

Revista de **FOLKLORE**

Fundación Joaquín Díaz



Alto como la mota..... 3

Joaquín Díaz

Altobasso o Buttafuoco. Ipotesi sull'etimologia dei nomi..... 4

Loris Niero

El tatuaje en tierras castellanas en torno al año 1900..... 13

Antonio Bellido Blanco

El cumpleaños de don Goyo. Notas etnográficas de una subida al volcán Popocatépetl..... 23

David Lorente Fernández

Etnografía y folklore de la comarca de Ledesma (II)..... 45

José Luis Rodríguez Plasencia

Renuberos leoneses 77

Francisco Javier Rúa Aller

La *matki*: una chaneca caníbal.. 84

Donají Cuéllar Escamilla

Comida y cocina en el calendario tradicional de la Ribera del Duero (siglo xx)..... 99

Arturo Martín Criado

Esbozo sobre el bautismo por agua de socorro y el bautismo post mortem en angelitos. (Corrientes, Argentina y sur de la región oriental del Paraguay) 126

César Iván Bondar

El cuco como oráculo en la provincia de León (fórmulas rimadas y refranes) 142

José Luis Puerto

La popular fiesta de las Candelas..... 148

Jorge de Juan Fernández y José Luis Díez

Pascual

SUMARIO

Revista de Folklore número 492 – Febrero 2023

Portada: Gaudencio Ferrari, siglo xvi. *Concierto de los ángeles*, en la iglesia de Nuestra Señora de los Milagros, en Saronno

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

ALTO COMO LA MOTA

Primero fue el sonido, como si hubiese existido la resonancia de una voz superior desde antes de que comenzara nuestra vida y nuestro tiempo; como si nos llegara un eco de existencia desde otro lugar del Cosmos. Así lo reflejan descriptivamente los libros sagrados. El Evangelio de San Juan se inicia haciendo su autor una confesión importante:

En el principio ya existía la Palabra, y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios. La Palabra en el principio estaba junto a Dios. Por medio de la Palabra se hizo todo, y sin ella no se hubiese hecho nada de lo que se ha hecho. En la Palabra había vida, y la vida era la luz de los hombres.

Parece que el papel de «la Palabra» en el libro de los libros es estar al lado de Dios, vigilando o ayudando en la formación de todo lo que se va a crear. Después, el ser humano trató de ir añadiendo a su corto y casi ininteligible vocabulario, palabras que simulasen algunos sonidos, sobre todo si éstos eran peculiares. La onomatopeya, es decir el hecho de dar un nombre que imitase la cualidad de ese sonido para ayudar a reconocerlo, vino finalmente. Estrabón hablaba en su Geografía, al tratar de ejemplificar un caso similar, de cómo en un principio la «palabra bárbaro se pronunció onomatopéyicamente haciendo referencia a aquellas personas que se comunicaban de forma primaria».

En el interesante trabajo de investigación que encabeza el presente número de la Revista, Loris Niero nos revela de qué modo tan sencillo

se genera la denominación del tambor de cuerdas en la Edad Media europea, con la simple imitación de su sonido: tun tun. Sin embargo, al hacer referencia a los nombres específicamente locales que toma ese instrumento en la península italiana, va más allá de la percepción acústica y nos informa de cómo el público que contemplaba y escuchaba expectante a los primeros intérpretes de flauta acompañada de un instrumento de percusión, se fijaba no sólo en el sonido sino en la manera en que éste se producía. Y esa manera sugería y recordaba, tanto el acto de sacar chispas con un pedernal, como el golpeo artesanal sobre un objeto para ajustarlo o darle forma. Y esa forma, ese modelo, recordémoslo con las palabras del arcipreste para definir en nuestra lengua al salterio, era «más alto que la mota», que es como nosotros nos imaginamos que el tambor de cuerdas semejaba cuando –en compañía del rabé gritador, de la rota o de la vihuela de péndola–, hombres y mujeres, animales y flores salieron el día de Pascua a recibir al Amor, según nos lo describe el detallista Juan Ruíz. Él mismo sugiere en uno de sus versos, que los espectadores ya muestran preferencias estéticas: al mencionar a los pájaros que entonan cantos placenteros y de dulces sabores, producen más alegría los que mejor lo hacen. Del mismo modo, ese «pueblo llano italiano del Renacimiento», que escuchaba entre sorprendido y embelesado un nuevo instrumento en manos de un expresivo músico, tuvo el acierto de bautizarlo especificando el sonido que hacía y la forma en que se conseguía ese sonido sobre una larga y distintiva caja encordada.

CARTA DEL DIRECTOR

ALTOBASSO O BUTTAFUOCO. IPOTESI SULL'ETIMOLOGIA DEI NOMI

Loris Niero

ALTOBASSO O BUTTAFUOCO. HIPÓTESIS SOBRE LA ETIMOLOGÍA DE LOS NOMBRES

(Traducción de Joaquín Díaz)

I nomi degli strumenti, in particolare quelli di origine popolare, sono sicuramente il risultato di un semplice processo analogico, come possiamo riscontrare sovente nelle tradizioni orali. Nello specifico i nomi degli strumenti, più che riflettere solo gli oggetti, incamerano in sé le percezioni e le esperienze che l'uomo trae dall'incontro con le cose stesse nel momento in cui le usa.

Usare un metodo di indagine congegnato su dei parametri odierni, in questa ricerca, rischia di fornirci dei risultati falsati. Quindi nell'intenzione di ricreare un percorso etimologico possibilmente corretto, dobbiamo cercare di "immergerci" nella mentalità dei popolani italiani del rinascimento che vedono e ascoltano, per la prima volta, uno strumento musicale a loro sconosciuto, tentando noi di ricreare le emozioni, le condizioni intellettuali e socio culturali di quel periodo che ha visto l'associazione del nome allo strumento.

I nomi attuali per indicare il tamburo a corde nelle varie regioni o località di Francia e Spagna, nei quali io mi sono imbattuto, sono: *salterio, tamborín, tambourin, ttun ttun, toun toun, soinua, bertz o pertz, chicotén, tambourin du Bearn, tambor de cuerdas, tembo, tambourin de Gascogne*. Risulta palese una totale mancanza di collegamenti lessicali tra questi, e i termini conosciuti in Italia, cioè "altobasso e buttafuoco".

I due termini, "altobasso e buttafuoco", possiamo ipotizzare, si crearono e si svilupparono contemporaneamente, generati da sovrapposizioni di elementi linguistici e dialettali, fusi tra di loro nel tempo pur avendo percorsi au-

Los nombres de los instrumentos, especialmente los de origen popular, son ciertamente el resultado de un simple proceso analógico, como a menudo podemos encontrar en las tradiciones orales. Específicamente, los nombres de las herramientas, más que reflejar solo los objetos, encarnan las percepciones y experiencias que el hombre extrae del encuentro con las cosas mismas cuando las usa.

El uso de un método de encuesta diseñado con los parámetros actuales, en esta investigación, corre el riesgo de proporcionarnos resultados falsos. Por tanto, con la intención de recrear un camino etimológico lo más correcto posible, debemos intentar «sumergirnos» en la mentalidad del pueblo llano italiano del Renacimiento que ve y escucha, por primera vez, un instrumento musical desconocido para él, tratando de recrear las emociones, las condiciones intelectuales y socioculturales de ese período que vio la asociación del nombre al instrumento.

Los nombres actuales para indicar el tambor de cuerda en las distintas regiones o localidades de Francia y España que he encontrado son: *salterio, tamborín, pandereta, ttun ttun, toun toun, soinua, bertz o pertz, chicotén, pandereta de Bearn, tambor de cuerdas, tembo, pandereta de Gascuña*. Hay una clara falta de conexiones léxicas entre estos y los términos conocidos en Italia, es decir, «altobasso y buttafuoco».

Los dos términos, «altobasso» y «buttafuoco», podemos hipotetizar, fueron creados y desarrollados simultáneamente, generados por la superposición de elementos lingüísticos y dialectales, fusionados entre sí a lo largo del tiem-



XV-XVI secc. Particolare dall'affresco presente nell'abside della chiesa di S. Antimo, 1480-1510, attribuito ad Antoniazzo da Romano (1430 circa -1508), Nazzano, Roma. Fonte: [https://it.wikipedia.org/wiki/Chiesa_di_Sant%27Antimo_\(Nazzano\)#/media/File:Sant_antimo_nazzano_affreschi_abside_3.jpg](https://it.wikipedia.org/wiki/Chiesa_di_Sant%27Antimo_(Nazzano)#/media/File:Sant_antimo_nazzano_affreschi_abside_3.jpg)

tonomi, con una propria specifica inerzia temporale. Questi elementi linguistici, in alcuni casi contrastano tra di loro, ma in altre combinazioni ci portano a dei risultati inaspettati.

Mi risulta plausibile che le due locuzioni, "alto-basso e butta-fuoco", siano nate dall'esigenza di distinguere il suonatore di "flauto-tamburo a corde" dal suonatore del "flauto-tamburino", dando una precisa connotazione a ciascuno dei due. Faccio notare che il "flauto-tamburino" era già presente prima della comparsa del tamburo a corde nell'iconografia europea. Ciò nonostante, in molte testimonianze iconografiche italiane, possiamo osservare che i due "ensemble" strumentali venivano ritratti affiancati nella disposizione orchestrale, come voler evidenziare una sorta di gemellaggio o di una transizione già in atto.

po a pesar de tener caminos autónomos, con su propia inerzia temporal específica. Estos elementos lingüísticos, en algunos casos contrastan entre sí, pero en otras combinaciones nos llevan a resultados inesperados.

Me parece plausible que las dos frases, «alto-bajo y lanzador de fuego», surgieran de la necesidad de distinguir al que toca la «flautatambor con cuerdas» del que toca la «flautapandereta», dando una connotación precisa a cada uno de los dos. Observo que la «flautapandereta» ya estaba presente antes de la aparición del tambor de cuerda en la iconografía europea. Sin embargo, en muchos testimonios iconográficos italianos, podemos observar que los dos «conjuntos» instrumentales fueron representados uno al lado del otro en el arreglo orquestal, como para resaltar una especie de hermanamiento o una transición ya en curso.

Buttafuoco

Digitando: “buttafuoco significato” in un motore di ricerca sul web, il risultato che compare nella prima e nelle successive voci è il seguente: “buttafuòco s. m. [(Treccani) comp. Di buttare e fuoco] (pl. -chi o invar.). – Asta impiegata dai primi artiglieri per comunicare il fuoco alla carica di lancio dei cannoni mediante corda-miccia avvolta attorno a essa”. Trovo improbabile che questo significato possa essere collegato allo strumento; l’unico riferimento che intravedo è l’uso associato di un’asta di legno, lunga anche due metri, quella usata dall’artigliere, mentre quella usata per lo strumento ha una lunghezza di 40/50 cm. Un ipotetico paragone visivo, che associa le azioni di suonatore e artigliere che compiono il gesto, uno nel battere le corde, e l’altro di portare la miccia accesa al focone del cannone, mi risulta forzato; infatti appare molto evidente la differenza tra la rigidità del cannoniere e il movimento rapido e sincopato del suonatore.

Dopo questo unico e inconcludente risultato, affinando la ricerca nei vocabolari antichi di italiano e dei vari dialetti disponibili, consultabili in rete, ho riscontrato che il termine “buttafuoco” è spesso riferito all’acciario (*Eslabón, Chispero o Chisquero*), utensile forgiato in acciaio usato per accendere il fuoco con la selce, chiamato nei vari dialetti italiani: buttafuoco, battifuoco o bottafuoco, ecc.. Nel passaggio successivo, scomponendo il composto “verbo-sostantivo”, in questo caso, “butta-fuoco”, vediamo che è formato da un tema verbale e da un nome che funge da complemento, tipicamente da complemento diretto. Questo tipo compositivo è assente in latino, ma molto comune e tipico nelle lingue romanze.

Tutti questi termini, iniziano con una comune radice onomatopeica che richiama il colpo di percussione:

Buttafuoco

Al escribir: «buttafuoco significato» en un buscador web, el resultado que aparece en la primera y siguientes entradas es el siguiente: «buttafuòco s. metro. [(Treccani) comp. Tirar y disparar] (pl. -chi o invar.). – Pértiga utilizada por los primeros artilleros para comunicar el fuego a la carga de lanzamiento de los cañones mediante un cordón-fusible enrollado a su alrededor». Me parece poco probable que este significado pueda estar relacionado con el instrumento; la única referencia que veo es el uso asociado de un asta de madera, incluso de dos metros de largo, la que usa el artillero, mientras que la que se usa para el instrumento tiene una longitud de 40/50 cm. Me parece forzada una hipotética comparación visual, que asocie las acciones del intérprete y del tirador que realizan el gesto, uno de hacer sonar las cuerdas, y el otro de acercar la mecha encendida a la chimenea del cañón; de hecho, la diferencia entre la rigidez del artillero y el movimiento rápido y sincopado del intérprete es muy evidente.

Después de este resultado único e inconcluso, al afinar la búsqueda en los diccionarios de italiano antiguo y los diversos dialectos disponibles, que se pueden consultar en la red, encontré que el término «buttafuoco» a menudo se refiere al pedernal (*Eslabón, Chispero o Chisquero*), herramienta forjada en acero que sirve para encender fuego con pedernal, llamada en los diversos dialectos italianos: buttafuoco, battifuoco o bottafuoco, etc. En el siguiente paso, al descomponer el conjunto «verbo-sustantivo», en este caso, «lanzar fuego», vemos que se compone de una raíz verbal y un sustantivo que actúa como complemento, típicamente como objeto directo. Este tipo compositivo está ausente en latín, pero es muy común y típico en las lenguas romances.

Todos estos términos comienzan con una raíz onomatopéyica común que recuerda el golpe de percusión:

“Buttare [dal fr. Ant. Bouter “colpire; gettare; germinare”, provenz. botar, dal franco bōtan “colpire”] (Treccani)”.

“Botta /'bɔt:a/ s. f. [dall'ant. Bottare “percuotere”, affine a buttare, il colpire qualcuno o qualcosa con le mani, con un bastone o altro... (Treccani)”.

“Battere /'bat:ere/ [lat. tardo Battēre, dal lat. class. Battuēre]. v. tr. 1. a. [dare colpi con le mani o con altro arnese] ≈ colpire, percuotere. (Treccani)”.

In questo approfondimento, appare evidente uno stretto legame del termine con l'azione meccanica di accensione del fuoco con l'acciarino, la selce e l'esca, sistema rimasto in uso fino all'invenzione dei fiammiferi. Non rimane traccia, nella memoria popolare contemporanea, di questo “rito” che si effettuava con tutta probabilità più volte al giorno. La mano sinistra teneva la scheggia di selce con sottostante il pezzo dell'esca, mentre la mano destra stringeva saldamente l'acciarino e, con un movimento rapido del braccio, dall'alto al basso, si batteva ripetutamente, producendo scintille fino all'accensione dell'esca: movimento visivamente molto simile alla percussione delle corde dello strumento.

A questo punto potrebbe essere plausibile l'associazione del gesto del colpo di percussione che, per traslato, passa dall'acciarino allo strumento che è, per l'appunto, uno strumento a percussione. Ad un risultato simile, anche se riferito ad un altro strumento, era giunto Febo Guizzi, etnomusicologo, nel suo libro “Guida alla musica popolare in Italia vol.III - Gli strumenti”, ipotesi presente nel piè di pagina 24.5.

A rinforzo di questa ipotesi inserisco la descrizione del “buttafuoco” presente in uno dei due cataloghi conservati a Modena, redatti da Paolo Maria Terzago nel 1664. Cataloghi commissionati dal proprietario del cosiddetto “Musaeum Septalianum”, Manfredo Settala¹: co-

1 Musaeum Septalianum.
<https://books.google.it/books?id=IH-Ke6vbaUcC&pg=PP5>

«Lanzar [del fr. Hormiga. Bouter «golpear; lanzar; germinar», provenz. botar, del franco bōtan «golpear»] (Treccani)».

«Botta /'bɔt:a/ s. F. [de la hormiga. Bottare «golpear», similar a arrojar, golpear a alguien o algo con las manos, con un palo o con otra cosa... (Treccani)».

«Battere /'bat:ere/ [lat. Battēre tardío, del lat. clase. derrotar]. v. tr. 1 a. [golpear con las manos o con otra herramienta] ≈ golpear, golpear. (Treccani)».

En este profundo estudio se evidencia una estrecha vinculación entre el término y la acción mecánica de encender un fuego con pedernal, pedernal y yesca, sistema que se mantuvo en uso hasta la invención de los fósforos. No queda rastro, en la memoria popular contemporánea, de este «rito» que muy probablemente se realizaba varias veces al día. La mano izquierda sostenía la astilla de pedernal con el trozo de yesca debajo, mientras que la mano derecha agarraba firmemente el pedernal y, con un movimiento rápido del brazo, de arriba abajo, golpeaba repetidamente, produciendo chispas hasta que se encendía. movimiento visualmente muy similar a la percusión de las cuerdas del instrumento.

En este punto podría ser plausible la asociación del gesto del golpe de percusión que, por traducción, pasa del pedernal al instrumento que es, precisamente, un instrumento de percusión. Febo Guizzi, etnomusicólogo, había llegado a un resultado similar, aunque referido a otro instrumento, en su libro «Guía de música popular en Italia vol.III - Los instrumentos», hipótesis presente en el pie de página de la página 24.5.

Para reforzar esta hipótesis, inserto la descripción del «buttafuoco» presente en uno de los dos catálogos conservados en Módena, elaborado por Paolo Maria Terzago en 1664. Catálogos encargados por el propietario del llamado «Musaeum Septalianum», Manfredo Settala¹:

1 Musaeum Septalianum.
<https://books.google.it/books?id=IH-Ke6vbaUcC&pg=PP5&dq=Musaeum+Septalianum+Manfredi+Septalae+Patritii>

llezionista, scienziato e canonico. Estratto dalla pag. 288 dall'originale in latino: "*Instrumentum calabrensibus familiare quam ludrica [recte: ludtcrā, lingua] Buttafuoco, dicunt Africanis quoque notum*". Traduzione: "Strumento familiare ai calabresi che in linguaggio scherzoso chiamano Buttafuoco, noto anche agli Africani".

Il fatto che Paolo Maria Terzago attribuisca all'utilizzo del termine "buttafuoco" una intenzione scherzosa potrebbe confermare che il termine abbia una sua origine popolana. Posso affermare che l'azione di accendere il fuoco veniva espressa con la locuzione "battere il fuoco". "Batt l'azzalin (acciaio o acciarino). Battere il fuoco. Dicesi del percuotere la pietra focaja pel fuoco, sebbene non si batta il fuoco ma la pietra..."².

Concludo questa parte con una interessante variante dialettale del significato di "buttafuoco": "Batfùg (luciolina, ma anche acciarino). Letteralmente significa battifuoco, quasi un riferimento al battere sull'acciarino traendone lampi intermittenti, il che spiega anche il significato di luciolina. In questo significato il termine potrebbe anche essere una variante di butafog (cioè buttafuoco), il nome che la luciolina ha nei dialetti dell'Oltrepò (Lombardia)"³.

coleccionista, científico y canónigo. Extracto de la pág. 288 del original en latín: «*Instrumentum calabrensibus familiari quam ludrica [recta: ludtcrā, lingua] Buttafuoco, dicunt Africanis quoque notum*». Traducción: «Instrumento familiar a los calabreses que en lenguaje jocoso llaman Buttafuoco, también conocido por los africanos».

El hecho de que Paolo Maria Terzago atribuya una intención de broma al uso del término «buttafuoco» podría confirmar que el término tiene un origen popular. Puedo decir que la acción de encender el fuego se expresaba con la frase «batir el fuego». «Batt l'azzalin (acero o pedernal). Batir el fuego. Se dice de herir el pedernal con fuego, aunque no se pega al fuego sino a la piedra...»².

Concluyo esta parte con una interesante variante dialectal del significado de «lanzador de fuego»: «Batfùg (luciérnaga, pero también yesquero). Literalmente significa respirar fuego, casi una referencia a golpear el yesquero y sacar destellos intermitentes de él, lo que también explica el significado de luciérnaga. En este sentido, el término también podría ser una variante de butafog (es decir, buttafuoco), el nombre que tiene la luciérnaga en los dialectos de Oltrepò (Lombardía)»³.

&dq=Musaeum+Septalianum+Manfredi+Septalae+Patritii+Mediolanensis+industrioso+labore+constructum&hl=it&newbks=1&newbks_redir=0&sa=X&ved=2ahUKEwj8ipa7u-76AhWOOQ_EDHSP6BGYQ6AF6BAgJEA#v=onepage&q=Musaeum%20Septalianum%20Manfredi%20Septalae%20Patritii%20Mediolanensis%20industrioso%20labore%20constructum&f=false

2 Vocabolario Milanese – Italiano, 1839, volume primo, Francesco Cherubini, pag. 51.
https://books.google.it/books?id=uZZHY8fpN3QC&printsec=frontcover&dq=Vocabolario+milanese-italiano+-+Volume+1&hl=it&newbks=1&newbks_redir=0&sa=X&redir_esc=y#v=snippet&q=azzalin&f=false

3 Struttura del dialetto argentano, pag.98. <http://www.vatrarberesh.it/biblioteca/ebooks/dialettoargenta.pdf>.

+Mediolanensis+industrioso+labore+constructum&hl=it&newbks=1&newbks_redir=0&sa=X&ved=2ahUKEwj8ipa7u-76AhWOOQ_EDHSP6BGYQ6AF6BAgJEA#v=onepage&q=Musaeum%20Septalianum%20Manfredi%20Septalae%20Patritii%20Mediolanensis%20industrioso%20labore%20constructum&f=false

2 Vocabolario Milanese – Italiano, 1839, volume primo, Francesco Cherubini, pag. 51.
https://books.google.it/books?id=uZZHY8fpN3QC&printsec=frontcover&dq=Vocabolario+milanese-italiano+-+Volume+1&hl=it&newbks=1&newbks_redir=0&sa=X&redir_esc=y#v=snippet&q=azzalin&f=false

3 Struttura del dialetto argentano, pag.98. <http://www.vatrarberesh.it/biblioteca/ebooks/dialettoargenta.pdf>.



XVI sec. Targa o formella in maiolica a lustro, intitolata: la Vergine e il Bambino in gloria tra angeli musicanti, 1528-1532. Francesco Xanto Avelli da Rovigo, (Rovigo, 1486 circa – Urbino, 1542 circa). Opera custodita presso: Museo Palazzo Baldeschi, collezione maioliche rinascimentali. Fondazione Cassa di Risparmio di Perugia. Fonte: http://www.fondazionecrpg.com/project_category/collezione-maioliche-rinascimentali/

Altobasso

E' interessante supporre il motivo per cui nella Serenissima Repubblica si fosse radicato, per definire lo strumento, l'uso del nome "altobasso", un termine completamente diverso dal resto dell'Italia. Dalla mia ricerca emerge che il termine "buttafuoco", nella Repubblica di Venezia, aveva un significato diverso rispetto ad altri dialetti italiani. Un termine che poteva dare adito a degli spiacevoli malintesi e che, sicuramente, non poteva essere usato con leggerezza perchè connesso al mondo del malaffare e della prostituzione. Lo stesso termine veniva usato per indicare una persona dal carattere irascibile che facilmente va in escandescenze.

Altobasso

Es interesante suponer por qué el uso del nombre «altobasso» se arraigó en la República Serenissima para definir el instrumento, un término completamente diferente al resto de Italia. De mi investigación surge que el término «buttafuoco», en la República de Venecia, tenía un significado diferente que en otros dialectos italianos. Un término que podría dar lugar a desagradables malentendidos y que ciertamente no podría usarse a la ligera porque está conectado con el mundo de la malversación y la prostitución. El mismo término se usó para indicar a una persona de mal genio que fácilmente entra en rabietas.

*[...] a far el battifogo o sia el mezan,
per usanza ghe va la bonaman...⁴*

*[...] a fare il battifuoco ossia il ruffiano⁵,
per usanza riceve una mancia (propina)...*

Un riferimento del termine "altobasso" collegabile ad una azione musicale lo troviamo alla pag. 566 dell'opera: "Voci e maniere di dire italiane, additate a'futuri vocabolaristi" ⁶, Vol. 1 di G. Gherardini (1838): "Questa frase in questa significazione io son per credere che sia cavata da' termini musicali Alto e Basso: onde strettamente Fare Alto e Basso verrebbe quasi a dire Sonare o Cantare, o l'uno e l'altro, in quel tono che più piace; e quindi per metafora Fare a suo modo e capriccio".

Altro significato del termine lo troviamo in: "Atti del Regio Istituto Veneto" (1875-1876), tomo secondo⁷: riguarda il gioco dell'altalena

*[...] para hacer el battifogo o el mezan,
por costumbre va el bonaman...⁴*

[...] para obtener resultado del encendedor o del proxeneta⁵, por costumbre recibe una propina...

Una referencia al término «altobasso» que se puede conectar a una acción musical se puede encontrar en la página 566 de la obra: «Voci e maniere di dire italiani, additate a'futuri vocabolaristi» ⁶, Vol. 1 de G. Gherardini (1838): «Se cree que esta frase en este significado proviene de los términos musicales Alto y Basso: tan estrictamente Fare Alto e Basso casi significaría tocar o cantar, o ambos, en el tono que más le agrade; y por lo tanto por metáfora Haciendo lo que quiere o a capricho».

Encontramos otro significado del término en: «Actas del Regio Istituto Veneto» (1875-1876), segundo volumen⁷: se trata del juego de balan-

4 Opere teatrali del sig. avvocato Carlo Goldoni veneziano: con rami allusivi: Drammi giocosi per musica del sig. Carlo Goldoni. Tomo quarto, Volume 38,1789.
https://books.google.it/books?id=slzipc0MPUoC&pg=PA335&lpg=PA335&dq=Opere+teatrali+del+sig.+avvocato+Carlo+Goldoni+veneziano:+con+rami+allusivi:+Drammi+giocosi+per+musica+del+sig.+Carlo+Goldoni.+Tomo+quarto,+Volume+38&source=bl&ots=djYMsrlNzO&sig=ACfU3U1wOvn1UiDHOflUeLD9Bfp0_9YYrQ&hl=it&sa=X&ved=2ahUKewjo_ci_2qv8AhUJMewKHdBhBVMQ6AF6BAghEAM#v=onepage&q=bonaman&f=false

5 Atto primo, pagina 8, Il Ruffiano di Ludovico Dolce, 1560.
https://books.google.it/books?id=FfBXAAAAcAAJ&pg=A1&dq=Il+Ruffiano+di+Ludovico+Dolce&hl=it&newbks=1&newbks_redir=0&sa=X&ved=2ahUKewih7ZDmjL38AhVuXvEDHVOgAjsQ6AF6BAgLEAI#v=onepage&q=ruffiano&f=false

6 Voci e maniere di dire italiane, additate a'futuri vocabolaristi, Volume 1 Giovanni Gherardini, Giovanni Michele S.C. Gherardini. Per Gio. Bat. 1838, pag. 566.
https://books.google.it/books?id=GTgLAAAAQA AJ&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=alto%20basso&f=false

7 Atti del Regio Istituto Veneto, tomo secondo, pag. 52-53 (novembre 1875 ottobre 1876).
<https://books.google.it/books?id=fJWpVsH3mhQC&pg=P>

4 Opere teatrali del sig. avvocato Carlo Goldoni veneziano: con rami allusivi: Drammi giocosi per musica del sig. Carlo Goldoni. Tomo quarto, Volume 38,1789.
https://books.google.it/books?id=slzipc0MPUoC&pg=PA335&lpg=PA335&dq=Opere+teatrali+del+sig.+avvocato+Carlo+Goldoni+veneziano:+con+rami+allusivi:+Drammi+giocosi+per+musica+del+sig.+Carlo+Goldoni.+Tomo+quarto,+Volume+38&source=bl&ots=djYMsrlNzO&sig=ACfU3U1wOvn1UiDHOflUeLD9Bfp0_9YYrQ&hl=it&sa=X&ved=2ahUKewjo_ci_2qv8AhUJMewKHdBhBVMQ6AF6BAghEAM#v=onepage&q=bonaman&f=false

5 Atto primo, pagina 8, Il Ruffiano di Ludovico Dolce, 1560.
https://books.google.it/books?id=FfBXAAAAcAAJ&pg=A1&dq=Il+Ruffiano+di+Ludovico+Dolce&hl=it&newbks=1&newbks_redir=0&sa=X&ved=2ahUKewih7ZDmjL38AhVuXvEDHVOgAjsQ6AF6BAgLEAI#v=onepage&q=ruffiano&f=false

6 Voci e maniere di dire italiane, additate a'futuri vocabolaristi, Volume 1 Giovanni Gherardini, Giovanni Michele S.C. Gherardini. Per Gio. Bat. 1838, pag. 566.
https://books.google.it/books?id=GTgLAAAAQA AJ&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=alto%20basso&f=false

7 Atti del Regio Istituto Veneto, tomo secondo, pag. 52-53 (novembre 1875 ottobre 1876).

che in veneziano si chiama tutt'ora "biscolo". Gli autori degli "Atti" specificano che l'altalena veneziana è a guisa di "mazzacavallo", ossia che si compone di due travi billicate e ne spiegano l'azione descrivendola così: "... Il movimento primo è un dondolio; il secondo è un altobasso".

In "Cheribizzi" (1576), di Andrea Calmo⁸, leggiamo a pag. 54 la descrizione di un concerto musicale a ballo, dove la parola "altabasso" viene citata in modo specifico come l'azione di suonare il cimbanò, ossia il tamburello a sonagli, che notoriamente si percuote con movimento altalenante del braccio.

[...] Se sonava el so tamburim, e altabaſo un cimbanò, o do liuti, o una baldosa, co la so violeta, ballando passo e mezo...

[...] Si suonava il suo tamburello, e altabasso un cembalo, o due liuti, o una baldosa, con la sua viola, ballando il passo e mezzo...

Queste ultime testimonianze, sono ricavate da due dizionari di francese-italiano del XVII secolo. La prima è nel "Dittionario italiano, et francese". "Dictionnaire italien et francois", di Nathanael Duez⁹, edita nel 1662, e contiene la

P5&dq=Atti+del+Reale+Istituto+veneto+tomo+secondo&hl=it&newbks=1&newbks_redir=0&sa=X&ved=2ahUKEwiH8Pm2nb38AhUSQfEDHZBvAysQ6AF6BAgDEAl#v=onepage&q&f=false

8 Cherebizzi, libro secondo di Andrea Calmo, (Serravalle, attuale Vittorio Veneto, 1510 / 1511 - Venezia, 23 febbraio 1571), pag. 54, stampato a Venezia nel 1576. https://books.google.nl/books?id=yIW8wb95xgQC&prints_ec=frontcover&dq=editions:APa60MYnF00C&hl=it&sa=X&ved=2ahUKEwiB7Jj_8_frAhURzaQKHQY6BBcQ6wEwAnoECAEQAQ#v=onepage&q=tamburim&f=false

9 Dittionario italiano, et francese. Dictionnaire italien et francois, bien curieusement reueu, corrigè, & augmentè; par Nathanael Duez, maistre de la langue françoise, italienne & allemande, volume due. Anno di pubblicazione 1662. https://books.google.it/books?id=yFU6oEMCiCMC&prints_ec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v

cín que en veneciano todavía se llama «biscolo». Los autores de las «Actas» especifican que el columpio veneciano tiene forma de «mazo», es decir, que está formado por dos vigas atravesadas y explican su acción describiéndola de la siguiente manera: «... El primer movimiento es un balanceo; el segundo es un altobasso».

En «Cheribizzi» (1576), de Andrea Calmo⁸, leemos en la p. 54 la descripción de un baile de concierto musical, donde la palabra «altabasso» se menciona específicamente como la acción de tocar el «cimbanò», es decir, la pandereta con cascabeles, que se golpea notoriamente con un movimiento de balanceo del brazo.

[...] Se sonava el so tamburim, e altabaſo un cimbanò, o do laúd, o una baldosa, co la so violeta, ballando passo e mezo...

[...] Se tocaba su pandereta, y un clavicémbalo contrabajo, o dos laúdes, o una baldosa, con su viola, bailando el paso y medio...

Estos últimos testimonios están tomados de dos diccionarios francés-italiano del siglo XVII. El primero está en el «Dictionario italiano, et française». «Dictionnaire italien et francois», de Nathanael Duez⁹, publicado en 1662, y contiene

https://books.google.it/books?id=fJWpVsH3mhQC&pg=P5&dq=Atti+del+Reale+Istituto+veneto+tomo+secondo&hl=it&newbks=1&newbks_redir=0&sa=X&ved=2ahUKEwiH8Pm2nb38AhUSQfEDHZBvAysQ6AF6BAgDEAl#v=onepage&q&f=false

8 Cherebizzi, libro secondo di Andrea Calmo, (Serravalle, attuale Vittorio Veneto, 1510 / 1511 - Venezia, 23 febbraio 1571), pag. 54, stampato a Venezia nel 1576. https://books.google.nl/books?id=yIW8wb95xgQC&prints_ec=frontcover&dq=editions:APa60MYnF00C&hl=it&sa=X&ved=2ahUKEwiB7Jj_8_frAhURzaQKHQY6BBcQ6wEwAnoECAEQAQ#v=onepage&q=tamburim&f=false

9 Dittionario italiano, et francese. Dictionnaire italien et francois, bien curieusement reueu, corrigè, & augmentè; par Nathanael Duez, maistre de la langue françoise, italienne & allemande, volume due. Anno di pubblicazione 1662. <https://books.google.it/books?id=yFU6oEMCiCMC&prints>

seguinte voce: "Haut & bas, su & giù, altabasso, & altobasso". La seconda è nel "Dittionario italiano, e francese Dictionaire italien, et françois del signor Giovanni Veneroni"¹⁰, pubblicato nel 1731. Nel tomo primo, a pag. 35 leggiamo la seguente definizione:

Altobasso, haut & bas.

Altobasso, alto et basso.

Altobasso, sorte de velours figuré. Item, une sorte d' instrument de musique.

Altobasso, un tipo di velluto figurato. Altresì, una sorta di strumento musicale.

Quest'ultima voce ci aggiunge un altro significato del termine "altobasso" riferendosi essa ad un tipo di velluto veneziano, molto pregiato, detto: altobasso o controtagliato.

In conclusione, il risultato della ricerca sul significato del termine "altobasso" mi porta ad un esito simile a quello della ricerca sul significato del termine "buttafuoco". E' mia convinzione che il termine tragga origine dall'associazione, per traslato, del movimento altalenante del suonatore nell'esecuzione musicale. In definitiva il termine "altobasso" voleva significare "su e giù", come riscontriamo nel dizionario di N. Duez. Una riprova di questa ipotesi la troviamo in: "Cherebizzi" di Andrea Calmo che, nella sua narrazione, usa il termine "altobasso" per descrivere il movimento altalenante di percuotere il cimbalo.

=onepage&q=altobasso&f=false

10 Dittionario italiano, e francese. Di Giovanni Veneroni (1698).

https://books.google.it/books?id=89tJMfRTumUC&pg=PA1&dq=Dittionario+italiano,+e+francese+Dictionaire+italien,+et+fran%C3%A7ois+del+signor+Giovanni+Veneroni&hl=it&newbks=1&newbks_redir=0&sa=X&ved=2ahUKEwjwkNyi8Nj8AhWKSvEDHUWdBalQ6AF6BAGCEAI#v=onepage&q=Dittionario%20italiano%2C%20e%20francese%20Dictionaire%20italien%2C%20et%20fran%C3%A7ois%20del%20signor%20Giovanni%20Veneroni&f=false

la siguiente entrada: «Haut & bas, up & down, altobasso, & altobasso». El segundo está en el «Dictionaire italiano y francés Dictionaire italien, et françois of Signor Giovanni Veneroni»¹⁰, publicado en 1731. En el primer volumen, en la p. 35 leemos la siguiente definición:

Altobasso, alto y bajo.

Alto bajo, alto y bajo.

Altobasso, sorte de velours figuré. Item, une especie de instrument de musique.

Altobasso, una especie de terciopelo con figuras. También, una especie de instrumento musical.

Este último ítem añade otro significado al término «altobasso» refiriéndose a un tipo de terciopelo veneciano muy fino, conocido como: altobasso o controtagliato.

En conclusión, el resultado de la investigación sobre el significado del término «altobasso» me lleva a un resultado similar al de la investigación sobre el significado del término «buttafuoco». Creo que el término se origina de la asociación, por metáfora, del movimiento de balanceo del ejecutante en la interpretación musical. En definitiva el término «altobasso» significaba «arriba y abajo», como encontramos en el diccionario de N. Duez. Prueba de esta hipótesis se puede encontrar en: «Cherebizzi» de Andrea Calmo quien, en su narración, utiliza el término «altobasso» para describir el movimiento oscilante al tocar el clavicémbalo.

ec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=altobasso&f=false

10 Dittionario italiano, e francese. Di Giovanni Veneroni (1698).

https://books.google.it/books?id=89tJMfRTumUC&pg=PA1&dq=Dittionario+italiano,+e+francese+Dictionaire+italien,+et+fran%C3%A7ois+del+signor+Giovanni+Veneroni&hl=it&newbks=1&newbks_redir=0&sa=X&ved=2ahUKEwjwkNyi8Nj8AhWKSvEDHUWdBalQ6AF6BAGCEAI#v=onepage&q=Dittionario%20italiano%2C%20e%20francese%20Dictionaire%20italien%2C%20et%20fran%C3%A7ois%20del%20signor%20Giovanni%20Veneroni&f=false

EL TATUAJE EN TIERRAS CASTELLANAS EN TORNO AL AÑO 1900

Antonio Bellido Blanco

A finales del siglo XVIII, a partir de las exploraciones del capitán Cook en el Pacífico, las flotas de los países occidentales establecen unas intensas redes de contacto con las islas de aquella parte del mundo. Muchas fueron las consecuencias de todo ello y una de las más inocuas fue la expansión de la costumbre de tatuarse entre los marineros de los buques comerciantes y militares. Poco a poco otros grupos sociales se introducirían en esta llamativa forma de dibujo corporal y se hará más frecuente en países europeos y en Estados Unidos. Recogemos en estas páginas cómo alcanzó esta novedad a las tierras de Castilla, aunque debemos adelantar ya que fue muy escasa la aceptación que consiguió durante el periodo que analizamos.

El tatuaje llega a los países del occidente europeo

El tatuaje es una técnica de modificación corporal ampliamente extendida en los países del Este asiático y en Oceanía. En las culturas de esos territorios tiene un notable valor como indicador social. Sin relación directa con su significación original, desde comienzos del siglo XIX se ve que los marineros habían sido seducidos por la vistosidad de estos dibujos y se había hecho habitual entre ellos el tatuado, y a través de ellos iba siendo conocido por otros individuos en sus países de origen.

Está especialmente documentada su difusión entre los reclusos, puesto que las clases bajas y los delincuentes se encuentran entre los primeros en adoptar esta costumbre. Para su

buen conocimiento se une además que el sistema penal recurría habitualmente a registrar con detalle los rasgos de los individuos que eran detenidos. Esto permitió que en varios países europeos se contase con minuciosos estudios sobre los tatuajes de los condenados. Es el caso de los realizados por Cesare Lombroso en Italia y Alexandre Lacassagne en Francia. Para el territorio español, el máximo especialista fue Rafael Salillas y Panzano (1854-1923), un notable criminalista, que impartió numerosas conferencias en las principales ciudades españolas refiriéndose a las peculiaridades de los tatuajes. Pese a residir en Madrid desde 1880, no tenemos constancia de que llegara a ninguna ciudad de Castilla y León en sus viajes de divulgación. Su gran interés por los temas criminológicos le condujo a publicar su primer libro de carácter científico en 1888 con el título *La vida penal en España*. Y además preparó, con la colaboración de la Dirección de Establecimientos Penales, un apartado dedicado al tatuaje en la Exposición Universal de Barcelona de 1888.

Para encontrar una relación de Salillas con Castilla hay que fijarse en la *Revista de Antropología Criminal y Ciencias Médico Legales*, en la que participó durante su primer año de vida como codirector (Galera Gómez 1986, Antón 2012). Esta publicación, de periodicidad mensual y carácter internacional, fue fundada en Valladolid en 1888 por el vallisoletano Ángel María Álvarez Taladriz (Valladolid, 1850-1919), abogado criminalista y político republicano. Algunos años después Álvarez Taladriz refiere en la prensa local¹ que iba a tomar parte en

¹ *El Norte de Castilla*, 24 de agosto de 1901, página 1.

el Congreso de Antropología Criminal que se celebraba del 9 al 15 de septiembre de 1901 en Amsterdam, dentro de la comisión española que dirigía Rafael Salillas. Fue el vallisoletano un personaje muy interesado en la antropología criminal, tema en el que siguió la estela de Lombroso, Ferri, Lacassagne y Puglia y sobre el que publicó varios libros. En la línea del pensamiento europeo de la época difundió el estudio del tatuaje, el alcoholismo o la locura como medio de luchar contra la delincuencia (Galera Gómez 1991: 105-ss).

Salillas publicó en 1908 un detallado estudio sobre el tatuaje en España y aunque alude a la existencia de individuos tatuados con corazones entre los reclusos de la cárcel de Sevilla en el siglo XVI, tiene claro que se trata de una costumbre marginal y que el tatuaje sólo se encuentra entre sus contemporáneos hispanos con cierta recurrencia en marineros y encarcelados; y éstos sólo en una minoría. Los motivos

que identifica a finales del siglo XIX incluyen imágenes de cristos, vírgenes, santos y emblemas sagrados. A ellos se unen símbolos amorosos, con corazones atravesados o entrelazados, junto a elementos marineros, mujeres vestidas y desnudas, órganos genitales masculinos, diversos personajes, anclas, el Sol y estrellas, ramos de flores y también fechas e iniciales (Salillas 1908: 150-151). Aunque él no era consciente de esto, recientes estudios han constatado que la expansión de los tatuajes entre los delincuentes parece estar asociada a la intención de éstos de forjar sus propias identidades y afirmar la propiedad sobre sus cuerpos, sometidos a un férreo sistema penitencial. Por otra parte, informaciones procedentes del Gabinete antropológico de la cárcel de Barcelona le permiten ampliar los motivos con, entre otros, palomas, manos entrelazadas, barcos, puñales y navajas, la imagen de la República, escudos, animales y elementos taurinos (idem: 183-191) (figura 1).

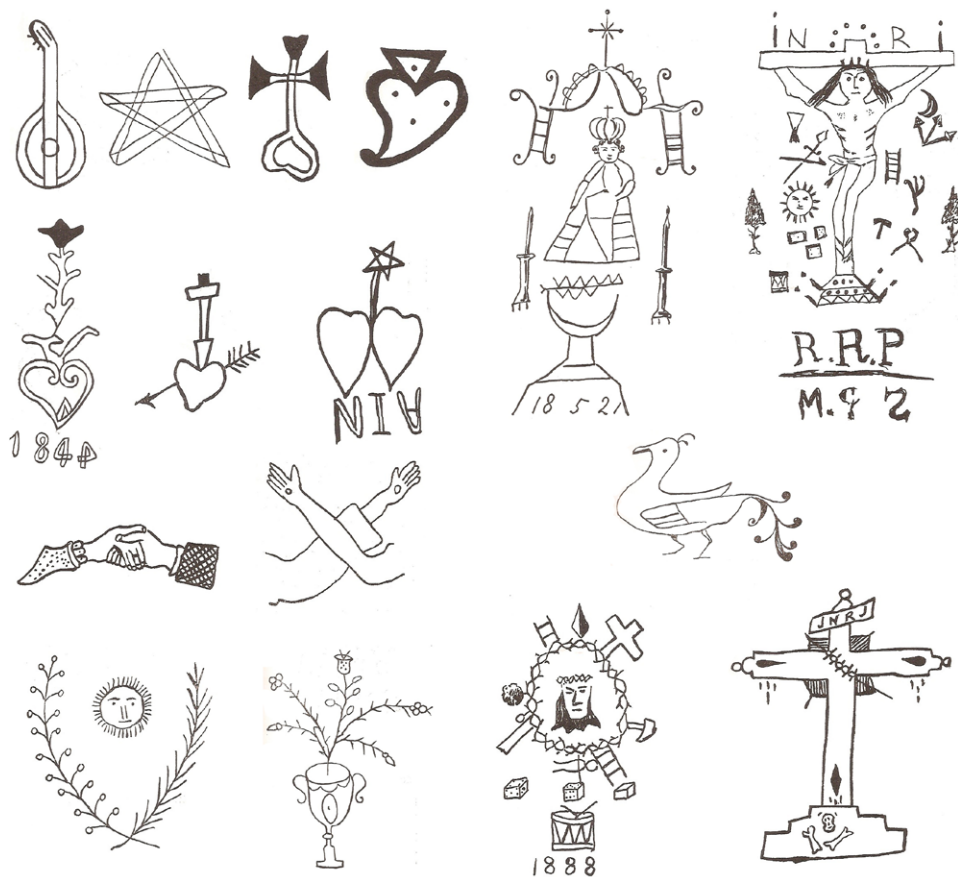


Figura 1. Motivos de tatuajes recogidos en Portugal por Rocha Peixoto (1892-1893)

En el repaso a algunos delincuentes y sus tatuajes, de los que se mostraron en la Exposición de Barcelona, se menciona a un recluso del penal de Valladolid que llevaba cuatro tatuajes representando dos corazones, una mujer y un Cristo crucificado. Sobre la explicación de estos motivos, se dice que los dos corazones le servían para recordar en los malos momentos a un antiguo amor que ya murió (uno de los corazones y la mujer representan a su amada y el otro corazón, se refiere a él) y que el Cristo copia al de una capilla ante el que juró no olvidar jamás a ese amor perdido². Salillas, entre los casos de militares tatuados, describe uno que recibió el suyo estando en el Hospital militar de Segovia; y entre los cautivos, hay tres que recibieron su marca en el centro de Valladolid y otros dos en el de Burgos. Sobre la procedencia de los tatuados, hay tres de Burgos, uno de Palencia, dos de Salamanca, uno de Soria y otro de Valladolid, faltando de otras provincias de Castilla y León; además Salillas señala que hay menos tatuajes entre los naturales de las provincias del interior de España. A ellos habría que sumar los datos del señor Cabellud, que incluyen dos tatuados de Burgos, uno de Soria, dos de Valladolid y uno de Zamora (ídem: 173-177). En la prensa zamorana se puede encontrar la referencia a un carterista llamado Gonzalo Viñas González, detenido en Ávila tras haber pasado quince días en la cárcel de Zamora durante las fiestas de san Pedro, que tenía tatuado en su brazo derecho el nombre de Teresa³.

Pero no sólo entre criminales se encuentran los tatuajes. A finales del siglo XIX se extiende además como una moda entre las élites aristocráticas europeas, sobresaliendo los testimo-

nios del rey de Suecia y del Príncipe de Gales⁴. No obstante, son sólo la cabeza visible de un fenómeno que hace que se establezcan en Londres gabinetes como el del tatuador Sutherland MacDonald, situado en el West End y que reunía las más óptimas condiciones higiénicas de la época y una ambientación acorde con su clientela. Estas noticias llegan a publicarse en *El Norte de Castilla* allá por 1897, algo tardíamente, y se destaca el papel jugado en Londres por el tatuador «mister MacDonal», al que acuden las damas elegantes y que luego se presentan en las reuniones y los teatros de la ciudad «ostentando en sus hombros y brazos finos dibujos, paisajes, alegorías, retratos, escenas mitológicas, copias de Rafael o de Boticelli»⁵. Locales de tatuaje existieron también en las principales ciudades de Francia, señalando Salillas (1908: 58) los de París y Lyon.

Para saber cómo eran los gabinetes donde trabajaban estos individuos, podemos servirnos de un artículo de 1889 que se refiere a uno situado en Hong Kong y regentado por un japonés⁶. Se relata que este artista se ha instalado hace poco tiempo y tiene en su lugar de residencia un espacio para sus trabajos, con un recibidor consistente en un salón decorado con abanicos, pinturas y letreros. Cuando llega algún cliente se le presenta un catálogo ilustrado que contiene una gran variedad de dibujos de todo tipo, cuya realización tiene distintas tarifas según su complicación; y también puede ver algunos de los motivos en el cuerpo del propio tatuador. Otro espacio está reservado a las operaciones y aquí es donde se encuentra el instrumental

2 *El Imparcial*: 18 de mayo de 1888: «La pintura en presidio», página 5. Dado que es uno de los casos estudiados por Salillas, seguramente corresponde con el preso de la cárcel de Valladolid que menciona en su libro de 1908 (página 163), que había sido tatuado por un francés, y al que se refiere como el homicida R.B.M.R.

3 *Heraldo de Zamora*, 18 de julio de 1910, página 2.

4 Fue éste un tema tratado ocasionalmente por la prensa española, como puede verse, entre otros muchos ejemplos, en *El Liberal* (31 de agosto de 1891, página 1), *El Correo militar* (22 de enero de 1894, página 2) o en *Alrededor del Mundo* (1 de marzo de 1900, página 206-207).

5 *El Norte de Castilla*, 20 de mayo de 1897, página 1.

6 *La iberia*, 27 de mayo de 1889, página 2.

usado, que consiste en tinta china, diversos colorantes y numerosas agujas.

Nada de esto parece que llegase a España, donde el único tatuador profesional identificado por Salillas se había establecido en el puerto de Barcelona, en condiciones bien distintas a las de sus colegas británico y japonés. Así entre los tatuados que estudió en las prisiones españolas, los autores eran de origen inglés o francés, aunque puede destacarse que algunos dibujos fueran realizados entre los propios prisioneros de las cárceles con procedimientos verdaderamente rudimentarios (Salillas 1908: 152-154). De hecho Ricardo Becerro de Bengoa (Vitoria, 1845-Madrid, 1902) explica que en los presidios aprenden muchos a hacer los tatuajes y salen maestros en este arte⁷. Este último autor señala además que los tatuadores europeos sólo usan tres colores insolubles para inyectarlos en la piel: tinta china o carbón en polvo es el negro, que se vuelve azul una vez aplicado, bermellón o ladrillo molido para el rojo y, más ocasionalmente, el índigo o azul de Prusia.

La diferente aceptación del tatuaje entre las clases sociales más acomodadas se puede apreciar en una anécdota relatada por Salillas (1908: 61-62) que sucedió en la provincia de Burgos. El dueño de un castillo señorial de la provincia recibió a unos amigos aristócratas ingleses, a los que había invitado a cazar en sus tierras. La esposa del propietario del castillo se dio cuenta de que uno de los huéspedes tenía una marca en su muñeca y aunque no dijo nada, parece que su impresión llamó la atención del inglés, que le contestó con que se trataba de un tatuaje; y también una de las damas inglesas presentes tenía una mariposa tatuada en su pecho. No se explica cómo fue la reacción de los españoles, pero el autor del libro señala que aquella marca «desdecía» del aspecto de escrupulosa pulcritud del caballero.

La figura de Ricardo Becerro de Bengoa resulta especialmente relevante en la valoración

7 *La Ilustración española y americana*, 15 de octubre de 1895, página 14.

de los tatuajes en tierras castellanas, puesto que desarrolló parte de sus estudios superiores en la Facultad de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales de la Universidad de Valladolid y desde 1870 fue catedrático de Física y Química en el Instituto de Palencia y en 1871 se integró en la Comisión de Monumentos Históricos y Artísticos y Palencia y fue designado miembro de la Real Academia de Bellas Artes de Valladolid. En Palencia se casó con Isabel Antolín en 1874 y allí residió hasta 1886 –cuando se trasladó a Madrid como diputado a Cortes por Vitoria–, siendo un eje fundamental de la vida cultural de la ciudad⁸.

Ricardo Becerro escribe un texto en *La Ilustración española y americana*⁹ donde explica que el tatuaje estaba en desuso entre los creyentes desde que Moisés, Mahoma y los concilios cristianos lo prohibieron¹⁰, pero a finales del siglo XIX se puso de moda entre los británicos. Su opinión es buen reflejo de la valoración generalmente admitida generalmente en España: tilda los tatuajes de atletas, boxeadores y titiriteros de feria como «mamarrachos» y extiende el listado de quienes se marcan así la piel a obreros de agrupaciones anarquistas y militares enamorados (éstos se señalan con el nombre de su amada y un corazón). Para él el tatuado sería una costumbre prehistórica usada entre los salvajes y en los países civilizados «sirve socialmente para una sola cosa: para distinguir la gente decente, que jamás lo usa ni lo usará, de la gente baja, que por atavismo salvaje se decide a usarlo». Añade que entre los romanos se

8 Como señala el Diccionario Biográfico electrónico de la Real Academia de la Historia, en Palencia fundó el periódico *Aquello* (1871), el semanario *El eco de Palencia* (1872) o la revista *Ateneo* (1877) y dirigió *El Diario Palentino* (1883), la *Revista Castellana* o *El Trabajo*. <https://dbe.rah.es/biografias/24797/ricardo-becerro-de-bengoa>

9 *La Ilustración española y americana*, 15 de octubre de 1895, página 14.

10 Ricardo Salillas desmiente que exista una prohibición bíblica contra los tatuajes (1908: 147).

tatuaba a desertores, esclavos y prisioneros y «ningún ciudadano digno ni ninguna dama se tatuaron jamás en ningún pueblo culto».

Este texto refleja bien el rechazo español, que pudo estar marcado por los condicionantes religiosos. Tal idea se refuerza repasando un texto de Gabriel Pérez Vázquez –párroco en Linares, Salamanca– en el que a inicios del siglo xx plasma también su rechazo del tatuaje como una costumbre exótica y bárbara, propia ya no solo de «indios salvajes y feroces africanos», sino también de «sociedades secretas, antisociales y ateas»¹¹.

Sin embargo los motivos representados sobre los cuerpos de los prisioneros de cárceles y presidios corresponden mayoritariamente a una temática católica. A ello ha de sumarse la consideración de la tradición que algunos enclaves de veneración cristiana tuvieron durante muchos siglos de que se realizasen tatuajes a los peregrinos como una señal de su paso por el lugar (así ocurría en Tierra Santa y en algunos santuarios italianos). El contexto social sería por tanto determinante en el desprecio manifiesto que se da al tatuaje, más allá de que se apele a su justificación por criterios religiosos.

El recurso a los espectáculos populares

Otro de los ámbitos donde se expandió el conocimiento público de los tatuajes en muchos países occidentales fue el circense. La crónica en la prensa madrileña de un viaje a Estados Unidos en 1884 da cuenta de la visita en la ciudad de Middlebury a la compañía de Barnum y destaca que –entre exóticos animales, gimnastas, amazonas, músicos y cómicos– su troupe incluía varios personajes pintorescos, uno de los cuales era un tatuado¹². Y sin embargo, este tipo de espectáculo no alcanzó a mostrarse en tie-

rras españolas. Una buena descripción de cómo eran los circos españoles se puede encontrar en la obra *El Circo* escrita por Gómez de la Serna (1968) en 1917. Por aquí lo que se ofrecía son sobre todo ejercicios ecuestres, trapevistas, gimnastas, los clásicos forzudos, acróbatas, prestidigitadores, ilusionistas y números cómicos. De lo más estrafalario sólo cabe mencionar a los contorsionistas (a los que denomina «hombres serpiente»), pero nada que tenga que ver con la exhibición de tipos con enfermedades o con alteraciones genéticas, como gigantes, siameses, obesos, albinos, con deformidades o amputados; ni tampoco de aspecto llamativo y extravagante, como individuos de pelo larguísimo (alude únicamente al caso de un hombre con una tremenda barba como algo propio del circo ruso) o con tatuajes.

En el caso de Valladolid es más sencillo, básicamente con acróbatas y circos ecuestres. Se organizan diferentes sesiones tanto en la plaza de toros como en el Teatro Lope de Vega, con profesionales llegados de ejecutar sus números en el Circo de Price madrileño e incluso desde París. Son numerosos los anuncios que dejan reflejo de la experiencia amplia de los artistas como en 1872, cuando acude en al teatro Lope de Vega el prestidigitador «Sr. Blanch», conocido como el «brujo español», que había pasado por teatros y circos de América del Sur y de Madrid (Jovellanos, Alhambra y Slava)¹³. O en 1884 actúa en el Teatro Calderón «Mr. Rudolph», conocido como el hombre pájaro y célebre imitador de animales, que venía desde el Circo de Price y había pasado antes por capitales de toda Europa¹⁴.

La variedad de espectáculos presentados en Valladolid se puede apreciar con unas pocas referencias. En una función desarrollada en 1865 en la plaza de toros se presentan sobre todo números desarrollados por caballistas, pero también un cómico y un gimnasta sobre

11 G. Pérez Vázquez, «El tatuaje», *El Lábaro* (Salamanca), 6 de julio de 1910, página 2.

12 *Revista Contemporánea* (Madrid), n° 53; septiembre-octubre de 1884, páginas 276-277.

13 *El Norte de Castilla*, 3 de mayo de 1872, página 3.

14 *El Norte de Castilla*, 2 de octubre de 1884.

el trapecio¹⁵ (figura 2). Otra función en la plaza de toros, de unos días antes, consistió en un individuo llamado Mr. Braquet que con un globo se eleva sobre el ruedo y desde él realiza diversos ejercicios gimnásticos¹⁶. Y ese mismo año en una función del Teatro Lope de Vega —en un espacio interior más reducido que en los ejemplos anteriores— el eje es una compañía gimnástica-

15 *El Norte de Castilla*, 11 de junio de 1865, página 4.

16 *El Norte de Castilla*, 27 de mayo de 1865, página 3.

acrobática, que incluye además algunos números cómicos, y se acompaña de Mr. Silvestre «El hombre monstruo», un maestro en los ejercicios de dislocación¹⁷. Este último artista no era de origen español, sino extranjero y había pasado por los circos de Londres y París. En el teatro Zorrilla actuó en 1888 el bajo cómico Rogelio Juárez y «el célebre hombre sin brazos C. H. Unthan», que realiza difíciles ejercicios¹⁸.

17 Ídem.

18 *El Norte de Castilla*, 10 de febrero de 1888, página 3.

PLAZA DE TOROS DE VALLADOLID.

COMPAÑIA ECUESTRE GIMNASTICA.

DE LOS SEÑORES WOLSI Y DIAZ.

Gran funcion para el Domingo 11 de Junio á las 5 de la tarde
SI EL TIEMPO LO PERMITE.

ENTRADA GENERAL, 2 REALES.

Despues de diferentes y variados ejercicios por los artistas de ambos sexos, se pondrá en escena la gran pantomima de aparato,

MAZEPPA O LOS TARTAROS,

que hace poco ha sido presentada en el Circo de Paris con un brillante éxito.—Los Señores Wolsi y Diaz á fuerza de constancia han logrado amaestrar un caballo para el efecto. Tambien aparecern diez caballos en plena libertad; y ultimamente serán llevados en triunfo la Princesa, Mazeppa y su caballo por 24 comparsas encima de un tablado y paseados en los hombros por todo el redondel del circo, alumbrados con luces de Bengala.—La Direccion no ha omitido gasto alguno ni ensayos para que se ejecute esta brillante escena con cuanto requiere su argumento.

ORDEN DE LA FUNCION.



EL PAGE DE LA REINA,
en un caballo en pelo por el jóven Castimiro

LA CABALGADORA IRLANDESA
en un caballo en pelo por Mile. Maria Fernandez.

LA FAMILIA ECUESTRE,
por seis artistas de ambos sexos, sobre dos caballos á la carrera.

INTERMEDIO COMICO, por el clown Braquet.



BARQUERO, caballo de alta escuela, montado **POR MR. WOLSI.**

VUELOS, SALTOS Y POSICIONES,
por Mile Matilde Garnier en un caballo.

INTERMEDIO COMICO Y EL TONEL VIVO por los clowns Diaz.

EL TORERO EN PLAZA, escena nacional en un caballo, **POR MADAME WOLSI.**

GRAN TRABAJO DE ESPALDAS,
de la mayor dificultad, por el jóven Enrique.

30 AÑOS Ó LA VIDA DE UN JUGADOR,
escena de transformacion por Mr. Pusterle en un caballo.

EL JUEGO COMICO ECUESTRE DE LAS MUÑECAS, por el clown Sr. Diaz.

EL TRAPECIO VOLANTE,
como nunca se ha visto en esta capital, ejecutado por el jóven Luis, artista premiado por la sociedad Gimnástica de Paris, con medalla de primera clase, de oro.

GRAN CARRERA DEL ANCA,
en un caballo en pelo y sin arcos por Mr. Wolsi.

EL CORREO SOBRE SIETE CABALLOS,
por Mr. Alfonso Pusterle.

Entreacto de algunos minutos.—Dando fin con la gran pantomima **MAZEPPA.**

PRECIOS. Palco sin entrada 20 rs.—Silla y entrada al rededor del circo 6.—asiento de Galeria alta con id. 5.—Idem Baja 5.—Entrada de tendido con talaquera y tabloncillo 2.—Medias entradas para niños y soldados de uniforme sin graduacion, 9 cuartos. **NOTA.** Los Sres. Directores previenen á las Señoritas y Caballeros que gusten tomar lecciones de equitacion, pueden pasar á la calle de la Victoria, núm. 15, pral., para señalar las horas y el precio de cada leccion. Los billetes se despacharán desde la vispera en los despachos de costumbre.

Figura 2. Cartel de espectáculo publicado en *El Norte de Castilla* del 11 de junio de 1865

La única excepción que contempla un espectáculo con un tatuado viene marcada por la visita del «Príncipe Tatuado», como se conocía al capitán Konstantinus. Este personaje pasó por la ciudad de Barcelona coincidiendo con la celebración de la Exposición Universal de 1888. Aunque la Exposición tuvo lugar entre el 8 de abril y el 9 de diciembre, Konstantinus llegó a la ciudad el 31 de agosto, exhibiéndose desde ese día todas las tardes de cinco a once en el entresuelo del Café Americano de la Rambla¹⁹. Se anunciaba como «el único hombre verdaderamente tatuado en el mundo» y la entrada costaba una peseta²⁰. El capitán Konstantinus, nacido en Grecia en 1833 como George Cos-

19 La *Dinastía*, 1 de septiembre de 1888, página 2.

20 El anuncio se lee entre los días 4 y 9 de septiembre en *El Noticiero Universal*, de Barcelona.

tentenus, fue un hombre tatuado de cuerpo entero que se convirtió en una atracción conocida en toda Europa occidental y en Estados Unidos, destacando su paso por el Folies-Bergère de París y el show de P. T. Barnum. El punto fuerte de su espectáculo era el relato de cómo había sido tatuado en Birmania tras caer prisionero, como una tortura²¹ (figura 3).

21 Su historia fue que en los años 1860's participó en una expedición francesa a Birmania en búsqueda de oro, pero el gobierno local les declaró hostiles y fueron hechos prisioneros. Algunos fueron ejecutados y Costentenus y otros dos fueron castigados a ser tatuados. Estos tres consiguieron huir a través de China y luego pasaron a Manila, donde ya sólo sobrevivió el griego. Pasó a Hong Kong donde tomó un barco británico que le llevó a Europa y se instaló en Viena, donde en 1871 sus tatuajes llamaron la atención de los antropólogos y médicos (Franks 1873).

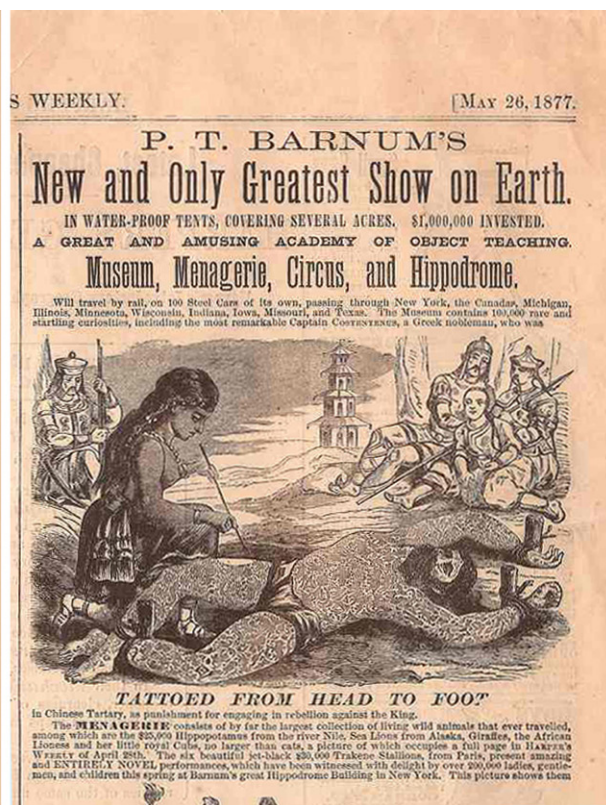
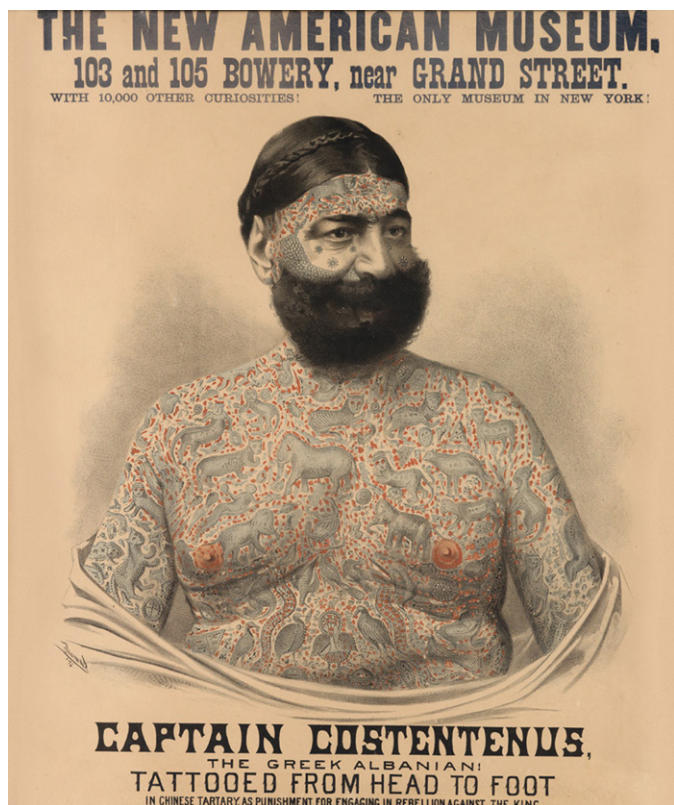


Figura 3. Carteles anunciadores del capitán 'Costentenus' (1876-1877).

Fuera del ámbito de los grandes números de artistas, se desarrollan espectáculos más informales, en los bordes de las ferias y fiestas locales, con individuos que carecen de reconocimiento público y que apenas son valorados. Así, por ejemplo, en las fiestas ovetenses de San Mateo en 1917 junto a los toros, las representaciones teatrales y las actuaciones musicales, hace acto de presencia el circo «reina Victoria» con sus payasos y acróbatas; y en espacio independiente se pueden ver «el hombre fiero», «el hombre museo», «el monstruo de siete cabezas y veintiocho patas», rifas, caballitos y otras atracciones²². Estos últimos son espectáculos populares y pintorescos que se trasladan en sencillas barracas y se anuncian con expresivos fotograbados. Así durante estas décadas de inicios del siglo xx en todos los festejos populares se pueden encontrar exhibiciones de perros, monos, cabras o pulgas amaestrados, personas de peso desorbitado, gigantes, fieros animales, tiros al blanco, tómbolas, venta de baratijas y golosinas, saltimbanquis y, destacando sobre todas las demás, cinematógrafos.

Vamos a centrarnos en el caso del conocido como «hombre museo, el rey del tatuaje», individuo que estaba marcado con dibujos en pecho, piernas, espalda y brazos. La primera mención a este personaje la encontramos en León al final de las fiestas de san Juan y san Pedro, a principios de julio de 1909²³. Unos meses después está entre los espectáculos montados en las Navidades de 1909 en unas barracas localizadas la plaza de la Libertad de Burgos²⁴. En esta misma localidad aparece de nuevo para las fiestas de San Pedro y San Pablo del año siguiente. Junto a otras casetas y barracas situadas en la Avenida de la Isla y la calle Huerto del Rey que contienen tiros de pichón y de botellas,

carruseles, patines, toboganes, figuras de movimiento, tiovivos y columpios, está la barraca del hombre-museo²⁵.

Está documentado en la feria de San Antolín de Palencia entre el 26 de agosto, cuando solicita al Ayuntamiento el permiso para instalar su barraca en la plaza de la Independencia, y el 6 de septiembre de 1910²⁶. Al estilo de la narración del capitán Konstantinus, se cuenta de él que cayó en poder de los esquimales y que sufrió en sus manos terribles torturas que incluían el tatuaje de todo su cuerpo. Se señala también que para atraer la atención de los paseantes tiene un búho en la puerta de su barraca.

Al año siguiente se puede localizar al rey del tatuaje, con su caseta, en Ciudad Rodrigo a inicios de julio²⁷. En 1912 llega hasta Gerona durante las fiestas de San Narciso²⁸. Cabe pensar que aprovechase el verano y el otoño para viajar en su carreta de localidad en localidad, coincidiendo con fiestas locales²⁹. Añadiremos una mención más a su actividad, en esta ocasión en julio de 1920 en Burgos. Se menciona aquí el grito con el que se llamaba la atención de los paseantes: «¡El hombre museo, el arte hombre, el fenómeno artístico de mayor atracción!». Y se puede descubrir ahora que diez años después de su paso por Palencia ha cambiado el discurso explicativo del origen de los tatuajes: según el periodista, «me dijeron que unos zulús

22 Asturias, revista gráfica semanal (Casa de Asturias en La Habana), 4 de noviembre de 1917, página 3.

23 Diario de León, 10 de julio de 1909, página 2.

24 Diario de Burgos, 27 de diciembre de 1909, página 2.

25 Diario de Burgos, 21 de junio de 1910, página 2.

26 El Día de Palencia, 26 de agosto de 1910, página 3 y 6 de septiembre de 1910, página 2; y Diario Palentino, 5 y 6 de septiembre, página 2 en ambos.

27 Avante, seminario mirobrigense, 1 de julio de 1911, páginas 6-7.

28 Stakanowitchz (Gerona), 22 de noviembre de 1912, página 4.

29 Sin embargo, en su recorrido parece que no llegaba a determinadas ciudades. Cabe mencionar que una exhaustiva revisión de la hemeroteca de El Norte de Castilla (Valladolid) no ha deparado ninguna mención a su posible paso por Valladolid.

del Congo, maestros en esta clase de operaciones» fueron quienes marcaron su piel con «más de diez millones de pinchazos»³⁰.

La complejidad de este tipo de exhibiciones podía ser mayor. Así a finales de los años veinte se conoce el caso de una francesa que se hacía acompañar de un tatuador y se exhibía por las Ferias de las principales ciudades de España mientras era tatuada; se calcula que dibujar todo su cuerpo (sólo quedaron sin marcar sus manos y la cabeza) había llevado año y medio en sesiones de una hora diaria³¹.

Junto a estos profesionales del espectáculo, no faltan oportunistas que sacan partido de la fascinación que el tatuaje ejercía en las clases populares. Así en las ferias de 1895 en Segovia acontece un suceso muy curioso. Estaba allí, entre las casetas de madera instaladas en la plaza Mayor, una en la que se exhibía «un individuo del cual decíase que eran nada menos que un *indio bravo*, el cual, ostentando en su cuerpo, casi desnudo, oscuro y extraño tatuaje, haciendo no menos extrañas contorsiones y muecas, devorando carne cruda y dando alaridos salvajes, admiraba a la gente curiosa que en la barraca penetraba, mediante pago de algunos céntimos». Una noche entró a verlo una señora que reconoció al individuo como su sobrino, de 15 años, cuyo paradero desconocía desde hacía varios días. Puso en conocimiento de la autoridad el hecho y el muchacho fue trasladado a prisión por embaucador³².

No sería extraña esta picaresca. Algo similar sucedió pocos años después en una población del litoral cantábrico, donde se exhibía un salvaje parecido, que era mostrado desnudo, con extravagantes tatuajes y dando gritos destem-

plados y realizando brutales contorsiones. El individuo que dirigía el número desapareció por razones que no se explican y el supuesto salvaje –sin empresario que llevara ya el negocio– se presentó a la policía explicando que en realidad era un pobre portugués que había adaptado este modo de vida para ganarse el pan³³.

Reflexión final

Como hemos visto, el tatuaje se manifiesta en tierras castellanas de forma muy marginal durante los años que analizamos, admirándose como elemento exótico y foráneo. No ha sido hasta hace pocas décadas cuando el tatuaje ha conseguido ir arraigándose entre sus gentes, aunque ya dentro de un contexto cultural completamente distinto.

30 *La Voz de Castilla* (Burgos), 4 de julio de 1920, página 2.

31 Carles Sentis, «Curiositats barcelonines. Museu de tatuatges». *El Mirador*, 25 de mayo de 1933, página 3.

32 *El Carpetano* (Segovia), 4 de julio de 1895, página 1.

33 *Diario de avisos de Segovia*, 9 de junio de 1899, página 1.

BIBLIOGRAFÍA

- ANTÓN HURTADO, Fina (2012): «Precursores de la antropología criminal». *Gazeta de Antropología*, 28 (1), artículo 12. Universidad de Granada.
<http://hdl.handle.net/10481/20379>
- FRANKS, A. W. (1873): «Note on the Tattooed Man from Burmah». *Journal of the Anthropological Institute*, 2. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, pp. 228-233.
<https://doi.org/10.2307/2841170>
- GALERA GÓMEZ, Andrés (1986): «Rafael Salillas: medio siglo de antropología criminal española». *LLULL: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas*, 9 (16-17), pp. 81-104.
<http://hdl.handle.net/10261/14887>
- GALERA GÓMEZ, Andrés (1991): *Ciencia y delincuencia: el determinismo antropológico en la España del siglo XIX*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- GÓMEZ DE LA SERNA, Ramón (1968). *El Circo*. Espasa Calpe.
- PEIXOTO, Rocha (1892-1893): «A tatuagem em Portugal». *Revista de Ciências Naturales e Sociaes*, vol. II, nº 7 y 8. Porto; pp. 97-111 y 145-157.
- SALILLAS, Rafael (1908): *El tatuaje en su evolución histórica, en sus diferentes caracterizaciones antiguas y actuales y en los delincuentes franceses, italianos y españoles*. Madrid.

EL CUMPLEAÑOS DE DON GOYO. NOTAS ETNOGRÁFICAS DE UNA SUBIDA AL VOLCÁN POPOCATÉPETL

David Lorente Fernández

A Julio Glockner



Panorámica de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl desde la Ciudad de México. Fotografía: David Lorente

Tuve oportunidad, en 2007, de visitar, varias veces, la casa de don Antonio Analco, el conocido *tiempero* de Santiago Xalitzintla, la población más cercana al cráter del volcán Popocatepetl, situada a tan sólo 12 km. En sus calles se percibe, cada cierto tiempo, un tenue estremecimiento subterráneo, y en el horizonte, móviles, las blanquecinas fumarolas¹.

1 Santiago Xalitzintla es la comunidad con mayor riesgo ante una erupción volcánica, al poder ser alcanzada por flujos piroclásticos producidos por el derretimiento de los glaciares que coronan la cumbre. Aunque en crisis

En aquella época, don Antonio continuaba siendo el especialista ritual de Xalitzintla encargado de determinar el tipo de ofrendas que se le destinarían al volcán Popocatepetl (designado popularmente Don Goyo) y el responsable de depositarlas, en nombre de la comunidad, en los enclaves rituales apropiados de la montaña.

álgidas de actividad volcánica ha requerido desplazar a su población, sus habitantes rehúyen la evacuación organizada por las autoridades debido a la confianza en la protección que asumen les es brindada por el volcán.

Era el mes de febrero y mi visita respondía a los preparativos de la subida que el tiempero tenía prevista para marzo, específicamente para el día 12, San Gregorio, cuando se celebraba el «cumpleaños» del volcán. La cercanía de la fecha se prestaba a la conversación en torno a las ofrendas y el tratamiento ceremonial que el volcán recibía ese día. Con espontaneidad, don Antonio trató el asunto desde distintas perspectivas, sin preguntarle explícitamente². Comenzó con una anécdota que ponía de manifiesto la vigencia que el culto del volcán revestía en la región. El pasado marzo había aparecido un hombre en su vivienda llevando con consigo a su hija de alrededor de 15 años. Su propósito, dijo, era que don Antonio la entregara como «ofrenda» al volcán, dirigiéndola hasta la cima y arrojándola en el interior del cráter. El hombre, de edad avanzada, enfatizaba que la muchacha era virgen y que de ese modo el volcán «dejaría de echar fumarolas». Anunció que «se la regalaba». Don Antonio, públicamente –el ofrecimiento había tenido lugar frente a otros vecinos– aprovechó la presencia de gente del pueblo para regañar al hombre delante de todos. Le espetó que él «trabajaba con Dios» –no con el Diablo, quería dar a entender– y que no eran los seres humanos sino los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl quienes le indicaban sus deseos y requerimientos. La insinuación de sacrificio humano había colocado circunstancialmente a don Antonio ante la encrucijada de la definición pública de su estatus de intercesor, y el tiempero había aprovechado la situación para establecer claramente su papel ritual y la orientación moral benéfica de sus prácticas, vinculando el culto a Don Goyo con el Dios católico y distanciándolas de cualquier insinuación de intereses particulares asimilables a la brujería. Aunque quiso imprimirle un tono humorístico a su relato, bromeando con el episodio del

sacrificio, el comentario ponía de manifiesto la concepción de que el cráter del Popocatepetl constituía un lugar de «encanto» donde un ser humano podía efectuar el tránsito al mundo-otro interior gobernado por Don Goyo.

En su cumpleaños, al volcán se le entregaba un tipo de ofrenda que incluían alimentos, ropa y objetos a veces lujosos. Era el volcán quien decidía el contenido de la ofrenda; el tiempero era el encargado de «soñarlo» y transmitírselo a la comunidad o al grupo de vecinos que lo acompañaban. Los objetos eran conducidos por una comitiva presidida por el tiempero a lugares precisos del Popocatepetl. Allí se depositaba la gran ofrenda colectiva, en la que se alternaban los alimentos con las prendas de ropa masculinas destinadas al volcán. Don Gregorio Popocatepetl era concebido a la manera de un hombre anciano al que en ocasiones se veía por las laderas, que vestía al estilo tradicional, con gabán, sombrero y huaraches (sandalias). El volcán humanizado gustaba asimismo de regalos pertenecientes al mundo de los seres humanos, a menudo pequeños objetos lujosos o confeccionados con materiales valiosos. Estos regalos, aclaró don Antonio, no pertenecían a la ofrenda comunitaria, sino que representaban ofrendas de carácter personal entregadas por los vecinos o asistentes que acudían a la ceremonia. Los regalos personales permanecían a menudo en secreto; nadie debía saber lo que le estaba regalando cada quien al volcán, como en un cumpleaños, precisó, en el que los invitados no deben preguntar por los regalos de los demás. Para evitar los hurtos, don Antonio «presentaba» primero estos regalos en privado a Don Goyo, haciendo el ofrecimiento y destinándoselos al volcán. Después, el 3 de mayo, día de la Santa Cruz, al ascender a la volcana Iztaccíhuatl, el volcán de carácter femenino compañero de Gregorio Popocatepetl³, las depositaba en la cueva que se abre tras la cascada, donde nadie

2 Este artículo constituye la elaboración de las notas etnográficas de mi diario de campo (con descripciones de lugares y contextos rituales junto a los testimonios de mis principales interlocutores), correspondientes, casi por entero, a los días del 17 de febrero y 12 de marzo de 2007.

3 Del náhuatl: Popocatepetl, «cerro humeante», Iztaccíhuatl, «mujer blanca»; emplazados en el Altiplano Central de México, alcanzan respectivamente elevaciones de 5.426 y 5.230 metros sobre el nivel del mar.



Perspectiva aérea de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl. Fotografía: David Lorente

las podía ver ni subir después a buscar. Los regalos personales se entregaban a Don Goyo durante la gran ofrenda comunitaria que se ofrecía en las laderas del volcán, e incluían también, en un segundo momento, a su compañera de sexo femenino, integrando una secuencia ordenada de visitas sucesivas, que vinculaban a los volcanes tanto desde la temporalidad ritual del calendario como de ciertos objetos ofrecidos.

Don Antonio añadió que la volcana Iztaccíhuatl tenía su cumpleaños varios meses después, a fines de agosto. El 30, día de Santa Rosa de Lima, don Antonio le llevaba una ofrenda cuyo contenido difería del ofrecido al volcán. Aunque incluía alimentos, el atuendo variaba. Doña Rosita solicitaba objetos acordes con su género. El tiempereo ofrecía ropa femenina como la que usaban, dijo, las novias al casarse. Acompañado por un grupo de personas, ascendía al paraje ritual de la volcana: una cavidad rocosa, profunda y vertical, que se insinuaba tras una cascada de amplio velo, formada por el agua del deshielo, a unos 4.300 metros de altitud, entre la aspersion de gotas y el vapor

de la caída de agua. Únicamente el tiempereo se encontraba acreditado para acceder a la cueva, identificada, sugirió, con las entrañas húmedas de la volcana, a la manera de la matriz femenina de la montaña (aunque ahora, precisó, entraban otras personas). Ya sorteada la cascada, rezaba invocando la presencia de Doña Rosita, solicitando humildemente que recibiera los «regalos» que le llevaba. Tenía lugar entonces (tras ofrecer la comida y enflorar tres cruces) la entrega de las prendas femeninas: ropa interior de mujer, un par de «zapatillas» –zapatos de tacón como los que calza una novia en la boda–, aretes, collares, a veces rebozos, y un vestido blanco, largo, de matrimonio. La ofrenda era sahumada con copal o incienso. Se trataba –podía inferirse de los comentarios del tiempereo– de un ritual que identificaba la relación de intercepción ceremonial entre el especialista y la volcana con un acto de matrimonio, una alianza matrimonial entre el tiempereo y Doña Rosita dirigida a propiciar la entrega de dones, fertilidad, agua y prosperidad a los vecinos de las comunidades aledañas, en particular, Xalitzintla.

Don Antonio cerró su digresión relativa al cumpleaños de la volcana, que había hecho a raíz de la entrega de regalos personales en el Popocatepetl. Sus comentarios llevaban a pensar que tanto en el caso de Don Goyo como en el de la volcana Iztaccíhuatl la relación con los volcanes era descrita en términos de un vínculo matrimonial. Esta imagen, explícita en el caso de la ofrenda entregada a Doña Rosita, y materializada en el atuendo que presentaba a la Iztaccíhuatl como una joven casadera, emergía también en el relato de Don Antonio acerca de la doncella virgen que un hombre le había entregado como «regalo» para el volcán Popocatepetl, en el entendido de que, arrojada al cráter y tomada por el cerro humeante, pasaría a transformarse en compañera femenina del volcán. En ambos casos, la intercesión era pensada como el establecimiento de un vínculo entre un ser humano de sexo opuesto al del volcán respectivo: el tiempiero, en el caso de Doña Rosita Iztaccíhuatl; la doncella virgen, en el caso de Don Gregorio Popocatepetl. De manera significativa, la lógica ritual involucrada en cada caso difería: mientras el tiempiero jugaba un papel de «cónyuge» ceremonial, la muchacha virgen era «entregada» de manera física al volcán (esto es, en un acto de sacrificio).

Don Antonio regresó a hablar del volcán y precisó que Xalitzintla se encontraba directamente bajo su cuidado. Don Goyo era un anciano benevolente que cuidaba y protegía a los vecinos de los temblores y erupciones volcánicas, que no dañarían, dijo, nunca a los pobladores, y los cuidaba dispensándoles el «agua preciosa» requerida para las cosechas y el crecimiento de las milpas a cambio de la atención y el respeto que aquéllos le procuraban mediante las ofrendas entregadas por intercesión del tiempiero.

Agregó acerca de su «trabajo» que él se ocupaba de la «temporada de aguas», es decir, de la estación húmeda, marcada por el ciclo de las lluvias, que comprendía la mitad del año y abarcaba desde el cumpleaños del Popocaté-

petl⁴ y la fiesta de la Santa Cruz (con el inicio de las lluvias un poco después) a la festividad de Doña Rosita (a finales de agosto, considerando que las lluvias concluían luego, antes de la temporada de muertos).⁵ Su «trabajo» quedaba enmarcado por las festividades –los cumpleaños– de ambos volcanes: el tiempo de lluvias que propiciaba las cosechas. En este sentido, no dejaba de ser significativo la presencia, en el cuarto de la casa que don Antonio reservaba para su altar, de un canasto colmado de la cosecha anterior: un amontonamiento de mazorcas de maíz rojo, secas, y en proceso de quitarles las hojas y ser desgranadas, presidiendo, en el suelo, justo delante, la mesa del altar donde se distinguía un conjunto de ofrendas destinadas al volcán (velas, entre otras) y, en un rincón, el largo mástil de madera envuelto en cintas de colores destinado al baile de los listones, practicado como parte del culto a los volcanes. Don Antonio dijo que se le conocía como *tiempiero* o *temporalero*, término que se asociaba con la noción de *temporal*, de ciclo y temporada de lluvias, que permitía la abundancia agrícola⁶. Ése era el «servicio» que daba a su comunidad⁷.

Don Antonio dijo que también realizaba otras actividades vinculadas con la temporada de aguas: ahuyentaba las tempestades de gra-

4 Cuando se empezaba a cultivar en las parcelas de Xalitzintla.

5 La fiesta de la Santa Cruz, celebrada en la volcana Iztaccíhuatl, equivale a una petición de lluvias; el cumpleaños de Doña Rosita, a finales de agosto, se corresponde con un agradecimiento por el temporal.

6 A estas denominaciones se les unía la de *conocedor del tiempo*, haciendo alusión principalmente a la época de lluvias y las precipitaciones pluviales.

7 La labor de tiempiero era descrita por don Antonio como un «servicio» vinculado principalmente con la fertilidad desencadenada por las lluvias, unidas a las aguas terrenales, dispensadas por los volcanes. Celebrar los cumpleaños de la pareja de montañas masculina y femenina equivalía a «subir a pedir la lluvia»; el tiempiero añadía con naturalidad: «porque son los volcanes los que nos dan el agua para que crezcan bien las cosechas».



Mazorcas de la cosecha frente al altar de la vivienda de don Antonio. Fotografía: David Lorente



Detalle del altar con el mástil empleado en el Baile de los Listones. Fotografía: David Lorente

nizo que amenazaban los sembradíos con una palma bendita de Domingo de Ramos; solicitaba la lluvia si ésta escaseaba o se retrasaba por la sequía; curaba de «aire» a los que lo contraían en el monte o la milpa, o en algún paraje peligroso (algo que realizaba en la cascada de la Iztaccíhuatl, lo que parecía vincular la dimensión terapéutica con el culto de los volcanes), sanaba de «susto» y de golpe de rayo o centella⁸ y brindaba tratamiento a las mujeres que no podían tener hijos. La labor del tiempereo parecía comprender así un ámbito asociado al mismo tiempo con la fertilidad vegetal y humana, con el hecho de propiciar la vida en distintos ámbitos (comunitaria, personal, reproductiva). No quiso especificar de qué más curaba (antes, dijo, tenía que venir la persona aquejada de una enfermedad), ni el dinero que les cobraba a aquellas personas que le solicitaban ceremonias

8 Lo que efectuaba ofrendando al volcán para recuperar el *espíritu* del enfermo.

individuales y ofrendas privadas en los volcanes (ni cuál era el propósito de este tipo de ceremonias).

Don Antonio dijo que tenía siete hijos, de los cuales dos estaban trabajando en la Ciudad de México. No sabía si uno de ellos iba a heredar el don. Él lo «había traído» de nacimiento (no le había caído el rayo, precisó; nació con él). Su padre, Pedro Analco, también había sido tiempereo de Xalitzintla, pero él no llegó a conocerlo. Cuando don Antonio era joven había comenzado a soñar con el volcán, de improviso, y así llegó a la conclusión de que tenía el don. Don Goyo se le aparecía como un anciano y conversaba con él durante el sueño; un día le dijo que debía trabajar como tiempereo y colocar una cruz de madera en el campo, por mandato de Dios. Le pregunté entonces por las cruces visibles en las laderas del volcán, y respondió, vaga pero significativamente, comparándolas con las cruces que nos ponen en la frente al bautizarnos, cuando «nos registran», precisó.

Quizá insinuaba una semejanza entre la cruz y la noción de «registrarse»: como tiempero al servicio del volcán, por un lado, y como miembro de la Iglesia católica, por otro. La cruz marcaba la pertenencia del tiempero a esa región, y su servicio al volcán. Su trabajo implicaba «soñar»: recibir las indicaciones del volcán y transmitirselas a la comunidad. Actuaba como portavoz de Don Goyo en el ámbito del pueblo. Esta iniciativa comunicativa partía del Popocatepetl: era Don Goyo quién solicitaba atención, quien anunciaba «lo que necesitaba o quería tener». La ofrenda se adquiría gracias a la cooperación de los vecinos, fuera en dinero o en especie (velas, bebida, alimentos).

De acuerdo con Don Antonio, el servicio al volcán había tenido momentos de poca participación, pero aún así lograban juntar la ofrenda para «mantener contento» a Don Gregorio, y cada año se celebraba su cumpleaños. Pregunté, a propósito de su comentario, que qué opinaba el cura del pueblo de su trabajo, a lo que don Antonio contestó diciendo que no interfería, «no se metía»; «el cura hacía su trabajo y él el suyo, y no tenía por qué decir nada». Ellos iban a la iglesia como el resto de los vecinos y nunca se les había ocurrido que les pudiera decir nada (podría traerse a colación, quizá, el significativo énfasis de don Antonio al aclarar a sus vecinos que él «trabajaba con Dios»).

Aproveché para preguntarle a doña Inés si los tiemporos de Buenaventura Nealtican, una de las comunidades vecinas, seguían subiendo a ofrendar al volcán. Apuntó, algo cortante, que de allí ya no subían, que el tiempero de Nealtican había muerto hacía años y no se llevaba bien con don Antonio porque él subía «a hacer el mal»⁹. (Destacaba, ahora ya con claridad, la distinción, de corte católico, en la orientación e inclinaciones morales de las prácticas de los tiemporos, que éstos utilizaban, al parecer, para

9 Se considera que los tiemporos «malos», antes que realizar peticiones de lluvia, se dedican a convocar ritualmente los elementos atmosféricos adversos como el granizo –que imitan para llamarlo y atraerlo– con el fin de dañar las cosechas.

legitimarse y desacreditar a los adversarios: «trabajar con Dios» vs. «hacer el mal»).

Al hilo de este comentario alusivo a las rivalidades, doña Inés añadió que en Xalitzintla «había mucha envidia» hacia ellos debido a las habladas de que don Antonio les cobraba a los «gringos» y extranjeros que acudían a investigar o filmar documentales relacionados con el volcán. Decía un rumor que la tienda de abarrotes que don Antonio y doña Inés habían instalado junto a su casa «se la habían venido a poner los gringos». Los hijos de don Antonio y doña Inés se habían molestado mucho al enterarse, porque era, decían, con el dinero que les habían mandado ambos desde la Ciudad de México con el que se había instalado la tienda.

Antes de llegar a la vivienda de don Antonio, había tenido oportunidad de escuchar en la calle un comentario significativo en el contexto de suspicacias y tensiones que parecía vivir el pueblo. Los vecinos de Xalitzintla estaban organizando una mayordomía con el fin de brindar servicio directamente a Don Goyo, sin requerir la intercesión exclusiva de don Antonio; parte de la comunidad parecía estar queriendo gestionar conjuntamente una función que, hasta el momento, había sido ejercida únicamente por un especialista ritual. Parte de la comunidad¹⁰ quería hacerse cargo del culto al volcán arrogándose la función mediadora, en una nueva forma de organización que situaba en el centro a una colectividad desprovista de «don» o de iniciación, aglutinada socialmente con el propósito de suplantar en su actividad a un individuo que, consideraban, estaba inclinando la actuación hacia sus propios intereses. No pude tratar este delicado asunto con don Antonio, que remitía a una crisis de legitimidad. El tiempero concluyó que, pese algunas desavenencias, él ejercía con gran compromiso su servicio. En ese momento él tenía 56 años y alternaba este «trabajo» con todas las faenas del campo –doña Inés estaba en aquel momento desgranando mazorcas de

10 Específicamente, algunos mayordomos de las fiestas religiosas.

maíz «pintas» (azules, rojas y amarillas) y echando los granos en tres cestos diferentes según su color.

Cuando terminamos de conversar, don Antonio se fue a su tienda a hablar con un vecino que estaba allí bebiendo, y aproveché para subir al tejado plano de la casa, una superficie de cemento donde había una suerte de troje para alojar las mazorcas, una serie de incensarios colocados boca abajo, uno de ellos color azul celeste con flores rojas (doña Inés dijo que lo había comprado en el mercado que instalan en el pueblo el Día de Muertos y que «había ido con ella a la Iztaccíhuatl») y una bolsa de plástico llena de pequeñas bombas (esferas de lava de unos 10 cm) del volcán. Otras estaban diseminadas por el suelo. Las habían traído de allí en alguna ocasión. Me llamó la atención que el Popocatepetl era perfectamente visible desde la casa de don Antonio, de manera que no

tenía que salir de ella para comprobar si había nubes en su cima o liberaba fumarolas.

En el patio había varios guajolotes grandes, uno de ellos de 8 kilos, instalados en tres corrales diferentes, uno de ellos con media docena de pequeñas hembras blancas. El guajolote mayor estaba destinado al volcán, como una de las ofrendas principales en su cumpleaños.

La señora Inés se quedó haciendo tortillas con el maíz azul que había ido minutos antes al molino a moler.

* * *

El día 12 de marzo, tras dormir en uno de los cuartos de la vivienda del tiempero, rodeado de implementos rituales, entre ellos la larga palma conjuratoria de Domingo de Ramos que don Antonio empleaba para ahuyentar las tempestades, salí, a las seis de la mañana, junto a una comitiva, a bordo de una camioneta, sen-



Perspectiva del cráter del Popocatepetl al detenerse el vehículo. Fotografía: David Lorente

tado en la caja abierta del vehículo. Una hora después se detuvo frente al cono del volcán, junto al control del ejército, en el límite para el transporte rodado. Detrás venían seis vehículos más, con acompañantes y miembros de otras comunidades. Descendimos y echamos a andar a través de un bosque de pinos por el que resultaba muy difícil caminar cargados con las bolsas de las ofrendas.

En el trayecto a bordo de la camioneta nos informaron de que no íbamos a ascender al paraje ritual conocido como «El Ombligo», donde con más frecuencia se deposita la ofrenda dirigida al volcán Popocatepetl en su cumpleaños, sino a un lugar denominado «La Mesa». Ésta se halla emplazada más cerca del cráter, a unos 4.600 metros de altitud. Recordé que los principales investigadores que habían estudiado el culto a los volcanes, y que habían acudido a los rituales en honor del Popocatepetl, no mencionaban información acerca de este paraje, que, de acuerdo con lo que yo conocía, no había sido documentado con anterioridad en la literatura etnográfica. «La Mesa» se utilizaba sólo en el cumpleaños de Don Goyo, el 12 de marzo, y no el 2 de mayo, cuando se subía al volcán con motivo de la fiesta de la Santa Cruz.¹¹ Un hombre de Atlixco que venía junto a mí en la camioneta, en compañía de algunos parientes del tiempéro, dijo que el lugar lo anunciaba don Antonio en función de lo que había soñado que le indicaba Don Goyo. Era, así, el volcán quien elegía, en su cumpleaños, el sitio para depositar la ofrenda.

Después del bosque de pinos tuvimos que atravesar una barranca de arena, ancha y poblada de matorrales de zacate, que conducía a otra región de las faldas del volcán. El suelo estaba húmedo y resultaba algo más fácil caminar de lo que hubiera sido estando la arena completamente seca. Luego el terreno se abrió ante nosotros: asomó la cumbre del Popocatepetl y grandes extensiones de zacatonal alpino emer-

gían entre manchas de arena oscura; se apreciaban excrementos de teporingos o conejos de los volcanes, que, a juzgar por su regularidad, abundaban en la zona. Detrás, mientras caminábamos, se veía un paisaje abierto poblado de pinos y con cerros menores que se elevaban a nuestra altura en la distancia. Continuamos subiendo por el terreno en planos superpuestos hasta llegar a una nueva región en la que el zacate disminuía y predominaban manchas de líquenes verdes, de un color casi amarillento, con un diámetro cercano al metro y espaciados por varios metros de distancia entre ellos. Se veía la larga fila ascendiendo en la distancia hacia el paraje ritual con las bolsas a la espalda, formando una hilera multicolor. Irrumpió, de pronto, un sonido sordo, semejante al descenso lejano de una catarata; anunciaron que se trababa de la fumarola que en aquel momento estaba exhalando el volcán. Como la cumbre estaba llena de nubes y niebla, no se podía ver, pero el sonido atronaba como una gran cascada en la distancia: parecía proceder de un enorme ser vivo. Surgió entonces, en la distancia próxima, una enorme piedra cuadrangular en medio de las extensiones de arena negra, a la que fuimos llegando, muy lentamente, tanto, que parecía que se iba alejando poco a poco a medida que nos acercábamos, efecto de ralentización al caminar, hundándose los pies, con el aire enrarecido, sobre la pendiente de arena. Detrás de la piedra surgía una extensión de arena y pequeñas piedras con varios restos del metal de una avioneta que se había estrellado en la cumbre hacía varias décadas, y que las corrientes de agua superficiales habían llevado hasta allí. El terreno continuaba hasta alcanzar un pequeño río petrificado de piedra pómez, que se resquebrajaba al pisarse, pese a tener las piedras unos 30 cm de largo. Subía luego una pendiente llena de basaltos rojos que daba acceso a la meseta en la que estaba el lugar en el que don Antonio ya había empezado los preparativos de colocación de la ofrenda, como indicaba la detonación de cohetes que percibíamos desde abajo. Una creciente mancha de niebla avanzaba hacia nosotros y pensé que nos cubriría por completo

11 Esta segunda visita al volcán Popocatepetl tenía lugar un día antes de que se visitase la volcana Iztaccihuatl, el 3 de mayo.



Los participantes rumbo al paraje ritual. Fotografía: David Lorente



Participantes congregados junto a la formación pétrea denominada «La Mesa». Fotografía: David Lorente

impidiéndonos encontrar el camino de subida a la planicie, pero allí delante se desdibujaba a gran velocidad. Cuando iniciamos el ascenso de este terraplén –se veía ya «La Mesa»– eran las doce y media del mediodía.

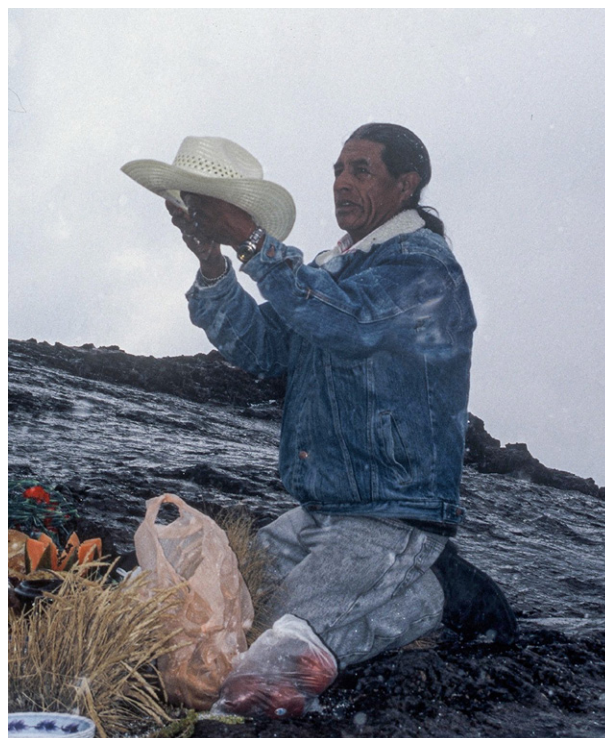
Comenzaron a caer del cielo copos blancos, lo que coincidió con la colocación de la ofrenda. Don Antonio se había encaramado en la roca rectangular, maciza e inclinada, de una sola pieza y de unos 5 metros de lado, que era «La Mesa» –cuya parte elevada parecía dirigirse hacia el cráter del volcán, visible en la distancia– y estaba empezando a disponer, por orden, los distintos elementos.

1. Extendió un mantel de 1,5 metros de lado y fijó cuatro piedras en las esquinas.
2. Un muchacho que ejercía de ayudante de don Antonio, y compadre suyo, que había accedido con él a la superficie de la roca –eran las únicas personas sobre «La Mesa»– le pasaba el contenido de las bolsas. El tiempiero puso claveles rojos fuera del mantel, en los laterales, amontonados en ramos, y distribuyó rocas de lava en el contorno del mantel, de forma que la ofrenda quedara contenida en el interior. En el límite inferior de la ofrenda sobresalían matas de gramíneas, y don Antonio no tuvo que disponer piedras para completar



El tiempiero disponiendo la ofrenda para Don Gregorio Popopcatéptl sobre «La Mesa». Fotografía: David Lorente

- la delimitación. (Al parecer, se trataba de dos delimitaciones o circunscripciones espaciales de la ofrenda: el mantel, como base, y el contorno que encerraba los elementos).
3. Don Antonio comenzó a depositar la fruta: puso sobre el mantel dos melones cortados por la mitad en zigzag, y dos papayas de la misma forma. Al colocar estas frutas en dos parejas, a un lado y a otro de la ofrenda, pareció definirse un eje vertical de ordenamiento, que el tiemporo siguió al disponer, a ambos lados, manzanas amarillas y rojas, un racimo de uvas y otro de plátanos. La «línea de ordenamiento» se dirigía hacia el cráter del volcán (a la derecha de la roca), y cortaba «La Mesa» de manera oblicua, de tal modo que, para quien observara desde abajo la ofrenda, ésta podría parecerle torcida o ladeada. La ofrenda, pues, no parecía ajustarse a la inclinación o configuración de «La Mesa» sino a la ubicación espacial de la montaña: la «cabeza» de la ofrenda se dirigía hacia esta dirección (esta «cabeza» se vería significativamente completada, más adelante, mediante la colocación del sombrero de varón destinado al Popocatepetl, en el extremo de la ofrenda más cercano al volcán).
 4. Siguiendo el eje vertical invisible, don Antonio colocó tres piezas de pan a un lado, y un montoncito de pan al otro.
 5. Fijó dos botellas de tequila, una a cada lado, en la parte inferior.
 6. Y dos latas de cerveza, una a cada lado del eje.
 7. En la zona inferior dispuso un sahuma-dor negro, con carbones y copal.
 8. En la parte superior izquierda colocó una bolsa de plástico transparente llena de semillas de amaranto.
 9. En el límite inferior derecho, en contac-to con las gramíneas, puso tres bolsas de plástico que contenían, separada-mente: elotes verdes, vainas de tama-rindo y frijoles negros. Encima dejó un haz de vainas con semillas de guaje, atadas con una cinta.
 10. Le alcanzaron al tiemporo un cirio de cerca de un metro de largo, blanco, con el extremo superior e inferior rojos y una cruz roja en el lateral. Arrodilla-do, levantó con ambas manos y verti-calmente el cirio, ofreciéndolo a Don Goyo. Después lo depositó, acostado, en el centro de la tela.
 11. Después, arrodillado, levantó un som-brero –blanco, de fibra, de varón– so-bre la palma de las manos, ofreciéndolo al volcán, antes de depositarlo en el extremo superior de la ofrenda, en la «cabeza» referida, fuera del mantel, directamente sobre la lava negra de «La Mesa» y en el punto más cercano al volcán visible en el horizonte.



Don Antonio consagra el sombrero al volcán Gregorio-Popocatepetl. Fotografía: David Lorente

12. Le dieron una gran cazuela de barro que albergaba un guiso de guajolote en mole, del que asomaba la cuchara de madera para servirlo. Don Antonio se lo ofreció al volcán, esta vez de pie, y lo dejó en el centro de la ofrenda.
13. Puso cuatro platos de cerámica, de interior azul, unos sobre otros. Sobre el primero apiló una torre de grandes tortillas de maíz.
14. El tiempero cambió la dinámica y extendió, con la mano, una jícara roja¹² a un grupo de los presentes, para que pusieran en ella los regalos personales destinados al volcán. Hubo un murmullo de sorpresa, quizá por ser algo inesperado o una fase del ritual poco conocida. En la jícara introdujeron un estuche alargado con dos plumas o bolígrafos, un envoltorio azul de regalo que albergaba una cajita de joyería con una pulsera de plata, y un pequeño dosificador –un gotero– cuyo contenido parecía ser sangre¹³.
15. El tiempero presentó y ofreció los obsequios (invisibles para los presentes, sólo las envolturas asomaban de la jícara) a Don Gregorio, levantando la jícara y pronunciando unas palabras inaudibles; sólo sus labios se movían. Su actitud –un movimiento muy pausado– era de gran seriedad y entrega, solemne, y parecía suscitar una mezcla de respeto y admiración en los presentes.

12 Este objeto ritual es un recipiente semiesférico hecho de guaje o fruto de la cucurbitácea *Lagenaria siceraria*, pintado de rojo, azul y blanco; los que venden en el mercado de Cholula, semejantes a las que emplea el tiempero, proceden del estado de Michoacán.

13 No me resultó posible indagar más acerca del contenido, denso y color rojo oscuro, de este gotero, ni sobre cuál podía ser su propósito como ofrenda al volcán contenida en la jícara. ¿Sangre sacrificial? ¿Elemento asociado con la fertilidad? ¿Recurso terapéutico que buscaba la salud del oferente?

16. Terminada la ofrenda, don Antonio comenzó a tocar una campanilla de metal, moviéndola con la mano arriba y abajo, mientras caminaba, junto a su asistente, y en sentido anti-horario, alrededor de la ofrenda.

La nieve caía abundantemente y, ante «La Mesa», entonaba cantos un grupo de cuatro concheros, dos hombres y dos mujeres, bailando al son de un teponaztle que percutía uno de ellos. La danza y la actividad de don Antonio en «La Mesa» transcurrían paralelas, sin interferir en ningún momento, como dos procesos completamente autónomos. Los asistentes miraban en silencio mientras don Antonio acomodaba algunos objetos.

Al terminar, don Antonio descendió de la roca, y se dejaron transcurrir los minutos necesarios para que, se dijo, el espíritu de Don Gregorio-Popocatépetl retirase el aroma de la comida; inesperadamente dejó de nevar y surgió una luz de sol indirecta entre las nubes. La nieve se fundió rápidamente y era difícil creer que hubiéramos estado mojados momentos antes. La coincidencia fue señalada con un rumor de asombro por los presentes.

La mujer del tiempero, doña Inés, recogía copos de nieve en una jícara roja¹⁴ idéntica a la que había contenido los regalos para el volcán. Los recogía y comía; al tomarle una fotografía, exclamó: «¡come!» Comí unos cuantos copos, duros como granizo, y una anciana –que era la madre de don Antonio o de doña Inés– dijo que «los daba don Goyito»... Doña Inés ofrecía la nieve de la jícara a algunas personas. Luego tiró la sobrante al suelo. La anciana repitió que lo daba Don Goyo; luego, cuando fui a buscar algo de comida donde doña Inés cocinaba tacos de papa con chile y tortillas grandes, la anciana

14 Esta jícara tiene, en el centro, la imagen de dos árboles verdes, emplazados de forma paralela al borde del recipiente; sobre ellos corre una franja azulada con inscripciones de trazos blancos, pintada unos centímetros por debajo del borde. En el fondo se distingue una extensión circular (agua) de color azul.



La ofrenda a Gregorio Popocatepetl sobre «La Mesa»; nótese la presencia, en el centro-izquierda, de la jícara con los envoltorios visibles de los regalos personales. Fotografía: David Lorente

dijo que del «arroz» no podíamos alimentarnos, que no nos nutría, que lo que alimentaba era el maíz... no lo dijo explícitamente pero aludía a las tortillas que doña Inés preparaba en el fuego. Luego reparé en que el «arroz» era la nieve que enviaba el Popo o Don Gregorio, y que la anciana –que reaccionaba a la ceremonia llorando con sentimiento y observando muy atenta, como seguramente era la manera adecuada de hacerlo en el pasado– veía la identificación entre ambos elementos de manera espontánea. Lo que dijo no me lo dijo a mí; lo enunció como hablando para sí misma. Resultaba claro que la anciana asociaba la nieve con «arroz» y que era «comida», pero de una clase que no servía ni nutría a los seres humanos. Establecía una comparación entre el maíz de las tortillas tostándose al fuego y la nieve-arroz: ambas constituían «comidas», pero la segunda no alimentaba o «llenaba» a los hombres.



Detalle de la jícara que contiene los regalos personales. Fotografía: David Lorente



Doña Inés con la jícara que alberga la nieve concedida por el volcán. Fotografía: David Lorente

Reparé entonces en la importancia de la nieve recogida por doña Inés: parecía representar para ella una confirmación de la aceptación y buena recepción de la ofrenda comunitaria por el volcán Popocatepetl –constatación de la fertilidad en forma de alimento y agua vivificante que aquél proporcionaría a los cultivos como contraparte del «servicio» y de los alimentos que los hombres le dispensaban–. Tal vez, una prefiguración de las donaciones de lluvia. (Y cabría preguntarse, siguiendo esta misma lógica: ¿Constituía la nieve una suerte de alimento para los campos así como el maíz representa el ingrediente principal de la nutrición humana?). El acto de comensalidad-comunión en torno a la nieve distribuida entre los presentes, como elemento favorable donado por el volcán, se sumaba al ciclo de alimentos y bebidas que eran

distribuidas, por mujeres y hombres, entre los presentes¹⁵.

Con la ofrenda dispuesta sobre «La Mesa», el tiemporo abajo y dándole a ésta la espalda, como indicando su voluntad de no participar en el banquete que, se asumía, estaba teniendo lugar entonces sobre la roca, el resto de los asistentes se retiraron a comer dejando, fuera de su atención, el espacio ritual. Todos comieron tacos de papa con chile, tortillas grandes de maíz, algunos sandwiches de jamón con mayonesa y pan de molde, y un señor, que me había acompañado en el ascenso, pasó de grupo en grupo repartiendo tequila en vasitos de plástico, que le eran después entregados para que pudiera repartirlos nuevamente y bebiera más gente. Una «comida humana» estaba teniendo lugar «abajo» y a un lado de «La Mesa», mientras «arriba», sobre la roca, la ofrenda alimenticia estaba siendo recibida por Don Gregorio-Popocatepetl. Todos los presentes parecieron olvidar u omitir, siguiendo la actitud del tiemporo, en aquellos momentos la presencia de los objetos que minutos antes habían observado con tanta atención.

Observé que doña Inés, que había reunido varias bombas volcánicas de unos 8 cm de diámetro en su camino de ascenso, las guardaba ahora en una bolsa, y vi también a distintas personas buscando bombas en los alrededores de «La Mesa»; y observé, merodeando, que en dos lugares alrededor de «La Mesa» –en una oquedad situada en el extremo opuesto al lugar donde estaban preparando la comida en un fuego de ramas que habían recogido a la subida, y en la parte frontal derecha de la roca– había restos de veladoras e incensarios rotos. En este último lugar destacaban restos de platos, tazas, veladoras, botellas y una cazuela con un asa rota.

15 A la comida comunitaria preparada por las mujeres y que compartían el tiemporo y los asistentes se unía, así, la comensalidad de un alimento no humano concedido por el volcán.



Abajo, la comida colectiva con el tiempo de espaldas, arriba, sobre «La Mesa», la ofrenda destinada a Don Gregorio-Popocatépetl. Fotografía: David Lorente



Residuos de ofrendas anteriores (botellas, tazas, platos, vasos de veladoras), en una oquedad situada en el flanco derecho de «La Mesa». Se observa la cazuela donde se dispuso el guajolote con mole en otra ocasión. Fotografía: David Lorente

Eran dos depósitos de restos o residuos de las ofrendas anteriores, situados en el extremo opuesto al lugar de «La Mesa» donde se había instalado la ofrenda.

En la comida, don Antonio hablaba con la gente de temas administrativos y asuntos de la comunidad; por la manera de expresarse, se diría que buscaba algún tipo de apoyo. Cuando llegó el momento de volver a la ofrenda, poco antes de marcharnos, se hizo un gran silencio y todo el mundo rodeó «La Mesa» en un acto de recogimiento. Don Antonio subió de nuevo, fijó, en la parte superior de roca, y con una piedra para que no se lo llevara el aire, el sombrero de fibra blanca que había ofrecido antes al volcán; colocó las veladoras que yo le había traído, y que parecieron resultarle adecuadas para la ofrenda a juzgar por su expresión; retiró la jícara con los regalos, que devolvió a quienes los habían entregado para que los llevaran consigo de nuevo el 3 de mayo y él los «entregara»

entonces en la volcana Iztaccíhuatl, ahora que ya los había «presentado» a Don Goyo. Todo el mundo estuvo en silencio y se santiguó. Los concheros volvieron a bailar y a tocar. Don Antonio dejó dispuesta en «La Mesa» la ofrenda con todo; sólo retiró una botella de tequila que entregó a alguien. La gente se fue alejando lentamente de la roca hasta marcharse, y allí quedaron apoyados, clavados en la arena negra, tres bastones, usados por algunos asistentes para subir, suerte de ofrenda personal, ofrecida cerca de «La Mesa», en el lugar donde había estado la gente comiendo resguardada del frío y de la nieve. Ésta, por cierto, había vuelto a caer por segunda vez, antes de que don Antonio regresara a la ofrenda. No hubo –lo hicieron notar algunos presentes, aludiendo a ocasiones anteriores– música de instrumentos de viento ni «Mañanitas» para Don Goyo.

Al alejarnos del lugar, permaneció el fuego, medio extinto, con el plástico y la basura de los



Don Antonio efectúa los últimos arreglos en la ofrenda, colocando en el centro las veladoras, antes de dejar «La Mesa» y proceder a abandonar el lugar. Fotografía: David Lorente

envoltorios de la ofrenda. Descendimos por un camino bastante más empinado que el de la subida, por el que resultaba sencillo deslizarse debido a la humedad de la arena. Alcanzamos una pendiente muy inclinada, salpicada de árboles quemados por rayos –casi todos los que se veían alrededor, deshechos en extrañas formas, con la hierba intacta en su base– y bajamos hasta un bosque desde el que se dominaba una amplia, extensa vista, a nuestros pies, como en los paisajes africanos cubiertos de árboles espaciados. Ya en el bosque, tuvimos que atravesar dos barrancas para alcanzar el lugar inicial del que habíamos partido. Algunos acompañantes recogían la resina natural como copal que exudaban los pinos; una de las danzantes de los concheros guardaba en una bolsa pedazos de ocote que un hombre cortaba de los troncos de los pinos con su machete.

La camioneta en la que habíamos llegado estaba encharcada; tuvieron que quitar la lona goteante y poner otra. Regresamos tarde a casa de don Antonio en Xalitzintla: en torno a la larga mesa del salón y las bancas laterales, todos cenaban platos con carne de res en caldo y frijoles. En una bolsa estaba la jícara y los regalos ofrecidos al volcán. Agotado hasta la extenuación, me despedí y fui a dormir a Cholula. Regresé a la Ciudad de México al día siguiente, habiendo adquirido antes en el mercado cholulteca una jícara roja como la utilizada en la ofrenda, importante objeto en su doble dimensión de recipiente de ofrendas personales y de receptáculo para alojar la nieve que servía de confirmación –augurio de reciprocidad–¹⁶ de la recepción y aceptación de la ofrenda por parte del volcán. Significativamente, en otros rituales dedicados a los volcanes don Antonio empleaba también la jícara a manera de recipiente para asperjar el agua en las cuatro direcciones y pedir las precipitaciones pluviales de un buen temporal simulando la lluvia.

16 No puede dejar de señalarse que la jícara posee un claro simbolismo acuático, remite al agua y, en este contexto ritual, probablemente también a las donaciones de lluvia esperadas por parte del volcán.

Apuntes comparativos a partir del análisis del material registrado: alimentos, ofrenda y comensalidad

La etnografía de la ofrenda destinada a Don Gregorio Popocatépetl con motivo de su cumpleaños permite un análisis que se abre a las perspectivas comparativas con ciertas modalidades rituales emparentadas, presentes tanto en el contexto mesoamericano como en otras regiones americanas, como el área andina. Esbozaremos a continuación algunas reflexiones sobre estas dimensiones de la actividad ritual y de la ofrenda que se prestan a la comparación.

En primer lugar, hay que destacar que se trata de una ofrenda de petición de lluvia, llevada a cabo sobre un accidente topográfico de la geografía del volcán que remite en su misma designación y configuración a un altar natural; el término de «La Mesa» denota al mismo tiempo una suerte de superficie para depositar las ofrendas (como ocurre, por ejemplo, durante el Día de Muertos) y un espacio donde los comensales-invitados, los destinatarios de la ofrenda, pueden consumirla, generalmente con exclusividad. Los componentes de esta ofrenda integran tres categorías de elementos principales: alimenticios, como se ha dicho, pero también de uso común para la entidad receptora de la ofrenda, como el atuendo personal del sombrero, y otros objetos: enseres para consumir el alimento, platos, cucharas; y bienes suntuarios (obsequios lujosos).

Toda la disposición espacial de la ofrenda, así como su estructuración, enfatiza la forma cuadrangular: «La Mesa», el mantel, la delimitación con rocas de lava y plantas de gramínea, los claveles rojos. Una superposición de formas cuadrangulares o reforzamiento de los lados de una figura cuadrangular, dividida además en dos mitades iguales por un eje vertical, que define en el conjunto general de la ofrenda una simetría bilateral (con algunos objetos distribuidos de manera irregular en su interior, como las bolsas con los vegetales y semillas). Destaca además un enclave central, un centro, donde

se colocan ciertos objetos principales: el cirio, la cazuela con el guiso de guajolote, y la jícara con los regalos personales (que fueron originalmente colocados en esta región, aunque, al ser acomodados, se inclinaron más hacia un lado u otro de la organización en dos mitades).

A su vez, en la disposición de los ingredientes –frutas y bebidas– domina una numerología centrada en el número 2 y en la entrega de productos formando parejas (uno a cada lado del eje). La parte izquierda y la parte derecha de la ofrenda son «equilibradas» mediante este procedimiento. Tenemos así un espacio cuadrado dividido por la mitad que recibe cantidades y elementos en gran medida equivalentes, y en el que se reconoce un espacio central destinado a los dones principales.

Por otro lado, la totalidad de la ofrenda nutricia es concebida como un banquete otorgado a un ser cuyo régimen alimenticio coincide en gran parte con el de los seres humanos,¹⁷ un ser tutelar que aparece además antropomorfizado (se lo caracteriza por el uso del sombrero). Este ser consume «alimentos humanos», crudos o cocinados, e ingiere las mismas bebidas (nótese que la ofrenda no incluye sangre, carne cruda de animales sacrificados, o sustancias no aptas para el consumo humano, como aquellas que en ocasiones se ofrendan a los seres-otros). Los utensilios para alimentarse son igualmente «humanos», de tamaño natural, como los que se emplean en las viviendas locales: platos, tazas, cucharas. Las semillas ofrendadas incluyen: maíz (elotes verdes), vainas de tamarindo, frijoles negros, semillas de guaje y semillas de amaranto, que, además de a su dimensión alimenticia, remiten probablemente también a la fertilidad agrícola y a las cosechas que se espera obtener. En este contexto, el elemento alimenticio principal lo constituye el guiso de guajolote en mole, que se corresponde con la

ofrenda más valorada entregada en el ámbito humano a los compadres, como un acto de «respeto». El volcán recibe en este sentido un alimento ceremonial «tomado» de la vida social local y propio de relaciones jerárquicas y de un contexto de peticiones ceremoniales. Ofrendar un guiso de guajolote permite iniciar una relación de reciprocidad, vehicula una petición, y revela un tratamiento respetuoso y de deferencia hacia la entidad convocada y destinataria de la ofrenda. Es importante destacar que este guajolote fue criado en casa del especialista y que cohabitó en la vivienda del tiempiero durante el tiempo previo a su entrega como ofrenda al volcán. Significativamente, se trata del único alimento cocinado, entre las frutas (consideradas acuosas) y las semillas, y aquél al que se le hace acompañar de platos, cuchara y tortillas para ser consumido.

En cuanto a las ofrendas-atuendo destinadas al volcán, llama la atención la reducción de toda la indumentaria al sombrero, cuando en otras ofrendas semejantes se entregan distintas prendas de ropa (pantalón, gabán, bufanda) o incluso un traje completo. El sombrero pareciera ejercer aquí como metonimia eficaz del resto de las prendas faltantes. Es el único elemento que remite y tal vez hace presente en la misma ofrenda a su destinatario, y que establece el carácter antropomorfo y humanizado de la entidad tutelar y, en cierto modo, insinúa que éste pertenece a una «cultura» análoga a la de los oferentes que entregan la ofrenda. También es el único que se encuentra «fuera» de la delimitación cuadrangular del mantel y la ofrenda alimenticia, pues aparece depositado directamente sobre la superficie de lava negra de «La Mesa», indicando de este modo su naturaleza de categoría distinta dentro de la misma ofrenda.

A su vez, puede mencionarse la ofrenda individual de bastones con los que algunas personas ascendieron hasta «La Mesa», y que parecieran ofrecer el «esfuerzo» invertido en la subida.

17 Aunque el «espíritu» de Don Gregorio, se explica, se alimenta de los «aromas» de la ofrenda; aunque esto no afecta a la naturaleza de los alimentos, homólogos a aquellos que consumen los seres humanos.

Finalmente, es importante enfatizar aquí que, frente a ciertos contextos ceremoniales, tanto mesoamericanos como andinos, por ejemplo, la ofrenda destinada al volcán no se encuentra «estereotipada» o «estandarizada», una ofrenda cuyos elementos se repiten en cada ocasión, sino que resultan ajustados a un momento temporal específico y determinados por las cambiantes preferencias del volcán (transmitidas al especialista ritual).

En cuanto al destinatario de la ofrenda alimenticia, ésta se dirige únicamente al volcán Popocatepetl, y no se hace partícipe de la misma a otras entidades tutelares vecinas de la geografía ritual; es una ofrenda exclusiva y restringida a un único destinatario¹⁸ (en contraste con tantas otras ofrendas en las que se «comparten» los dones con una serie de interlocutores asociados o coexistentes con la entidad principal). Además, este ser-destinatario debe consumir la ofrenda en un acto disociado del consumo que de otros alimentos hacen, en ese mismo momento, los seres humanos. No puede darse en modo alguno un acto de comensalidad, ni siquiera con el especialista ritual, que abandonado el banquete a la entidad tutelar, se incorpora él mismo a la comida humana, que transcurre de manera separada y paralela. Los participantes en el ritual, procedentes de la comunidad de Xalitzintla, otros pueblos vecinos y lugares lejanos, establecen una comensalidad entre sí mediante los alimentos y bebidas que circulan en el ámbito humano, y se mantienen además físicamente distanciados de «La Mesa», mientras que el volcán Don Gregorio Popocatepetl, como ocurre en otras ocasiones rituales, «come» en su propia mesa, con sus utensilios y sin ser molestado, y sin que los restos de su comida sean perturbados después por los seres humanos, hasta ser retirados los objetos utilizados en la siguiente visita ceremonial.

18 Los dones personales de objetos valiosos son entregados después, como se vio, en la Iztaccíhuatl, pero la propiedad de estos dones se atribuye, en primera instancia, a Don Gregorio.

Síntesis etnográfica de las particularidades del ritual colectivo consagrado al volcán Popocatepetl el 12 de marzo de 2007 («Cumpleaños» de Don Goyo)

Registro y elaboración: David Lorente

Especialista ritual	Don Antonio Analco Sevilla (acompañado de su mujer, Inés Campos Hernández)	<i>Denominación:</i> Tiempero, temporalero, trabajador del tiempo	<i>Procedencia:</i> Santiago Xalitzintla (Puebla)
Fecha del ritual: 12 de marzo	Celebración del cumpleaños de Don Gregorio Popocatepetl	Ritual propiciatorio: petición de lluvia	Coincide con el inicio del cultivo en las parcelas del pueblo
Paraje ritual	«La Mesa»: una gran roca inclinada y cuadrangular, de lava negra, enclavada a unos 4.600 metros de altitud (según información de participantes)	Lugar transmitido al tiempero en sueños por Don Goyo	Destaca frente a la costumbre de ofrendar al volcán Popocatepetl en su cumpleaños en el paraje denominado «El Ombligo»
Acompañantes	Personas de la comunidad y pueblos vecinos, visitantes de la Ciudad de México, grupo de concheros. Personas de mediana edad, algunos ancianos, no asistieron niños		
Disposición de la ofrenda	Instalada sobre un mantel de tela, ribeteada de piedras de lava y ramos de clavel rojo	Se aprovecharon las matas de gramíneas que sobresalían de «La Mesa» para formar el límite inferior de la ofrenda	

<p>Ofrenda colectiva de alimentos (comida y bebida destinada al volcán) y objetos</p>	<p><i>Alimentos:</i></p> <p>Guajolote en mole Tortillas de maíz Pan Papaya Melón Manzanas amarillas y rojas Uvas Plátanos Verduras en tres bolsas transparentes: elotes verdes, vainas de tamarindo, frijoles negros. Un haz de vainas de semillas de guaje. Una bolsa con semillas de amaranto Flores rojas de clavel</p>	<p><i>Bebidas:</i></p> <p>Tequila Cerveza</p>	<p><i>Objetos:</i></p> <p>Sahumador negro Cirio pascual Veladoras en vasos Platos Cuchara de madera</p>
<p>Indumentaria masculina ofrendada al volcán</p>	<p>Sombrero</p>	<p>Cabe pensar que la presencia única de esta prenda actúa como metonimia de las demás, ausentes de la ofrenda: pantalón, gabán, guaraches, bufanda (que se ofrendan en otras ocasiones durante la festividad del cumpleaños)</p>	
<p>Regalos personales entregados por algunos de los asistentes al ritual (y presentados por el tiempere en una jícara)</p>	<p>Dos plumas o bolígrafos en un estuche de papelería; una cajita de joyería con una pulsera de plata, dentro de un envoltorio de papel azul; y un pequeño dosificador –un gotero– cuyo contenido parecía ser sangre</p>	<p>Ofrecidos al volcán Gregorio Popocatépetl por algunos asistentes. Fueron «presentados» a Don Goyo en su cumpleaños para ser entregados, el 3 de mayo, en la cueva de la volcana Iztaccíhuatl</p>	<p>Objetos «valiosos» que el tiempere mantiene ocultos a la mirada de los asistentes</p>

<p>Orientación y estructura de la ofrenda</p>	<p>Ofrenda orientada hacia el volcán en el horizonte, el sombrero ofrecido actúa como «cabeza» y apunta en esta dirección</p>	<p>Colocada oblicuamente sobre la roca de «La Mesa», con el fin de dirigirla hacia el volcán en la distancia</p>	<p>Una línea vertical divide en dos mitades la ofrenda e incide en la colocación de los objetos por duplicado o en parejas a ambos lados</p>
<p>Nieve caída durante la colocación de la ofrenda</p>	<p>Descrita como «arroz» desde la perspectiva del volcán</p>	<p>Es alimento, pero no nutre a los seres humanos. La colecta y reparte entre los asistentes, para su consumo, la mujer del tiempo</p>	<p>Posible elemento que confirma la correcta recepción y aceptación de la ofrenda por parte del volcán Popocatepetl</p>
<p>Jícara roja (Se emplean dos iguales en el ritual: el interior presenta dos árboles junto a un fondo azul, y una franja o cenefa azul paralela al borde superior)</p>	<p>Alberga, ocultos, los regalos personales otorgados al volcán. Se deposita en la ofrenda durante la recepción por Don Goyo y después es retirada</p>	<p>Sirve para albergar la nieve caída que es repartida para que la consuman los presentes</p>	<p>En otros rituales a los volcanes, es el recipiente con el que se imita la caída de lluvia asperjando agua hacia las cuatro direcciones</p>
<p>Música</p>	<p>No hay música de instrumentos de viento ni «Mañanitas» para Don Goyo</p>	<p>Los asistentes señalan este aspecto al final de la ceremonia</p>	
<p>Residuos anteriores (depositados en oquedades inferiores del enclave ritual)</p>	<p>Una cazuela de barro de las que se emplean para ofrendar el guajolote en mole, fragmentos de platos, tazas y vasos de veladoras</p>	<p>Revelan la frecuentación previa de «La Mesa» en otras ocasiones rituales</p>	<p>Disposición ordenada y cuidadosa de los objetos, usando la cazuela como referente central</p>

ETNOGRAFÍA Y FOLKLORE DE LA COMARCA DE LEDESMA (II)

José Luis Rodríguez Plasencia

Cantares, refranes, gentilicios y otros aspectos generales

GENTILICIOS

Según el *Diccionario de la lengua española*, la palabra *gentilicio* proviene del latín *gentilitius*, sustantivo que proviene –a su vez– de la palabra –también latina– *gens*, es decir la estirpe, el linaje. Pero *gens* era también para los romanos una manera de llamar lo que hoy en día designan palabras como nación, raza o pueblo. De ahí que *gens* evolucionara hacia gentilicio, palabra referente a los habitantes de un pueblo, una ciudad, una región o un país, de cuyo nombre derivan. Así salmantino deriva de Salamanca.

Aunque en algunos casos estos gentilicios –llamémoslos normativos porque siguen la norma o protocolo que relacionan la derivación con el sustantivo de origen– se convierten en hipocorísticos, una forma digamos peyorativa que sustituye al gentilicio normativo; o lo que es lo mismo, un apodo o mote relacionado no con una persona en particular sino con todo un pueblo. Aunque estos hipocorísticos adquirieron con el tiempo la calidad de apelativos cariñosos, que incluso usan los propios habitantes de los lugares en tono jocoso, como broma. Aunque –como sucede en muchos casos– algunos vecinos de esos lugares se sientan ofendidos si se les moteja con él.

Éstos son los gentilicios de los pueblos que conforman las tierras de Ledesma:

ALDEARRODRIGO. Aldearrodriguenses, aldeenses o rodrigueños. Pencones y culones sus hipocorísticos.

ALMENARA. Almenarenses o almenaranos.

AÑOVER DE TORMES. Añoveranos, añoverenses o añovereños.

ARCO, EL. Arquense.

DOÑINOS. Doñinenses.

ENCINA DE SAN SILVESTRE. Encinenses.

JEGO DE LOS REYES. Gexenses, gejeños. Hipocorísticos: Pelachos y dormilones.

GEJUELO DEL BARRO. Gejueleños, gejuelenses.

GOLPEJAS. Golpejanos o golpejeros.

JUZBADO. Juzbadinos, juzbanados, juzbadenses o juzbadeños.

MATA DE LEDESMA. Matinejos o mateños.

MONLERAS. Monlerienses, monlerinos, monlerienses, moleranos.

PALACIOS DEL ARZOBISPO. Su gentilicio normativo es palacenses y el popular beleguinos o beleguines, que en el campo salmantino se conoce como fino, endeble o persona de mal genio o mal comportamiento.

ROLLÁN. Rollaneses, rollanenses, rollanejos.

SAN PEDRO DEL VALLE. Sampedreses, sampedreños

SAN PELAYO DE GUAREÑA. Sampelayinos o sanpelayenses

SANDO DE SANTA MARÍA. Sandeses, sandeños, dandinos. Bobos a este hipocórico se hace referencia en otra parte.

SANTA MARÍA DE SANDO. Santamari-güeños

SANTIZ. Santiceños. Popularmente, picazos porque le gusta picar y bilitres.

SARDÓN DE LOS FRAILES. Sardoneses. Popularmente, Trasquilaos y esquilaos.

TABERA DE ABAJO. Tabereños, taberanos, taberenses. Bufones.

TREMEDAL DE TORMES. Tremedaleño.

VALDELOSA. Valdelosinos. Taponeros.

VEGA DE TIRADOS. Vegatiradenses

VILLARMAYOR. Villarejos.

VILLASDARDO. Villasdardeños o villasdardenses.

VILLASECO DE LOS GAMITOS. Villasequenses, gamitenses. Y ramajeros, vocablo utilizado para denominar al ganado vacuno de esta zona salmantina porque en las épocas de falta de pastos se alimenta a base de ramaje o ramón. Según Llorente Maldonado, de ahí viene el término ramajero que, por extensión, ha pasado a significar habitante de esta comarca, y por tanto, La Ramajería es la tierra de los ramajeros. Según Riesco Chueca, la referencia dominante no es al uso de las ramas para leña, sino al aprovechamiento de la hoja como alimento del ganado.

VILLASECO DE LOS REYES. Villasequeños, reyenses, verracos.

ZAMAYÓN. Zamayonejos o zamayoneses. Patas de conejo en El Arco.

ZARAPICOS. Zarapiqueños o zapaiquenses.

CANTARES

La taberna ha sido y será un centro de reunión social, de relación entre amigos y convecinos que se congregaban en tertulias en torno a una botella o una jarra de buen vino; reuniones que solían tomar mayor significado durante las fiestas del pueblo, cuando la alegría y el buen humor se hacían más patentes y la amistad más entrañable a medida que la intimidad y la confianza entre iguales. Y –como no– las canciones que los humores de Baco despertaban con cada trago ingerido o con cada *ronda* de la petaca o del paquete de cigarrillos, cuyos humos daban un ambiente más etéreo y –si se quiere– más sublime a esos instantes vividos.

Muestra de esas canciones de tabernas o bodegones salmantinos –algunas también entonadas en la cercana provincia de Cáceres– son:

*Quando yo me muera
tengo ya dispuesto
en el testamento
que me han de enterrar (bis)
en una bodega,
dentro de una cuba,
con un gajo de uvas
en el paladar. (bis)
A mí me gusta el pipiripipí,
de la bota empinar, papararapapá.
Con el pipiripipí,
con el pipirarapapá,
al que no le gusta el vino
es un animal.*

«O no tiene un real», se añade también.

Y –cómo no– aquellas alusivas a una taberna llamada Asunción –existente o no– que ha quedado para muchos bebedores como representativa del gremio, despachara o no buen

vino, pues cuando la boca se caldea lo importante es seguir la fiesta, sin prestarle tanta atención al vino que se ingiere:

*El vino que tiene Asunción
no es blanco ni es tinto
ni tiene color
Asunción, Asunción,
échale media de tinto al porrón.*

Y –claro– no podían faltar las canciones entonadas por los quintos, bien del año bien de hogaño y la alusión a las mozas, cómo no:

*Si no nos quieren las mozas
que no nos quieran,
viva el compañerismo
y la borrachera.
Y son y son,
y son unos fanfarrones
que cuando van por las calles
van robando corazones.
Y si no se le quitan bailando
los dolores a la tabernera,
y si no se le quitan bailando,
déjala que de pena se muera.
Ahí la tienes, bailalá, bailalá,
no le rompas el mandil,
mira que no tiene otro
la pobrecita infeliz.*

Claro es que a veces también alguna bebedora se pone nostálgica y lánguida y recuerda canciones de su infancia o de alguna desilusión amorosa:

*Tengo una rosa en un vaso
de veinticinco colores,
veinticinco puñales,
que son los mis amores.
Los hombres son unos vagos,
lo digo porque lo sé;
y aquél que me está escuchando,
también lo digo por él.*

Otra costumbre tradicional de los buenos bebedores son los brindis que resonaban en las tabernas salmantinas. He ahí algunos ejemplos:

Brindo, rebrindo,

*copa de copingo,
de copingo copa,
el que no diga
brindo de rebrindo,
copa de copingo,
de copingo copa,
no beberá gota.
¡Copa!*

*Creo en Dios, Padre
de tabernas y de bares,
Todopoderoso
con la uva y con el mosto.
Creador del cielo y la tierra,
de las viñas y las bodegas.
Creo en Jesucristo
que hizo prodigios con el vino;
su único hijo, nuestro señor.
Bebamos también en su honor.*

*Dios, en su bondad,
borrachitos nos tiene,
será porque nos conviene.
¡Hágase su voluntad*

*Todo el que sabe beber
sabe también, cuanto menos,
que mezclar dos vinos buenos
es echarlos a perder.*

-Cuando no nos conocíamos...

-Bebíamos.

-Y ahora que nos conocemos...

-Bebemos.

*-¡Pues bebamos
hasta que no nos conozcamos!*

-¿Bebió nuestro padre Adán?

-Bebió.

-¿Y nuestra madre Eva?

-¡Uff...! ¡Cuán borracha era!

-¿El que bebe...?

-Se emborracha.

-¿El que se emborracha...?

-Duerme.

-¿El que duerme...?

-No peca.

-¿Y el que no peca...?

-Va al cielo.
-¡Puesto que al cielo vamos...!
-¡Bebamos!

*Dicen que del cielo vino
la semilla de la cepa
y siendo el vino divino
bebamos cuanto nos quepa.*

.....

Fuera ya de las tabernas, hay canciones alusivas a ciertas circunstancias personales –reales o no–, como las de éste –al parecer fatuo personaje–, canción que se entonaba en Almerana:

*En Almenara tengo la dama,
en Valverdón tengo el mesón,
en Zarapicos tengo los hijos
y en Zarapán me dan el pan.*

Y –cómo no– también canciones de ronda:

*Si esta noche no sales
a la ventana,
cuéntame entre los muertos,
morena,
desde mañana.
Y ésta otra:
Ay, morena,
que en la era
ya no queda nada, (bis)
Sólo queda tu recuerdo,
rosita encarnada. (bis)*

O la que sigue, dedicada a las terminadas labores del campo:

*Me gustan los labradores
sobre todo en el verano*

*por la sal que derraman
cuando voltean el grano.*

DICTADOS TÓPICOS

Además de canciones o refranes, también con algunas localidades de la comarca de Ledesma se han relacionado con dictados tópicos, es decir aquello que se dice de modo reiterativo sobre un lugar, bien para descalificarlo, bien para realzar una seña de identidad; o como escribió Rodríguez Moñino en sus *Dictados tópicos de Extremadura*:

[...] unos documentos folklóricos que afectando cualquier forma literaria-vulgar se referían a nombres de pueblos, apodos colectivos de sus habitantes, características y relaciones entre uno y otros, o simplemente... referencias calificativas de los mismos.

* Añover de Tormes.

*En Añover busca vino
y buena mujer:
el vino sí lo hallarás,
pero la mujer así o así.*

También se le menciona en el *Romance de los pueblos de Salamanca*, recogidas más adelante.

*Arco, El. – *Los hombres de El Arco se parecen a los perros: Se sientan de culo para hablar.* Es algo común en los pueblos pequeños que cuando dos o más vecinos se encuentran en la calle, si no tienen prisa –cosa que suele acontecer a menudo en las pequeñas comunidades rurales– se sienten cómodamente en algún lugar apropiado para conversar. A él también se hace alusión en el *Romance de los pueblos de Salamanca*.

*Berganciano. – *No es lo mismo Berganciano que la verga de un anciano.* Juego de palabras con significado bastante discutible. No se cita en el *Romance de los pueblos*.

*Doñinos. – *Eres más tonto que la tonta de Doñinos, que le daban chocolate y quería tocino.* Se dijo de una mujer de esa localidad que allá por los años 70 iba pidiendo limosna de pueblo en pueblo porque era muy pobre y no

tenía para comer. Y al parecer, en cierta ocasión le ofrecieron algún alimento de calidad y ella prefirió algo tan corriente y vulgar como el tocino. A él se hace referencia en el *Romance de los pueblos*.

*Encina, La. – *¿Hombres de La Encina? Uno basta por compañía*.

*Gejo de los Reyes. – *Madrugar, madrugar y amanecer al Xexo*. Es dicho muy salmantino que recoge Gonzalo Correas en su *Vocabulario de refranes*: «Propusieron esto y amaneciéndoles en casa salieron tarde». Y añade: «El Xexo es junto a Ledesma es de los sayagueses que vienen al mercado de Salamanca». Como se ve, el cacereño natural de Jaraíz de la Vera llama sayagueses a los vecinos de Gejo, que no tienen nada que ver con los naturales de la comarca de Sayago. El dicho hace referencia a los que haciendo buenos propósitos luego no los cumplen, pues los naturales de Gejo se proponían madrugar para llegar pronto al mercado de Salamanca, pero luego no lo hacían y, lógicamente, llegaban tarde. También se alude a él en *Copla de los pueblos*.

*Golpejas. – *Golpejas, donde hay más putas que tejas*. Para ponderar las virtudes o disimular las tendencias innobles de las mujeres de sus pueblos, muchos hombres trataban de vilipendiar a las de otros lugares próximos, en este caso a las de Golpejas, nombre que guarda cierta relación con vulpejas, zorras, pues en 1604 aparece como Vulpexas –de *Vulpícula*–, zorra, zorrilla.

Tal vez relacionado con el dictado anterior esté otro que decían los golpejanos a quienes notaban cierta ironía en quienes le preguntaban sobre su lugar de procedencia:

*Soy de Golpejas, señor,
donde se come el caldo
con tinidor.*

No se menciona en el *Romance de los pueblos*.

*Gudino. – En *Nací en cueros como el rey*, dice el relator del romance, que «en Gudino no fui nada / porque no había rentero».

*Monleras. – Los dictados *En Monleras poco trigo y muchas eras* o *En Monleras poco pan y muchas eras* tal vez haga referencia a las noticias que autores antiguos –como Madoz– dan sobre el hecho de que sólo una tercera parte del terreno del pueblo se dedicara a la producción de trigo.

También se decía en relación a la ganadería del lugar, que era tenida como su principal fuente de riqueza:

*En los campos de Monleras,
que son campos sin ventura,
berrean muchos corderos,
pero ovejas ninguna.*

No se cita en el *Romance de los pueblos*.

*Palacios del Arzobispo. – El siguiente dicho pone en duda la tradición según la cual que el lugar pasara a depender del arzobispo de Santiago de Compostela en 1140. La existencia de palacio como tal no está documentada.

*Palacios del Arzobispo,
el pueblo de las dos mentiras,
porque no tiene palacios
ni es de un arzobispo.*

No se menciona en el *Romance*.

*Rollán. – Es dicho de Barbadillo, como menosprecio hacia Santo Tomé del Collado y Galindo y Perahúy por ser entidades poblacionales menores.

*Barbadillo y Rollán
son dos lugares,
Santo Tomé y Galindo
los arrabales.*

También se decía que *Los de Rollán tienen los dientes negros* o *dientes pochos*, tal vez como alusión a la poca calidad de las aguas del arroyuelo –tributario del Valmuza– que según escribe Madoz se formaba «en el invierno con

las aguas que descienden de las sierras inmediatas», de modo que al secarse seguramente provocaba infecciones entre sus habitantes.

Se le menciona en el *Romance*.

*Sando. – Aparece en el apartado de Cipérez, el pueblo de las brujas, como era conocido en muchos pueblos salmantinos.

*Si te quieres casar
o a Cipérez o la Villar,
pero para más seguro
en Sando o en El Cubo.*

En otros dictados se le añaden otros dos versos:

*Y si ya es muy tarde
seguro en Buenamadre.*

Además de la alusión a «los bobos de Sando» en el refrán ya mencionado de *Caerá la azuela y matará a Garcigüela*, también se decía *Eres como el bobo de Sando*, porque en los pueblos próximos aseguraban que los sandeños untaban de grasa un palo en la creencia de que se hacía más grande. Tópico extraño, pues en casi todos los pueblos ha sido tradición untar con sebo los palos de las cucañas, haciendo así más difícil la subida hacia su extremo para coger el premio allí atado.

Sando es conocido –aparte de por los pelotaris de *Los Galgos*– por ser gente muy bruta, de ahí el dicho *Eres más bruto que los de Santo, que querían meter la viga atravesada por la puerta de la iglesia y le daban manteca para que doblara*. Otra de las anécdotas que la gente mayor recuerda –y que debió de ocurrir por los años 60– fue que los mozos pidieron al pura meter un burro por la iglesia y subirlo al campanario para que comiera las hierbas que habían crecido en lo alto del mismo y que –ante la negativa del sacerdote– optaron por atarle una cuerda al cuello y desde lo alto del campanario tirar de él. Y como el animal abría la boca y sacaba la lengua porque se asfixiaba, los hombres decían: «Mira, el burro ya se ríe porque ve la hierba»... Historietas que no son exclusivas de

este pueblo ledesmino, pues ambas burradas se atribuyen a otros pueblos, algunos extremeños.

No se menciona en el *Romance*, pero sí se hace referencia a la iglesia de Santa María de Sando.

*Santiz. – Los santiceños decían como alabanza propia: *El buen vino y la buena mujer de Santiz tienen que ser*.

Aunque sus habitantes parece que eran motejados de cotillas:

*En el pueblo de Santiz
siempre hay algo que contar,
unas veces con mentira
y otras con verdad.*

No se menciona en el *Romance*.

*Sardón de los Frailes. – *Campanitas de Sardón, quien las tañe, tuyas son*.

Por ser un lugar tan pequeño, los mismos vecinos ejercían de campaneros cuando era necesario.

No se le menciona en el *Romance*.

*Tabera. – En *Nací en cueros como el rey*, dice el relator del romance:

*Después me fui a Tabera
y tuve un oficio nuevo,
que era regar perejil
que había sembrado en el huerto.
Dende allí me fui a Carreros,
me cogí con el tío Pedro
para guardar unos gansos
que me daba un buen dinero.
Yo le pedí un real en plata,
me daba tres cuartos y medio,
un día le maté doce
luego me escapé corriendo.*

*Tuta. – A *Tuta, que es tierra de limosna*. Fórmula que suele emplearse para despedir con cajas destempladas a los que nos molestan con peticiones continuas.

*Valdelosa. – Las mujeres de este pueblo gozaban según parece de buena fama para tomarlas como esposas. Los otros pueblos que se citan El Maderal, El Cubo del Vino y Mayalde son pueblos zamoranos limítrofes con la comarca de Ledesma. *La esposa, la de Valdelosa.*

*Si te pretendes casar
vete al Cubo o al Maderal
y si quieres adelantar la cosa,
a Mayalde o Valdelosa.*

*Si te quieres echar novia
te vas a Maderal,
para ir a lo seguro, al Cubo;
para no ir de balde a Mayalde
y mejor esposa, en Valdelosa.*

Se la menciona en el Romance.

*Zafrón. – *En Zafrón, el que no es cura, es ladrón.* A este pueblo no se hace referencia en el Romance de los pueblos.

*Zarapicos. – *Madre, casar, casar, que a Zarapicos me quiere llevar.* Quería decir que un joven de ese pueblo quería llevársela para casarse con ella. Lo que no se dice de *decir que uno de ella se la quiere llevar, o casarse con la muchacha.*

No se le menciona en el Romance de los pueblos.

ROMANCE DE LOS PUEBLOS DE SALAMANCA

Igual sentido de dictado tópico tiene este romance.

*Quiero amigo describirte
en un romance de ciego,
lo que más caracteriza
a cada uno de estos pueblos.*

*Majos de Torresmenudas,
gañanes de Forfoleda,
valentones de Calzada,
de Valdunciel la leñera.*

*De la Mata son los burros,
de Carbajosa la herrera,
de La Vellés, buenos mozos,
de Arcediano, las doncellas.*

*El buen vaqueril de Espino,
de Tardáguila las yeguas,
y al valeroso de Arcillo
lo alaban en Aldeanueva.*

*Comediantes los de Topas,
danzantes de Villanueva,
Cardeñosa y Cañedino,
la flor, en Huelmos, se queda.*

*¿Donde queda Valdelosa
metida entre tanta leña?
pueblo de los taponeros
que no tienen una perra,
no es razón que allí se quede,
salga al campo, o a la ribera,
a ver como corre el agua
y retozan las arenas.*

*Villanueva de Cañedo
seis cosas tienes de buena:
buen majadal «pa» las vacas,
el castillo y la alameda,
buen terreno de conejos,
la Virgen de los Remedios,
y «pa» garbanzos cocheros:
la tierra de la alameda.*

*Mocitas las de Palacios,
con las mantillas de seda,
se van a la romería
de la Virgen de la Vega.*

*¿Dónde queda Palacios,
anejo de la Aldehuela?
muy cerca del Arzobispo,
está, entre Añover de Tormes
y el que antes, ya hemos dicho.*

*Adiós, Espino Rapado,
y Cañedo de las Dueñas;
cortinas de San Pelayo,
que estáis metido entre peñas,
«pa» cura, el de Zamayón
que a todas las mozas preña,
tejares de Aldearrodrigo,
canteros de Casablanca;
fuente buena, la de El Arco
donde está la gente franca.*

*Viñedos, los de Almenara,
de Valverdón, las aceñas;
maquilones, de Zorita,
y en el Pino, las ciruelas,
Para alamedas, Valcuevo,
y para cebollas, Muelas;
atrás queda Zaratán,
y el monte de Villaselva,
las berzas de Zarapicos
con fama de curanderas,
de Villamayor las viñas
y la piedra de las canteras.*

*Salamanca de altas torres,
Cabrerizos de altas cuestras;
la torre mocha de Narros,
la alameda de Aldealengua.*

*De Vallejera lecheros,
los de las vacas galanas;
Navacarros y La Hoya
pueblos de poca importancia.*

*Palomares buenas peras,
dulces y de buen agua;
y en Candelario a los perros
con los chorizos los atan.*

*Matachines de Guijuelo,
Fuenterroble y El Campillo,
Cabezuela y Palacios,
de Ledrada los chorizos.*

*A Valverde, voy por verle,
los mingos de Peromingo,
las Fuentes de Sangusín,
y de Sanchotello chindros.*

*En Fuentebuena el agua,
Valdesangil la migada,
y en Bejar escardadores
de las fábricas de lana.*

*Toneleros en el Puerto,
en Cantagallo manzanas,
Peñacaballera robles,
y en Montemayor banastas.*

*¿Dónde dejamos a Frades
ahora con máquina nueva,
que molerá mucho trigo
por medio de tantas ruedas?*

*De las Casas son los nabos,
de Santo Domingo las vegas;
de la Albergueria el lino
y de Escurial las caleras.*

*Molinos de Rinconada,
Navarredonda y Tejada,
San Miguelito y el Puerto,
Las Casillas y las Ventas.*

*En Tamames puchereros,
que van «pa» tierra del Barco,
con las cargas de pucheros,
aquí tropiezo, allí caigo,
como cualquier cacharrero,
gente de poco caudal,
que si se le cae un burro,
se quedan sin capital.*

*En Anaya los peceros,
Carrascalejo entre cuestras
pasaremos por la Torre
que tiene caída la iglesia.
De La Puebla los valientes,
son tiradores de barra,*

*y las monjas de Zarzoso
encomiendan nuestras almas.*

*Del Maíllo los cisqueros,
de Cereceda los gatos,
de El Cabaco carboneros,
y de La Nava a ratos.*

*En Baños, está el buen vino
y también buenas manzanas;
en lo alto de la sierra,
está la Peña de Francia,
mas abajo El Casarito
y detrás la Casa Baja.*

*En Sequeros, botoneros,
en Arroyomuerto nada,
Silleros y La Bastida
ovejas, quesos y lana.*

*De Linares, andarines,
que calzan bien las albarcas,
se recorren media España,
vendiendo cal y castañas.*

*De San Miguel patateros,
que cogen muchas patatas,
y de Valero papudos
porque lo causan las aguas.*

*De San Esteban plantistas,
que se meten en las salas,
y lo que ganan al mes,
en una semana gastan.*

*En Santibáñez pulgueros,
son tipos muy halagüeños;
trasnochan en el verano
y no duermen en invierno.*

*De Cristóbal los loberos,
las cabras de Colmenar,
Horcajo y Montemayor,
y de Aldeacipreste, «na».*

*En Pineda matan chivos,
en Molinillo las cabras,
en los Llanos las gallinas
«pa» los curas de Miranda.*

*En San Martín, mortereros,
lagareros en Las Casas,
en Villanueva, colambres,
y en Garcibuey las pasas.*

*De Monsagro son las nueces,
de La Alberca las castañas,
de Monforte el buen vino,
de Mogarraz, la fanfarria.*

*En el Madroñal, papudos,
en la Herguijuela lagañas,
en Cepeda los matones
que hasta las mujeres matan.*

*En Rebollosa los robles,
en el Soto los ñisqueros,
Valdelageve, gevatos,
y en Lagunilla lancheros.*

*Volvamos a Monflorado
para recorrer La Huebra,
Hondura y el Corralito,
Garcíñigo y Moraleja.*

*Barbalos y Alcazarén,
el Villar y Segolluela;
los «praos» de Coca y de Narros
que dan temprana la «yerba».*

*En Iñigo los roñosos,
en comer «na» poco tardan;
en Sancho Gomez recuencos,
se aprietan bien las albarcas.*

*De Olmedillas las novillas,
las vacas de Casasola,
y la iglesia Castroverde,
divide la lluvia sola.*

*Peralejos de Solís,
y también Peña de Cabra;
Herreros, Garcigalindo,
dan pastos en abundancia.*

*Cortos y Pedro Martín,
San Pedro de Acerón,
Negrillos y Corbacera,
también Domingo Señor.*

Los buenos chalanes salen
de Berrocal y Sanchón,
y los espesos bardales,
de Olleros y San Muñoz.

De Villalba los cantares,
los listos de Carrascal;
y amigos son de quimeras
los de Anaya y La Sagrá.

De Cabrillas y Abusejo,
son los buenos vareadores;
y de la casa Agustínez
salen gordos los cebones.

De Boadilla el pan blanco,
los churros de Santa Olalla,
cazursos los de La Fuente,
portugueses de Boada.

Retortillo no lo miento,
que es un lugar de gran fama,
en vez de capar novillos,
van y retajan las vacas.

De Ciperez son las brujas,
Pelarrodríguez cornudos,
de Buenamadre el que cuadre
y de Don Sancho, el Cubo.

Campocerrado los toros,
de Sepúlveda las vacas
y los de Martín del Río
son los que llevan la fama.

Sancti-Espíritu, huevos
fritos, Bocacara, mierda rala;
buenas guindas en Castraz,
buenas peras en Pedraza.

Morasverdes, molineros,
los de la conciencia larga,
que a las conciencias pequeñas
dejan atemorizadas.

En Tenebrón, burriqueros,
putañeros, Aldialba,
Dios Le Guarde jabalines,
se crían entre las jaras.

Guadapero, conejeros,
trapajeros La Atalaya,
arrieros en Zamarra,
cazadores en Agallas.

La Salud, es en Tejares,
carpinteros de Doñinos
los que se llevan los ramos,
no solo en carpintería,
sino en los carros herrados.

Pozo hondo el de Rodillo,
con más de cuarenta varas,
da agua para que beban
hasta las vacas de Fraguas.

En la dehesa Muñozela
estaba el tío Cabila,
que trabajaba de noche
al no bastarle el día.

Del Tejado, la fresnera,
y un palacio muy bueno,
pero «na» mas tiene un horno
«pa» cocer el pan del pueblo.

De Castrejón los gañanes,
y de La Rad y Calzada
son de toda la comarca,
los más aparentadores.

Peña como la del Gejo,
si no estuviera esmiajá,
serviría «pa» paredes
de toda la vecindad.

De Carnero es donde salen
los juga dores de calva,
y el terreno del vecino
es bueno para las cabras.

En Rollán motilan liebres,
los conejos en Canillas,
en Calzada fríen sangre,
en Barbadillo morcilla.

En Peraguy farinato,
en Galindo longaniza,
en Santo Tomás Chorizo
y el pescado en Torrecilla.

*La buena labor en Sagos,
si la supieran labrar,
porque los que allí están
son de poca utilidad.*

*De Tabera los bufones,
los pupos tontos y locos;
De Carreros los niazos
que el fuego los hizo polvo.*

*De Robliza los groñeros,
pavos los de Quejigal,
patapalos los de Cojos,
los álamos del Villar.*

*Cabeza de Diego Gómez,
nacedero de seis ríos;
en Fuentes y la Moral,
las vacas y los novillos.*

*Porqueriza y el Gejo,
El Barrero y Mondar;
de la Mata de Ledesma
los del ganado cerdal.*

*En Villaseco y La Encina,
peñascales, emboscado,
y la iglesia más bonita
Santa María de Sando.*

*¿Dónde queda Gansinos
con esa casita nueva,
para el vaquero y el guarda
para que cuiden la «yerba»?*

*De Vitigudino, el vino,
de Peralejos, el jarro;
el buen bebedor, en Yecla,
escanciador, en Cerralbo.*

*Ciudad Rodrigo, ha sido,
el pueblo los farinatos,
que llegando el carnaval,
es cuando gastan los cuartos.*

*De Marialba la liebre,
de Ivanrey son los galgos,
de Carpio los cazadores,
de Gallegos el pan blanco.*

*De Sexmiro el perejil,
de Martillán el cilandro,
Serranillo hierbabuena,
Villar de la Yegua el nabo.*

*De Alameda, la cebolla,
de Villar de Puerco el ajo,
Villar de Ciervo, el mortero,
Barquilla será la mano.*

*De La Bouza la sardina,
de Aldea el Obispo, el pescado;
Puerto Seguro el aceite
por ser lugar apartado.*

*De Castillejo los viejos,
de Saelices los ruines,
de San Felices los mulos,
de Bañobarez perdices.*

*La Alamedilla del Chozo
rodeá y plagá de encinas,
mantiene excelentes gochos
e incontables garrapinas.*

*De El Sahugo son los yugos,
de Martiago son los vagos;
y se nos pasó una cosa,
Cespedosa la golosa.*

*De la Herguijuela los moros,
y del Bodón los manteros,
de La Encina son asina,
de Pastores, los peores.*

*De Villasrribias los nabos,
de Robleda son las palas,
el lino, de Las Agallas,
y de Zamarra, pizarras.*

*En Payo, se crían patatas,
en Peñaparda, frijones,
en Casillas, buenos mozos,
y en Guinaldo, papelones.*

*De Navasfrias, aguas frías,
para hacer la limonada;
y esta larga toponimia
la daré por terminada.*

*Más de cuatrocientos sois,
lugares de este prefacio,
el que os quiera contar,
debe de hacerlo despacio.*

*No se tome nada a mal,
tan solo se ha pretendido
amigo hacerle pasar,
un momento divertido.*

*Adiós pueblos que he contado,
con tanta paz y alegría;
el recuerdo que yo tengo
no lo olvidaré en mi vida.*

*Y como buen pueblerino,
para todos mi cariño,
reservándome el honor
de haberos recorrido.*

OTROS ROMANCES

Los Mozos de Monleón es un romance salmantino tomado de un hecho real acaecido tal vez durante las fiestas de la ermita de Mesegal, donde –como escribía Madoz– había «una ermita ó santuario de bastante veneración en los pueblos inmediatos dedicado á Ntra. Sra. de Mesegal». El punto dramático del poema en la maldición que –al parecer– le lanza la misma madre.

Federico García Lorca se sintió atraído por él, de ahí que lo incluyera en sus *Cantares populares*, pues estaba muy extendido por la provincia de Salamanca. La versión que sigue fue recogida por el presbítero salmantino Dámaso Ledesma.

*Los mozos de Monleón
se fueron á arar temprano,
alsa y ole,
se fueron á arar temprano,
para ir á la corrida,
y remudar con despacio,
alsa y ole,
y remudar con despacio.*

*Al hijo de la Velluda,
el remudo no le han dado,*

*al toro tengo de ir,
aunque lo busque prestado.*

*Permita Dios si lo encuentras,
que te traigan en un carro,
las albarcas y el sombrero
de los siniestros colgando.*

*Se cogen los garrochones,
marchan las navas abajo,
preguntando por el toro,
y el toro ya está encerrado.*

*En el medio del camino,
al Vaquero preguntaron,
qué tiempo tiene el toro,
el toro tiene ocho años.*

*Muchachos no entréis á él,
mirar que el toro es muy malo,
que la leche que mamó,
se la di yo por mi mano.*

*Se presentan en la plaza
cuatro mozos muy gallardos.
Manuel Sánchez llamó al toro
nunca le hubiera llamado,
por el pico de una albarca
toda la laza arrastrado;
cuando el toro lo dejó,
ya lo ha dejado muy malo.*

*Compañeros, yo me muero,
amigos, yo estoy muy malo,
tres pañuelos tengo dentro,
y este que meto, son cuatro.
Que llamen al confesor,
para que vaya á auxiliarlo.*

*No se pudo confesar,
porque estaba ya espirando.
Al rico de Monleón
le piden los bues y el carro,
para llevar á Manuel Sánchez,
que el torito le ha matado.*

*A la puerta la Velluda
arregularon el carro;
aquí tenéis vuestro hijo
como lo habéis mandado.*

*Al ver á su hijo así,
para atrás se ha desmayado.*

*A eso de los nueve meses
salió su madre bramando,
los vaqueriles arriba,
los vaqueriles abajo,
preguntando por el toro;
el toro ya está enterrado.*

Una canción folklórica muy extendida por toda Salamanca es *La Clara*. Sin embargo, pocos estaban al tanto de la vida real de Clara Martín Mangas, pues la maledicencia y las envidias ocultaron la realidad de esta guapa moza, nacida el 9 de junio de 1878 en el Villarmayor, hija del herrero Pedro Martín y de Inés Mangas, natural de Cuadrilleros de Gusanos.



La Clara. Cortesía de Jesús H. Borgas

Siendo aún muy joven fue a servir Ledesma y más concretamente al Toral del Peso, en casa de José Vicente Díez –apodado el *Chapurrín*–, hombre rico, con quien se casó a los veintiún años a pesar de que él era bastante mayor que ella y al que dio varios hijos. Clara murió joven. Este matrimonio –junto con su gracia y belleza– levantó en la ciudad envidias y despechos de otras mujeres que aspiraban a convertirse en esposas del adinerado *Chapurrín*, que poco a poco fueron condenándola al descrédito. A ello debe añadirse que por aquella época estaba muy mal visto que una criada se casara

con su señor. Y no tardó en formar parte de las diversas versiones que se hicieron de una canción folklórica que surgió en Ledesma, una de ellas censurada porque en la ella se motejaba de puta.

Como digo, hubo numerosas versiones sobre el cantar nacido en Ledesma, aunque es la siguiente la que se considera la original:

*Esa que llaman La Clara,
la flor de Villarmayor,
se marchó para Ledesma
a servir a un gran señor.*

*La Clara cuando va a misa,
se pone en el Altar Mayor,
con el librito de la mano,
pidiendo a Dios perdón.*

Ay la Clara, la Clara, la Clara...

*La Clara cuando va a misa,
lleva terrones de azúcar,
para dársela a los mozos
y que no la llamen ‘puta’.*

Ay la Clara, la Clara, la Clara...

*Chapurrín, Chapurrín, Chapurrín,
al Ayuntamiento tuviste que ir,
y decías, decías, decías,
al Ayuntamiento no voy con la tía.*

Otro romance muy conocido tanto en Castilla como en Extremadura o Asturias es *La Loba parda*, del que existen numerosas versiones. Ésta es tal vez una de la más conocida, aunque en la comarca de Ledesma hay otra que recoge Jesús Hernández Borgas en su libro *La vivida de los pueblos*. ¿Pero cuál fue el origen de este romance pastoril? El hecho de que el verso 24 hable de una «perra trujillana» –Trujillo es un pueblo de Cáceres– parece indicar que su origen fuera extremeño y que llegó a tierras salmantinas y asturianas por medio de los vaqueros de Extremadura que llegaban a estos lugares con la Trashumancia.

*Estando yo en la mi choza
pintando la mi cayada,
las cabrillas altas iban
y la luna rebajada;
mal barruntan las ovejas,
no paran en la majada.*

*Vi venir siete lobos
por una oscura cañada,
venían echando suertes
cuál entrará a la majada;
le tocó a una loba vieja,
patituerta, cana y parda,
que tenía los colmillos
como punta de navaja.*

*Dio tres vueltas al redil
y no pudo sacar nada;
a la otra vuelta que dio,
sacó la borrega blanca,
hija de la oveja churra,
nieta de la orejisana,
la que tenía mi amo
para el domingo de Pascua.*

*¡Aquí, mis siete cachorros,
aquí, perra trujillana,
aquí, perro el de los hierros,
a correr la loba parda!*

*Si me cobráis la borrega,
cenaréis leche y hogaza;
y si no me la cobráis,
cenaréis de mi cayada.*

*Los perros tras de la loba
las uñas se esmigajaban;
siete leguas la corrieron
por unas sierras muy agrias.*

*Al subir un cotarrito
la loba ya iba cansada.
—¡Tomad, perros, la borrega,
sana y buena, como estaba!*

*—¡No queremos la borrega,
de tu boca alobadada,
que queremos tu pelleja
pa' el pastor una zamarra;
el rabo para correas,*

*para atacarse las bragas;
de la cabeza un zurrón,
para meter las cucharas;
las tripas, para vihuelas
para que bailen las damas!*

HISTORIETAS. CHASCARRILLOS

El chascarrillo o historieta del hombre que intentaba volar y que a pesar de que se daba un gran batacazo volvía a intentarlo achacando su primer fracaso al no haberse colocado una cola, es muy antigua y se ha atribuido a distintos personajes populares, tanto vascos como gallegos o baturros y... a un charro. Según cuentan, un agricultor de cierto pueblo próximo a Ledesma vio en Salamanca –durante la procesión del Corpus– un paso donde aparecía un águila de alas enormes y dentro de ella un hombre que las iba moviendo. El buen hombre quedó maravillado y pensó que si se hacía un par de alas como aquellas podría volar. De vuelta al pueblo, se las construyó y pidió a un hijo suyo que se las atase a los brazos. Luego se subió a una alta peña para desde ella saltar al vacío. Mas viendo que a pesar de mover los brazos con todas sus fuerzas, no conseguía despegar del suelo, mandó a su hijo que le diera un empujón. Como es de suponer, el campesino en cuestión se dio un porrazo de órdago y tuvo que guardar cama varios días.

Casi recuperado ya, cuentan que dijo a quienes le curaban:

*Que le pareció, sin duda,
cuando cayó, que volaba;
y que volaba sin dudas
si no llevara una falta.*

*Y preguntado qué era
aquello que le faltaba,
les respondió que la cola,
y que, a no faltarle, volar;
pero que él se acordaría
para otra vez llevarla.*

Entre los cuentos populares salmantinos se encuentra también el titulado *El zurrón que can-*

taba. Érase una niña a la que su madre mandó a la fuente a por agua. Cuando llegó a casa, se dio cuenta de que había perdido el collar que le había regalado su padrino por su cumpleaños, por lo que decidió volver a buscarlo. Al llegar junto a la fuente se encontró con un mendigo, quien le preguntó a qué iba. Ella le contó el motivo y el viejo le dijo que se metiese en el zurrón que tenía al lado, que allí lo encontraría. La niña le hizo caso, pero una vez dentro del zurrón, el mendigo lo ató, se lo echó a la espalda y se fue camino de la ciudad más próxima. Una vez allí, comenzó a pedir limosna, haciendo creer a los viandantes que su zurrón era mágico, pues cantaba. Y para demostrarlo, se dirigía al morral y le gritaba:

*—¡Canta, zurrón, canta,
o te doy con la palanca!*

Al oírlo, la chica cantaba:

*Por el collarcito de oro
que en jardín lo dejé,
por mi padre y por mi madre
en el zurrón moriré.*

Por la noche, el mendigo se llegó a una posada y dijo al posadero que cuidara bien de su zurrón y que no lo tocara, pues tenía cosas muy delicadas. Cuando el mendigo se acostó, vieron los posaderos que el zurrón se movía. Movidos por la curiosidad, decidieron desatarlo, encontrándose con la niña, que les miraba asustada. La liberaron y para que al despertarse el mendigo no notase nada extraño, metieron en él unas tortas de manteca y un gato.

El mendigo se fue sin sospechar nada y cuando llegó a otro pueblo se aposentó en la plaza. Los vecinos se acercaron movidos por la curiosidad, ocasión que aquél aprovechó para montar su espectáculo. Y dirigiéndose al zurrón, le dijo:

—¡Canta, zurrón, que te pego un coscorrón!

Y el gato decía:

—¡Miau, miau, ¡qué rico que ha estau!

Y el mendigo volvía a insistir, pero el gato seguía contestándole:

—¡Miau, miau, ¡qué rico que ha estau!

Y enfadado, se dirigía al saco, diciendo muy enfadado:

—Cuando llegue a las afueras del pueblo, ¡qué palos te voy a dar!

Cuando al fin llegaron a las afueras del pueblo el viejo desató el zurrón, ocasión que aprovechó el gato para abalanzarse sobre él, arañándole la cara y mordiéndole la nariz. Y unos cuantos vecinos que no habían quedado muy conformes con el proceder del mendigo –al verse engañados– le molieron a palos.

Y dicen que el pobre hombre del zurrón quedó tan maltrecho que todavía no se ha recuperado.

Tal vez este cuento proceda de otro que recogió Gonzalo Correas en su *Vocabulario de refranes*, donde se cuenta que un vagabundo iba de romería en romería con un zurrón grande y cuando encontraba público que le atendiese, decía que lo haría cantar, esperando sacar mucho dinero con esa treta. Y era que dentro del zurrón llevaba un muchacho que le obedecía cuando el viejo decía: «Canta, zurrón, canta, sino, te daré una puñada».

Diego Velázquez me llamo de día, y de noche fantasía. Se dijo por un hidalgo salmantino como respuesta a los alguaciles cuando le encontraban, porque acostumbraba a salir de noche muy engalanado. «Por fantasía alude a fantasma, porque era alto», explica Gonzalo Correas.

Otro cuento es el conocido como *El ama y el cura*. Según decían, en una aldea de la comarca había un cura que tenía un ama, y que esta ama tenía un sobrino que vivía con ellos. Todas las tardes –a la hora de la siesta– la mujer soltaba a la burra del cura para que se fuese al campo a comer y luego decía al sobrino:

—¡Manuel! ¡Corre, ve a la era, que la burra se ha escapao y no vaya a hacer un desastre!

Y así un día y otro, hasta que el chico sospechó que aquél escaparse la burra ocultaba algo raro.

Y una tarde dijo a su tía:

—¡Madrina! Que ya se ha ido la burra otra vez. Me voy a buscarla.

—Pues sí. Y tráetela después de que haya comido algo.

Pero en vez de ir a la cuadra, se metió debajo de la cama del cura. Al rato, llegó éste con el ama y entraron en faena...

—¡Ay, ay...! Veo el sol, veo las estrellas...— gritaba el ama.

Momento que aprovechó el chico para salir de su escondite y gritarle:

—¡Tía puta! Y la burra, ¿no la ves?

Otro cuento es el conocido como *La mujer del sacristán* y *San Antonio*.

Érase una vez un cura que estaba enrollado con la mujer del sacristán y que cada vez encontraban más trabas a la hora de encamarse. Un día, a la mujer se le ocurrió dirigirse a San Antonio pidiéndole una forma sencilla para que su marido se quedara ciego, de modo que no viese los trapicheos que se traían entre ambos. La mujer se ponía ante la imagen del santo y rezaba:

—Santo mío, San Antonio mío... ¿Qué podríamos hacer para que mi marido perdiera la vista y yo pudiera estar con el cura, con el que tan bien me lo paso?

Y así un día y otro, hasta que la oyó el marido. A la mañana siguiente, antes de que su mujer llegara a la iglesia, se escondió detrás de la estatua del santo.

—¡San Antonio bendito! —decía ella— ¿qué puedo darle a mi marido para que se quede ciego?

—Jamón y huevos, jamón y huevos— dijo el falto santo.

Toda contenta, la mujer se fue para casa y empezó a poner al marido jamón y huevos para desayunar, para comer y para cenar.

Y el pillo del sacristán —cuando ya llevaba dos días a base de jamón y huevos— dijo a su mujer:

—¡Ay, María! No sé qué me pasa en este ojo, pero veo poco.

Y otro día:

—Ya de este ojo ya no veo y de este otro empiezo a ver menos... ¡Me estoy quedando ciego, María!

Y de este modo, el cura y la mujer campaban a sus anchas, sin sospechar que el sacristán les estaba preparando una buena. Así, un día que coincidieron en la casa el cura, la mujer, el sacristán y un hijo de éstos, dijo el sacristán:

—Hijo, trae la escopeta, que me estoy quedando ciego y te voy a enseñar a tirar, para que puedas ir de caza.

El sacristán cogió la escopeta y dijo al chico:

—Mira, hijo, las perdices hay que tirarlas al vuelo, los conejos al salto, las liebres a la carrera, y a la cabeza de los curas, de esta manera, ¡pum, pum!

Y lo mató.

Cuentan que en un pueblo de la comarca de Ledesma, un grupo de personas se divertía con el tonto del lugar, un pobre infeliz, de poca inteligencia, que vivía de hacer pequeños recados a los vecinos y de alguna que otra limosna que recibía de los más pudientes.

Diariamente, algunos graciosos del pueblo llevaban al tonto a un bar y le daban a escoger entre una moneda de tamaño grande —de 400

reales– y otra de menor tamaño pero con valor de 2000 reales. Y él siempre escogía la más grande y menos valiosa, elección que motivaba las risas y chufas de todos los presentes.

Cierto día, un alma caritativa –que veía cómo los parroquianos del bar se regodeaban con el inocente por tan absurda elección– le abordó en la calle y le advirtió que la moneda pequeña tenía más valor que la grande. Y el tonto le respondió:

—Lo sé, no soy tonto. Sé que la moneda más grande vale cinco veces menos que la pequeña. Pero también sé que el día que escoja la pequeña el juego se acaba y no vuelven a darme más monedas.

Otros dos cuentos muy conocidos de la comarca ledesmina son *La vaca del cura Moreno* y *El pastor y el velón de aceite*, que son recogidos por Jesús Hernández Borgas en su obra *La vida de los hombres del campo. Costumbres y tradiciones*.

REFRANES, FRASES FIGURADAS Y DICHO POPULARES

Quod natura non dat, Salmantica non praestat es un proverbio latino que significa: «Lo que la Naturaleza no da, Salamanca no lo presta». Es frase muy antigua para indicar que por muy grande que sea la fama de una Universidad –la de Salamanca en este caso– u otro centro de estudios, ningún provecho podrá sacar quien acude a ellos si carece de las dotes o la inteligencia necesarias para el estudio. El origen de la expresión «lo que natura non da, Salamanca nos presta» se atribuye al filósofo y escritor hispano Miguel de Unamuno (1864-1936), quien ocupara el cargo de rector en dicha casa de altos estudios. Con igual sentido suele decirse también «El que asno fue a Romma, asno se torna».

Con lo antedicho guarda relación la expresión *Arreando, que es gerundio*. Según se cuenta por la comarca ledesmina, un campesino envió a su hijo a estudiar a Salamanca. El pobre era

más bien corto de entendederas, de ahí que no fue mucho lo que pudo aprender en su Universidad. De vuelta al pueblo, cierto día su padre le dijo que llevara al burro a pastar al prado. El muchacho –tal vez para presumir de sapiencia antes sus convecinos– conducía al animal por las calles del pueblo, diciéndole a cada paso: «¡Arreando, que es gerundio!», expresión que se utiliza cuando debemos marcharnos de un lugar o a modo de ánimo cuando empezamos a hacer algo. Con este dicho pueden relacionarse con «¡Arre acá, bachiller!» – así dicen al asno en Salamanca – y «En Salamanca estuviste, de Salamanca volviste y tan asno estás como fuiste».

En numerosos pueblos salmantinos existía la expresión «Dar alivio». Según el *Diccionario de la Real Academia Española*, el sustantivo alivio tiene varios significados: Aligeramiento o disminución de una carga o peso; disminución o mitigación de una enfermedad, una pena o una fatiga... Y, por último, atenuación de las señales externas de duelo, especialmente en el color de la ropa, una vez transcurrido el tiempo más riguroso del luto. Era lo que se conocía como «alivio del luto» o «vestir de alivio». Y la locución adjetiva coloquial «de alivio, con el sentido de muy grande. De alivio es una expresión relacionada con el alivio del luto. Antiguamente los lutos solían durar muchos años, hasta cinco y más años para los familiares más próximos, especialmente para las mujeres, donde el negro riguroso era obligatorio. Incluso se les prohibía asistir a misa los días de la fiesta local y menos acudir a diversiones. Las relaciones sociales también se reducían al mínimo. Por eso, el alivio del luto –que entre otras cosas permitía usar colores morados o grises o frecuentar ya lugares públicos– suponía una auténtica liberación para los allegados, especialmente para las jóvenes, que podían retomar su anterior trato social.

De bruzas o abruciar son expresiones salmantinas y ledesminas con el significado de beber de bruces, es decir, boca abajo, a la que ya hizo referencia Juan del Encina en su égloga VII:

*Ya sabes qué gozo siente
el pastor muy caluroso
en beber con gran reposo
de bruzas agua en la fuente
o de la que va corriente
por el cascajal corriendo
que se va toda riendo.*

....

Otra expresión típica de Salamanca es «Ir de rosita», que nada tiene que ver con «Irse de rositas». Según el *Diccionario de Autoridades*, «el término 'rosita' –diminutivo de rosa–, usado en plural y metafóricamente, vale lo que es apacible, gustoso y deleitable, como contrapunto a lo penoso y trabajoso o molesto y sensible». Es decir, se trata de una locución con matiz irónico que resalta o acentúa la situación del que escapa libre de culpa sin hacer frente a responsabilidades. Lo mismo dice el *Diccionario de la Academia*. Hay quien dice que la locución pudo tener su origen en el hecho de que la rosa es la flor más fresca del jardín y quien se iba de rositas es como si se fuera con viento fresco, sin cargo alguno. Según el profesor y periodista –ya fallecido– Pancracio Celadrán, «Rosita fue antaño, en Castilla y León, nombre antonomástico de mujer delicada a la que hay que guardar, o doncella que en sus traslados iba siempre custodiada por dos 'carabinas' que la protegían de los moscones. En Salamanca se decía 'ir de rosita' a quien estaba en posición incómoda, situación que originariamente se presumía en quien ocupaba un asiento forzado entre dos personas en un carruaje: la que iba de rosita lo hacía en medio y tan protegida que apenas tenía sitio para moverse. También suele decirse en sentido negativo: No te vas a ir de rositas»...

Otro dicho salmantino es «Buscar un hijo prieto en Salamanca». Prieto hace referencia a un color muy oscuro y la frase –en sentido figurado y familiar– se emplea para indicar que se busca a una persona o una cosa por señas o indicaciones comunes a otras muchas.

«El que en Ledesma es capón, en Salamanca la arrastra». Expresión que se utilizaba para indicar que los jóvenes que en su pueblo se mos-

traban recatados respecto al sexo, al llegar a la capital se desmandaban debido a lo fácil que les resultaba encontrar prostíbulos.

«Como putas en cuaresma» o «Más pobres que putas en Cuaresma». Es dicho antiguo que aparece ya recogido por el Marqués de Santillana. Este dicho está relacionado con la que fuera tradicional costumbre salmantina de sacar fuera de la ciudad a las fulanas locales y llevarlas a la otra parte del río por el Padre Putas, para que los hombres no pecasen durante en ese tiempo de ayuno y penitencia. De ahí que –al no tener trabajo– estuvieran faltas de recursos económicos; o sea, que no tenían ni un céntimo, que es lo que quiere significar el dicho.

«Estar más pobre que las putas en Cuaresma». Es dicho antiguo que aparece recogido ya por el Marqués de Santillana –1398-1458– en su *Refranero* como «Más pobre que puta en cuaresma». El dicho se emplea para referirse a las personas que padecen pobreza.

Antiguamente, durante el tiempo de la Cuaresma, los adictos a visitar los burdeles y casas de citas, solían reducir sus visitas a estos lugares de lenocinio y pecado. Bien por el ambiente penitencial imperante en la sociedad, bien por un momentáneo arrepentimiento tras escuchar la inflamada prédica de algún orador apocalíptico de los muchos que ocupaban los púlpitos eclesiales aquellos días con terroríficas admoniciones sobre los castigos eternos que esperaban a quienes no repudiasen sus culpas más mortales, lo cierto es que los clientes reducían su número, con lo cual las prostitutas veían disminuir también sus ingresos, con lo cual muchas debieron de pasar hambre.

Era costumbre en Madrid, durante el reinado de Felipe IV –1621-1665– que las prostitutas de la capital fueran conducidas por dos alguaciles a la iglesia de las Carmelitas calzadas para escuchar un sermón donde se las exhortaba a abandonar la vida que llevaban. Si alguna se convertía, besaba un crucifijo y era llevada al convento de Arrepentidas, en la calle de Atocha.

Igualmente, en Salamanca estaban muy extendidos los asuntos del sexo debido al gran número de jóvenes que cursaban allí sus estudios. Por ello, la Iglesia obligó a las *mujeres de mal vivir* a vestir unas sayas de color pardo cortadas a picos en la parte inferior de las misma para que no se las confundiera con las damas decentes y honestas. De ahí el dicho *Ir de picos pardos*, con el significado de ir en busca de diversión o jarana. Luego venía lo de trasladar a esas mujeres a la otra parte del río –como todo salmantino sabe– hasta el Lunes de Aguas o Lunes de Pascua, cuando los estudiantes atravesaban el Tormes con barca para ir a buscarlas... y ellas los esperaban agitando ramas, costumbre que dio lugar al sustantivo *rameras*. Aunque otros dicen que lo de *ramera* procede de los ramos de flores que estas mujeres ponían en sus balcones o ventanas indicativos de su oficio, el más antiguo del mundo, según dicen.

Aunque algunas de las costumbres tradicionales del *Lunes de Aguas* se van perdiendo, entre ellas la procesión del *Santo Hornazo*, las charangas, los cabezudos, los tamborileros, los estudiantes cruzando el río... Claro que no sólo sucede con esta fiesta típica salmantina. En numerosos pueblos extremeños se ha ido perdiendo el interés por antiguas tradiciones igualmente.

Una costumbre que aún perdura en algunos pueblos de la comarca ledesmina –como Villarmayor o Villaseco de los Gamitos, entre otros– relacionada con este *Lunes* es salir al campo y, concretamente, a la «peña resbalina» (Villarmayor) o «peña resbaladera» en Villaseco, para comer el típico hornazo y resbalarse en ellas. «Lo curioso de la peña –recoge Jesús Hernández con referencia a Villarmayor– es que sólo es visitada ese día, el lunes de aguas y que después, el resto del año, nadie se acerca a ella». Igualmente dice que no se sabe ni cuándo ni cómo empezó esa tradición pues ni los más ancianos del lugar lo recuerdan.

En uno de mis trabajos, éste sobre la ermita de la Virgen de Navelonga –patrona del pueblo cacereño de Cilleros– traté sobre estas peñas

resbalinas –llamadas resbaladeras en ese pueblo– y pude comprobar que el hecho de deslizarse sobre ellas era muy antiguo y que según recogía el historiador romano Mircea Eliade en su *Tratado de historia de las religiones*, la costumbre del llamado «deslizamiento» por parte de las mujeres sobre una piedra sagrada para tener hijos era muy conocida, aunque estaba más extendida todavía otra costumbre ritual: la fricción, que aunque se empleaba por motivos de salud, también era utilizada sobre todo por las mujeres estériles. Eliade dice –por ejemplo– que hacia 1.880, algunas personas casadas desde hacía varios años y que no tenían descendencia acudían a los alineamientos megalíticos franceses de Carnac durante la Luna Llena a un menhir. «Se despojaron de sus vestidos, y la mujer se puso a dar vueltas alrededor de la piedra, intentando escapar de su marido, que la perseguía; los parientes vigilaban los alrededores para impedir que se acercaran los profanos»; que en el pueblo de Moëdan, del cantón francés de Pont-Aven, en la de Bretaña francesa, las mujeres que se frotaban el vientre contra cierta piedra estaban seguras de tener hijos varones; o que todavía en 1.923, las aldeanas que iban a Londres se abrazaban a las columnas de la catedral de San Pablo para tener prole, pues en la mayor parte de estas costumbres se conservaba todavía «la creencia de que el simple contacto con la roca o la piedra consagrada basta para fertilizar a una mujer estéril». Costumbre que persistió en las comunidades rurales a pesar del empeño que la Iglesia puso en erradicar este «culto a la piedra». Aunque el culto no iba a la piedra en sí, es decir, como tal piedra, sino hacia el espíritu que creían que habitaba en ella.

Y aunque la mayoría de estos lugares solían estar separados de zonas consagradas, tales con ermitas o iglesias, lo cierto es que no faltan algunas que se ubican en sus proximidades, como es el caso de la ermita cillerana de Navelonga.

Pero sin duda los datos más significativos sobre estas rampas deslizantes me las proporcionaron Félix Barroso y José M^a Domínguez.

Según Barroso, «en el paraje de Valverde, en términos de Valdeobispo (CC), existe otra peña semejante, al pie de la ermita de la Virgen de Valverde (muy cerca de la Vía de la Plata y de una antigua cañada de merinas), muy usada en tiempos, aparte de por los zagales, también por las mujeres estériles, en la creencia de que la fricción del vientre con la roca, acabaría con la esterilidad».

Domínguez Moreno me confirma este importante dato, y añade que, en efecto, próxima a la ermita de la patrona de Valdeobispo existe tal peña que «se utiliza para resbalar el día de la romería, que es el segundo domingo de Pascua, y que se tiran tanto hombres como mujeres».

¿Podemos decir –entonces– que la costumbre salmantina citada, donde jóvenes y mayores se reúnen para celebrar el citado *Lunes* pudo tener en sus orígenes un significado igual al de Valdeobispo y otros lugares extremeños? Y aún hay más: En la parte superior de la *resbalina* de Villarmayor hay un orinal de la zorra, sobre cuyo significado trato en otra parte de este trabajo. ¿Coincidencia? Recuérdese que en otra parte de este trabajo –al hablar del *orinal de la zorra*– escribía que esas cazoletas existentes sobre rocas –según algunos estudiosos– estaban «ligadas a cultos litolátricos [culto a las piedras] acuáticos desinados a promover o a incrementar la fertilidad, particularmente la femenina...»

«A gran sequía, gran mojada». El origen de este refrán se data en 1623, año que fue excesivamente seco, no sólo en Salamanca, donde parece que comenzó a circular el dicho, sino en toda Castilla. Tan seco fue que, en verano, dejaron de correr las fuentes y los manantiales de muchos pueblos y aldeas, y el Tormes casi no llevaba agua, de modo que las aceñas no podían moler trigo. Ello provocó una gran carestía de harina para cocer pan y la consiguiente hambruna. Por el contrario, el invierno fue muy lluvioso, provocando incluso inundaciones y destrozos.

Otro refrán relacionado con el anterior es «Tormes, Tormes, por donde fuiste nunca tor-

nes». Cuenta Gonzalo Correas que se dijo de este río por algunas grandes avenidas que tuvo; la mayor –según dice él– ocurrió en el año 1625, porque se llevó los arrabales de un lado y otro y lo nuevo del puente hasta el castillejo, y ahogó a unas setenta personas y muchos animales porque el suceso ocurrió por la noche. El dicho se aplica a todo lo odioso que se va.

Otros autores dicen que el suceso debió acontecer en 1696, ya que entre enero y febrero de ese año llovió tanto que –según algunos autores– fue conocido como año del diluvio en toda España.

Igualmente, Correas copia este otro refrán: «En Salamanca, medio puente y media plaza; media iglesia y media casa; lo mejor que tiene España». Él lo explica del modo siguiente:

La media casa es la del Conde de Monterrey. La Iglesia mayor nueva, que no tiene hecha la capilla mayor más del cimientto; se dice media plaza por excelencia, por la mucha previsión que tiene de todo; medio puente, por el que dejaron hecho los romanos hasta la mitad del río, y, habiéndose acabado del todo, duró pocos años lo nuevo, porque el año veintiséis se lo llevó el río con la mayor avenida que han conocido los hombres y barrió los arrabales de uno y otro lado, que tenían más de quinientas casas y quedó en pie el puente antiguo.

«Sancha, Sancha, bebes vino y dices que mancha». Moteja a quienes pretenden encubrir sus vicios desprestigiándolos.

«Estar en capilla». En su forma coloquial, esta expresión hace referencia –por lo general– al trance o situación de tensa espera previa a una prueba por la que alguien ha de pasar o el resultado de algo que preocupa especialmente.

El *Diccionario de la Academia* apunta como uno de los significados de la locución el de la situación en que se encuentra el reo de muerte antes de su ejecución, cuando se halla rezando ante el altar de la prisión. Esto ha hecho pensar

a muchos que su origen hay que buscarlo en los ambientes carcelarios, ya que –al parecer– el muy católico rey Felipe II ordenó que los presos que iban a ser ajusticiados tenían que pasar la noche anterior recluidos en un oratorio. Otros, en cambio, suponen que se trata de un dicho generado en la costumbre que tienen los toreros cuando rezan en la capilla de las plazas de toros antes de salir en paseíllo al ruedo a lidiar las reses.

Otros dicen que alude a la antigua costumbre medieval según la cual, era condición ineludible entre quienes deseaban ser nombrados caballeros pasar la noche anterior velando sus armas en una capilla. También era práctica medieval que los caballeros que iban a entrar en combate o emprender una acción peligrosa, pasaran cierto tiempo en la capilla de alguna iglesia encomendándose al santo de su devoción para salir bien parados del trance. Todas estas opciones podrían considerarse válidas si no hubiera existido otra explicación más fundada: Esta expresión proviene de una tradición de la antigua Universidad de Salamanca, en la que los doctorandos, el día antes de defender su tesis ante el tribunal, debían encerrarse durante un día entero en la capilla de Santa Bárbara de la vieja catedral salmantina para pedir la iluminación al Espíritu Santo. Allí debían prepararse en completa soledad, pues incluso la comida les era pasada por una pequeña ventana. Para comenzar el examen, el tribunal entraba en la capilla y el alumno debía hacer frente a las preguntas que le hacían. Si aprobaba, saldría por la puerta principal, lo que dio origen al dicho «Salir por la puerta grande»; en caso contrario, tenía que salir por la puerta por donde entraban los carros para abastecer al comedor de la Universidad para evitar las befas, abucheos y silbidos de sus compañeros; de ahí, «Salir por la puerta de los carros», era sinónimo de que habías suspendido y para evitar la vergüenza salías –como quien dice– por la puerta trasera.

El modo adverbial «de gorra» significa –según el *Diccionario de la Academia* – a costa ajena, de mogollón. Por eso, gorrón es quien tie-

ne por costumbre vivir o divertirse a expensas de otro u otros. Como se sabe, la gorra es una prenda que utilizamos para cubrirnos la cabeza, pero si le añadimos el infinitivo comer y decimos «comer de gorra», su significado cambia totalmente, pues con esa expresión nos estamos refiriendo a quien come sin gastar un céntimo, pues come a costa ajena. El modismo nació en Salamanca, allá por los siglos XVI-XVII, cuando los estudiantes pobres tenían que buscar artimañas para saciar su hambre; era –pues– una manera más de sobrevivir. El truco consistía en presentarse a un banquete y en la puerta quitarse la gorra y saludar a los porteros con grandes aspavientos e inclinarse con grandes reverencias ante todos los invitados, como si los conociera a todos. También se les llamó capigorristas o capigorriones por vestir una capa negra y un gran gorro, semejante a la indumentaria de los actuales tunos. Posteriormente la palabra *capigorrón* se utilizaría tanto para los que comían gratis en los banquetes como para los que hacían de mozos de otros estudiantes; generalizándose su uso y derivando en el actual gorrón.

«Estar a la cuarta pregunta» es un dicho que se emplea para indicar que alguien no tiene dinero o tiene pocos ingresos. Aunque hay varias teorías sobre su origen, la más plausible es que la sitúa en los antiguos interrogatorios judiciales, cuando al imputado se le preguntaba primero por su nombre y edad; segundo por su lugar de nacimiento y domicilio; en tercer lugar, por su religión y estado civil; y en cuarto lugar por sus bienes y rentas. Esta cuarta pregunta era: «Como N... carece de bienes y rentas y es pobre de solemnidad».

En la Universidad de Salamanca –y en otras universidades españolas– esta costumbre legal fue apropiada por los estudiantes como burla o tortura a los novatos que en las pensiones y en las casas de bachilleres. Se les encerraba en una habitación y se les obligaba a responder a estas cuatro preguntas:

**Salutem habemus?* ¿Tienes salud?

**Ingenium habemus?* ¿Tienes inteligencia?

**Amores habemus? ¿Tienes amores?*

**Pecunian habemus?» ¿Tienes dinero?*

«El derecho al pataleo» es una expresión coloquial que se utiliza como el último y vano recurso de protesta que adopta o puede adoptar la persona que se siente defraudada en alguno de sus derechos, aun sabiendo de antemano que va a ser inútil. La expresión surgió como referencia a una costumbre universitaria salmantina. En las cátedras, los estudiantes ricos ocupaban los asientos más próximos al catedrático y siempre lo hacían sentados. En cambio, a los estudiantes de clase humilde –la mayor parte criados o asistentes de los anteriores– no les quedaba otro remedio que ocupar los últimos puestos del hemiciclo, y la mayoría de las veces de pie. En los fríos inviernos salmantinos, éstos eran los primeros en llegar al aula y tomaban asiento en los lugares reservados a sus señores, para tenérselos calientes cuando llegasen. Luego, se volvían al lugar que les correspondía, lugar que –como es de suponer– estaba frío, helado, de forma que era casi imposible seguir la lección de manera conveniente. Por ese motivo, los perjudicados solicitaron al rector unos minutos con «derecho al pataleo» –solicitud que les fue concedida–, que ellos dedicaban a patear en el suelo, a saltar, a moverse, a aplaudir para entrar en calor antes de que la clase se iniciara.

Otra expresión del mundo estudiantil salmantino es «Liar o preparar los bártulos». Con ella queremos dar a entender que hay una mudanza, un cambio de residencia o incluso que estamos preparando aquello que nos hace falta para realizar alguna labor. El sustantivo *bártulo* hace referencia a un célebre jurista italiano del siglo XIV –llamado Bártulo de Sasso-Ferrasto– que revolucionó el Derecho de la época, de ahí que sus conocimientos y sus estudios sobre derecho se extendieran por toda Europa. Su fama llegó a ser inmensa en España, hasta el punto de que quienes estudiaban leyes en Salamanca durante los siglos XVI y XVII recurrían a él y lo citaban permanentemente, llegando incluso a llevar sus obras escritas en folios y pliegos sueltos. Y como los estudiantes de Derecho iban a todas

partes con sus libros –que llamaban bártulos o *apuntes de Bártulo*– la palabra en cuestión amplió su significado y pasó a referirse no sólo a los libros de Derecho, sino también a cualquier otro objeto o utensilio de uso personal.

«Las letras no embotan la lanza» es frase figurada que enseña que el valor no es opuesto al estudio y al conocimiento.

«Pan con pan, comida de tontos». Es refrán o proverbio para indicar que una situación es absurda, por ejemplo, cuando se juntan cosas muy similares, como es el caso de acompañar el pan –rico en carbohidratos– con otros alimentos que también lo contienen, como pueden ser el arroz o las patatas. Igualmente sirve para censurar a quienes eso hacen y luego no acompañan otros alimentos con pan.

«Ser un Perantón». Hace referencia a aquellas personas que actúan de modo estafalario para hacer reír.

Para algunos, el vocablo perantón es un aumentativo de ‘peralto’ que –coloquialmente– es persona muy alta y por lo tanto desgarbada, dos características apropiadas para provocar la risa. Mas, según una tradición castellana, existió realmente un campesino llamado Pero Antón o Perantón que –disfrazado de modo estafalario– se ganaba la vida recorriendo los pueblos y haciendo cabriolas o brincos en las plazas, provocando la hilaridad de los vecinos.

«Irse como el tío Sierra». No se sabe exactamente si el tal tío Sierra –personaje real, personificación de la mala educación y símbolo del ser insociable– era oriundo de la zona zamorana de Sayago o de tierras salmantinas. Lo cierto es que esta figura tosca y huraña, rumiadora de improperios y denuetos, andaba siempre sola, rehuyendo la compañía de sus paisanos. Llegaba a un lugar, no saludaba, hacía lo que tenía que hacer –siempre mascullando– y se alejaba sin despedirse de nadie.

En tierras castellanas próximas a las provincias mencionadas el tío Sierra ha quedado

como prototipo de la persona mal educada e insociable.

«Saber más que el maestro Ciruelo». El dicho hace referencia a Pedro Sánchez Ciruelo, el más célebre matemático español del siglo *xvi*. Estudió en Salamanca y más tarde en Alcalá de Henares y París, donde se doctoró en teología y ejerció como profesor de Matemáticas. También fue preceptor de Felipe II y escribió numerosos libros de variadas materias: Matemáticas, Teología, Anatomía, Astrología, Música... Pasó finalmente a ser magistral de la catedral salmantina, hasta su muerte. El dicho se emplea como referencia a una persona que es muy ilustrada y domina muchos saberes. Por cierto: Este Ciruelo no tiene nada que ver con el maestro Ciruela, de quien se dijo «que no sabía leer y puso escuela».

Hay un segundo dicho que hace referencia a un catedrático de la Universidad de Salamanca, éste del siglo *xv*: Alonso Fernández de Madrigal –más conocido como *El Tostado*– que llegó a ser consejero de Juan II de Castilla y obispo de Ávila, que llegó a escribir quince volúmenes de obras latinas y un sinnúmero de obras en castellano.

Y el dicho es «Escribir más que El Tostado», como alusión a una persona que escribe mucho y de los más diversos asuntos. Se cuenta de él que tenía una memoria prodigiosa y que era capaz de recitar sin equivocarse pasajes bíblicos extensísimos y toda la *Summa theologica*, de Santo Tomás de Aquino. Sobre su tumba en la catedral de Ávila aparece un epitafio a él dedicado por Suero del Águila –regidor de la ciudad–:

*Aquí yace sepultado
quien virgen vivió y murió,
es muy cierto que escribió
en cada uno tres pliegos
de los días que vivió.
Su doctrina así alumbró
que hacer ver a los ciegos.*

Es decir, que si es cierto que escribió tres pliegos cada día de su vida y considerando que vivió 51 años, debió de escribir aproximadamente 50.000 pliegos a lo largo de su existencia.

«Tener muchas camándulas». La Orden de la Camándula o Camándula fue una rama de la Orden de San Benito reformada por Romualdo que se estableció en Camaldoli –en la Toscana italiana–, de donde toma su nombre. Sus monjes utilizaban un rosario, llamado también camándula. Según parece, estos frailes eran muy andariegos y –a la vez– curiosos, porque en algunas partes de Salamanca se dio en llamar *camanduleros* a los que iban de casa en casa y pasaban el tiempo chismorreando con sus moradores. De ahí que el pueblo extendiera esta peculiaridad a las personas callejeras y amigas de hacer visitas. La expresión «Tener muchas camándulas» hace referencia a la persona hipócrita que aparenta una falsa devoción religiosa.

«Achica, compadre, que se va la galga» o «Achica, compadre, y llevaréis la galga». Un cazador acude a un vecino para que éste le preste su galga, porque ha visto una liebre tan grande como un elefante y quería matarla. El vecino responde que mire mejor, que una liebre de esas dimensiones no la puede matar su galga. El cazador va rebajando el tamaño de la pieza, y el otro diciendo a cada nueva comparación:

—Achica, compadre, y llevaréis la galga.

Y, así, hasta que el cazador viene a reconocer que la liebre en cuestión no era mayor que la demás de su especie.

En Andalucía suele decirse como réplica a las afirmaciones exageradas: «¡Menos lobos, tío Pinto!» O «¡Menos lobos irían en la manada!»

«No confundir churras con merinas». Es refrán que procede del mundo de la trashumancia o del mundo ovino, en el que la lana de las ovejas merinas es más apreciada que la de las churras, porque la lana de aquéllas tiene mejor calidad. En cambio, las churras proporcionan

una mejor carne y una rica leche. Recomienda no colocar en el mismo plano temas o personas de naturaleza muy diferente.

«Ir por lana y volver trasquilado». Este refrán –como el anterior– hace referencia al mundo pastoril, cuando –en la Edad Media– el comercio de la lana con Europa fue un sustancial medio de vida para los ganaderos castellanos, incluidos los salmantinos. De ahí que la lana fuera especialmente estimada. Y cuando una oveja o un carnero se perdía o descarriaba, lo más probable es que el pastor que se lo encontraba aprovechara la ocasión para esquilarlo, volviéndolo a su rebaño de origen trasquilado, con la pérdida que suponía para su verdadero dueño.

Según la opinión más antigua este dicho hace referencia al carnero que se metía en rebaño ajeno buscando relacionarse sexualmente con las ovejas de ese aprisco y que era expulsado sin haber conseguido su propósito y –además– sin su lana.

Se aplica como referencia a quien tiene intención de sacar provecho de algo y fracasa en el intento. Se aplica también a todas aquellas situaciones cuyo resultado es el opuesto al previsto.

«Hace oscuro y huele a queso». Un mancebo salmantino estaba una noche en casa de su novia con la familia de ésta al amor de la lumbre. Se hablaba de animales, de siembras y del tiempo... En un momento de la conversación el suegro pidió al pretendiente que abriera la ventana y viera qué tal tiempo hacía. Dado su poco conocimiento del lugar y debido a la oscuridad –pues sólo un candil iluminaba la estancia– al levantarse, confundió la puerta de una alacena –en que entre otros enseres había queso– con la ventana y, asomándose dentro, dijo:

—*Hace oscuro y «güele» a queso.*

Se aplica a quienes contestan de modo disparatado a lo que se les pregunta o encomienda.

«¡Ancha es Castilla!» Según nuestro Diccionario, es una expresión familiar con que se

alienta uno a sí mismo o anima a otros para obrar libre y desembarazadamente. María Moliner, en su *Diccionario de uso del español*, recuerda que también expresa a veces que en el asunto de que se trata se puede obrar sin obstáculos o inconvenientes. En ocasiones se alarga la expresión y se dice: «Ancha es Castilla, que el rey paga», que debió de ser la primera que se usó, pues todo parece indicar que el dicho se originó en las guerras de reconquista que castellanos y leoneses sostuvieron contra los árabes, cuando –y a medida que los reinos cristianos se iban extendiendo hacia el sur– los extensos terrenos baldíos recién ocupados hasta el Duero, fueron ofreciéndose gratuitamente –y a veces también con aportaciones monetarias añadidas–, por los reyes leoneses y condes castellanos a cántabros, astures y vascones. Con el sentido real del término, escribió Unamuno: «¡Ancha es Castilla! Y ¡qué hermosura la tristeza reposada de ese mar petrificado y lleno de cielo! Es un paisaje uniforme y monótono...»

También se dice «En Castilla, el caballero lleva la silla», como referencia a que en los reinos castellanos el hijo sigue la nobleza de su padre, aunque la madre sea plebeya.

«Andar a la caza de grillos». Hace referencia a quienes se dedican a buscar cosas inciertas, perdiendo así el tiempo. Como el caso de aquel muchacho que una tarde en que se estaba dedicando a cazar grillos, cuando llegaba donde creía que estaba el animalejo cantando, no lo oía allí, pues cantaba él u otro más adelante, y con esto lo traía desatinado, sin poder topár con él.

Igualmente se dice «Cuando la zorra anda a caza de grillos, no hay para ella ni para sus hijos». Y cuentan la fábula de una zorra que un día fue a cazar grillos para comer y le sucedió lo que al muchacho de más arriba. Y el folklore popular lo refrenda:

*Cuando la zorra anda a grillos,
el sacristán a cardillos
y el cura a final de mes,
bien jodíos andan los tres.*

Otros dichos con grillo: «Olla de grillos». Figurada y familiarmente. Lugar en que hay gran desorden y confusión y nadie entiende. «Cantar el grillo». Frase figurada y familiar. Sonar el dinero.

«Aramos, dijo la mosca y estaba en el cuerno del buey». Sobre el origen del dicho, se cuenta lo siguiente: Andaba una zorra por el campo, y como no tenía nada que hacer, se acercó a unos bueyes que, uncidos al arado, descansaban mientras su gañán dormía la siesta al amparo de una encina. Entonces, la zorra vio a una mosca sobre el cuerno de uno de los bueyes, y le preguntó:

—¿Qué hacéis, señora mosca?

Y ella, orgullosa, respondió:

—Aramos, señora zorra.

Se dice de quienes no hacen nada y presumen de ser parte indispensable en el trabajo de otro.

«Caerá la azuela y matará a Garcigüela». Escribete Gonzalo Correas:

Este refrán y el otro, 'Los bobos de Sando y de Pedernal' nacieron juntos de este cuento fingido. En el tal lugar, dos recién casados, hablando de su gobierno, y sucesión o gobernación, el marido decía uno, la mujer otro, cada uno a su gusto; el marido quería tener un hijo que ayudase en su oficio de carpintero, y la mujer que no, sino una hija, y que la casarían, y de ella tendrían un nieto y que le llamarían García; con esto ya el marido se convenía y le concedió que fuese así norabuena, que al muchacho le enseñaría desde pequeño, y le ayudaría a él; a esto replicó la mujer:

—No, no, que caerá la azuela y matará a 'Garcigüela'.

Y Correas concluye:

Se aplica a los que con temores impertinentes no se disponen a hacer nada y se están atados y entumecidos sin aventurarse a hacer lo que les está bien, y a hacer nada y se están atados y entumecidos sin aventurarse a hacer lo que les está bien, y a 'no asamos y ya empringamos'.

Pedernal es una pedanía salmantina de Espadaña.

«Las riñas de por San Juan son paz para todo el año». Según Gonzalo Correas quiere decir que al principio de los conciertos se averigüe todo bien, y entonces se riña y porfíe lo que ha de ser, y resultará paz para todo el año. Este refrán tuvo su origen en las casas que se alquilaban y en los mozos que escogían y entraban a servir con sus dueños el 23 de junio, onomástica de San Juan Bautista y por San Pedro, cinco días después, pues por mudarse «... corren de una casa a otra y por despedirse los mozos y dejar al amo, o despedirse de él». Y Correas añade que «... en Salamanca, respecto a los estudiantes que comienzan el estudio por San Juan, se alquilan las casas por San Miguel, y, por mudarse, dicen hacer San Miguel, o que San Miguel es revoltoso, por los ajuares que se revuelven y mudan».

Correas recoge también otros dichos relacionados con esta costumbre: «Por San Juan y por San Pedro, todos los mozos mudan el pelo»; «Por San Juan veremos quién tiene casa». porque en esas fechas se tomaban o dejaban las casas de alquiler; «San Juan dé buena estrena [estreno, comienzo]: buena comida y mejor cena», porque el primer día que el mozo o criado entra con el nuevo amo halla esto, o lo desea; «San Juan bullicioso y Santiago tramposo»: Lo de bullicioso por el cambio de casa y amo; lo de tramposo porque el pago de las deudas se aplazaba hasta aquel día; «¿San Juan el Verde pasó por aquí? Más ha de un año que nunca le vi», para denotar el deseo que tiene el mozo o criado de acabar el año para cambiar de casa o dueño; «Por San Juan, amo, yo en la silla y vos en el escaño»; «San Juan ha venido, mal haya quien bien nos hizo», dicho de los mozos

desgraciados al dejar el amo; «Tomar líos y Juan Danzante», escaparse; como los criados que lían su ható y, danzando de contento, se van por San Juan; «Día de San Juan: tres costumbres: mudar de casa, amo o mozo». San Juan era – pues– el patrón de los criados.

Cervantes escribe en *El viejo celoso*:

*El agua de por San Juan
quita vino y no da pan;
las riñas de por San Juan
todo el año paz nos dan.*

«Eso no, Miguel de Vargas». Según Julio Cejador en sus notas y comentarios a la *Visita de los chistes*, de Quevedo, el dicho tuvo origen en Salamanca. Dice que fuera del puente hay una ermita de la Trinidad, donde, al pie de una imagen de Dios Padre, se hizo pintar un devoto ciudadano llamado Miguel de Vargas, con una copla que decía así:

*Quería honra y provecho
y que nada me faltase,
y cuando Dios me llevase,
irme a la gloria derecho.*

Cejador añade que al pie de la copla escribió un estudiante: «Eso no, Miguel de Vargas».

Por su parte, dice Correas en su *Vocabulario*:

'Eso no, Miguel de Vargas, que tenéis muchos pecados'. Este refrán nació en Salamanca, adonde hubo un ciudadano rico y que casó dos hijas con dos doctores e hizo racionero a un hijo, que después fue canónigo y tuvo otras dignidades; y en la torre de la Trinidad, parroquia del arrabal, están dos pinturas de bulto en la pared por la parte de afuera: la una de Dios Padre y la otra de un hombre arrodillado delante, y por los efectos ya vistos y por la postura de las figuras, fingió el vulgo que Miguel de Vargas hace esta oración: 'Señor, casé yo mis hijas con doctores y a mi hijo véale canónigo de la Iglesia mayor, y después de mis días, llévame con vos a la gloria'. A esto dice: 'Eso no, Miguel de

Vargas'; y parece que lo dice el ademán de la pintura, dando a entender que no puede haber dos glorias, acá y allá. Fue Miguel de Vargas virtuoso y pío e hizo la dicha torre y reparó la iglesia y fundó en ella una capilla para su entierro y lucióse su virtud en su descendencia.

«Ése es otro cantar». Había una vez una gitana –que recorría Castilla en compañía de sus padres y de sus numerosos hermanos en una tartana vieja y una mula llena de mataduras–, sin embargo, tenía una voz preciosa. Cuando el grupo llegaba a un lugar cualquiera, la gente le decía:

—*Preciosa, échate un cantar.*

E iban depositando una aportación económica en el platillo que uno de sus hermanillos hacía circular entre los asistentes. Cuando cada cual depositaba su óbolo, les regalaba con la gracia de su voz.

Al terminar su actuación, los asistentes le pedían otra. Entonces, ella les respondía:

—*Ese ya es otro cantar...*

Con lo cual les quería decir que si deseaban escucharla de nuevo debían hacer una nueva aportación económica al platillo...

El dicho se emplea para indicar que lo que alguien añade a la conversación no tiene nada que ver con el asunto de que está tratando.

OTROS REFRANES Y DICHOS MÁS GENERALES

«Corre corriendo». Expresión muy común en la comarca y provincia. Equivale a corre, date prisa.

«Matapulgas por el verano». Nombre con que se conoce al dedo pulgar, o matapijos.

«Armar un cisco». Armar jaleo.

«Tirar los pantalones». Cuando se iba al campo a hacer sus necesidades aquellos años que no había baño en casa.

«Ir hecho un pingo». Ir mal arreglado, con ropa vieja, rota, o sucia. Y también: Persona a la que le gusta mucho salir o callejear.

«En un periquete». Palabra que se utiliza en la locución adverbial en un periquete, que significa en un momento, en un tiempo muy breve.

«Coger una perra». Enfadarse.

«Defender a capa y espada» a una persona o cosa. Frase figurada. Defender de forma decidida y con empeño de algún negocio o persona.

«El castellano fino, el pan, pan y el vino, vino». Este refrán señala la sinceridad que se le presupone al castellano.

«Hacer o de su capa un sayo». Frase figurada y familiar. Obrar uno según su propio albedrío y con libertad en cosas o asuntos que a él sólo pertenecen o atañen.

«Todos son honrados, mas mi capa no aparece». Refrán que pondera la dificultad de hallar el autor de un daño, cuando son varios los que pudieron causarlo.

«Una buena capa todo lo tapa». Refrán con que se da a entender que una buena apariencia puede encubrir muchas faltas.

«El que tiene padrino, se bautiza y el que no, se queda moro». El dicho tiene actualmente el significado de que sólo aquellas personas que

tienen valedores y protectores que les ayuden o velen por ellas, consiguen lo que desean.

«Apretar uno los talones». Frase figurada y familiar. Echar a correr.

«Pisarle a uno los talones». Frase figurada y familiar. Seguirle de cerca. Y también, emularle con buena fortuna.

«Ser más tonto que Pichote». Pichote es la forma italiana de *picciotto*, muchacho. Según dicen ése era el apodo de Jenaro *il picciotto* --gánster enemigo de Al Capone-. Cierta noche, recibió un soplo, indicándole que --si iba al bar Yale-- encontraría solo e indefenso a Al Capone. El soplo era una trampa, pues allí estaba su enemigo con algunos de los suyos. Ello le costó la vida a Pichote y de ahí el dicho.

«San Julián de la Valmuza, que no tiene capa ni caperuza». El adagio se refiere a la imagen de San Julián venerada en la ermita próxima al río.

«Darse el bote». Frase figurada y familiar. Marcharse, escapar.

«Chupar del bote». Frase figurada y familiar. Aprovecharse, sacar ganancias sin esfuerzo.

«Tener en el bote». Frase figurada y familiar. Haber conseguido una cosa o conquistado a una persona.

«Saltarse a la torera». Frase figurada y familiar para indicar que se omite audazmente y sin escrúpulos el cumplimiento de una obligación.

«El toro y el melón, como salen son». El refrán indica que no debemos fiarnos de las apariencias.

«Tres cosas hay que nadie sabe cómo han de ser: el melón, el toro y la mujer», porque el melón debe demostrar su calidad en la mesa, el toro durante la corrida y la mujer en el matrimonio.

«Catar el melón». Tantear o sondear a una persona o cosa.

«En cada tierra su uso y en cada casa su costumbre». Refrán que aconseja amoldarse a los usos y costumbres del paraje donde viva o de los sujetos con quien trate.

«En dos credos». Dicho que se emplea para indicar que algo se ha hecho con presteza y en poco tiempo. También se dice «En un credo». Viene el dicho de la costumbre –aún vigente entre las gentes aldeanas–, de tomar el credo como unidad para medir el tiempo. Por ejemplo, para que un huevo pasado por agua quede en su punto justo de cocción, ha de tenerse en ella el tiempo que se tarda en rezar un credo.

«Como quien no quiere la cosa». Locución adverbial figurada. Con disimulo, suavemente, como si no se quisiera conseguir aquello que se apetece.

«Las cosas de palacio van por despacio». Frase figurada y familiar con que se alude a la lentitud con que se lleva un asunto.

«Poner puertas al campo» es frase que moteja a quienes tratan vanamente de contener cierta cosa incontenible.

«En los tiempos de Maricastaña». Se dice toma por tiempo muy antiguo o se quiere referir a algo propio del pasado.

«En menos que canta un gallo». Expresión figurada y familiar. Esta frase expresa que algo se hará rápidamente, en el tiempo que tarda un gallo en cantar. La expresión podría relacionarse con el episodio de la negación de San Pedro. Cuando Jesucristo antes de ser detenido le dice a Pedro que «antes de que cante el gallo me negarás tres veces [...] Pedro niega tres veces que conoce a Jesús por miedo a los judíos e inmediatamente después canta el gallo y él recuerda las palabras que el Señor le había dicho».

«Cerrársele a uno todas las puertas». Frase figurada. Faltarle todo recurso.

«Dar a uno con la puerta en las narices». Frase figurada y familiar. Desairarle, negarle bruscamente lo que pide o desea.

«De puertas adentro». Expresión figurada. Sin que trascienda a otros, desde o en la intimidad.

«Malo es el zamarro de espulgar y el viejo de castigar». Enseña que es muy difícil arrancar los vicios de la persona que se ha endurecido con ellos y ha contraído la costumbre de resistirlos.

RELACIÓN DE LOS VARIOS SUCESOS DE DON MANUEL DE CONTRERAS Y DOÑA TERESA/A DE/RIVERA, EN QUE SE DECLARA CÓMO DON MANUEL SACÓ A DOÑA TERESA DE/UN CONVENTO DE LA CIUDAD DE SALAMANCA, Y CAMINANDO PARA/CÓRDOBA FUE MUERTO EN SIERRA MORENA POR UN HERMANO DE/DOÑA TERESA. (FRAGMENTO)

Primera parte

.....

En la noble Salamanca
(ésta es mi patria y mi tierra)
nací de muy nobles padres;
mi nombre propio es Teresa.

Apenas cumplí tres lustros
(aquí mi desdicha empieza)
murieron mi padre y mi madre,
Dios en el cielo los tenga.

Bajo el poder de un hermano
quedé y al instante intenta
el entrarme a religiosa
y yo fui de esto contenta.

En este tiempo... ¡ay de mí!
un caballero... ¡qué pena!
galán discreto y bizarro
que es don Manuel de Contreras

a mi hermano le salvó
la vida en una pendencia
y mi hermano agradecido
y atento a tanta fineza

le llevó a mi casa; cuando
ha entrado por ella apenas
él miróme y yo miréle,
amor disparó una flecha;

a un tiempo los dos quedamos
heridos de tal manera
en las coyundas de amor
él preso y yo prisionera;
él cautivo y yo cautiva,
él resuelto y yo resuelta.

Creció nuestro amor de suerte
que su ardor pasó a violencia
pues reconoció mi hermano
de nuestro amor la terneza.

Quitó a don Manuel la entrada
y a mí enojado me encierra,
válime de una criada
la cual una noche ordena

dar entrada a don Manuel
y en mi mismo cuarto entra
en ocasión que a mi hermano
el recelo no le deja

sosegar; se levantó
y a mirar la casa empieza
mas no fue tal su silencio
porque al abrir una puerta

lo sentimos y al momento
don Manuel con ligereza
quiso ausentarse mas fue
pública su diligencia

porque al salir a la calle
la desgracia que lo ordena
se disparó una pistola
pregón fue de mi flaqueza.

Creció en mi hermano la furia
reconociendo su afrenta...

El romance continúa con el intento por parte del hermano de ingresarla en un convento, la fuga de los amantes hacia Córdoba su hermano y cuatro más dan muerte a don Manuel, ella se retira a la cueva de un pastor, tras hacer las diligencias necesarias para que el amado fuese enterrado. La segunda parte del poema trata de cómo pasó Teresa sus últimos días en la cueva como penitente.

OTRAS CURIOSIDADES

En Doñinos se cuenta una historia curiosa, que se conoce como la del *Tesoro que guarda la Serpiente*. Esa serpiente estaría formada por una sucesión de cazoletas excavadas en las rocas que aparecen de forma individual o en grupos –a las que algunos llaman «marmitas de gigantes o el orinal de la zorra», en Villarmayor–, sobre las cuales no se ponen de acuerdo los investigadores, pues aunque generalmente estos huecos han sido formados por la naturaleza, las características y circunstancias que algunas de ellas presentan hacen sospechar que, sobre una base natural, «alguien en algún tiempo y por alguna circunstancia las ha transformado por algo y para algo que no conocemos», según escribía J. Francisco Fabián, en *Bejar. VI. Semanario*, con fecha 03-11-2009. Lo cierto es que sobre ellas se han lanzado numerosas hipótesis, tales como que son colectores para ofrendas, receptáculos de libaciones o de sacrificios, símbolos de carácter sexual femenino y –cómo no– «ligadas a cultos litolátricos [culto a las piedras] acuáticos desinados a promover o a incrementar la fertilidad, particularmente la femenina...» En el caso de Doñinos corría el rumor de que en ese lugar se ocultaba un tesoro, que nadie ha logrado encontrar. Aunque hay quien piensa en el pueblo que el tesoro de la serpiente es las minas que se han encontrado a escasos metros de donde se halla tan afamada sierpe...

En El Arco cuentan que antiguamente las mozas iban a buscar agua a una fuente llamada Fuente Nueva y que cuando pasaban por la fragua, los mozos les tiraban los cántaros. Esta aparente broma tenía su simbología, pues tanto el espejo como el cántaro o la botija, han gozado de un gran simbolismo sexual en la cultura popular, ya que el espejo o el cántaro enteros eran el emblema de la virginidad. Esta costumbre salmantina –existente también en otras provincias españolas como la extremeña– posiblemente tuviera como objetivo llamar la atención de las mozas sobre alguno de los mozos allí presentes. Aunque, ni decir tiene, que romper

el cántaro tiene significados alegóricos y muy explícitos acerca de la honra. Ese simbolismo queda patente –por ejemplo– en la siguiente canción extremeña:

*¡Ay de mí que me lo han roto
el cantarito en la fuente!,
no siento yo el cantarito
sino qué dirá la gente.*

En Golpejas se cuenta una leyenda sobre el lugar conocido como Peña de la Mora, elevación del terreno donde hay una cueva en la que según esa historia vivió una bella mora cautiva que bajaba todas las mañanas a peinarse en las aguas del arroyo que pasa junto a la cueva. Aunque según recoge César Morón Bardón en su obra *Investigaciones acerca de arqueología y prehistoria de la región salmantina, 1882-1951* –publicada en Salamanca en 1919– «... en la carretera de Vitigudino, a mano derecha antes de llegar a Golpejas, se encuentra la cueva llamada de la Mora. La importancia que pudo tener se destruyó al convertirla en mina para volar con dinamita la montaña al realizarse los trabajos de la carretera, voladura que no se llevó a efecto».

En algunos lugares de los alrededores dicen que Palacios del Arzobispo es el pueblo de las dos mentiras, pues no tiene palacios ni tiene arzobispo.

Como curiosidad –según recoge la Wikipedia sobre Rollán–:

[...] cabe destacar que se trata de un municipio ampliamente conocido en la comunidad odontológica internacional. Ello es debido al acuífero existente bajo la localidad y más concretamente el pozo de 'El Caño Artesiano' del que durante años se abastecía de agua a la población. El agua del citado pozo contiene una excesiva cantidad de flúor. Este exceso de flúor provoca el deterioro de la placa dental, provocando en los individuos que la consumen una coloración pardusca de su dentadura. A esta afección se



La Peña de la Mora (al fondo). Foto del autor

la denomina en términos odontológicos como 'Fluorosis'. Este hecho afecta a las generaciones nacidas antes de la década de los 50, ya que durante esta década se acometieron diversas obras para solventar esta situación. Entre otras, se canalizó un acuífero procedente del paraje de 'la Guedija' mediante tubos porosos y semi perforados que permiten la captación de agua a lo largo de su recorrido, además de varios sondeos entre otros el de 'el Espinal' que es el principal que ha abastecido el municipio hasta el año 2006, que

debido a la sobreexplotación del acuífero existente bajo el municipio, unido a la baja de los niveles de permisibles en el agua de determinadas sustancias por la comisión médica de la Unión Europea, se declaró el agua que llegaba al pueblo como «no apta para el consumo humano [...] por sus elevados niveles de arsénico...

no sin una gran polémica dentro del propio municipio.

Respecto a Santiz hay que hacer mención a una leyenda curiosa: La del Alcornoque Gordo

de La Calahorra, un árbol –seis veces centenario– cargado de historia, pues según dicen es el lugar de donde vienen los niños, pues desde antiguo es allí adonde acuden los padres a recoger a sus hijos recién nacidos, que salen a través de los huecos de su resquebrajado tronco. Este añoso árbol forma parte de la Ruta de Catedrales Vivas, al igual que la fuente románica de San Pedro del Valle y su fresno centenario.

Como curiosidad cabe decir que según una leyenda popular en Sardón de los Frailes en el conocido como Teso de la Marina hay un tesoro escondido. Y si antes de ser inundada la zona no logró encontrarlo nadie, es de suponer que ahora será aún más difícil hallarlo...

En Villarmayor se cuenta la historia de la señora que pidió al cura que le bautizase a su hijo,

que resultó ser un gato que propinó al sacerdote varios arañados... Pero de ello ya ha dado debida noticia Jesús H. Borgas en su *Historia de Villarmayor*.

Y una adivinanza (La morcilla):

*Estudiante que estudiaste
en libros de Salamanca,
¿cuál es la cosa cocida
que para comer se asa?*



Alcornoque Gordo de La Calahorra. (Cortesía del ayuntamiento)

RENUBEROS LEONESES

Francisco Javier Rúa Aller

Las *nubes* o *truenas*, como también se denominan en León a las tormentas, constituyen un espectáculo formidable conformado por enormes cumulonimbos a los que acompañan las rachas de viento y los meteoros en forma de relámpagos, rayos, truenos, lluvias y granizadas, las cuales llegan a provocar enormes destrozos sobre las cosechas, las viviendas, las personas y los animales.

El miedo ante la aparición del fenómeno atmosférico se manifestaba, asimismo, en las creencias y expresiones de religiosidad popular, relacionadas, por ejemplo con los provocadores de las *truenas*, de los cuales trataremos en este artículo. En la imaginación popular y como restos de las creencias animistas de la Naturaleza, se consideraba que los causantes de las *nubes* eran unos seres o genios denominados *renuberos* o de otras formas similares a lo largo de la provincia leonesa. Estos nombres se aplicaban también a los brujos y demonios provocadores de las tormentas, o incluso a las personas de mal carácter y a los niños cuando lloraban o se enfadaban.

Tormentas y truenos

En algunos lugares de León, los informantes y recopiladores de las tradiciones populares asocian la palabra *renubero* o similares a la tormenta en su totalidad o bien a alguno de los meteoros de la misma, esencialmente al trueno o al granizo.

De esta manera nos encontramos con que *renubeiro* es la tormenta y *renoveiro* es el trueno en Páramo del Sil y en Matalavilla. En Bouzas

se llama *reñubeiro* a «la tormenta con agua y piedra que estropea el campo». El *reñebeiro* o *reñoibeiro* de Manzanedo de Valdueza es «una nube muy negra, muy mala y que luego tronaba». En pachxuezu el *rinubeiru* o *renubeiru* es el trueno y, de ahí, la expresión: «Ya suena el renubeiru». De forma más general, designaba en Babia y en Laciana al «tiempo tormentoso y con presencia de truenos» y en la localidad berciana de Anllares del Sil se decía que el *renubeiru* era «cuando empezaba a tronar que ... mete tanta bulla».

Una forma genérica para indicar el estado del cielo la encontramos también en Lugueros: «el reñubero es como una noche muy oscura» y en Gusendos de los Oteros, donde el *nubero* era «el día que está revuelto y nublado, amenazando tormenta».

Para indicar que se aproximaba una nube de tormenta, se exclamaba: «¡Ahí sale el reñoibeiru!» (Castropodame) o «¡Ya vienen los reñubeiros!» (Quintana y Congosto). En Matachana era «Cuando venía la tormenta».

Genios o diosecillos

Dejando aparte esas denominaciones generales, lo que la palabra *renubero* designa con frecuencia es a ese personaje, mitad diosecillo, mitad brujo o más cristianamente, demonio, que puede provocar las tormentas y causar un gran mal a la comunidad humana, incidiendo en gran medida sobre las actividades agrícolas.

Así, nos encontramos, de forma escueta que el *renubeiro* es el «personaje fantástico que conduce y produce la tormenta» y que también

se denomina *troneiro*, en San Juan de Paluezas y otros lugares de El Bierzo. En Laciana el *renudeiru* o *renobeiro* es el «ser fantástico que origina los truenos» y en Palacios del Sil, *renubeiru* o *rinubeiru* es la «figura mitológica que representa la tuena». En Fresno de la Vega me comentaron lo siguiente: «Los renuberos eran los que hacían o fabricaban las nubes. No sé su aspecto». En Castro del Condado, una de las acepciones del *renubero* o *reñubero* es: «personaje imaginario que se le supone siempre enfadado y que gobierna la lluvia, la nieve y el granizo».

En Valle Gordo (Omaña) el *renubeiro* o *reñuveiro* es el «ser fantástico que, según la opinión popular, tiene influencia en las tormentas». En esta zona, Fernando Rubio (1961) comentaba que «estaba muy arraigada la creencia en los reñubeiros, entes creados por la imaginación popular, a los que se atribuía gran influencia en las tormentas, que en aquel valle adquieren a veces caracteres sobrecogedores». Cerca de allí, en La Lomba, los *reñuberos* son «seres imaginarios, incomodados siempre, que disponen los fenómenos atmosféricos, lluvia, nieve, granizo y, sobre todo, los truenos y relámpagos». Y de forma similar, sin salir de la comarca omañesa, en Rosales los *reñuberos*, son «los seres que disponen y manejan todo el tinglado de las nubes: los truenos, relámpagos, tempestades, nieve, granizo».

Fernández-González (1959) nos informa que en las localidades leonesas de La Magdalena y Otero de las Dueñas existe la palabra *renubero* o *reovero*, que es el «espíritu malo de las nubes», mientras que en La Bañeza, el *reovero* es el «ente fantástico, de la tormenta».

Y, ¿cómo era este ser que estaba tan arraigado en la mentalidad popular de nuestras gentes?, ¿qué forma tenía?, ¿se le podía divisar de alguna manera, al menos el tiempo suficiente como para poder captar su silueta en medio del fragor de la tormenta?

No está muy claro el asunto, pero veamos que nos dicen los testimonios e incluso las crea-

ciones de algunos autores que se ocuparon del personaje en las distintas comarcas de León: En Babia y Laciana lo describen como «un ser pequeño» y en Rosales informan que «entre las figuras estrepitosas que forman las nubes, aparecen algunas con forma humana». Por su parte, en Oseja de Sajambre, el *nubero*, *nubeiro* o *ñubeiro* es el «demonio de las nubes; son espíritus maléficos, viejos de tez morena».

Por la década de los ochenta del siglo pasado, mientras escribíamos «La piedra celeste», Manuel Rubio y yo mismo recogimos en Riologo de Babia una descripción bastante amplia que nos proporcionó un informante de dicha localidad. Allí lo denominaban *el ñublao* y, contrariamente a otros relatos leoneses no se trataba de un genio maléfico, sino de un diosillo amigo de los hombres, pues era «un espíritu de carácter benéfico, semejante a una deidad forestal que vuela o camina sobre la copa de los árboles o después de las tormentas. Donde ellos aparecen surgirán los mejores piornos para la leña y los campesinos que tengan para con ellos alguna atención se verán obsequiados con la mejor cosecha del año».

De la comarca cepedana o quizás de la localidad de Carrizo de la Ribera, Cayetano A. Bardón nos acerca la figura del provocador de las nubes, «el reñuveru», con unas descripciones donde se puede mezclar el poso tradicional con la imaginación propia del autor, ya que el personaje está provisto de una gran riqueza de elementos. De esta forma puede ser

[...] un ñubarón negro que afecta formas de un animal monstruoso gigantesco ... de larga crespa y espesa cabellera flotando al viento huracanado, de hinchados mofletes, ojos brillantes, congestionados, grandes y desmesuradamente abiertos como ojos de loco; de abundantes cejas hirsutas; inclinada la cabeza hacia adelante como queriendo vencer con ella la resistencia del viento; el negro y peludo cuerpo cubierto o no, a capricho del huracán, con su andrajosa vestidura.

Además, Bardón nos dice que

[...] como un Júpiter tonante, en su diestra maneja un haz de centellas que va lanzando con furia loca y bajo el brazo izquierdo, oprimido fuertemente contra el cuerpo, lleva un odre, enorme depósito de aire, agua y pedrisco que él hace salir con violencia. Con sus aceradas garras de águila gigante arrastra las nubes de la tormenta y con vertiginosa velocidad va y viene, gira a derecha e izquierda y está en todas partes llevando consigo el ruido del trueno y el relámpago del rayo.

Otro escritor, en este caso el general bañezano Nicolás Benavides, en su libro «Por mi tierra de León» (1957) lo definirá como un espíritu, una sombra demoníaca, en el poema «La trueno», en el que se refiere a las terribles tormentas que llegaban a La Bañeza y alrededores, procedentes de la sierra de Carpurias, donde, como indicamos en «La piedra celeste» habita también un gigante, provocador de dichas tempestades:

Un olor a azufre había/ que, por poco nos ahogamos (...)/ en un chopo de allí enfrente/ (un chopo de los más altos)/ una sombra mu gigante se espurría (= estiraba)/ sin tener piernas ni brazos,/ a las ramas se agarraba,/ por el tronco iba trepando,/ y, allá arriba, muy arriba, hizo una mueca/ y marchó después, volando.

Forma humana, pero semejante a un espectro parece el renubero de Reliegos: «Una vez cuando una nube fuerte, por la raya de Villómar vieron un hombre vestido de blanco y la segunda vez del relámpago el hombre caminando por la raya arriba».

Su actividad principal es producir y arrojar el pedrisco de las tormentas, así de nítido se nos manifiesta en Jabares de los Oteros, donde los renuberos «son, según las antiguas creencias de esta zona, unos seres míticos maléficos para la agricultura; ellos son los encargados de fabricar

la piedra en las nubes y arrojarla cuando y donde quieren».

Otra característica de los renuberos, como vemos, es que puede caer frecuentemente a la tierra durante las tempestades, pero se las ingenia de alguna manera para volver a su territorio aéreo. Esto mismo lo observamos en el siguiente cuento berciano (de Villar de Acero), que resumo:

Un renubeiro bajó de arriba y le metieron en una casa donde le dieron posada. Todos los días calentaba el sol y cada mañana preguntaba al amo el día que hacía, a lo que este respondía: «Hoy hay un día de sol muy bueno»; el renubeiro le contestaba: «Bueno para ustedes y malo para mí». Pero un día estaba lloviendo y al preguntarle al amo, éste le dijo: «Hoy es un día malo, está lloviendo», lo que alegró al renubeiro: «Bueno para mí y malo para ustedes», y entonces aquel día subió para arriba, para las nubes, porque como estaba lloviendo pudo escapar.

Esta misma doble actividad, de caer y subir a las nubes, lo veremos también cuando tratemos de los renuberos como brujos.

El origen del renubero

De varias maneras puede surgir un renubero, bien porque alguien le haya echado una maldición bien porque sea un mal estudiante, o simplemente, como indicaban en Quintanilla del Monte porque el hombre «estaba apuntando a las nubes».

Un ejemplo de origen por maldición se encuentra en la leyenda que recoge Alicia Fontebó en Manzanedo de Valdeuza y que resumo de la forma siguiente:

Un hombre que vivía en un pueblo cercano a Manzanedo tenía dos hijos y los mandó a estudiar para curas o frailes. Uno era muy listo y trabajador, así que llegó a hacerse cura; pero el otro era

muy vago, por lo que el padre lo trajo de vuelta a casa y le llevó a segar la tierra de centeno. El hijo no tenía ninguna gana de segar, así que el padre se enojó con él y le dijo que no valía ni para reñubeiro. Era como si le hubiera echado una maldición y el hijo airado se marchó. Entonces aparecieron unos nubarrones negros que descargaron piedra y estropearon toda la siega que estaban haciendo. Es de creer que se había transformado en renubero y que se vengó del padre, causándole ese estropicio en la tierra.

Los siguientes etnotextos tratan del renubero como mal estudiante:

De Sahagún de Campos se decía que de una familia de 7 u 8 hermanos, uno de ellos, que estaba estudiado era el que había formado una nube y luego en vez de meter el pan en el horno, lo metieron a él y lo quemaron. (Quintanilla del Monte).

Era un señor que echara un hijo a estudiar a abogado. El hijo en vez de estudiar a abogado, estudió a renubero. Cuando vino todo desalabrado, con toda la ropa desandrada, los padres le preguntan: 'pero tú, ¿de qué manera [vienes]?' Era cuando se segaba el centeno. El les dijo: 'atropen el pan que va a venir un trueno muy fuerte'. Los padres no le creían: 'pero tú, ¿qué vas a saber?'. El chico desapareció y, de repente, se preparó un trueno muy grande. Atropan el pan que pudieran, pero vino la nube antes de que terminaran. Eso era lo que se decía para el trueno». (Pereda de Ancares).

Resulta interesante lo que se comenta en el primero de los textos que aportamos, es decir el hecho de que se deshagan del renubero metiéndolo en un horno «en vez de meter el pan», ya que aquí podríamos ver una relación con la forma de espantar las tormentas, empleando la pala de meter el pan y la roda de sacar las cenizas del horno en forma de cruz a la puerta de

las casas, una creencia muy difundida y que se testimonia en varios pueblos de León.

Brujos y demonios

Los términos brujos y brujas están relacionados con la meteorología popular y, así, se denominan *brujas* a los remolinos que forma el viento en las eras, no sólo en León, sino en otros muchos lugares de España, lo cual refleja la superstición popular de que son ellas las que generan el viento. En relación con las tormentas, son los brujos (siempre en masculino) los que pueden ocasionar las mismas.

Así en la Valdería, el *reovero* es tanto un brujo como el efecto que causa al arrojar el granizo («piedra») sobre las eras y el cereal amontonado en ellas: «Mía qué estropicio armó un reovero nel parvón del centeno». En Maragatería y Tierra de Astorga, el *reñuveiro* es tanto un brujo como «un personaje fantástico que las gentes sencillas pretenden haber visto caer de las nubes y tomar forma humana en tiempo de tormenta, con objeto de hacer mal de ojo y ser portador de calamidades para las personas y los sembrados». De igual forma, en el vocabulario que acompaña a los cuentos de Bardón, el autor incluye la palabra *reñuberu*, que define como «brujo que cae durante la tormenta», y en los valles de Alba y Fenar, Sánchez Badiola nos informa que «otra clase de peligrosos seres, a medio camino entre genios y demonios, son los reñuberos, identificados a veces con brujos, que eran los causantes de las tormentas, los relámpagos y los remolinos de aire».

De Matallana de Valmadrigo, una tradición de la zona recoge lo siguiente:

Un año, el renubero, un temible brujo que provoca las tormentas cayó en Matallana. Este personaje mitológico mostró toda su furia entre relámpagos y centellas, llevaba una horca (bieldo) en la mano y finalmente fue absorbido por un brazo de nube.

Más próximo a la fe religiosa de los leoneses, los *renuberos* no son ni brujos ni seres fantásticos, sino simplemente demonios, a los cuales algunos sacerdotes pueden someter para evitar que extiendan el mal sobre la comunidad.

Así, en Molinaseca, Acebo y Paradasolana, los *riñubeiros* son los «seres diabólicos que se cree forman las nubes y las tormentas» y en Páramo del Sil y Santa Cruz del Sil, el *renobeiro* es tanto la tormenta como el «espíritu maligno o demonio de la tormenta». Sin salir de la comarca berciana, Alonso Ponga recoge la tradición de que las tormentas las producía «el diablo que corría con los zocos y por eso hacía tanto ruido, y que si los niños no se iban para casa podían padecer bajo el efecto de un rayo que el diablo arrojaba a propósito desde las nubes»; con ello, también, se infundía respeto y temor a las tormentas desde la infancia.

De forma simple, en Lugueros y Valporqueiro, el *renubero* es el «diablo de las nubes» y en La Mata de la Bérbula, los *riñubeiros* son los «seres diabólicos que dicen que forman las nubes en el cielo». El *reñubeiro* de Peranzanes, «era como el Diablo, se aparecía así haciendo cosas malas».

A veces, los informantes pueden tener algunos recuerdos más imprecisos, como en Fresno de la Vega: «El *renubero* era malo y salía cuando hacían esos calores y los relámpagos que había», pero en otras son extensos y explicativos, como en este recogido en Vegapujín:

En Salentinos se había formado una tormenta muy fuerte y se pusieron a tocar las campanas para hacer desaparecer la tormenta, pero cuanto más tocaban, más tronaba. Y luego sonó un golpe muy fuerte y los viejos dijeron que era el reñobeiro y se referían al diablo. Y luego paró la tormenta.

Frente al diablo de las nubes aparecía la figura de los sacerdotes conjuradores, de los cuales hemos recogido testimonios en varios lugares de León. Así, para evitar el mal de las tormentas

el sacerdote «rezaba unas cosas en latín, bendiciendo las nubes dentro de la iglesia» (Gruñeros), o bien conjuraba las tormentas desde la explanada de la iglesia, empleando una cruz especial, denominada «de los conjuros» (Castrotierra de Valmadrigal), o se situaba en lo alto del campanario «diciendo oraciones y asperjando con un hisopo los nubarrones» (Valdemora). En Villadiego de Cea cuando las campanas fallaban, se llamaba al sacerdote para que conjurase las nubes, «las cuales hacía desaparecer por cierto camino para que fueran a descargar a un monte que no estuviera sembrado». En Valdesandinas y otros lugares el sacerdote u otro «conjurador de nubes» arrojaba un zapato hacia la tormenta con todas sus fuerzas y donde cayera el zapato, allí descargaba el *renubero* su temible pedrisco.

En fin, como se puede apreciar, los testimonios son abundantes y diversos. José Luis Puerto, recoge también éste de Reliegos:

Cayó una tormenta (mucho agua y algo de granizo) y dijeron que había caído el renubero en la güerta del señor cura y que se quedó allí quieto hasta el domingo a las diez de la mañana, cuando viniera otra nube.

Otra forma de conjurar las *nubes* y aturdir a los *renuberos* en su labor de amasar la piedra y lanzarla al suelo era por medio de los toques de ciertas campanas y no sólo en el momento de divisar las tormentas, sino en determinados días del año. De ello no trataremos ahora, por cuanto el tema es extenso y está oportunamente recogido en varios artículos y libros por diversos autores.

Persona de mal carácter, sucia e inquieta

En el «Diccionariu Ilionés» (2018), de Nicolás Bartolomé, la tercera acepción de la palabra «reñubreiru» es «persona enfadada y malencarada». Y efectivamente, lejos de las tormentas y espíritus, demonios o brujos provocadores de

las mismas, también existe la palabra o sus variantes en diferentes localidades leonesas para referirse a aquellas personas que muestran mal carácter y andan mal vestidos, e incluso para describir a los niños que se enfadan o ponen una cara fea cuando lloran. Vamos a verlo con algo más de detalle.

En Ancares, *renoveiro* o *renuveiro* es además de «demonio», una persona mala, malintencionada o inquieta. Algo parecido a lo que es el *renobeiro* o *renobeira* de Narayola, Santalla y Toreno. En Candín, el *renubeiro* es «una persona mala, retorcida». En la zona de Alba y Fenar, la expresión «parecer un renubero» se aplicaba a individuos de muy mal carácter y en Vegamián se decía de alguien malencarado que tenía «cara de renovero».

Es de destacar que, con estas características, ya no es un personaje masculino, sino que el nombre también se puede aplicar a una mujer y, así, Ángel Raimundo Fernández González, cuando publica su libro «El habla y la cultura popular en Oseja de Sajambre» (en 1959) manifiesta que no ha podido recoger nada en concreto (refiriéndose al espíritu de las nubes) en la zona, pero que hay una palabra que le hace pensar que existió esa creencia, cual es la de *renovera*, que significa «mujer mala», en sentido peyorativo, incluso algunos informantes le dijeron al autor que *renovera* era la «mujer mala», en el sentido de causar mal. O también puede designar a una persona muy inquieta o revoltosa, como en La Lomba: «Muyer, pareces un reñubero, tú sos como la pólvora; con cachaza fácese mejor las cousas».

Con un carácter despectivo, también tenemos que *renubero* es una «persona encolerizada» o bien bruta o déspota (Villanueva del Condado). En San Juan de Paluezas, *renubeiro* se aplicaba a alguien «refunfuñón» o «regañón» y en Valle Gordo al «individuo de mal genio». En Rosales: cuando una persona reñía con voces estrepitosas se decía de ella que parecía un *reñubero*. En Valverde (Los Argüellos), el *renubero* es el «hombre que se enfada frecuentemente

y pone mala cara», por eso se dice por allí, «Se puso conmigo como un renubero».

Si la persona no destacaba por su belleza se decía: «Mira parece un renovero» (Alija del Infantado) o «Eres más feo que un renubero» (Rodiezmo). Incluso si su aspecto cambiaba por pintarse la cara era un *renovero* en Camplongo: «uno que se 'entafarriaba' para el carnaval». O bien porque era descuidado en el vestir o en la higiene: «Estar como un renovero», era andar sucio o tener la casa sucia (Los Oteros y Villafeliz de Babia)

Dentro del mundo infantil, la palabra *renubero* puede aplicarse al personaje que puede asustar a los niños: «No salgas que ahí viene el renubero» (Fresno de la Vega) y así también lo emplea Cayetano A. Bardón cuando comenta que su función no es solo la de generar tormentas, sino también la de provocar el miedo en los niños, junto al *Uñas Largas* y la *meiga*, por lo que «los rapaces al lado de sus madres tapan la cabeza con el mantillín para no ver cuando relampa caer el Reñubero, que a veces es un pobre al que llaman El hombre del ñublau (...)».

Pero también el nombre puede aplicarse, de forma cariñosa, para referirse a los niños, sobre todo si son revoltosos: *Ya vien atsí el miou renubeiru*, dicen en Laciana o bien a la cara (más bien fea) que adoptan los niños cuando se enfadan o lloran: «ponían cara de renubero» (Fresno de la Vega) y «pareces un renubero» (Castro del Condado).

El tema, sin duda, daría para mucho más; pero en este artículo hemos querido dejar unas pinceladas que resumen gran parte de la información existente sobre un personaje que, pese a su carácter maléfico y destructor, mostrando formas desaliñadas y ostentando un mal carácter ha ocupado un gran espacio en la memoria colectiva de las gentes leonesas y se ha convertido, finalmente, en un personaje cercano y quizás, ¿por qué no? hasta entrañable, dentro del imaginario popular de nuestra tierra.

BIBLIOGRAFÍA

La información manejada para elaborar este artículo es muy amplia y está dispersa en varios libros, artículos y testimonios recogidos a varios informantes de la provincia leonesa. A continuación enumeramos, como muestra, algunas referencias.

ALONSO GARROTE, S. (1947) *El dialecto vulgar leonés hablado en Maragatería y Tierra de Astorga. Notas gramaticales y vocabulario*. 2ª edición revisada y considerablemente aumentada. CSIC, Madrid.

ALONSO PONGA, J. L. y DIÉGUEZ AYERBE, A. (1984) *Etnografía y folklore de las comarcas leonesas: El Bierzo*. Ediciones Leonesas y Santiago García, editor, León.

BALBOA DE PAZ, J.A. (2009) *Mitos y supersticiones*, Edilesa, León (Colección: Biblioteca leonesa de tradiciones, nº 30).

BARDÓN, C.A. (1996) *Cuentos en dialecto leonés*. Ediciones Lancia, León. (edición facsímil).

BARTOLOMÉ, N. (2018) *Diccionariu lliónés. Vol. I – Llionés-castellanu*. Ed. Asociación Cultural Faceira, León.

BENAVIDES, N. (1957) *Por mi tierra de León*. Gráficas Onofre Alonso, Madrid, (2ª edición).

FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, A.R. (1959) *El habla y la cultura popular de Oseja de Sajambre*. Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo.

FONTEBOA, A. (1992) *Literatura de tradición oral en El Bierzo*. Diputación de León. Instituto Leonés de Cultura, León.

GARCÍA REY, V. (1979) *Vocabulario del Bierzo*. Ed. Nebrija, León. (Edición facsímil de la edición de 1934, publicada en Madrid por el Centro de Estudios Históricos, Archivos de Tradiciones Populares).

LE MEN, J. (2012) *Léxico leonés actual. Tomo VI (R-Z)*. Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro». Caja España de Inversiones y Archivo Histórico Diocesano, León.

PUERTO, J.L. (2011) *Leyendas de tradición oral en la provincia de León*. Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua. Diputación de León: Instituto Leonés de Cultura.

RÚA ALLER, F.J. (2007) *Meteorología popular leonesa*. Universidad de León, Secretariado de Publicaciones, León.

RÚA ALLER, F.J. y Rubio Gago, M.E. (1986) *La piedra celeste. Creencias populares leonesas*. Diputación Provincial de León. Instituto Leonés de Cultura, León (2ª edición en 2001).

RUBIO ÁLVAREZ, F. (1961) «Vocabulario dialectal del Valle Gordo (León)». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. XVII, pp. 264-320.

RUBIO GAGO, M.E. y RÚA ALLER, F.J. (1987) «Creencias, mitos y leyendas». En *Ancares*. Ediciones Leonesas, León, pp. 79-87.

SÁNCHEZ BADIOLA, J.J. (1985) *La comarca de La Robla. Valles de Alba y Fenar*. Separata nº 1 de Llobu. Edita Asociación Cultural Amigos de Alba y Fenar. León.

Agradezco la información proporcionada por diferentes personas de Candín, Castrotierra de Valmadrigal, Fresno de la Vega, Grulleros, Pereda de Ancares, Riologo de Babia, Valdemora y del antiguo Vegamián.

LA MATKI: UNA CHANECA CANÍBAL

Donají Cuéllar Escamilla

En la antigua y rica tradición mesoamericana encontramos un personaje particularmente interesante. Se trata de la *matki*, una chaneca caníbal de la cultura nahua popoluca, que habita en las copas de los árboles de la selva tropical, donde suele colgar su hamaca para llevar a sus cautivos; ahí los somete a una intensa actividad sexual hasta dejarlos extenuados y posteriormente los devora. Los cautivos suelen ser cazadores, hombres que pierden el camino, campesinos que van hacia su milpa, adúlteros y todo aquel que busque o propicie prácticas disolutas.

De acuerdo con Antonio García de León, uno de los más connotados historiadores de esta cultura, la existencia de la *matki* en el imaginario sotaventino data del siglo xvii, cuyo origen es depositario de las tradiciones andaluzas y subsaharianas. Por las leyendas y la documentación revisada, sabemos que su hábitat es la selva tropical y suele aparecer desnuda en el campo, en la milpa o bañándose en el río; se le atribuyen excelentes cualidades culinarias, que permiten mayor placer en el cautivo. Entre las seductoras fatales de origen mesoamericano que conozco¹, es la más terrible por cuanto devora a los hombres de tres formas: sexualmente, como alimento nutritivo y espiritualmente, en tanto que, a menudo, «capturan su sombra» o les «roban el alma».

1 Me refiero a la Matlazihua de Oaxaca, la Tisigua de Chiapas, la Xtabay de Yucatán y la Siguanaba de Guatemala y El Salvador, personajes que responden a un mismo modelo narrativo.

García de León explica que al siglo xvii le antecedió un gigantesco naufragio que puso en riesgo a la población nahua popoluca, aunado a que, desde fines del siglo xvi, se enfrentaron a la expansión de las epidemias y a la recomposición demográfica de sus comunidades. Uno de los efectos que produjo este cambio radical fue la destrucción de las jerarquías que separaban a los pueblos cabecera de sus sujetos, de tal suerte que todos los pueblos se volvieron cabecezas y los sobrevivientes se integraban en masa a la categoría de los *macehuales*. En medio del desorden y de las medidas destinadas a proteger a la población tributaria, ésta padeció las presiones del despoblamiento, la fuga hacia la montaña, la molesta presencia del ganado mayor, la intromisión de vecinos, mendigos y trashumantes en su espacio y el crecimiento de una red comercial, que a menudo interfería en las relaciones tradicionales establecidas por la economía natural que les fue propia desde el florecimiento de la civilización olmeca. A principios del siglo xvii, algunos pueblos se volvieron trashumantes, otros grupos retornaron a un modo de vida similar al orden arcaico que prevaleció tres milenios atrás, practicando la recolección, la caza y la pesca. En este contexto, los «indios cimarrones», que a menudo unieron fuerzas con los negros huidos, más tarde se insertarían en las imágenes sobrenaturales del imaginario colectivo de las comunidades, asociándose con los «grandes salvajes» y las mujeres *matki*, seres «gentiles» del bosque que aún pueblan la memoria del litoral sotaventino, cuyos atributos simbólicos se asocian a los de la trashumancia, el paganismo, la ausencia de reglas de sociabilidad y la fuga. La trashumancia y la fuga fueron el santo y la señal de la permanente conquista

en algunos entornos del Sotavento, y la puerta por donde las comunidades transitarían hacia su desaparición (2011, 399-400).

Los cinco textos de los que trataremos fueron escuchados y recogidos en campo por antropólogos e historiadores en los años 20, 40 y 70 del siglo xx, e incluso en la segunda década del xxi. Estos asumen las formas de la anécdota, el testimonio y el cuento. Antonio García de León aporta una anécdota de su niñez, narrada por su padre Víctor García de León, de un caso ocurrido durante su estancia como médico en el alejado campo petrolero de Francita, en la cuenca del río Uxpanapa, donde el narrador es un cautivo que logró escapar de ser devorado por la chaneca:

En cierta ocasión, un trabajador del campo, que, según los testimonios de Frans Blom, en los años veinte estaba rodeado de espesas selvas, se perdió. Durante días se hacía sonar una sirena día y noche para que el extraviado se orientara. Cuando regresó, después de 20 días, estaba algo herido y presa de una fiebre. Allí le narró al médico de campamento que en realidad no pasó hambre, pues fue alimentado y «consentido» por las «señoritas del monte». Cuando su cautivadora quiso devorarlo, logro huir. (2011, 451).

De acuerdo con el investigador, la presencia de las chanecas suele ser detectada por las excrecencias blancas que cuelgan de ramas y troncos que forman el hongo comúnmente llamado «baba de chaneca». Representan un peligro, pues suelen ser muy bellas y aparecer desnudas, mientras corren y parlotean en lengua indígena. Los cazadores solitarios a menudo son cautivados por ellas y algunos sobrevivientes de su encuentro narran que se suben a vivir una intensa vida sexual en la copa de un árbol, donde las *matki* tejen una especie de nido. A sus encantos sexuales se suman habilidades gastronómicas notables, pues preparan el más sabroso guisado de chipile –planta sabrosa y

aromática²–, lo que hace aún más placentera la estancia y la «luna de miel» entre el cautivo y la chaneca. Sin embargo, el cautivo tiene que huir porque la *matki*, después de disfrutarlo, a la postre terminará devorándolo (450-451).

En las siguientes versiones, como en la anécdota anterior, no se proporcionan datos que nos ayuden a saber cómo es físicamente la *matki*; no siempre se menciona que anden desnudas, como si el transmisor diera por hecho que es algo que la comunidad conoce. Sin embargo, quienes han ido a campo, lo expresan de una u otra manera. Por García de León sabemos que en la antigüedad fueron mujeres pequeñas, con apariencia de jóvenes «doncellas» que durante las guerras eran donadas por los conquistados a los guerreros solteros como «mancebas rituales» y «sacerdotisas» que se arriesgaban al sacrificio o a morir con ellos en combate. *Maqui* fue la denominación que les dieron los mexicas, cuyo significado es «donadas»; de ahí que Juan de Torquemada las describa en su *Monarquía Indiana* como «las que iban a las guerras con la soldadesca» e interprete la voz nahua como «las entrometidas». El término *makti* proviene del verbo nahua *maktia*, «hacer dar», «donar»; y *maki*, del verbo *maka*, que significa «dar» (47). Recientes investigaciones en la zona nahua popoluca indican que los *maktis* son un tipo de chaneques o duendes, que pueden ser hombre o mujer, de color amarillo, con el cabello del mismo color (Aino 2015, 448-459)³; estas enti-

2 Conocida en náhuatl como *chipilin*; con ella se hacen tamales en todo el sureste mexicano, que los seres del bosque suelen apreciar. En Jaltipan se decía que si se percibe su característico olor en ausencia de la planta, es señal de la presencia de algún chaneque. La condición selvática y precristiana de los chaneques se reafirma con los «apodos» que se usan para nombrarlos sin que ellos se enteren o para neutralizarlos: «hormigas», «culebritas» o «venerables serpientes» (451).

3 Otros tipos registrados por Aino son el chaneque negro, o de la tierra, al que suele identificarse con el diablo; el blanco, de piel blanca, vive tanto en los cerros como en el agua, y anda el monte; el rojo, con piel del mismo color, es un chaneque del agua que también vive en el monte (448).

dades capturan el espíritu de las personas por entrar a moradas encantadas, o por transgredir las reglas de interacción con el medio ambiente y con la comunidad (466).

En efecto, los cautivos de la *matki* en los textos revisados, pueden considerarse como transgresores de esas reglas. Y una de ellas es no entrar a lugares que se consideran sagrados o encantados, de acuerdo con la cosmovisión de los nahuas popolucas. Para ellos, los chaneques y la *matki* viven en un lugar encantado asociado con el Tlalocan olmeca, que representa un mundo paralelo que funciona de acuerdo con reglas específicas, de las cuales trataremos más adelante.

El antropólogo George M. Foster aportó su testimonio y un cuento de la *matki*, como resultado de la investigación de campo que realizó en la Sierra popoluca durante 1940 y 1941. En su testimonio menciona, además de la desnudez de la chaneca y su belleza irresistible, que ella puede aparecer en la milpa, a la sombra de un árbol –quizá una ceiba por el carácter sagrado que tiene en su cosmovisión–; pero quienes cohabiten con ella no podrán volver a casa, porque de lo contrario, su alma quedaría atrapada y moriría. Agrega que es raro que un hombre *matki* lleve a una mujer a vivir con ella; su testimonio dice así:

A veces, mientras trabajan en la milpa, los popolucas se acaloran y se cansan, y se detienen a la sombra de un árbol para descansar. Entonces es probable que vea un makti, que son personas que viven en los árboles. Las hembras son de una belleza exquisita, andan desnudas y son casi irresistibles para los hombres mortales. Pero, ay del Popolucas si sucumbe a tal encanto y acepta su invitación a vivir con ella en las copas de los árboles, porque nunca más puede volver a su casa. Incluso si su cuerpo regresara, su alma se quedaría, y pronto vendría la muerte. Más raramente, un makti masculino lleva a una mujer a vivir con él (Foster 1945, 180-181).

En el cuento que titula «Historia de la *matki*», Foster deja ver que la chaneca amarilla acecha a los campesinos proclives al adulterio que trabajan en la milpa, donde aparece con insinuaciones orientadas a casarse con él, pese a que sabe que ya está casado. También revela que otra acción característica de la chaneca es lavar prolijamente su cuerpo y lamerlo para quitarle el sabor a sal, antes de entrar en contacto físico con él. Al final, el cautivo parece ceder al llanto de su mujer que va a buscarlo, pero la *matki* le advierte que ya es tarde para hablar con ella porque moriría. El campesino, sin embargo, regresa a casa y su mujer lo abraza, pero luego de tres días muere debido a que su alma se queda cautiva de la chaneca. El cuento dice así:

Había una vez un hombre que fue a trabajar a su milpa, y ahí vio la huella del pie de una mujer. Él le dijo a su mujer: «me gustaría saber quién pasó por nuestra milpa». Pero la mujer le dijo al marido: «me estás engañando». «No, no te estoy engañando», replicó el marido. «Parece la huella de una mujer. Tu querida pasó por aquí», dijo la mujer. «No, no es mi querida», respondió el hombre. Luego fue a la milpa otra vez, diciéndose: «si encuentro a esa mujer voy a casarme con ella». Entonces la vio caminando en su milpa, y nuevamente se dijo: «sí, si la encuentro, me casaré con ella». Llegó al mediodía y empezó a comer. Luego, la mujer vino y le dijo: ¿qué haces aquí? «Aquí estoy», contestó. «¿Eres el que dijo que si encontraras a la mujer te casarías con ella, o no?». «Bien, aquí estoy. Bajas a casarme contigo», contestó el hombre. Entonces, la mujer dijo: «Ahora te voy a lavar», y empezó a lavarlo. «Voy a lavar tu piel porque comes sal». Lo lavó un poco más. La mujer podía decir cuán salado estaba al lamer su piel. «Ahora, ciertamente, ya estás bien», dijo ella, lo levantó hasta un árbol donde tenía colgada su hamaca. «Aquí vamos a vivir», le dijo al hombre.

Durante tres días, la esposa del hombre esperó, pero él no regresó. Al día siguiente ella fue a buscarlo a la milpa. Llegó y empezó a caminar de un lado a otro diciendo: «ay viejo, preséntate ante mí». La matki le dijo al hombre: «Ahora te están buscando». «Mi esposa ha venido a buscarme», respondió el hombre. «Pero ahora no puedes verla», contestó la matki. Luego escuchó que ella comenzaba a llorar. «Ella está llorando mucho», dijo la matki, «pero no puedes hablar con ella; si hablas con ella, morirás». Al día siguiente el hombre se fue a trabajar, y al mediodía su esposa llegó. «¿Dónde has estado pasando el tiempo?», preguntó. «Justo aquí», respondió él. Entonces la esposa lo abrazó y le dijo: «Ahora iremos a nuestra casa». Tres días después de que el hombre regresó, murió, porque su alma se había quedado con la matki (202)⁴.

Foster afirma que la sospecha de infidelidad a la menor provocación por parte de la esposa es característica de la versión popoluca. Asimismo, explica a qué se debe el rechazo de la sal por parte de la chaneca y da cuenta de la relación simbólica de la sal contra el paganismo; además, relaciona a la *matki* con *Titna Rihí*, la antigua diosa mixteca del temazcal, por sus prácticas paganas⁵.

4 Narrado por Leandro Pérez, recogido en las primaveras de 1940 y 1941, durante la estancia de Forster en Soteapan y Buena Vista, del Estado de Veracruz. La traducción del inglés al español es mía.

5 La diosa nunca se sometió al rito católico del bautismo, que incluye poner una pizca de sal en la boca del infante. Por eso la diosa nunca come sal, y en la fiesta celebrada en su honor se deja fuera la sal de todos los platos preparados; solo aquellos que han recibido la sal simbólica durante el bautismo tienen derecho a comerlo regularmente en sus alimentos. De aquí que pueda juzgarse que la sal tiene cierto carácter cristiano y sagrado, por lo que la *matki* es un espíritu pagano, odioso a la tradición cristiana. El poder de la sal que se usa para combatir los espíritus malignos se ilustra en algunos cuentos de la tradición oral (203).

La siguiente versión fue recogida por Guido Münch durante los años 1977, 78 y 80; le fue transmitido por Marcelino López Arias Sabaneta, quien lo tradujo del popoluca al español. Por su forma y sus fórmulas, podemos considerar el texto como un cuento, pero de aquellos que evocan tiempos remotos, idílicos; se trata de una joya maravillosa que se antoja como un relato mítico fundacional de la comarca encantada de las *matki*. Esta versión evoca la caracterización y la vida de las Amazonas, pues retrata la comunidad de Chanecas como una sociedad exclusiva de mujeres fuertes, por lo que cultivan la tierra y hacen labores domésticas al mismo tiempo. También evoca la vida de las abejas reina por cuanto la acción del hombre se reduce al papel de zángano, a quien a la postre le aburrirá y por ello decide volver con su familia, pese a las nefastas advertencias de la *matki*. Al morir el hombre, mágicamente sobreviene la destrucción del rancho; la milpa y todo lo construido por la Chaneca se convierte en un bosque lleno de avispas, lo cual nos lleva a pensar en que el lugar volvería a su naturaleza original, es decir, al hostil ambiente de la selva. La metonimia de las avispas alude al mundo paralelo del encanto, pues como indica García de León, «la miel es de los encantos» (1969, 229). El cuento termina con una lección moral orientada a prevenir de la seducción de las Chanecas a los cazadores y pescadores adúlteros que regalan el alimento obtenido a sus amantes, y sugiere que las *matki* se volvieron malas con los hombres porque también fueron traicionadas. Sin embargo, como veremos más adelante, la sugerencia es solo literaria. El encuentro de la Chaneca amarilla con el hombre ocurre durante su caminata por el campo y la seducción que sobre él ejerce es inmediata, pues ella aparece bañándose en el río. El cuento dice así:

Había un campesino que tenía su esposa y sus hijos. En una ocasión, cuando iba al campo vio a una mujer rubia muy bella bañándose en el río. Se acercó a ella, platicaron e hicieron amistad. La mujer Macti lo bañó con jabón negro y le raspó la piel con una piedra. Hizo esto

porque las mujeres Macti piensan que los hombres son muy salados. Después ella le lamió todo el cuerpo para acabar de quitarle la sal. Cuando llegaron al pueblo de las mujeres Macti, se empezaron a pelear por aquel hombre, todas lo querían. Estas mujeres viven en selvas muy espesas, no tienen hombres para vivir con ellas. Las mujeres son muy fuertes, hacen el cultivo de la milpa y el trabajo de la casa. Aquel hombre se aburrió de vivir en la holganza y le pidió permiso a la mujer Macti para ir a visitar a su familia. Él se encontraba triste porque desde allá podía ver cómo sufrían sus familias sin él. La mujer le dio permiso de ir a su casa con la condición de que no lo tocaran. Su esposa al verlo lo abrazó y el hombre murió de inmediato. En ese momento el rancho que había construido la mujer Macti se destruyó, las parcelas de la milpa se convirtieron en bosques y todo el lugar se llenó de avispas. Desde entonces, las mujeres Macti se burlan o espantan a los hombres adúlteros cuando van a cazar, o bien cuando ofrecen los productos de la caza y la pesca a sus queridas (Münch 1994, 285).

La siguiente información, resultado de una investigación de campo realizada por Alejandra Pacheco Mamone en Ocotál Grande, Municipio de Sotéapan, Veracruz y la comunidad Plan Agrario y las comunidades de la Sierra de Santa Martha en 2011, aporta información interesante y actualizada acerca de las chanecas de esta zona montañosa. La investigadora asegura que hoy en día los adultos no pueden ver a las *matki* ni se conservan las leyendas de sus cautivos. Solo pueden verla los bebés y niños pequeños, debido, en el primer caso, a que no han sido bautizados ni han tenido contacto con la sal; en el segundo, a que aún tienen poca sal en cuerpo. Estos pequeños suelen ser espantados por las chanecas cuando van por primera vez a la montaña, cargados por sus madres; a ello se debe que la comunidad las conciba como «espíritus» que causan molestias y enfermedades que

consisten en la pérdida del sueño, la fiebre y el llanto constante; además, la sola presencia de sus excrementos —que sí ven los adultos— puede afectarlos. El período en que las *matki* afectan a los pequeños va del posparto de madre hasta que termine la lactancia (2013, 174-177).

En el siguiente testimonio, resultado de una entrevista de campo realizada en Ocotál Grande, podemos advertir que la *matki* también puede causar, además de las enfermedades mencionadas, el enamoramiento del niño cuando crezca y el deseo de desposarla. La condición para casarse consiste en ser lavado y lamiendo hasta quitarle todo el sabor a sal y a dulce, lo cual sugiere que las chanecas amarillas prefieren comer la carne simple a la hora de devorar a sus cautivos. El texto es el siguiente:

Él: Sí... cuando están chicos los chamaquitos dicen que cuando lo llevan a la montaña hay que ver, porque si no lo cuida uno luego lo encuentra el Matki, o cuando llega a su casa llega y se espanta y empieza a llorar y a llorar... dicen que lo espanta el Matki... pero cuando están chicos. Ella: Ah el Matki... ¿algo que está en la montaña? Él: Sí que está en la montaña pero el Matki no nada más en la montaña, aquí también hay, por ejemplo ahí... Si va uno a la finca, a un niño de un mes y lo llevan y lo dejan durmiendo ahí cuando cortas café, ese dicen que lo espanta el Matki. Nomás llega aquí en su casa y ya no duerme... llora y siente que cuando empieza a llorar el niño es porque lo espanta... Ella: ¿Y qué es el Matki? Él: Pues que el Matki también son unas personas de este tamaño (indica con la mano tamaño pequeño). Ella: Chiquitos... Él: Sí, dicen que hay hombre y mujer; el Matki... anteriormente contaba un señor dicen que según no estaba bautizado en la religión católica, que no lo bautizó el sacerdote... Dicen que se fueron a la montaña y dicen que el Matki no come sal... Ella: Ah... el Makti no come sal... Él: Entonces le conviene a uno que no come

sal, dicen que un día un señor, pues un chamaco creo que dicen que lo encontraron creo que durmiendo, pero el chamaco como comió sal y está bautizado con el sacerdote... y ya comió, dicen que el Makti como no come sal... Dicen que este hombre cuando ya creció se quería casar con el Makti, con la hija del Makti se quería casar, pero le dice el Makti: te 'quiere' casar con mi hija pero primero te tienes que bañar... Dicen que lo bañaron, lo bañaron, lo bañaron al hombre este... [...] y el chingado Makti lo va lambiendo si está dulce, lo sigue bañando, lo sigue bañando, porque tiene sal... Dicen que así lo hicieron con este hombre... y dicen que hasta se le quitó lo dulce que tenía y ya se pudo casar con el Makti... (...) Ella: ¿Qué quiere decir maktikiñ...? Él: ¡Su caca del chingado Makti...! nosotros no lo vemos, pero ese ¡sí hay!... Los niños chiquitos de un año lo espanta... cuando uno lo llevan a la milpa y llevan ahí. Los que tienen casa, cuando regresan a la casa... van ahumar con el copal con el chilito de palito, el chilpaya... con ese se ahúma... (175).

La documentación relativa a la chaneca indica que los hombres no siempre son devorados, pues hemos visto que algunos logran escapar, como en la anécdota de Víctor García de León, mientras otros mueren sin ser devorados como alimento, quedando su alma cautiva.

La cura de los cautivos

Para explicar la enfermedad y la cura de los cautivos de la *matki* acudiremos al sistema de creencias que reconstruyó García de León a partir de una investigación de campo realizada en 1967 entre los nahuas de Pajapan, Veracruz. Este sistema integra a los popolucas del sur de Veracruz, los mixes de Oaxaca y los zoques de Chiapas y Tabasco; éstos son los grupos indígenas más antiguos de la región «y los que probablemente, como proto mixe-zoques, constituyeron el elemento étnico predominante

durante el desarrollo de la cultura de La Venta» (1969, 281)⁶. El investigador destaca la notable riqueza en la conservación de conceptos religiosos no católicos en la cultura olmeca, la cultura urbana más antigua de Mesoamérica. Sin embargo, como es común en las culturas mestizas de América, pueden observarse dos concepciones distintas que coexisten: «Una visión occidental que está basada en la concepción cristiana y en lo que se conoce cada vez más a través de la escuela. Incluye la creencia de que los muertos van al cielo o al infierno según su conducta en la tierra; sin que haya una conciencia de lo que ocurre en el más allá, «pues no existe quien haya regresado o resucitado para que nos lo platique», de acuerdo con los informantes (291).

Los nahuas popolucas creen que la pérdida del elemento vital, el alma o la «sombra» (*tonal* en nahua)⁷, causa la mayoría de las enfermedades; esta ocurre por medio del «espanto», una visión provocada por las formas que adquieren los *chanecos* o *encantos* para capturar las almas de las personas con el fin de devorarlas, cuando están en las cercanías de algún manantial o arroyo. En ocasiones los curanderos conjuran a los *chanecos* para capturar la sombra de una persona determinada por medio de «ensalmos» –sahumerios de copal blanco y oraciones en lengua indígena– y pueden lograr que la sombra de la persona espantada regrese a su cuerpo (283). Al perder la sombra, la persona se debilita, palidece, contrae calenturas y lentamente va empeorando. El tiempo que una persona pue-

6 Los popolucas integran grupos indígenas del Norte de Oaxaca (mixes, chinantecos, mazatecos y cuicatecos), nahuas nonoalcas de la región de Zongolica, Veracruz (área ocupada por los olmecas arqueológicos). Su lengua es el «nahua del este» o «pipil» del Golfo y abarca Pajapan, los Tuxtles, Jaltipan y Acula en Veracruz; Tuxtepec en Oaxaca, Zacapoaxtla en Puebla, el Occidente de Tabasco, y los Altos de Chiapas en Soyaló (280).

7 Esto se debe a la creencia de que todas las personas poseen un alma o espíritu que sobrevive a la muerte y que sigue los caminos hacia el cielo o el infierno, según su conducta en la tierra (288).

de mantenerse viva sin su sombra depende de la edad y de la fuerza que posea, y varía desde un día hasta una semana. La persona que se encuentra en esta situación trata, durante el sueño, de regresar al paraje donde se halla su sombra capturada. Esto se debe a que el encanto mantiene cautiva a la sombra en espera de que aparezca la persona, para devorarla o para conseguir ofrendas. Los encantos suelen realizar este ritual durante la noche, dado que rara vez salen a la superficie de la tierra durante el día» (288-289).

Para recuperar a la sombra perdida es menester llevar al enfermo con alguien que sepa ensalmar, sea curandero o cualquier persona de edad. El ensalmo consiste en echar siete granos de copal blanco en una jícara con agua. Cuando los granos se hunden indica que el chaneco los jala; lo mismo ocurre cuando dan vueltas aceleradas. Los movimientos de los granos de copal indican la presencia del chaneco. Y una vez que se comprueba su presencia, el curandero sahúma con copal y reza una plegaria en nahua:

Tierra, Universo de mi alma: ¿Dónde la levantaste? ¿Dónde espantaste a esta persona?... Suéltame a esta persona... Dámela para que la traiga, para que la lleve en brazos... Quizás tú también la llevas en brazos... Déjamela, no me estés agarrando... Suéltala... Yo y tú vamos a soltar a esta persona. «Yo te iré a ver, te dejaré tu presente... pero a esta persona suéltala... desde donde la estás cubriendo con tu sobaco... No le hagas así a esta persona, tú la quieres espantar... Persona, levántate desde donde estás mirando tristemente. Levántate, incorpórate... Siéntate. Universo de mi alma... suéltamela... dámela para que yo la cubra con el sobaco... Aquí te dejaré tu jícara florida, donde la estoy agarrando, donde la estoy llevando en brazos... Después de que la sueltes a los siete jueves iré yo; pero suéltame a esta persona; no la tengas ahí presa: La estás agarrando de los cabellos... Dámela, suéltala... Yo también

soltaré una prenda, una ofrenda que yo tengo... más valiosa que la que tienes... Tal vez tú no puedes salir de día, sólo de noche sales... Pero como te llevaré esta ofrenda podrás salir... podrás pedirme lo que quieras... Si quieres a esta persona (menos valiosa que mi ofrenda), entonces si tendré que dejártela... (289).

La palabra Universo (*semanawak* en nahua) alude a lo intangible y sobrenatural, debido a que el chaneco no puede ser llamado por su nombre. García de León observa que en el texto la sombra capturada se halla –a la manera prehispánica– tomada de los cabellos; o bien, puesta bajo el sobaco (289-290). Si el ritual surte efecto, el enfermo mejorará inmediatamente de aspecto y se sentirá bien. Durante siete jueves se le sahumará con copal blanco (*istakkopal* en nahua), mientras el ensalmador llevará las ofrendas prometidas –flores y copal blanco– al lugar donde ocurrió el espanto. Algunas veces, al terminar el ensalmo, la sombra se presenta en la forma de un chapulín que viene a caer muerto a los pies de los presentes en la ceremonia. Los espantos son más frecuentes en los lugares cercanos al agua, manantiales, arroyos, lagunas o el mar, dado que son los sitios más frecuentados por los chanecos y son, además, las puertas de entrada al mundo subterráneo (290).

Otra manera de rescatar a los cautivos de los chanecos es guardando una dieta que consiste en encerrarse cuarenta días en una casa sin ver la luz del sol, sin exponerse a las miradas femeninas ni tener vida sexual. Sólo pueden comerse dos alimentos «calientes»: atole de maíz y totopoxtes (tortillas secas y tostadas) que son llevados al ayunante por niños, pues se considera que estos y los ancianos, por su pureza sexual, están en posición de ventaja en el contacto con los sobrenaturales. Luego de la dieta, el ayunante se dirige a algunas de las entradas del Tlalocan, que pueden ser lugares de agua, cuevas en las laderas del San Martín o ceibas, y allí, con flores, copal, cerdos y pavos, se invoca

a los chanecos, pero nunca por su nombre, sino con las palabras encanto, chilobo⁸ y ceiba (296).

Porqué la *matki* cautiva y devora a los hombres

Como hemos visto, las versiones revisadas de la *matki* no proporcionan información que permita saber cuáles son los móviles de asechar a los hombres para cautivarlos, utilizarlos sexualmente y devorar sus cuerpos y sus almas. El que los personajes aparezcan sin antecedentes es común tanto en la lírica como en la narrativa de tradición oral. Para saberlo tenemos que acudir a la cosmovisión de los nahuas popolucas respecto de la naturaleza de los *matki*, chanecos o chaneques.

De acuerdo con la cosmovisión indígena actual, el mundo subterráneo o Tlalocan se sitúa debajo de toda la serranía de Los Tuxtlas, del volcán Santa Marta y del San Martín Pajapan; en él hay pueblos y caminos como los de la superficie. Está poblado por familias de chanecos y chilobos. Sus animales domésticos (puercos, gallinas, perros y gatos) son jabalíes, faisanes, coyotes y tigres en el Tlalocan. Sus lanchas son grandes lagartos y su ganado lo forman los venados. En este lugar viven a sus anchas animales de caza como los tepezcuintes, seretes y tapires. En sus grandes sabanas pastan los venados y vuelan una gran variedad de pájaros; de sus manantiales brota miel. El concepto del Tlalocan es el mismo que el prehispánico, pero reducido a un lugar geográfico determinado (292-294). El Tlalocan pajapeño es el mundo de la abundancia y de lo montaraz, y está gobernado por el Dueño de los Animales.

8 Se trata de seres sobrenaturales gigantescos, peludos, con los piés al revés, que parecen estar hechos de una sola pieza y gustan de comer carne humana; su aspecto es horrible porque tienen pelo por todo el cuerpo y, en la cabeza, es largo y rizado; los hombres tienen grandes genitales y las mujeres, grandes senos; ambos son de enormes colmillos y tienen evidentes dificultades para caminar (296).

Los chanecos son los ayudantes del Dueño de los Animales (*Encanto* o *Chane*). Este personaje vive en un palacio que se encuentra exactamente bajo el volcán San Martín Tuztla y castiga a los tiradores que lastiman a los animales y a los que utilizan la carne para dársela a alguna amante. Cuando amanece, los chanecos conducen a los animales de caza a la superficie de la tierra y los vuelven a meter, dando de silbidos, a la puesta del sol. Se encargan de cuidar y curar a los animales malheridos por algún cazador y sus correrías por la tierra son aprovechadas para capturar las «sombras» de las personas con el fin de proveerse de su manjar predilecto: la carne humana. También lo hacen para conseguir copal blanco y flores, ofrendas que al ser llevadas al Tlalocan se convierten en tesoros y alimento abundante (294). El mundo de los animales, de acuerdo con los textos, tiene una jerarquía en cuyo escaño más alto gobierna el Dueño de los Animales; le siguen sus ayudantes, que son los *encantos* que cuidan de los animales el monte y el agua. Cada animal tiene a su vez un jefe o guía que pertenece a su misma especie. El dominio del Dueño de los Animales no afecta a los animales domésticos, sino a los que son propensos a ser cazados o pescados por el hombre. Por ello, García de León considera que se trata probablemente de alguna deidad pre-agrícola que rige únicamente la caza y la pesca (299).

Así se explica que este Dueño de los Animales sea el encargado de cuidar el equilibrio de su hábitat y de la comunidad; es una especie de guardián del orden ambiental y social, cuyos ayudantes ejecutan los castigos necesarios para lograr el restablecimiento del orden transgredido. Las transgresiones que los cautivos de nuestros textos realizan tienen que ver con profanar lugares encantados o con practicar el adulterio. Estos lugares pueden ser sitios de caza vedada o *encantadas* y son una especie de «sucursales» del Tlalocan, que corresponden casi siempre a sitios arqueológicos: Loloma, Tecolapa, Cerro Loro y Mirador Pilapa son importantes *encantadas*. Estos lugares son invisibles para los humanos; están «en otra parte», en otra dimensión.



Monumento San Martín Pajapan 1, Museo de Antropología de Xalapa

Una persona puede pasar por allí sin percatarse de que hay encantos, casas y animales. Pueden identificarse porque en ellos se escuchan ruidos tales como tañidos de campanas y cantos de gallos; restos de cerámica y montículos indican la presencia de lo sobrenatural⁹. Los cazadores pueden ser fácilmente atrapados en estos sitios. La manera más fácil de salir de una *encantada* es rajar un bejuco a lo largo y pasar por en me-

dio. Los bejucos son algo así como las puertas de estos lugares encantados (294-295).

El Dueño de los Animales se ha identificado materialmente con un monolito de la cultura de La Venta que fue removido de la cumbre del San Martín Pajapan y que fue reportado desde el año de 1926. El monolito fue trasladado a finales de los años 1960 al Museo de Antropología de Xalapa (295).

Hasta aquí se entiende que los chanecos sean servidores del Dueño de los Animales. Sin embargo, no sabemos a ciencia cierta si también lo sean las chanecas, pues, de acuerdo con las investigaciones de López Austin, cada deidad mayor tiene su contraparte femenina y sus propias advocaciones y servidoras. Por ello, y por lo que hemos explicado previamente, considero muy probable que la *matki* sea servidora de la Dueña de los animales, aunque no tengamos noticia ni evidencia de ella.

⁹ Los metates y las figuras arqueológicas son los utensilios que los chanecos usan en su vida diaria. Encontrarse un muñeco o metate de los chanecos implica buena suerte y se guarda como amuleto. Algunos «metates de los chanecos» se siguen usando y carecen casi siempre de patas. Se les denomina con un término especial que parece ser un préstamo del popoloca de la Sierra: *salampe* (*tša* es «piedra» en popoloca de la sierra; *tša-lápsik* es 'piedra plana' en popoloca de Sayula). Los metates actuales que se compran en Coatzacoalcos son denominados con la palabra nahua *metat*» (295).

Porqué los hombres son atrapados en el monte y en la milpa

Hemos visto que en los textos revisados los hombres que la *matki* cautiva andan perdidos en la selva o bien, van de camino a la milpa o están precisamente allí. Extraña mucho que la acción seductora de la chaneca ocurra durante el día. Pero si nos asomamos un poco más a la cosmovisión popoluca, veremos que la captura de los hombres por parte de la *matki* tiene que ver con su particular concepción del espacio y la relación simbólica que establecen con su entorno y las alteridades que lo habitan. Para explicarla, acudo a Vittoria Aino (2015, 190-217).

Desde la cosmovisión de los popolucas sureños, el monte es un lugar sagrado. De acuerdo con recientes investigaciones en Santa Rosa Loma Alta, hasta la década de 1960, antes de su depredación, el monte era un espacio fundamental para la vida de la comunidad, pues de él dependía buena parte de su subsistencia; en torno a él se desplegaban aspectos centrales de su visión del mundo, del cosmos y del hombre; y desde él se proyectaba el orden moral y social del pueblo. El monte fue y sigue siendo el lugar por excelencia de la terapéutica local; posee las plantas curativas, los encantos, con los cuales se negocia la sanación del enfermo y los parajes sagrados donde se realizan los rituales de curación. Entre los santarroseños, el monte se entiende como «lo que Dios dejó desde el origen de los tiempos», o bien el espacio silvestre que no ha sido tocado por el hombre, es decir, que existe independientemente del trabajo y la voluntad humana. Es el lugar por excelencia de los seres sobrenaturales: *Chane*, chaneques, *matkis*, dueños de cerros, barrancos, manantiales, lagunas, saltos y rayos, entre muchos otros, son quienes dictan y definen tanto las pautas de aprovechamiento de los recursos ambientales como las reglas de la vida comunitaria; ellos cuidan que el hombre viva en armonía con el universo, la naturaleza y la sociedad; protegen los valores comunitarios, el orden y las tradiciones y, mediante premios y castigos, regula las relaciones sociales, la salud y la economía.

Tanto en su uso cotidiano, como en su representación, los santarroseños articulan su territorio a partir del tipo de relación que tienen, simétrica o asimétrica, con los seres humanos y sobrenaturales que lo habitan. De esta forma, distinguen principalmente entre dos ámbitos de influencia: el dominio de los hombres y el dominio del Señor del Monte y de los Animales. Esta clasificación remite a una concepción del espacio que es común a todos los pueblos indígenas de Veracruz y puede definirse como el complejo *monte-pueblo*, que engloba dos importantes esferas de poder: el monte, regido por sus guardianes, lugar ambiguo, peligroso y benéfico como todo espacio, y complementario del dominio de los humanos; y el pueblo, sujeto a reglas sociales y al control de los hombres auxiliados por fuerzas divinas, en donde se cultiva la vida humana continuamente asechada por el monte y sus habitantes.

Entre los dos dominios del monte y del pueblo hay otro espacio que representa la dialéctica constante entre la colonización de lo selvático y su incesante reconquista por una naturaleza indómita: la milpa, espacio intermedio entre lo humano y lo no humano, sitio liminal y de constante negociación. Este lugar, en el cual el sudor y la labor del hombre se concentran para la producción del maíz y de otras plantas útiles, también está sujeto a los peligros del monte. Los animales monteses asechan constantemente las áreas de cultivo y las serpientes, emisarias de *Chane*, Rey del monte entre los santarroseños, pueden castigar a los infractores de sus leyes. Las acciones punitivas, perpetradas por estos guardianes de la normatividad impuesta por el Señor del Monte y de los Animales incluso en los potreros, señalan la inclusión de este ámbito de aparición relativamente reciente en la clasificación espacial de los santarroseños. Tanto el potrero como la milpa se caracterizan por su liminalidad, como lo demuestran los constantes accidentes con ofidios que sancionan la *hybris* humana y la destrucción indiscriminada de las áreas silvestres consumada por los hombres.

Esta concepción del espacio deja ver que el hombre establece una relación simbólica de poder con su entorno que se caracteriza por la tensión, la cual se determina y se define por la actividad agrícola. Dado que los espacios para sembrar la milpa se ubican en el monte, el hombre tiene que sobreponer su lógica agraria a la natural, para penetrar en un espacio de poder ajeno y subvertir sus reglas. La tensión se produce cuando se ingresa al monte para sembrar la milpa, para cazar un animal, o buscar alguna planta curativa; pero todo tiene un dueño y, no obstante, lo que se cosecha y «sustrae» del monte es imprescindible para la sobrevivencia de la comunidad. Frente a tales invasiones y profanaciones de un dominio ajeno, la reciprocidad entre desiguales más que una elección, se vuelve una obligación porque su obliteración significaría invariablemente la enfermedad o la muerte. Por ello, el ser humano se reconoce como parte de un todo dotado de vida y cuya posibilidad de supervivencia reposa en el mantenimiento del equilibrio entre las múltiples otredades con las que coexiste. El respeto o la infracción de las leyes no escritas del monte desencadenan los procesos de salud-enfermedad y determinan las estrategias de atención entre los popolucas del sur.

El canibalismo de la chaneca

El canibalismo ha sido empleado como motivo literario desde los tiempos más remotos, especialmente en relatos míticos donde los dioses devoran a sus hijos, como el paradigmático caso de Cronos; también es frecuente en la tradición europea, donde el canibalismo suele atribuirse a las brujas, como en el cuento de Hansel y Gretel. Recientes investigaciones indican que el motivo ha debido estar vivo en muchas tradiciones orales de muchas poblaciones humanas de todo el mundo, antes de la aparición de las tecnologías de la escritura (Pedrosa 2016); y en efecto, basta revisar el *Índice de motivos folklóricos* para ver más de un centenar de ejemplos relacionados con el canibalismo. Veamos cómo

se presenta entre los nahuas popolucas y qué simbolismo podría tener.

A juzgar por la documentación revisada, el canibalismo no sólo es propio de la *matki*, sino de todos los chanecos, los chilobos y *húñchuts* o «grandes salvajes» de la zona popoluca desde finales del siglo XVI y principios del XVII. Por un lado, esto se explica, como decíamos al principio, con García de León, por el despoblamiento y la fuga hacia la montaña, que serían el santo y la señal del caos demográfico y de salud que los popolucas vivieron en aquella época en el que la trashumancia, el paganismo y la ausencia de reglas sociales serían los atributos simbólicos de estos personajes sobrenaturales.

Hasta donde he podido investigar, la *matki* es la única seductora caníbal de la tradición mesoamericana, y no me extraña que así sea, pues precisamente la región de los Tuxtlas y Catemaco, donde reina el Mono Blanco¹⁰, ha tenido una pronunciada influencia africana desde aquellos siglos y hasta hace pocos años tenía fama de poseer los brujos más prestigiosos de la magia negra y del vudú. Por López Austin tengo noticia de un mito zoque popoluca sobre el origen del maíz, resultado del injerto de un mito africano (La historia del mensaje alterado) en un mito zoque popoluca («El Santo y Espíritu

10 Se concibe como un ser bisexual, advocación del diablo, que antiguamente moraba en el Cerro Pelón, a cuyo pie se sitúa Pajapan, y solía mostrarse en forma de anciana, quien por las noches recorría las calles del pueblo, tocando el requinto jarocho; pero su verdadera forma física es la de un mono blanco. Por causas desconocidas, Mono Blanco cambió su residencia hacia Cerro Loro, «que los informantes ubican cerca de Piedra Labrada, en la costa del municipio de Soteapan. Actualmente se dice que Cerro Loro es un sitio encantado y que en él se encuentra una mesa de oro que dejó el pirata Lorencillo. Cuando el Mono Blanco se cansó de este lugar, trasladó su morada a Catemaco, al cerro hoy conocido como Cerro Mono Blanco. En este cerro existe una cueva que es la entrada a la casa de este ser. La mayoría de los informantes están de acuerdo en que el Mono Blanco ya se fue de Catemaco hacia el extranjero, y a ello se debe la creciente escasez de buenos curanderos» (García de León 1969, 285).

del Maíz»)¹¹, que encarna en «Homshuk», Señor del Maíz, cuya madre y abuela son caníbales, porque pertenecen a la parte terrestre fría, acuática y nocturna del cosmos. *Tzitzimitl* es el nombre genérico que se aplica a estos personajes sobrenaturales popolucas y también a otros seres «monstruosos y caníbales que pertenecen a la parte terrestre, fría, acuática y nocturna del cosmos», es decir, a la parte femenina: el Tlalocan (López Austin 1992, 276).

El investigador considera que los *tzitzimime* o *tetzauhcihuah*¹², seres de por sí difíciles de entender, podrían situarse entre los auxiliares de las Diosas madres. Explica que, en su *Crónica mexicana*, Alvarado Tezozómoc las entiende como divinidades del viento, la lluvia, el trueno y el relámpago, por lo que pudieran ser consideradas ayudantes de Tláloc; sin embargo, estima que por su carácter femenino y sus terribles representaciones figurativas, son muy próximas al aspecto femenino del Agua y la Tierra (1994, 197). Por mi parte, considero que bien puede ser así, puesto que las *matki*, por las excrecencias que van dejando a su paso, y porque castigan a los adúlteros, podrían ser ayudantes de Tlazoltéotl, Diosa de la basura y del pecado sexual¹³, o bien de su advocación Tlaelcuani, que inspiraba los pecados sexuales y se encargada de perdonarlos (39)¹⁴.

11 López Austin explica que esta clase de injertos no es nada fuera de lo común: se toma un texto extraño, se añade a un texto propio en un lugar que se juzga adecuado y, con el paso del tiempo, el texto ajeno pasa a ser propio por adopción (1992, 267). Este fenómeno es conocido como cruce en la literatura de tradición oral.

12 Mujer escandalosa. Gran Diccionario Náhuatl en línea.

13 En este sentido, López Austin advierte que así como Tláloc tiene un desdoblamiento femenino, las diosas madres pueden desdoblarse en forma masculina (1994, 194).

14 Sin embargo, en la tercera sesión (Marco cosmológico I) del curso *Mito y oralidad en la tradición mesoamericana* que impartió en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM el

En el antiguo Tlalocan también habitaban las almas cautivas, pues su robo, a menudo mediante el susto, se atribuye a la Tierra (197), pero no sabemos qué pasaba después con ellas o qué papel les daba la Diosa. En cambio, «almas cautivas de los vivos, extraídas del ser humano mediante el susto y los seres humanos que iban al otro mundo en su integridad corporal, como los capturados por el fantasma de Atlxhuacan, en las proximidades de Cincalco, servían como trabajadores forzados en el otro mundo» (195). Algo parecido ocurre en el Tlalocan Pajapeño con las almas cautivas de los chanecos. De acuerdo con García de León, se trata de cazadores transgresores que son conducidos a una prisión, donde son amarrados y sufren latigazos que son propinados por igua-

22 de mayo de 2015, López Austin sugiere que «en busca de una definición científica, deben suprimirse los términos ‘manifestación sagrada’ y ‘manifestación divina’ «y sustituirlos por *lo k’uyel*, entendido como la «representación del fiel de una entidad que considera objetiva». El problema para aplicarlo en el caso de la *matki* reside en que los textos no dan constancia de que el cautivo o el transmisor sean precisamente fieles a la religión nahua popoluca, pues ya explicamos que su cosmovisión, pese a que conserva las creencias ancestrales, integra también algunos aspectos del catolicismo; por lo demás, a menudo tanto el cautivo como el transmisor no se explican qué es ese ser, sino que lo experimentan como algo ajeno a ellos, salvo en algunos casos, por lo que podríamos pensar que los seres *k’uyel* eran percibidos como entidades objetivas por los fieles en la antigüedad. El término, sin embargo, es más específico que *tzitzimime* y permite comprender mejor la naturaleza de la *matki* en tanto auxiliar de las diosas arriba citadas. De acuerdo con el investigador, el cosmos se divide en dos tipos de sustancias: una densa, perceptible y mundana (*baalcah*) y otra sutil, imperceptible y divina (*k’uyel*), cuyas cualidades son fría, húmeda y oscura, débil, inferior, acuosa, nocturna, femenina. Los seres *k’uyel* o sobrenaturales se caracterizan por ser imperceptibles para los seres humanos durante la vigilia, su origen es anterior a la creación del mundo perceptible, ejercen una acción eficaz sobre el mundo y su acción eficaz puede ser captada o afectar a los seres humanos en mayor o menor grado; pueden manifestarse como fuerzas o dioses. Los seres *k’uyel* se sitúan en el umbral dos ámbitos espacio-temporales: el mundo ecúmeno y anecúmeno. Ellos y las partes *kúyel* de las criaturas, las ofrendas y oraciones pueden cruzar esos umbrales.

nas que pasan corriendo junto a ellos. «El lugar geográfico exacto de esta prisión es en el interior de un gran peñasco que, cerca de la punta San Juan, se halla a unos cincuenta metros mar adentro, tiene forma de campana y es conocido como 'Terrón Cagao'» (1969, 294)¹⁵. Respecto del Tlalocan de los popolucas del sur, el historiador afirma que, indudablemente, se trata del mismo concepto prehispánico acerca del Tlalocan, pero reducido a un lugar geográfico determinado. «Los chanecos o encantos se encuentran ligados a los *tlaloques*, ayudantes del Dios de la Lluvia, y posiblemente son el antecedente costeño de esta creencia en el Altiplano. En el *Talogan* pajapeño no gobierna Tláloc, sino una deidad sospechosamente parecida: el Dueño de los Animales. Ya no van al *Talogan* las almas de los muertos» (295), sino al infierno, como decíamos al principio, según sus creencias sincréticas. Considero que así es porque, entre las representaciones de los auxiliares de Tláloc que López Austin describe, están los «pequeños tlaloque que surcan los aires conduciendo las nubes, las lluvias y los truenos» y «los enanos de largos cabellos enmarañados, muy claros o muy oscuros, que cuidan los manantiales, las fuentes y los ríos» (1994, 195). Así pues, no es extraño que los seres sobrenaturales popolucas se asocien con el canibalismo, especialmente entre los dioses, sus auxiliares y seres divinos menores que constantemente exigen sacrificios

15 El investigador asegura que toda la información detallada del mundo subterráneo la debe a personas que han entrado ahí por una u otra causa. También menciona un texto que alude «a una experiencia ocurrida a una persona conocida de Minzapan que, malhiriendo a un venado, siguió el rastro y llegó sin darse cuenta a un sitio de éstos. Le salió un hombre y le preguntó: ¿Qué buscas? El cazador respondió que seguía a un venado, a lo que el individuo dijo: -Ajá, conque tú eres el que lastima nuestros venados, ¿no? Te llevaré con el jefe». Le mostraron un corral con los animales malheridos y el Dueño de los Animales le dijo que lo soltarían con la condición de que aceptara dejar una prenda en la encantada. El hombre, después de una discusión, estuvo de acuerdo y en seguida los chanecos le sacaron el ojo derecho. El cazador jamás volvió a salir de caza porque había perdido el ojo con que apuntaba (295).

y ofrendas e imponen premios y castigos a los mortales.

Entendida como un ser divino menor que sirve a Dioses mayores, la *matki* representa el exceso sexual y su consecuencia: la consunción del cuerpo y el alma; en ella se cifra la infracción y el castigo. Su canibalismo es símbolo de regeneración de los vínculos con los antepasados y, junto con su jerarquía cosmológica, es condición para el mantenimiento del orden social, además de una estrategia desarrollada como reacción a la imposibilidad de controlar las fuerzas naturales humanas y divinas. El mundo sobrenatural se rige por sus propias reglas y su existencia justifica sus actos, como en toda sociedad que practica el canibalismo ritual (Cf. Laorden 2001, 167)¹⁶. Así, el devorado ha cometido un delito sexual que debe ser castigado por la divinidad que, en nuestro caso, se presenta como alteridad amenazante, tentadora y peligrosa. Recordemos con ello que la *matki* también sabe cocinar muy sabroso, indicio que encierra el misterio del banquete caníbal sin sal que pudiera ofrecer a Tlaelcuani o a su comunidad de *matkis*. También hay que tener presente que estos seres gustan de los seres humanos y se alimentan de su carne porque mediante ellos pueden experimentar las pasiones humanas.

Así, el simbolismo del acto caníbal de la *matki* es resultado de una profunda insatisfacción, de un apetito desmedido, a la hora de entrar en contacto con los humanos, que para ella representan una alteridad atrayente. Esta otredad, al mismo tiempo, le inspira atracción y temor; miedo a dejar de experimentar el placer sexual y la mortalidad. Por eso, antes de que esto ocurra, los devora; el impulso es inevitable. Ella vive gracias a las almas devoradas.

16 Recientes investigaciones del campo de la antropología enfocan el canibalismo desde una perspectiva no occidental, que más bien atiende a las cosmovisiones indígenas de los pueblos americanos y trasciende los prejuicios heredados por los primeros cronistas europeos, como la de Laorden, Mikulska (2007), Vacas (2008), Favaron (2010) y Echeverría (2019).

Desde esta perspectiva antropológica, podemos observar que, en el nivel simbólico, la devoración espiritual, carnal y alimenticia que la *matki* ejerce sobre los humanos es un acto transformador porque, mientras el cautivo es purificado y transformado mediante la deglución, ella se apropia de la energía espiritual del otro para adquirir una forma de trascendencia que la acerca a los inmortales. Así, la deglución encuentra su equilibrio en las transformaciones que provoca al interior de quien lo digiere. De esta forma, la muerte del cautivo y la inmortalidad de la *matki* encuentran su equilibrio en el cosmos, como una pareja que se relaciona como un par opuesto y, al mismo tiempo, complementario, en el que la alteridad absorbe a la humanidad.

El encuentro del cautivo con la *matki* hace que éste se convierta a la voracidad sexual; sin embargo, su posición es diferente; lo toma como una aventura porque supone que un día tendrá que regresar a casa; una aventura que roza los peligros de rondar la periferia y establecer relaciones sexuales con la alteridad. Al caer en el exceso y la sexualidad desmesurada, infringe las leyes del orden físico y moral, por lo que su castigo es ser deglutido, precisamente, porque se trata de un deseo sexual transgresor que debe ser purificado.

Donají Cuéllar Escamilla
Universidad Veracruzana

BIBLIOGRAFÍA

AINO, Vittoria. *Dinámicas de componentes religiosos y prácticas de medicina indígena. Santa Rosa Loma Larga: una comunidad popoluca del sur de Veracruz. La segunda evangelización en el Sotavento (1940-2000) ¿otra cara hegemónica de la modernidad?* Tesis doctoral. Bilbao-Xalapa: Universidad del País Vasco, 2015.

ECHEVERRÍA GARCÍA, Jaime. «Representaciones nahuas sobre los 'otros' indígenas en el municipio de Pahuatlán de Valle, Sierra Norte de Puebla», *Dimensión Antropológica*, año 26, vol. 77 (septiembre-diciembre 2020): 93-130.

FAVARON, Pedro. «Los caníbales latinoamericanos: reapropiaciones y resignificaciones del archivo colonial», *Tynkuy: Boletín de investigación y debate*, núm. 12 (mayo 2010): 93-119.

FOSTER, George M. «Sierra popoluca folklore and beliefs», en *University of California Publications: American Archaeology and Ethnology*, vol. 42, 177-250. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1945.

GARCÍA DE LEÓN, Antonio. *Tierra adentro, mar en fuera. El puerto de Veracruz y su litoral a Sotavento 1519-1821*, México: Fondo de Cultura Económica/ Universidad Veracruzana/ Secretaría de Educación del Estado de Veracruz, 2011.

_____. «El universo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz», *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VIII (1969): 279-311.

LAORDEN, María Teresa. «Acercamiento al motivo del canibalismo en la literatura oral y escrita», *Folklore*, núm. 251 (2001): 167-172.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. «Homshuk. Análisis temático del relato», *Anales de Antropología*, núm. 29 (1992): 261-283.

_____. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

_____. «El marco cosmológico I», tercera sesión del curso *Mito y oralidad en la tradición mesoamericana*, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, unam, 22 de mayo 2015. En línea: <https://www.youtube.com/watch?v=dW2A-ASO3xo>

MIKULSKA DABROSWKA, Katarzyna. «La comida de los dioses. Los signos de manos y pies en representaciones gráficas de los nahuas y su significado», *Itinerarios. Revista de Estudios Lingüísticos, Literarios, Históricos y Antropológicos*, núm. 6 (2007): 11-37.

MÜNCH GALINDO, Guido. *Etnología del Itzmo Veracruzano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.

PACHECO MAMONE, Alejandra. *Un acercamiento a las visiones de mundo en comunidades popolucas de la Sierra de Santa Martha, Veracruz*. Tesis doctoral. Zamora de Hidalgo, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2013.

PEDROSA, José Manuel. *Dante y Boccaccio entre brujas y caníbales: el cuento del corazón devorado en África y Europa*. Madrid: Mitáforas Editorial, 2016.

VACAS MORA, Víctor. «Cuerpos, cadáveres y comida: canibalismo, comensalidad y organización social en la amazonia», *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, núm. 6 (enero-junio 2008): 271-291.

COMIDA Y COCINA EN EL CALENDARIO TRADICIONAL DE LA RIBERA DEL DUERO (SIGLO XX)

Arturo Martín Criado

La alimentación en la sociedad tradicional de la Ribera del Duero, como en la de la mayoría de España, se basaba sobre todo en los productos locales, que estaban sometidos a las limitaciones de una economía cerrada, en la que se van produciendo cambios relevantes a lo largo del siglo xx. Para la mayoría de la población, la alimentación era monótona, limitada a los productos propios de una agricultura de tipo mediterráneo continental (cereales, vid, legumbres de secano, mayormente garbanzos), si bien atemperada por la existencia de cierta tradición hortícola en algunos valles como el del Riaza, y por la introducción de regadíos a lo largo del siglo. Las características del clima limitaban en especial la producción de frutas y verduras, cuyo consumo veraniego y otoñal introducía un gran contraste con el resto del año. Estos cambios resaltaban la variación estacional, como sucedía con los ciclos naturales de los animales domésticos, el valioso y omnipresente cochino, que salvaba de los rigores del duro invierno, las no menos queridas gallinas que alegraban con su puesta los días primaverales, o los lechazos y corderos que resaltaban la fiesta. Las variaciones que el ciclo anual imponía reforzaban el sentido de pertenencia a una naturaleza poderosa en la que todavía las personas de la primera mitad del siglo xx se sentían inmersas. De todas formas, al ser la Ribera del Duero una comarca bien comunicada y con un comercio muy activo desde antiguo, especialmente el del vino, no faltaban productos foráneos como el pescado de mar, del que siempre ha existido un buen mercado en Aranda, desde donde llegaba

a casi todos los pueblos. También en Aranda, a mediados de siglo, proliferaron los «almacenes de coloniales» que distribuían a las tiendecitas de los pueblos los productos manufacturados que estaban cambiando las costumbres alimenticias españolas (Figs. 1 y 2)¹.

Prepare sus desayunos, meriendas, lunch y demás, con los inmejorables chocolates PEACHE, y será un propagador más de su excelente calidad.

Fabricado con las mejores materias primas, tiene un alto valor nutritivo y un gusto incomparable.

DISTRIBUIDORES EXCLUSIVOS:
Pascual Hermanos, S. L.
CENTRAL:
ARANDA DE DUERO
Avda. de C. Miralles, 9

Sucursal:
BURGOS
Calatravas, 5

Sucursal:
SEGOVIA
Ruiz de Alda, 8

Distribuidores en exclusiva, también, de Caramelos y Galletas CUÉTARA, para las provincias de Burgos, Segovia y Soria.

Fig. 01. Publicidad de Pascual Hermanos. Aranda de Duero en la *Feria del Campo*. Madrid. Mayo 1959

1 La mayoría de las informaciones con que he realizado este trabajo proceden de las encuestas llevadas a cabo, en la década de 1980, para realizar *El vocabulario de la Ribera del Duero*, Ayuntamiento de Aranda de Duero, Biblioteca 14. Estudio e investigación, 1999.



Fig. 02. Publicidad de Doroteo San Juan, en la misma publicación de la imagen anterior

El invierno y la matanza del cochino

Aunque el conocido dicho anuncia que a partir de san Martín ya es época de matar el cochino, lo cierto es que los meses preferidos eran diciembre y enero, cuando el frío aprieta bien y la carne se conserva y cura mejor. Las familias que podían criar dos, solían matar uno en diciembre y otro a finales de enero o principios de febrero, lo más tarde posible con vistas al verano. La matanza tenía algo de fiesta y de rito que se repetía anualmente, y que constaba siempre de los mismos gestos, ya familiares incluso para los niños. Comenzaba siempre un viernes, «por ser menguante», ya que todo lo relacionado con matar, cortar, arrancar tiene que hacerse en menguante, y duraba cuatro días: «viernes, matar; sábado, estazar; domingo, probar y lunes, llenar». Los preparativos eran importantes: lo primero, avisar al *matachín*, que solía ser un carnicero u otra persona especializada conocida como tal en el pueblo. En segundo lugar, comu-

nicárselo a los familiares o vecinos más cercanos para que fueran a ayudar. Ya se sabe el refrán: «Con la ayuda del vecino, mató mi abuelo el cochino». Finalmente, comprar el arroz, la sal gorda y las especias necesarias, que son canela, cominos, clavo, nuez moscada, pimienta negra molida, y pimentón dulce y picante. Otras, como el orégano o los ajos, se tenían en casa.

La noche anterior ya hay ambiente de matanza. Ese día no se ha dado de comer al cerdo que se va a sacrificar para que el vientre esté desocupado. En la cocina se han reunido las mujeres de la familia y han comenzado a «llover al cochino», es decir, a picar las cebollas de matanza para las morcillas, primero con cuchillos y, luego, en una *gamella* de madera con la *medialuna* hasta que estuviera bien triturada (fig. 03); entonces, se metía en un talego y se estrujaba para que escurriese el agua. También se preparaban los ajos, quitándoles los brotes, se picaban las sopas de pan para las morcillas y se limpiaban almendros y nueces.



Fig. 03. Gamella y medialuna para picar las cebollas



Fig. 04. Caldera de cobre para cocer las morcillas



Fig. 05. Orza de la manteca

Antes de que amaneciera, ya estaban los parientes en casa tomando el aguardiente con pastas y esperando al *matachín*, que aparecía en cuanto era de día, si no tenía otras matanzas antes. El cochino se mata en el corral o el patio; si la casa no lo tenía o no había espacio, en medio de la calle. En el lugar elegido se asentaba el banco de matar, especie de mesa baja y alargada, se llevaba el cerdo a empujones hasta allí, el matarife lo sujetaba de la papada con el gancho y entre dos o tres hombres lo levantaban y tumbaban de costado sobre las tablas. Cuando lo tienen bien sujeto, el matachín tira del gancho con la pierna izquierda, con la mano del mismo lado busca en la papada el lugar adecuado y con la derecha hunde el largo cuchillo, ante la mirada expectante de todos. Si acierta a la primera, brota un chorro de sangre que recoge una mujer en un *barreñón* que tiene sopas de pan y remueve con un cucharón. Cuando se llena, se aparta y se reserva para las morcillas, y se coloca otro cacharro, sin pan, para recoger el resto de la sangre que se guisará para el almuerzo. Entre terroríficos chillidos, que aterran a los chiquillos, y pataleos, el cochino muere. A continuación, se le coloca en el suelo con la panza sobre un lecho de paja limpia, se le tapa del todo con paja larga de centeno y se prende fuego para *chamuscarle* las cerdas. Con puñados de *encañadura* encendidos se le queman bien las orejas, el rabo, las patas. Se le quitan los *patucos* de las pezuñas, que se regalan a los

niños para que jueguen, y se corta el rabo, que los chicos comen asado en el fuego. Con agua caliente y un trozo de teja o un cuchillo, se raspa toda la piel, primero en el suelo y, después, en el banco, hasta que queda bien limpia.

Le tumban patas arriba y el matarife le da dos cortes paralelos en la barriga, desde la boca al ano, y saca las *almas*, tira de tocino entreverado o panceta, y el vientre, que es recogido en gamellas y baldes por las mujeres para después lavarlos, pues todo tiene alguna utilidad, salvo la hiel, lo único que se tira. Las tripas finas, para chorizos, las gordas, para las morcillas. El *cuajo* se *atesaba* o escaldaba en agua hirviendo y se adobaba para comerlo asado o se picaba para la *botagueña*. De la asadura, el hígado se cocinaba para almorzar ese mismo día, lo mismo que los riñones y las mollejas. Corazón y *livianos* se picaban también para la botagueña. La vejiga se daba a los chicos, después de lavarla, para que la inflaran y la golpearan contra una piedra o la pared para agrandarla. Entonces, tenía diferentes usos posibles: guardarla para llenarla de manteca, hacer con ella una zambomba para navidad o dejar que los chicos la usaran como juguete.

A continuación, se abría la canal, en la que sólo quedaban las pellas de manteca, se ponía unos palos atravesados para que se ventilara y se colgaba, cabeza abajo, de una viga o en una escalera hasta el día siguiente, y se corta-

ba un trozo de carrillada para llevar al veterinario y, a veces, las orejas y un trozo de morro para merendar. Cuando el matarife marchaba, los familiares se sentaban en la cocina o el comedor a almorzar a base de hígado, riñones y mollejas fritas, y sangre hervida en agua y sal, y guisada en salsa de ajo y perejil. Era la llamada *chanfaina*, de la que había diferentes versiones según cocineras. Más estimada era la chanfaina o *asadurilla* de cordero, almuerzo frecuente en los figones de Aranda. Después, los hombres se iban al campo y las mujeres lavaban el vientre y cocían el arroz, unos dos kilos por vientre, para hacer el *mondongo* de las morcillas, compuesto de los siguientes ingredientes, que se iban mezclando en una gamella: la sangre bien batida con el pan a la que se quitaban los coágulos, el arroz cocido, la cebolla bien escurrida que se picó la noche anterior, pimienta negra molida, entre 50 y 75 gramos, unos cien gramos de canela en polvo, 150 gramos de cominos, media nuez moscada y un clavo. Nueces y almendros machacados al gusto de cada uno, un ajo machacado, sal gorda a ojo y la manteca del *entrijo* frita. Se removía bien con un gran cucharón y se dejaba reposar unas dos horas tapado con un paño. A la hora de comer, se freía un poco, que probaba toda la familia, y daban su opinión sobre si necesitaba un poco más de esto o de aquello y se corregía si los más expertos lo creían necesario. Las morcillas de la Ribera, aunque son parecidas a las de Burgos, son de sabor más suave, pues no llevaban tanto picante, y más jugosas.

Por la tarde, después de comer, se hacían las morcillas. Las mujeres partían las tripas gordas en trozos y las cosían con bramante por un extremo, las llenaban de mondongo y cosían el otro lado. En algunas casas se hacía el *morcón*, gran morcilla con la tripa del cagalar. Las chicas enhebraban las agujas, y hombres y chicos partían leña y llenaban de agua la caldera de cobre que estaba al fuego (fig. 04). Cuando estaban todas las morcillas llenas, se echaban a la caldera donde estaban cociendo de hora y media a dos horas. De vez en cuando se espumaban con una penca de berza. Una vez que todas flotaban

en la superficie, señal de que están cocidas, se sacaban con la *cucharrena*, se dejaban en una gamella sobre paja de centeno para que escurrieran y se contaban, por ver si había reventado alguna. Al día siguiente se ataban de un palo largo que se colgaba en la cocina. Con el *calducho* en el que se habían cocido se hacían sopas y se repartía un puchero a los familiares y amigos que habían ayudado, junto con una morcilla.

El segundo es el día de *estazar* o despiezar el cochino. El matarife baja la canal, la coloca sobre el banco, la parte por la mitad y va sacando las diferentes piezas, que a lo largo de ese día las mujeres irán preparando. De la cabeza, la *careta* se asaba en parte, sobre todo el morro o *ahuzadera* y otra se conservaba en adobo o en sal. Los huesos se metían en adobo. Los sesos se comían en tortilla. La lengua, la carrillada y resto de la carne para la *botagueña*. Las ternillas y huesecillos blandos se picaban para el *obispo*. Las paletillas y toda la carne magra se guardaba para hacer chorizos, si bien algunos podían dedicar la paletilla a jamón. Las tiras de lomo, los costillares y los huesos del espinazo se conservaban en adobo, mientras que los solomillos y la *golosa* se asaban a la brasa en una tartera con manteca y ajos. El tocino se dividía en cuatro grandes *perniles* que se metían el sal, lo mismo que las orejas, los pies y los jamones.

Por la tarde, las mujeres preparaban el adobo en un barreñón grande, que se llenaba de agua, a la que se iban añadiendo pimentón dulce y picante, más del primero que del segundo, sal, orégano, y ajos bien machacados. Cuando estaba trabado, se metían dentro los huesos de la cabeza y del espinazo, las tiras de lomo, los costillares y, a veces, las *almas*. Se tenían dentro dos o tres días, se secaban en la cocina, colgados del techo, y se iban consumiendo, salvo las tiras de lomo, que a los quince días se partían en rodajas, se freían ligeramente y se metían en orzas cubiertas con aceite para el verano. En un gran cajón, se ponía una capa de sal gorda en el suelo y se colocaban los perniles de tocino, pies, orejas y jamones y se cubrían de

más sal. Se tenía varios días, según gustos, y se sacaba. Los jamones se lavaban, se prensaban poniendo una tabla y piedras encima y se untaban de pimentón y se colgaban en lugar fresco y oscuro. El resto se podía colgar, pero, si no se consumía enseguida, se enranciaba, por lo que muchas veces se ponía sal nueva y se volvía a meter allí, pues ya no cogía más sal. Las peñas de manteca se deshacían en una caldera al fuego. La manteca líquida se depositaba en una orza (fig.05) o en la vejiga, donde se solidifica y se guarda para cocinar, pues el aceite era caro y había familias que casi no lo usaban. En la caldera quedaban los *chicharrones*, que se comían retostados, a veces con azúcar, o se guardaban para hacer *tortas de chicharrones*, cuyos ingredientes eran: harina, chicharrones, manteca, un chorrito de aguardiente o anís, azúcar o miel; algunos añadían un huevo. Se amasaba, se daba forma ovalada y se cocía al horno como la torta de pan. Cuando se sembraba mucho cáñamo en los huertos, en el siglo XIX y comienzos del XX, al cosecharlo en torno a Santiago, se sacudían las cabezas para sacar los *cañamones*. Una parte de ellos se guardaba para simiente y el resto se comía tostado con sal, o en tortas como las de chicharrones, pero con cañamones en lugar de los chicharrones. En algunos lugares, hacían una especie de cagadillo con miel o azúcar y cañamones.

Finalmente se preparaba el *picadillo* para los embutidos, troceándolo con cuchillos sobre las picaderas; después se fueron introduciendo las máquinas de picar carne a manivela, si bien mucha gente no las usaba porque dejaban la carne «molida». Para los chorizos se picaban las paletillas y toda la carne magra, salvo lo que hemos dicho que se conservaba en sus piezas, y, a veces, algo de tocino de las almas. Para la *botagueña* se dejaban los livianos, el corazón, la lengua, el cuajo, etc. El *obispo* se hacía con todas las ternillas y huesecillos más blandos, así como tocino y recortes. Se picaba por separado, claro está, y se adobaba en recipientes distintos, mezclándolo con pimentón dulce y picante, sal, ajos machacados y orégano. Se alisaba por encima y se hacía una cruz con el canto de la mano

que ocupara todo el barreño y en los cuatro extremos se clavaban ramitas de orégano.

El domingo era día de descanso, se iban recogiendo cacharros y se invitaba a la familia a «probar el picadillo» de los chorizos, para lo cual se freía una sartenada y se comía entre vasos de vino y opiniones sobre qué tal mano había tenido el ama de casa, por si era necesario corregirlo un poco. De esta costumbre ha salido una de las especialidades culinarias de la Ribera, el *picadillo* que ahora se compra ya preparado en la carnicería y se ofrece en mesones y restaurantes.

El lunes era el día de llenar los embutidos, chorizos, botagueña y obispo, y dar por finalizada la matanza. Las tripas finas, que se habían lavado el viernes, se guardaban en un barreño con sal, y ahora se lavaban y partían en trozos de un metro aproximadamente, que las mujeres llenaban con la ayuda de un pequeño embudo, empujando la carne muy despacio con el dedo gordo, pues se rompían con facilidad. De vez en cuando se pinchaban con una aguja para que saliera el aire. Otra persona iba achorizando, es decir, atando un cordel cada diez centímetros para formar los chorizos y otro al principio y final con el cual se colgaba de un varandal en el techo de la cocina para que se curaran. Una vez secos, mucha gente partía las sartas en chorizos individuales y los guarda en ollas cubiertos de aceite; de esta manera se conservaban más sabrosos para el verano. De la misma manera se hacían los chorizos de botagueña, mientras que para hacer el obispo, se rellenaba la tripa del cagar. Estos dos últimos se consumían en el cocido. Cuando a alguien se le ofrecía algo y lo rechazaba, se decía jugando con el doble sentido de la palabra: «A un burro le propusieron hacer obispo y no quiso».

Los productos de la matanza eran la base cárnica de la comida durante varios meses, todo el invierno y la primavera, cuando se consumían los menos curados. Para el verano se reservaban chorizos, lomos y jamones, sin que faltase la panceta y el tocino, para torreznos y guisos.

Variedad de carnes a lo largo del año

Uno de los productos que estaba más sujeto a la estacionalidad era la carne, dado que no existía la cría intensiva de animales. Los animales domésticos propios de la comarca se criaban siguiendo métodos ancestrales que respetaban los ciclos naturales. Esto empezó a cambiar a mediados del siglo xx, cuando se crean granjas avícolas, porcinas y de vacas lecheras, donde los animales eran alimentados con piensos y los ritmos reproductivos se iban forzando para aumentar su rendimiento. Hasta entonces, la disponibilidad de animales dependía de los recursos alimenticios que se pudieran conseguir para mantenerlos. La prioridad del campesino eran los animales de labor, y secundariamente el resto (ovejas, cabras, cerdos, gallinas y pollos, conejos, palomas) ya que la Ribera no fue nunca comarca ganadera, sino vitivinícola, con una producción de cereales y legumbres pequeñas, orientadas al autoconsumo. Por tanto, la carne que el *cortador*, nombre tradicional del carnicero, podía ofrecer era poco variada y dependía de la estación. Como hemos visto, el año comenzaba, desde este punto de vista, con la matanza del cochino, por lo que su carne era la base de la dieta durante el invierno y la primavera.

En primavera se podían añadir al cocido la carne de alguna gallina vieja que hubiera dejado de poner, y sobre todo llegaban los lechazos

para el asado de las fiestas que abundaban una vez pasada la Semana Santa. La temporada de alechazar se terminaba hacia mayo. Si quedaba alguno vivo para entonces, salía a pastar con el rebaño y se convertía en cordero, carne muy estimada para el verano, junto a lo que quedaba de la matanza. Como las ovejas se quedaban preñadas a finales de verano o comienzos de otoño, ya que solían parir a partir de Navidad, las más viejas que ya no criaban o las *machorras* se solían sacrificar y el otoño era temporada de carne de oveja, y también de vaca, de la que en la Ribera casi no había, pero que se importaba de la Sierra. Por otro lado, los pollos, nacidos en mayo o junio, eran bien alimentados con grano durante el verano y para las fiestas de agosto y septiembre ya se mataba algún pollo tomate-ro que se decía, o sea, pollos grandecitos pero muy tiernos. Los conejos y los pollos de corral se iban dosificando para fechas señaladas, de forma que llegaran hasta Navidad.

El cocido o puchero

El cocido o puchero (fig. 06) era la comida más frecuente la mayor parte del año, pero no siempre era igual, pues iban variando algunos ingredientes según los productos propios de cada estación. Para preparar el cocido ribereño, la noche anterior se ponían a remojo los garbanzos en agua templada y con un poco de sal. En algunas casas, en lugar de garbanzos usaban *titos* o muelas, pero no era habitual.



Fig. 06. Pucheros de Tajueco (Soria), los más usados en la Ribera²

2 En la Ribera del Duero se vendían cacharros de los propios alfareros de Aranda y de Peñafiel, pero para el fuego eran preferidos los pucheros de Tajueco, ligeros y muy resistentes. Desde que en 1898 se inauguró el ferrocarril Valladolid-Ariza, los cacharrereros de Tajueco frecuentaban la comarca, en cuyas estaciones de tren dejaban en depósito muchos cacharros y desde allí se desplazaban con borricos a todos los pueblos para su venta.

Por la mañana prontito, el ama de casa encendía el fuego y se ponía la olla o el gran puchero lleno de agua con los garbanzos, tocino, botagueña, obispo, y, si había, huesos de cerdo en adobo y un trozo de oreja de cerdo. La carne variaba según la época del año, según hemos dicho. Aparte, se podía poner una *pucherilla* con algo de verdura, berza o acelgas por lo general, que se comía con los garbanzos. Cuando faltaba una media hora para acabar de cocerse, se hacía la *bola* con huevo, pan duro bien mizado, un poco de tocino picado, lo mismo que el ajo y el perejil. Con todo se hacía una pelota ovalada que se freía y se echaba al puchero a cocer los últimos veinte minutos. En una cazuela se picaba un trozo de pan duro para sopas, en rebanadas muy finas y pequeñas, se calaban con un buen chorro de caldo del cocido y se ponían al fuego a cocer unos minutos, en lo que la gente se iba sentando a la mesa, adonde se llevaban hirviendo.

Los garbanzos eran la legumbre más cosechada en la comarca, a pesar de que se consideraba un cultivo dañino, porque con ellos «la tierra cría salitre». Como simiente se guardaban los más gordos del año anterior. Se sembraban por San Marcos en tierras de secano fuertes. Después de arada la tierra y asurcada, se hacían regueros en lo alto de cada surco y se iban echando de uno en uno con la mano, seguidos; finalmente, se tapaban. Apenas necesitaban cuidados; sólo una ligera escarda y que hiciera tiempo seco. Los garbanzos se arrancaban, más o menos, al mismo tiempo que la siega del trigo, a finales de julio, y era tarea de mujeres, que iban de mañanada, cuando todavía las matas resecaas estaban húmedas del rocío, porque en las horas de calor pinchan mucho y no había quién las agarrara sin guantes. Las mujeres, generalmente en grupo, se ponían en hilera, e iban «a reculac» arrancando las matas con las manos, sacudían la tierra de las raíces y las tiraban al suelo en montones. Después se llevaban a las eras, donde se trillaban, beldaban y acribaban de forma parecida a los cereales. Por la misma

época y de manera similar se cosechaban los titos, que sobre todo se comían en seco y cuya paja era muy apreciada para vacas y bueyes.

El horno y el pan

Con el nombre de *cocedero* se designa el lugar donde está el horno, que suele ser la cocina. Sobre un banco o unos poyetes de obra pegados a la pared, había una *artesa*, hecha de tablas, o una *gamella*, excavada en un tronco de pino, sobre la que se cernía la harina con un *harnero*, haciéndolo correr por unas *varillas* (fig. 07). La mayoría de la gente usaba solo harina de trigo, pero los más pobres todavía en el siglo xx hacían *pan de morcajo*, que llevaba una mezcla de harina de trigo y de centeno. El horno³ se encendía cuando se empezaba a amasar, ya que así se calentaba también el *cocedero*. Se mezclaba la harina con el agua, la sal y la masa fermentada guardada de la *cochura* anterior, se tapaba con la *masera* y se dejaba de dos a tres horas por lo menos, dependiendo de la temperatura que hiciera. Cuando la masa había subido, se amasaba bien, o incluso se pasaba por la *brega*, para que no tuviese aire (*pan sobao*⁴) y se *heñía*, esto es, se iban haciendo bolas de masa para cada pieza, calculando su tamaño a ojo. En las panaderías se pesaban para que tuvieran el peso establecido. Se hacían las *hogazas* de cinco libras, algo menos de dos kilos y medio, con forma redonda y se cortaban los roscones con un cuchillo (fig. 08). Por encima de pasaba la tabla con pinchos para sacar restos de aire. También se hacían *tortas*, con masa sin sobar, finas y bañadas de aceite por arriba, y *panetes* de dos libras.

3 En la Ribera, había dos tipos. El horno propiamente dicho, que solo tenía una cámara para hacer el fuego y cocer, y la *padilla*, que tenía dos, la inferior para la lumbre y la superior para la *cochura*. Véase mi artículo «La cocina de la casa tradicional ribereña», *Revista de Folklore*, 286, 2004, pp. 111-120.

4 Lo que en otras partes se llama pan *bregao* o *mayao*.

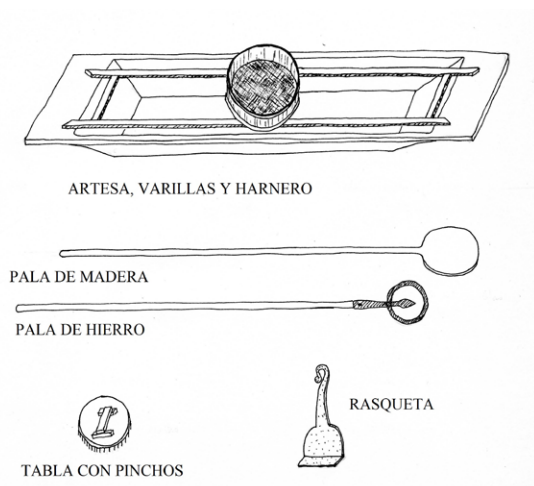


Fig. 07. Útiles del cocedero

Cuando la pared interior del horno, de barro, estaba blanca, es que estaba en su punto. Con el *arrascadero* se daban varios *arrascones* para apartar las brasas y se limpiaba el suelo de baldosas con unos trapos húmedos atados a un largo palo. Se metían con la *pala de madera* primero las tortas, que se cocían con mucho calor en muy poco tiempo, y después los panetes y las hogazas. Cuando estaban cocidas, las piezas se sacaban con la *pala de hierro* y se iban colocando en unas tablas colocadas en la pared, *tendedero* o *tendido*, para que se enfriaran. En un horno de tipo medio se cocía cada vez de doce a quince hogazas de las de cinco libras. Los vecinos que no tenían horno acudían al de algún familiar o vecino, adonde llevaban todo lo necesario, incluida la leña, pagando por el uso



Fig. 08. Hogaza

del horno una hogaza en la época de la Guerra Civil de 1936.

A lo largo del siglo xx se fueron creando en casi todos los pueblos panaderías que evitaban este duro trabajo a las mujeres, que eran las que se encargaban del pan, y a los hombres, que eran quienes acudían a los molinos, teniendo que hacer a veces desplazamientos largos. Los panaderos profesionales recogían el trigo casa por casa después de la cosecha, se ocupaban de la molienda y de la panificación, e iban entregando a lo largo del año tantas hogazas cuantas se calculara que correspondían por cada fanega de trigo, descontada su ganancia lógica. Las cuentas se llevaban a través de *tarjas*, varas de palo en que se iba haciendo un corte por cada pan (fig. 09).



Fig. 09. El uso de la tarja. Revista *Estampa*, nº 324 de 24 de marzo de 1934

Ya mediado el siglo, la tarja de palo tradicional fue sustituida por unas tarjetas impresas con unos cuadraditos que se iban recortando. También fueron cambiando las formas de consumo de pan, al convertirse en un producto diario. Las grandes hogazas se fueron dejando de lado y se pusieron de moda las barras. En Aranda se hacen *barras sobadas*, de pan bregado y miga compacta, y *barras huecas*, de miga esponjosa, que tiene muchas burbujas de aire por no haber sido hechas con masa bregada. Afortunadamente, se siguen haciendo las tortas tradicionales que han dado fama a la panadería ribereña.

Comidas de Navidad

La Navidad, como todas las festividades destacadas, tenía su propia tradición alimenticia que contribuía a resaltar su importancia, rompiendo la monotonía del resto del año, que estaba caracterizada por la dictadura del cocido, o puchero, plato obligado del invierno y, en la mayoría de las casas, de casi todo el año. En las comidas de los días festivos navideños, el cocido podía ser sustituido por un pollo de corral de los que siempre se reservaban para las grandes ocasiones, o un conejo de los criados en jaulas en el corral, o un *chilindrón* de machorra o de cordero, si ese año el *cortador* conseguía algunos, pues por lo general se acababan antes. Pero lo que caracterizaba estos días eran las castañas, las peras al vino y los dulces. Las castañas, aunque a veces se asaban entre las ascuas del hogar, se comían sobre todo cocidas en agua con un puñado de granos de anís y otro de sal. Se dejaban escurrir bien y que se secan un poco en un plato, donde estaban listas para postre o para picar a cualquier hora. Las peras al vino eran las peras de invierno, la más conocida era la *pera Roma*, peladas y cortadas en cuartos, cocidas en vino clarete con azúcar y canela en rama. Entre los dulces típicos navideños, estaban las *almendras*, lo que en otros sitios se llaman garrapiñadas, el *cagadillo* o guirlache y, sobre todo, el *alfajor*, también llamado *alajor* o *alajú*.

Para hacer las *almendras*, en una sartén chica se pone un poco de agua al fuego que se vaya calentando; se echan las almendras para que se remojen y se sacan a un plato. En la sartén, se deja un poco de agua y se pone el azúcar; para un tarro de almendras, la mitad del tarro de azúcar, pues, si se pone mucho, quedan demasiado duras. Se da vueltas con cuchara de madera hasta que se hace *cagadillo*, azúcar casi líquido y de color caramelo. Se deja enfriar, que se vuelva otra vez azúcar, se echan las almendras, se vuelve a poner al fuego hasta que se hace el *cagadillo*. Se sacan a enfriar sobre un plato, se separan y se guardan en tarros. Para los chicos se solía hacer el *cagadillo* o guirlache con almendros o con *cacagüeses* de la misma manera, poniendo algo más de azúcar; al final se extendía sobre un papel de estraza, o una oblea, y se partía en tiras.

Los ingredientes del *alfajor* o *alajor* son: dos obleas para cada torta, almendros pelados y secos, nueces también limpias, pan duro rallado o muy migado y miel. Se muelen de la manera más fina posible los almendros y las nueces y se mezclan con el pan rallado. La proporción depende de cada cual, cuanto menos pan lleve, mejor. En una cazuela o sartén al fuego se pone miel que se temple un poquito, se vierte la mezcla anterior y se da vueltas con cuchara de palo hasta que se obtenga una mezcla homogénea. Entonces se extiende sobre una oblea en una torta de algo menos de un dedo de grosor y se tapa con otra. En algunos lugares se añadía alguna especia, como pimienta molida o canela. Cuando no llegaba a los pueblos el turrón comercial, el *alajor* era el dulce navideño por excelencia que no faltaba en ninguna casa: «si no hay *alajor*, como que no es Navidad»⁵. Para los niños, no podía faltar la *anguila* de mazapán que traían los Reyes Magos y que elaboraban algunos confiteros (fig. 10).

5 Me decía a finales de la década de 1980 Beatriz Esteban en San Martín de Rubiales. Mi padre también lo echaba de menos y nos enseñó a hacerlo.



Fig. 10. La anguila que siempre traían los Reyes



Fig. 11. Pan de san Antón que se subastaba en Milagros en esa fiesta

Panes y dulces del invierno

En Milagros se celebraba con gran solemnidad la festividad de san Antón, con procesión y baile al santo, así como la bendición de animales que daban la vuelta a la carrera alrededor de la iglesia. El domingo siguiente era *la manda*. La gente del pueblo donaba todo tipo de comestibles y la cofradía encargaba a un panadero el *Pan de san Antón* (fig. 11) y grandes rosquillas bañadas. Todo ello se subastaba por la tarde en el ayuntamiento. En Hontoria de Valdearados, los quintos se presentaban el día de Año Nuevo, pero su fiesta mayor era el día de san Sebastián, cuando asistían a misa en los bancos de las autoridades. Encargaban la *rosca* y la llevaban en la procesión (fig. 12), en la que bailaban al santo.

Fiesta de gran importancia en muchos lugares era la de Santa Agueda, cuando las mujeres hacían las *bolas de Santa Agueda*, como las llamaban en Fuentecén, conocidas como *bolillas* en otros pueblos de los alrededores, como Nava de Roa, Berlangas o Fuentelisendo, que no son otra cosa que buñuelos de viento. En Gumiel de Izán se hacía por esta fiesta el *cagadillo*, tipo de guirlache que se hacía con azúcar derretido y *cacagüeses*, que en otros pueblos se hacía con almendros por Navidad.



Fig. 12. Armazón de la *rosca* de san Sebastián de Hontoria de Valdearados

En Carnaval, por toda la Ribera se comían las *hojuelas*, *orejuelas* o *abarcas*, dulce de sartén hecho con masa de harina, huevo y un poco de manteca o aceite. Se amasa y luego se extiende en una superficie dura enharinada para que no se pegue. Con una botella se deja muy fina, lo más posible sin que se rompa. Se corta en trozos rectangulares que se fríen en aceite muy caliente, de forma que queden dorados y con ampollas. Se dejan escurrir y enfriar, y se aderezan con miel o azúcar a gusto de cada cual (fig. 13).



Fig. 13. Hojuelas de Carnaval

Gallinas, huevos y pollos

Como recuerda el refrán «Por San Antón, la gallina pon». A mediados de enero, las gallinas comenzaban a poner huevos, lo que las amas de la casa esperaban con verdadera expectación, mirando día tras día todos los *nidales*, y, si no aparecían allí, registrando todos los lugares recónditos donde pudieran haber depositado tan preciado alimento. Por el cacareo que la gallina emite al poner, se controla lo que pone cada una y cuales no ponen, y se les da un plazo de medio mes, pues el citado refrán tiene una segunda parte que dice: «Por las Candelas, las malas y las buenas», pues para primeros de febrero ya solían poner todas, incluso las pollitas del año anterior. Si para entonces alguna no había comenzado a poner, esa gallina podía estar sentenciada al puchero. Para que sigan ponien-

do era importante recoger los huevos casi cada día, pues, si el nidal está lleno, dejan de poner.

A partir de mediados de mayo las gallinas se *esponían*, es decir, dejaban de poner huevos, y se quedaban *cluecas*, la temperatura de su cuerpo subía y andaban todo el día con las alas semidesplegadas y cloqueando; era el momento de sacar pollos. El ama de casa en seguida preparaba los huevos que tenía ya reservados, que estuvieran fecundados por el gallo, una docena o algo más, pero «siempre en número par», los ponía en una cesta o canasto medio lleno de paja y encima, a la gallina para que los *engüerara*, y se tapaba con una criba para que no se marchara. Delante se le ponían unos cacharros con trigo y agua, y se quitaba la criba un par de veces al día para que comiese y defecara fuera, pues del huevo que se manchaba con *gallinaza* no salía pollo. Esto duraba unas tres semanas: «Si quieres tener pollos el día del Señor, échalos el día de la Ascensión». Había gallinas que se quedaban cluecas todos los años, eran «buenas polleras». Otras, sólo de vez en cuando, y, por lo tanto, poco estimadas. Si no se querían sacar pollos, se les quitaba la *cloquera* metiéndolas debajo de un canasto, en un lugar fresco, y teniéndola allí sin comer varios días.

La cuaresma y la Semana Santa

Hasta la reforma del Vaticano II, todo el mundo compraba «la bula» al cura del pueblo. Servía para evitar el ayuno cuaresmal a una familia, aunque había que guardar abstinencia de comer carne los viernes. Como durante los meses de marzo y abril era cuando las gallinas más ponían, los huevos en buena medida solucionaban el problema. Junto al clásico huevo frito, se hacían tortillas de varios tipos, la española siempre con patata y cebolla, que a veces se guisaba en salsa verde. De la francesa había una variedad dulce para los golosos: una vez cuajada, se espolvoreaba azúcar por encima y se quemaba con unas tenazas al rojo. El otro recurso era el pescado, del que ya he comentado que había buen mercado en la comarca. De todas formas, el más tradicional seguía siendo el

bacalao, del que había un secadero en Aranda. Se compraba una *bacalada* que el tendero cortaba en trozos y con ellos, una vez desalados, se preparaba el potaje de garbanzos al que se añadía alguna verdura si había. A veces se ponían por encima rodajas de huevo cocido.

Por Semana Santa, en algunos pueblos, era tradicional hacer *saladillas*, es decir, almendros con sal. Se hacían también pastas de distintos tipos, pero para los días de abstinencia estaban las *ciegas* o *aceitadas*, sabrosas y ligeras, ya que no llevaban manteca, como la mayoría de las pastas, sino que se elaboraban con aceite. El Jueves y Viernes Santos eran obligadas las *torrijas*, hechas antaño con pan de hogaza mojado en agua, rebozado con huevo, frito y sazonado con miel. Después, al popularizarse el consumo de leche, el pan se mojaba en leche y, en vez de miel, mucho las prefieren con azúcar. Los panaderos, sobre todo en Aranda, hacían barras especiales, sin cortar, para las torrijas, con lo que quedan más regulares y bonitas. La bebida típica es la *limonada*, llamada *jiriguay* en algunos pueblos, con la que invitaban las cofradías en el refresco. Se hace a base de vino clarete en el que varios días antes se echaban trozos de frutas, limón y manzana sobre todo, canela en rama, y, a veces, gaseosa desde que se popularizó esta bebida⁶.

Lechazos y corderos

Desde finales de enero, incluso desde Navidad algunos años, comenzaban a parir las ovejas hasta pasado el mes de marzo. Era la *paridera* y *ahijadera*, época de mucho trabajo para el pastor, que tiene que estar pendiente de las ovejas preñadas y, si es preciso, ayudarlas a parir. El término *ahijadera* alude a que el pastor tenía que cerciorarse de que la oveja reconocía

a su cría y la amamantaba. En los corrales había unos apartados llamados *parideras* donde se iban dejando las ovejas que estaban a punto de parir y luego los lechazos, que no salían al campo a pastar, y solo se alimentaban de la leche de la madre por la noche. Los lechazos se iban matando en los meses de marzo, abril y mayo. En Brazacorta, por ejemplo, me decía una señora: «San José y la Mariona⁷ se llevaban la mitad de lechazos». Es decir, el lechazo se asaba en el horno, por eso siempre ha sido conocido como el *asao* por excelencia, los días festivos de la primavera como una comida de lujo. Un cuarto entero se colocaba sobre un plato de asar de los que hacían los alfareros de Aranda, de barro sin vidriar (fig. 14). En el fondo solo se ponía un dedo de agua, se salaba la carne y se untaba por encima un poco de manteca de cerdo. Nada más. Ni se añadía nada al final, ni mucho menos ajo que mata el sabor de la carne. Eso sí, el lechazo debe ser auténtico, es decir, solo alimentado con la leche de la madre, y de raza *churra*, pues las demás razas tienen sabor a lana, por lo que en muchos restaurantes añaden el majao de ajo para disimularlo.

Un plato que antaño se consideraba una exquisitez y que hoy día no es estimado era la *cabecilla* asada. Muchos hombres de la comarca iban a Aranda a almorzar una cabecilla con su buen clarete y medio panete. Se asaba entera, o por medias, y el comensal la iba descoyuntando con los dedos y, después de comerse la *sesera* y la *carrillada*, se rechupeteaba todos los huesos.



Fig. 14. Plato de asar de Aranda

⁶ La limonada o *jiriguay* no es más que un vino aguado, como el *spritz* austriaco, con algo de fruta o jarabe para darle sabor. Aunque ahora está llegando a España la moda del *spritz*, ya vieja en Austria y norte de Italia, no deja de ser una variante de la antigua costumbre griega y mediterránea de aguar el vino. Quizás la sangría sea la variante española más exitosa.

⁷ La Anunciación, el 25 de marzo.

En mayo, se destetaban los corderos, las hembras para ovejas y los machos, si quedaban, para carne. Los sacaba el pastor al campo y se iban matando durante el verano, como mucho se guardaba alguno hasta vendimias. Sólo se dejaba algún cordero de vez en cuando para carnero o *mureco*, es decir, macho reproductor. Las corderas se dejaban todas en el rebaño para reponer las ovejas que iban muriendo. Cuando cumplían un año, pasaban a ser *borregas*; a los dos, *borras*; a los tres, *andoscas*; a los cuatro, *reandoscas* y, por fin, ovejas cuando ya tienen toda la dentadura cerrada, pues cada año tiran una muda, se entiende que de los dientes de abajo, porque arriba no tienen. En primavera se les cortaban los rabos, que se regalaban a los dueños del rebaño, quienes los desollaban y los comían fritos. A veces, en las heridas, les «cagaba la mosca» y criaban gusanos. Para matarlos, los pastores cortaban *cardos burreros*, los troceaban, machacaban y la pasta resultante la exprimían sobre la herida; el jugo del cardo desinfectaba y limpiaba todo.

El cordero se comía guisado en *chilindrón*. La carne se troceaba con hueso, sin que importara la parte del animal. Había personas que preferían el cuello, por ser más sabroso, antes que la paletilla o la pierna, de carne maciza pero seca. Se freía en la cazuela, se reservaba y sobre su grasa se hacía un sofrito de cebolla y pimiento, o con pimentón si no había pimiento, con una tostada de pan. Esta se machacaba en el almirez con ajo y perejil. Se juntaba todo y se añadía algo de agua para que cociera un par de horas. Un guiso muy querido era el de las *manitas*, que limpias y bien cocidas en agua con sal, se guisaban de la misma forma. La costumbre de asar las chuletas en parrilla, según testimonios de los más viejos, se fue haciendo popular a mediados del siglo xx, y es posible que en ello influyera la Guerra Civil. Como un cordero tiene pocas chuletas de palo o de riñonada, algunos carniceros hacían chuletas todo el animal, desde el rabo a la cabeza. La mejor leña para asarlas es la de sarmientos de las cepas, que hacen ascuas pequeñas, sobre las que cae la

grasa que produce un humo fragante que llama a los primeros tragos de clarete. Se comían con la mano, sujetando la chuleta sobre un trozo de torta o de hogaza, que se va impregnado de su grasa, y menudeando los besos al jarro.

La cría del cochino

Por primavera aparecían por los pueblos los *cochineros* con sus *piadas* de cochinitillos. Llegaban los extremeños con cerdos de color negro, de raza ibérica, que la gente fue rechazando porque decían que eran muy lentos en el engorde. A mediados de siglo ya se preferían los blancos, que vendían los cochineros vitorianos. La mayoría de las familias de labradores trataba de criar un par de cochinos. Las de jornaleros por lo común no podían criar más de uno. La *cochinera*, *bochiquera* o *cortijo* era una pequeña cuadra de fuertes paredes y suelo empedrado, pues los cerdos no paran de hozar con el morro y levantan suelo y paredes, y tenía un gamellón de obra o de madera para echarles la comida. En algunas casas antiguas estaba debajo de la escalera, dado que la planta baja se dedicaba a cuadras. Se los alimentaba a base de todas las sobras de la casa, pero para que engordasen era necesario darles pienso de cebada, que antes se remojaba, *salvao* o *harinilla* mezclados con hierbas cocidas, cardos y amapolas por ejemplo, y, en los pueblos con regadío, con patatas y berzas también cocidas. En Verano se les daba mucho verde: hojas de berzas o de remolacha, mielgas, rubia, alfalfa. Al poco tiempo de comprarlos, pasaba el capador por las calles del pueblo, vestido con su blusón negro y anunciándose con su chiflo, y todos los vecinos le iban llamando para que capara a sus cochinitillos.

Huertos y huertas

El *huerto* es un terreno pequeño, cercado y sin árboles. La *huerta* es de mayor tamaño y tiene árboles frutales. Los más frecuentes eran guindales, cerezos, perales ciruelos, manzanos y membrilleros. Aunque no tan frecuentes, tam-

bién había *jerbales*⁸ e higueras, pero estas se helaban casi siempre. Se cavaban y estercolaban en invierno, salvo las zonas que se habían sembrado de ajos por san Martín⁹ y que no se cosecharían hasta santa Isabel, y las de *alcacer*, cebadas para segar en verde con las que se alimentaban los animales domésticos. A finales de abril o comienzos de mayo se segaban las tierras y huertos sembrados de alcacer; en ocasiones, en vez de segarlos, se llevaba a los propios animales al terreno y se dejaba que lo pastasen. Después se cavaba y se volvía a sembrar.

Ahora, entre finales de abril y comienzos de mayo, era el momento de preparar los huertos para la siembra, cavando con la pala algún trozo que queda por cavar, destarronando con el mazo, arrancando hierbas superficiales y rastri-llando hasta dejar la tierra limpia y mullida. Sirviéndose de una cuerda, o simplemente a ojo, se dividía el terreno en *tablares*, separados por sendas, en cada uno de los cuales se sembrará un cultivo diferente o varios que se siembren y recolecten en época similar. En cada tablar, se hacen los surcos con el azadón y los regueros por donde se regará, marcando las *boquillas*, abertura por donde entra el agua a dos o a cuatro surcos, que se llaman de la misma manera. El sistema de riego habitual era el de un *cigüeñal* con el que se extraía agua de un pozo, o el riego *por su pie*, si se podía conseguir agua de algún arroyo.

Los cultivos tradicionales del huerto eran ajos, cebollas, berzas, acelgas, puerros, patatas, alubias, zanahorias, calabazas y algunas plantas que se usaban como especias. Después se fueron introduciendo otros, como las hortalizas de ensalada, tomate, lechuga, pimiento y escarola. Excepto los ajos, que se siembran en noviembre, los demás se sembraban ahora. De algunos de estos cultivos se hacían semilleros a

partir de marzo en un lugar resguardado del frío y soleado. Se hacía una era con tierra buena y mucha basura, se esparcía la semilla y se tapaba ligeramente. Para que no se comieran los pájaros la semilla, a veces se tapaba con una red. Se regaba de vez en cuando y se iban entresacando las *llantas* a medida que crecían. Así se hacía semillero de cebollino con la semilla de las cebollas espigadas, o de berza. Cuando estaban crecidas, se arrancaban con raíz y se transplantaban. Otras, se sembraban directamente, por ejemplo las calabazas, las alubias o las patatas. Las acelgas nacían solas de la simiente que caía en otoño de las plantas viejas.

En el huerto solía haber plantas olorosas empleadas para condimento, y que no crecían en el monte, como la hierbabuena, el orégano, el perejil, el *té de regadera*, o flores, como *espuela de caballero*, *abrebocas* o *dragoncillos*, *pluma de Santa Teresa*, azucenas, rosas de Alejandría para las cuales se reservaba una franja a lo largo del muro de la cerca. En las huertas, era el momento de hacer los injertos a los árboles frutales. Lo que más se injertaba era manzano o peral sobre pies de membrillo, espino o zarza, y el sistema era similar al de las vides¹⁰. Aquí solía haber también flores, azucenas, rosales de Alejandría, dalias.

Por San Isidro se sembraban las alubias en huertos y tierras de regadío. Se hacían surcos, en cuyo caballete se sembraban en *casillas*, es decir, cada pie se metía un palo en lo alto del surco se hacía un agujero y en él se depositaba un puñadito de alubias. Se sembraban distintas variedades, para comer en verde o en seco. Las había de muchas clases: *tempranillas*, *del riñón*, *de arroz*, *planchas*, *pintas*, *de vinagre*, *garban-ceras*, *de tete la reina*, etc. Las de «cuarenta días» no se sembraban ahora sino en verano, en los rastros de las cebadas, pues eran de ciclo corto. En cuanto nacían era preciso *escabucar-las*, mulliendo la tierra con la azadilla y quitando

8 Forma ribereña por *serval*, cf. *jabino* en vez de *sabino*.

9 Un ignorante le preguntaba a un ajo y este le contestaba: «¿Por qué te quedaste ruin? Porque no me sembraste por san Martín».

10 Sobre el injerto en las vides, véase mi «La cultura tradicional de la viña en la Ribera del Duero (Burgos)», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XLIV, 1989, pp. 227-252, en especial p. 232.

la hierba; después, durante todo el verano, necesitan abundantes riegos.

La leche y el queso

Durante los meses de abril a junio, ya sin los lechazos, y con los corderos destetados, los pastores ordeñaban las ovejas y hacían queso. Cuando el calor apretaba y la comida iba escaseando, las ovejas dejaban de dar leche. Los dueños de los rebaños, y la familia del pastor, que tenía sus propias ovejas de excusa, iban con un borriquillo y unos cántaros todos los días a recoger la leche a los corrales y tenadas, donde todas las noches ordeñaban los pastores, y hacían el queso en sus casas mientras durase la

«temporada de leche». La leche se colaba con una tela de gasa, se calentaba y se introducía un trozo de cuajo de lechazo en un trapito hasta que la leche cuajaba. Se daban cortes para que saliera el suero y se iban cogiendo puñados que se ponían en aros de madera o en cinchos de esparto (fig. 15), se apretaba con las manos y se ponía encima una tabla con una piedra, para que el suero fuera *escullando* a un caldero. Quienes tenían mucha leche, usaban una prensa de tornillo para esto. Cuando dejaban de escullar, se metían en agua de sal durante un día y una noche, y después se guardaban en el desván en tablas colocadas en una pared o entre el trigo.



Fig. 15. Cinchos de madera y de esparto para hacer los quesos

El suero se volvía a calentar y se cuajaba el requesón, que se iba sacando de la olla con la *cucharrena* y depositando en *requesoneras* de barro con orificios por donde escurría el suero, que se daba a los animales (fig. 16). El requesón, con miel o con azúcar, era considerado una excelente golosina tanto por viejos como por niños.

El requesón se consumía en el día, por lo que, si había mucho, los ganaderos obsequiaban a los parientes y amigos, o a los labradores a los que debían favores por dejarles pastar en sus tierras, con una bandeja de requesones. Era un manjar apreciado y muy típico de la primavera. El queso que se hacía en la Ribera era ligero, de pasta muy blanca, con poca curación.



Fig. 16. Requesoneras de la alfarería de Peñafiel

Se guardaba para comida de los días de siega y trilla, cuando había que llevar el almuerzo al campo para segadores y agosteros. También se obsequiaba con quesos el *Día del Señor* a los labradores que habían facilitado comida para las ovejas, y se vendían a los veraneantes de Madrid, que los llevaban como algo muy estimado.

La leche de oveja nunca se consumía bebida. Hasta que después de la Guerra hubo alguna vaquería, se consumía leche de cabra. En muchos pueblos había una *cabrada* o rebaño de las llamadas «cabras del café», porque eran de muchos vecinos, cada uno no tenía más de una o dos, y las guardaba un *cabrero* al que pagaban una iguala en grano, vino o dinero. El nombre hace referencia a que se tenían para consumir la leche en el desayuno o para tomar café con leche. Esta costumbre de tomar leche a diario

era extraña para la mayoría de personas nacidas en el siglo XIX, que prácticamente nunca tomaban leche, pues preferían el desayuno de aguardiente y el almuerzo de sopas de ajo o, en los pueblos donde se cultivaban, de patatas guisadas con un poco de bacalao o un huevo. El desayuno del tazón de leche, así como de otras comidas como sopas de leche, arroz con leche, buñuelos de arroz, etc., se hizo habitual para las generaciones nacidas en las primeras décadas del siglo XX, que desarrollaron también un mayor gusto por lo dulce. La más antigua productora de leche de la comarca, *Explotación Agrícola Ventosilla*, se anunciaba en el reverso de esta postal como «Fábrica de productos dietéticos» que producía la «Leche compensada ABAD (alimento completo)» recomendado para niños y enfermos (fig. 17). Esta misma idea



Fig. 17. Postal de la Ventosilla impresa por Miñón en Valladolid en 1931

se anuncia en unos azulejos de una antigua lechería de Madrid. A un lado de la puerta, una vaquera ordeña las vacas y en grandes letras dice: «LECHE PURA» y al otro lado, un pastor con un rebaño, y el letrero «PARA NIÑOS Y ENFERMOS» (fig. 18).



Fig. 18. Antigua lechería de Madrid

Plantas y frutas primaverales

La escasez invernal de verduras y frutas, salvo las pocas berzas y acelgas que quedaban en el huerto para el cocido y unas manzanas y uvas arrugadas conservadas en los desvanes, provocaba que se llegara a la primavera con la expectativa de estos productos. Es cierto que en las tiendas de ultramarinos se podían comprar naranjas, plátanos y mandarinas, pero eran frutas caras, casi un lujo. Para muchos, el olor fragante de la mandarina sigue siendo, en nuestra vejez, una vivencia de la Navidad, cuando íbamos con

el cura a Aranda a comprarlas para las estrenas del Día de Reyes. Lo primero que se podía conseguir eran ciertas plantas silvestres que se comían en ensalada, como *cardillos* y *collalbos* o *lisonjeras*. Estas las vendían las huertanas por las calles en Aranda e, incluso en Madrid, donde una señora de Castrillo de la Vega las llevaba y las vendía al grito de: «A la lisonjera bendita, del Cojito de la Ribera». Estas plantas las recogían las mujeres en los barbechos cuando iban a escardar y estaban recién nacidas, tiernecitas, con su tallo blanco enterrado y unas hojitas verdes que asomaban entre los *tarrones*.

En junio, se trabajaba en las viñas en *aporcar* o *acobijar*, con el azadón, más tarde ya con arado. Al mismo tiempo, se arrancaban los *erpes* o retoños perjudiciales y se *estallaba*, es decir, se quitaban los tallos que no tenían fruto, y las hojas con orugas, secas o arrebujadas. A las cepas que tenían mucho *vicio*, mucha fuerza, se les quitaba forraje para que pasara el sol y madurara la uva. Como los *tallos* estaban todavía blandos y jugosos, los chicos, y a menudo los grandes, disfrutaban pelándolos y comiéndoselos, eran una golosina. A finales de este mes, por san Juan, había que salir al campo antes de amanecer, para recoger algunas plantas que debían estar con el rocío de esa noche, lo que les confería virtudes especiales. Se recogía *manzanilla*, cuyo valor curativo era así mucho mayor que si se recogía en otro momento, y un tipo de *cardos* que se ponían en los gallineros para evitar el pulgón. A partir de San Juan, ya se podían recoger el *té de roca*, que crece en los peñascos calizos y tiene hojas pegagosas; el *té de monte*, de largas y estrecha hojas, muy oloroso; la *sardinilla*, de la familia del tomillo, de floraciones esféricas, cuyas infusiones se usaban para curar el dolor de tripa; el *sabuco* o *saúco*, cuya flor se recogía para hacer infusiones con las que se lavaban los ojos; la raíz de *malvisco*, que se usaba cocida contra el catarro. Y tantas otras plantas como el *tomillo salsero*, imprescindible para los guisos de caza, y la *salvia* o *jalvia*, que se ponía en los armarios para dar buen olor y ahuyentar a los insectos.

Entre san Antonio y san Juan, según viniera el año, se podían comer ya los *guisantes* en verde, más que nada como golosina, o guisados con jamón o chorizo. También se sembraban habas, pero se recolectaban sobre todo secas. Las *habas caballares*, grandes y bastas, para pienso de los animales, y las *habas enanas* para comerlas cocidas, ya que rara vez se guisaban en verde.

En torno a san Juan iban madurando las primeras frutas, que eran esperadas con ansiedad e ilusión, sobre todo por los niños. Muy típicas de la fiesta de san Juan son las *guindas*, que se ponían en las enramadas. Las más apreciadas eran las *garrafales*, del tamaño de las cerezas y menos ácidas que las de otras clases. Junto a los guindales, los morales lucían ya los colores de la madurez, con sus *moras* de color rojizo primero y negro morado después, que los chicos recogían del suelo según iban cayendo por estar maduras. También se comían ahora una especie de grosellas conocidas localmente como *acigüembres* o *limoncillos*, que daban unos arbustos espinosos, y unas peras de pequeño tamaño que eran muy tempranas, los *perucos de san Juan*.

Rosquillas, sardinillas y tortas en las fiestas primaverales

En las numerosas fiestas patronales que se celebraban en los meses primaverales, el plato estrella era, como hemos dicho, el *asao*, el lechazo asado en el horno de leña, ya que esta era su temporada. Además, era costumbre elaborar algunos dulces, ya que estos eran siempre los que marcaban el tiempo festivo. Quizás el más frecuente eran las *rosquillas*, dulce de sartén con el que se invitaba a vecinos y amistades. Las rosquillas se hacían con harina, huevos y manteca o aceite. Para darle sabor se añadían algunas cucharadas de anís, según lo golosos que fueran los destinatarios. Hecha la masa, se iban cortando bolas, que se aplastaban entre las manos y con un dedo se hacía la rosca. Para que se frieran mejor se les daba un corte todo alrededor, y así quedaban más altas. Por lo ge-

neral, resultaban un poco duras, por lo que muchos añadían algo de levadura. Al sacarlas de la sartén, se rebozan en azúcar. Más típicas de la Ribera son las *sardinillas*, especie de empanadillas dulces. Se hacía la masa de forma similar a la de las rosquillas y se extendía sobre una superficie dura con una botella para dejarla muy fina. Se cortaba en trozos redondos pequeños que se rellenaban con almendros y nueces machacados mezclados con un poco de miel o azúcar. Se cerraba como una empanadilla, con los dedos o con un tenedor y se freían. Al sacarlas también se rebozaban en azúcar, a veces meclado con un poco de harina.

Otros tipos de dulces tenían carácter ritual, pues los elaboraban cofradías para determinadas fiestas. Destacan algunos en relación con la fiesta de san Antonio de Padua. En Fuentelcésped, en las procesiones de san Antonio y de la Virgen de la Nava, una moza lleva el *ramo* de rosquillas que se sortean al final de la fiesta entre los que han comprado participaciones. El ramo es una estructura piramidal de madera y tela a la que van cosidas las *rosquillas de cañada*, de forma circular y acorazonada. Las elaboran las mujeres de una familia que lo viene haciendo «desde siempre». Tienen una funda de masa de pan y un relleno, la *cañada*, de una masa hecha con piñones, miel y chocolate, sazonada con canela, naranja y limón¹¹ (fig. 19). En Gumiel de Izán, existe una numerosa cofradía de san Antonio formada sólo por hombres, cosa que no deja de llamar la atención, al ser san Antonio de Padua una devoción más bien femenina. Cada año son elegidos 13 cofrades para organizar la fiesta y repartir, la víspera, tortas de anís a los asistentes, tortas que, en el pasado, primero se tiraban rodando por la ladera de las bodegas. El día 13, o el domingo siguiente, se va en romería a la ermita, donde se reparte pan y vino a los cofrades¹².

11 Informaciones de Fuentelcésped debidas a Luis Martín e Isabel Criado Simón.

12 Según me informaron José Calle Villanueva y Felicísimo Otero, ambos de 68 años en 1988.



Fig. 19. Ramo de Fuentelcéspedes en la procesión de san Antonio de Padua y de la Virgen de la Nava con las «rosquillas de cañada»

La comida de los segadores

Si bien la Ribera del Duero no ha sido comarca de mucho cereal, casi todo el mundo sembraba varias tierras de trigo y de cebada sobre todo, un poco de centeno y de avena, lo necesario para cubrir las necesidades de la familia y sus animales. Los segadores solían ser de la familia, incluidas mujeres en algunos casos. Estas y los niños participaban más en las tareas de la era. Agosteros de fuera no se solían contratar; más bien era al revés, algunos jornaleros y jóvenes que querían ahorrar para casarse iban a segar al Valle Esgueva o a los páramos segovianos. Se ajustaban «a tanto y mantenido», que alrededor de 1920 era de siete a ocho reales, comida y cama en el pajar, si no eran del mismo pueblo. Tanto para labradores propietarios como para agosteros contratados, el trabajo era de sol a sol, con las paradas para las comidas y una corta siesta en la propia tierra a la sombra de algún árbol o de un *hascal*, montón de haces de forma piramidal. Las comidas eran monótonas pero, por lo general, suficientes para aguantar el duro trabajo. El desayuno en la

tierra, al amanecer, consistía en pan con cebolla. El almuerzo, después de dos o tres horas de segar, era a base de sopas o patatas con bacalao y queso. La comida de mediodía solía ser un buen plato de legumbre, casi siempre garbanzos, con carne y tocino, es decir, una especie de cocido; a veces complementado con lomo en aceite, o cecina en los pueblos del Valle Esgueva. La cena era ya de noche en casa y se parecía al almuerzo, con sopas o patatas, si bien se añadían huevos. El pan de hogaza era a discreción y lo mismo el vino. Las comidas en el campo se hacían directamente de la olla, alrededor de la cual formaban corro, de pie o sentados en haces, y siguiendo el método de cucharada y paso atrás, con frecuentes visitas a la bota o al barril de paja empegada (fig.20). Eran famosos los barriles que hacían en Pesquera de Duero; cuando se bebía, el vino al salir cantaba «Curiel, Pesquera, Peñafiel».



Fig. 20. Barril del vino

Las frutas de verano

«Por la Magdalena, la nuez llena», es decir, almendros y nueces ya están cuajados, si bien todavía tardarán dos meses en madurar del todo para poderse recolectar, pero los chicos ya los cascaban para comerlos tiernos. En la comarca siempre ha habido muchos nogales,

sobre todo en las viñas, que alcanzan gran desarrollo; su sombra es abundante y muy fresca, pero nociva. Es creencia generalizada que a quien se quede dormido allí le aquejará algún mal, un resfriado o dolor de cabeza. Para evitarlo, es preciso *capar* al nogal, cortándole, antes de echarse a su sombra y cada vez que se haga, el extremo de una rama. Las cerezas ya colorean en los árboles, y los niños vigilaban para espantar a grajos y picazas que se las comían. También empiezan a madurar las primeras ciruelas *de cojón de gato* o *regañadas*, que eran pequeñas, ovaladas, forma a la que alude su nombre primero, coloradas y de sabor agrio, a lo que hace referencia el segundo nombre, porque al comerlas, como eran tan ácidas, hacían *regañarse*. Mucho más estimadas eran las *claudias*, esféricas, de color verde intenso y muy dulces, que maduraban por Santiago o a primeros de agosto. A mediados, ya se podían comer los *perucos de San Roque*, más tardíos y duros que los de san Juan, y las ciruelas tardías.

Hacia Santiago se ponía *ceroyo* el cáñamo, señal de que había que arrancarlo de raíz y dejarlo sobre la tierra hasta que se secase; entonces se transportaba con mucho tiento a las eras, se hacían mañas, se ataban varias y se ponían de pie para que terminara de secarse. A continuación, se sacudía en una piedra o en el trillo para que cayera la simiente, los cañamones, a una manta que se colocaba debajo. Los cañamones se guardaban para simiente del año venidero; si sobraban se comían tostados con sal o en tortas parecidas a las de chicharrones.

Septiembre era el mes de la fruta por excelencia. Iban madurando otros tipos de peras, los albaricoques, los melocotones, los higos y las manzanas más tempranas. Los chicos mataban el deseo de fruta, que esperaban con gran ilusión, comiéndosela incluso sin madurar, lo que, a veces, daba lugar a cólicos. Las personas mayores repetían que, para que la fruta no sentara mal, había que comerla con un trozo de pan. Cuando iban al campo en esta época, muchos no llevaban más merienda que un buen zoquete de pan en el fardel, que se acompañaría con lo

que hubiera en el campo. La rebanada de pan de hogaza que era la merienda habitual de la chiquillería acompañada de algo, si lo había, sobre todo la onza de chocolate que se puso de moda a mediados de siglo. Entre las frutas silvestres, eran muy apreciadas por los chicos las zarzamoras, cuya recolección era muy entretenida y que permitía pintarse y ensuciarse de lo lindo con su mostillo. Era también época de las sandías, cuyo consumo estaba muy ligado a las fiestas de la Virgen de las Viñas de Aranda, donde solía haber algunos puestos de venta.

La recolección y la caza

La recolección de animales habitual, a la que ha habido y sigue habiendo gran afición, es la de caracoles. Se distingue entre el *caracol*, grande, de color beis grisáceo, y la *caracola*, algo más pequeña y rayada. Ambos son comestibles. Se decía que los mejores son los de primavera, porque no han comido todavía mucha hierba y no tenían tanto *verdín* como los del verano. Se recolectaban después de los chubascos primaverales, cuando salían en gran cantidad sobre todo si hacía buena temperatura. Durante un tiempo se tenían en un recipiente bien tapado alimentados con pan duro o salvado para que fueran perdiendo el verdín. Se lavaban con sal para que soltaran los mocos y se cocían. Finalmente se guisaban con chorizo y un poco de picante para darles sabor.

Ocasionalmente, algunas personas, o los mozos cuando no tenían dinero, cazaban ratas de agua que abundaban en las orillas de los arroyos y riachuelos, o algún lagarto o culebra para guisarlos en las meriendas de los lagares. Tampoco era raro que el guiso fuera de algún gato doméstico que habían atrapado por los corrales. Quizás la más estimada era la carne del lagarto, blanca y suave. En las bocas en que habitaban los lagartos (fig. 21) se metía un dedo bien untado con saliva. El animal lo chupaba y seguía al dedo que se retiraba lentamente. Cuando asomaba por la puerta de la boca, se le atrapaba con la otra mano por la cabeza para que no mordiese.



Fig. 21. Lagarto a la puerta de su boca

A finales de verano comenzaba la temporada de caza, que duraba hasta el invierno; muchas de las formas de caza tradicionales hoy se consideran ilícitas, si bien antes había muy pocas escopetas, por ser una afición cara, y estas maneras de cazar eran menos perjudiciales para el medio. Los pastores cazaban conejos con lazo o con *lancha*: en la senda de conejos se coloca una gran piedra plana inclinada apoyada con un palo, y al pasar el conejo lo tira, cayendo la piedra que aplasta al conejo. Las cuadrillas de mozos los solían sacar de sus bocas con el hurón, el *bicho*, o dando humo en las entradas y tapando las salidas, salvo una, por donde los atrapaban.

Cuando terminaban las vendimias, los perros, los galgos en concreto, podían ir sin *tanganillo*, el palo que antes llevaban atado al cuello para que no corrieran, y con ellos se cazaban las liebres. En casi todos los pueblos había una cuadrilla de hombres que, las mañanas de los domingos de invierno, salía al campo con una tropilla de galgos a perseguir la liebre, con el enfado del cura que les bronqueaba por no ir a misa, aunque en algún caso era por la envidia de no poder acompañarlos.

Las perdices se cazaban con escopeta de varias formas, con reclamo, a la espera, a ojeo, en grupos, o a salto, individualmente, salvo en invierno, cuando cuadrillas de mozos las perseguían a la carrera hasta cansarlas. La perdiz

siempre se ha considerado una pieza de lujo y se cocinaba escabechada. Del resto de las aves, no se cazaba casi ninguna. Algunas porque tenían buena fama, como las cigüeñas y las golondrinas, y otras porque la tenían mala, como la abubilla, despreciada porque olía mal, si bien alguien me contó una vez que cierto personaje se las comía quitándoles la piel. Tampoco se comían los corvidos, urracas, grajos y demás, ni las rapaces¹³.

En invierno, se atrapaban pájaros, sobre todo *gurriatos* y *tordos*, con cebo de alambre o con liga, que acudían a comer a los corrales. Se solían cocinar fritos o a la parrilla en las meriendas de lagares y bodegas.

La pesca

Todavía a mediados del siglo xx, era una distracción muy estimada en verano ir a pescar cangrejos a los riachuelos y arroyos de toda la comarca, bien con *rateles*, bien a mano, metiéndose descalzos en los arroyos y buscándolos a tientas bajo las piedras y los huecos de las orillas, lo que era mucho más divertido, especialmente para los chicos, si bien a veces se podían llevar un susto si en vez de un cangrejo les salía una rata de agua, una culebra o, incluso, un *pernillo de agua*, que era como se llama a la nutria. En la década de 1970 fueron escaseando, hasta que desaparecieron o fue prohibida su captura.

La pesca se practicaba en el Duero, donde era muy abundante a comienzos del siglo xx. Según T. Ortego: «en las grandes *tablas* del Duero, se utilizan *balsas* de madera, especie de plataformas, que en los costados llevan como flotadores *botos* llenos de aire; sobre ellas se colocan los pescadores para tender las redes y trasmallos y para conducir la pesca a *los artes* por medio de largas varas que introducen en

13 Véase el cuento *A los pobres siempre nos toca el de los ojos grandes*, en A. Martín Criado, «Cuentos tradicionales castrellanoleonese», *Revista de Folklore*, 284, 2004, p. 50.

las guaridas»¹⁴. El pescado más abundante en el Duero eran los barbos, según me contaba el abuelo Isidoro: «Lo que se pescaba eran barbos, como los que sacaba el Barriles en Aranda, que los pescaba con la barca, barbos que pesaban hasta cinco kilos, como cochinitos los cogía». Otras especies eran más escasas: bogas, truchas y algunas anguilas. Muy abundantes eran algunos moluscos: «Nosotros, como estábamos allí en el Río, también entrábamos a pescar, pero no cogíamos más que *conchas*, lo mismo que las almejas, pero grandes, son como *tarrañuelas*, así de grandes y planchadas. Cuando las echas a cocer, salen y tienen una tajada buena». A veces se practicaba en el Duero la pesca con explosivos y ocurrían accidentes: «Y hay una *chorrera* allí [en el puente del Tío Roque] y a la parte de arriba es todo *guijarral*. Tiraron unos tiros en el río *pa* que *saldrían* los peces, los mataba y salían arriba. Y el José el Gitano, que estaba mozo, y la cuadrilla se ponían en la chorrera con una cesta, pasaba el agua y se quedaban los peces en la cesta. Y fue ese, el tío Ceferino, el padre del José, y se puso *horcajao* de piedra a piedra en la chorrera, y ya tenía peso la cesta, se le *esbaró* un pie y se cayó al agua. A la parte abajo está el pozo del Avellano, que lo decía el Damián, que ese era muy nadador, se tiraba por allí, y el tío Villibó, de Campillo, era famoso por ser gran nadador. Poca gente sabía nadar, casi nadie. El río va pal monte y hace unos remansos el agua, se le llevó y allí se ahogó»¹⁵.

La comida de las bodas

El mes de septiembre, una vez que el grano estaba almacenado y cuando todavía faltaba bastante para las vendimias, era el preferido para casarse. El día de la primera amonestación, por la tarde, después del rosario, acudían a casa

de la novia todos los invitados de la boda a dar la enhorabuena y se les invitaba a pastas y beber vino o anís; algunas familias también los invitaban a cenar. Si el novio era de fuera, ese día tenía que pagar una cantidad en vino o en metálico a los quintos, el *tablao* o la *patente*. Los domingos de la segunda y tercera amonestación, los invitados acompañaban a los novios hasta el baile cantando por las calles y, al acabar el baile, los mozos solían hacer una merienda de despedida al novio en un lagar.

La comida de las bodas la preparaba alguna cocinera con experiencia en este tipo de convites y se hacía en casa de la novia. Se ponían mesas en todos los cuartos, en los pasillos, y, si hacía buen tiempo, en el patio. En los pueblos donde había salón de baile, se alquilaba para esto, y en Aranda, al menos los más acomodados, las celebraban en las fondas y figones. Las comidas más habituales a mediados de siglo eran el arroz y el congrio. El *arroz del domingo* se hacía con un sofrito con cebolla y menudillos del pollo o trozos de conejo. Cuando estaba hecho, por encima se decoraba con rodajas de huevo cocido y tiras de pimiento rojo en conserva. El *congrío a la ribereña* era otro de los platos más valorados en las bodas. Se elegía la parte abierta de una pieza grande. Se partía en trozos medianos, se rebozaban con harina y se freían ligeramente. Para la salsa, se machacaba ajo, perejil y azafrán, con bastante agua, que quedara ligera. Se ponía a hervir en una sarten alta a fuego vivo. Después de un buen rato, se sazónaba, se echaban los trozos de congrio ya fritos, y se dejaba hervir todo de diez a quince minutos. Si no se encontraba congrio, se recurría a productos locales y se hacía un pollo o cordero al chilindrón. Los postres variaban según la época del año. En septiembre los postres preferidos eran sandía y melón. Si se disponía de leche, los postres eran las natillas o el flan de huevo, el arroz con leche y los buñuelos de arroz. Al final se repartía la *rosquilla* o *rosca de boda*, dulce redondo con una cruz en el centro bañado de merengue y adornado con confites y caramelos.

14 T. Ortego, *La Ribera Soriana del Duero*, Soria: Imprenta de las Heras, 1930, p. 44.

15 Todos estos entrecorchetados proceden de una conversación grabada a Isidoro Criado en Castrillo de la Vega

Las vendimias

Hacia mediados de septiembre las clases de uva más tempranas, *tempranillo* o *del país*, empezaban a madurar y ya se podían comer algunos racimos, aunque todavía faltaba casi un mes para la vendimia. Entonces, el ayuntamiento prohibía que la gente saliera al campo a pasear, para lo que se colocaban en cada camino, a la salida del pueblo, un mojón o montón de piedras, y contrataba a unos guardas que vigilaban que esto se cumpliera, y que registraban a los labradores que volvían del trabajo por si escondían algunos racimos en las alforjas. En la segunda mitad del mes, el «día de la licencia», se concedía permiso para que todos los habitantes del pueblo que quisieran acudieran a sus viñas para ver el grado de madurez de la uva, comer lo que quisieran y traer a casa una cestilla con media docena de racimos; si alguno traía más, los guardas le llamaban la atención. Ese día todos los chicos salían al campo y se hartaban de comer uvas allá donde pudieran, confundidos entre el ir y venir de la gente.

Si durante el verano salían segadores de la Ribera hacia zonas cercanas donde predominaba el cultivo cerealista, ahora era al revés. Desde el Valle Esgueva, desde la Sierra o los páramos

del sur acudían vendimiadores y acarreadores con sus bestias y sus carros. Eran contratados «a tanto y mantenido». La manutención era muy parecida a la que hemos visto entre los sagadores: el aguardiente de la mañana, el almuerzo de sopas con huevo o de patatas con bacalao, y la comida en la viña a base del cocido. Por la noche, la cena, parecida al almuerzo, ya en casa y un lugar para dormir en el pajar. En algunos pueblos, la víspera se concentraban en la plaza muchos jornaleros que buscaban ser contratados. En Castrillo de la Vega, además había mercado al que acudían los alfareros de Peñafiel y muchos hortelanos de los pueblos del Riaza que vendían sobre todo pimientos rojos. Por la noche el ambiente era de fiesta. Todo el pueblo subía a las bodegas a merendar ensalada de pimientos rojos con bacalao salado o *arencas*, y después había baile en la plaza.

Al principio de la vendimia, se recogían las mejores uvas, sobre todo blancas, para guardar en el desván e ir comiéndolas hasta Navidad. Durante las vendimias se hacía el *bollo de uvas*, dulce típico que hoy día siguen elaborando algunos panaderos. Se hace con masa de pan rellena de uvas negras y un poco de azúcar (fig. 22).



Fig. 22. Bollo de uvas

Otras cosechas otoñales

A finales de septiembre o comienzos de octubre se cosechan las patatas y las alubias. Las patatas se sacaban con azadón removiendo la tierra, pues solo se sembraban para el consumo de casa. Los chicos las recogían a mano, removiendo bien la tierra para que no quedara ninguna enterrada, y tirando la *madre*, que solía estar medio podrida. En casa se clasificaban: las muy pequeñas se guardaban para sembrar y todas se almacenaban en lugares frescos y oscuros, en las bodegas sobre todo. Las alubias se arrancaban cuando estaban bien secas, se acarreaman a las eras para que las diera el sol y se apaleaban con horcas. Después del primer apaleón, se recogían las matas, que se ponían otra vez al sol, y se barrían las que habían caído al suelo, se beldaban llenando un recipiente, poniéndolo en alto y dejando caer las alubias poco a poco para que el viento se llevara la paja. Esto se repetía tres veces, hasta que ya no quedara casi ninguna en las matas. La paja, *gárgola*, es muy buena para las ovejas y se vendía a los dueños de rebaños.

Tradicionalmente patatas y alubias eran cultivos de huerto, poco importantes por tanto. Donde había regadío, como en el valle del Riaza, se cultivaban tierras grandes y se vendían en los mercados de Aranda. Las patatas se cocinaban guisadas con un sofrito de cebolla, pimentón y chorizo o bacalao. Se partían en trozo pequeños que *cascasen*, sin cortarlos del todo y, cuando estaban a medio cocer, se aplastaban algunos trozos contra la pared del puchero para que el caldo fuera volviéndose cremoso. Eran muy estimadas para alternar con las sopas de ajo en almuerzos mañaneros o cenas. Las alubias también fueron cultivándose cada vez más, pues permitían una dieta más variada, escapando del cocido tradicional de garbanzos. Las alubias se echaban en remojo con agua fría y se cocían al amor de la lumbre en los pucheros de barro. Al empezar a cocer, se *asustaban* varias veces, es decir, se les añadía un poco de agua fría para que dejaran de cocer. Se solían comer de plato único con chorizo, tocino, y otras es-

quisiteces del cerdo. Las alubias pintas o de color, rojas del todo, se solían comer acompañadas de pan y cebolla o cebolleta cruda.

Octubre es la época de recolección de las últimas frutas, de las peras de invierno, *peras de Roma*, que se guardaban para en Navidad hacer «peras al vino», manzanas tardías (*reinetas*, *camuesas*), que se guardaban con *mastranzo*, hierba también llamada *meaperros*, para que maduraran, de los almendros y de las nueces, que se suelen varear después de vendimiar. A finales de septiembre y en octubre se disfrutaba de los melones de la tierra, que se sembraban en seco y eran muy tardíos; los últimos se guardaban entre paja para que terminaran de madurar y así llegaban hasta navidad, como las uvas, que se conservaban extendidas en los desvanes. Por vendimias se recogían las *jervas* de los *jerbales* que había en muchas viñas; todavía estaban algo verdes y empezaban a colorear. Se guardaban en el desván sobre el trigo o la cebada. Allí iban madurando poco a poco, a lo largo del invierno, hasta ponerse blanditas y de color marrón, que es cuando se pueden comer. Los membrillos se recolectaban cuando estaba amarillos y se estimaban mucho por su buen olor, de manera que las mujeres los colocaban por toda la casa para que fueran madurando. No se comían crudos, sino cocidos con miel o azúcar en forma de mermelada, que llevaba poco azúcar, o de carne de membrillo, que llevaba más y se conservaba mucho tiempo.

Si el año venía húmedo, salían las primeras *setas de cardo*, a las que los ribereños son muy aficionados. Dado que las setas de cardo suelen salir en pequeños grupos o cercanas, cuando aparecía una, se decía el siguiente conjuro:

*Seta, setera,
búscame la compañera.
Cardo corredor,
búscamelas a montón*¹⁶.

16 Lo aprendí de un grupo de mujeres de Castrillo de la Vega, grandes aficionadas a las setas y conocedoras de los mejores sitios donde encontrarlas.

Parecidas, aunque de peor calidad, son las *setas de chopo* y las *setas de carrerilla*, que también salen en corros o en hileras, a lo que deben su nombre. Otras setas que se recogían, aunque no tan estimadas, eran las *manjarrias* o *cagarrias*, nombres locales de las colmenillas, setas de pie blanco y hueco, y sombrero con celdillas como de colmena. En los pueblos que tenían pinares se buscaban los *níscalos*, anaranjados, insípidos y no muy valorados antaño. Los muy aficionados recogían otras setas más raras como las *orejas*, los *bonetes*, de pie blanco hueco y sombrero negro arrugado, y los *hongos*, más tarde conocidos como champiñones. Los niños disfrutaban pisando los *pedos de lobo*, de los que sale un polvillo maloliente. Por lo general, las setas no se preparaban solas, sino que se añadían a un guiso de carne o de patatas.

Los niños cogían las *macucas* coloraditas de los espinos y se las comían. También recogían los *tapaculos* o *corales* de las zarzas con los que hacían collares ensartándolos en un cordel. Las bellotas de encina se comían como fruto seco antes de que se quedaran duras o se echaban a las ovejas. Los niños jugaban con ellas poniéndolas patas como si fueran ovejitas o haciendo peonzas para bailarlas. Las del roble quejigo no se comían porque producían *garrotillo*; los niños las empleaban para jugar como las *algallarillas* y *algallarones*.

La miel y la cera

En cuanto empezaba el tiempo frío, con las primeras heladas, las abejas detenían su actividad y se encerraban en su colmena a invernar. Ya no había *pollo*, es decir, crías, y se podía catar. Ahora es cuando más miel tienen, siempre que el verano no haya sido muy seco; si apenas tienen miel para mantenerse, quitársela es condenar la colmena a muerte. Por eso, el colmenero tiene que tener muy en cuenta cómo ha sido el clima y, dependiendo de él, la cosecha de flores. Un refrán se lo recuerda: «Si quieres miel, cata por San Andrés; si quieres colmenas (o cera), por la Candelas» es decir, en febrero, cuando lo más crudo del invierno ya ha pasado.

El colmenero se ponía una careta de alambre como única protección, si bien tiene cuidado de arremangarse las mangas de la camisa bien apretadas y, si acaso, pillarse los bajos de los pantalones con los calcetines o con una cuerda, no vaya a ser que las abejas que caen al suelo se le suban por las piernas. Para abrir la colmena, en los tipos más antiguos, tiene que picar el barro o el yeso que recubre la tapa, y apalancar ésta, que suele estar pegada a los panales; se daba humo con un puchero viejo lleno de paja o de *moñigos*, soplando por la boca de forma que el humo salga por un agujero que ha practicado en el culo; otras veces, la paja se quemaba entre dos canales; luego, se fue introduciendo el fuelle. Si el día elegido para catar es soleado, aunque sea frío, mejor, porque así las abejas se resisten menos a salir por la piquera fuera de la colmena. Entonces, con un *catador*, que es una barra aplanada de hierro, con corte en un extremo y gancho en el otro, va cortando los panales, despegándolos del corcho, y los deposita en un escriño o un barreño¹⁷.

Para extraer la miel, se colocaban los panales en una cesta de mimbre, y ésta se colgaba al sol o cerca de la lumbre, donde diera calor pero no mucho, y la miel iba saliendo lentamente y cayendo a un recipiente que había debajo. Ésta era la *miel virgen*, la que salía por sí misma. Cuando ya no salía más, se cocían los panales en una olla con un poco de agua hasta que se disolviera la miel, pero no la cera; esto era el *agua miel*. La miel se guardaba en alguna olla o jarra de barro, y se consumía en casa, para endulzar el café o los dulces de sartén, así como para los catarros y dolores de garganta. A lo largo del siglo xx fue siendo sustituida por el azúcar. Los panales se volvían a cocer con poca agua, para que se derritiera la cera, que subía a la parte superior de la olla, de donde, con mucho cuidado, se iba sacando; abajo quedaban las impurezas. Con esta cera se hacían velas en la propia casa para su consumo, en el que ocupaba un lugar importante las que se llevaban a

17 A. Martín Criado, «Apicultura tradicional de la Ribera del Duero». *Celtiberia*, 104, 2010, pp. 201-234.

la iglesia, sobre todo al hachero de la sepultura familiar. La forma habitual era de rollo de cerilla: una bola de cera se amasaba entre las manos, se aplastaba sobre una mesa, como si fuera una tortilla muy alargada y fina, sobre ella se colocaba la torcedera, cuerda hecha de varios hilos de algodón y se giraba con las manos hasta darle una forma más o menos redondeada; a continuación se añadía otra tortilla, etc. Al final, la cerilla se enrollaba en torno de un palo, que después se sacaba. Otras veces, se enrollaba en una tablilla de la cera para llevarla a la iglesia y ponerla en el suelo de la sepultura.

Los Difuntos

Sobre las «comidas de duelo» que acompañaban los entierros, A. Benito y S. Arias de Miranda dicen que era una costumbre ya desaparecida en Aranda a finales del siglo XIX, al menos «las comidas en los funerales grandes», sin explicar más, supongo que los de las familias más ricas¹⁸. Sin embargo, en casi todos los pueblos, en pleno siglo XX pervivía la tradición de dar la *caridad* en la casa del duelo y la comida para los familiares forasteros. Después del entierro, la familia recibía el pésame en su casa y las familias pudientes y medianas repartían a los pobres, y a todo el que quería ir, la *caridad*, que solía ser un cuarto de hogaza. En algunos pueblos hacían una cochura de panecillos especiales y los repartían a la puerta de la casa, donde los colocaban en un altarcito con un crucifijo y velas¹⁹.

Unida a la fiesta de Todos los Santos y de los Difuntos, estaba en algunos lugares de la comarca la celebración de la *machorra*, comida ritual que celebraban los mozos la Noche de Ánimas, que además tocaban las campanas y cantaban por las calles cantos referentes a la

festividad²⁰. El nombre procede de que, como ya hemos comentado, por esta época se mataban las ovejas viejas y las estériles, *machorras*, por lo que la base de esta comilona era un *chilindrón* de oveja, que se hacía con la carne troceda con su hueso y un sofrito de cebolla, pimiento rojo y ajos, todo ello al amor de la lumbre durante horas y horas.

También en estas fiestas de los Santos y de los Difuntos se preparaban algunos dulces especiales. En San Martín de Rubiales eran típicos los *periquitos*, dulce conocido en otros lugares como *leche frita*: se hace una masa con aceite, leche, harina y azúcar; se extiende de forma que no tenga más de un dedo de grosor y se parte en cuadraditos. Estos se rebozan en huevo, se fríen y, al sacarlo de la sartén, se rocían con azúcar. Otro dulce que se hacía en estas fechas eran los *florones*: se baten cuatro huevos, se les añade una almueza de harina y la masa, que tienen que ser muy ligera, se pone en un molde de hierro con forma de florón bañado de aceite, se mete a la sartén y se va levantando lentamente según se va friendo y soltando (fig. 23). En algunos lugares, había gente que ya preparaba el *alajor*, si bien este era más típico de la Navidad.



Fig. 23. Florones

18 A. Benito y S. Arias de Miranda, *Cosas del siglo pasado. Apuntes para la historia contemporánea de Aranda, recopilados por dos arandinos*. Madrid, 1936, p. 203.

19 Por ejemplo, en Villanueva de Gumiel.

20 Quintanilla Tres Barrios, Tubilla del Lago y Caleruega. Es posible que la *machorra* tenga algo que ver con la «entrada a mozo» y el comienzo del año, que según la tradición celta era el 1 de noviembre.

Por san Andrés, el vino nuevo añejo es

El vino, principal producto de la Ribera del Duero desde tiempo inmemorial, solía estar listo para su consumo y venta a mediados de noviembre, cuando las *riatas* de los arrieros con sus borricos, mulas y carros, y más tarde ya con camiones, se apresuraban a acudir desde las comarcas vecinas a comprarlo antes de que el invierno entrara de lleno y dificultara las comunicaciones.

En la Ribera, se han producido tradicionalmente tres tipos de vino. El más estimado y consumido era el *clarete*, el más noble por ser el que salía de forma natural al pisar la uva, en la proporción de una *cántara* por cada *carga* de uva. Se destinaba sobre todo al consumo propio²¹. El primer vino que salía del prensado era el *ojogallo*, algo más oscuro que el *clarete*, de color guinda. El resto que iba saliendo de sucesivos prensados era el *tinto*, oscuro y turbio, despreciado por los ribereños, que lo vendían

21 Después de unos años en que la moda lo condenó e, incluso cambió su nombre, hoy día es cada vez más valorado y bebido, y una gran bodega como Protos ha recuperado el nombre tradicional de *clarete*.

en su totalidad a los serranos por ser más barato y porque estos «se bebían cualquier cosa».

La bodega era la segunda casa para los hombres, incluso la primera para algunos. La visitaban varias veces al día. La primera, nada más levantarse. Mientras la mujer trajinaba en la cocina, el hombre tomaba su jarro (fig. 24) y subía a la bodega para bajar vino reciente para el almuerzo. Lo que sobraba lo echaba en un barril o bota y se lo llevaba al campo. A mediodía, volvía a subir a por vino reciente para la comida y lo mismo por la noche, cuando volvía de trabajar. La costumbre era comer con vino recién sacado de la bodega. Estas visitas a veces se prolongaban, bien haciendo hora para comer, bien en charla con los copropietarios o vecinos (fig. 25). En la gatera que había en la pared de bajada a la bodega, junto al candil o la cerilla para alumbrarse, tenían almendros, nueces, bacalao seco o arencas para «acompañar al trago». Algunos se subían la merienda o la cena. Los hombres, en general, bebían mucho vino, alrededor de dos litros diarios; las mujeres mucho menos y solo en las comidas, salvo algunas viejas que se *aforraban* contra el frío con buenos tragos.



Fig. 24. Jarro antiguo y cerilla de Adrada de Haza



Fig. 25. Almorzando en la bodega. Villanueva de Gumiel

ESBOZO SOBRE EL BAUTISMO POR AGUA DE SOCORRO Y EL BAUTISMO POST MORTEM EN ANGELITOS. (CORRIENTES, ARGENTINA Y SUR DE LA REGIÓN ORIENTAL DEL PARAGUAY)

César Iván Bondar

Resumen

El objetivo del artículo se centra en conocer, analizar e interpretar un conjunto de prácticas asociadas a población de credo católico y relacionadas con la muerte del angelito. Las prácticas resultan dos modalidades del bautismo, por fuera del rito bautismal religioso del catolicismo; atendemos al bautismo por agua de socorro y el bautismo post mortem en casos particulares de muerte: en niños que fallecen al poco tiempo de nacer o en aquellos nacidos muertos. Se ha priorizado el método etnográfico con entrevistas y observaciones con diversos grados de participación, registros en variados dispositivos tecnológicos y análisis de fuentes secundarias. La información se extrajo del corpus recabado entre los años 2006 y 2021. Damos cuenta de que la muerte del angelito, en los casos analizados, implica un complejo conjunto de relaciones materiales y simbólicas entre el niño fallecido, los dolientes, la comunidad y el universo de lo sagrado. Asimismo, resaltamos la participación preponderante del género femenino en estas intervenciones bautismales, de la mano de las maestras de rezo, matronas, parteras y/o enfermeras que offician de madriñas en las modalidades bautismales trabajadas.

Palabras clave: angelito; bautismo; muerte; cultura funeraria; rito.

Abstract

The objective of the article focuses on knowing, analyzing and interpreting a set of practices associated with the population of Catholic belief and related to the death of the little angel. The

practices are two modalities of baptism, outside the religious baptismal rite of Catholicism; We attend to relief water baptism and postmortem baptism in particular cases of death: in children who die shortly after birth or in those born dead. The ethnographic method has been prioritized with interviews and observations with varying degrees of participation, records in various technological devices and analysis of secondary sources. The information was extracted from the corpus collected between the years 2006 and 2021. We realize that the death of the little angel, in the cases analyzed, implies a complex set of material and symbolic relationships between the deceased child, the mourners, the community and the universe of the sacred. Likewise, we highlight the preponderant participation of the female gender in these baptismal interventions, by the prayer teachers, midwives, midwives and/or nurses who officiate as godmothers in the baptismal modalities worked on.

Key words: little angel; baptism; death; funerary culture; rite.

Introducción

*Oh Dios, las almas de tus fieles
En tu misericordia descansan;
Bendice esta tumba
Y designa para su custodia a tu santo ángel;
Y al sepultar aquí el cuerpo de este(a) niño(a)
Recibe bondadoso su alma
Para que eternamente goce con tus santos
En tu presencia
Por Jesucristo nuestro señor
(Bendición del sepulcro [de un niño difunto bautizado]. Rito Exequias 2009, 54).*

Las problemáticas abordadas, el bautismo por agua de socorro y bautismo post mortem en angelitos, constituyen una parte del universo de las prácticas, saberes, creencias, actitudes y formas de relacionarse con el mundo de lo sagrado que podemos hallar entre los interlocutores de credo católico de la Provincia de Corrientes y el Sur de la Región Oriental del Paraguay en lo que respecta a la thanato-cultura vinculada a la muerte de los niños de corta edad.

Este abordaje permite perfilar las siguientes hipótesis de trabajo: las prácticas funerarias vinculadas a los niños difuntos denotan un conjunto de particularidades que las distinguen de la funebria vinculada a la muerte adulta; estas prácticas configuran, no sólo una particular forma de concebir la muerte, el morir y a los muertos, sino además un conjunto de relaciones materiales, simbólicas y socio-culturales relativas y específicas entre el niño, los deudos y la comunidad. Estas coordenadas culturales significantes –en el recorte propuesto– se matizan con elementos culturales disímiles (antropológicos y lingüísticos¹) constituyéndose como esquemas interpretativos, comparables a nivel regional, pero circunscriptos a esferas de significación marcadamente locales.

En la zona bajo estudio se considera como angelito al niño difunto que, por no poseer pecados veniales o mortales, y habiendo sido librado del pecado original, accede al Tercer

Cielo² y puede gozar de visión beatífica³. Desde ese momento los familiares disponen de un mensajero, abogado protector o custodio a quien solicitar favores, pedidos y bendiciones.

En lo que respecta a los intereses de este artículo cuando referimos al angelito basamos las consideraciones en el siguiente ordenamiento: ángel bebe 0-4 años, ángel niño 4-7 años y de 7-11 años (dependiendo si es niño o niña). En consecuencia, en el caso que nos convoca, nos ubicamos dentro de la primera franja de la categoría expuesta up supra.

El recorte espacial se encuentra representado por la provincia de Corrientes, Argentina y el Sur de la Región Oriental de la República del Paraguay; atendiendo principalmente a las comunidades que limitan con la provincia argentina de referencia.

2 En la tradición judeo-cristiana identificamos que el Cosmos se organiza en niveles de creciente abstracción, sacralidad y progresiva lejanía de lo humano. Algunas versiones hablan de hasta siete niveles, pero la versión más difundida presenta tres niveles o Cielos. El Primer Cielo estaría representado por lo que contiene la Atmósfera (hasta donde vuelan las aves, lo observable a simple vista); el Segundo Cielo por el Universo que contiene a la Tierra (hasta este Cielo el Hombre puede ambicionar experimentar). Dios ha creado estos Dos Cielos, pero habita en el Tercer Cielo desde donde ha dirigido la creación. En este Tercer Cielo moran los ángeles, los seres celestiales y se goza de la visión beatífica: «San Pablo, que fue arrebatado hasta el tercer cielo, hasta los más grandes misterios de Dios y, precisamente por eso, al descender, es capaz de hacerse todo para todos» (cf. 2 Co 12, 2-4; 1 Co 9, 22). Los niños difuntos ruegan por sus dolientes desde el Tercer Cielo, junto a Dios y los demás ángeles.

3 Para los interlocutores el tipo de muerte (trágica, violenta, natural) no modifica la naturaleza sagrada del alma del niño. Cabe destacar que, según lo registrado en el trabajo de campo, el tipo de muerte se relaciona directamente con la posibilidad de santificación. Las santificaciones en las formas regionales de *alminas* o *animitas* suelen registrarse con más recurrencia entre los niños muertos en accidentes o asesinatos. En las experiencias recabadas casi la totalidad de las familias que poseen niños difuntos dedican un altar a las almas de éstos y los ubican en planos de las santificaciones, pero de orden familiar/doméstica/íntima, pocos son los casos que arriban a las santificaciones populares reconocidas.

1 La presencia de la lengua guaraní, sumada a la histórica y constante relación con la República del Paraguay ha generado, del contacto entre el guaraní y el español determinadas variantes: una primera –que por analogía con el Paraguay– podríamos denominar jopara (definida como una forma dialectal de dos lenguas en contacto) y otra conocida como jehe'a (asociación de palabras y elementos de la gramática para construir una nueva expresión o palabra), siendo éstos los modos recurrentes de comunicación; con más fuerza en el Paraguay.

Cabe señalar que, como expone Brezzo (2010), las relaciones entre Argentina y Paraguay han marcado una estrecha vinculación durante los últimos 200 años, por un pasado común fundado en los componentes culturales, poblacionales, migratorios, acontecimientos bélicos y comercio.

Lo que conocemos actualmente como nordeste argentino y sur del Paraguay forma parte del gran territorio guaraní, cuya lengua perdura hasta el presente entre las comunidades con las cuales se trabaja.

Con el advenimiento de la Orden Jesuítica en el siglo XVII, se configuraría la Paraguaría o Provincia Jesuítica del Paraguay, vigente hasta 1767. Luego de la expulsión, se suscitan nuevas demarcaciones territoriales. En este periodo, reseña Vara (1985), no hablamos solo del contacto entre lo católico y las creencias de comunidades prehispánicas, sino que además la religión católica de la época traía componentes animistas y múltiples creencias medievales europeas. Esta religiosidad católica se iría mezclando con lo guaraní en una construcción espiritual que se constituyó en la religiosidad rural de los siglos XVII, XVIII, XIX y XX en buena parte de la región (Bondar 2015, 2021).

Asimismo, entre los conflictos referidos por Brezzo (2010) se puede citar la Guerra Guazú (1865-1870), que implicó directamente al territorio bajo estudio. De esta forma, para Brezzo (2010), otro de los vínculos bilaterales lo constituyen las relaciones internacionales (históricas y actuales), atravesadas desde hace 200 años por los exilios como consecuencias de guerras y dictaduras, y la circulación entre políticos y letrados comunes a ambos países.

Entre los interlocutores se remarca la circulación y familiaridad entre Paraguay y dos provincias argentinas en especial, Formosa y Corrientes. Esta familiaridad queda registrada en los aportes de Deniri (2017) sobre las relaciones de Corrientes con Paraguay luego de la muerte de Gaspar Rodríguez de Francia en 1840.

Más allá de la delimitación geoespacial de lo que hoy conocemos como nordeste argentino y sur del Paraguay, el componente cultural continúa siendo la base sustancial de unidad y comunidad: lengua, gastronomía, danza, música, calendario litúrgico de festividades y prácticas votivas a los santos, alianzas familiares y parentales, etcétera.

Como parte de este componente cultural, prestamos especial atención a cómo los vínculos con la muerte, los muertos, las situaciones de muerte y el morir se configuran como intensos, familiares y cotidianos (Bondar 2015, 2021). Hallamos una matriz compartida en la thanatocultura o cultura funeraria.

Conocer, analizar e interpretar estas dos formas de bautismo nos lleva a considerar nociones generales sobre la implicación del concepto, más allá de su definición dentro de la liturgia y los actos sacramentales del catolicismo. El rito del bautismo, como expone La Fontaine (1985, 16, en Finol, 2010), «define fronteras: entre miembros de un grupo y no miembros, entre diferentes estatus e ideas contrastadas». En esta línea, en lo que respecta al rito bautismal, expone Finol (2010, 230) que

El rito bautismal religioso implica al menos tres funciones fundamentales: una transmutación mística, por el perdón del pecado original, en el caso del catolicismo; una transformación de los límites entre no-pertenencia y pertenencia a un grupo religioso o a una creencia; y, finalmente, una operación de identificación, gracias a la asignación de un nombre.

Las ideas presentes en Finol (2010) nos permiten trabajar la problemática desde las nociones de transmutación, pertenencia/no pertenencia e identificación/nombramiento. Aspectos que podremos ver se hacen presentes en la instrumentación del agua del socorro y el bautismo post mortem, aunque éstas modalidades no posean aceptación formal dentro del Catecismo de la Iglesia Católica.

Estas dimensionales del bautismo, en las modalidades trabajadas, nos aproximan a un diverso universo de relaciones, sentidos y modos de relacionarse con el mundo de los vivos, la muerte y los muertos; aspectos que hemos referenciado en las hipótesis generales de trabajo.

Para el abordaje del recorte propuesto la presentación se divide en cuatro apartados generales; antecedentes, metodología, resultados y discusión, y las consideraciones finales donde presentamos las aproximaciones y continuidades que amerita la temática.

Antecedentes

Los antecedentes iniciales datan de las investigaciones etnográficas y el trabajo de campo de larga duración en el Nordeste Argentino y la República del Paraguay atendiendo a la muerte de los niños o angelitos, y a las prácticas, creencias, actitudes y emociones vinculadas.

El corpus de análisis forma parte de las recolecciones en el marco de tres proyectos acreditados en la Secretaría de Investigación y Posgrado de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales (FHyCS) de la Universidad Nacional de Misiones (UNaM): a) El velorio del angelito en el nordeste argentino y sur de la región oriental de la República del Paraguay. Siglos XIX, XX y presente etnográfico, b) Muerte, Morir, Sociedad y Cultura. Memoria Funeraria y vida cotidiana. Nordeste Argentino y Sur de la Región Oriental del Paraguay, y c) Antropología de las «creencias y el creer». Estudios sobre prácticas mágico-religiosas en la Región del nordeste argentino: confluencias fronterizas. Asimismo, desde la investigación desarrollada como investigador del CONICET, inscripto en el Instituto de Estudios Sociales y Humanos. FHyCS, UNaM.

En este periodo de trabajo se han abordado diversos ejes problemáticos referidos a la muerte del angelito con una perspectiva regional focalizando en el Nordeste de Argentina y la República del Paraguay, incluyendo el Sur de Rio Grande do Sul, Brasil, a partir de 2021. Las

líneas de trabajo y principales problemáticas, que son retomadas como antecedentes y cuyo análisis resulta la base sobre la cual se monta este artículo, pueden ser ordenadas del siguiente modo⁴: a- prácticas conmemorativas vinculadas a los angelitos con especial atención a la práctica de Ángeles Somos en la provincia de Corrientes, b- prácticas y creencias vinculadas a los niños difuntos en Corrientes y el Sur de la Región Oriental del Paraguay (anunciación de la muerte, thanatopraxia, velorios, cortejos, inhumaciones, prácticas conmemorativas), c- prácticas mágico religiosas asociadas a los angelitos (santificaciones, animitas protectoras, uso del hueso como amuleto y sus vínculos con San La Muerte), d- el velorio del angelito, sus componentes, continuidades y re significaciones desde el siglo XIX al presente etnográfico principalmente en el Nordeste argentino y el Paraguay, e- relaciones de ultratumba entre padres y niños difuntos, f- formas de manifestación de la muerte y el muerto diferenciado la muerte del angelito y la muerte adulta, g- construcción de la idea de «angelito» y «muerte del angelito», y rituales asociados, en el presente etnográfico atendiendo a las transformaciones más significativas y comparándolas a nivel regional (Argentina, Brasil y Paraguay).

De este proceso resaltamos los aspectos trabajados en Bondar (2017) al analizar el destino de los niños muertos sin bautismo. En este esbozo el autor aborda tres casos registrados en el Norte de la República Argentina, a saber: 1- la esperanza de la salvación y la salvación por el bautismo, 2- el imaginario en torno a los moros / «barrenderos celestes» y, 3- los duendes. La primera opción post mortem se encuentra íntimamente ligada al catolicismo; y toma fuerza luego de haberse puesto en discusión la Hipótesis Teológica sobre el limbo de los niños. Aclaremos que no se trabaja el tema atendiendo al imaginario en torno al limbo; más bien se reseñan algunas ideas sobre el destino de las almas de los niños muertos sin bautismo

4 Líneas que han sido abordadas en investigaciones propias.

derogándose mencionada hipótesis; sumando a ello referencias sobre el bautismo por agua de socorro y el bautismo del muertito. En el punto «la esperanza de la salvación y la salvación por el bautismo» se incluyen las reflexiones sobre el bautismo por agua de socorro y el bautismo post mortem; desde la categoría *emic*: bautismo del muertito.

Expone Bondar (2017) que desde los preceptos de la Iglesia Católica la salvación de las almas de los niños sin bautismo ha sido explicada, a partir de la Edad Media, sobre la base de una hipótesis teológica: el limbo de los niños⁵, no obstante el Catecismo de la Iglesia Católica, en su edición de 1992, no lo menciona. Esta Hipótesis es rechazada en el documento «La esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautismo»⁶ (el Vaticano autoriza su

divulgación en 2007); el documento señala que «Todos los factores que hemos considerado (...) dan serias bases teológicas y litúrgicas a la esperanza de que los niños muertos sin bautismo estén salvos y gocen de la visión beatífica» (s/p). De esta forma los niños difuntos, bautizados o no, mantienen la esperanza de la visión de Dios en el Tercer Cielo⁷.

Si bien esta nueva concepción mantiene la esperanza de la salvación para aquellos niños no bautizados se recomienda –y establece– la necesidad del bautismo como rito de salvación y despegue del pegado original: «Si tales exequias se celebran [exequias a niños sin bautismo], hay que preocupar por medio de una conveniente catequesis, que no se oscurezca en la mente de los fieles la doctrina acerca de la necesidad del bautismo» (Rito Exequias, 2009, p. 49).

Junto a estas prescripciones del catolicismo a su comunidad de fieles, a las modificaciones de la doctrina y a las discusiones sobre las hipótesis teológicas se montan otras prácticas y respuestas ante la demanda de los niños en peligro de muerte o muertos sin bautismo. Aún convencidos de que el niño será salvo por no haber cometido pecados veniales y/o mortales, según hemos observado en las entrevistas, los dolientes recomiendan otras alternativas de salvación, sean estas las vinculadas al bautismo post mortem o al agua de socorro antes del deceso.

5 El Concilio de Cartago, 418, se pronunció contra la teoría optimista que admitía a los niños muertos sin bautismo y les otorgaba la felicidad sobrenatural. San Agustín señaló que el «Limbo de los niños es eterno», su condición de portadores del pecado original dura por siempre. Durante todo el Medioevo ésta fue la doctrina de la Iglesia. En el Catecismo de Pío X de 1904, en el que se educaron los católicos durante casi todo el siglo XX, se enseña que «...los niños muertos sin bautismo van al Limbo, donde no gozan a Dios pero tampoco sufren porque teniendo el pecado original, pero solo él, no merecen el Paraíso pero tampoco el Purgatorio y el Infierno». La versión que el Papa aprobó en 1992 prefirió una suerte más serena para los niños muertos sin bautismo. «La Iglesia -afirma el punto 1261- no puede confiarlos a la misericordia de Dios». Y Dios «quiere que todos los hombres sean salvados». Y la ternura de Cristo que le hizo decir: «Dejad que los niños vengan a mí y no impedirselo». Todo esto «nos consiente de esperar que haya una vía de salvación para los niños muertos sin Bautismo», afirma el último Catecismo católico universal...» (Algarrañaz, Diario Clarín. 29/XI/2005)

6 «El tema 'La esperanza de salvación para los niños que mueren sin Bautismo' ha sido sometido al estudio de la Comisión Teológica Internacional (...) La discusión general tuvo lugar con ocasión de las sesiones plenarias (...) en Roma en diciembre de 2005 y en octubre de 2006. El texto presente fue aprobado en forma específica por la Comisión y fue sometido a su presidente, el Cardenal William J. Levada, el cual, una vez recibido el consenso del Santo Padre en la audiencia concedida

el 19 de enero de 2007, ha autorizado su publicación» (http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_sp.html. 15.07.2014)

7 Sobre la salvación por medio del bautismo, previa al documento citado, expone Colin (2004) que «El rito funerario para infantes fue refrendado en el Concilio Tridentino (1542-1563). El Concilio buscaba combatir a Lutero y al luteranismo. Buscaba luchar contra la libre interpretación de los textos sacros y por tanto poner un coto al libre desarrollo de las creencias. De allí proviene la creencia de que el niño va a la Gloria si está bautizado, pues es un alma pura»

Por otra parte, se mencionan los aportes de González López (2019) quien trabaja los actores y roles en el bautismo de socorro o de necesidad entre los siglos XVI y XIX, centrándose en la normativa eclesiástica sobre el bautismo de socorro, los actores, roles y validez del rito. Incorpora reflexiones sobre los profesionales sanitarios, el bautismo y el padrino. En este sentido la autora resalta la relevancia del bautismo entre la población creyente, su continuidad y vigencia ya sea en forma de bautismo de socorro u oficial

De todo esto se infiere una progresiva adquisición en la población de la necesidad religiosa de bautizar a sus hijos y de no correr el riesgo de que falleciesen sin recibir el bautismo. Al abrigo de la construcción social de la infancia como etapa diferenciada, creció la atención a la protección de su alma, tanto en el plano terrenal como en el celestial. (González López, 2019, 151).

Sobre la relación entre bautismo y roles Carmona González et al. (2009, 14) exponen que desde hace siglos las parteras han administrado el bautismo de urgencia a aquellos recién nacidos con pocas probabilidades de supervivencia. Actualmente esta función es desconocida para muchas matronas. Del mismo modo Poço dos Santos et al. (2014) señalan que una de las tareas del rol de las matronas fue la de administrar el bautismo de urgencia a los bebés en peligro de muerte, esta práctica era considerada muy relevante y estuvo incluida dentro de los diferentes planes de estudio de la carrera de matrona en España hasta 1888.

El agua de socorro fue ordenada por disposición del III Concilio de Lima (1582-1583) impulsado por el Obispo Toribio Alfonso de Mogrovejo, en línea con el Concilio de Trento. Estas expresiones perduran, en cuanto a que todo cristiano se encuentra habilitado para proveer el agua de socorro, a los infantes en peligro de muerte.

Era fórmula habitual consolar a los padres y madres que perdían a su fruto recordándoles que el hijito muerto ya se había convertido en un «angelito del Paraíso». Solía bautizarse a los niños pronto para no correr riesgos, ya que el bautismo era rito de iniciación cuya falta impedía el acceso al Reino Celestial. De ahí que esta creencia estuviera en el origen de muchas actitudes, comportamientos e incluso creaciones. Sínodos y concilios recomendaban enseñar a los laicos la fórmula del sacramento en lengua vulgar, por si no hubiera un sacerdote cerca tras un parto peligroso y de ahí también que en determinadas zonas la licencia para ejercer el oficio de partera fuera expedida por el obispado. El hecho de retardar el bautizo era entendido como un síntoma de perversidad y/o de conversión ficticia por parte de quienes habiendo renunciado al judaísmo, no se habían entregado al cristianismo de corazón y retrasaban el momento de iniciar a sus descendientes, según lo estipulado por su nueva fe. (García Herrero, 1998, 30).

Sobre la salvación del pecado original por medio del agua de socorro, atendiendo a la zona bajo estudio, podemos mencionar los aportes de Larraburu (citado en Escalada Salvo et al. 2005, 124)

Qué alegría la de aquella madre, que habiendo constatado que su hijo al nacer y en forma casi inmediata, recibiendo las 'aguas del socorro' que le habilitan para ser 'gente de Dios', haya sido llamado para formar parte de las huestes del cielo. La solidaridad de los vecinos, que nunca se hace retacear, los lleva a consagrarse en el patio de la 'casa de luto' y con su presencia ayudar a la madre en 'su alegría'.

Del mismo modo Álvarez Benítez (2002) señala que el niño cuando todavía no fue bautizado, cualquier persona –familiar o no–, en su

agonía, le derrama sobre la cabeza el agua de socorro usando una fórmula muy sencilla. Con ello queda bautizado. Limpio de pecado, va directamente al cielo. Asimismo, sobre la temática González López (2019, 126) señala que «El fallecimiento de un niño sin ser bautizado suponía privarlo de su entrada en la religión católica. Para evitarlo, el bautismo de socorro se convirtió en un recurso necesario y vital, normalmente administrado por mujeres que atendían el parto».

Cabe resaltar que no todos los exponentes se han manifestado en completo acuerdo con la utilización del agua de socorro. Riesco Le-Grand (1848) dedica en su «Tratado de Embriología Sagrada» dos apartados especiales al bautismo, denomina a estos «De la forma del bautismo» y «Del sujeto del bautismo». En el primero reseña consideraciones significativas sobre el «agua de socorro»; remarca que los pasos del bautismo -para ser efectivos- deben respetar minuciosamente los cánones rituales manejados casi exclusivamente por los párrocos. Por ello recomienda que todos los párrocos deben bautizar «subconditione» a los niños -recién nacidos- que han recibido agua de socorro, añade «aun cuando haya sido el facultativo, matrona u otra persona de conocida inteligencia; la razón es porque en aquellos momentos de precipitación, o se hace mal la ablución, o se aplica mal la materia a la forma» (Riesco Le Grand 1848, 306).

Desde esta óptica se miran con desconfianza los bautismos por agua de socorro y se reconoce la importancia de la intervención de algunos párrocos que siempre bautizan bajo condición, aunque el que bautiza por agua de socorro sea un eclesiástico: pues el ritual debería ser completado (efectivamente) en la «verdadera casa de Dios».

Estas posturas, sobre la purificación de los niños, hallan eco en las indicaciones pastorales para el bautismo de niños en la Argentina; ésta estipula que

7.f. En los Hospitales y Sanatorios sólo podrá administrarse el «agua del socorro», explicando a los padres que es verdadero Bautismo y que están normalmente obligados a completar la celebración en la Parroquia. 7.g. Es responsabilidad de quién administró el «agua del socorro», que el niño sea presentado en la Iglesia para completar los Ritos, como así también que el Bautismo sea debidamente registrado en los libros parroquiales de la jurisdicción donde se admitió⁸.

Como hemos señalado con anterioridad la salvación de las almas de los niños que mueren sin bautismo está garantizada por la piedad y misericordia divina. Sobre la problemática los aportes de Medina (2003) sobre «la suerte eterna de los niños muertos sin bautismo» ofrece relevantes anotaciones que engrosan las reflexiones sobre el posicionamiento del cristianismo reafirmando la idea de que esta salvación está garantizada a

[...] todos los seres humanos muertos antes del uso de la razón o sin uso de la razón: a) De los fetos humanos muertos por causas naturales, hayan tenido o no conciencia sus madres acerca de su existencia. b) De los fetos humanos privados de la vida por aborto. c) De los niños nacidos y muertos antes de que hayan recibido bautismo. d) De los seres humanos adultos que no llegaron a tener uso de razón. (Medina, 2003, p.2).

Aun así, estando garantizada la salvación de las almas sin bautismo, y ante la primacía de la

8 http://aica.org/aica/documentos_files/Otros_Documentos/Obisposados/2002_10_08_Bautismo_Buenos%20Aires.htm. Rescatado 15.03.2012.

muerte⁹ la Enciclopedia Católica¹⁰, Volumen I, señala

En caso de muerte de la madre, el feto debe ser inmediatamente extraído y bautizado, si tuviera alguna vida en él. Los infantes han sido sacados vivos del vientre después de morir la madre. Después de haberse llevado a cabo la incisión Cesárea, el feto puede ser condicionalmente bautizado antes de la extracción si es posible, si el sacramento es administrado después de removido del vientre el bautismo debe ser absoluto, siempre y cuando exista la certeza de vida alguna. Si después de la extracción sea dudoso si vive, debe bautizarse bajo la condición: «Si estás vivo». Debe recordarse a médicos, madres y comadronas sobre la grave obligación de administrar el bautismo bajo estas circunstancias. Debe tenerse en mente que según la opinión prevaleciente entre los instruidos, el feto es animado por un alma humana desde el principio mismo de su concepción. En los casos de parto en los que el producto sea una masa ciertamente no animada por vida humana, debe bautizarse condicionalmente: «Si sois un hombre». (s/p).

Exponen Carmona González et al. (2009, 16) que en 1749 el rey de Sicilia, Carlos VII, ordenó

9 Si se prevé la muerte de una mujer embarazada se recomienda, antes de la muerte de ésta, que beba agua bendida garantizando mínimamente el contacto del niño con la intensión del bautismo. Sobre ello nos relata la imagen consagrada en la producción fílmica argentina «Camila» de María Luisa Bemberg, protagonizada por Susú Pecoraro e Imanol Arias. Camila O’Gorman, condenada por su romance con el sacerdote Ladislao Gutiérrez, es fusilada estando embarazada. Antes de cumplirse la sentencia es inducida a beber agua bendida promoviendo la liberación del pecado original de la criatura que habita en su vientre: «bebe hija mía, para que el agua bendita alcance el cuerpo del inocente a Nuestro Señor» (Transcripción de lo expresado por el Sacerdote que le otorga la extrema unción).

10 http://ec.aciprensa.com/wiki/In_odium_vitae:_Aborto. Rescatado: 21.02.2017.

la práctica de cesáreas post mórtem a toda mujer preñada muerta. Si bien se registran escasas situaciones de cesáreas post mortem consta la efectuada a Isabel de Braganza en 1818 (esposa en segundas nupcias de Fernando VII) «Los cirujanos de Cámara le practicaron una cesárea y se bautizó al feto nada más exponerse en el vientre antes de que naciera, después lo extrajeron y reanimaron infructuosamente»

Estas operaciones que ponían en riesgo la vida de las mujeres fueron evaluadas como inhumanas y mal vistas por muchos opositores a esta práctica; de estas experiencias se instruye la utilización de jeringas bautismales intrauterinas que permitían que el agua bendita llegue al feto sin extraerlo. Sobre este particular método e instrumento, jeringa usada en el siglo XVII para administración del bautismo uterino, se hallan referencias en Babies (1997) citado en Carmona González et al. (2009, 16)

Asimismo, en sus aportes sobre el bautismo de urgencia en la historia de la obstetricia las autoras abordan el bautismo de recién nacidos en riesgo de muerte inminente, el bautismo de miembros malposiciones, el bautismo de fetos abortivos vivos, o con dudas acerca de su vitalidad, el bautismo de recién nacidos malformados (denominados antiguamente monstruos) y el bautismo de hijos de madres muertas intra-parto.

Metodología

La información recabada deviene de un trabajo de campo de larga duración habiéndose iniciado en el año 2006 y continuando hasta el presente. Para la recolección de información de primera mano se ha trabajado con las poblaciones en límites internacionales. En las zonas urbanas se han priorizado las cabeceras de los Departamentos, indagando también en zonas periurbanas y rurales.

Se trabaja con población de credo católico. En tal sentido se han realizado entrevistas, observaciones, registros y análisis documental en el marco de las dependencias institucionales y

Proyectos referenciados con anterioridad. De este corpus inicial se han extraído los datos y fracciones que competen a la problemática trabajada en este artículo. De este modo se han instrumentado:

Entrevistas en dos formatos: Etnográficas –presenciales– y *Online Google Forms* –a distancia y semi estructuradas– con formularios pre diseñados (cuando las características de los interlocutores así lo permitieron). Durante el trabajo de campo se han realizado más de trecientas entrevistas¹¹ sobre la base de tópicos conversacionales¹².

Las entrevistas se aplicaron a: padres/madres de angelitos, padrinos/madrinas de angelitos y otros agentes vinculados a la temática (doctores, trabajadores de cementerios, referentes de instituciones religiosas, vestidoras, propietarios de casas funerarias, especialistas que hayan trabajado la temática de interés o temas relacionados, autores de literatura regional, músicos, poetas). Resaltamos que las entrevistas se realizaron a interlocutores que participaron activamente de las prácticas objeto del artículo o bien que han recibido la información en forma de herencia oral.

Observaciones con diferentes grados de participación (en los últimos dos años sujetas a las condiciones de Pandemia por COVID-19 y el ASPO) centradas en: los contextos signifi-

11 Para la elaboración de este artículo se ha seleccionado un corpus reducido de entrevistas atendiendo al recorte temático abordado. Las citas de las entrevistas son señalizadas con el indicador: varón-mujer, la edad del interlocutor, fecha de realización y el lugar de residencia dentro de las comunidades con las que se trabaja, localidad, ciudad, etc.

12 Tópicos conversacionales generales más relevantes: historia de vida de los interlocutores, nociones de muerte, morir y muerto, prácticas y creencias vinculadas a la muerte, el morir y los muertos. Distinciones entre muertos adultos y niños difuntos, prácticas y creencias diferenciales según muerto niño o adulto, noción de angelito, prácticas votivas, velorios y relaciones con los espacios funerarios (cementerios, enterratorios, altares, etc.).

cantes, los espacios y lugares específicos: privados-domésticos y públicos. Se ha participado activamente en variadas instancias de bautismo (se aplicaron guías para las observaciones con diversos grados de participación)¹³.

Registros y análisis de fuentes variadas: si bien priman en la presentación aspectos devenidos de la recolección directa, testimonial de los interlocutores, señalamos que se ha indagado en la producción de conocimiento devenido de los estudios folclóricos y de la literatura regional.

Siguiendo los aportes de González Torres (2012) para la referencia a ciudades, pueblos o lugares se conservará la forma tradicional de escritura del guaraní. Ahora bien, en el caso de las palabras que no identifiquen lugares, ciudades, pueblos o no sean citas textuales, se adopta la grafía establecida en el Primer Congreso de la Lengua Guaraní-Tupí reunido en Montevideo, Uruguay, en 1950. De allí data un alfabeto de acuerdo con la fonética internacional.

Resultados y Discusión

Si bien pareciera estar clara la distinción entre ambas modalidades de bautismo cabe enfatizar algunos puntos relevantes.

Cuando el bautismo se administra a niños nacidos vivos con riesgo de muerte o la muerte es una posibilidad el agua de socorro, bautismo de socorro o de necesidad se administra bajo la categoría «en peligro de muerte», cuando la muerte es inminente el agua de socorro, bautismo de socorro o de necesidad se administra bajo la categoría «en artículo de muerte».

El bautismo de socorro o de necesidad era aquel en el que se echaba agua a un recién nacido que estaba sin bautizar y se consideraba que su vida estaba en peligro. La gran mayoría de bautismos de

13 En las observaciones se realizaron registros atendiendo a la identificación de personas, actividades, roles, posiciones, tiempos y espacios.

socorro se realizaba en el transcurso del propio parto, aunque también se produjeron casos en los que se administraba varias horas o días después. Es decir, si el niño mostraba signos de riesgo posteriormente, pero todavía no había sido conducido al templo parroquial para recibir el bautismo solemne. (González López, 2019, 128).

Este tipo de bautismo también es asociado a situaciones donde no se cuenta con asistencia inmediata de los Ordinarios facultados para el bautismo religioso, por ejemplo, en poblaciones rurales alejadas o situaciones de crisis humana que impiden la realización del rito religioso como los casos registrados recientemente durante la pandemia por COVID-19.

Las prescripciones y requerimientos oficiales para la realización de este bautismo se encuentran estipulados en el Código de Derecho Canónico de la Iglesia Católica¹⁴.

850. El bautismo se administra según el ritual prescrito en los libros litúrgicos aprobados, excepto en caso de necesidad urgente, en el cual deben cumplirse sólo aquellas cosas que son necesarias para la validez del sacramento (...) 853. Fuera del caso de necesidad, el agua que se emplea para administrar el bautismo debe estar bendecida según las prescripciones de los libros litúrgicos (...) 860 § 1. Fuera del caso de necesidad, no debe administrarse el bautismo en casas particulares, a no ser que el Ordinario del lugar lo hubiera permitido por causa grave. § 2. A no ser que el Obispo diocesano establezca otra cosa, el bautismo no debe celebrarse en los hospitales, exceptuando el caso de necesidad o cuando lo exija otra razón pastoral. (...) 862. Exceptuando el caso de necesidad, a nadie es lícito bautizar en territorio ajeno sin la debida licencia, ni siquiera a sus súbditos

(...) 867 § 2. Si el niño se encuentra en peligro de muerte, debe ser bautizado sin demora (...) 871. En la medida de lo posible se deben bautizar los fetos abortivos, si viven (...) 875. Quien administra el bautismo procure que, si falta el padrino, haya al menos un testigo por el que pueda probarse su administración.

A esto debemos agregar lo expuesto por Vargas Holguín (2016, s/p) quien señala que ante esta situación se debe «derramar agua, aunque sea sin bendecir, sobre la cabeza del bautizando diciendo al mismo tiempo la siguiente fórmula: «N.N., yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». Sin decir amén ni agregar más palabras»

Por el contrario, si el niño es parido muerto, o se produce alguna situación de aborto espontáneo, la administración del bautismo toma la forma de bautismo post mortem.

En algunas circunstancias los niños han nacido vivos y se ha demorado en la administración del bautismo; al fallecer sin bautismo se oficia el bautismo post mortem aboliendo la forma primaria de agua de socorro o bautismo de urgencia.

Para la Iglesia Católica, en la actualidad, no es necesario realizar el bautismo post mortem a un angelito fallecido sin este sacramento. Basan esta afirmación en lo expuesto por la Comisión Teológica Internacional en el documento «La esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautismo». Señalan que por medio del bautismo el hombre se une profundamente al Señor en su muerte y resurrección. En este sentido el niño fallecido ya se ha unido al Señor por su condición de niño, su inocencia, la fe y el deseo de los padres. Por ello, no se recomienda ungir el cuerpo del niño muerto con agua para realizar el bautismo, sería una práctica innecesaria y contradictoria al precepto de fe sobre la salvación de los niños muertos sin bautismo.

En tal sentido, de las dos modalidades trabajadas en este artículo, la Iglesia Católica avala

14 https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/cic_index_sp.html. Rescatado: 17.03.2021.

solamente el bautismo de agua de socorro, recomendando que luego sea completado/avalado por un sacerdote.

Existen algunas divergencias con estas apreciaciones, tal es el caso de Vargas Holguín (2016) quien señala que si alguien sin bautismo –bebé, niño– está declarado muerto, clínicamente hablando (no se sabe el instante preciso de la separación del alma del cuerpo), se bautiza bajo condición.

Agua de socorro y bautismo post mortem: transmutar la pureza (in)completa

La noción de pureza (in)completa sugiere la exposición de un recorrido crítico construido sobre la base de algunas conjeturas nacientes de la observación y la complejidad de la imagen del angelito y su significación socio-cultural.

Se concibe que la imagen pura del niño sin pecados veniales, pureza que le es otorgada por Dios, es al mismo tiempo una pureza incompleta. Entre los relatos recabados podemos percibir como la muerte del niño no garantiza su conversión a angelito. El niño debe librarse del pecado original siendo ungido por el sacramento del bautismo¹⁵.

Por otra parte, el angelito se define teniendo en cuenta la condición de pureza, la imposibilidad de distinguir entre las acciones buenas o malas y la imposibilidad del uso de razón. Si bien solemos oír que se hace referencia a la condición angelical de los niños en vida destacamos que el estado de angelito, como lo

trabajamos en esta investigación, presupone la asimilación de una condición post mortem; directamente vinculada a la inocencia e imposibilidad de incurrir en pecados de cualquier tipo (básicamente por no tener uso de razón).

Resalta García Herrero (1998) que la inocencia de la niñez fue uno de los rasgos más difundidos y reconocidos a finales de la Edad Media. Expone que este precepto llevaba implícita la idea de que los niños no dañaban deliberadamente y eran portadores de una significativa pureza que garantizaba su ingreso al cielo inmediatamente después de la muerte, siempre y cuando hubiesen sido ungidos por el bautismo.

Los aportes de García Herrero (1998) nos habilitan a comentar que concebir la posibilidad de transmutación del estado de niño muerto al estado de angelito presupone la creencia en otros mundos posibles más allá del terreno. Asimismo, la creencia en la dualidad de lo humano: un cuerpo perecedero y un alma inmortal; íntimamente ligada –en el caso de los niños– a la facultad de la visión beatífica en el Tercer Cielo. Consideramos que estas dimensiones se encuentran fuertemente influenciadas por determinados dogmas devenidos del cristianismo.

Como hemos señalado un angelito no asume este estado por la simple muerte bio física, para completar –sino iniciar– el pasaje debe ser librado del pecado original por medio del bautismo.

Nos encontramos frente a una relación tensa entre lo estipulado como apropiado y la readaptación que estas prácticas vivencian en la cotidianeidad de la cultura¹⁶.

Si bien la muestra y recolección de información es amplia, y los interlocutores diversos y numerosos; en lo que refiere a los intereses de

15 El libro Ritual de Exequias (Concilio Vaticano II) establece procesos rituales diferenciales según se trate de niños bautizados, niños no bautizados y niños con uso de razón (a estos corresponde el rito de los adultos con algunas re-adaptaciones). Si bien estos ritos han sido significativamente transformados en los usos públicos de la comunidad y por las percepciones de la misma Iglesia, resulta ilustrativo considerar como deberían ser (idealmente) los procesos rituales post mortem en estos niños difuntos.

16 Del mismo modo la muerte de una mujer embarazada implica tratamientos especiales en el ritual velatorio; si bien la problemática del velatorio no es trabajada en este artículo cabe mencionar que la embarazada difunta es consagrada con símbolos propios de la muerte pequeña, a saber: colores, cánticos, oraciones.

este artículo y para el abordaje del bautismo por agua de socorro retomamos como ejemplares los casos de treinta interlocutores; quince de la Provincia de Corrientes y quince del Sur de la Región Oriental del Paraguay. En lo que respecta a la Provincia de Corrientes resultan trece mujeres y dos hombres. Los casos del Paraguay son en su totalidad mujeres.

En lo que refiere al bautismo post mortem retomamos la misma cantidad de casos. Aquí

resultan catorce mujeres y un hombre en el caso de Corrientes y quince mujeres en el caso del Paraguay.

En tal sentido partimos de un total de sesenta interlocutores que han experimentado y vivido una u otra modalidad de bautismo. En algunos casos los interlocutores han aportado experiencias sobre ambas modalidades.

Tabla 1: Detalle de los interlocutores seleccionados para el caso del bautismo por agua de socorro

Total de interlocutores	Localización	Cantidad	Género		Rango de edad
			F	M	
30	Corrientes	15	13	2	30 a 85 años
	Paraguay	15	15	-	

Tabla 2: Detalle de los interlocutores seleccionados para el caso del bautismo post mortem

Total de interlocutores	Localización	Cantidad	Género		Rango de edad
			F	M	
30	Corrientes	15	14	1	30 a 85 años
	Paraguay	15	15	-	

Agua de socorro

La totalidad de los interlocutores retomados para esta tipología de bautismo manifiestan que el agua de socorro o bautismo de urgencia resulta un equivalente al bautismo religioso oficial.

Cabe mencionar que, de los treinta interlocutores, siete poseen solo el bautismo por agua de socorro: mientras de los restantes veintitrés han recibido además el bautismo religioso oficial.

Aquellos que poseen solamente el bautismo por agua de socorro alegan que las situaciones

de vida de sus familias en lo que refiere a residir en parajes alejados, ausencia de sacerdotes y circunstancias de enfermedad, etcétera, han imposibilitado complementar ese tipo de bautismo con el religioso oficial.

Debido a que se trata de población de credo católico, y ante el interrogante sobre el temor o no de condenar la salvación eterna del alma ante dicha circunstancia las respuestas han sido unánimes. No existe temor alguno de perecer en el infierno ya que el bautismo de agua de socorro es considerado válido y fue instruido no por negación del bautismo religioso, sino por

imposibilidad de acceder en tiempo y forma al segundo.

Asimismo, la totalidad de interlocutores retomados para esta tipología de bautismo poseen ahijados de agua de socorro, superando los cuarenta y cinco ahijados en la sumatoria total de casos. Interesa también señalar como han llegado a ser padrinos de agua de socorro, la totalidad de las mujeres han participado en los partos de sus ahijados, en lo que respecta a los hombres han sido convocados por las anteriores. La participación de las mujeres en el parto de sus ahijados se ha posibilitado por variadas causas: por ser personal del sistema de salud, por ser parteras tradicionales, por ser familiar de la criatura o por experiencia sobre la temática sin poseer relación directa con la familia del recién nacido.

Entre los casos suscriptos en esa tipología hemos podido registrar tres fórmulas utilizadas en el bautismo por agua de socorro:

- Fórmula número 1: «Se usa agua bendita, si no hay se reza un Padrenuestro sobre cualquier agua, se toma la cabeza de la criatura y se le derrama diciendo Yo te bautizo con el nombre de [se dice el nombre completo elegido para el niño/a] en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (Mujer. 80 años. Corrientes. 2020).

- Fórmula número 2: «Con agua bendita se hace, siempre se tiene. En nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo yo te bautizo, me enseñaron que no se dice el nombre, después en la Iglesia si van sí, ahí uno queda como madrina»¹⁷ (Mujer. 76 años, Paraguay. 2019).
- Fórmula número 3: «Se tiene agua preparada para ese [refiere a agua bendita], la criatura recién nacida ya hay que bautizar. Se hace la señal de la cruz y se le deja caer el agua en la frente, se dice yo te bautizo con el nombre de [se dice el nombre completo elegido para el niño/a] solo, nada más» (Hombre, 62 años, Corrientes, 2019).

En las tres alternativas podemos observar la recurrencia de determinados componentes. Claramente los símbolos dominantes son la presencia del agua, asimismo la referencia a la señal de la cruz o la Santísima Trinidad. Sintetizamos los elementos de estas fórmulas en la siguiente tabla.

17 *Você faz isso com água benta, você sempre tem. Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo eu te batizo, me ensinaram que o nome não se diz, depois na Igreja se vão sim, aí fica como madrina* [Traducción del autor, la interlocutora descendiendo de una familia migrante del Brasil, pero reside en el Paraguay].

Tabla 3: Elementos presentes en las tres fórmulas registradas en el grupo de interlocutores sobre bautismo por agua de socorro

Fórmulas	Componentes					
	Agua bendita	Agua no bendita	Señal de la Cruz	Santísima Trinidad	Mención del nombre	Ausencia del nombre
F 1	SI	NO	NO	SI	SI	NO
F 2	SI	NO	NO	SI	NO	SI
F 3	SI	NO	SI	NO	SI	NO

Bautismo post mortem

El padrinzago/madrinzago: relevancia del rol femenino

Hallamos, a lo largo del trabajo de campo, variadas situaciones de los llamados «padrinazgos de muertitos»: producto de ritos bautismales en casos de niños ya fallecidos, concretándose el bautismo en el momento del parto (habiendo nacido muerto) o bien en los umbrales del velorio angelical. Sobre ello deseamos citar la siguiente experiencia:

Yo soy padrino del bebe de mi amiga, se le bautizó en el velorio, ya nació muerto, ella me preguntó si yo quería salir de padrino y le dije que sí, la abuela le hizo el bautismo y se le puso nombre y todo, después se le veló hasta el otro día. (Entrevista realizada por el autor, Hombre, 30 años, Corrientes, 2016).

Esta cita ilustra el caso de un bautismo que hemos denominado post mortem, muy relacionado al bautismo de los muertos o por intención que deja de manifiesto el deseo de que el alma del fallecido sea cristiana.

Estas experiencias fueron registradas además en las situaciones de los abortos naturales en los cuales las madres «despiden» a los fetos (ya con forma humana). En estas situaciones se instrumenta la misma fórmula bautismal; adjudicándole al feto las atribuciones que hubiese tenido en su vida bio-física extra-uterina. La mayoría de los productos de estos abortos naturales son inhumados en los patios de las casas.

Las entrevistas nos han permitido reconocer personas que nunca han recibido el bautismo en la Parroquia y que legitiman al agua de socorro como un equivalente. De este modo hallamos mujeres de avanzada edad que cumplen con el mandato cultural de ser «madrinas de agua de socorro».

La criatura se bautizaba con agua de socorro, es como el bautismo, yo tengo

muchos ahijados de agua de socorro... después no hace falta nada, dicen nomás los curas, pero no. (Entrevista realizada por el autor. Mujer, 75 años, Corrientes, 2017).

De esta forma las madrinas y padrinos por agua de socorro poseen en su esquema de «ahijadazgo»: a) ahijados vivos, b) niños fallecidos luego de un tiempo de estar entre los vivos y c) niños paridos en estado de muerte.

Estos padrinos de los muertos asumen la responsabilidad que se le otorgaría estando sus ahijados vivos. Podríamos afirmar que este vínculo es aún más complejo, ya que muchos bautizos se realizan en el lecho de muerte de los neonatos, esto confiere a ese padrinzago por agua de socorro una complejidad salvacionista: será el bautizo que liberará al alma del niño del pecado original habilitando su ingreso al Tercer Cielo.

He [pausa, mirada dirigida a lo lejos]... nació pilai, kaigue, medio con lombriz seguro, ahí le hicimos el bautismo y después se murió nomás. (Entrevista realizada por el autor, Mujer, 45 años, Paraguay, 2017).

Consideraciones finales

Claramente el niño, cuya condición de niño no garantiza salvación, requiere la mediación ritual del bautismo o su equivalente. Como acto sacramental y de trasmutación des-construye la naturaleza (in)pura de la criatura, lo re-agrega a condiciones que: (a) en vida significan el inicio de una nueva vida, y (b) en la muerte implican necesariamente el mismo acto; un nuevo estado, en un nuevo lugar, en una nueva forma, una vida junto a Dios.

Señalamos que rituales de bautizo citados en la Enciclopedia Católica, desconocidos en su sentido estricto por los practicantes, toman formas populares y son re-adaptados promocionándose esquemas alternativos de acción

bautismal ante las situaciones de muerte de los niños.

De esta forma, atendiendo al trabajo de campo realizado, la complejidad del rito bautismal puede ser entendida teniendo en cuenta lo que hemos denominado como la condición del niño, el cronotopo bautismal y la tipología bautismal. Esta última, la tipología bautismal, está representada por dos formas generales: el agua de socorro y el bautismo en la parroquia de la mano de un Ordinario (no es tomado como parámetro lo estipulado en la tipología de la Enciclopedia Católica). Los elementos *condición del niño, cronotopo bautismal y tipología bautismal* se combinan generando formas alternativas de proceder en el bautismo dependiendo del estado de vida o muerte, o bien de la mayor o menor cercanía de la muerte bio-física del niño.

Así el bautismo oficial, proporcionado en la parroquia por un Ordinario, se hará presente en los casos en los que los niños sobrevivan varias semanas o meses. Mientras que en las otras condiciones del niño primará el bautismo por agua de socorro, obviándose -las más de las veces- el bautismo en la parroquia.

Esta breve aproximación nos permite vislumbrar que las alternativas del tránsito de las almas no son nomológicas y que la construcción de la memoria funeraria de las sociedades es contextual, relativa y variable. Más allá de haberse realizado el trabajo de campo en una zona de indiscutible preponderancia católica, ya sea en el presente etnográfico o ligando la idea a la historia colonial, las explicaciones no se hallan siempre ajustadas a estos cánones de hegemonía (Bondar, 2017)

Estos aspectos hablan de la tanatosemiosis (Bondar, 2012), ésta implicaría una percepción de la muerte y el morir como encadenados de sentidos, construcciones colectivas (a veces colectivizadas) de nuevos espacios que se oponen a la degradación de la memoria y que re-generan hábitos, creencias, gustos y apetencias de los muertos. Pretende hacer notar que la muerte no implica el fin de los sentidos, sino que se

inscribe en la facultad del signo: una naturaleza que le permite ser interpretada en una continuidad ad infinitum. La muerte encadena una continuidad, un umbral, no es solamente un hecho biofísico, sino un signo cronotópicamente construido e interpretado. Incluimos los sistemas de comunicación, intercambio y expresión para/con los muertos, los encadenados sógnicos que configuran los espacios de los muertos, las memorias y los esquemas interpretativos de determinados sistemas simbólicos-culturales, los mapas orientadores, direccionadores y configuradores de la vida de los muertos. Aspectos que Barley (1999, 99) ha trabajado bajo de denominación de «los vivos y los muertos: relaciones de ultratumba». De este modo en los casos analizados, como encadenado de significaciones y prácticas dialogizadas, la memoria opera como dispositivo proyectivo, se montan estrategias de continuidad y creatividad dialogizada. Claramente nos encontramos ante encadenados de significaciones que escapan a las logocéntricas y lineales construcciones de la muerte biofísica como el fin de las relaciones sociales: preferimos afirmar que nos hemos movilizadado en universos de signos, para nada catalogables como «telúricos» o «del inframundo», sino cotidianos, familiares y complejos.

César Iván Bondar
Instituto de Estudios Sociales y Humanos/CONICET/
UNaM/FHyCS
Argentina

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ BENÍTEZ, M. B. *Lo mejor del Folklore Paraguayo*. Paraguay: El lector. 2002.
- BARLEY, N. *Bailando sobre la tumba*. España: Taurus Humanidades. 1999.
- BREZZO, L. *Las relaciones entre la Confederación y el Paraguay a comienzos del Siglo xx (1900-1930)*. Paraguay: El Lector. 2010.
- BONDAR, C. I. «Como viento, soplo o silbido: sobre las manifestaciones de la muerte y el muerto en el Nordeste Argentino y sur del Paraguay». *RUNA, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre*, 42(2), 229-244. 2021.
- BONDAR, C. I. *Esbozo sobre tres destinos de los niños muertos sin bautismo: norte de la república argentina*; Editorial Argus-a; Argus-a. Artes & Humanidades; VI; 24; 5; 1-20. 2017.
- BONDAR, C. I. *Prácticas Funerarias vinculadas a los niños difuntos (angelitos). Provincia de Corrientes y Sur de la Región oriental del Paraguay* (tesis de doctorado). Programa de Posgrado en Antropología Social, Universidad Nacional de Misiones, Argentina. 2015.
- BONDAR, C. I. «Tanatosemiosis: comunicación con los niños difuntos. Tumbas, colores, epitafios, exvotos y memoria(s)». *Runa*, 33(2), 193-214. 2012. Recuperado en 05 de julio de 2022, de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S185196282012000200005&lng=es&tlng=es
- CARMONA-GONZÁLEZ I., SAIZ-PUENTE M.S. «El bautismo de urgencia. Función tradicional de las matronas». *Matronas Prof.*; 10(4): 14-19. 2009.
- CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO. Madrid: Biblioteca de autores cristianos. 1991.
- COLIN, A. «Funerales de angelitos: ¿rito festivo sin duelo? Rito y desmentida a falta de una vida con historia para un duelo sin memoria». En: *Revista Litoral. Muerte y Duelo*. No.34, Edelp, México. 85-119. 2004.
- DENIRI, J. E. *Pedro Ferré para principiantes. Un Hombre, Un Nombre. Una época. 1824-1842*. Corrientes: Ediciones Moglia. 2017.
- ENCICLOPEDIA CRISTIANA. SBU. 2010.
- ESCALADA SALVO, R. y ZAMBONI, O. «Mitos y Leyendas. Un viaje por la región guaraní». *Antología. Misiones*. Argentina: Editorial de la Universidad Nacional de Misiones. 2005.
- FINOL, J. E. «Símbolo, Rito y Comunicación: del bautizo religioso al bautizo laico» En: *COMUNICA. Revista Latinoamericana de Comunicación Social*. 210 / vol. I n° 2 (julio-diciembre): 209 – 235. 2010.
- FINOL, J. E. *Tiempo, cotidianeidad y evento en la estructura del rito. Semiótica del Rito Venezuela: Universidad del Zulia, Universidad Católica Cecilio Acosta, Asociación Venezolana de Semiótica*. En Colección de Semiótica venezolana, 6, 53-72. 2009.
- GARCÍA HERRERO, M. C. «Elementos para una Historia de la infancia y de la juventud a finales de la Edad Media». *La vida cotidiana en la Edad Media: VIII Semana de Estudios Medievales*. Nájera, del 4 al 8 de agosto de 1997. Coord. por José Ignacio de la Iglesia Duarte, 223-252. 1998.
- GONZÁLEZ LÓPEZ, T. «Actores y roles en el bautismo de socorro (Lugo, S. XVI-XIX)». *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, n.º 37, pp. 126-156. 2019.
- GONZÁLES TORRES, D. *Folklore del Paraguay*. Asunción, Paraguay: Servi Libro. 2012.
- MEDINA E., Jorge. «Anotaciones sobre la suerte eterna de los niños muertos sin bautismo». *Teología y vida*, 44(4), 503-506. 2003.
- POÇO DOS SANTOS, A. M.; GÓMEZ CANTARINO, S.; CAMPOS SILVA, T. M.; VELASCO ABELLÁN, M. «Formación de matronas en España desde la segunda mitad del s. xx hasta la actualidad». *Referência - Revista de Enfermagem*, vol. IV, núm. 3, noviembre-diciembre. Escola Superior de Enfermagem de Coimbra Coimbra, Portugal. 131 -137. 2014.
- RIESCO LE-GRAND, I. M. . *Tratado de Embriología Sagrada*. Madrid: Tipografía Greco-Latina. 1848.
- RITUAL EXEQUIAS. *Celebración de las Exequias*. Chile: Ed. San Pablo. 2009.
- RUIZ BERDÚN, D. *Las competencias de las matronas en España a través de los tiempos*. <https://www.elpartoesnuestro.es/blog/2018/01/11/las-competencias-de-las-matronas-en-espana-traves-de-los-tiempos-ii>. 2018.
- VARA, A. *Todo es Historia. Corrientes en el mundo guaraní*. Buenos Aires: Alemam. 1985.
- VARGAS HOLGUIN, H. «Como bautizar en caso de urgencia». *Aleteia, Espiritualidad*. <https://es.aleteia.org/2016/06/18/en-que-consiste-el-agua-de-socorro/>. 2016.

EL CUCO COMO ORÁCULO EN LA PROVINCIA DE LEÓN (FÓRMULAS RIMADAS Y REFRANES)

José Luis Puerto

Prácticas oraculares en las antiguas religiones

Desde antiguo, las prácticas oraculares han gozado de un gran prestigio, tanto en la religión egipcia, como en la griega (en esta última, el oráculo de Delfos, bien conocido y estudiado, es el más paradigmático de tales tipos de prácticas).

De todos es bien sabido cómo el oráculo es un mensaje o respuesta que tanto pitonisas como sacerdotes daban, en nombre de los dioses, a las consultas y peticiones que les fieles les formulaban. Al tiempo que es también el lugar sagrado donde se acudía para consultar a los dioses.

Los oráculos eran considerados como el origen y emanación de las voces divinas, esto es, como la suprema voluntad de los dioses. Cualquier acto de la vida privada –como, por ejemplo, la celebración de un matrimonio, o la construcción de un edificio– era un motivo suficiente para consultar los oráculos y, a través de ellos, poder saber por tal medio la voluntad de los dioses.

Como indica Walter Burkert sobre los oráculos en la antigua Grecia:

Los dioses están presentes en los cultos vinculados a santuarios específicos y por ello también sus signos se concentran en los lugares de culto. Pero el éxito en la interpretación de los signos podía, más que cualquier otra cosa, difundir por todas partes la fama de un dios

y de su santuario. De esta forma, a partir del siglo VIII, ciertos lugares, donde el dios procuraba una “ayuda” (*chresmós*) a quienes buscaban consejo, adquirieron una importancia suprarregional e incluso internacional; los griegos llamaban *chrestérion* o *manteïon* a un lugar de este tipo, los romanos *oraculum*. Los santuarios del Próximo Oriente y de Egipto fueron pioneros en tal especialización¹.

Prácticas oraculares campesinas

Así como en el mundo antiguo –tal y como hemos dejado meramente apuntado– existieron diversos oráculos; en el mundo campesino que hemos conocido, también han existido prácticas oraculares. Tales prácticas –como enseguida vamos a ver– tienen que ver con tres elementos universales o arquetípicos que preocupan a todos los seres humanos: la duración de la vida, el amor y la muerte; así como también el tiempo que le queda a una determinada persona (un pastor, por ejemplo) para realizar su trabajo.

Como en todo oráculo, también en las prácticas oraculares campesinas hay dos planos: el divino (es una pregunta a lo celeste) y el humano (quien inquiere es un ser humano), así como un intermediario que pone en comunicación ambos ámbitos; en los oráculos de las antiguas religiones, tales intermediarios podían ser un sacerdote, una pitonisa, una sibila...; mientras que, en las prácticas oraculares campesinas, el intermediario entre lo celeste y lo terrestre, en-

1 Walter Burkert, *Religión griega arcaica y clásica*, Trad. de Helena Bernabé, Abada Editores, Lecturas, Serie Antigua, Madrid, 2007, pp. 155-156.

tre lo divino y lo humano, es un pájaro: el cuco, que es del que enseguida vamos a tratar.

Pero el oráculo se realiza a su vez en un espacio especial: en las antiguas religiones, solía ser en un templo; mientras que, en las prácticas oraculares campesinas, ese espacio especial no es otro que el de la propia naturaleza, el del mundo natural.

El carácter del cuco

En casa comunidad humana campesina, por lo general, los pájaros gozan de distinta consideración y, en torno a ellos, según el tipo de ave, hay una consideración dual, eso sí, matizada por múltiples rasgos.

Tendríamos que partir de un primer dualismo –dentro de la consideración humana de los pájaros– conformado por pájaros tenidos como beneficiosos, frente a otros considerados más bien como perjudiciales. La golondrina, por ejemplo, sería un pájaro beneficioso, al que hay que respetar y en torno al que hay el tabú de tirar sus nidos (que realizan, por lo general, bajo los aleros de viviendas y edificaciones), porque, aún más, se considera como sagrado, ya que –según el sustrato legendario– quitó las espinas de la corona a Cristo, cuando se hallaba en la cruz, por lo que le quedaron esas plumillas rojas bajo el pico.

El cuco, sin embargo, en la estimativa popular campesina, es –y valga la redundancia, pues la connotación del calificativo procede del comportamiento de la propia ave– “muy cuco”, o espabilado, ya que pone sus huevos en nidos ajenos, para que los incuben otros pájaros. A ello, alude la copla o rima, que puede tener diferentes variantes, en torno al mismo motivo. Veámoslo:

1. *Eres como el cucolillo,
pájaro que nunca anida,
pon el huevo en nido ajeno
y otro pájaro le cría.*
(Truébano de Babia, León)

2. *Quisiera ser como el cuco,
pájaro que nunca anida,
pone huevo en nido ajeno
y otro pájaro le cría.*
(Herrereros de Rueda, León)
3. *Soy de la opinión del cuco,
pájaro que nunca anida,
pone un güevo en nido ajeno
y otro pájaro lo cría.*
(Candín, León)
4. *Soy de la opinión del cuco,
pájaro que nunca anida,
pone huevos en nido ajeno
y otro pájaro les cría.*
(Cubillas de Rueda, León)
5. *Te comparo con el cuco,
pájaro que nunca cría,
pone el huevo en nido ajeno
y otro pájaro le cría.*
(Villaverde de Arriba, León)

La llegada y el canto del cuco

A la hora de editar tradiciones orales rimadas recogidas en torno al cuco, hemos de empezar por un refrán o paremia que alude al momento anual de su llegada en los inicios de la primavera. Tal llegada se toma como presagio, ya que, si no se produce, se toma como signo de mal agüero.

Hemos de observar cómo, en tales rimas, se alude a su canto; algo de gran importancia para el objeto que aquí abordamos, ya que la respuesta del cuco, cuando es tomado como oráculo, se produce siempre a través de su canto, del número de veces seguidas que entona el “cu-cú”, en lo que se basa la respuesta el ave ante la demanda humana.

Veamos algunas de tales paremias:

6. *Cuando el cuco no canta
entre mayo y abril,
o el cuco está muerto
o la fin va a venir.*
(Quintanilla de Losada, León)

7. *Cuando el cucu no canta
entre mayo y abril,
o el cucu está muerto
o la fin va a venir.*
(Villamejil, León)
8. *Cuando el cucu no canta
en mayo o abril,
el cucu se ha muerto
o la fin quiere venir.*
(Alija del Infantado, León)
9. *Si el cucu no canta
el doce de abril,
el cucu está malo
o se va a morir.*
(Almanza, León)
10. *Si el cucu no canta
el veinte de abril,
o el cucu se ha muerto
o mal tiempo va a venir.*
(Villaverde de Arriba, León)
11. *Si el cucu no canta
en marzo o abril,
el cucu se ha muerto
o la fin va a venir.*
(Castrocontrigo, León)
12. *Si el cucu no canta
en mayo y abril,
el cucu se ha muerto
o al rey fue a servir.*
(Aralla, León)
13. *Si el cucu no canta
entre marzo y abril,
o el cucu se ha muerto
o la fin va a venir.*
(Fontoria, León)
14. *Si no viene el cucu
entre mayo y abril,
o se ha muerto el cucu
o no quiere venir.*
(Espinareda de Ancares, León)

Motivos por los que se consulta al cucu

Prácticamente todas las consultas que, a través de fórmulas rimadas, se le realizan al cucu son de carácter privado, pero, al tiempo, hay que advertirlo también, tienen que ver con preocupaciones universales humanas. Podemos agruparlas atendiendo a los motivos por los que se le demanda o pregunta, al tiempo que, en cada uno de ellos, mostramos las rimas que hemos ido recogiendo, a lo largo ya de unos cuarenta años, particularmente en el ámbito leonés.

En primer lugar, al cucu se le interroga por el tiempo que falta para dos etapas muy significativas de la vida de cada persona: la fecha de la boda o casamiento, así como el momento del fallecimiento, muerte o fin de la vida. Tales momentos están dentro de lo que Arnold van Gennep llamara ritos de paso y, como es obvio, tienen una gran importancia para el individuo que se atreve a preguntar o interrogar al pájaro. Aparecen, en tales interrogatorios, los tres grandes universales humanos: vida, amor y muerte; también cantados por la poesía en lo que Antonio Machado llamara "universales del sentimiento" y que un poeta como Miguel Hernández expresara de un modo tan sobrio como conseguido en su conocido poema de "Llegó con tres heridas", incluido en su obra *Cancionero y romancero de ausencias*.

Demanda por la fecha de la boda o de los esponsales

En las sociedades tradicionales campesinas, la boda o esponsales es un momento muy especial en la vida de cada persona. Se celebra con rituales muy significativos, que pueden variar según las áreas en los que se produzcan, aunque van acompañados, en la mayoría de los casos, por cantares de boda, que suelen describir las partes y momentos de las ceremonias, así como los personajes que intervienen en ellas.

De ahí que no sea extraño que el mozo o la moza campesinos le pregunten al cuco –al que pueden llamar de distintos modos– por el tiempo que falta para que la boda propia, de quien pregunta, tenga lugar. Veamos algunas de las muestras recogidas de tal tipo de rimas con tal demanda.

15. –*Cuchín del rey,
rabo de escoba,
¿cuántos años me das
de aquí a mi boda?*
(Cuevas del Sil, León)

16. –*Cuco rabelo,
rabo de rola,
¿cuántos anos me das
para miña boda?*
(Valtuille de Arriba, León)

17. –*Cucrillo,
barbas de escoba,
¿cuántos años faltan
para la mi boda?*
(Prioro, León)

18. –*Cucu, cuquiello,
rabo de viello,
palo de escoba,
¿cuántos años faltan
para la mi boda?*
(Murias de Rechivaldo, León)

19. –*Cucu, cuquillo,
paliquín de escoba,
¿cuántos años faltan
para la mi boda?*
(Geras, León)

20. –*Cucu, cuquillo,
rabo de escoba,
dime cuántos años
faltan para mi boda.*
(Huergas de Gordón, León)

21. –*Cucu,
rabo de escoba,
¿cuántos años me das
pa la mi boda?*
(Corporales, León)

22. –*Cucurruquiello,
rabo de cuchar,
cuántos años faltan
para poderme casar.*
(Pallide, León)

23. –*Cucurruquiello,
rabo de escoba,
cuántos años faltan
para mi boda.*
(Pallide, León)

24. –*Cuquelo del rey,
rabo de escoba,
sácame os anos
de eiquí a miña boda.*
(Pereda de Ancares, León)

25. –*Cuquiello, rabiello,
rabo de escoba,
¿Cuántos años faltan
para el día de mi boda?*
–*Uno, dos, tres...*
(Ábano, León)

26. –*Cuquiello, rabiello,
rabo de escoba,
¿cuántos años me das
pa el día de la boda?*
(Quintana del Castillo, León)

27. –*Cuquiello,
rabo de escoba,
¿cuántos años me quedan
para mi boda?*
–*Pecu, pecu, pecu...*
(Soto de Valdeón, León)

28. –*Cuquillo, pico de tomillo,
rabo de escoba,
¿cuántos años faltan
pa la mi boda?*
(Truébano de Babia, León)

29. –*Curuquillo,
rabo de escoba,
¿cuántos años faltan
para mi boda?*
(Morgovejo, León)

Demanda por la fecha del fallecimiento y entierro

Si la vida propia es tenida por cada uno como el bien más preciado, por ese instinto de supervivencia que cada uno de los miembros de nuestra especie posee, no es extraño que la pregunta y demanda por el final de la vida, que mediante fórmulas rimadas se le realizan al cuco, sea una de las más patéticas y, al tiempo, abundantes, de los versos que se le dirigen.

Por lo general y dado que quien interroga al cuco como oráculo "no quiere saber qué sucederá, [sino que] quiere saber que sucederá lo que desea"², si el cuco, al responder, se queda en un corto número de "cu-cús", se le vuelve a entonar la fórmula rimada, hasta que el número de sílabas del canto sea elevado y, así, quedar consolado y apaciguado, esto es, conforme, con la 'respuesta' del cuco.

En ocasiones, en la pregunta, la alusión al fallecimiento y entierro, se realiza utilizando un eufemismo, de raíz cristiana, tan asimilada por el campesinado, de "ir al cielo", como puede observarse en alguno de los ejemplos que mostramos.

Veamos algunas muestras recogidas de tales fórmulas rimadas:

30. *-Cucu, cuquelo,
rabo de espadelo,
¿cuántos días me vas a dar
pal día de mi intierro?*
(Paradaseca, León)

31. *-Cucu rabelo,
rabo de relo,
¿cuántos anos me das
para meu enterro?*
(Valtuille de Arriba, León)

32. *-Cucu, cuquelo,
rabo de ferro,
¿cuántos años
me das pal cielo?*
(Pobladura de Somoza, León)

33. *-Cuquelo,
rabo de cutelo,
cuéntame os anos
de aquí al meu enterro.*
(Pereda de Ancares, León)

34. *-Cuquiello,
rabo de esquiello,
¿cuántos años me quedan
para mi entierro?*
-Pecu, pecu, pecu...
(Soto de Valdeón, León)

Así, pues, las dos demandas oraculares –tal y como hemos ido mostrando– por las que los campesinos le preguntan al cuco tienen que ver con el amor (boda) y con la muerte (entierro); dos de los arquetipos o universales humanos, muy presentes en todas las culturas y civilizaciones, puesto que forman parte de la condición de nuestra especie.

Una demanda laboral de tipo pastoril

Las manifestaciones de la cultura pastoril en cualquier tipo de civilización son variadas y complejas. Abarcan variados aspectos de la cultura material e inmaterial, sobre los que no vamos a entrar ahora. Aquí estaríamos ante un tipo de tradición oral, relacionado al tiempo con el mundo de las creencias.

Los pastores preguntan también al cuco por el tiempo o los años que les quedan para andar pastoreando sus ganados, como si trataran de medir la duración de su quehacer laboral, hasta desembocar en un descanso vinculado sin duda con la vejez.

De este tenor son las rimas por las que se le pregunta al cuco desde el ámbito pastoril:

2 G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, trad. de Ernesto de la Peña, F.C.E., Sección de Obras de Filosofía, México, D. F., 1964, p. 365.

35. –*Cucu,*
rabo de arao,
¿cuántos años me das
pa ir con el ganao?
(Corporales, León)

36. –*Cuquiello, rabiello,*
rabo de cayao,
¿cuántos años me das
pa andar con el ganao?
(Quintana del Castillo, León)

El cuco: la gracia de su canto. Su metamorfosis en gavilán

En la provincia de León, en torno al canto del cuco, se cree y se dice que un santo le da la gracia, por el mes de abril, para hacerlo, y otro santo, San Pedro, se la quita, pues hacia finales de junio ya deja de cantar, aunque hay otros relatos que indican que “pierde el habla” hacia últimos de agosto, o incluso por octubre, cuando marcha al extranjero, según la percepción popular. Su canto se asocia también con el buen tiempo, aunque, en ocasiones, con el hecho de que va a hacer mucho aire y se dice que, cuando canta, *moscan* las vacas. E incluso existe sobre el mismo un relato gracioso para caracterizarlo, que indica que fue a la escuela y que solo aprendió a decir la ‘pe’ y la ‘cu’: “–Pecu, pecu...”. Aunque otro cuentecillo interpreta su canto, fiel a su fama de holgazán, como una frase que le dice a otro pájaro: “–Críalo, críalo”. Y otras varias interpretaciones legendarias sobre el canto del cuco, que ahora no podemos citar, pero que publicamos en nuestra obra sobre las leyendas de tradición oral en la provincia de León, que enseguida citaremos. Existe también el tabú de que comer pulpo es dañino durante los meses en los que canta el cuco.

No escapa a la percepción popular ni su holgazanería ni su condena a no tener nido. Sobre la primera, se relatan, por ejemplo, sus excusas para no trabajar. Y, sobre la segunda, una leyenda leonesa indica que la Virgen condenó al cuco a no tener nido nunca, porque, cuando se

le perdió el Niño Jesús, le preguntó al cuco que dónde estaba y este no se lo quiso decir.

En el imaginario tradicional campesino, el cuco aparece relacionado con el centeno, con los *panes* y con otras labores agrícolas. Se dice que el cuco seca el centeno, pues se siega a los tres meses de su llegada. Y él, para no tener que hacer de segador, por lo holgazán que es, se marcha cuando se siega la primera gavilla de mies y, por tanto, deja de cantar. De ahí que se diga que el cuco se marcha cuando empieza la siega.

Otro aspecto sorprendente, dentro de los motivos legendarios sobre el cuco, es el de su metamorfosis en gavilán (gavilucho) o en otro pájaro: águila, por ejemplo. Algo que ocurre cuando deja de cantar y llega ya el verano.

Todo esto último lo dejamos meramente apuntado, pues todo ello lo dejamos ya abordado en nuestro libro *Leyendas de tradición oral en la provincia de León*, al que remitimos a los lectores interesados en todas estas cuestiones³.

Coda

Lo que hemos pretendido fundamentalmente, en este pequeño trabajo, es documentar una práctica oracular campesina, en el ámbito de la provincia de León, a partir de unas fórmulas rimadas recogidas a lo largo de años, así como de diversas creencias campesinas, en tal área, en torno al cuco, quizás –junto con la golondrina– el pájaro más significativo en el ámbito campesino, en todo lo relativo a la estimativa que sobre él se tiene, así como a tradiciones orales en las que está presente y creencias y leyendas.

3 Cf. José Luis Puerto, *Leyendas de tradición oral en la provincia de León*, Diputación de León / Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, Colección Beltenebros, 29, Segovia, 201, pp. 705-706 y 715-723.

LA POPULAR FIESTA DE LAS CANDELAS

Jorge de Juan Fernández y José Luis Díez Pascual

El 2 de febrero es una fecha con una importancia singular en el candelario. Sobre todo si nos referimos a lo litúrgico y a las tradiciones populares, muchas veces derivadas del aspecto anterior. Este día se celebra «las Candelas», «la Candelaria», La Purificación de María o la Presentación del Señor. Bajo todas estas alusiones podemos encontrarnos referencias a tal festividad. Viendo la trascendencia que para los pueblos ha tenido esta fiesta, sobre otras de igual categoría, pretendemos en este artículo acercarnos a las entrañas de lo que en ella se celebra y observar de manera rápida los aspectos más singulares que en el folklore ha dejado su impronta.

1. Fundamento bíblico

El origen de esta fiesta lo encontramos en el contexto judío, concretamente en la Ley mosaica escrita en Levítico 12, 1-8. En este pasaje se prescribe que tras el alumbramiento de una nueva criatura, toda mujer debía presentarse en el Templo a los 40 días para ser purificada. Llegados a este punto conviene introducir un *caveat*, ya que si leemos el texto fuera de su contexto corremos el riesgo de no llegar a comprender su significado más profundo. En el lenguaje bíblico –como en general para la mentalidad religiosa natural– la «pureza» o «impureza» es un aspecto que depende de la interacción entre la esfera profana, en la que vive el hombre, y la esfera sagrada, en la que vive Dios. Así, cuando un hombre viola la ley divina comete pecado, pero incluso si un hombre ponía en relación lo profano con lo religioso, aunque fuera para una obra buena, o involuntariamente, que-



La Presentación del Señor en el Templo. Tabla del s. XVI, del antiguo retablo de Valdemora (León), hoy en San José de las Ventas (León)

daba impuro. Ello exigía ser «purificado» para poder volver al ámbito cotidiano y, sobre todo, al religioso. Así, en aquella mentalidad, el parto era uno de los momentos en que la mujer mantenía contacto con lo más sagrado, pues participaba del acto creador de Dios al engendrar una nueva vida. El hecho no violaba ninguna ley, todo lo contrario, pues respondía al mandato del Génesis «creced y multiplicaos» (1,28), sin embargo debía «expiar» esta especie de convivencia con lo sagrado de Dios. En la misma línea hallamos también la menstruación, recoge-

da en el mismo texto del Levítico anteriormente citado (12,2). Con ello la mujer, evidentemente, no incumplía ningún precepto, pero su cuerpo entraba en contacto con el manantial de la vida, que es la sangre. Por este motivo también se le exigía la purificación.

En este marco la ley establecía que si el hijo nacido era varón, debía ser circuncidado a los ocho días y la madre debería permanecer en su casa durante treinta y tres días más, purificándose a través del recogimiento y la oración. Una vez transcurrido este tiempo, la madre acudiría al Templo en compañía de su esposo para llevar una ofrenda: un cordero y, si no tenía posibilidades de ello, dos tórtolas o dos pichones de paloma. Si el varón resultaba ser el primogénito, sería consagrado al Señor, en recuerdo de los primogénitos de Egipto que habían perecido mientras los israelitas habían sido salvos en la última de las plagas antes del éxodo (cfr. Ex 13,2. 12–15).

En tiempo de Jesús prescribía esta ley, por ello María y José, como judíos, dieron cumplimiento a la misma, tal y como nos relata el evangelio de Lucas: «Cuando se cumplieron los días de la purificación de ellos, según la Ley de Moisés, llevaron a Jesús a Jerusalén para presentarle al Señor, como está escrito en la Ley del Señor: Todo varón primogénito será consagrado al Señor» (Lc 2,22–23).

José y María llevaron a Jesús al templo de Jerusalén. Según el texto, ofrecieron dos palomas, probablemente a causa de su pobreza. Como podemos comprobar, en ninguna parte se alude a las velas o candelas, objeto con el que esta fiesta se relaciona. Sin embargo, el motivo también es de origen bíblico, pues el evangelista nos relata además que en ese momento un anciano del lugar, considerado justo, acudió al Templo movido por el Espíritu Santo, tomó en brazos a Jesús y lo bendijo diciendo que él sería «la luz que iluminaría a todas las naciones» (Lc 2,32), probablemente citando al profeta Isaías: «El pueblo que andaba en tinieblas vio gran luz; los que moraban en tierra de sombra de muerte, luz resplandeció sobre ellos» (9,1–2). En este

mismo sentido San Juan llamó «luz» a Cristo: «Aquella luz verdadera, que alumbra a todo hombre, venía a este mundo» (1,9).

2. Origen cristiano de la fiesta de las Candelas

Los testimonios más antiguos que nos hablan de la celebración de esta fiesta nos remiten a la peregrina berciana Egeria¹. En el diario de su peregrinación a Tierra Santa nos deja esta constancia: «El día cuadragésimo después de la Epifanía se celebra aquí con muchísima solemnidad. Pues se realiza una procesión a la Anástasis. Todos participan cumpliendo los ritos en el orden habitual y con muy gran pompa como si fuera Pascua»².

Esta fiesta se denominaba *Quadragesima de Epiphania*, porque el nacimiento de Jesús no se celebraba el 25 de diciembre, como actualmente, sino el 6 de enero. Por lo que la fiesta de la purificación de la Virgen tenía ocasión el 14 de febrero, cuarenta días después del alumbramiento.

Tal y como nos recuerda de la Campa Carmona, esta fiesta se extendió desde Jerusalén hasta Oriente, donde recibió el nombre del «Encuentro» entre el Señor y su pueblo³. Hay constancia de su celebración en Constantinopla a principios del siglo VI y tenía un carácter mariano muy marcado, pues en ella se invitaba a recurrir a la intercesión mariana, siendo celebrada

1 Fue una monja cristiana, poeta, viajera y peregrina del siglo IV. Visitó Egipto, Palestina, Mesopotamia, Asia Menor y Constantinopla. Recogió sus experiencias en el libro titulado *Itinerarium ad Loca Santa*.

2 Arce, A. (ed.), *Itinerario de la Virgen Egeria* (381–384), Madrid 1996.

3 De la Campa Carmona, R., «Las fiestas de la Virgen en el año litúrgico católico», en J. Aranda Doncel y R. de la Campa Carmona (coord.), *Regina Mater Misericordiae: estudios históricos, artísticos y antropológicos de advocaciones marianas*, Córdoba 2016, 127–199.



La Virgen de las Candelas presidiendo el retablo mayor de Villavante (León)

por la corte imperial en el templo mariano de las Blanquernas⁴.

Sabemos que la celebración del nacimiento de Jesús pasó del 6 de enero al 25 de diciembre. Sobre el origen de este cambio nada sabemos con certeza, aunque una de las hipótesis más extendidas es que fue una forma de cristianizar la fiesta pagana del *Natalis (solis) invicti*, establecida por el emperador Aureliano en el 275⁵. Por ello, la fiesta de la presentación del Señor cambió de fecha también, y comenzó a celebrarse el 2 de febrero. En el año 542 el emperador Justiniano I⁶, proclamó en todo el

Imperio esta fiesta para agradecer la intercesión de la Virgen en el cese de una epidemia.

Su celebración en Occidente se inició en Roma, donde la llevaron los monjes bizantinos. Según el *Liber Pontificalis*, el papa Sergio I, de origen sirio⁷, la dotó de una procesión, lo mismo que las otras fiestas marianas⁸.

El título de *Purificación* aparece por primera vez en el *Sacramentario Gelasiano*⁹ (siglo VIII),

por Justiniano I, «El Grande», fue emperador del Imperio romano de Oriente desde el 1 de agosto de 527 hasta su muerte, el 14 de noviembre del 565. La iglesia ortodoxa lo venera como santo.

4 Actualmente es una iglesia ortodoxa situada en Estambul (Turquía). Es un pequeño edificio construido en 1867 en el lugar del primitivo templo del siglo V que hasta su destrucción en 1434 fue uno de los santuarios más importantes de la iglesia ortodoxa griega. Santa María de las Blanquernas acogió un famoso icono de la Virgen (llamada Blachernitissa) que dio nombre a la iglesia. Fue pintado en madera y revestido con oro y plata.

5 Hipótesis apoyada por Botte, B., *Los orígenes de la Navidad y de la Epifanía*, Madrid 1963.

6 Flavio Pedro Sabacio Justiniano, más conocido

7 Era descendiente de una familia de siria de Antioquía, que vivía en Palermo, donde nació en el 650. Falleció en Roma, el 12 de septiembre del 701. Durante su pontificado se celebró un Concilio en Constantinopla. Introdujo el Agnus Dei en la Misa y se le conmemora el 8 de septiembre.

8 Cfr. Meaolo, G., «Presentación del Señor», en St. De Fiores (dir.), *Nuevo Diccionario de Mariología*, Madrid 1985, 1654–1662.

9 Es un antiguo libro de la liturgia cristiana que

teniendo probablemente su procedencia galicana. Desde aquí pasó al *Misal Romano*¹⁰, hasta la reforma litúrgica de 1969, en que pasó a denominarse la *Presentación del Señor*, «título que subraya la condición de fiesta del Señor, aunque sin perder la referencia mariana», tal como recuerda López¹¹.

3. Tradiciones en torno a esta fiesta

La tradición más expandida en torno a esta fiesta es la bendición y procesión de velas o candelas, de ahí el nombre popular de «candelaria» como se le conoce. Incluso la figura de la Virgen María que la Iglesia contempla en esta fiesta recibe popularmente la advocación «de las Candelas», aunque su denominación litúrgica sea «de la Purificación». Sobre el motivo que condujo a introducir el elemento de las velas en la liturgia no tenemos una certeza absoluta. Por una parte nos encontramos la hipótesis de Santiago de la Vorágine, quien apuntaba en el siglo XIII que la costumbre respondía a un claro deseo de suplantar una práctica pagana, y añade:

Viendo el papa Sergio lo difícil que resultaba apartarlos de semejantes prácticas, tomó la encomiable decisión de dar a la fiesta de las luces un sentido nuevo: consintió que los cristianos tomaran parte en ellas, pero cambiando la intencionalidad que entre los paganos tenían, y dispuso que los cortejos luminosos que los romanos organizaban por aquellos días y habían hecho populares en todas las provincias del Imperio, los fieles lo hicieran el dos de febrero de cada año, más en

*honor de la Madre de Cristo y en forma de procesiones y llevando en sus manos candelas previamente bendecidas*¹².

Según de la Vorágine son varias las fiestas romanas que se celebraban en febrero y tenían una vinculación especial con la luz. Así, cada cinco años los romanos iluminaban por la noche con antorchas las calles para pedir a Februa, madre de Marte, considerado dios de la guerra, que intercediese ante su hijo para que les concediese la victoria en las guerras. De igual forma encontramos que en el mes de febrero los habitantes de Roma ofrecían sacrificios, con antorchas en la mano, a Febrio (Plutón) y otros dioses infernales para tenerlos propicios y que trataran bien las almas de sus antepasados. En la misma línea hallamos cómo las mujeres de los romanos, al comienzo del mes de febrero, celebraban la fiesta de las luces en la que recordaban cómo, tras el rapto de la bella Proserpina por el dios infernal Plutón, sus padres se dedicaron a buscarla día y noche por bosques y selvas, acompañados de linternas en la oscuridad¹³.

Sin embargo, a nuestro juicio, vincular estas fiestas, la cristiana con las paganas, en una especie de sincretismo, nos parece un intento de dignificar desde una perspectiva romántica la tradición del uso de las velas en la liturgia de este día. No olvidemos que el autor que recoge y vincula estos testimonios, Santiago de la Vorágine, fusiona continuamente elementos históricos con leyendas, a fin de inspirar la piedad de los fieles. De hecho, el nombre que da a su obra es «Leyenda áurea».

El primer testimonio que encontramos sobre el uso de las candelas en esta fiesta está datado en el siglo V y pertenece a San Cirilo de Ale-

contiene los ritos para celebrar la Eucaristía. Es el segundo libro litúrgico más antiguo de occidente, solo superado por el Sacramentario de Verona.

10 Es el libro litúrgico que contiene las ceremonias, oraciones y rúbricas para la celebración de la Misa en el rito romano.

11 López Martín, J., *La Liturgia de la Iglesia*, Madrid 2009, 324.

12 Vorágine, S. de la, *La Leyenda Dorada*, Madrid 1982, 162.

13 Para ver una exposición más detallada de todas estas leyendas, acudir a Durán, M. A., «Humanissima Trinitas», AA. VV., *La Sociedad: Teoría e investigación empírica*, Madrid 2002, 783-818.



Procesión de las Candelas en Cea, León (1959). Imagen de G. David Cerezal

jandría¹⁴. En Roma aparece ya la procesión de los cirios en el documento *Orden de San Pedro*, del 667, que es ratificada por el citado Sergio I, comenzándose en este momento a llamar a la fiesta como «Candelaria». El origen de las luces quizá provenga de que estas procesiones eran nocturnas. Esta procesión en Roma tenía un marcado carácter penitencial, pues la comitiva pontificia iba descalza, con ornamentos primero negros y luego morados, color que se conservó hasta la reforma de 1969.

La primera bendición de las candelas se remonta a finales del siglo IX y era precedida de la bendición del fuego, como en la vigilia pascual.

Lo cierto es que en el cristianismo, la interpretación que se le ha dado al uso de las luces en este día es como símbolo de Cristo, basándose en la profecía del anciano Simeón, presente en el momento de la presentación de Jesús en el Templo y la purificación de la Virgen, quien al contemplar al Niño exclamó: «Luz para alumbrar a las naciones y gloria de tu pueblo Israel». Si hemos hablado antes de la presencia de las velas en la liturgia de este día, tenemos

que señalar ahora que la bendición solemne de las mismas se fue difundiendo paulatinamente desde la Iglesia galicana, donde se originó. En Roma se documenta por el *Sacramentario de Padua*, en una adición del mismo siglo X. En la Península Ibérica, ya está presente en el siglo XI, y después por el resto de Europa.

Junto a esta tradición de carácter más litúrgico hallamos a lo largo de nuestra geografía española otras que revisten rasgos más populares. Así, en Cea (León), la celebración tiene casi 500 años de antigüedad. En ella se rememora la boda de Brígida, hija mayor de D. Diego Gómez y de Sandoval, por la donación del disfrute del «Monte del Río Camba» al pueblo de Cea. Esta dádiva fue otorgada el 24 de agosto de 1537 según un escrito. En este donativo se establece como condición que cada año y para siempre se celebre «la boda de Nuestra Señora la Virgen María». Años más tarde, en 1950, en un concejo se fijaron algunas notas para dar mayor forma a esta fiesta. Así, en el libro de actas de la Junta Vecinal de Cea, se puede leer:

En la Villa de Cea a 17 de enero de 1950 reunida la juventud de ambos sexos en la asamblea vecinal y bajo la presencia

14 *Patrologia Graeca*, vol. 77, col. 1040 s. Este santo nació en Alejandría en el 370 ó 373, y falleció en el 444. Fue un eclesiástico romano natural de Egipto y Patriarca de Alejandría desde el 412 hasta su muerte.



Ramo de las Candelas en Cea, León (1950). Imagen facilitada por la Junta Vecinal de Cea

del señor alcalde de este Ayuntamiento, con la asistencia del señor presidente y vocales de la Junta Vecinal de esta villa al objeto de estudio y tratar la celebración de las tradicionales fiestas de Las Candelas como se venían celebrando anteriormente, todos por unanimidad acuerdan: 1) Celebrarlas como todos los años empezando el día de Santa Brígida por la tarde. 2) Los quintos de cada año serán los encargados de traer el ramo y adornarlo, siendo el quinto de mayor edad el que hará las veces de rey, el que le siga de acompañado y el resto de acompañamiento. 3) Serán los quintos los encargados de adornar el ramo y cantar¹⁵.

La fiesta de las Candelas o boda de la Virgen María, constituye una celebración de arraigo popular en esta localidad leonesa. El ramo se encuentra en la casa de la Reina y allí es recogido por los mozos que lo ofrecerán en la iglesia, con dos tortolillas en representación de la purificación de la Virgen María.

En Quintanar de la Sierra (Burgos) el Juez de Paz ofrece a la Virgen, en el templo, una rosca,

el alcalde dos tórtolas y el sacerdote acude con el Niño Jesús.

En Moreruela de los Infanzones (Zamora) las mayordomas de la Virgen de las Candelas ofrecen una torta y dos tórtolas que revolotean durante la Misa por toda la iglesia. Los hombres entonan la siguiente canción que hemos querido musicalizar para garantizar su memoria:

*El día de las candelas,
el día dos de febrero,
el día que salió a Misa
María, madre del Verbo.*

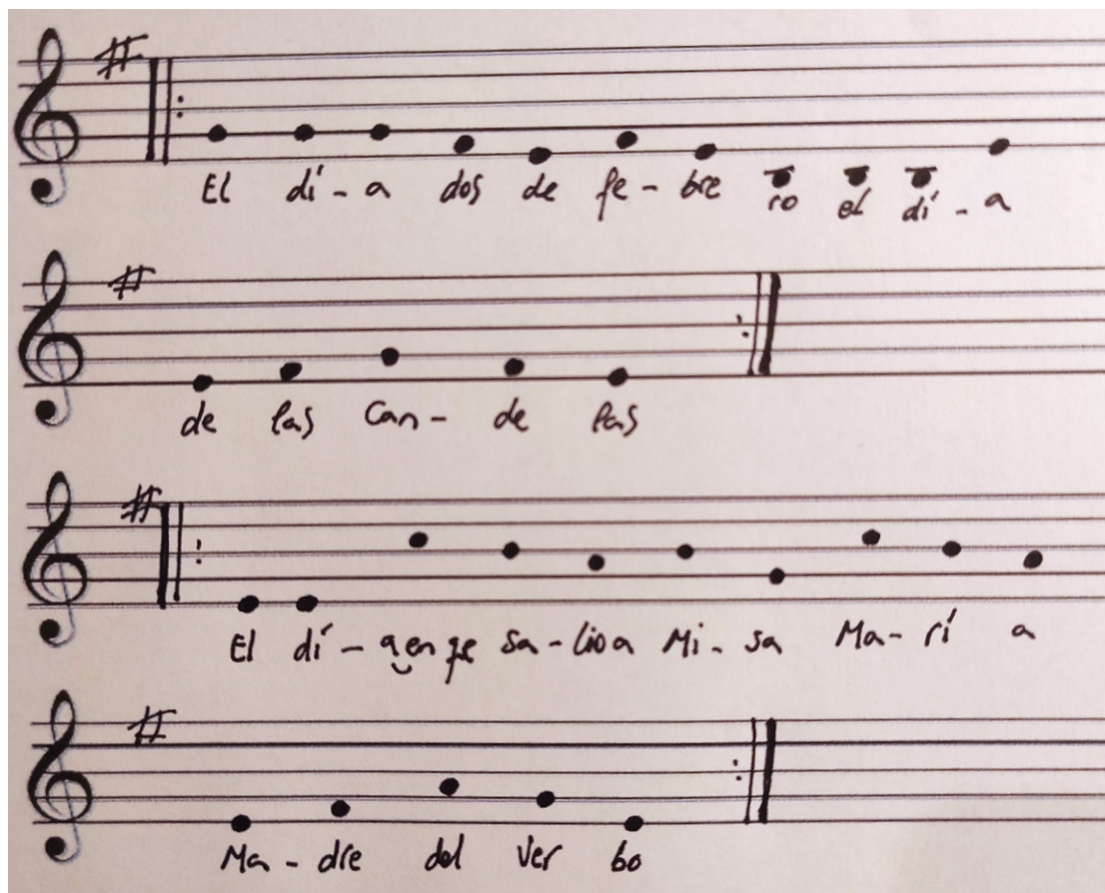
*A ofrecer vino María
con su divino Jesús
y por ofrenda le lleva
dos tórtolas y una luz.*

*Dos tórtolas o palomas
como pobre le ofrecistes
y por ser Madre de Dios
un cordero no pudistes.*

*¿Quién es aquel sacerdote
que está en el altar mayor?
Es un ministro de Cristo
para nuestra salvación.*

*Humíllate, sacerdote,
también se humilla María*

15 Libro de actas de la Junta Vecinal de Cea (León).



*a ofrecer con humildad
una candela encendida.*

*Vuelve Señora a tu trono
donde estuvistes primero,
mira que es mucho subir .
desde el altar a los cielos.*

En Almendralejo (Badajoz), se realiza una hoguera, que desde el siglo xvii viene simbolizando la quema de lo impuro, lo viejo y los malos espíritus, persiguiendo con ello la purificación de las personas que asistían a tal fiesta. Desde el punto de vista documental, la tradición aparece en el Nuevo Diario de Badajoz un día de febrero del año 1897. Con el paso del tiempo esta tradición se fue perdiendo, pero en 1970 se recuperó. En la actualidad, en la fiesta de las candelas se queman unos muñecos o monigotes llamados «Pantaruja», que representan el mal.

En la ciudad de Badajoz, a principios del siglo xx, la gente del casco antiguo celebraba

este festejo popular junto a Puerta de Carros (hoy día inexistente). Los vecinos de la zona bajaban por el río llevando trastos viejos a la candela. Por otra parte, también era costumbre ir equipado con algunos productos de la matanza para consumirlos con otras personas junto a la hoguera.

En Fuente de Carreteros (Córdoba) cuentan los ancianos de la localidad que antiguamente había muchas candelas (hogueras) y de grandes dimensiones. Por la tarde, la gente iba a los olivares y cogían a escondidas varetas con las que más tarde harían la candela. Durante toda la noche estaban buscando ramas, varetas, muebles viejos, etc., para que el fuego no se apagase. Luego alrededor de las candelas se saltaba, bailaba, cantaba y en muchas ocasiones se hacía chocolate. La gente del pueblo hacía un recorrido por todas las candelas. En Prádena (Segovia) hallamos una costumbre similar.

Por último tenemos que apuntar que la Virgen de las Candelas o Candelaria es la patrona de Canarias desde 1599. Según la tradición, dos guanches encontraron la imagen de la Virgen en Tenerife en el año 1392, en la boca de un barranco. Su rebaño se negaba a avanzar por donde estaba la imagen y los intentos de apartarla fueron infructuosos. El rey local con su guardia se la llevó a su casa y los guanches de dieron cuenta que obraba milagros. Cuando la isla se convirtió al cristianismo, la imagen se colocó en la cueva de Achbinico. Esta cueva fue el primer santuario mariano de las islas Canarias. En 1497 Alonso Fernández de Lugo¹⁶ dio testimonio de la celebración de la primera fiesta de las Candelas o de la Purificación de la Virgen. En la pila bautismal de la Basílica fueron bautizados muchos guanches. En 1526 la imagen se trasladó a un nuevo santuario, lugar en el cual se construyó una basílica. La imagen se clasifica como una Virgen negra.

De la importancia y popularidad de esta fiesta también nos dan fe los numerosos refranes y dichos encontrados que toman como referencia a las Candelas. Ello es signo de que el día 2 de febrero era una fecha marcada en el calendario que constituía un punto hacia el cual miraba el pueblo para orientar sus vida ordinaria, en el que las actividades agrícolas sobresalen respecto al resto. Así, traemos aquí:

Si la Candelaria chora, l'iviernu está fora; si ríi, por venir. Que chore, que deixe de chorar, la mitá pasáu, la mitá por pasar. Si la Candelaria ríre, l'hibiernu por venire. Si la Candelera llora, l'hibiernu fora. Que llore, ya que cante, l'hibiernu atrás, ya alantre.

Traducción del llionés: *Cuando la Candelaria llora, el invierno está fuera. Cuando ni llora ni hace viento, el invierno está dentro. Tanto si llora como si deja*

de llorar, la mitad del invierno aun está por llegar.

Candelaria a dos, San Blas a tres, adivina qué mes es.

De la Candelera cinco meses a la era; el que no tiene seis espera.

El día de la Candelaria, la cigüeña en las campanas; y si no hace frío, la golondrina buscará su nido.

El primero hace día; el segundo Santa María; el tercero San Blas y Santa Águeda detrás.

La Candelaria y San Blas, despediros mocitos, que ya no hay fiestas hasta carnaval.

Los disantos de Febrero, el primero brigidero, el segundo candelero, el tercero gargantero

¿No se apaga la vela por la Candelaria? Buen año aguarda.

Por la Candelera, está el invierno fuera; más si nevó o quiere nevar, el invierno por pasar.

Por la Candelera, la gallina es ponedera.

Por la Candelaria, los pájaros se cazan.

Por la Candelera, busca y halla la gallinera.

Por la Candelera, mide tu puchera y guarda tu cibera.

Por Santa María Candelera, sale el oso de la osera.

Si en la Candelaria no se apaga la vela, buen año espera.

Si la Candelaria nieva, treinta más con ella.

16 Fue un hidalgo castellano que incorporó de manera definitiva las Islas Canarias a la Corona de Castilla en el siglo xv.

A modo de conclusión podemos señalar que la fiesta de las Candelas se presenta como una fecha en la que, a lo largo de la historia, se ha mezclado lo religioso con lo mágico o la superstición. Por ello resulta un buen exponente para observar las diversas expresiones humanas que han de ser abordadas desde la antropología cultural.

Con un origen judeo-cristiano, aunque podemos encontrar voces que la han vinculado con creencias del pueblo romano, la fiesta de las Candelas ha dejado su impronta en la cultura de los pueblos de España. En la liturgia sigue estando muy presente, sin embargo, las tradiciones populares que la envuelven no se dan con tanta acogida como en tiempos pasados, quizá por el fenómeno de la «España vaciada», que va despojando de la memoria colectiva a nuestros pueblos. Aun así, podemos sostener que se trata de una de las fiestas más arraigadas y que, respecto a otras, conserva con mayor afianzamiento las tradiciones que tiene como propias.

Jorge de Juan Fernández
Universidad de León

José Luis Díez Pascual
Instituto de Investigación y Estudios Leoneses
«González de Lama»

Revista de **FOLKLORE**

Fundación Joaquín Díaz

funjdiaz.net

