lugares públicos siempre solían ir tapadas y tan sólo en lugares discretos y cerrados, como podría ser la iglesia, se destapaban y se colocaban sobre la cabeza un pañuelo. Como se ha visto en otros lugares, también en los archivos de Vejer se cuenta con numerosos documentos, principalmente testamentos, que hablan del traje de «manto y saya» como parte de los bienes que se transmitían por herencia. Ejemplos:

- El testamento de Leonor García, de 22 de agosto de 1481, dice: «Y mando a mi criado Alfonso de Luna e María Rodrigues, su hija, con la *saia* que io traigo cada día de color parda e un *tocado*, e un *mantillo*, e unas falditas y dos camisas

para que ambos a dos los partan porque rueguen a Dios por mi ánima» (A. Parroquial, Vejer. L. Amaya. Testamento de Leonor García).

- En 1606, Manuel Díaz ordena en su testamento: «Mando a mi madre Catalina García que se le dé un *manto* de anascote y una *saya* de bayeta. La cual dicha *saya* y *manto* debe ser nuevo todo» (A.H.P. Cádiz. Protocolos Vejer, 1606, L.108).
- En 1872, Antonio Puerta declara en su testamento haber pagado a su hija Concepción en concepto de dote, entre otros bienes, «dos cobijados de manto y saya» valorados en 87 pesetas, «un buey de labor en 175 ptas. y una erala en 75 ptas.». (A.H.P. Cádiz. Protocolos Vejer. Juan Labat, 1872, L.581).

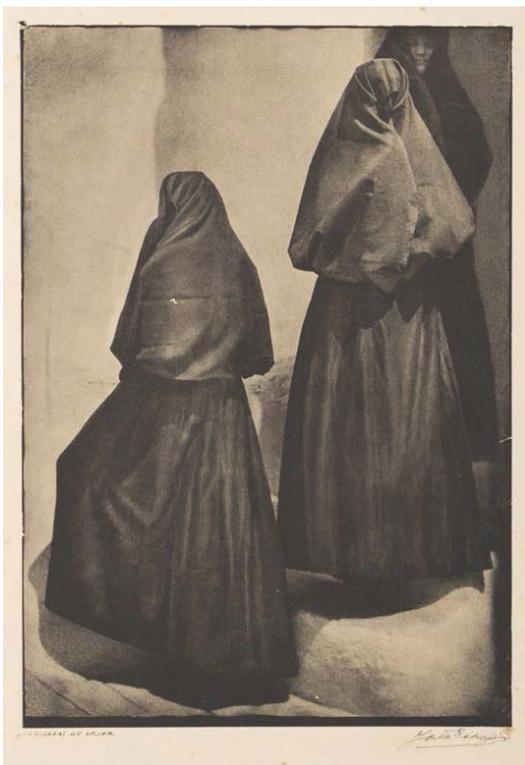
[La imagen inferior es similar a la superior pero invertida e impresa en papel fotográfico sin numerar donde aparecen un grupo de cobijadas hacia la actual zona de San Miguel].



«Cobijadas de Vejer». Editor: Fot. El Trébol, nº 9. Impresor: Hauser y Menet, entre 1905-1910. (Col. G.V.).



Autor: José Ortiz Echagüe. 1930. «Tres Cobijadas», aparece en anverso del original «Tapadas de Vejer», Tipos y trajes de España, Museo del Traje

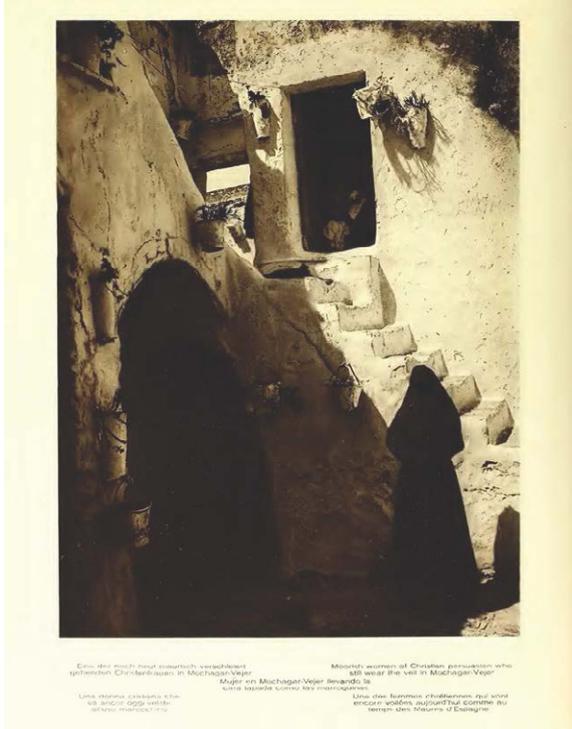


Autor: José Ortiz Echagüe. 1930. «Cobijadas», Vejer, Tipos y trajes de España, Museo del Traje

[En la Corredera: aparecen unas cobijadas con el tradicional traje de manto y saya castellano que les permitía velar su rostro, y al fondo el llano de El Torero inundado].



«Las Cobijadas». Editor: Alberto Martín, «España Regional» n° 8848, h. 1915. (Col. A.M.R.)



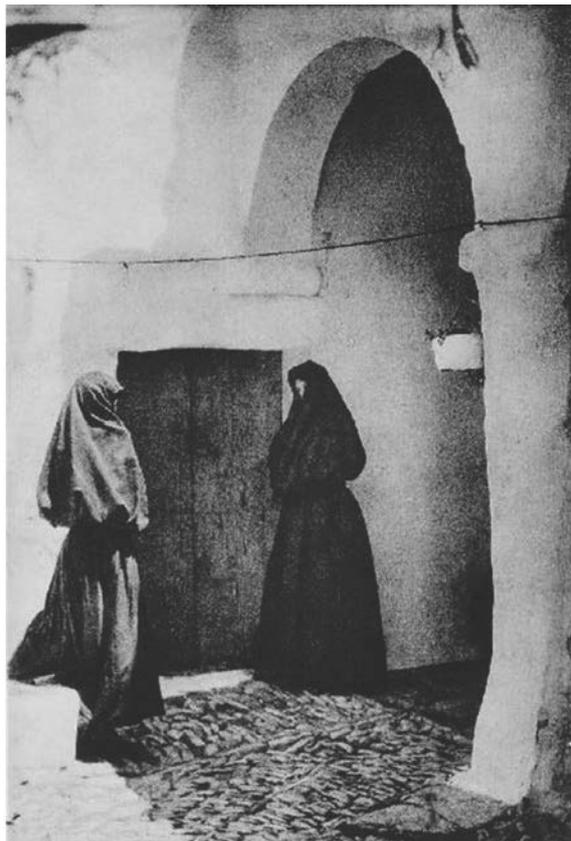
Fotografía de Kurt Hielscher. 1921 «Viajes por tierra española». Mujer en Mochagar-Vejer llevando la cara tapada como las marroquinas



Fotografías de cobijadas en Vejer hacia 1925 (colección particular A. Muñoz Rodríguez)



Izquierda: «Cobijada en el patio». Vejer. Autor: José Ortiz Echagüe. 1930. Museo del Traje



Derecha: «Patio de Vejer». Autor: José Ortiz Echagüe. 1930. Museo del Traje.

Coincidencias entre la indumentaria de la mujer musulmana y la vejeriega

Desde la antigüedad y hasta nuestros días, el cubrirse de una mujer ha sido siempre un símbolo de recato y modestia. No tenemos más que recordar y observar como nuestras antepasadas: madres, abuelas... se ponían un velo para ir a la iglesia, los pañuelitos negros que cubrían la cabeza de muchas mujeres mayores cuando se enlutaban de por vida por la pérdida de algún ser querido. También está en nuestra mente el atuendo de las monjas o de la imaginería de Semana Santa: todas las vírgenes solo muestran sus manos y cara, y van cubiertas también por un manto.

La tradición musulmana de una mujer es cubrirse, por cuestiones religiosas. En la aleya (versículo) 59 del Sura (capítulo) 33 del Corán se dice:

¡Profeta! Di a tus mujeres, a tus hijas y a las mujeres de los creyentes que se cubran con el manto. Es lo mejor para que se las distinga y no sean molestadas.

B. Saad, uno de los historiadores de los primeros siglos del Islam, cuenta:

A las esclavas de Medina, las provocaban los insensatos, que las abordaban en la vía pública y las agredían. Las mujeres libres que salían a la calle, cuyas ropas no se distinguieran de las que portaban las esclavas, o las mujeres bien dispuestas a una relación promiscua, eran confundidas con ellas y sufrían el mismo trato.

En la aleya 31 del Sura 24 del Corán, se hace especial hincapié en la modestia y el recato al vestir, tanto de la mujer como del hombre, justamente el motivo de este tipo de vestimenta en Vejer.

Y di a las creyentes que bajen la vista con recato, que sean castas y no muestren más adorno que los que están a la vista, que cubran su escote con el velo

y no exhiban sus adornos sino a sus esposos, a sus padres, a sus suegros, a sus propios hijos, a sus hijastros, a sus hermanas, a sus sobrinos carnales, a sus mujeres, a sus esclavas, a sus criados varones fríos, a los niños que no saben aún de las partes femeninas. Que no batan ellas con sus pies de modo que se descubran sus adornos ocultos. [...]

Es evidente, por lo tanto, que las costumbre de cubrir la cabeza y el cuerpo de las mujeres musulmanas tuvo su razón de ser para evitar la «zina»³, el acoso y la relación no deseada, ya que el cuerpo de las mujeres era considerado, en principio, como abordable.

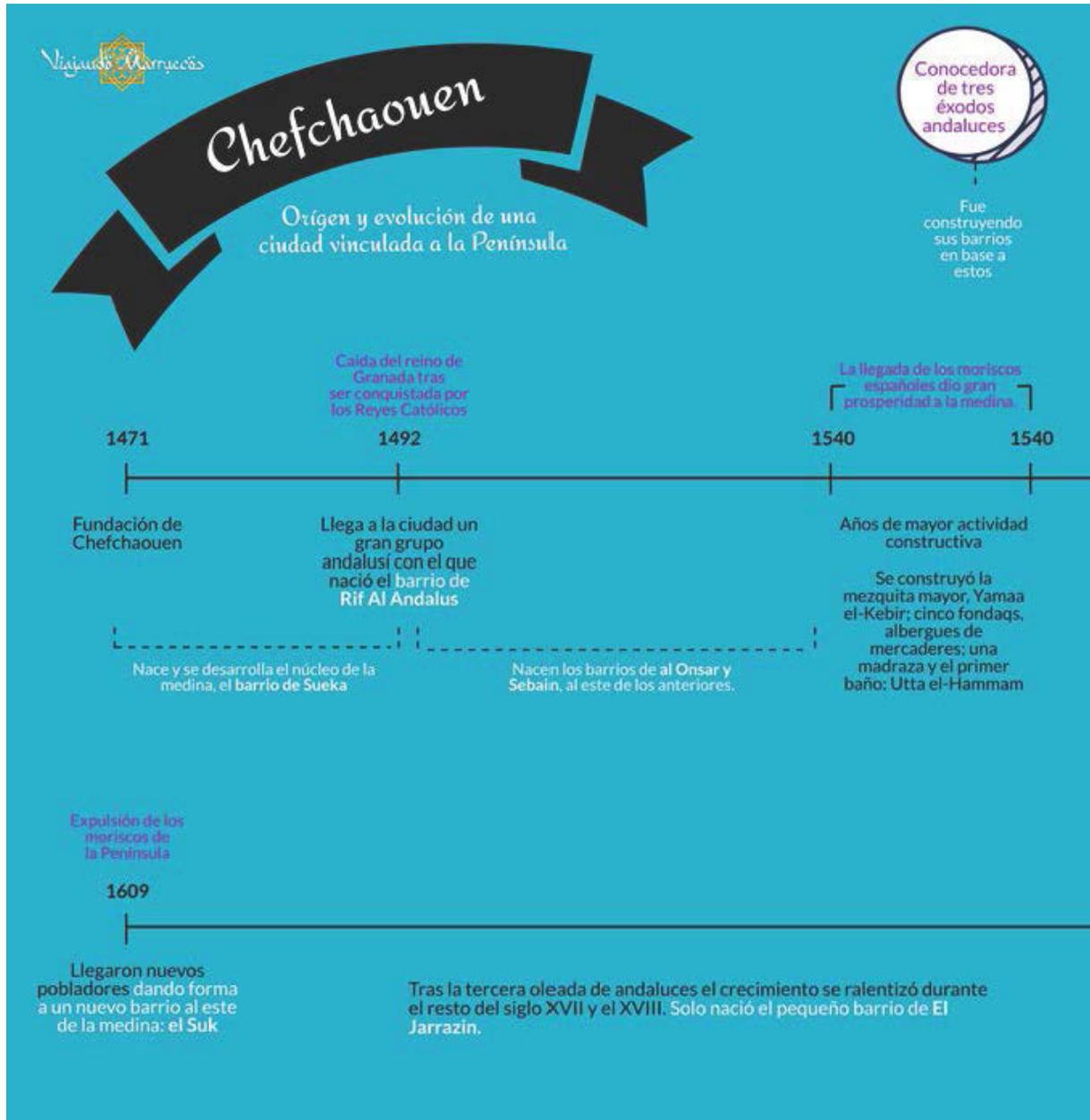
En el año 711, Vejer pasó a dominio musulmán tras la batalla de Guadalete, en la cual la armada musulmana comandada por *Tarik ibn Ziyad* derrotó al último rey visigodo, Don Rodrigo. La población permaneció bajo el poder de los musulmanes durante cinco siglos y medio, bajo el nombre árabe de *Besher* > Vejer. Actualmente, vestigios de este periodo son visibles no sólo en la puerta del Castillo de Vejer de la Frontera, la cual se remonta al siglo XI, sino también en el entramado de sus callejuelas y en parte de la muralla que rodea esta ciudad.

El mito y la historia se entrelazan en el imaginario colectivo de las comunidades de Vejer de la Frontera y Xauen a través de una leyenda de corte romántico que circula en ambas ciudades. De acuerdo con ésta, se dice que un caudillo árabe, Sidi Ali Ben Rachid, estando combatiendo en la comarca de la Janda en contra de los cristianos que se acercaban a Granada, se enamoró y se casó con una lugareña de Vejer de la Frontera llamada «Lal-la Zahra». Tiempo después, por razones de exilio a causa de la Reconquista, ambos cruzaron el Estrecho de Gibraltar y se establecieron en una pequeña población bereber enclavada en las montañas del Rif al noreste de Marruecos. En este lugar el primo de Ali Ben Rachid, Abi Joumâa, había planeado

3 Relación sexual voluntaria entre un hombre y una mujer que no se encuentran casados.

edificar una ciudad, pero fue asesinado por los portugueses dejando su plan truncado. Motivado por la pérdida de su primo, *Ali Ben Rachid* decidió llevar a cabo la construcción de dicha ciudad. No obstante, y debido a que su esposa *Lal-la Zahra* sentía añoranza por su tierra natal,

el emir construyó la nueva ciudad a semejanza de Vejer de la Frontera, fundándola en 1471 bajo el nombre de Xauen. También construyó las Kasbah (edificios y murallas de barro, de origen bereber) y la residencia de su familia.

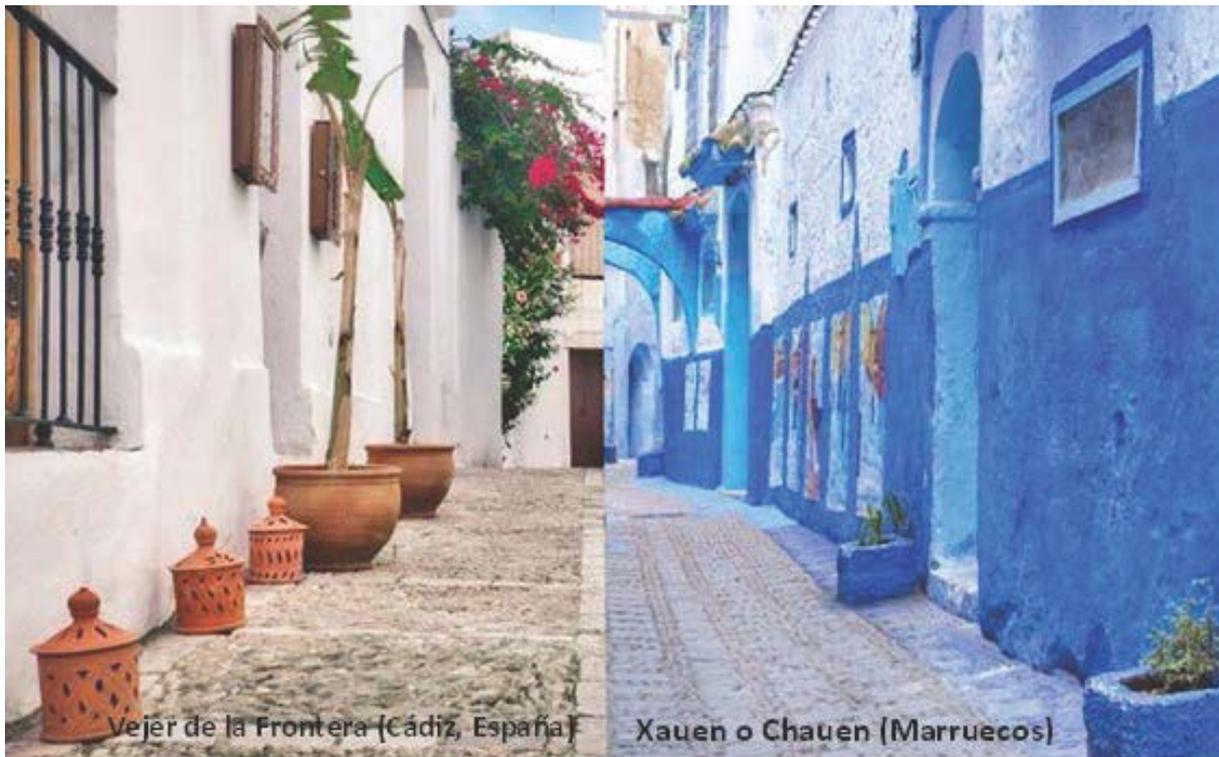


La ciudad de Xauen, también conocida con los nombres de *Chefchaouen* o *Chauen*, es la forma arabizada del vocablo *amazigh rifeño AS-SAUM* que significa «mira los dos cuernos», debido a la silueta que proyectan las montañas del

Rif en las que está enclavada esta ciudad. Una ciudad históricamente vinculada a la Península, que un día acogió a quienes huían de ella tras la conquista de Granada, último reducto político de Al-Ándalus.

A causa de su ubicación geográfica y de difícil acceso, Xauen se mantuvo aislada por muchos siglos, considerándose una ciudad sagrada, a la cual se prohibía la entrada de extranjeros y cristianos, lo que contribuyó en gran medida para mantener sus características de una ciudad medieval andaluza. La arquitectura de Xauen despliega pequeñas callejuelas irre-

gulares y casas encaladas en tonos azules, que en conjunto ofrece una apariencia, como cuenta la leyenda, similar a la de Vejer. El fuerte legado andalusí en Xauen fue motivo para que el 19 de Julio del año 2000 se proclamara oficialmente la hermandad entre estas dos ciudades, Vejer de la Frontera y Xauen.



Entre 1940-1950 se dio a conocer la identidad de «*Lal-la Zahra*», la esposa vejeriega de *Muley Ali Ibn Rachid*, desde entonces la relación entre Vejer y Chauen encendió la imaginación popular y fomentó todo tipo de leyendas sobre la vestimenta femenina de ambos pueblos, como recogía la publicación *Actualidad Española en 1956*.

En 1975, Antonio Morillo Crespo aludía a la identidad formal entre el *cobijado negro* en Vejer y *blanco* en Xauen.

En 1987, J. A. García Castro iba más lejos al señalar que la indumentaria vejeriega era, sin duda, musulmana, y apoyaba su afirmación en «el paralelo estilístico que el traje de cobijada tiene con algunos tipos de indumentaria

antigua y actual del norte de África, como por ejemplo en Chagüen, donde se viste de forma muy similar si exceptuamos el color negro de la tela».

Una de las prendas femeninas más tradicionales de la indumentaria xauní es el *jaique*, el cual guarda una estrecha relación con el *cobijado* vejeriego a través de su gesto de medio ojo. A diferencia del *cobijado* compuesto de dos piezas (saya y manto), el *jaique* es un tejido de una sola pieza y sin costuras similar a la almalafa, aunque de tamaño más grande y puede ser de algodón, de lana, o incluso de seda. El vocablo *jaique* deriva del árabe «*haaka*» que significa tejer, del cual proviene el sustantivo «*haiek*» que puede referir tanto al tejedor como al vestido.



Cobijada (tapada) de Vejer



Tapada de Xauen

A mediados del siglo XIX, esta palabra entra al español como *haik*, *hayke* o *haique*.

Mas Gorrochategur y Muñoz Rodríguez (1995) nos explican la forma de portar el «jaique»:

Se dobla el jaique de tal manera que desde debajo de los brazos llegue hasta los pies. Un extremo se pasa por la espalda sobre el hombro izquierdo y se anuda por delante formando pliegues. El otro extremo se vuelve a doblar sobre sí para regular la altura del talle y se recoge en un gran nudo, similar al izquierdo, formando un gran pliegue bajo el brazo derecho. Ambas manos llevan los extremos del jaique hacia adelante, no dejando ver más que un ojo.

Son muchos los autores contemporáneos que señalan un origen musulmán en esta prenda de vestir. Por el contrario, Carmen Bernis (1918-2001), en su obra *El traje y los tipos sociales en El Quijote* (2001), discrepa rotundamen-

te, aclarando que esta opinión, tantas veces expresada, es absolutamente errónea. Continúa diciendo:

[...] cuando las españolas empezaron a taparse la cara hacía ya medio siglo que no había musulmanes en España, y había pasado el tiempo, que lo hubo, en que cristianos e hispano-musulmanes intercambiaban modas y prendas de sus respectivos vestuarios. Las mujeres musulmanas se tapaban la cara por un imperativo social, para no ser vistas por los hombres, y dejaban al descubierto los dos ojos. Las mujeres españolas de los siglos XVI y XVII se tapaban para gozar de libertad, saliendo a la calle sin ser conocidas; no por imperativos de la sociedad, sino en total rebeldía contra lo exigido por las buenas costumbres y por las leyes. Taparse para ellas no era un signo de pudor, sino de provocativa coquetería.

A pesar de leyenda morisca con la que se vincula la vestimenta de la mujer vejeriega, con respecto a la indumentaria de la mujer de *Chauen*, el cobijado en realidad es el mismo «traje de manto y saya» utilizado en toda Castilla en los siglos *xvi* y *xvii*. No obstante, es posible, que el velado vejeriego, común a la mujer castellana, hubiera arraigado en Vejer de un modo más intenso por su vinculación con usos y costumbres muy antiguas relacionadas con el pasado musulmán, el mundo árabe y mediterráneo, en general. Ninguno de los lugareños se sobrecoge al percatarse de la presencia de la mujer tapada, en tiempos habitual en las calles de Vejer. Es el *cobijado* y no un *burka*, como piensan erróneamente algunos de los turistas que se topan con ella, aunque la base de su uso era el recato y la modestia. Dicen las vejeriegas que tenía su punto práctico al protegerlas del mucho viento de la zona y que le veían más ventajas que inconvenientes, resultando curioso saber que algunas mujeres veían en el *cobijo* cierta libertad.

Yerran los forasteros y también la cadena de noticias más relevante del mundo árabe, *Al Jazeera*, que asegura que este conjunto de manto

y saya tradicional vejeriego es un *burka*, fruto del legado musulmán todavía vivo en una de las aldeas de Cádiz.

Hoy día la composición ha variado sensiblemente y se usan otro tipo de tejidos y tintes industriales, no obstante, el traje en su conjunto sobre el cuerpo de la mujer vejeriega sigue en la actualidad evocando tiempos pasados que aún perduran en la memoria colectiva de sus vecinos como seña de identidad local y de referencia de la tradición. Las nuevas generaciones «*millennials*» (nacidos entre 1981 y 1993) llevan los oscuros sayos cosidos por madres y abuelas contentas de que una tradición muy *made in Vejer* no se pierda.

Con el paso del tiempo, el cobijado ha pasado a formar parte del discurso identitario de Vejer de la Frontera convirtiéndose en un símbolo local. Todavía hasta la segunda década del siglo *xx*, la presencia de las cobijadas vejeriegas era visible durante festividades a la patrona de Vejer, Nuestra Señora de la Oliva (del 10 al 24 de agosto), y especialmente durante las veladas en su honor y donde previamente, cada año, se seleccionaba a una «Cobijada Mayor» con su corte de damas cobijadas y a una «Cobijada



Rotonda en el cruce de la Muela, con alusión a la *cobijada*

Infantil», también con su corte de niñas tapadas, quienes representarán durante el siguiente año a la mujer vejeriega en todos aquellos actos protocolarios organizados desde el propio ayuntamiento.

En este sentido, basta un simple paseo por las sinuosas calles de su pueblo para comprobar el elevado grado de arraigo, pudiéndose observar desde un monumento dedicado a la cobija-

da hasta una rotonda que rinde homenaje a la mujer tapada, pasando por helados artesanales que reproducen la forma de la cobijada, exposiciones callejeras de cobijadas decoradas al más puro estilo vanguardista o establecimientos que usan la silueta del cobijado como inspiración para sus imágenes comerciales. Sin duda una muestra evidente que pone de manifiesto cómo una tradición centenaria puede convertirse en emblema cultural de toda una ciudad.



Escultura de la Cobijada vejeriega. 2007.

La escultura se localiza cerca de la judería de esta localidad y fue colocada en el año 2007 por el Concejo de la Mujer de Vejer de la Frontera; a un costado de la escultura hay una placa que dice: «Cobijada que descubriste tu cautivo rostro en aras de la libertad». Resulta curioso que en Lima, Perú, también exista una escultura de la tapada limeña ubicada en la Fuente de



Escultura de la Tapada limeña con vestido ceñido la época colonial. Obra del escultor peruano Manuel Piqueras Cotoli. 1962

las Tradiciones del Parque de la Exposición de Lima.

En fechas algo más recientes, otros autores también han tomado a las tapadas de Vejer como símbolo popular, a veces dentro del ámbito satírico, como en el caso de este soneto compuesto por el tarifeño Manuel Pérez-Petinto y Costa (1871-1953):

A una tapada

*Si eres bella y gentil como parece
y tu firmeza en el pisar pregona;
si la gracia y el candor de tu persona
es rico dote que tu amor ofrece;
Si la luz de los astros palidece
frente al sol que en tus ojos se aprisiona,
y es de tus sienes natural corona
cabello que ni es ralo ni encanece,
¿A qué ese empeño de ocultarnos tanto,
delicias que la vida nos recrea*

*compensando con creces su quebranto?
Arroja ese tocado y que se vea,
por tu capricho te pusiste el manto
y no por vieja, desdentada y fea.*

En la actualidad existe una voluntad manifiesta por parte del vejeriego de conservar este traje como seña de identidad. De hecho basta con un simple paseo por este municipio gaditano para comprobar las muchas referencias que tienen a la cobijada como protagonista.



<https://tecuentodeviajes.com/acerca-de-te-cuento-de-viajes-blog/>



Composición del manto y saya y del cobijado

El concepto de «tapada» consiste en utilizar el manto para envolver cabeza, pecho y rostro de la mujer. Es decir, es una acción voluntaria para esconder y ocultar la identidad bajo el anonimato, en la mayoría de los casos, no falto de coquetería y embrujo ante el varón. La diferencia entre la tapada y el manto y saya consiste básicamente en que en el primer caso es necesario un gesto, una acción de ocultar el rostro –tanto saya como manto de color negro– sin sombrero; en el segundo caso, el rostro va descubierto, el manto se coloca sobre los hombros o la cabeza, empleando diferentes colores tanto en el manto como en la saya, y no se prescinde del sombrero. Claramente, esta última es una variante tardía de la primera y debieron convivir conjuntamente en el siglo XIX.

Desde el Romanticismo, el límite entre la indumentaria de la ciudad y la del mundo rural casi desaparecen ante la rápida acogida de la moda urbanita, que poco a poco barre las diferencias entre ambas. Dichas diferencias quedaron barridas ante la globalización que suponía la moda urbana. Elena Catena (1920-2011), al analizar la indumentaria femenina durante el Romanticismo observa, que «las mujeres de clase trabajadora se vestían con faldas largas, sin ningún tipo de artilugio que ampliara notablemente su vuelo; blusa con cuello alto, gran pañolón cubriendo la cabeza y un gran mantón «alfombrao»⁴, que a modo de abrigo cubría desde más debajo de la cintura hasta el cuello».

El vocablo *cobijado* deriva de la voz latina «*cubilia* < *cobija*» que refería al lecho, la yacija, y de aquí la ropa con que se tapa uno en la cama, en particular, la manta. De esta acepción pasó a la prenda de vestir que cubre a una persona, especialmente, a la de manto o mantilla.

El *cobijado* consiste en dos prendas de lana merina negra atadas por la cintura. La toca cae por la parte de atrás de la falda dejando al descubierto un forro de color blanco. El traje lleva una camisa con encajes y la cantidad de encajes que lleva indica la clase social de quien la viste. Aunque parecía algo rústico y austero, según del poder adquisitivo, las calidades de los encajes de la camisa blanca, de las tiras bordadas de las enaguas, del forro de seda, las joyas..., quedaban ocultas con esa especie de velo.

Si tenemos en cuenta la similitud entre la vestimenta de la mujer proletaria y la rural, en tanto que eran las *grandes desheredadas*, el manto y saya resultaría algo de lo más habitual en su época, e incluso más atrás, como puede verse en el cuadro de *Francesco Sasso* (1720-1776), «Reunión de mendigos» en el Museo del Prado. Este planteamiento por un lado se inscribiría en el marco de la vestimenta española como dos prendas: el manto y la saya, y por otro la encuadraríamos en el marco de la vestimenta típica como un uno integrado visualmente.

El *cobijado*, como ya se ha dicho, lo comparten Vejer y Tarifa, y curiosamente esta indumentaria daba libertad a la mujer, ya que al esconder su identidad podía ir donde quisiera sin estar sometida a críticas. La teoría sobre su eficacia para proteger de los grandes vientos que azotan ambas poblaciones, aunque sin probar, no es nada disparatada. Tarifa y Vejer además comparten un baile típico «El Chacarral», en nada parecido a las sevillanas.

En todo este largo periodo de tiempo transcurrido desde sus orígenes hasta nuestros días, el modelo del traje apenas ha sufrido cambios en su forma, aunque posiblemente sí en su composición. Los tradicionales cobijados estaban elaborados de lana merina negra de gran calidad y teñidos posiblemente en la propia casa, mientras que las enaguas solían ser de tafetán de lino.

4

De lana y con grandes cuadros.



«Reunión de mendigos». Sasso, Francesco. Medios del siglo XVIII. Óleo sobre lienzo, Museo del Prado. Madrid

El Cobijado además de la saya y el manto negro también consta de:

- Unas enaguas blancas de hilo muy anchas y almidonadas con tiras bordadas.
- Una blusa blanca fruncida a la cintura adornada con encajes, dependiendo de la clase social a la que pertenecía la mujer.



El Museo de Cádiz conserva un cuadro donde se pueden contemplar a cinco mujeres vestidas con la cobijada

Hay dos modos de utilizar el manto:

1. El manto se concibe como una pieza separada, ajustada a la cintura por una cinta.
2. Consiste en utilizar unas de las tres sayas (hoy, falda) a modo de manto, elevándolo sobre la cabeza.



Museo del Traje. Centro de Investigación del Patrimonio Etnológico. Enagua: Lino blanco. Bordado: Lana rojo.

[Prenda depositada en el Museo del Traje y está realizada con tres piezas de tafetán de algodón de color crudo, con apertura lateral y cintas ataderas de algodón blanco. Bajo con perfil lobulado y bordado a «punto de festón» (tipos de puntada que podemos utilizar para coser bordados y remates de borde sin que sea necesario un dobladillo), con motivos de estrellas a punto lanzado realizado con hilo de algodón de color rojo].

El empleo del lino en la ropa blanca fue común en el siglo XIX; que fue poco a poco sustituido por el algodón, pero perduró durante más tiempo en el mundo popular. Las enaguas no son habituales en el mundo popular rural, en el que la prenda interior más común es la camisa. Pero las enaguas a veces sí se usan, en las zonas de clima más benigno, como Vejer de la Frontera, donde no son necesarias tantas sayas, habiéndose tomado en préstamo de la indumentaria urbana a la moda, generalmente en el siglo XIX. Lo que sí es muy habitual en el mundo popular es el empleo de detalles bordados en rojo en la ropa interior. Así, estas enaguas de cobijada de Vejer son, por una parte, más propias del mundo urbano que del popular, pero a la vez emplean una estética característica de lo tradicional.



Museo del Traje. Centro de Investigación del Patrimonio Etnológico. Saya: Lana negro. Bolsillo: Lino beige [y marrón]. Ruedo: Algodón. Fotografía de Francisco Javier Maza Domingo.

[La imagen de la derecha es la vista posterior del traje de cobijada vejeriega del Museo. Obsérvese cómo la concentración de pliegues otorga volumen en la zona trasera de la saya, siguiendo el tipo de silueta con polisón tan de moda a finales del siglo XIX].

Esta prenda de raso de lana merina negra está depositada en Museo del Traje y como se puede apreciar está fruncida en la parte anterior. Tiene un bolsillo, confeccionado con un tafetán de lino en tonos marrones y beige formando cuadros. Los cuadros se consiguen mediante la alternancia de hilos marrones y beige en la urdimbre de la tela. Rodapié de sarga batavia de algodón beige, rematado con cordoncillo trenzado de lana negra.

La lana merina, la de mejor calidad, solía ser empleada para prendas finas como este traje. A menudo se ha defendido una herencia específicamente musulmana para los trajes de tapada o cobijada de Vejer, a la que habría que añadir la presencia en toda la Península de los trajes de manta y saya, principalmente a lo largo del siglo XVII.

La indumentaria de las tapadas o cobijadas de la comarca de la Janda y especialmente de Vejer de la Frontera se convirtió a lo largo de los siglos XIX y XX en toda una seña de identidad local y de referente a la tradición, en buena parte a través del tamiz de los viajeros románticos.

Museo del Traje. Centro de Investigación del Patrimonio Etnológico. Mantilla (manto): Lana negro. Forro: Seda azul.

Esta prenda al igual que las otras está depositada en el Museo del Traje y es de sarga batavia, de lana merina negra, con forro parcial de tafetán de seda de color azul aguamarina, casi sin torsión. El negro del manto ha virado a pardo, lo que nos indica que fue teñido de forma local, o incluso casera.

El manto del traje tradicional, lleva un borde interior de vivo color, o bien va forrado entero de otro color, que también puede ser blanco, que cubre la cabeza y va unido al refajo (falda), se deja caer sobre la falda (en ese momento),



se ve entonces el color, dentro camisa blanca con tiras bordadas y el peinado en moño con flores en el pelo y zarcillos en las orejas... y listos para bailar (con palillos o castañuelas en las manos), por ejemplo: el chacarrá.. «*Las mujeres de la sierra, taran taran, las mujeres de la sierra, para dormir a sus hijos, taran taran*» le cantan un fandanguillo.



Acuarelas de Neila Pascual. A través de estas acuarelas se puede ver la forma en que la mujer vejeriega se pone la saya y el manto.

Publicado en la revista digital:
<https://www.latundra.com>
27 de enero de 2020.

Prohibición del enmantado o tapado y del cobijo

En España, al igual que en el Virreinato de Perú, el *enmantado* o *tapado* fue prohibido en repetidas ocasiones; primero por los Austrias (siglo XVII) y más tarde los Borbones (siglos XVIII y XIX), quienes lo prohibieron oficialmente pues servía para encubrir actividades delictivas o comportamientos ilícitos.

Por ejemplo, una de las cédulas reales promulgada por Felipe II y fechada el 4 de mayo de 1566 establecía que:



[...] no hiciesen de nuevo marlotas, almalafas, calzas ni otra suerte de vestidos de los que se usaban en tiempos de moros, y que todo lo que se cortase y se hiciese fuese a uso de cristianos. Y para consumir los vestidos hechos se les dio plazo. Mandando que desde luego llevasen las mujeres las caras descubiertas por donde fuesen, porque se entendió que por no perder la costumbre que tenían de andar con los rostros tapados por las calles, dejarían las almalafas y sábanas y se pondrían mantos y sombreros, como se había hecho en el reino de Aragón cuando se quitó el traje a los moriscos del...

En 1561 se dictó la primera ordenanza prohibiendo a las mujeres el uso del manto, el tema se trató en el III Concilio Limense (1582-1583) presidido por Santo Toribio. Se dice que es una costumbre practicada no solo en Lima sino en varias ciudades de los reinos de Perú como Cuzco, Chile, Tucumán y el Río de la Plata. El mar-

qués de Montesclaro, príncipe de Esquilache (1607-1615), prohibió el uso del traje. Midden-dorf recoge una nueva ordenanza del 4 de diciembre de 1624 del virrey Marqués de Guadal-cázar, donde se estipula el develamiento de la tapada. En caso de pertenecer a la nobleza, por el incumplimiento de la orden se impondría una multa de 60 pesos y diez días de prisión en la casa del alguacil. Las negras, mulatas y mestizas debían pagar la misma multa y 30 días de prisión. Los hombres que hablaran con las tapadas serían multados con cien pesos. (Rodríguez de Tembleque, 2000). Antonio León Pinelo asume una posición disidente en favor del uso del manto en 1642 cuando escribe «Velos antiguos y modernos en los rostros de las mugeres sus conveniencias y daño».

En España se sucedieron las prohibiciones con respecto a que la mujer anduviera cubriendo su rostro. Como ha ocurrido con otras tantas disposiciones regias, éstas no debieron calar muy hondo y a pesar de que fueron muchas las pragmáticas dadas, se cumplieron poca y la mujer siguió utilizando esta indumentaria, hasta que por propia voluntad la abandonó.

En ciudades menos importantes se mantuvo. Ejemplos: las *cobijadas* o *tapadas* de Mojácar (Almería), Morón, Arcos y Véjer de la Frontera (Cádiz) o Pueblo de Guzmán en Huelva. También recuerda esta costumbre la manera en que las mujeres de Sepúlveda (Segovia) y Guisando (Ávila) se echan el refajo sobre la cabeza. Las *ansotanas*, *lagarteranas* y *albercazas* continuaron con el uso del manto. En el norte, en Ocho-gavía (Navarra), existían los llamados trajes de agua de aspecto semejante a las cobijadas andaluzas.

En Canarias tampoco se cumplieron las distintas pragmáticas que a lo largo de los siglos se dieron en contra de esta costumbre, continuándose con ella a lo largo de todo el siglo XIX. En el siglo XX la costumbre perduró; existieron las mantillas blancas guarnecidas con seda a cuyas portadoras se las conocía como tapadas y con el manto sujeto a la cintura y subido por la cabeza en cuyo caso iban de manto y saya.

El *cobijado* fue definitivamente prohibido por la República en 1931, ante el temor de que el traje sirviera para enmascarar delitos y permitir escapar al delincuente. Por el pueblo circulan leyendas vinculadas a la prenda, que muchos hombres utilizaban en la guerra para moverse por las calles portando armas escondidas. Aunque en 1937 el Padre Ángel, párroco de Vejer de la Frontera, solicitó a las autoridades locales que permitiesen su uso, las circunstancias de la guerra no lo aconsejaron.

Es importante resaltar que debido a su prohibición tan reiterada, que abarca hasta las primeras décadas del siglo XX, la *almalafa* original fue sufriendo transformaciones en cuanto a su tamaño, el cual se fue achicando hasta convertirse en un manto más corto.

En Vejer, cuando se intentó recuperar la costumbre, a principios de la década de los cuarenta del pasado siglo, ya apenas había quien tuviera completo el traje de manto y saya con sus amplísimas enaguas: la carestía de la posguerra había obligado a muchas mujeres a reutilizar las telas para adaptarlas a ropa de calle o de casa del momento.

Esa es la razón de que apenas haya trajes originales completos anteriores a la guerra civil, teniendo solo constancia de la conservación de uno que actualmente se haya expuesto en el Museo del Traje de Madrid, gracias al envío que hizo en el año 1935 el Patronato Regional de Cádiz del entonces Museo del Pueblo Español, *Pelayo Quintero Atauri*, a la postre una figura clave en el desarrollo cultural de la provincia.

Pervivencia de la tapada o cobijado

En la actualidad se busca la recuperación de las tradiciones y traer hasta nuestros días todos aquellos recuerdos de épocas pasadas; en el caso de la figura de la *tapada* o *cobijada*, pérdida como traje típico de algunas de las regiones e incluso en las fiestas patronales las nuevas reinas utilizan dicha indumentaria.

En Vejer de la Frontera, el uso del *cobijado* se recuperó definitivamente en el año 1976, y actualmente, como ya se ha mencionado, se utiliza de forma oficial en las fiestas patronales, durante el acto de coronación cada 11 de agosto.

En Los Llanos de Aridane, en donde la reina de las fiestas luce el traje de «tapada de manto y saya».

En Tarifa, en la exposición titulada «Tarifa desconocida, el viaje en el tiempo», celebrada en el 2008, se realizó un foto-reportaje sobre el manto y la saya, en donde a través de imágenes actuales podemos apreciar todas las características de dicha vestimenta.

Aunque la tapada limeña ha sido un personaje bastante desconocido por el público general, y cuando se habla sobre ella a todo el mundo causa expectación y el interrogante del por qué utilizaba dicha indumentaria, tal vez sea en los últimos años cuando cobra mayor relevancia, como lo demuestra la exposición titulada «Lima y sus tapadas», celebrada en el 2008 por la Biblioteca Nacional del Perú, reuniendo 34 imágenes de dicho personaje. También la encontramos en los catálogos de recuerdos peruanos como personaje tradicional limeño, representada tanto en platos de cerámica con el fondo de los balcones limeños, en plata, en figuras de barro, muñecos de lana, etc.

El modisto español Juan Duyos quiso rescatar esta indumentaria en la «Pasarela Cibeles de otoño-invierno de 2002-2003», cuyo desfile tituló «TAPADAS». Tras conocer su historia decidió dedicar una de sus propuestas a dicha mujer y él mismo, el día de la presentación manifestó: «La colección Tapadas» surge de la curiosidad por este extraño atuendo que se caracteriza por la mezcla de lo autóctono y el estilo colonizador, ricas con campesinas, caras cubiertas con brazos enjorjados, colores oscuros y lo refinado. Hablamos de mestizaje en el siglo XVIII. «Tapadas» sugiere invierno, provocación, folclore, misterio, abrigadas, insinuación, decadencia, seducción...»



Juan Duyos. Boceto para el desfile «Tapadas», Pasarela Cibeles 2002-03, Colección particular

Domingo José Navarro y Pastrana (1895), escribió sobre el «manto y saya» y aunque fue escrito refiriéndose a las mujeres de Las Palmas de Gran Canaria a principios del XIX, refleja de manera muy clara cuales fueron las características del traje de la «tapada» en todas las zonas en donde se utilizó, tanto en España como en América.

El manto y saya no debe juzgarse por su aspecto tétrico y modesto en apariencia; era un cobertor hipócrita que ocultaba no poco lujo y mucha coquetería. La mujer antes de encerrarse en aquel negro cucurucho, peinaba con esmero sus cabellos, adornaba su garganta, se colocaba bonitos zarcillos, llenaba sus dedos de anillos y reunía en torno a su pecho todos los atractivos de un nido de amores. A esta poderosa batería agregaba lustrosas medias de seda y ligeros escaarpines en sus pequeños pies. Ataviada así no había aventura que no emprendiese ni deseos que no satisficiera, favorecida por su disfraz. He aquí uno de los más comunes.

Sale de su casa la caprichosa dama, y cubriendo bien su busto, se desliza con ligero paso y garboso continente delante del grupo de curiosos mancebos que

ocupan determinados sitios que ella conoce. Los jóvenes pretenden conocerla y la siguen; ella apresura el paso y en una de las vueltas alza al descuido la saya y descubre el pequeño pie y parte de la seductora pierna. Enciende los deseos de los perseguidores y se aproximan más a la misteriosa dama, que fingiendo temor de que se le haya desordenado el manto, saca para arreglarlo su bella mano adornada de anillo: Todas las miradas se dirigen con insistencia a descubrir su rostro; pero solo aparece allá en penumbra el solitario ojo que en aquel fondo oscuro brilla como un carbunco. La Tapada, al fin aparentando temor por la persecución y como si la sofocase el cansancio, procura recibir fresco abriendo el manto, sin descubrir la cara y deja ver, por un momento, todos los encantos de su seno seductor.

Todos se pelean
si pasean como palomas
vestidas de blanco,
solamente me paseo yo como un cuervo
vestido de negro.

Bajo el velo negro
que cubre su cabeza,
hay una belleza
que reúne la luna llena
la noche
y la sombra espesa.

Anónimo (S.XI)

BIBLIOGRAFÍA

- CASTAÑEDA, L.: *Vestido tradicional del Perú*, Lima. 1981
- FORD, Richard: *Manual para viajeros por Andalucía y lectores en casa*. Londres, 1845. Ed. Turner, Madrid, 1980.
- GÁMIZ GORDO, Antonio y MUÑOZ RODRÍGUEZ, Antonio: *Las fotografías de Vejer de J. Laurent (1867 y 1879)*, Colegio Oficial de Arquitectos de Cádiz, Sociedad Vejeriega de Amigos del País, 2008.
- GÁMIZ GORDO, Antonio: *La memoria de Vejer en sus primeras tarjetas postales*, Asociación de Familiares de Enfermos de Alzhéimer y otras Demencias, Vejer de la Frontera (Cádiz), 2013.
- GARCÍA CASTRO, J. A.: «Las cobijadas de Vejer de la Frontera». *Actas del Primer congreso del Estrecho*, 1987.
- GARCÍA LÓPEZ, Susana: *Vivir en el Sahara: adaptación del hombre a la diversidad de un cambio climático*. Oviedo: Ediciones de la Universidad de Oviedo, 2005.
- HERNÁNDEZ MARTÍN, Luís Agustín: *Los Protocolos de Domingo Pérez, escribano público de La Palma (1546-1553)*. 1999. *Cartas diferentes de Blas Simón, escribano público de San Andrés y sus términos (1546-1573)*. 2014.
- LEÓN PINELO, Antonio: *Velos antiguos i modernos en los rostros de las mugeres sus conveniencias y daños. Ilustracion de la Real Prematica de las tapadas*, Madrid, 1641.
- MAS GORROCHATEGUR, Amelia y MUÑOZ RODRÍGUEZ, Antonio: «El cobijado de Vejer y su leyenda morisca». *Estudios de artes y costumbres populares*, Año 1995, Número 69-70.
- MORILLO CRESPO, Antonio: *Vejer de la Frontera y su comarca*. Cádiz, 1975.
- MUSEO DEL TRAJE. Centro de Investigación del Patrimonio Etnológico.
- ORTIZ ECHAGÜE, José: *Tipos y trajes*. Madrid: Editorial MAYFE, 1950
- PÉREZ MORERA, Jesús: *Imperial Señora Nuestra: el vestuario y e 42 l joyero de la Virgen de las Nieves*, Caja General de Ahorros de Canarias, 2010.
- PEZZI, E.: *Los moriscos que no se fueron*, Almería. 1991.
- RODRÍGUEZ DE TEMBLEQUE CHAGUACEDA, Carmen: *Un traje para la insinuación, la provocación y el recato*. Museo del Ejército. Dialnet 2009.
- RODRÍGUEZ DE TEMBLEQUE CHAGUACEDA, Carmen: «Costumbrismo en el Museo de América: tipos populares limeños», *Anales del Museo de América*, 8, 147-160, Madrid, 2000
- ROSAS MAYÉN, Norma: *La tapada limeña y su traza moruna: un análisis histórico e iconográfico desde una perspectiva rizomática*. University of Southern Indiana, Delaware Review of Latin American Studies, 2016.
- RUGENDAS, J.M.: *El Perú romántico del siglo XIX*, Estudio preliminar de Flórez Araoz, Lima. 1975
- SECO SERRA, Irene: *Las cobijadas de Vejer en el Museo del Traje*.
- VICTORIA HERNÁNDEZ, María: *Las tapadas en La Palma y la Literatura*.
- VILLEGAS, Fernando: «El costumbrismo americano ilustrado: el caso peruano. Imágenes originales en la era de la reproducción técnica», *Anales del Museo de América*, 19, 7-67, Madrid, 2011.

ELOGIO DE LAS FRESNEDAS

Ignacio Sanz

A la memoria de Aurelio de Santos Otero

El fresno pide agua y lo suyo es la vera del río. No se verán fresnos en cerros pelados de sol fuerte ni en solanas sin sombras. La vara del fresno es flexible, dura y fina, buena para látigo y acicate. Lo ideal si se quiere que una hilera de fresnos tenga buena vista, es podar las copas y las barbas cada par de años más o menos. De las barbas que le crecen al tronco no se dejará casi nada, lo mejor es verlas rasuradas. De la copa habrá que recortar las puntas recrecidas. Una fila de fresnos cultivados, ni jóvenes ni viejos, con su fronda redonda de hojillas duras de verde bruñido, da ganas de ser paseada. Una conversación.

Enrique Andrés Ruíz. «Los montes antiguos»



Foto: Diego Conte

Elogio de las fresnedas

El fresno es un árbol de porte noble y elegante cuya singularidad se acentúa hasta deslumbrarnos cuando es desmochado por los ganaderos en las dehesas boyales. Entonces, con

el tronco desmochado y su copa casi esférica, con hojas de un verde rutilante y vivaz, parece irreal de puro mágico. Se trata de un árbol tan delicado y sensual que, al verlo, acaso de manera inconsciente, relacionamos con el paraíso. Por supuesto que también son árboles elegantes y magníficos el pino, el roble, el castaño, el

enebro, el haya o la encina. Cada uno con sus atributos y peculiaridades, con su capacidad de adaptación a los terrenos más propicios para su crecimiento, todos con su nobleza. Ahora bien, mientras un pinar, un robledal o un encinar, por hermosos que sean, difícilmente nos evocarían un espacio edénico, una fresneda, por su placidez, aparece siempre ante nuestros ojos como la encarnación cabal del paraíso.

Un pequeño paraíso podría ser también un oasis en el desierto. Y allí, en el oasis, crecen las palmeras dónde la tradición sagrada supone que nada malo puede ocurrir bajo su sombra hospitalaria. De esta manera el fresno y la palmera, tan distintos, podrían ser considerados árboles paradisiacos.

Hace años, conversando sobre abedules con el escritor Óscar Esquivias, me dijo de pronto con entusiasmo: «Ah, el abedul, el abedul, el príncipe de los árboles». ¿Por qué asignamos cualidades humanas a los árboles? Acaso porque despiertan en nosotros sentimientos de admiración parecidos a los de ciertas personas y quisiéramos establecer con ellos una relación de afecto. En realidad así lo hacemos cada vez que elegimos un tipo de bosque para pasear desdeñando otro. Cada árbol, cada bosque, está cargado de una significación especial.

Mi amigo, el desaparecido rapsoda soriano Pepe Sanz, tenía una casa en Almarza, su pueblo, a los pies del Puerto de Piqueras. La casa contaba con un patio muy grande en el que crecían varias especies de árboles a los que él, un entusiasta de los bosques y de la literatura, bautizó con el nombre de los amigos escritores a los que admiraba como Avelino Hernández o Julio Llamazares. A cada amigo le asignaba el árbol que consideraba más afín con su personalidad. Como las personas los árboles pueden ser sobrios, exuberantes, humildes, imponentes, altivos, delicados o sufridos. Cada vez que aparecía un libro de sus amigos, Pepe lo compraba y lo leía allí y solo allí, a la sombra del árbol que llevaba su nombre por más que a veces la picazón de la curiosidad le empujara a

leerlos a trancos furtivos en su casa de la capital soriana.

En la obra de Antonio Machado destacan las descripciones del campo soriano. A veces parecen tratados de botánica por su meticulosidad. En el comienzo del largo poema que dedica a las encinas, describe también, por comparación, características de las especies arbóreas más frecuentes en nuestro entorno: robles, pinos, hayas, chopos, olmos, manzanos, palmeras, eucaliptos, naranjos y cipreses. Resulta intrigante que no mencionara al fresno, tan frecuente en la provincia de Soria, donde se supone que escribiría el poema. ¿Qué habría dicho Machado de los fresnos? ¿Cómo los habría definido?, nos preguntamos ahora intrigados. Imposible saberlo, pero aventuro que le habría definido como un árbol balsámico y acaso habría dicho que el verde de su copa era un verde candoroso.

El escritor leonés Andrés Trapiello le dedica al fresno una entrada en «El arca de las palabras», una especie de diccionario sentimental, donde dice: «Y pasarse la tarde comiéndole las fresas a una muchacha de quince años a la sombra de un fresno, en el mes de agosto, ya ni hablamos, porque algo así ha de considerarse la verdadera Edad de Oro». Es decir, que a Trapiello, el fresno le despierta sensaciones bucólicas, aunque sea un árbol ligado a la ganadería bovina, antes que a la ovina, dado que son los vaqueros, con el desmoche al que lo someten, los que condicionan su morfología.

Los bosques son maravillosos y, de manera inconsciente, cuando nos echamos a andar por ellos, nos ponemos en contacto con nuestros ancestros remotos que vivían en los ejidos del bosque, es decir, en los claros. No sé dónde leí que cuando algún habitante de la comunidad cometía una deslealtad y actuaba contra sus intereses, se le echaba fuera, es decir, se le expulsaba del ejido; de ahí vienen los forajidos, aquellos que debían salir huyendo porque, al traicionar la confianza, habían dejado de ser dignos de vivir en comunidad. Nuestros tatarabuelos remotos vivieron pegados a los bosques

que les ofrecían cobijo, leña, herramientas y, a veces, alimentos en forma de frutos. También nuestros tatarabuelos más próximos, es decir, los habitantes que a partir del siglo x, desde el norte de la península, fueron poblando poco a poco el territorio, a juzgar por la importancia que en las cartas pueblas concedían al aprovechamiento de los bosques, así como a las penalizaciones derivadas del uso inadecuado o abusivo de los mismos. Tanto el Fuero de Sepúlveda como el de Cuenca, los documentos más antiguos que hacen referencia a la repoblación en la baja Edad Media, dejan constancia de lo decisivos que fueron los bosques para el asentamiento de los pueblos en la meseta ya que a los repobladores se les permitía que talaran los árboles precisos para la construcción de una casa, al tiempo que señalaban severas sanciones a quienes hicieran talas furtivas.

Los bosques nos remiten a un espacio sagrado. «La cultura de un pueblo se mide por la extensión de sus bosques», dijo el poeta Auden. Y Antonio Pereira, el gran cuentista berciano, sostenía que «el paisaje es un estado de ánimo»; de ahí que, a modo de estímulo, la gente, cuando puede, sobre todo los fines de semana, tienda a salir de las grandes ciudades para perderse por los bosques tratando de superar las zozobras que producen las ciudades tensionadas. Pasear por el campo es un alivio relajante que nos ayuda a encontrarnos con nosotros mismos. Los bosques resultan estimulantes para el espíritu. Por desgracia, por falta de medios o por falta de sensibilidad, solo ciertas minorías cultivan los paseos por los bosques cercanos a sus domicilios. Vivimos radicalmente urbanizados y ahora para muchos aquella relación de nuestros antepasados con el bosque suele quedar resumida, en el mejor de los casos, con unas macetas de barro con pequeñas plantas para adornar el comedor o en la terraza de nuestra casa. Aun así, en esas pocas macetas late el bosque del que procedían nuestros ancestros. A través de ellas asistimos a la evolución de las estaciones. En los pueblos, cada día más menguantes, los abuelos campesinos plantan árboles frutales u ornamentales con la ayuda de sus nietos para

crear puentes de afecto y complicidad con la naturaleza. Se supone que los nietos recordarán a través de los árboles a sus abuelos cuando hayan desaparecido, es decir, los abuelos prolongarán su presencia a través de los árboles.

Vivimos en un mundo superpoblado que tiende a las grandes concentraciones urbanas donde la vida está sometida a una competencia feroz y, de esta manera, por unas u otras razones, cada día nos alejamos un poco más de los bosques. Frente al mundo tensionado, a veces desasosegante, una fresneda es un regalo apacible que nos pone en contacto con un universo arcádico, previo a la llegada del maquinismo que nos empuja a las prisas. De ahí que, para escapar de las crispaciones, una parte de la población, la más sensible y privilegiada, suele aproximarse a los bosques venerables. Como se sabe los bosques son una fuente de vida que, además de ofrecer refugio a los animales, aportan oxígeno a la atmósfera. Los bosques nos ayudan a entender el principio de los indios americanos que sostenían que «el error fue creer que la tierra era nuestra, cuando en realidad somos nosotros los que pertenecemos a la tierra». En definitiva, los bosques nos afinan la mirada y nos hacen tomar conciencia de la fragilidad de la tierra, dado el acoso a que están sometidos.

Pero volviendo al principio, si digo que el fresno y de manera especial el que crece en las dehesas boyales es un árbol elegante y magnífico, un árbol que nos trastoca y conmueve, es porque hay algo en su porte que resulta singular y desconcertante. Antes de seguir creo que debo explicarme y decir por qué desconcierta y emociona el fresno y qué es lo que nos maravilla en este árbol con aspecto arcaico, como si se tratara de una reliquia arbórea.

Es posible que a un naturalista el fresno boyal le parezca una anomalía de la naturaleza, como los castratis que vivieron entre los siglos xvii y xix a los que los poderosos, es decir, las Monarquías, la nobleza y la Iglesia, privaban en la niñez de sus atributos varoniles para que conservaran el timbre agudo de sus voces in-



Foto: Diego Conte

fantiles. Se podría decir que los ganaderos también castran a los fresnos que crecen en nuestras dehesas boyales, como si, de manera inconsciente, además de seguir la pauta de los poderosos del Renacimiento y del Barroco, siguieran los pasos de los cultivadores de bonsáis. Lo sorprendente es su capacidad de sobreponerse a la poda radical y sobrevivir en su nueva transformación con su belleza emocionante. ¿Pero qué secreto guarda un árbol para que pueda emocionarnos de esta manera? Al fin, el fresno maduro que crece en las dehesas, presenta un aspecto antediluviano, acaso anacrónico, con su tronco deforme, contrahecho, a veces con hendiduras que lo recorren de manera longitudinal, casi siempre con protuberancias que lo deforman cuando es añoso; y la mayoría lo son. Por su volumen y su aspecto venerable uno sospecha que se trata de árboles que en su día pudo acariciar El Arcipreste de Hita o Cervantes. A veces se podría pensar en ellos como figurantes de una película fantástica. Porque el fresno tiene una copa abombada, compuesta por ramas que, sobre todo en invierno, cuando

tira las hojas, le dan una apariencia de cabeza enmarañada; sus poderosas raíces se adivinan bajo tierra. Eso sí, por contraste, nadie podría discutir la breve hermosura de su flor, apenas un botón granate, que es lo primero que le brota en la plenitud del invierno; de la flor partirá luego la semilla en forma de diminuto abanico vegetal. Tampoco podría discutir nadie el verde vivaz de sus hojas, un verde magnético y limpiísimo, como si cada vez que fijamos la mirada en él, le acabara de caer una buena chaparrada. El fresno, en fin, es un árbol mágico.

El tronco del fresno de las dehesas, es decir, el que está concebido para dar cobijo a manadas de animales, sobre todo ganado vacuno, suele oscilar entre los dos metros y medio y los tres. Se les corta a esa altura cuando son relativamente jóvenes y el diámetro de su tronco oscila entre los veinte y los veinticinco centímetros; a partir de ahí, poco a poco, el remate del tronco del que partirán las futuras ramas, va tomando una forma esférica configurando lo que los ganaderos, con acierto, llaman «cabeza de

gato». Con el tiempo crece mucho esta cabeza de gato que se poda cada diez o doce años, cuando las ramas han adquirido dimensiones y consistencia leñosa. Una vez podado, le salen «barbas» a lo largo del tronco, pequeñas ramas que las vacas se encargarán de ramonear. Las vacas y los caballos son grandes herbívoros que al final del verano, cuando escasea la hierba, comerán también las hojas amarillentas que caen de la copa. Se trata, por tanto, de un árbol achaparrado e irregular cuyo tronco, cuando se hace robusto, se va llenando de deformidades y excrecencias. En la parte que se orienta al norte le crecen con frecuencia grandes manchones de musgo. Y en la corteza que se orienta hacia el sur le suelen aparecer pequeñas manchas irregulares de líquenes entre verdes y amarillos que le dan un toque colorista muy característico. No es, en consecuencia, un árbol esbelto. Y, sin embargo, cada ejemplar alberga un misterio que nos trastoca y nos deja boquiabiertos de la misma manera que nos podría dejar boquiabiertos una catedral gótica, una melodía de Mozart, un romance tradicional cantado por Agapito Marazuela o por Joaquín Díaz, o un cuadro de El Bosco. De ahí que, anonadados, nos detengamos perplejos a observarlo como el que observa un acontecimiento.

Otra característica del fresno es su tenacidad para sobrevivir a los peligros que le acechan; no siempre lo consigue; los jóvenes ejemplares suelen crecer protegidos por matas de zarzas. Es la única manera de defenderse de la voracidad del ganado bovino o del caballar cuando constituyen un bocado apetecible. En algunas repoblaciones recientes realizadas en San Cristóbal de Segovia, se le ha plantado rodeado de matas de espino para preservarlo. Pero la tenacidad del fresno se pone de manifiesto cuando crece en una pequeña hendidura entre dos piedras de granito; nada se le resiste entonces; poco a poco se abre paso entre las piedras a las que, primero empuja levemente, y después, conforme va tomando grosor, desplaza poco a poco como si fuera un titán poderoso.

Por supuesto que hay fresnos a los que no se les amputa el tronco, fresnos que crecen libremente, sobre todo los situados en la orilla de ríos y arroyos, casi siempre muy pegados al agua, con ejemplares que pueden llegar a alcanzar entre los quince y los veinte metros de altura. A veces más. Pero tales ejemplares, pese a su hermosura, no despiertan la conmoción estética de los fresnos añosos y achaparrados de las dehesas boyales.

Por lo demás debo decir que estoy hablando con entusiasmo del fresno, pero un naturalista podría preguntar de qué tipo de fresno. En la voz de la Wikipedia se nos dice que hay más de cuarenta subespecies, es decir variantes. Y las enumera y clasifica en función de su origen geográfico. Dice también que la palabra «fresno» procede de latín «fraxinus», que a su vez deriva del griego «phaxis», que alude a la facilidad con que se rajan sus ramas. Y tanto. Acaso por ello, pese al aspecto idílico de los sotos donde crece, el fresno ha sido una fuente de accidentes. Algunos mortales.

Pasear entre fresnos

Pasear entre los fresnos desmochados de las dehesas es un deleite que nos obliga a detenernos ante los sucesivos ejemplares que nos salen al paso. A detenernos, a admirarlos y, si no resultara un poco cursi, a abrazar a todos y cada uno de los ejemplares con los que nos cruzamos. ¿De dónde parte ese impulso de abrazar a un árbol? Acaso de su hermosura y de su singularidad, porque cada fresno es un pequeño acontecimiento que nos llena de admiración y de asombro.

El poeta y guionista italiano Tonino Guerra se refirió a este impulso que surge de la admiración que despiertan los árboles en un poema:

Estábamos allí, desalentados, pensando que este mundo es cada vez más feo. Pero una buena mañana sacamos de la cómoda los trajes de domingo que hacía siglos que no nos poníamos.

*Mi chaqueta y mis pantalones le quedaban bien a él,
su ropa me quedaba que ni hecha a la medida.
Sin saber adónde íbamos, abrimos la puerta
y allí, frente a nosotros, en el prado que linda
con la calle, estaban los cerezos en flor
ofreciéndonos su fiesta en aquel aire azul.
Mi hermano y yo nos quedamos pasmados,
clavados en el umbral y, sin decir una palabra,
nos quitamos el sombrero, saludando.*

Quitarse el sombrero ante un árbol magnífico acaso sea una manera más elegante y delicada que dar un abrazo. Desde luego resulta menos aparatoso. Ah, los poetas, tan delicados y certeros. En cualquier caso pasear por un soto es uno de los gozos más serenos e intensos que nos ofrece la vida en estos tiempos dominados por el vértigo de las prisas; y es un gozo porque el paseo nos lleva de sorpresa en sorpresa, casi hipnotizados, hasta llegar al más difícil todavía, hasta llegar al «no puede ser», que nos decimos tras descubrir un tronco enorme, desmesurado, un tronco imposible por inabarcable, como si nos encontráramos ante un gigante bajito cuyo perímetro midiera ocho o nueve metros. Y conmovidos por la primera impresión, cuando le damos la vuelta comprobamos que en realidad no se trata de un tronco, sino de un rodal de dos o de tres ejemplares que crecieron cercanos hace quinientos o seiscientos años, casi en paralelo, y que en la vejez, es decir, hace ochenta, cien, o ciento cincuenta años, fueron fundiendo la zona alta donde se abomban los troncos dando así lugar a un extraño fenómeno digno de ser mostrado en una feria de sorprendentes novedades. Deducimos entonces que pueden llevar unidos más de un siglo en la cabecera de sus troncos, de la misma manera que los jardineros funden las ramas de los plátanos en los paseos de villas y ciudades para crear túneles sombreados durante los meses estivales, por más que las raíces de las que se alimentan sean independientes. Los fresnos de las dehesas funden sus cuerpos cuando crecen muy juntos porque, contrariando lo que suele ser norma en la naturaleza en casi todas las especies arbóreas en las que la parte inferior del tronco, la pegada

al suelo, es la más gruesa, en el fresno, al menos en el fresno boyal, no ocurre así; los troncos de los fresnos de las dehesas, cuando envejecen, tienden a crecer en su cabeza desafiando las leyes convencionales de la naturaleza, como si imitaran a los forzudos tópicos de los gimnasios que de manera vaga recuerdan a una pirámide invertida. He ahí otro rasgo de su singularidad, por más que, de pronto, su imagen guarde también cierto parecido con aquellas olmas que ocupaban el centro de la plaza en tantos pueblos de Castilla y a las que una plaga conocida como grafiosis se fue llevando por delante en los años ochenta del siglo xx. Pues bien, también aquellas olmas presentaban un tronco con una extraña morfología que semejaba a la del fresno que crece en las dehesas. Otro árbol emparentado con los fresnos es el sauce al que también se le trasmocha y su tronco puede convertirse entonces en un gigante de anchísimas espaldas. En San Pedro de Gaillos crecen unos ejemplares de sauce trasmochados ante los que resulta inevitable quitarse el sombrero.

Cada paseo por el bosque impone su ritmo, su música y sus ensoñaciones. Los paseos por el bosque deberían ser prescritos por el sistema público de salud. Con acierto La Ilustración reservó ciertos espacios en los entramados urbanos para llevar un simulacro del bosque a las ciudades. Los parques actúan como pequeños pulmones de la ciudad, mientras que los bosques se nos ofrecen en su esplendor, atravesados por regatos, ríos, cuevas, terraplenes o farallones. Y con sus misterios. Detrás de un bosque bulle la vida asilvestrada y también los riesgos latentes en los espacios que no han sido domesticados. De ahí que muchos de los personajes de los cuentos tradicionales salgan de casa en su adolescencia para enfrentarse por primera vez a un mundo no exento de potenciales peligros. Pues bien, aunque no se suele especificar qué especie de árbol crece en los bosques que atraviesan los personajes de los cuentos, podríamos pensar en pinares, encinares, robledales o hayedos, pero difícilmente en una fresneda, dada la sensación de placidez y amenidad que desprenden. Además, frente a la



Foto: Diego Conte

vastedad de otro tipo de bosques, las fresnedas suelen tener límites precisos. Por ello pasear por un soto de fresnos resulta un deleite porque, al hacerlo, nuestro espíritu se impregna de la paz y de la mansedumbre latente.

Ocurre algo parecido con el mítico baobab que guarda cierta analogía morfológica con el fresno boyal, pese a la altura del árbol africano que puede alcanzar los treinta metros y un perímetro en el tronco de hasta once metros. Como el fresno, el baobab, también aliado del agua, tiende a formar bosques ralos y desprende una sensación de elegancia y calma inveterada.

Salvo cuando crecen pegados a la orilla de los ríos formando bosques de ribera, los fresnos raramente forman bosques espesos, como si necesitaran distanciarse los unos de los otros remarcando su individualidad; uno aquí, otro a tiro de piedra del primero; de pronto un rodal de cuatro o cinco y veinte o treinta metros más allá otro más, como si fueran individuos con acentuada personalidad, individuos que reclamaran nuestra atención obligándonos a

observarlos de uno en uno. De manera que no agobian cuando paseamos entre ellos. Todo lo contrario: dejan perspectiva a la mirada.

Sotos

Los fresnos nacen en terrenos húmedos. Los campesinos, tan intuitivos, sabían que cuando hablaban de sotos arbolados estaban hablando sobre todo de fresnos por más que la primera acepción del diccionario de la RAE, defina al soto como bosque o selva. Cuesta imaginar a un campesino aplicando la palabra soto a un bosque de robles o de encinas. A ese tipo de bosques les llamaría matas. Es verdad que en un soto pueden crecer también vergueiras, sauces o alisos, pero el árbol que por antonomasia está ligado a los sotos es el fresno, cuyo suelo resulta propicio a buenos pastizales. De la misma manera que el chopo, tan chupón, apenas permite el crecimiento de hierba bajo su copa, el fresno, a poco favorable que venga el año, asegura un manto de hierba a

sus pies, como si sus raíces bombearan el agua hasta la superficie.

En la península ibérica el fresno se extiende sobre todo por la mitad norte, la zona con más precipitaciones. Pero también por Extremadura, La Mancha y Andalucía. En la Comunidad de Madrid, en la cara sur de la Sierra de Guadarrama, abundan los sotos longevos como los de Madarcos y El Berrueco, en la cuenca del Jarama, así como el de Morazarzal en la cuenca del Guadarrama; pero también el río Lozoya da lugar a hermosísimas fresnedas; no deja de resultar sorprendente que a cuarenta o cincuenta kilómetros de la gran urbe, pasten apacibles rebaños de ganado vacuno. Incluso en La Casa de Campo, el pulmón madrileño, donde tanto abunda la encina, hay humedales en la que también aparecen rodales de fresnos.

Son muchos los pueblos, tanto en España como en Portugal, que están marcados por topónimos alusivos a fresnos o fresnedas. Desde Fresno de la Fuente, Fuente el Fresno, Fresno el Viejo, Villanueva del Fresno, Fresno de Cantespino, Fresnadillo, Fregenal de la Sierra, Fresneda de Cuéllar o Freixa da Espada a Cinto, un hermoso pueblo portugués atravesado por el río Duero, rayano a la frontera española. También existen muchos nombres de pueblo derivados del topónimo soto: Sotillo de la Ribera, Fuentesoto, Soto El Real, Sonsoto o Sotillo de la Adrada. En muchas advocaciones marianas queda patente el vínculo de las vírgenes con los árboles donde, según la leyenda, se aparecieron: Virgen del Pinar, Nuestra Señora de la Carrasca, Nuestras Señora del Avellanar, Virgen del Salcedón (sauce)... pues bien, en el catálogo de vírgenes arbóreas no podía faltar el santuario de Nuestra Señora del Fresno, en Grado (Asturias).

Soto de Revenga

Vivo en Segovia y muy cerca de la ciudad, a siete u ocho kilómetros en dirección Norte, existe una dehesa conocida como El Soto de Revenga, antiguo pueblo independiente que

en 1971 pasó a integrarse como entidad menor en el municipio de Segovia. Pasear por el Soto de Revenga, a los pies de la Mujer Muerta, es un placer, un verdadero deleite. La sensación que le invade al paseante es la de calma, una calma edénica donde pareciera que el tiempo se ha detenido. El suelo es un manto de hierba atravesado por caminos y senderos de tierra por los que el paseante se puede perder como si se perdiera por un dichoso laberinto. El soto comienza donde acaban las últimas casas del pueblo en dirección norte. Al principio, a la izquierda, se alzan tapias de piedra vana que delimitan fincas particulares en las que el fresno es el árbol dominante, aunque a veces crezca entreverada alguna encina. En lo que podríamos considerar el epicentro del soto se alza la ermita románica de Nuestra Señora del Soto; el suelo se irriga con la cacera de Revenga, una concesión inveterada que, como si se tratara de un arroyuelo, parte de un arroyo de la Sierra de Guadarrama y que, cuando llega al soto, abre en múltiples brazos; además está atravesado por la vieja cacera de Hontoria, hoy en desuso por el tajo que supuso la autopista. En primavera, entre la hierba, corren los reguerillos de agua y la hierba se ve respunteada de campanillas amarillas, narcisos, jaramagos y chiribitas. El soto se cierra al ganado el 20 de febrero y se vuelve a abrir con cierta solemnidad a toque de campana el 3 de mayo, día de Cruz; en esos casi dos meses y medio de descanso los propios ganaderos se encargarán de desboñigarlo con ahínco sobre todo en los sestiles, las zonas donde los animales suelen echar las siesta que es donde más se acumulan; una vez recogidas las boñigas las esparcen desmenuzadas para que fertilicen el suelo, y así, poco a poco, se irá rehabilitando para que las vacas lo encuentren en su esplendor. A partir de ese día se escuchará el bucólico tolón, tolón de sus cencerros. Sobre alguno de los fresnos viejos tienden a construir su nido las cigüeñas; en ese caso el fresno pelagra porque el peso del nido ahoga el crecimiento de las ramas; para disuadirlas se han instalado algunas torrecillas metálicas de seis o siete metros de altura donde se las sugiere que hagan

el nido. Lo cierto es que el soto está ligado a las cigüeñas que, con frecuencia cruzan el aire en vuelos bajos portando algún palitroque en el pico; otras veces las vemos picotear en el suelo buscando el ajo que luego machacan a ritmo de tambor africano sobre el nido. Tampoco resulta extraño observar en el cielo el vuelo acechante y ceremonioso de algún milano; otros pájaros habituales son las urracas y los gorriones. Cuando veo a estos dos pájaros cruzando sus vuelos, recuerdo la retahíla infantil trufada de trabalenguas:

El gorrión le dijo a la picaza: qué señora tan rabilargaza.

La picaza le dijo al gorrión: que señor tan rabilongón.

Uno imagina al jabalí cruzando el soto por la noche para hozar bajo las encinas cercanas en busca de la golosina de las bellotas. Y al zorro carilisto y rabilargo buscando crías de pájaros o huevos para llenar el hueco del estómago. Una tarde, a lo lejos, vimos una liebre perdiéndose rauda entre la maleza. En algunos de los troncos abiertos buscan refugio lirones, garduñas y murciélagos.

Lo cierto es que paseando por el Soto de Revenga, tan galano, uno se pregunta cómo es posible que un prodigio semejante ha llegado intacto hasta nosotros, tan depredadores, sobreviviendo al paso de los romanos, a las guerras medievales, a los tejemanejes de las monarquías y, sobre todo, sobreviviendo a la codicia cegata de nuestro tiempo que tiende a convertir en ciénagas los espacios que recuerdan al paraíso para especular con ellos. El Soto de Revenga se ha salvado de tales amenazas, aunque a punto estuvo de ser atravesado por la Autopista que une Madrid con Segovia y que, finalmente, tras muchos tiras y aflojas con los vecinos, fue trazada en su extremo norte, pero fuera ya de lo que jurídicamente es El Soto de Revenga, por más que el espacio por dónde discurre siga siendo parte del soto natural. Como sabemos a los poderosos nada se les pone por delante para conseguir sus propósitos. Además de dinero, mucho dinero, cuentan con equipos

de abogados capaces de retorcer el brazo de las leyes; también se mueven con soltura por los pasillos de las altas instituciones europeas gobernadas por burócratas que casi siempre encuentran vías de escape para alcanzar sus propósitos. Y, pese a la brecha que abrieron en el soto natural hace años y pese al ruido infernal que llega cuando el paseante se acerca a la zona de la autopista, en cuanto uno se aleja de la autopista, sigue siendo un placer perderse por sus caminos y senderos.

Una de las claves para que estas fincas bucólicas se hayan salvado de la destrucción acaso radique en que no suelen ser propiedad privada; se trata casi siempre de fincas comunales administradas por el concejo de vecinos que podían, bajo ciertas condiciones, soltar a pastar sus ganados; también tenían derecho al reparto de leña; de hecho, en los troncos de los fresnos se observan a veces rozaduras en las cortezas, es decir, hachazos hechos en paralelo; en esas rozaduras se pinta el número que, tras un sorteo, le ha correspondido a cada vecino para el aprovechamiento del ramaje; y todo ello por el hecho de estar avecindado; como contraprestación, los beneficiados deben asistir en primavera y en otoño a las obrerizas o hacenderas para reparar los caminos, desboñigar y desbrozar las regueras por donde discurre el agua que aviva la frescura de la hierba. Nunca hubo vaquero al cuidado del ganado en el Soto de Revenga; antes quedaba cerrado con cuatro vallas; en la actualidad sigue habiendo dos vallas, una en la entrada cercana a Revenga y otra en el camino de Hontoria; como quiera que también lo atraviesa la carretera de Riofrío, una carretera con escaso tráfico, hay a la entrada y a la salida de esta carretera un paso canadiense que permiten la circulación de vehículos pero, por el pavor que producen estos pasos en las vacas, garantizan la permanencia de los animales.

El Soto de Revenga se prolonga en dirección a Segovia en pequeñas fincas particulares. Solo tenemos que abatir la puerta metálica del camino que conduce a Hontoria para perdernos por los senderuelos; algunas de estas fincas estuvie-



Foto: Diego Conte

ron roturadas en su día; todavía es perceptible el relieve de los surcos; ahora las vemos valladas con tapias de piedra vana o con alambres de púas; en todas el fresno chapodado sigue siendo el árbol característico, aunque a veces aparezca alguna encina, incluso algún olmo que milagrosamente quedó a salvo de la grafiosis.

Sotos lineales

Los ríos de media España están escoltados por fresnos, un árbol amancebado con las tierras húmedas. En la provincia de Segovia, por suerte, hay muchos sotos poblados de fresnos, algunos son lineales y se extienden de manera irregular por las faldas de la Sierra de Guadarrama a lo largo del término de varios pueblos. En realidad se podría decir que el piedemonte de la sierra es un soto continuo de varios kilómetros de ancho que discurre en paralelo al trazado de la carretera de Soria a Plasencia. Los fresnos suelen estar sometidos al desmoche de sus ramas, aunque nos encontremos también con ejemplares que no han sido desmochados.

Entres los fresnos aparecen también robles y encinas.

Un ejemplo de fresneda lineal lo encontramos en la ribera del río Ciguñuela. Llamarle río acaso sea exagerado. Nace cerca del Puerto de Malangosto, en la Sierra de Guadarrama y, en su cauce bajo, atraviesa por los términos de Trescasas, Torrecaballeros, San Cristóbal y La Lastrilla, antes de rendirse al Eresma en Segovia. Pues bien, la parte media y baja de su recorrido lo hace escoltado por un hermoso bosque de ribera con magníficos ejemplares de fresnos.

Y es que, como decía, en las orillas de los ríos suelen crecer los fresnos, aliados de los terrenos húmedos. Estos fresnos hacen una labor benemérita ya que sus raíces conforman una intrincada maraña que se extiende por las márgenes y ayuda a sostener los taludes de los ríos, evitando que las crecidas de primavera se lo coman. «Comes más que la orilla del río», dicen en la provincia de Soria. Pues bien, los cauces de los ríos se conservan en buena medida por la presencia de los fresnos en sus orillas.

El soto de Añe

El soto de Añe es excepcional. Acaso aquí se encuentren los ejemplares más extraordinarios de la provincia de Segovia. Apabulla la desmesura de sus troncos vetustos como si se tratara de ejemplares antediluvianos. En el interior del caserío, en sus afueras, sobre una pequeña meseta desde la que se contempla el soto, los vecinos, a modo de homenaje, también de orgullo, han depositado dos troncos viejos que parecen enormes cetáceos varados. Se trata de dos troncos secos con las deformaciones y protuberancias consustanciales a su edad. El soto propiamente se extiende en paralelo al río Moros a su paso por el caserío de Añe y se alarga algo más de un kilómetro. Donde acaba el soto comienza un pinar de pinos piñoneros. El soto de Añe cuenta con una valla metálica bordeando su perímetro y por ello el visitante ha de conformarse con ver la fresneda desde detrás de la alambreira. Imaginamos que el vallado responde a las necesidades ganaderas ya que, en el interior, pasta a sus anchas un rebaño de ovejas. Por suerte algunos ejemplares también magníficos quedan fuera del cerco metálico, lo que permite acercarse a ellos y tocarlos. Para abrazar a los más grandes se precisaría del concurso de cuatro, cinco y hasta seis personas. Algunos troncos son tan desmesurados que parecen contemporáneos de los romanos. Se trata de verdaderos gigantes propios para un museo de árboles fantásticos.

Otros sotos magníficos son los de Caballar, Cabañas de Polendos, Madrona, Lastras del Pozo o Jemenuño. En todos encontraremos ejemplares vetustos que deslumbran y anonadan por sus dimensiones. En el soto de Lastras del Pozo estuvo en pie hasta hace poco un ejemplar respetable con un perímetro de más de diez metros. Qué imponente su porte y qué pronto se dicen los metros. Traducidos en años estos diez metros de perímetro imagino que serían unos cuantos siglos. Acaso alcanzara el milenio. Pues bien, un rayo se lo llevó por delante en plena pandemia. Por suerte quedan en pie ejemplares robustos y antañones aun-

que su perímetro no alcance los diez metros. Si algún lector, picado por la curiosidad, quisiera acercarse por allí, le sugiero que no se olvide el sombrero.

Los Porretales de Lastras

Todas las fresnedas se parecen, pero Los Porretales, la fresneda de Lastras de Cuéllar es especialmente querida; se trata de una finca de cien hectáreas lindera al río Cega, adquirida por cien pesetas tras la Desamortización de Mendizábal y de la que la mayoría de las familias del pueblo cuentan con participaciones en forma de céntimos, de manera que podría considerarse una finca cuasi comunal, aunque no pertenezca al municipio; está poblada de fresnos y en alguno de sus extremos, en las laderas arenosas, crecen también pinos centenarios; tradicionalmente ha sido aprovechada para pastos vacunos y caballares. Tan hermosa es que se la conoció también con el sobrenombre de Valparaíso. Los fresnos de Los Porretales, salvo excepciones, no han sido desmochados y crecen de manera natural alcanzando con facilidad los veinte metros de altura. Respondiendo al eco paradisiaco de su nombre, la finca es una delicia sobre todo en los meses de primavera en los que el agua fluye en múltiples arroyuelos entre la hierba que se llena de flores blancas y amarillas, las llamadas chiribitas y botones de oro. Su hierba adquiere matices de verde trébol. Es fácil en esos meses escuchar el croar incesante de las ranas. El paseante que se acerca por allí tiene la sensación de que el mundo estuviera recién estrenado. Por tradición en los Porretales pastaba una vacada a la que casi todos los labradores de Lastras de Cuéllar contribuían con alguna cabeza y a cuyo cuidado quedaba una familia de vaqueros buena parte del año. En el invierno se hacían cortas, es decir, se podaban el ramaje de los fresnos y los labradores acudían con sus carros que volvían al pueblo cargados de leña para combatir los fríos. La leña de fresno, por su densidad, aporta muchas calorías. Un año, a principios de los cincuenta del siglo xx, en época de cortas, murió un mozo de veintiún

años llamado Francisco de Frutos al caerle encima una rama gruesa. El recuerdo de la muerte del joven empaña el lugar de melancolía.

Pese a los seis o siete kilómetros de distancia con el pueblo, el último día de las fiestas de septiembre muchas familias se desplazaban en carros o en caballerías para celebrar una comida campestre en sus praderas y aprovechaban la jornada de asueto para llenar la cesta de moras, muy abundantes. En la actualidad la finca, arrendada a una empresa ganadera, ha adquirido cierta celebridad ya que, bajo las ramas de los fresnos, pasta una manada de bisontes europeos procedentes de Polonia y la gente, movida por la curiosidad, acude a observarlos tras la alambrada.

Quienes deseen comparar el efecto catastrófico que deja la tala de una fresneda lo tiene muy fácil si se acerca a conocer Los Porretales de Lastras. Siguiendo el curso del río Cega, donde se acaban los fresnos, comienza lo que hasta 1970 fueron Los Porretales de Cabezuela, en realidad una sola finca en su día. Lo curioso es que Los Porretales de Lastras quedan en la zona cercana a Cabezuela y, por el contrario, los de Cabezuela se sitúan en la zona más cercana a Lastras. Pues bien, al finalizar la década de los sesenta, debió de pasar por Cabezuela una persona con afanes especulativos y propuso a los múltiples propietarios que talaran los fresnos y plantaran en su lugar una chopera. Todo en aras de la rentabilidad. Se talaron tres mil fresnos, me contaba Francisco Antón, hijo de Mariano Antón, «Morata», maderero sepulvedano, que se encargó de la tala. En realidad los campesinos han sobrevivido históricamente a costa de sudores y sacrificios. Es fácil engatusar a la gente en apuros con embelesos de tierras prometidas. En aquella época Los Porretales no gozaban de protección. Las autoridades forestales darían permiso para que la tala se llevara a efecto. Una barbaridad. No sé cuál es el resultado económico. Los propietarios de Lastras que arriendan la finca para pastos, cobran por añadas y reparten el monto del arriendo de manera proporcional a su participación. Supongo que

los propietarios de Cabezuela harán lo mismo cada quince o dieciocho años, cuando se llevan a efecto las talas de los chopos. Ahora bien, Los Porretales de Lastras conservan el candor primigenio de una finca que nos hace recordar el paraíso, mientras que la finca de Cabezuela carece de alma; como si los chopos, actuando de secante, hubieran esquilado el encanto del lugar. Allí no veremos nunca a la cigüeña negra, ni escucharemos el piar enloquecido de los pájaros, ni escucharemos el croar de las ranas; en un talud, se amontonaban hasta no hace mucho los tocones de los pinos y fresnos para dar testimonio de la barrabasada que se cometió y que, por contraste con los Porretales de Lastras, ahora resulta más palpable.

Utilidades de la madera de fresno

Apreciamos los árboles, además de por su hermosura, porque resultan útiles cuando nos servimos de ellos. La madera del fresno es resistente y flexible. El tallista sabe que ha de tener muy afiladas las gubias y los escoplos si quiere abrirse paso en el cuerpo mollar de la madera cuando trate de hacer una talla. Durísima. El cubo de las ruedas de los carros y carretas en los que los campesinos transportaban los troncos de los árboles desde el bosque hasta el aserradero o los granos desde las eras hasta los graneros, era de madera de fresno; del cubo partían los radios hechos con madera de encina, muy resistente también. Con madera de fresno solían fabricarse los morteros para hacer la majada de los guisos y también los rabeles con los que se acompañaban los pastores en sus esparcimientos así como los sellos de pan. Imagino que el arco que doblegó Ulises al llegar a Ítaca ante los pretendientes de Penélope estaría construido con madera de fresno. Los fosos de los talleres mecánicos cuando se tapan para aprovechar el espacio se suelen cubrir de manera preferente con traviesas de olmo para soportar el peso de los automóviles.

En la actualidad, por su resistencia, con la madera de este árbol se fabrican los bates de beisbol, las raquetas de tenis, los mangos de



Foto: Diego Conte

ciertas herramientas, palos de billar así como tablas de picar alimentos en la cocina. Las primeras tablas para esquiar que se fabricaron los carpinteros de montaña estaban hechas con madera de fresno por su dureza y flexibilidad. Ahora se sigue usando el fresno, pero las tablas se han sofisticado mucho y se emplean también diversos materiales sintéticos.

Las varas de fresno, por su flexibilidad y limpieza fueron muy codiciadas en su día para vear colchones de lana; también las utilizaban los vaqueros como agujadas o garrochas para guiar al ganado en sus desplazamientos por prados y cañadas; los tratantes las aplicaban en sus trallas. Muchos artesanos rurales fabrican bastones y garrotas de las varas de los fresnos.

En Inglaterra se emplean los fresnos como tapias para delimitar fincas. Para ello se les poda de manera que sus ramas conformen curiosas paredes vegetales.

Conclusiones

Volvemos al principio: el fresno es un árbol maravilloso. También son maravillosos los sotos donde crecen los fresnos. Los especuladores no son insensibles a la belleza. Si un especulador, fascinado por la hermosura de un soto, tratara de obtener una gran rentabilidad lo tendría relativamente fácil. Casi siempre los sotos pertenecen al común. Hay un dicho perverso: «Lo que es del común, es de nengún.» Por otro lado los pueblos llevan casi un siglo desplomándose en una depresión demográfica. Un siglo de lento desangre. Cualquier proyecto, por disparatado que sea, suele ser bienvenido. A buena parte de la gente de los pueblos se le habla de una urbanización y los ojos se le hacen chiribitas: trabajo, riqueza, flujos económicos, cemento, más cemento, carreteras. Hacia 1990, en Navarra, (Segovia) un grupo de ganaderos tuvo que batirse el cobre gallardamente contra la amenaza de una urbanización. Aquel movimiento se llamó «Retamar comunal» y al frente del mismo estuvo el carpintero y ecologista Miguel Ángel

Moreno. Años de peleas contra la administración. A veces los topónimos llevan a engaños. Supongo que en el soto crecerían retamas, pero lo que llamaban retamar en realidad se trataba de una fresneda aledaña a un arroyo que desemboca en el río Cega. Años de pleitos en los juzgados, años de odios a veces soterrados, a veces frontales. Una administración que aprovecha pequeños vacíos. Los enfrentamientos en la corta distancia pueden resultar cruentos. Ya se sabe que la justicia es lenta; en aquella ocasión la justicia acabó dando la razón a los ecologistas que frenaron el atropello. ¿Qué hubiera pasado si Miguel Ángel Moreno no hubiera sido vecino cualificado de Navafría? Pues lo más probable es que la urbanización hubiera prosperado y del soto ahora quedarían ejemplares de fresnos sueltos entre los chalet. Con lo fácil que es ampliar el recinto urbano. Pues no. Los especuladores hablan de urbanizaciones exclusivas, de lujos asiáticos. Algunos, sin reparar en los daños, se lo creen.

En 2016 se estrenó la película «El olivo», dirigida por Icíar Bollaín. El argumento se resume en pocas palabras: una poderosa corporación compra un olivo monumental para trasplantarlo ante la sede de sus oficinas futuristas en una ciudad europea produciendo el lógico desgarró en las personas del lugar entrañadas con un olivo que, por sus dimensiones y por los siglos que tiene a sus espaldas, antes que un olivo más, es un olivo con alma.

Hace unas semanas leí que un potentado de Georgia compraba árboles centenarios en diversos países de la Europa del Este para trasplantarlos en su finca. Los transportaba primero en barcos y luego en grandes camiones sin reparar en los gastos desproporcionados. Los árboles centenarios dan prestigio a sus propietarios. Para qué esperar a que crezca si lo puedo comprar crecido, dirá el potentado. El dinero puede producir espanto, sobre todo cuando cae en manos de espíritus cafres.

Esperemos que nadie se dedique a traficar con fresnos añosos ni a arrancarlos para plantar en su lugar chopos, un árbol más productivo en

términos económicos, pero un árbol que esquilma los terrenos donde crece.

Las fresnedas han llegado hasta nosotros como fruto de una herencia cultural que nos ha permitido conocer parajes bucólicos. Los fresnos han de morir de pie, que diría Alejandro Casona. Y una vez muertos, sobre todo cuando se trate de ejemplares excepcionales, se debieran exponer sus troncos gigantes en la plaza del pueblo para que sean objeto de admiración por parte de vecinos y visitantes como han hecho en Añe con sus ejemplares desmesurados. Un fresno singular agudiza la sensibilidad. Pero para que los fresnos no se talen ni sean objeto de comercio habría que difundir su belleza, remarcarla, hacer partícipe a la buena gente de que se trata de un tesoro vegetal que ha llegado hasta nosotros como consecuencia del aprovechamiento respetuoso que se ha hecho de ellos a lo largo de la historia. Quizá un ecologista radical cuestionaría el desmoche tradicional que los ganaderos hacen en los fresnos. Y acaso no le faltara su parte de razón. Sin embargo, en mi modestia, este desmoche les aporta singularidad y belleza. Lo útil es bello. Y acaso es así, al resultar útil a la ganadería, como el fresno, de crecimiento lento, nos conmueve. Los bosques no se pueden medir en función de su utilitarismo inmediato. La aportación de los bosques a la sociedad ha de medirse por generaciones. Miguel Delibes, en «Un mundo que agoniza», recuerda lo que dijo en los primeros años del siglo xx Julio Senador refiriéndose a Castilla: «Cada árbol sacrificado era un nuevo paso hacia la miseria y la tiranía»

En este recorrido me he limitado a plasmar mis impresiones sobre algunas de las hermosas fresnedas recibidas como herencia de manos de las generaciones que nos precedieron. Por fortuna la vida de aquellas generaciones no estuvo atravesada por el vértigo de la velocidad y la rentabilidad que tanto condiciona nuestro presente. Llegados a este punto, creo que tenemos la obligación de preservarlas para que las sigan disfrutando las generaciones venideras. Y para preservarlas el primer paso es darlas a

conocer. Eso fue lo que me propuse al comenzar a escribir este elogio cuando, como simple aficionado a los árboles, me percaté de que era un privilegio pasear entre tantos ejemplares maravillosos como crecen en las fresnedas boyales que perviven en mi entorno y que, en lo esencial, imagino semejantes al resto de las fresnedas que podemos contemplar en buena parte de la Península Ibérica.

Siete testimonios

1. *Conocí al que ahora es mi marido en el soto, el día de la romería, en primavera; quedé prendada, prendadita. No sabría decir si estaba más prendada del soto o del muchacho, lo cierto es que viví una sensación extraña, como si flotara, como si el embrujo del paisaje me hubiera secuestrado la voluntad. Quizá fuera la primavera. Bueno, todo, la primavera, el soto, la romería, la música y aquella manera de sonreír, aquella manera tan complaciente de estar allí, de venir hacia mí y de invitarme a bailar; entonces no sabía bailar jotas, ahora tampoco, pero salí, cómo no salir si me lo pedía un chico que llevaba por delante la sonrisa. No sé qué pasó para que el corazón se me abriera de pronto como un abanico, lo cierto es que aquella conjunción de cosas, la sonrisa, el paisaje, la música... en fin, que me quedé hipnotizada del muchacho y así fue como asistí al prodigio del amor allí, en el soto, como si un aluvión de mariposas revolotearan en mi pecho. Un verdadero prodigio porque todo surgió sin esperarlo. Por eso el soto es tan especial. Desde entonces venimos todos los años a la romería. Tenemos una hija preciosa a la que pusimos Soto. ¿Cómo la íbamos a llamar? Habría sido una traición llamarla Ana, Begoña, Cecilia o Daniela. Ya ha pasado la adolescencia y cuando ríe me recuerda a la sonrisa de su padre aquella tarde dichosa, cuando nos conocimos precisamente allí, en el soto. ¿Qué más*

puedo decir? Un lugar especial en el que brota el amor con esa fuerza con la que brota la hierba mullida entre los fresnos. En fin, en fin, podría seguir contando, pero mejor me callo porque me emociono.

Antonia Vaquerizo

2. *Me gano la vida como puedo, siempre pegada al terreno, a veces pastoreando niños, a veces pastoreando adultos. Bueno, para ser más precisa, hago paseos, excursiones para tratar de que la gente aprenda a mirar el paisaje que nos rodea. Los paisajes están llenos de vida, pero a la gente, sobre todo a la gente de las ciudades, se les va atrofiando la mirada. Salen al campo y apenas si ven lo que tienen delante. Piedras, árboles o pájaros que no saben cómo se llaman, así que tú les tienes que decir: mirad estás huellas, por aquí ha pasado un zorro; aquel pájaro que veis es un aguilucho cenizo; esta planta que crece en el ribazo y que huele tanto es una mata de yezgo. Y contarles que se puede usar como anticatarral, depurativo, purgante y que previene la caspa. También les enseño a mirar el cielo por la noche. Pastora de estrellas me llamó una señora una noche de agosto después de una sesión de avistamiento del firmamento. Bueno, a lo que iba, que así me gano la vida, a veces con chicos y a veces con adultos. Hoy aquí y mañana allá. Cañones, bosques, ríos, parameras. Me gusta cambiar de parajes para no anquilosarme y repetir el discurso como si fuera una cotorra, el pájaro cacofónico que siempre canta igual. Me apasiona lo que hago. Lo cierto es que en verano suelo hacer un campamento con chicos de entre siete y diez años. Me lo paso muy bien con ellos y, si puedo, los cambio de escenario para que aprendan a mirar. Los chicos lo pasan muy bien. Se asilvestran un poco, pero se lo pasan muy bien. Los*

chicos y las chicas, por supuesto. Pero si hay un lugar donde disfrutan de lo lindo es en el soto de Lastras del Pozo. Un soto mágico, un escenario de ensueño. Allí apenas les doy la tabarra y les dejo que disfruten a su antojo. Se suben, se bajan, se esconden dentro de los fresnos abiertos. O detrás. Cada fresno es como una catedral con rincones para descubrir. Gozan de lo lindo con sus carreras y con sus escondrijos. Y luego, cuando ya están cansados de tanto correr y de tanto disfrutar, les pido que se sosieguen y que se sienten en corro y, entonces sí, les cuento donde estamos, les hablo de la maravilla de los fresnos, los árboles añosos y chaparros que nos rodean, unos árboles que han contribuido a reforzar la economía de la gente dando de comer al ganado del pueblo a lo largo de siglos y, de paso, dando de comer a la gente del pueblo, además de calentar sus hogares en el invierno. Pero aportando, siempre aportando porque el fresno es un árbol espléndido y generoso como pocos. A los chicos tampoco hay que darles demasiado la tabarra. Suelen ser los padres, cuando les envío las fotos de sus hijos subidos en las copas, los que me preguntan intrigados por el nombre de los árboles. Pero por teléfono no les cuento nada. Si quieren, les digo, un fin de semana de otoño, pueden apuntarse a un paseo guiado y allí sí, allí les contaré todo lo que sé de estos árboles monumentales y maravillosos. Un paseo por un soto no tiene nada que envidiar a una buena película.

Chelo Vaquerizo

3. Parece mentira pero fue aquí, en el soto, donde cogí la primera melopea. A ver si me explico cómo fue la cosa. El soto parece un lugar idílico, pero aquí a los chicos casi mozos hemos cogido grandes melopeas. Nos tocaba venir, uno por cada casa, a echar un día de trabajo para

limpiar el soto en primavera. Si te mandaban en representación de la casa es porque ya te consideraban un hombre, aunque solo tuvieras catorce o quince años. El caso que nos mandaban a desboñigar el soto, es decir, a quitar las boñigas y la maleza, también a limpiar la cacera y los regatillos y luego, cuando se terminaba el trabajo, sacábamos la fiambarrera y a comer cada cual de lo suyo, pero la bebida, o sea el vino, que venía en garrafas, corría a cuenta del Ayuntamiento. Y bueno, bueno, bueno, con el vino a tutiplén, pues a beber, a beber y a empinar. Menudos piques. Pero claro, nosotros, sin experiencia y allí, presumiendo de machotes, a muchos nos pisaba la burra, quiero decir que se nos ponía la cabeza tarumba de tanto empinar y llegábamos a casa dando tumbos, como si hubiera nublado en la azotea. Caguen diez. Por eso a este paraje, ya ves cómo afloran por aquí el granito, le llamamos las peñas borracheras. Porque si las peñas hablaran podrían contar y contar de aquellos excesos juveniles en un día de trabajo que terminaba siendo un día de fiesta.

Vicente Cuesta Nogales

4. Detrás de una cicatriz suele esconderse una tragedia, por lo menos una pequeña tragedia. Esta cicatriz me la hice en Los Porretales poco después que acabara la guerra, a principios de los años cuarenta. Desde entonces parezco un poco bandido porque la gente relaciona las cicatrices en la cara con los navajazos de bandidos y bandoleros. Con el paso del tiempo la cicatriz se ha ido cerrando, pero de joven era muy visible, un inconveniente serio en mi caso porque fui guardia municipal y la cicatriz me daba aspecto de bandolero. Pero volviendo al principio te diré que cada año, en septiembre, venían los primos y los tíos de Segovia a pasar la fiesta y al día siguiente

de las fiestas íbamos al río toda la familia en las caballerías. Qué digo al río, a Los Porretales, un paraje primoroso donde pastaban las vacas y los caballos del pueblo hasta los Santos que llegaban las primeras nieves y les traíamos al pueblo. Tenía su gracia eso de pasar un día de campo, nosotros que estábamos todos los días en el campo, aunque aquel día fuera diferente porque, además de comer en familia, cogíamos las primeras moras. Había tantas que enseguida se llenaba la cesta. En las burras llevábamos una caldera de hierro y un saqueto de patatas; además, en una alforja metíamos dos sandías y dos melones. En aquella época, finales de verano, sobraban las sandías y los melones. También sobraban los cangrejos. Hurgabas en la orilla o tirabas de un manojo de ovas y te salían enredados cuatro o cinco cangrejos. Así que patatas con cangrejos, aunque casi se podría decir que eran cangrejos con patatas. Qué abundancia de todo, como si fuéramos ricos. Lo que pasó es que, al llegar a Los Porretales, para que las vacas y los caballos no se comieran las sandías y los melones, subido en la burra colgué las alforjas en la rama de un fresno. Así nos quitábamos una preocupación de en medio. La rama era de grosor mediano y, tras colgar las alforjas, di una patada a la burra y me quedé colgado de la rama, remeciéndome en ella, pero la rama, con el peso, se partió y fue entonces, al caer, cuando me la clavé en el carrillo. Qué susto y qué dolor. Sangraba como un marrano. Me llevaron al pueblo a todo correr en la burra y el médico, un médico tuerto que se llamaba don Santiago Sastre, me cosió la cicatriz con los escasos medios que tenía. Desde entonces parezco un poco bandido, por más que con una cicatriz se puede salir adelante en la vida. Unos años después un chico muy majo que andaría por los veinte, perdió la vida allí mismo, en Los Porretales. Pa-

rece mentira por lo idílico del lugar. Fue a cargar la suerte de leña y se conoce que una rama de fresno le cayó encima con tan mala suerte que le dio de pleno y lo mató. Un chaval en la flor de la vida. En mi caso, al menos, lo he podido contar que, aquí donde me ves, serán noventa los próximos que cumpla. La fiesta y la tragedia muchas veces bailan juntas.

Pedro Martín Díez

5. La vara de san Blas es una rareza. A ver cómo explico este fenómeno extraño de la vara de san Blas, porque de eso se trata, de un fenómeno extraño que tampoco es fácil de explicar. El mundo vegetal tiene sus zonas de sombra o, si se quiere, sus enigmas y excentricidades. Ahí está el muérdago, una planta parasitaria que crece en las ramas del pino, a veces con tanta profusión que puede llegar a secarlo. Ahora bien, sabemos que son los pájaros los que trasladan a través de las heces la semilla del muérdago. También resulta extraño que haya flores carnívoras, flores que se abren, atraen a los insectos y luego, cuando el insecto está libando tan tranquilo, cierran los pétalos y los devoran. A veces son capaces de comerse a un pájaro. La vara de san Blas no es una parasitaria, tampoco una devoradora de carne, se trata de una insólita rama de fresno que, por lo que sea, ahí está el enigma, en vez de tener un desarrollo normal siguiendo las leyes de la biología, da un quiebro en su desarrollo, es decir, pierde su forma cilíndrica y se aplana rematando luego su punta en una extraña curva que recuerda la empuñadura de una garrota de pastor. No se sabe cómo adquiere esta forma hacia la mitad de su recorrido. Algunos biólogos piensan en la picadura de algún mosquito, pero esa hipótesis está por confirmar, es decir, que hablo por hablar, por mera especulación. A este le ha picado una

mosca, decimos para tratar de explicar el comportamiento extraño de una persona. Pues la vara de san Blas no deja de ser una extrañeza, un exotismo vegetal ligado al fresno que, por otro lado, es un árbol misterioso en sí mismo, un árbol sufrido, resistente y lleno de huecos, verrugones y protuberancias. En fin, en fin, que la vara de san Blas es otra guinda de este árbol asombroso e insondable.

Adelina Alarcón

6. El tío Mauricio era un tipo tranquilo y elegante, tan elegante que parecía un aristócrata, por más que fuera de los nuestros. Con dieciséis años emigró a Madrid y, desde allí, una década más tarde, acabó en Barcelona donde se casó con una catalana que, según han contado en casa, era muy alegre y dicharachera, una mujer que murió antes de cumplir los cincuenta. No tuvieron hijos. El tío murió al principio de la pandemia cuando estaba a punto de cumplir los noventa. Hasta que murió la abuela Tina, su hermana mayor, venía cada año a pasar una semana en el pueblo. Las sobrinas nietas esperábamos su llegada con ansiedad porque, además de animar las sobremesas con su riquísimo anecdotario cosmopolita y de venir con algún detalle para cada una de nosotras, era un regalo estar a su lado, tan comedido, tan seductor. No lo tuvo fácil. Sabíamos por la abuela Tina que, al llegar a Madrid, se instaló en una pensión y durante años combinó el trabajo con los estudios, aunque a él no le gustara hablar de aquellos años de superación y esfuerzo. La abuela le ponía al día de los dimes y diretes y de las novedades en las familias del pueblo. Además de pasar unos días en familia, le gustaba sobre todo pasear por el soto. Por la mañana paseaba solo y por la tarde, le acompañaba la abuela que a esa hora se había quitado

de encima los enredos de la casa. Mostraba una querencia especial por el soto donde a veces, de muchacho, antes de irse a Madrid, le tocó ejercer de vaquero. Entonces salían a reo, es decir, siguiendo un turno en cada familia. En Barcelona trabajó como perito de siniestros y catástrofes en una compañía de seguros y eso le obligó a viajar con frecuencia por el mundo. Nos parecía curioso que el tío fuera experto en siniestros y catástrofes. Dominaba el inglés con soltura. Y por más que hubiera viajado por medio mundo del pueblo no se olvidó nunca, ni del pueblo, ni de la familia, ni de la fresneda en la que todavía hoy pasta una manada las vacas de un ganadero que arrienda los pastos. En el comedor de su casa de Barcelona tenía colgadas tres fotos grandes a todo color de la fresneda. El soto ahora está vallado para que no se escape el ganado. Cuando el tío Mauricio comenzó a notar los primeros achaques serios hizo testamento para dejar por escrito sus disposiciones. Una suerte porque el testamento ha evitado discusiones en la familia. Allí lo dejaba todo muy claro. Quiso que le incineraran. El siguiente paso era esparcir las cenizas por el soto. Entre sobrinas y resobrinas nos hemos juntado siete. Y eso hicimos. Cada sobrina fue eligiendo el fresno que quiso y allí, al pie del tronco, derramó una porción de sus cenizas. Con todo lo que había viajado el tío por el mundo, quiso que sus cenizas quedaran aquí, entre los fresnos de su pueblo. La infancia pesa mucho. Una prima dijo que estaba prohibido esparcir las cenizas, así que lo hicimos con discreción. Ahora bien, por nada del mundo íbamos a contrariar su voluntad. Lo cierto es que desde entonces parece como si el tío nos invitara a pasear por el soto sabiendo que allí, entre los fresnos, también flota su espíritu.

Sabina Lobo

7. Soy un jardinero y, con frecuencia, me hago preguntas sobre la belleza de los paisajes domesticados. Un jardín no deja de ser un paisaje domesticado. También me he preguntado dónde radica la belleza de los sotos, una belleza que nos trastoca. Y por qué me resultan artificiosos los jardines franceses. Lo útil es bello decía la profesora Valverde. Entre un jardín francés y un jardín inglés me inclino por inglés. Pero entonces, ¿por qué resultan emocionantes los jardines japoneses siendo tan artificiosos? Ah, uno vive rodeado de contradicciones. El soto se diferencia del jardín por su sentido utilita-

rio. En los jardines no se concibe la presencia de animales. Todo lo más, a modo de ornato, una pareja de pavos reales. Los sotos amoldan su fisonomía en función del aprovechamiento de los pastos. No habría soto sin un rebaño de vacas, al fin, su razón de ser. Acaso ahí radique su belleza, en su sentido utilitario. Lo cierto es que me desde que conocí el primer soto me he hice coleccionista y ahora, sin renunciar a la belleza de los jardines, con frecuencia viajo en busca de nuevos sotos. Algunos resultan sublimes y, desde luego, nunca, nunca decepcionan.

Sergio Navas



Foto: María del Mar García

Agradecimientos

Sin las aportaciones de los otros seríamos más ignorantes y menesterosos. El mundo está lleno de entusiastas sensibles a la naturaleza. Más de lo que, vencidos por el pesimismo ambiental, solemos creer. Para contrastar algunos datos de este trabajo me serví de la sabiduría de mi sobrino Juan de Santos Antón, de Muñoveros, agente medioambiental; también sometí a consulta a Jesús Martínez, librero en Uruña, (Valladolid) abierto a tantas curiosidades relacionadas con la naturaleza; de la misma manera consulté a José María Yagüe, magnífico artista cuellarano, que ha centrado buena parte de su obra en el esplendor arbóreo de La Tierra de Pinares. Desde Italia, Gabriele Manchini, me envió artículo sobre las excentricidades depredadoras de ciertos potentados en relación con la naturaleza. Miguel Ángel Nogales es un entusiasta del Soto de Revenga, su pueblo; se podría decir que conoce cada uno de sus árboles y de sus piedras berroqueñas porque desde niño vivió entrañado en este lugar paradisiaco defendido con encono por todos los vecinos de la rapacidad cegata. A María Mar Martín, bióloga y educadora medioambiental, asentada en Rebollar, la tengo frita con mis consultas sobre plantas y bichos. También abuso de cuando en cuando de don Emilio Blanco, tan sabio y tan apasionado, autor entre otros, del magnífico «Diccionario de Etnobotánica Segoviana». Claudia de Santos me acompañó en los repetidos paseos por las fresnedas y realizó algunas fotografías que me sirvieron como punto de apoyo para ser más preciso en las descripciones. En fin, agradezco a todos las aportaciones que me hicieron con sus sugerencias. Y, cómo no, agradezco a Diego Conte, del que tantas veces he usado y abusado, las magníficas fotografías que ilustran este artículo.

ETNOGRAFÍA Y FOLKLORE DE LA COMARCA DE LEDESMA (I)

José Luis Rodríguez Plasencia

Se entiende por etnografía –de *etno*- (pueblo, raza) y *grafía* (escritura)– al estudio descriptivo de las culturas de los diversos grupos sociales mediante la observación participante por parte del antropólogo de sus prácticas, para llegar así a pormenorizar el comportamiento, las costumbres, creencias y mitos de dicha cultura.

La etnografía se completa con la etnología –de *etno*- y *logía*, doctrina, ciencia– que estudia comparativamente los orígenes y expresiones de las culturas populares a partir de los datos que le proporciona la etnografía.

Por su parte, el folklore –del inglés *folk*, ‘pueblo’, y *lore*, ‘saber’, ‘conocimiento’– es la entidad explícita de un grupo en concreto de personas y abarca las tradiciones comunes a esa cultura, abarcando los cuentos, las leyendas, los proverbios, los chistes y la «cultura material, que va desde los estilos de construcciones tradicionales hasta los juguetes hechos a mano». Igualmente, el folklore incluye «las tradiciones [religiosas y profanas], las formas y rituales de las celebraciones como la Navidad y las bodas, las danzas folclóricas y los ritos de iniciación» (Wikipedia).

De todo ello voy a tratar en el presente trabajo que abarca parte de temas generales salmantinos y parte de otros aspectos –estos más amplios– relacionados con la Comarca de Ledesma, objeto principal de este estudio.

Este trabajo quedaría más completo con la lectura de *Historia de Villarmayor*, *La vida de los hombres del campo*, *costumbres y tradi-*

ciones y *La vida en los pueblos, costumbres y tradiciones*, de Jesús Hernández Borgas, natural de Sando, que recoge en sus libros temas y tratados muy interesantes sobre la comarca de Ledesma.

Fiestas religiosas y profanas

Dentro de la vida social y cultural de los pueblos existen dos conceptos que en la mayoría de las ocasiones aparecen unidos. Tales son los elementos religiosos y profanos. Religioso es el conjunto de experiencias, creencias, convicciones o expresiones relacionados con lo divino; es decir, con la religión. Por su parte, el término profano hace referencia cuanto no forma parte de lo sagrado o religioso. Aunque ello no quiere decir que lo profano deba considerarse como irreverente, sino que en la mayoría de las ocasiones se complementan. Tal es el caso de las fiestas religiosas generales –llámense Corpus, Navidad, Semana Santa, fiestas patronales...– que acostumbran a ir acompañadas de otras más populares que con el paso de los años han quedado adscritas a las primeras como complemento o relleno popular de las mismas: Corridos de toros, charangas, bailes regionales, juegos de diversa índole...

Las profanas son aquéllas que nada tienen que ver con lo religioso, pero que asumen una raigambre importante en el sentir de los vecinos, como pueden ser la fiesta de los quintos, las carreras de gallos o los carnavales, por poner unos ejemplos.

Dentro de la comarca ledesmina es –sin duda– la festividad de Santa Águeda la que guarda mayor predicamento.

Es mucho lo que se ha escrito sobre esta santa cristiana, una joven que pudiendo haber llevado una vida holgada y dichosa prefirió sufrir los tormentos del martirio. Águeda, Gadea o Ágata, hija de una noble y rica familia siciliana, unía a ello una belleza y una gracia naturales que la hicieron ser admirada y requerida en amores por muchos jóvenes de su clase e, incluso, por el propio cónsul de Palermo –Quinciano– que al fin y a la postre sería el causante de sus desgracias, como consecuencia de las reiteradas negativas de la joven a sus requerimientos amorosos, pues la sometería a los más crueles castigos llegando, incluso a cortarle sus pechos y arrojarla sobre carbones al rojo vivo. Su hagiografía recoge también cómo se le apareció San Pedro en la cárcel, para curarle las heridas. Y dicen que al sentirse morir lanzó un grito de alegría, dando gracias a Dios. También se cuenta que un año después de su muerte, un violento terremoto se abatió sobre Catania, hundiendo varios edificios, y sepultando, entre otros, a Silvano y a Falcón, consejero y amigo personal de Quinciano, a la vez que el Etna entraba en erupción. Los cataneses recurrieron invocaron a Águeda, que logró detener la progresión de la lava cuando ya estaba próxima la ciudad. Ante este prodigio, el pueblo se sublevó contra el gobernador que, al intentar huir en barca de tal acoso, cruzando el caudaloso Jareta, uno de los dos caballos que le acompañaban le cogió por el cuello con sus dientes mientras el otro lo arrojaba al río de una patada, muriendo ahogado.

Desde entonces fue patrona de Catania, de toda Sicilia y de los alrededores del volcán e invocada para prevenir los daños del fuego, de los rayos y de los volcanes. También se recurre a ella en los males de los pechos, partos difíciles y problemas con la lactancia. En general se la considera protectora de las mujeres y patrona de las enfermeras, pasando a ser el 5 de febrero –fecha de su muerte– un día en que las mujeres disfrutaban de ciertos privilegios en numerosas

localidades españolas. Pero ¿cuál ha sido el origen de esta costumbre?

Para algunos autores, por el hecho de que el día 5 de febrero las mujeres hayan pasado a ejercer dominio sobre los hombres, debe encuadrarse dentro del solsticio de invierno –como el Carnaval–, cuya característica común era la permisividad y cierto descontrol, pues en Roma, por ejemplo, los papeles se invertían y los esclavos podían burlarse de sus amos y hacerles servir la mesa.

Para otros autores –como Julio Caro Baroja– los posibles antecedentes de la fiesta hay que buscarlas en las Matronalias romanas, fiestas que se celebraban en honor de Juno Lucina, diosa del parto, de la maternidad y en general de las mujeres, que ese día recibían regalos de sus maridos e hijas, a la vez que ellas preparaban comida para los esclavos de la casa y a los que se les daba el día libre.

Según algunos autores, en la capital salmantina –en el último tercio del siglo pasado– las mujeres se calaban un sombrero gacho de hombre, tocaban las campanas para la misa, fumaban y bailaban dando la derecha al hombre. Costumbre o tradición –la de Sta. Águeda– que en algunas localidades españolas tomaban tintes supersticiosos, como en la localidad soriana de Sotillo del Rincón, donde las mujeres gestantes –con el fin de lograr un buen parto– prendían ese día una fogata que mantenían viva añadiéndole cestos viejos.

Esta tradición de Santa Águeda tiene su representación en algunas localidades de la Comarca ledesmina.

En Almenara la jornada comienza con la entrega del bastón de mando por parte del alcalde a la *águeda* de más edad, acto que es seguido de una misa y una comida de hermandad, donde no falta la música de tamboril. En Aldearrodrigo el recuerdo de que la santa fue arrojada sobre carbones encendidos y que a menudo se representa con una antorcha o un bastón en llamas o una vela, símbolos de su poder contra el

fuego, se refleja en el hecho de que las mujeres aldeenses acuden al monte a cortar leña para posteriormente realizar una hoguera en la plaza; al igual que en Villarmayor, donde también es tradición que las féminas salgan al campo el día antes de la fiesta para recoger leña y restos de poda con que hacer una gran hoguera, donde quemar –según dice la tradición– todo lo malo del año con la esperanza que el nuevo sea mejor. La costumbre recomienda saltar la hoguera. Esta práctica de saltar sobre las hogueras está muy extendida, llegando incluso a ser un hecho supersticioso, pues unas lo tienen como forma de purificación y algunas embarazadas como fórmula para tener un buen parto. En Sando, cuando llegaba esta fiesta a las mujeres no les importaba *cantar los gallos*, es decir, tocar los testículos, si algún forastero o vecino se negaba a darle un duro para la merienda que organizaban con tal motivo.

Otras fiestas religiosas ledesminas

ALDEARRODRIGO. Su patrón es San Miguel Arcángel, que se venera en una iglesia de primitivo origen románico, que sufrió posteriores modificaciones hasta adquirir la forma casi renacentista actual. La fiesta en su honor se celebra en mayo, donde, como se indicaba más arriba, se mezclan lo religioso y lo profano: Bailes populares con música de gaita y tamboril, formación de peñas, Día del Niño con el encierro chiquito –donde todas las actividades giran en torno a los más pequeños–, campeonatos de pelota o de fútbol, pasacalles con charanga, desfile de cabezudos... conforman los actos profanos.

En lo concerniente a la parte religiosa, destacan la celebración de una misa con procesión a los campos y de otra con posterior recorrido por las calles del pueblo con San Miguel y la Virgen del Rosario. En ambos casos para pedir la protección de patrono, primero para los campos y las cosechas y la segunda para el pueblo. El Arcángel Miguel es para los cristianos tanto el protector de la Iglesia como el abogado del pueblo, de ahí que, como en el caso de Aldea-

rodrigo, se acuda a él para pedirle su protección y cuidado de su subsistencia al cuidar de sus ganados y sus cosechas. Cabe señalar igualmente que en diferentes visiones –como la de Fátima– la Virgen se manifestaba con la presencia del Arcángel Miguel a su lado. Tal vez por eso en esta localidad procesionen juntos.

Otra fiesta local se relaciona con los quintos, que se juntan para celebrar su paso a la edad adulta y que recuerda cuando antaño los mozos debían realizar el servicio militar obligatorio. Así, el día 6 de enero los jóvenes de ambos sexos recorren el pueblo pidiendo el aguinaldo, para luego comer y beber en armonía en algún bar de la localidad. La fiesta continúa el día siguiente para cenar juntos y bailar hasta altas horas de la madrugada.

ALMENARA.- En el aspecto religioso debe señalarse que durante los primeros años de la Reconquista se construyó una iglesia dedicada a San Salvador, de la que ya no queda ningún resto, aunque parte de sus piedras fueron reutilizadas para la construcción de la actual iglesia parroquial de Santa María la Mayor, que data del último tercio del siglo XII y aunque se desconoce la fecha exacta de su construcción, se cree que se remonta a 1164, cuando la villa fue donada a la catedral vieja de Sta. María de la Sede por los reyes leoneses. Hoy está considerada como una joya dentro del románico salmantino.

En la entrada del pueblo, a la izquierda de la carretera que viene de Salamanca se halla la ermita del Santo Cristo. En el altar mayor destaca una imagen de un Cristo de grandes dimensiones, bajo la advocación del Cristo de las Batallas. Por lo que respecta a las fiestas locales, el 3 de febrero se festeja a San Blas con misa y bendición e imposición de las tradicionales gargantillas, para posteriormente acompañar a la pequeña imagen del patrón en su recorrido por las calles limítrofes a la parroquia, con acompañamiento de gaita y tamboril.

El hecho de que se le atribuyan curaciones milagrosas con su intervención ha permitido que sea uno de los santos más venerados en toda Es-

pañá desde la Edad Media y reconocido como protector de los catarros y otras afecciones de garganta. San Blas era médico y obispo de la ciudad armenia de Sebaste y cierto día salvó de ahogarse a un niño que se había atragantado con una espina.

Cuando se produjo la persecución de los cristianos por el gobernador de la Capadocia –Cneo Julio Agrícola– se retiró al monte Argeo donde se le acercaban los animales para que los curara, aunque sabían respetar los momentos en que el santo se dedicaba a la meditación y a la oración. Pero cierto día los sicarios de Agrícola –que habían subido al Argeo a capturar fieras para el circo– vieron cómo éstas y otros animales rodeaban al santo mientras oraba. Fue hecho prisionero y llevado ante el gobernador, que trató por todos los medios de que Blas renegara de su fe, sin conseguirlo. Metido en prisión logró que algunos presos en trance de morir se curasen. Ante la persistencia del santo, Agrícola lo arrojó a un lago para que se ahogase. Sin embargo, se mantuvo a flote, mientras retaba a sus torturadores a andar sobre las aguas como él, para demostrar así el poder de sus dioses; pero cuantos lo intentaban se hundían y ahogaban. Devuelto a tierra, Blas fue torturado y finalmente decapitado.

Volviendo a las gargantillas de colores, bendecidas en las iglesias, algunas con la imagen del santo grabada, hay que señalar que no son exclusivas de Salamanca, pues es una tradición extendida por toda España en recuerdo del milagro que San Blas obró con el niño al que le sacó la espina de la garganta. Aunque en la capital salmantina la presencia de vendedores de esas cintas en la comercial calle de Toro unos días antes de la festividad del santo se ha hecho ya tradicional y casi obligada. Igualmente es costumbre –para que la gargantilla obre su deseada virtud curativa– llevarla atada al cuello hasta el martes de carnaval y quemarla el Miércoles de Ceniza. Esta tradición tiene especial seguimiento en Sta. Marta de Tormes y Garcihernández y en la comarca de Ciudad Rodrigo,

donde las gargantillas son bendecidas por el obispo.



Aldea Rodrigo. Ntra. Sra. del Rosario. (Cortesía del ayuntamiento)

Hay autores que consideran a San Blas como la representación cristiana de Dionisos, el dios griego del vino, pues son numerosos pueblos donde las libaciones del zumo de la uva guardan y guardan cierta relación con el santo gargantero. Por ejemplo, en el pueblo cacereño de Logrosán hubo una hermandad conocida como de los borrachos, que se remontaba nada menos que a la Edad Media. La cofradía de Logrosán ya no existe, pero sí otra en la también cacereña Pasarón de la Vera que es llamada igualmente de los borrachos. Este apelativo le viene porque el día de las Candelas los cofrades salen por el pueblo anunciando la festividad de San Blas. La Cofradía, con sus tambores dan más de una vuelta al pueblo y son obsequiados cada cierto tiempo –entre otras cosas– con vino, por lo que hay cofrades que terminan las rondas algo ebrios. Y ya en la provincia salmantina, en Mogarraz, localidad de la comarca de Sierra de Francia, es típica una jornada de hermandad ya tradicional donde es costumbre realizar ro-

merías por las bodegas particulares del pueblo para brindar por el Santo. O la fiesta que en Rollán es conocida como de «la borrachera», de la que se tratará más adelante. ¿Referencias que, como en los casos de los pueblos cacereños reseñados, pueden tomarse como señales de esa identificación Blas-Dionisos, de la que he tratado en otros escritos?

En agosto, se festeja a Nuestra Señora de la Asunción, con numerosos actos que se van desarrollando a lo largo de varias jornadas y distintas actividades lúdicas profanas.

Y, finalmente –también en agosto– tienen lugar las fiestas del Santo Cristo de las Batallas, con gran devoción en la capital salmantina y en parte de las comarcas cercanas. El origen de este fervor popular se debe a la imagen románica que se actualmente se venera en la Catedral Nueva y que fue traída desde Valencia por don Jerónimo de Perigord, capellán que era de Rodrigo Díaz de Vivar, *el Cid*. Según se dice, ésta era la imagen que presidía las ceremonias litúrgicas durante las campañas militares del *Campeador* en la zona levantina.

Cuando la ciudad de Valencia fue conquistada por las tropas del noble castellano [el Cid] –puede leerse en la Wikipedia–, éste nombró como obispo de

la diócesis a don Jerónimo de Perigord. Cuando muere el Cid, a los pocos años Valencia es reconquistada por las tropas musulmanas. Don Jerónimo se traslada a Salamanca, de cuya ciudad es nombrado obispo por don Raimundo de Borgoña y por doña Urraca, llevando consigo los testamentos del Cid y de doña Jimena y la imagen del Cristo de las Batallas. Don Jerónimo muere años antes de que finalicen las obras de la Catedral Vieja de Salamanca, cuando ésta es concluida, es enterrado en una de las capillas laterales donde es colocado en el ático del retablo que lo preside la imagen del Cristo de las Batallas.

AÑOVER DE TORMES. Las fiestas patronales en honor a la Virgen de la Santa Cruz tienen lugar el 2 y 3 de mayo, considerándose como la celebración más grande de la localidad. Se anuncia desde primera hora de la mañana con un pasacalle amenizado por un grupo de tamborileros que, a la antigua usanza, van anunciando primero la misa en la iglesia de la Santa Cruz y más tarde la bendición de los campos para que la tierra sea generosa con las cosechas, acto que se considera el acto central de los festejos.



Almenara. Ermita del Cristo de las Batallas. Foto del autor

¿Y cuál es el origen de esta costumbre, que no es exclusiva de Añover, pero que sí está relacionada con la Santa Cruz? Lo que hay que aceptar es que desde la época neolítica –hacia el VIII milenio a. de C. en Europa–, cuando el hombre se volvió sedentario y se convirtió en agricultor y ganadero, buscó, no sólo salvar, sino también propiciar la fertilidad de sus cosechas y ganados, mediante ritos mágicos o creencias religiosas, la mayor parte relacionadas con las Diosas Madres, cuyo culto se fue extendiendo paulatinamente por el mundo mediterráneo, incluida la Península Ibérica. Con la llegada del cristianismo todos estos rituales paganos serían aceptados –no con ciertas reservas–, pero que la naciente Iglesia incorporó –como sucedió con otras costumbres paganas– a su calendario religioso, dedicándole una fecha concreta, en este caso con la Cruz. Aunque ya desde sus comienzos en el cristianismo primitivo existió el hábito o costumbre de procesionar por ciudades y campos en ciertos días del año –como se dice más arriba– pidiendo la bendición y protección divina para el pueblo y sus ministros.

Aunque la fiesta de la Cruz de Mayo –también llamada Fiesta de las Cruces dentro del ritual romano– tuvo su origen como conmemoración del hallazgo por parte de Santa Elena –madre del emperador Constantino– de la que se decía fue la verdadera cruz donde murió Cristo. Para ciertos investigadores, esta fiesta tiene un origen anterior al cristianismo, en el conocido como Árbol o Palo de Mayo, simbolizando el culto ancestral al árbol que dio entre los pueblos celtas, griegos, fenicios, romanos y germanos, entre otros y que sigue celebrándose en muchos municipios de España, sobre todo en Castilla.

Actualmente, en algunos pueblos de la comarca ledesmina –como se verá más adelante– durante las fiestas locales se clava un palo en la tierra o cucaña –el mayo– un palo muy alto, generalmente de chopo descortezado por su largo tronco, que se suele ponerse frente a la iglesia local. Esta acción se conoce como *la puesta del*

mayo, colgar, plantar el mayo o pingar el mayo. Luego se unta de grasa y se pone un premio en la parte superior del mismo. El reto está en intentar llegar a la cima y apoderarse el premio. Costumbre que indudablemente guarda relación con el antiguo culto al árbol que la Iglesia Católica cristianizó.

Todo ello explica por qué en Añover sale en la bendición de los campos una Virgen –¿acaso Santa Elena – abrazando una Cruz.

CUADRILLEROS DE LOS DIECES. De la época de su repoblación por los reyes leoneses data la iglesia románica de finales del siglo XII y principios del XIII, situada en un alto. Dicha iglesia es conocida como ermita de Cuadrilleros de los Dieces, aunque en realidad está situada junto al término de Cuadrilleros. Estaría dedicada a San Pedro, como se deduce de *El libro de los lugares y aldeas del Obispado de Salamanca*, donde José Ramón Nieto recoge que Juan Díez el Viejo dejó legados o «mandas dinerarias para la obra del templo de San Pedro de Cuadrilleros».

DOÑINOS DE LEDESMA. Las fiestas de Doñinos están dedicadas a Ntra. Sra. de la Asunción y a San Blas, el patrón, donde también es tradición bendecir las gargantillas y celebrar una misa, que es seguida de una procesión por las calles del pueblo, actos religiosos que últimamente están amenizados por la gaita y el tamboril de *El Mariquelo*, uno de los personajes más conocidos en la provincia salmantina.

Según se dice los orígenes de la tradición de *El Mariquelo* se remontan al año 1755, durante el terremoto de Lisboa, que llegó a notarse en la misma Salamanca. Al sentirse los primeros temblores, los salmantinos corrieron a refugiarse en la catedral, que, por suerte, se mantuvo en pie y no hubo que lamentar víctimas. El Cabildo creyó ver en este prodigio la intervención divina, de ahí que decidiera que cada año una persona subiese a la torre e hiciera repicar las campanas en agradecimiento a Dios y que de paso comprobara la inclinación que había quedado algo dañada. De ello se encargó una familia que vi-

vía dentro de la catedral –Los Mariquelos– que adquirieron el compromiso de subir todos los 31 de octubre a sonar las campanas; encargo o herencia que la familia cumplió hasta 1976, cuando Fabián Mesonero Plaza se convirtió en el último miembro de la familia en subir. Hasta 1985 en que el salmantino Ángel Rufino de Haro decidió retomar la tradición dándole un toque folklórico al subir con el traje de charro y provisto de gaita y tamboril, que hace sonar cuando está arriba, a la vez que da gracias a Dios y pide la paz.

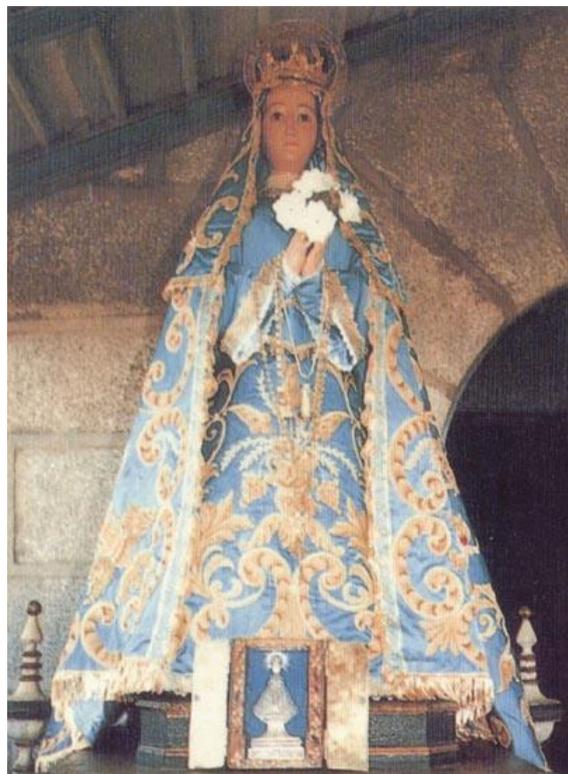
El *Mariquelo* también acompaña la procesión de San Juan Bautista por las calles de Zafrón, único acto religioso, ya que el resto son actividades populares donde no faltan los juegos para los más pequeños y las comidas de hermandad y la tradicional hoguera, para terminar la tarde en la finca de Gudino, si se organiza alguna capea.

De Gudino dice Madoz:

Alquería agregada al ayuntamiento de Doñinos (1/2 legua), en la provincia de Salamanca (6 leguas), partido judicial de Ledesma (1 legua). Situada al N. de la capital de la provincia, con clima frío y libre ventilación. Confina al N. con Zafroncino; E. Villarmayor; S. Tozas y O. Zafrón. El terreno es de mediana calidad y produce centeno, poco trigo y mucha bellota por hallarse todo el término poblado de encina; hay ganado vacuno, lanar y de cerda y caza de liebres, conejos y perdices, población: 1 vecino, 6 almas Contribuye con su ayuntamiento.

EL ARCO. En la iglesia de San Félix destaca la pila bautismal del siglo XVI, en forma de copa y de piedra arenisca. Durante la ocupación francesa del término, fue saqueada por las tropas napoleónicas. Recientemente la iglesia local ha sido restaurada y rescatada de la ruina por la colaboración vecinal.

Fiestas 28 y 29 de mayo.



Encina de S. Silvestre. Ntra. Sra. de la Peña del Castillo.
(Cortesía del ayuntamiento)

ENCINA DE SAN SILVESTRE. De los antiguos edificios religiosos existentes en la localidad, la ermita que estaba dedicada a San Silvestre, ha desaparecido y la parroquia de San Miguel se halla en estado ruinoso y, por tanto, cerrada al culto. La actual iglesia es de construcción moderna. La fiesta principal de Encina –junto con Villaseco de los Gamitos– es la romería que se celebra el primer sábado de septiembre a la ermita de Nuestra Señora de la Peña del Castillo, patrona de la localidad, que fue mandada construir por el Marqués de Torneros en el sitio conocido como Pago del Peñón del Castillo. En torno a esta imagen cuenta la tradición, repetida en numerosas localidades españolas, que fue encontrada entre unas rocas por un pastor cuando una de las ovejas se separó del rebaño y fue a buscarla. Por ello, los vecinos decidieron levantar allí la ermita objeto de la romería, sita en una finca particular en el término de Encina, donde se realizan actos como la ofrenda, procesión alrededor de la ermita, subasta de la bandera y baile de la misma, acompañado siempre por dulzainas y tambores. A su vez se celebra

una fiesta con vaquillas en una de las plazas de toros más antiguas de España, contigua a la ermita. El baile de la bandera –también llamada echar la bandera– es una tradición típica de muchas localidades salmantinas que posiblemente sea recuerdo de algún acontecimiento bélico, pues sus características rituales y militares parecen retrotraerla a la Edad Media. Se trata de un baile o danza-juego de extraordinaria belleza donde los danzantes dan una serie de giros a la bandera al son de la música, procurando que no se le caiga, demostrando así la destreza del que la baila. Todo un ritual que suele iniciarlo los mayordomos o mayordomas de las cofradías –si es que las hay– para más tarde someterlo a puja entre los presentes. En algunos pueblos salmantinos se conoce como *rutiar* o *ruciar* la bandera, o banderarla.

Las fiestas patronales de San Silvestre comienzan con antelación al 31 de diciembre con una serie de actividades tales como proyecciones, actuaciones musicales, juegos... Y de carácter religioso: Triduo en honor al Santo, procesión por las calles locales de la imagen del patrón con puja de vara y brazos de sus andas para devolver la imagen a la iglesia, una de las tradiciones más extendidas por los pueblos de España.

Silvestre fue el trigésimo tercer papa romano de la iglesia católica y el primero en no morir martirizado. El acontecimiento más importante de su pontificado fue el Primer Concilio de Nicea, en el año 325, donde se condenó las enseñanzas de Arrio, que sostenía que Jesús Hijo de Dios no había existido siempre, sino que había sido creado por Dios Padre y redactó el Credo Niceno, donde se recogía las creencias del cristianismo de la época.

GEJUELO DEL BARRO. El último fin de semana de agosto se celebran las fiestas de Gejuelo en honor a Santa Bárbara. Bárbara nació en Nicomedia a principios del siglo III, hija de un sátrapa de nombre Dióscuro, que la encerraba en un castillo mientras se ausentaba para cumplir sus obligaciones de gobernador. Durante uno de estos viajes, Bárbara fue instruida en la

fe católica por Orígenes, que era considerado un gran erudito de la Iglesia de la época. Cuando llegó su padre, le declaró que era cristiana y que no se casaría con nadie, pues había elegido como esposo a Cristo. Dióscuro montó en cólera y trató de sacrificarla a los dioses paganos, pero ella huyó y se refugió en una peña que se abrió milagrosamente para que pudiera esconderse; pero aun así fue capturada, sometida al tormento del potro, flagelada, desgarrada con rastrillos de hierro, colocada en un lecho de trozos de cerámica cortantes y quemada con hierros candentes. Finalmente fue condenada a ser decapitada, castigo que fue ejecutado por su propio padre en lo alto de una montaña, tras lo cual un rayo le alcanzó, matándolo también. Bárbara es tenida desde tiempos antiguos como protectora de las tormentas eléctricas y del fuego, tal vez porque según la leyenda su padre fue fulminado por un rayo al permitir su martirio, y más tarde –por analogía– como protectora de los artilleros y los mineros.

GOLPEJAS. La iglesia de San Nicolás de Bari data del siglo XVIII y de los tiempos de la repoblación leonesa hubo una románica, que se derrumbó. Las fiestas son el 26 de agosto, y es tradicional celebrar la típica del Lunes de Aguas y su patrón es San Bartolomé, que, tras una misa amenizada por sonos charros al son de dulzaina y tamboril, es procesionado por las calles, acompañado de cantos y bailes tradicionales.

Los festejos en honor al santo se complementan con una serie de actividades populares tales como campeonatos de rana, concurso de disfraces, el pregón de la fiesta, hinchables para niños, campeonatos de tute, de pelota y de calva... Como se sabe, la calva es un juego y deporte a la vez muy popular y tradicional español, consistente en lanzar herraduras, piedras o cualquier otro objeto parecido tratando de golpear la parte superior de una cuña de madera con forma de ángulo obtuso, colocada de pie a cierta distancia de los lanzadores. La esencia del juego es dar a la cuña sin que el objeto lanzado toque antes el suelo. Su nombre parece derivar de calvero –terreno libre de maleza, pie-



Golpejas. Iglesia parroquial. Foto del autor

dras, etc., o paraje sin árboles en el interior de un bosque— donde el objeto lanzado no corría peligro de perderse. Y en cuanto a su origen la tesis más aceptada es que se remonta a los pastores vetones que, para divertirse en sus ratos de ocio, lanzaban piedras a un cuerno de vaca, que con el tiempo sería sustituido por la actual pieza de madera. La tradición está muy arraigada en las provincias castellano-leonesas, norte de Extremadura y algunos pueblos de la provincia de Toledo. Ello se debe a que los vetones estuvieron asentados entre los ríos Duero y Tajo y principalmente en las actuales provincias de Ávila, Salamanca, Cáceres y parte de Zamora y Toledo, de donde llegaron a otras partes de la Península por el fenómeno migratorio a otras autonomías: Cataluña, Madrid, País Vasco...

JUZBADO. Además de las fiestas de julio, las patronales de San Miguel Arcángel se celebran en torno al 29 de septiembre y —como en la mayor parte de los pueblos comarcanos— predominan las actividades lúdicas y populares sobre las religiosas. Así, se nombran una reina

y un rey de las fiestas, se decora el pueblo con banderines, se ponen el tradicional mayo y los ramos a las mozas solteras a altas horas de la noche y se realizan diferentes juegos donde no falta el frontón, se realizan concursos gastronómicos... La parte religiosa se circunscribe a misa y procesión, donde no faltan los bailes charros.

El Jueves Santo está legado a la Santa Cruz, cuya cofradía se encarga de los eventos.

MATA DE LEDESMA. Su patrón, San Miguel Arcángel y su patrona la Virgen de la Asunción y se celebra con unas fiestas que se desarrollan sobre los días 13, 14, 15 y 15 de agosto, siendo el día grande el día 15 que se celebra con una misa solemne.

La iglesia de Pozos de Mondar —que depende de La Mata— se halla actualmente abandonada y en ruina total, conservándose únicamente el arco de entrada; estaba dedicada a San Cebrián. Igualmente sucede con la de San Antonio Abad Gejo de Diego Gómez.



Monleras. Fiesta del Corpus. Bailes regionales. (Cortesía del ayuntamiento)

MONLERAS. Su templo tiene un altar mayor mezcla de elementos barrocos y neoclásicos y guarda en su interior un impresionante Cristo gótico de madera policromada del siglo XIV.

La festividad religiosa más arraigada en el pueblo es la del Corpus, con procesión presidida por los mayordomos de la Cofradía del Santísimo Cristo por las calles del pueblo –que previamente se han engalanado con ramas de tomillo y pétalos de rosas– a los sones de la gaita y el tamboril. Es una fiesta entrañable y familiar donde no puede faltar el cordero.

Al final de la década de los sesenta y para homenajear a los emigrantes que regresaban al pueblo en verano, se instituyó esta fiesta, aprovechando la festividad de Nuestra Sra. de la Asunción, patrona de Monleras. Durante esa semana se celebran numerosos actos, entre los que están actuaciones teatrales, folklóricas y musicales. En todos ellos toman un gran protagonismo las peñas, como sucede en la mayoría de los pueblos ledesminos. Y –cómo no– el juego de pelota a mano en el viejo frontón.

PALACIOS EL ARZOBISPO. Según recogía Pascual Madoz, se constataba la existencia de cinco ermitas bien conservadas.

El bodigo –del latín *panis votivus*, ofrecido en voto– era un panecillo hecho de la flor de la harina que aún se suele llevar a la iglesia como ofrenda en algunos lugares y que se comen en distintas fechas: Navidad, Semana Santa, en la

romería de algún santo... Igualmente hacía referencia a los panes benditos o de caridad que partidos en trozos se repartían a los fieles los domingos al salir de la misa en algunos pueblos españoles; pan que era pagado cada domingo por un vecino por riguroso turno. En Palacios, era costumbre –el día de los Difuntos y en las misas de cabo de año– que los familiares llevaran al altar durante el ofertorio de la misa un pan, que posteriormente era partido en trozos y repartidos por el cura entre la chiquillería. Este acto era conocido en el pueblo como *dar el bodigo*. Igualmente, en Villares de La Reina, Mieza de la Ribera y otros pueblos salmantinos esa Caridad se ofrecía a los vecinos que acompañaban a los dolientes durante los funerales, bien a la entrada del velatorio, bien una vez concluido el entierro.

La iglesia de San Juan Bautista tiene de estilo románico la portada y el panel occidental del templo; el resto es barroco. En su interior cabe destacar el retablo del altar mayor, del siglo XVIII, que está presidido por una imagen del santo titular y una talla de la Virgen, con claras influencias del escultor franco-español Juan de Juni – 1506-1577.

Son numerosos los festejos que tienen lugar en la localidad: La noche de los quintos en la que los jóvenes de ambos sexos que cumplen la mayoría de edad pintan el frontón con sus iniciales; los carnavales en la que los mozos y mozas se disfrazan de gitanos y van pidiendo en todas las casas, para luego hacer una merienda

con lo que recogen; el domingo de Ramos repican las campanas mientras en el portal de la iglesia el alcalde va dando un ramo de laurel a cada vecino, ramo que será bendecido durante la misa.

Las fiestas patronales a San Juan Bautista tienen lugar los días 24 y 25 de junio, con elección de Rey y Reina, puesta de banderines por todo el pueblo a cargo de los mozos, puesta de ramo a las mozas, charangas, comidas populares, verbenas y bailes regionales, partidos de pelota a mano... Es decir, toda una serie de actividades que son propias de casi todos los pueblos de la comarca.

La puesta de ramos a las mozas es una costumbre muy antigua, pues cuando un mozo pretendía a una joven le ponía un ramo de flores en la ventana, como también era costumbre que los mozos, al terminar las faenas del campo, rondasen a las mozas, mientras ellas se asomaban a la ventana. Cuando el padre de ella daba el consentimiento, podía rondarla cuando quisiera. Otras veces el mozo le daba a lavar su pañuelo a la moza y si ésta aceptaba era señal de principio de noviazgo.

El Ofertorio a la Virgen del Rosario el primer domingo de octubre, con misa, rosario y procesión, para terminar con las ofrendas de bollos y el ramo con productos alimenticios por parte de los mozos, mientras las jóvenes van bailando el ramo vestidas de charras.

La tradición del ramo es una práctica que aún se mantiene viva –además de en Castilla– en casi toda España, especialmente a lo largo de la Vía de la Plata, que une Mérida con Astorga. Se trataba, en fin, de la ofrenda de un ramo cuando se terminaban las faenas agrícolas y la cosecha a una Virgen o a un Santo Patrón. Su forma varía, pues en algunas partes el ramo se hace con espigas de un cereal, en otras es un pequeño árbol y más modernamente es un armazón de madera con forma piramidal recubierto generalmente de ramas, hojas y flores. El ramo se coloca sobre andas, de cuyas ramas pende una cesta con ofrendas, ofrendas que también pue-

den ir directamente colgadas del ramaje. Esas andas son portadas por cuatro mujeres, mientras otras sostienen las cintas multicolores que salen desde el pináculo del ramo. Y todas ellas van vestidas con el traje típico del pueblo o de la región, todo ello acompañado de canciones y bailes locales. Igualmente pueden verse niñas y niños que van delante del ramo con ofrendas de panes u otros productos alimenticios.

¿Y cuál es el motivo que impulsó a esta costumbre para que tenga lugar no sólo en España, sino también en otros países europeos como Polonia o Bulgaria? Todo parece indicar que se originó en el ritual de las *Cerialia*, ceremonias y festejos relacionados con el culto de la diosa romana Ceres o de su semejante griega, Deméter; celebración que se extendería posteriormente por todo el Imperio Romano, asimilándose en ocasiones a deidades locales de los países conquistados como a algunas de las divinidades celtas más importantes en la Península Ibérica: Ataecina o Adaecina, diosa de la fertilidad y del renacer; Andera, diosas que regentaba la Tierra; Iscallis, diosa de la fertilidad o Baraecus, que estaba relacionado con las aguas, por no mencionar más. Muchas de esas deidades fueron asimiladas por la naciente Iglesia cristiana con santos o mártires propios para evitar que el paganismo continuase dominando entre el pueblo, especialmente entre las clases menos ilustradas.

Durante las *Cerialia* las vírgenes portaban al santuario cera, dulces y la carne de un buey sacrificado con anterioridad para pedirle a la diosa que cuidase la tierra y de las cosechas. Entre esas ofrendas estaba el *calathus*, un enorme cesto repleto de tortas y pastelillos confeccionados con harinas de forma similar a lo que hoy día se hace con las ofrendas de ramos.

Después de la misa, el ramo era llevado en procesión a un lugar ya tradicional donde se sustentaba mediante pujas o rifas. El dinero conseguido se empleaba una parte para pagar al cura y otra para el culto y cuidado de la Virgen o el Santo objeto del ramo. Como actualmente

sucede en numerosas localidades de la comunidad salmantina y española.

Todas estas fiestas tienen como escenario de sus celebraciones en la Plaza Mayor, donde se levanta La Morera, árbol que es tenido como símbolo de la localidad.

ROLLÁN. La iglesia parroquial está dedicada a San Lorenzo mártir, que con toda probabilidad se edificó en 1791 sobre las ruinas de otro templo anterior, con mesón y hospedería para los peregrinos que desde el vecino Portugal se dirigían por esta ruta hacia Santiago de Compostela.

Además, en la villa hay dos ermitas, una llamada *El Humilladero*, construida en el siglo xx donde ya había una capilla por lo menos desde el siglo xiii, y otra dedicada a los mártires San Sebastián y San Fabián, situada junto a la segunda de las calzadas que atraviesan el lugar, conocida como la Calzada de los Mártires, que transcurre de Salamanca a San Felices.

Se sabe poco de San Fabián, que fue elegido papa de una forma curiosa. Cuentan que

cierto día en que Fabián –un granjero laico que se encontraba en Roma accidentalmente– regresaba del campo con unos amigos y se acercaron a la multitud de cristianos que se hallaban reunidos para la elección del nuevo pontífice por la muerte de Anteo. Nadie pensaba en él como sucesor del difunto, pero al ver la muchedumbre que una paloma se posaba sobre su cabeza, lo tomaron como una señal milagrosa del Cielo, que le escogía como candidato al papado. Y empezaron a gritar y repetir: «¡Fabián pontífice!» «¡Fabián pontífice!» Y a él no le quedó otro remedio que acceder. Inmediatamente decidieron nombrarle primero sacerdote, luego obispo y, finalmente, papa. Fue una de las primeras víctimas de la persecución de Decio, quien lo consideraba como enemigo personal suyo. Murió mártir el 20 de enero del año 250 de nuestra Era.

El culto de San Fabián ha estado siempre unido al de San Sebastián y así aparecen en los antiguos martirologios y en las Letanías de los Santos que siguen al Rosario.



Rollán. Cristo del Humilladero. Foto del autor

Sebastián –uno de los santos más populares al que se invoca contra las pestes– descendía de una familia noble de militares. Su padre era narbonés y su madre milanesa, aunque establecidos en Narbona, donde fue criado en la religión cristiana. Con el tiempo llegó a ser capitán de la primera corte de la guardia pretoriana imperial, cuerpo militar que servía de escolta y protección a los emperadores romanos. Era respetado por todos y apreciado por el emperador, que desconocía su filiación de cristiano. Él cumplía con las ordenanzas militares, pero no participaba en los sacrificios a los dioses paganos; incluso hacía proselitismo entre sus compañeros de armas y daba ánimos a los cristianos presos en cárceles y calabozos. Así, hasta que fue denunciado a Fabián, vicario del prefecto, por un apostata llamado Torcuato. En un principio, Fabián no se atrevía a denunciar a Sebastián por el alto cargo que ostentaba, pues era el primer capitán de la guardia. Finalmente, se decidió a informar al Emperador. Éste le llamó a su presencia y le dio a elegir entre seguir siendo soldado de su corte o la muerte. Pero Sebastián se mantuvo firme en su fe y al emperador no le quedó otra alternativa de condenarlo a morir asaetado. Pero a pesar de las numerosas flechas que lanzaron contra su cuerpo logró sobrevivir y unos cristianos que habían observado la escena escondidos, llevaron a Esteban a casa de una noble cristiana romana –llamada Irene– que le mantuvo oculto y le curó de las heridas hasta restablecerse. A pesar de los consejos de sus amigos, que le recomendaban salir de Roma, él se presentó ante el emperador quien, asombrado por verle vivo, ordenó que le azotasen hasta que muriese. Los soldados no fallaron esta vez y al ver que estaba muerto, arrojaron su cuerpo en un lodazal, de donde fue recogido por los cristianos y enterrado en la Vía Apia, en la catacumba que lleva su nombre.

Por lo que respecta a las costumbres y tradiciones, Rollán ha tenido un importante repertorio de festejos.

Según se lee en la página del Ayuntamiento, en tiempos pasados y hasta la década de los

años 50, existió la costumbre de que las clases menos pudientes salieran el día de Año Nuevo a «pedir el aguinaldo». Pasaban con una cesta y un fardel por cada una de las casas del pueblo y «los más pudientes» solían darles como limosna principalmente garbanzos, tocino, farinatos y quizás alguna longaniza –«de res», «de bofe», o «de gordura»– porque las de carne buena estaban más escasas. Como agradecimiento, a los donantes se les despedía con un «Dios se lo pague» o «Que Dios le de salud para hacer tan buenas obras», quedando encartados para el año siguiente.

Otra costumbre recuperada se relacionaba con la víspera festiva de los Mártires San Fabián y San Sebastián. El día 19 los mayordomos se tenían por costumbre acarrear leña, que descargaban bien en la plaza, bien en el juego de pelota, para hacer la conocida como «hoguera de los mártires». En su alrededor se puede disfrutar del tradicional aguardiente con perrunillas.

Una fiesta que aún sigue celebrándose es la conocida como «la borrachera». Todos los años, la víspera de San Blas, el Ayuntamiento invita a todo el pueblo a «vino, pan y escabeche con aceitunas» mientras tiene lugar «la subasta de los abrevaderos», trozos de terreno con pasto existentes junto a las charcas públicas y terrenos de pastizal propiedad del Ayuntamiento que antiguamente se destinaban a basureros. Según información del Ayuntamiento, esta costumbre, aunque se mantiene, cada día va degenerando más hacia las reuniones de pandillas en las que no sólo se come el escabeche, sino que ahora ya se acompaña de embutidos recientes de la última matanza que en esta época está ya semi curado y algunos quesos y aguardientes que cada uno aporta. Otros ya van pasando al tostón y cordero asado. Y después de la merienda venía *la subasta* de los abrevaderos, rememorando así cómo se realizaba antiguamente la adjudicación de los pastizales del municipio. A continuación, y ya en los bares del pueblo, suelen jugarse reñidas y alborotadas partidas de *Subasta* y de *Guerrilla*, donde con el vino se atreven a pujar y trucar más que un

día normal. Estas guerrillas se juegan en parejas y van eliminándose hasta que sólo queda una, que es la que gana.

Otra costumbre que poco a poco se ha ido perdiendo –añade el Ayuntamiento– es la de los carnavales, debido a que cada vez hay menos jóvenes para formar cuadrillas; además, ya van viniendo menos al pueblo. Durante el carnaval era costumbre juntarte cada cual con los de su quinta, es decir con aquellos que habían nacido el mismo año, aunque pasadas esas fechas, volvías a reunirte con tus amigos de siempre, sin importar la fecha del nacimiento.

Antiguamente se formaban cuatro cuadrillas, de mayor a menor edad:

- Los que se iban. Eran los que a lo largo del año cumplían o habían cumplido los 22 años y eran –por tanto– los que se incorporaban al Ejército para cumplir el servicio militar.
- Los que pedían. Esta comitiva la formaban quienes a lo largo del año cumplían 21 años y –por tanto– los que se tallaban y sorteaban para al año siguiente incorporarse a filas. Salían por el pueblo pidiendo casa por casa «para los quintos», mientras hacían un ruido infernal con trompetas y latas; la cosa era «hacerse notar». Llevaban un burro o caballo viejo profusamente adornado de cintas y con unas aguaderas, donde iban metiendo cuanto les daban los vecinos. Este grupo tenía también la misión de «lavarles la cara a las mozas solteras». Así, cuando llegaban a una casa donde se daba esta circunstancia, además de pedir la consabida ayuda, obligaban a la moza –o a su madre– a salir para el lavatorio, entre las correspondientes risas y el cabreo de ella, misión que recaía en el mozo que se sintiera atraído por la chica, si había alguno.

- El grupo formado por «los quintos», es decir, los que durante el año cumplían veinte años. A ellos les correspondía «correr los gallos», que consistía en que a ambos lados de uno de los caminos de acceso al pueblo se colocaban dos carros con los vaiales empinados y enfrentados, que se unían por una soga de la que se ataba un gallo colgando de las patas. Por debajo del puente que se formaba, iban pasando los quintos montados en sus caballos, profusamente enjaezados; caballos eran hostigados por los «tralleros», para que los jinetes trataban de arrancar con la mano la cabeza del gallo. El espectáculo terminaba con una carrera entre los mozos participantes.
- Los «tralleros» eran los muchachos más jóvenes; los que cumplían o habían cumplido los 19 años. Su misión era la citada de hostigar a los caballos. Su vestimenta estaba compuesta de un sombrero con cintas, una especie de «blusa de cerero» y la tralla correspondiente, que colgaban del cuello una vez terminaba su cometido.

Antiguamente, la fiesta más importante del pueblo era la de Los Mártires, que se festejaba el 20 de enero. Pero con el paso del tiempo ha sido desbancada por la de San Lorenzo, del 10 de agosto, quedando de aquella únicamente su carácter religioso. Las fiestas de verano –como ha sucedido en otros lugares– se ha convertido en una de las más importantes de la comarca; dura varios días y se realizan distintas actividades, y aunque se pretendió establecer unas capeas de vaquillas, la iniciativa no llegó a consolidarse y desapareció. No así la gran sardinada popular, que cada año va siendo más popular, junto con las parrilladas de panceta y costillas con que se obsequia a cuantos asisten a la fiesta. Otra de las actividades que cuenta con bastante participación es la de los partidos de

pelota a mano, en el frontón del pueblo y que lleva más de treinta años ininterrumpidamente. Hay dos categorías, las parejas formadas bien por semiprofesionales o por profesiones. Entre los pelotaris que acuden cada año está algún hijo o nieto de Paco, «el galgo de Sando». Y él mismo participó hasta no hace muchos en estos juegos, a pesar de llevar más de 60 años a sus espaldas.

SANDO. Sus fiestas se celebraban hasta hace uno pocos años en la segunda octava del Corpus, es decir, el segundo domingo siguiente al Corpus Cristi. Actualmente la fiesta ha cambiado a San Cristóbal.

Según Francis Xavier Weniger, misionero y escritor jesuita austriaco (1876) *Saint Christopher, Martyr* (San Cristóbal, mártir), que recoge *La Wikipedia* y de acuerdo con la leyenda de su vida, Cristóbal fue llamando inicialmente Reprobis. Era un cananita de 5 codos de altura –unos 2,3 metros– y con una cara aterradora. Tras servir en el reino de Canaán, se le ocurrió ir a servir «al mayor rey que existiese». Fue a servir al rey que tenía la reputación de ser el más grandioso pero un día vio que ese rey se santiguaba ante la mención del diablo. Por ello supo que ese rey le tenía miedo al diablo, por lo que partió en busca de éste. Él se topó con una banda de merodeadores y uno de ellos le declaró que era el diablo, de modo que Cristó-

bal decidió servirle. Pero cuando él vio que su nuevo amo se apartaba de la cruz y se dio cuenta de que temía miedo de Cristo, él le dejó para preguntarle a la gente dónde estaba Cristo. Él conoció a un ermitaño que le instruyó en la fe cristiana. Cristóbal se preguntaba a sí mismo cómo podía servir a Cristo. Cuando el ermitaño le sugirió que se fustigara y rezase, Cristóbal replicó diciendo que él no estaba dispuesto a realizar ese servicio. El ermitaño le sugirió después que, a causa de su tamaño de su fuerza, podría ayudar a Cristo ayudando a la gente a cruzar un peligroso río donde la gente perecía en el intento. El ermitaño le prometió que ese servicio le complacería a Cristo.

Cuando Cristóbal ya había llevado a cabo ese servicio durante un tiempo, un niño pequeño le pidió que le hiciera cruzar el río. Durante la travesía, el río creció y el niño parecía tan pesado como el plomo, hasta tal punto que Cristóbal apenas lo podía llevar y se encontraba con una gran dificultad. Cuando finalmente alcanzó el otro lado, le dijo al niño: «Tú me has puesto en el mayor peligro. No creo ni que el mundo entero sea tan pesado en mis hombros como lo has sido tú». Y el chico respondió: «Tú no solo has tenido en tus hombros el peso del mundo, sino al hombre que lo creó. Yo soy Cristo, tu rey, a quien tú has servido en este oficio». Posteriormente, el niño se desvaneció.



Sando. Iglesia parroquial. (Foto autor)

Cristóbal visitó posteriormente Licia y fue acogido por los cristianos, que fueron martirizados. Fue llevado ante el rey local, y se negó a realizar sacrificios a los dioses paganos. El rey intentó ganárselo con riquezas y enviándole a dos bellas mujeres para tentarlo. Cristóbal convirtió a las mujeres al cristianismo, como ya había convertido a cientos en la ciudad. El rey ordenó matarlo. Tras varios intentos fallidos, Cristóbal fue decapitado.

El examen histórico de las leyendas sugiere que Reprobis (Cristóbal) vivió durante las persecuciones cristianas del emperador romano Decio, y que fue capturado y martirizado por el gobernador de Antioquía.

Las fiestas de San Cristóbal –que tienen lugar en julio– siguen la misma tónica que la de otros pueblos próximos, iniciándose con una serie de actividades tales como campeonato de guerrilla, partidos de calva, bingo, baile popular, misa... Y –cómo no– campeonato de pelota...

Durante los Carnavales en Sando había varias costumbres. Una era que los quintos daban de beber vino a la gente por la bota, pero mientras se bebía había que decir «Gregoria Gregorita, que rica es el que no diga Gregoria Gregorita pagará un cántaro de vino tinto», frase difícil de pronunciar por estar bebiendo a la vez, de ahí que a muchos les tocara pagar el cántaro de vino. Tradición – que se sepa – única de Sando.

Otra consistía en «dar las mulas» a algún joven que daba guerra en el pueblo. Para ello, se cogía al joven de turno, se ponía boca abajo y, antiguamente con un palo y ya de último con la mano, se le daba en el culo mientras se cantaba la canción «Pirulillas verdes en el mes de mayo, tú las pagaras por debajo del rabo».

Igualmente –y previo al carnaval– se festejaba el conocido como *Jueves Marendero*. Cada quinto llevaba un gallo, que era pesado en presencia de los demás jóvenes. El encargado de hacerlo era el soltero de mayor edad y pasado

este trámite los gallos se guardaban hasta el martes, en que eran corridos por la tarde, para cenarlos por la noche. Y, al igual que el martes se cenaban los gallos invitando los quintos a todos los jóvenes y amigos del pueblo, el día anterior era costumbre que quintos y vecinos del pueblo cenaran una oveja machorra.

En este pueblo también hay gran afición a la pelota a mano, una especialidad de la pelota vasca, deporte tradicional del norte de España cuyas raíces se encuentran en el País Vasco, Navarra y La Rioja, aunque hay quien sitúa el origen de este juego en alguna parte de Francia durante el siglo XIII, donde se practicaba uno bastante semejante conocido como «juego de palma», igual que el que se practica actualmente golpeando la pelota directamente con la mano.

Por lo que se refiere a Sando, nadie sabe cómo ni quién trajo al pueblo esta afición. Lo único que recuerdan las personas mayores es que por los años 50 y 60 los jóvenes, como tenían poco dinero, al salir de misa los domingos se reunían para organizar campeonatos y jugarse unas jarras de vino. Esta afición sandina ha dado lugar a toda una saga de pelotaris de reconocido prestigio, como la de *Los Galgos*.

Las fiestas de Cabeza de Diego Gómez –dependiente de Sando– tienen lugar el 24 de junio y aunque la iglesia parroquial está dedicada a Ntra. Sra. del Rosario, las fiestas están dedicadas a San Juan Bautista.

En Fuentes de Sando hay una ermita dedicada al Crucificado.

SAN PEDRO DEL VALLE. La iglesia parroquial de San Pedro es de construcción reciente, aunque conserva el hastial y el campanario del edificio original. La talla de Santa Rosa que se conserva en el templo es digna de mención.

La fiesta del patrón tiene lugar en junio, donde no falta la puesta de banderines y los ramos a las mozas, además de una serie de actividades con la reunión de peñas, realización de diversos campeonatos, todo ello propio de la comarca

homenaje a los mayores. Degustación de productos típicos: Hornazos, embutidos y empanadas.

El día de San Pedro se celebra una misa castellana, seguida de la subasta de pendones y de procesión por las calles del municipio.

En la pedanía de Carrascal de Velanbélez, la iglesia está dedicada a la Virgen del Castillo. Es un templo del siglo xv construido sobre otro anterior románico, del siglo xii. En el exterior destaca su espadaña y en el interior sobresale su púlpito de arenisca policromada, unas impresionantes pinturas góticas de color grisáceo, con escenas bíblicas, descubiertas al retirar el retablo mayor, barroco, además de un artesonado de inspiración mudéjar. Guarda dos imágenes de la Virgen titular: Una, románica –siglos xii-xiii–, que porta una torre en su mano izquierda, que no sacan en procesión y otra, más moderna que es la que procesionan en las fiestas, en septiembre, donde la música charra vuelve a sonar, tras la misa castellana. Y como en otras localidades ledesminas no pueden faltar los campeonatos de tute, mus y remi, la puesta de banderines, la apertura de las peñas, la música y la buena comida, la puesta de ramos a las mozas y el mayo, además de la degustación de productos típicos o el homenaje a los mayores.

SAN Pelayo DE GUAREÑA. Esta localidad tiene una iglesia parroquial románica –aislada del casco urbano– dedicada a San Pelayo, con la singularidad de que en su interior se configura como un teatro romano, pues el altar se encuentra en la parte inferior del edificio, mientras los asientos de los fieles lo rodean de forma escalonada, elevándose por encima de él.

Pelayo era un joven asturiano que fue martirizado durante el emirato de Abderramán III. Educado por su tío Hermogio –obispo de Tuy–, acompañó a éste y al rey Ordoño II de León en ayuda Sancho Garcés I de Pamplona, que estaba siendo atacado por las tropas de Abderramán. Ambos monarcas cristianos fueron derrotados, quedando cautivos los obispos de Salamanca –Dulcidio y Hermogio– y, con él,

Pelayo. El tío fue puesto en libertad tres años después, pero el sobrino quedó como rehén, a la espera de que Hermogio enviase el precio del rescate, dinero que nunca llegó. Se cuenta que durante esos años de cautiverio Abderramán trató de mantener contactos sexuales con el joven, pero que él se negó, a pesar de las riquezas y honores que el emir le ofrecía. Despachado éste, le sometió a numerosas torturas: Fue desmembrado mediante tenazas de hierro y despedazado y sus restos arrojados el Guadalquivir el 26 de junio del año 925 de nuestra Era. Los cristianos cordobeses recogieron sus restos y los enterraron en el cementerio de San Ginés y su cabeza en el de San Cipriano. Más tarde fueron trasladados primero a Oviedo y finalmente al monasterio de las benedictinas de San Pelayo, en León.

Su fiesta se celebra el 26 de junio. Este día se realiza una solemne misa y al terminar ésta se saca al santo por las calles del pueblo.

En San Pelayo se cuenta otra leyenda parecida a la de Golpejas. Aquí el lugar se conocía como Peña de la Mora. En San Pelayo la ficción corre en torno a la Fuente de la Mora, así llamada porque según se cuenta, una joven mora iba todos los días a esa fuente a lavarse la cara, antes de cubrirse el rostro para no ser reconocida. Pero cierto día, un pastor que pastoreaba sus ovejas por la zona, la vio. Y ella, para que no contase a nadie que la había visto, le dio una moneda. Pero él no cumplió su promesa y corrió la voz por el pueblo de que la había visto. Ello provocó que los vecinos comenzaran a visitar la fuente para verla. Lo que no cuenta la leyenda, o al menos no hay noticias de ello, es si la joven cautiva apareció alguna otra vez...

En San Pelayo se encuentra el moral más antiguo de España, con más de 300 años, que está incluido entre los conocidos como Catedrales Vivas.

SANTA MARÍA DE SANDO. La iglesia de Sta. María de Sando es románica, donde destaca el retablo y la espadaña. El cementerio está

construido dentro de una iglesia antigua del siglo xv o xvi, de la que sólo quedan restos.

La iglesia parroquial está dedicada a la Asunción, aunque su patrono es el Cristo de las Batallas, cuya festividad se celebra los días 25 y 26 de agosto, con fiestas para jóvenes, pequeños y mayores con las mismas actividades que en Sando, es decir, bingo, campeonato de guerrillas, adorno de las calles del pueblo, cabezudos, verbenas, partido de pelota y de frontenis, degustación de dulces, y un encierro infantil, que como se sabe, no es más que la cabeza de un toro de cartón o plástico a la cual se le añaden dos ruedas y en ocasiones llevan incorporada una pistola de agua que moja a los niños.

Por supuesto, no falta la misa con su correspondiente procesión.

SANTIZ. La iglesia parroquial es románica, del siglo xii y está consagrada a San Miguel Arcángel. En su interior destaca la talla gótica del Cristo de las Batallas, de tanta tradición en la provincia salmantina.

En Santiz se celebran numerosas fiestas, entre las que se encuentra la del patrón, San Miguel Arcángel, el 29 de septiembre. Ese día, tras la misa y la procesión se procede a la subasta del ramo y de las cestas repletas de dulces, alimentos y bebidas, ofrecidas al santo por los vecinos, todo lo cual es subastado. El dinero recaudado se emplea para cubrir las necesidades parroquiales. Y después de los actos religiosos, el típico *baile del vermut*, amenizado por charanga.

Según el *Diccionario de la Real Academia* vermú es «un licor hecho con vino blanco, ajeno y otras sustancias amargas y tónicas, que se toma como aperitivo», inventado por los italianos, que lo toman por la tarde. Sin embargo, parece ser que la hora del vermú o vermut en Europa es antes de cenar. Aunque en España, tal y como sucede en Santiz, la hora del aperitivo –es decir, del vermú– ha sido siempre entre las doce y la una y, más concretamente después de la misa de los domingos. Hoy la *hora del ver-*

mú ha sido sustituida por la *hora de las cañas o de los vinos*.

El 14 de septiembre es la fiesta del Bendito Cristo. De la organización se encarga su Cofradía, compuesta por 33 cofrades y –según dicen– es complicado ingresar porque existe una larga lista esperando formar parte de ella. Después de la misa se rifa el tradicional bollo maimón o de clavonía, uno de los dulces más típicos de Salamanca y Zamora. Según algunos estudiosos lo de maimón vendría del árabe *maimun* –feliz–, aunque según otros posiblemente «su nombre haga referencia a la maimona, un palo de uso habitual en cualquier tahona antigua y que haría referencia al cilindro colocado en su centro» (Wikipedia).

El 5 de febrero Santa Águeda, o Las Águedas, que organizan las mujeres locales. Es tradición que las mujeres pidan propinas a los hombres.

También se celebra el *Lunes de aguas*, esa tradición tan de Salamanca y de otras localidades charras que se ha asimilado a la ruptura del duelo penitencial que simboliza la Semana Santa para el cristiano. Ese día las peñas de jóvenes salen al campo a comer el típico hornazo.

La noche anterior al día de Reyes, se enciende una gran hoguera en el dentro del pueblo para festejar a los quintos de ese año, donde éstos, bien entrada la noche invitan los asistentes a chorizo y costilla asada, regados con buen vino.

Las hogueras que se encienden en torno a la Navidad se consideran parte de un ritual relacionado con el solsticio de invierno y se encuentra tanto en las civilizaciones antiguas como en las de los pueblos que no han conservado tradiciones escritas. Según la mitología griega el fuego fue entregado a los hombres por el titán Prometeo, tras robárselo a los dioses. Según la mitología griega, el fuego fue robado a los dioses por el titán Prometeo para entregárselo a los hombres, motivo por el cual fue castigado a ser encadenado según unos en el Cáucaso y

según otros al Arguimusco, meseta siciliana al norte del Etna. Pero, aunque las evidencias e investigaciones parecen afirmar que el primer fuego se hizo de forma intencionada, frotando dos trozos de madera seca, otros eruditos creen que la caída de un rayo sobre un árbol dio cuenta al ser humano de la existencia del fuego y de la posibilidad de usarlo en su propio beneficio. Lo cierto es que se han hallado restos de hogueras encendidas por el *Homo Erectus* con una antigüedad superior al millón de años y que andando el tiempo –desde tiempo inmemorial– los campesinos de toda Europa comenzaron a encender hogueras en ciertas fechas del año, para bailar en su alrededor o saltar sobre ellas siguiendo unos rituales hoy desconocidos, aunque tal vez estuvieran destinados a alejar los fríos invernales. Costumbre que la Iglesia cristiana –como en otros muchos casos– trató de prohibir al considerarlas ritos paganos. En algunas de estas hogueras solían quemarse efigies de paga o que se fija quemar a una persona viva, lo que lleva a sospechar que en tiempos pretéritos se quemaran realmente a personas, como ofrenda a los dioses. También es tradición que los quintos, junto con sus acompañantes, aguanten despiertos toda la noche para a la mañana siguiente, día de Reyes, ir a pedir por las casas. Después van a misa para realizar una ofrenda al Niño Jesús.

SARDÓN DE LOS FRAILES. Por lo que respecta al patronazgo de Sardón, en el siglo XII, en su segunda repoblación –la de Fernando Ponce– se erigió la iglesia parroquial bajo la advocación de San Pedro, que con el tiempo fue perdiendo protagonismo –según dicen– porque su onomástica –a finales de junio– coincidía con las labores del campo, faenas que restaban fieles a los actos religiosos, preferencia que con el tiempo pasó a la Virgen del Rosario, patrona del pueblo, que se celebraba la última semana de septiembre, cuando ya se habían terminado la recogida de la fruta y la vendimia, así como la recogida de la miel y a la que se ofrecían los frutos tras la recolección. Y, como puede leerse en la página del Ayuntamiento

[...] dentro de este apartado religioso, en el siglo XVIII y como consecuencia de una gran epidemia que se llevó a la mayoría de las criaturas, en el que un siglo más tarde aparece como anejo la hoy finca del Villarejo, surge la figura a Santa Ana, que supuestamente evitó la muerte de uno de los hijos de una familia logrando la veneración de sus vecinos.

Además, se dice que

[...] la gracia de Santa Ana estuvo siempre presente entre sus vecinos, pues según estos testimonios de viva voz trasladados de generación en generación, mantienen que el toque de la campana de su ermita evitaba el pedrisco en las tormentas de verano; es más, aseguran que una vez llegada la tormenta a su término las nubes cesaban de lanzar la granizada sobre sus cosechas.



Sardón de los Frailes. Ntra. Sra. del Rosario. (Cortesía del ayuntamiento)

Las fiestas dedicadas a la Virgen del Rosario –patrona del pueblo– se celebran la última semana de septiembre, con misa, procesión y ofertorio del bolló maimón. Sin embargo, con el paso del tiempo, las fiestas de agosto con sus actividades lúdicas y profanas han ido sustituyendo poco a poco a las de la patrona.

TABERA DE ABAJO. Por lo que respecta a las iglesias parroquiales, tanto en la de Tabera de Abajo –de San Juan Bautista– como de Tabera de Arriba –de Santiago Apóstol– se conservan sendos retablos realizados por Joaquín Churriguera Ocaña, miembro de una dinastía de arquitectos y retablistas barrocos, materializados por Pedro de Gamboa a principios del siglo XVIII.

El patrón de Tabera es San Juan y la patrona Santa Bárbara, con misa, procesión y convite.

TREMEDAL DE TORMES. Iglesia Parroquial de Santo Ángel de La Guarda, en Peñalvo. Patrón San Sebastián, tercer domingo de septiembre.

VALDELOSA. La iglesia parroquial de San Salvador es del siglo XVI está bajo la advocación de la Transfiguración del Señor. Tiene en su retablo mayor un Cristo gótico y una talla del Sal-

vador y debe reseñarse la presencia en el templo de un San Sebastián en piedra, del siglo XV.

Sus fiestas principales son San Esteban –el 20 de enero– y San Roque, del 15 al 18 de agosto, cuya ermita ha sido restaurada recientemente.

La devoción a San Roque –un santo del siglo XIV– fue muy popular a partir del siglo XVII. Según cuentan, Roque –de origen francés– decidió llevar una vida de continuo peregrinaje. Al llegar a Roma, encontró que la peste se había apoderado de la ciudad, provocando numerosas muertes. Y él, poniendo en riesgo su vida, cuidó y curó a muchos apestados. Luego continuó por el resto de Italia hasta que sintió en sus propias carnes los primeros síntomas de la enfermedad, por lo que decidió retirarse a un bosque para no contagiar a nadie. En su retiro, un perro le llevaba un pan cada día, mientras un ángel bajaba a curarle las heridas. Y aunque en un principio no contó con mucha popularidad, que ostentaba San Sebastián desde mucho tiempo atrás como abogado contra las epidemias, a partir de su canonización en el siglo XVII, coincidiendo con una serie de virulentas epidemias en Europa, comenzó a tomar también protagonismo, de ahí que ambos hayan sido representados juntos en numerosos cuadros.



Valdelosa. Procesión de S. Sebastián. (Cortesía del ayuntamiento)

Al igual que no hay acuerdo sobre el año de su nacimiento, tampoco hay unanimidad sobre el lugar de su fallecimiento. Según unos, falleció en Italia en una prisión, acusado de espía, pues no quiso revelar su identidad. Actualmente las investigaciones señalan que murió en Montpellier –ciudad de su nacimiento– encarcelando por su propio tío. Cuando llegó a Montpellier Francia estaba en guerra con Italia y no fue reconocido, sino que se le tomó por un espía italiano y, sin mediar juicio, fue encarcelado, donde, según algunos hagiógrafos suyos, estuvo entre 5 y 8 años hasta que murió. Aunque por desgracia fue reconocido por su abuela ya tarde, al observar el lunar en forma de cruz con que había nacido. Esa intuición inspiradora se debió –según dicen– a una intervención de la Virgen.

Suele representársele vestido de peregrino con una herida en su pierna izquierda y acompañado de un perro llamado Rouna o un ángel, aunque también aparece representado con ambos.

También son tradicionales las celebraciones de Las Águedas, hincar el palo o viga Mayo por los quintos el día 1 de ese mes, en que invitan a los asistentes a comer panceta, chorizo, etc., al calor de una gran hoguera. Y la práctica antigua, pues ha pasado de generación en generación, de poner por la noche, en las puertas de las mozas, ramos el día de San Roque.

VEGA DE TIRADOS. En Vegas se erige la iglesia de Nuestra Sra. de la Asunción –de construcción moderna–, cuyas fiestas se celebran el 15 de agosto. En su interior y en el frontal de la capilla mayor –de forma cuadrangular y bóveda de crucería– se halla un cuadro del Cristo de las Aguas, obra del pintor Jerónimo Prieto González, pintor autodidacta nacido en la localidad salmantina de Espeja.

En Tirados –pedanía de Vega– se hallan las ruinas de la iglesia románica de San Miguel, abandonado a finales del siglo XIX.

Las fiestas de Vega están dedicadas al Cristo de las Aguas. Como en otros lugares vecinos, se programan actividades para todas las edades: Música, pregón, homenaje a los mayores, actividades para niños –pintacaras, hinchables, competiciones y juegos entre las peñas de amigos...– degustación del tradicional hornazo con venta de papeletas para la rifa, misa castellana cantada por un grupo de bailes charros, seguida de procesión a los campos para bendecirlos el Lunes de Aguas, para terminar con la degustación de la tradicional ensalada de limones, naranjas, huevos cocidos para «desengrasar» los cuerpos tras los excesos etílicos y de una paella al día siguiente.

VILLARMAYOR. La fiesta de San Vicente –patrón del pueblo– había ido perdiendo importancia en los últimos años, pero se ha recuperado de nuevo. Esta fiesta de invierno empieza el día 21, pero es el día del santo cuando se celebran la misa y la procesión por el pueblo, onomástica que termina con la acostumbrada chocolatada con churros, como actividades más destacadas.

San Vicente Mártir o Vicente de Huesca, fue un arcediano oscense diácono de San Valero de Zaragoza. Según la hagiografía de este santo, descendía de una noble familia aragonesa, pues su padre era cónsul de Zaragoza. Siendo pequeño aún fue puesto bajo el magisterio de Valero, obispo de la ciudad. Cuando a su preceptor –ya mayor– se le acentuó la tartamudez que padecía, Vicente ocupó su lugar en lo concerniente a la predicación de la fe. Por aquel entonces se produjo una sangrienta persecución contra los cristianos, decretada por los emperadores Diocleciano y Máximo. Cuando en marzo del año 303 llegó el prefecto Daciano a Hispania, entró por Gerona, pasando más tarde a Barcelona y Zaragoza, donde lo primero que hizo fue apresar a Valerio y a Vicente, que más tarde fueron trasladados maniatados a Valencia, a donde había tenido que desplazarse él por orden del Emperador. Y fue en Valencia donde comenzaron los interrogatorios, mas como el obispo se expresaba con dificultad debido a su tartamudez, habló por él Vicente. En consecuencia, el viejo

obispo fue condenado al destierro y Vicente a sufrir diversos tormentos, de los que salió triunfante, por lo que fue arrojado a una estrecha mazmorra, en plena oscuridad, puestos sus pies en unos cepos de madera de modo que sus piernas estuviesen fuertemente separadas la una de la otra. Y si eso fuera poco, sembraron el suelo de la mazmorra de objetos puntiagudos que laceraban sus carnes; un auténtico infierno, según cuentan algunos de sus hagiógrafos, quienes añaden que un día –de repente– se iluminó toda la celda y el suelo desgarrador en un lecho o alfombra de flores. Sabedor Daciano de estos portentos, ordenó que trataran con toda consideración a Vicente y que le curaran las heridas. Esta orden fue seguida sin dilación por el carcelero –convertido al cristianismo por Vicente–, que le preparó un confortable lecho y permitió que otros cristianos fueran a visitarle al calabozo. Se desconoce la fecha exacta de su muerte, pero la tradición la sitúa en enero, el día 22 del año 304 ó 305.

También se celebra a Santa Águeda, donde es tradición que las féminas salgan el día antes al campo para recoger leña y los restos de poda para hacer una gran hoguera la víspera de la Santa, para quemar –según dice la tradición– todo lo malo del año y en la esperanza que el nuevo sea mejor. La costumbre recomienda saltar la hoguera como forma de purificación. Y –finalmente– el 5 de agosto, la Virgen de las Nieves, advocación mariana que se remonta al siglo IV, cuya historia es sobradamente conocida. Durante las fiestas –además de novena, la misa y la procesión de la Virgen– se desarrollan una serie de actividades culturales, lúdicas, deportivas y gastronómicas. De todo ello cabe destacar la recobrada parodia –que hacía varios años que no se celebraba–, canciones presentadas por las peñas donde se forma humorística se critica lo mismo al Ayuntamiento que a cualquier suceso acaecido en el pueblo.

Monumentos: la iglesia parroquial de San Vicente Mártir y la ermita de Ntra. Sra. de las Nieves, que se encuentra en mal estado.



Villarmayor. Ermita de Ntra. Sra. de las Nieves.
Foto del autor

VILLASDARDO. La iglesia está dedicada a Ntra. Sra. de la Purísima Concepción. Su fiesta local es el Domingo de Pentecostés, en honor de la Virgen de la Bandera, así llamada porque el Niño Jesús porta una pequeña bandera.

VILLASECO DE LO GAMITOS. La iglesia parroquial de Villaseco de los Gamitos, situada al norte del pueblo, está dedicada a San Vicente. Fue construida a finales del siglo XVI, aunque se modificó considerablemente en los siglos XVII y XVIII. Es de planta de cruz latina y está realizada en sillarejo. Su cubierta a dos aguas ha sido recientemente restaurada.

Las fiestas en honor a San Vicente, el 22 de enero. Tras la misa, procesión por el pueblo –con la actuación de El Mariquelo– se reúnen las familias para celebrar una comida especial, de ahí que los naturales llamen a esa fiesta «días de Misa y Olla».

Otras fiestas, son: El 5 de febrero Santa Águeda, con misa y actividades musicales; el jueves anterior al Domingo de Ramos –conocido como Jueves Merendero– las familias salen al campo a comer tortillas y embutidos; también se celebra el *Lunes de Aguas* con degustación del típico hornazo. Otra fiesta importante es la romería que se realiza a la Virgen de la Peña del Castillo, en septiembre, en el término de La Encina de San Silvestre. Después de la misa se realiza una procesión alrededor de la ermita con ofrendas a la Virgen y la ejecución del Baile de la Bandera.

La última fiesta local se celebra el primer domingo de octubre en honor a la Virgen del Rosario. En ella, tras la misa y la procesión, las madrinan ofrecen bollos maimones a la Virgen, que después se subastan, dejando lo recaudado para la parroquia.

VILLASECO DE LOS REYES. En un principio se llamó Villaseco de Yuso, derivando posteriormente a Villaseco de los Reyes, denominación que tomó por «una grandiosa ermita» –Madoz– dedicada a Nuestra Señora de los Reyes, conocida actualmente como «la catedral de todas las ermitas de la provincia» salmantina que –según afirma Manuel Gómez Moreno– «tal vez fue edificada a finales del siglo XIII por deseo del infante Don Sancho Pérez, que fue señor de Ledesma y de otras muchas villas y era hijo del infante Don Pedro y nieto del rey Alfonso X el Sabio», ermita que ha sido ampliado en siglos posteriores.

Y Según recoge Bernardo Dorado, en su *Compendio histórico de la ciudad de Salamanca, su antigüedad, la de su Santa Iglesia, su fundación y grandezas, que la ilustran*, escrito en 1776, los santuarios «más frecuentados de los Fieles son, el de Ntra. Sra. de los Reyes en el lugar de Villaseco y el de Ntra. Sra. del Castillo del lugar de Pereña: del portento y milagro que se dignó hacer el todo Poderoso à ruego de Su Stma. Madre el año pasado de 1721».

En su *Diccionario Geográfico-Estadístico de España y Portugal*, Sebastián Miñano

(1779-1845), tras ubicarla en el término, añade que «antiguamente se hacían unos gastos extraordinarios y excesivos con ocasión de la festividad de la patrona del pueblo, que lo es Nuestra Señora de los Remedios, y se celebra el día 3 de mayo y en el día [entonces] se han moderado algo estos gastos que arruinaban las familias de algunos mayordomos, quedando reducidos a la función de la iglesia, corrida de novillos y a representar comedias, para todo lo cual tienen sitio a propósito dentro y fuera del pueblo».

Las fiestas de Villaseco son las de Ntra. Sra. de los Reyes, que se celebran los días 8 y 9 de septiembre con una romería hasta el santuario, los carnavales y las Águedas.

Berganciano tiene una iglesia dedicada a San Miguel Arcángel que –según Madoz– era aneja a la de Monleras. Sus fiestas tenían lugar el 8 de mayo, para celebrar la Aparición de San Miguel. Actualmente se han trasladado al segundo sábado de mayo para que puedan asistir todos los vecinos que viven fuera del pueblo.

En Campo de Ledesma la iglesia está bajo la advocación de Ntra. Sra. del Rosario, aunque las fiestas están dedicadas a San Ramón Nonato y se celebran el último fin de semana de agosto.

San Ramón fue un religioso español de la Orden de la Merced –fundada por San Pedro Nolasco para el rescate de cautivos cristianos que habían sido capturados por los musulmanes– nacido en Portell, en la provincia de Lérida. En uno de los viajes que realizó al Norte de África para pagar el rescate de algunos cautivos, mas cuando se le acabó el dinero, decidió quedarse como rehén en lugar de un redimido. Durante su cautividad sus carceleros perforaron sus labios con hierros candentes para impedir que predicara. Finalmente fue rescatado él mismo y pudo regresar a España. El pontífice Gregorio IX lo nombró cardenal, pero cuando se dirigía a Roma, murió en la localidad barcelonesa de Cardona el 31 de agosto de 1240. El sobrenombre de *Nonnato* –no nacido– le fue asignado porque fue extraído del útero materno me-

dian­te cesárea una vez que ella había muerto. Es el patrón de los partos, de las matronas, de los niños y de las embarazadas.

La iglesia de Gejo de los Reyes está dedica­da a San Blas. Sin embargo, las fiestas patrona­les lo están a San Antonio, con misa, procesión y otras actividades para terminarlas con una comida popular.

Moscosa es una finca particular dedicada a la ganadería extensiva. Antiguamente tenía por anejo las alquerías de Cuadrilleros y el despo­blado de Gusende. Existe una iglesia dedicada a Sta. Elena.

ZAMAYÓN. La iglesia de Ntra. Sra. de la Asunción –con portada meridional del siglo xvi, conserva un interesante retablo–, templo que fue ampliado en el siglo xix, aunque aún conser­va algunos vestigios románicos. A mediados del siglo ix –según recoge Pascual Madoz– de ella dependían los anejos de Valdelosa e Izcalina; la ermita de San Miguel –de finales del xii o prin­cipios del xiii–, que fue la parroquia de la Orden de San Juan del Hospital, donde pueden apre­ciarse mejor los restos románicos que –a pesar de las reformas que en ella se han realizado– destacan la portada, la cornisa sobre modillo­nes y el arco triunfal del interior.

Las fiestas se dedican a San Antonio de Pa­dua y se celebran del 9 al 13 de junio. Las ce­lebraciones comenzarán en la media noche del jueves, 9 de junio, con la colocación de los ban­derines en las calles de la localidad y la tradi­cional *puesta de ramos* a las mozas del pueblo. Y aunque los actos religiosos con misa castella­na y procesión del santo son el eje principal de la fiesta, no faltan actividades deportivas –los partidos de pelota a mano–, juegos infantiles, batallas de arqueros, verbenas y la clásica comi­da popular típica de los pueblos de la comarca ledesmina.

El 5 de octubre se celebra la fiesta de la Vir­gen del Rosario con algunas actividades donde no puede faltar una cena popular en el Patio de las Monjas.

La tradición de rezar el rosario nació cuando la Virgen se apareció en Francia a Santo Domi­ngo de Guzmán –fundador de los Dominicos– a principios del siglo xiii. Primero le enseñó a re­zarlo y luego le animó a propagar esta devoción como medio para convertir a los pecadores in­decisos y especialmente para combatir la here­jía de los albigenses o cátaros –un movimiento religioso calificado por la Iglesia Católica como herético– que había surgido en la localidad francesa de Albi. De ahí que la Iglesia le tenga como padre de la oración del rosario.

ZARAPICOS. El patrón de la localidad es Santiago Apóstol, 25 de agosto, y en torno a esta fecha existía una curiosa costumbre. Pri­mero, la noche de la víspera los mozos ponían un ramo de flores en las ventanas de las mozas que más les atraían y el día del santo iban a le­vantarlas, lavarlas y a peinarlas y con ellas salían durante la fiesta. Con anterioridad a la fiesta de Santiago se celebraba el 20 de mayo otra en honor a San Boal, o Baudilio, diácono y francés del siglo iv, nacido en Orleans y muerto en Ni­mes, que sufrió martirios por rehusar a sacrificar a los ídolos.

Revista de **FOLKLORE**

Fundación Joaquín Díaz

funjdiaz.net

