

Revista de **FOLKLORE**

Fundación Joaquín Díaz



Luminosos poemas..... 3

Joaquín Díaz

Una versión palentina del romance
«La condesa de Castilla traidora» .. 4

Emilio Rey García

'Personas' y 'objetos' en los rituales
de infancia entre los mayas
chontales de Tabasco: el ritual del
xek'meké o encuadrilado (II) 13

David Lorente Fernández

Las leyendas del Cristo de la
Misericordia, patrón de Castellar
de Santiago: etnotextos, orígenes
y comparatismo 38

Agustín Clemente Pliego

Diccionario alfabético de
adivinanzas leonesas 64

José Luis Díez Pascual

Rondas y libelos. 1766 88

Paulino García de Andrés

Entre docentes y herreros: caligrafía
en barandillas metálicas de balcones
en Bembibre, San Román de
Bembibre y Castropodame
(finales del s. XIX – primeras
décadas del s. XX) 112

Lorenzo Martínez Ángel

Historia y política en el humor
judío 116

Miguel Ángel de la Fuente González

SUMARIO

Revista de Folklore número 495 – Mayo 2023

Portada: Evelyn de Morgan: *The love potion*, 1903

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

LUMINOSOS POEMAS

Emilio Rey, en el primer artículo de estos meses, trae a colación el texto y melodía de un romance denominado «La condesa de Castilla traidora», episodio tomado de diferentes fuentes que sobrevivió a la larga agonía del género. Diego Catalán explica perfectamente su génesis y desarrollo, lo que nos excusa de volver sobre ello

<https://cuestadelzarzal.blogia.com/2007/010501-la-condesa-de-castilla-traidora.php>

Tiene mucho interés, sin embargo, la mención que Emilio Rey hace del curioso y divertido texto de Juan de la Cueva titulado *Coro febeo de romances historiales*, aparecido en Sevilla en 1587 en el establecimiento de Juan de León y cuya edición corrió a cargo de Jácome López. De la Cueva titula el texto sobre la condesa «Romance de Sancho Fernández, conde de Aragón, y cómo quiso su madre matarlo con veneno y lo que sucedió más», pero independientemente del valor del poema, que pone el énfasis en la traición de una madre que para entregar los condados de Castilla y de Aragón a un moro del que se ha apasionado intenta asesinar con veneno a su propio hijo, el libro contiene numerosos romances acerca de hechos de la antigüedad clásica, de la historia de Egipto, de la historia de Roma, de la historia de España y algunos otros que, en fin, parecen directamente sacados de algún pliego de cordel o del caletre de algún ciego cantor. Como escribe el propio de la Cueva, son «Romances para los niños, que ni son para cantados y apenas para leídos, pues no guardan consonantes que se peguen al oído», pero están bien rimados en asonante y se prestan a una lectura sosegada y atenta, además de divertida. Por parecerme uno de los más curiosos recordaré el que lleva por título «Romance de lo que le suce-

dió a un mayordomo de Bollullos con un alcalde del mismo pueblo» (Libro VI, página 191). Un mayordomo discute con otra persona el día de los difuntos sobre el pago de la cera y el alquiler de los lutos, y vienen a armar tal trifulca, que el alcalde le castiga con una boda forzada. La novia elegida, Olalla de Panduro, recibe la noticia de un tal Calvacho, prioste de Bormujos quien, temblando y bastante confundido, se encuentra a la presunta prometida abriendo la puerta de la siguiente guisa:

*Ella respondió al momento / y en abrir no se detuvo,
aunque estaba de revuelta / llena de tizne y de humo,
desgreñada y sin vestido, / sin zapatos ni pantufos,
con un refajo de jerga / colgándole de él mil pulpos,
la media pierna de fuera / el pie grande y juanetudo
cubierto todo de costras / duras como un fuerte muro
que podía pisar sin miedo / el pedernal más agudo...*

A poco llegan el novio y los invitados, y el pobre contrayente se da cuenta del espantoso engendro con el que le quieren unir para siempre, negándose a participar en los esponsales. El alcalde le amenaza con casarle con «el asno del Vicario, el berraco de Antón Rubio o con el garañón del concejo». Viendo que le dan tan pocas salidas honrosas recurre a la estrategia china de que «no hay mejor defensa que un buen ataque» y responde al munícipe: «Cáseme con su mujer / pues anda con ella en puntos / por las sospechas pasadas / cuando huyó de Bollullos / y él podrá casarse luego / con Olalla de Panduro / si tiene gana de hacer / penitencia en este mundo / y el berraco y garañón aplíquelo a su concuño / y entiéndame quien me entienda / y si no yo toco a nublo / porque si hubiere tormenta / no nos coja de descuido». El divertido romance termina con una moraleja: «Cuán gran yerro es que ninguno / quiera, por superior / mandar ni hacer lo injusto».

CARTA DEL DIRECTOR

UNA VERSIÓN PALENTINA DEL ROMANCE «LA CONDESA DE CASTILLA TRAIIDORA»

Emilio Rey García

Introducción

La recopilación del romancero oral en la provincia de Palencia comienza a principios del siglo xx. Los primeros romances recogidos fueron incluidos por Narciso Alonso Cortés en su libro *Romances Populares de Castilla* en 1906¹, que contiene 39 versiones palentinas de 35 temas. Varias versiones son auténticas joyas del romancero tradicional, como una extensa de *Virgilio*, romance rarísimo y prácticamente extinguido en la Península. En 1920 Alonso Cortés publicó otra colección de «Romances tradicionales» de Castilla en la que incluyó también varios textos recogidos en la provincia de Palencia², concretamente 12 versiones correspondientes a 12 temas. Las dos colecciones de Alonso Cortés fueron publicadas por la Diputación de Valladolid, en un solo libro y en edición facsímil, en 1982.

Posteriormente, otros investigadores, especialmente los vinculados a la escuela de Menéndez Pidal, también hicieron encuestas romancísticas en pueblos de la provincia de Palencia. Los riquísimos frutos de estos entusiastas y expertos recolectores e investigadores todavía permanecen, inéditos en su mayoría, depositados en

el Archivo Menéndez Pidal de Madrid. En este gran archivo se custodia otra versión de *Virgilio* que fue recogida por Manuel Manrique de Lara (1863-1929) en Baltanás de Cerrato (Palencia) en 1918, recitada por Andrea González, de 78 años. En el manuscrito no figura recolector ni fecha. Además, conserva el magnífico texto de *La condesa de Castilla traidora*, también recogido por Manrique de Lara en Támara de Campos en 1918, y la versión de *El sacrificio de Isaac* que fue recogida por Diego Catalán en Brañosera a una informante procedente de Herrerueta de Castillería en 1951³.

El romance de *Virgilio*, que Narciso Alonso Cortés recogió en Astudillo de labios de María Villegas, de 40 años, ha sido publicado de nuevo por Maximiano Trapero en su libro titulado *El romance de Virgilio en la tradición canaria e hispánica*⁴. En el mismo libro publica Trapero la versión inédita del romance cuyo original manuscrito se conserva, como he dicho, en el Archivo Menéndez Pidal formando parte de la colección de Manuel Manrique de Lara.

Carlos Porro ha publicado dos versiones del romance *El sacrificio de Isaac* en su amplia y valiosa obra *Romances tradicionales, coplas*

1 N. ALONSO CORTÉS. *Romances populares de Castilla*. Valladolid: Establecimiento Tipográfico de Eduardo Sáenz, 1906. Reed. facs. en *Narciso Alonso Cortés. Romances de Castilla*, Valladolid, Institución Cultural Simancas, 1982, p. 11-144.

2 N. ALONSO CORTÉS. «Romances tradicionales». En *Revue Hispanique*, dirigé par R. Foulché-Delbosc, Tome L, París, 1920, p. 145 y ss. Reed. facs. en *Narciso Alonso Cortés. Romances de Castilla*, p. 145-218.

3 D. CATALÁN. «El sacrificio de Isaac: ejemplo de recreación colectiva». En *Por los campos del romancero. Estudios sobre la tradición oral moderna*, Madrid, Gredos, 1970, p. 56-57. En 1951 Diego Catalán, durante una breve excursión a Brañosera, recogió este romance de tema bíblico de labios de Encarnación Cenera.

4 M. TRAPERO. *El romance de Virgilio en la tradición canaria e hispánica*. Las Palmas de Gran Canaria: El Museo Canario, 1992, p. 103-104.

de cordel y cantos narrativos en la Montaña Palentina⁵ [RTMP], que contiene 548 versiones de 225 temas. El n° 56.1, p. 279, es una versión de Herrerueta de Castillería cantada por la señora Dionisia Llorente Tejerina, de 86 años, y grabada el día 19 de noviembre de 1994 por él mismo y Carlos del Peso Taranco⁶. La grabación fue cedida amablemente por los recopiladores para ser publicada por José Manuel Fraile Gil en su *Antología sonora del Romancero Panhispánico II* [ARPH]. La grabación original se encuentra depositada en el Archivo sonoro de la Fundación Joaquín Díaz en Uruña (Valladolid). La otra versión que incluye Carlos Porro en el mismo libro, n° 56.2, p. 280, es la que recogió Diego Catalán en Brañosera procedente de Herrerueta de Castillería en septiembre de 1951, recitada por Encarnación Cenera y publicada en citado trabajo *Por los campos del romancero*. Cuando D. Catalán realizó la encuesta, la informante Encarnación estaba ocasionalmente de visita en Brañosera.

En mi *Romancero Palentino* [RP], recientemente publicado por la Fundación Joaquín

5 C. PORRO. *Romances tradicionales, coplas de cordel y cantos narrativos en la Montaña Palentina*. Palencia: Archivo de la Tradición Oral de Palencia, 2015.

6 El 12 de julio de 1977 Jesús Antonio Cid, Flor Salazar y Ana Valenciano recogieron dos versiones fragmentarias de *El sacrificio de Isaac* en Herrerueta de Castillería (p. j. Cervera de Pisuerga, Palencia). La primera versión fue recitada por Dionisia Llorente Tejerina, de 68 años, que es la misma cantora entrevistada por C. PORRO 17 años después, en 1994. La segunda, de sólo de 8 hemistiquios, fue recitada por Ceferina Llorente Cenera. Ambas fueron publicadas en *Voces nuevas del romancero castellano-leonés*, Encuesta Norte-1977 del Seminario Menéndez Pidal. Edición a cargo de Suzanne PETERSEN, Jesús Antonio CID, Flor SALAZAR y Ana VALENCIANO, con la colaboración de Bárbara FERNÁNDEZ y Concepción VEGA. Vol. 2. Madrid: Editorial Gredos, 1982 (AIER- Archivo Internacional Electrónico del Romancero 2, dirigido por Diego CATALÁN), núms. 56.1 y 56.2, p. 86-87.

7 J. M. FRAILE GIL. *Antología sonora del Romancero Panhispánico II*. Torrelavega: Cantabria Tradicional con el apoyo de la Diputación Provincial de Salamanca, 2010. CD 2, Ref. 081-160, n° 142.

Díaz⁸, cito y comento la bibliografía sobre la recopilación del romancero en la provincia de Palencia desde comienzos del siglo xx hasta nuestros días, señalando en un cuadro-resumen los autores recopiladores, el año de edición de cada trabajo, el número de temas recogidos, el número de versiones y las versiones con música. Los resultados globales de los 24 trabajos publicados son los siguientes:

Número de temas: 484.

Número de versiones: 893.

Número de versiones con música: 77.

Los autores-recopiladores de los trabajos reseñados son los siguientes: Narciso Alonso Cortés (1906 y 1920), María Goyri de Menéndez Pidal (1929), Manual del Instituto Español de Musicología (1945), Tomás Teresa León (1946 y 1968), Gonzalo Castrillo Hernández (1952), Andrés Moro Gallego (1953), Varios-Romancero Tradicional de la Lengua Hispánica (1957-1985), Manuel Alvar (1971), Antonio Guzmán Ricis (1981), Luis Díaz Viana (1981 y 1983), Pablo Cepeda Calzada (1981), Voces nuevas del romancero castellano-leonés, AIER (1982), Joaquín Díaz (1982), Joaquín Díaz-Luis Díaz Viana (1983), Gonzalo Alcalde Crespo (1983), José Sanz y Díaz (1986), Miguel Ángel de la Fuente González (1991), José Manuel Pedrosa (1992 y 1995), Luis Guzmán Rubio (2011) y Carlos A. Porro Fernández (1994 y 2015)⁹. A esta lista hay que añadir las 383 versiones (364 con música transcrita) de 252 temas que figuran en mi *Romancero Palentino*.

El filólogo e investigador de la tradición José Manuel Pedrosa ha publicado un clarificador artículo en el que comenta y valora el estado

8 E. REY GARCÍA. *Romancero Palentino*. Uruña (Valladolid): Edición digital de la Fundación Joaquín Díaz, 2022. <https://archivos.funjdiaz.net/digitales/reygarcia/erg2022-Romancero-palentino.pdf>

9 La bibliografía comentada puede consultarse en el epígrafe «Antecedentes bibliográficos» del *Romancero Palentino*, p. 15-24.

de la cuestión sobre el romancero palentino¹⁰. Pedrosa realizó varias encuestas en pueblos de la provincia entre 1989 y 1996, recogiendo entre cinco y seis centenares de textos que permanecen, inéditos en su gran mayoría, bien custodiados en su archivo particular. El artículo reproduce una conferencia que pronunció en Palencia en la Universidad de Verano Casado del Alisal el 9 de julio de 1996, formando parte del curso acerca de *Las leyendas medievales y la Edad Media palentina*. Los resultados de sus exhaustivas encuestas fueron verdaderamente extraordinarios, con textos tan tradicionales y valiosos como *La muerte del príncipe don Juan*, *La esposa de don García*, *La gentil porquera*, *Celinos y la adúltera* y otros. Recuerdo muy bien que cuando yo realizaba mis encuestas en los veranos de 1989, 1990 y 1991 los informantes de varios pueblos palentinos visitados me decían que antes había pasado por allí un joven investigador de Madrid en busca de romances. Este entusiasta recopilador era José Manuel Pedrosa, profesor titular de la Universidad de Alcalá. Y puedo atestiguar que mi colega y amigo dejó muy buen recuerdo entre las buenas gentes que entrevistó.

En resumen, sumando las versiones de romances publicadas en trabajos varios, las contenidas y publicadas en mi *Romancero Palentino*, las recogidas por José Manuel Pedrosa, las editadas en varios discos¹¹ y las que permanecen inéditas en el Archivo Menéndez Pidal, podemos concluir que el romancero palentino ha sido ampliamente recopilado, hasta alcanzar

10 J. M. PEDROSA. «Tradición medieval y tradición moderna en el romancero de Palencia». En *Culturas Populares. Revista Electrónica* 2 (mayo-agosto 2006). Se puede consultar en: <http://www.culturaspopulares.org/textos2/articulos/pedrosa.htm>

11 Muy especialmente la importante y muy valiosa serie de discos CD editados por Carlos PORRO (Archivo de la Tradición Oral de Palencia), 25 en total, de los cuales 10 contienen varios romances de primera mano recogidos en trabajo de campo. Todos estos discos están citados en mi *Romancero Palentino*.

la cifra aproximada de dos mil versiones. Cabe mencionar también que las grabaciones realizadas en el norte de la provincia por el profesor Mariano Pérez Gutiérrez (1932-1994) en los años 70 y primeros 80 del pasado siglo xx, se han depositado, gracias a la generosidad de sus hijos David y Mario, ambos excelentes violinistas, en el Archivo sonoro de la Fundación Joaquín Díaz. Estoy seguro que en estas grabaciones hay un buen número de romances recogidos en la Montaña Palentina, que fue la zona por él explorada.

Pero el objeto principal de este artículo es la versión de *La condesa de Castilla traidora* que sorpresivamente recogí en el verano de 1991 en Santiago del Val, pequeño pueblo cercano a Frómista. Conocedor de la singularidad y rareza de este romance, para localizar las contadas versiones publicadas he consultado en primer lugar el más importante banco de textos disponible en internet, coordinado y dirigido por la investigadora Suzanne Petersen [PETERSEN BT]:

<https://depts.washington.edu/hisprom/>

El banco de datos puede consultarse libremente con siglas, títulos, núms. de IGR, etc. S. Petersen ofrece los textos de cuatro versiones del romance, que son prácticamente todas las que ha localizado publicadas en varios trabajos procedentes de la tradición oral moderna. Son las recogidas en Villanueva de la Tercia (León), Logares (Lugo), Santiago del Val (Palencia) y Valdespina-Santiago del Val (Palencia). El romance es clasificado por el Seminario Menéndez Pidal de la Universidad Complutense de Madrid como tradicional, de contexto histórico nacional, rima (é-o), IGR (Índice General del Romancero) 0038. La impresionante base de datos de S. Petersen ofrece también una amplia bibliografía relacionada con *La condesa de Castilla traidora*, con otros muchos romances y con variados aspectos (catálogos, índices, estudios, etc.) del Romancero Pan-Hispánico.

Las versiones publicadas

Cito todos los trabajos publicados que contienen las versiones del romance *La condesa de Castilla traidora*. Comento también algunos detalles y circunstancias de cada una de ellas.

1. «Romanceros de los Condes de Castilla y de los Infantes de Lara». Edición y estudio a cargo de D. Catalán con la colaboración de A. Galmés, J. Caso y M. J. Canellada. En *Romancero Tradicional de las lenguas hispánicas (español-portugués-catalán-sefardí)*, [RTLH II]. Vol. II. Colección de textos y notas de María Goyri y Ramón Menéndez Pidal. Madrid: Editorial Gredos, 1963, p. 255-282. Contiene un estudio de Diego Catalán titulado «Romancero de la Condesa traidora» en el que da cuenta de la historia de la leyenda en sus versiones de los siglos XII y XIII. Incluye 4 versiones eruditas del romance tomadas de diversas fuentes, una versión artificiosa de *La Condesa traidora* de Juan de la Cueva (*Coro febeo de romances historiales*, Sevilla, 1588, fol. 211) y, con el título de «La madre traidora», 5 versiones del romance recogidas en Támara de Campos (Palencia), Logares (Lugo), Tamón (Asturias), Villanueva [de la Tercia] (León) y una versión facticia de las de Lugo, Asturias y León. Los números asignados a estas versiones son: 2a, 2b, 2c, 2d, 2e, p. 280-282. Todas se conservan en el Archivo Menéndez Pidal (AMP).

2a. Versión de Támara de Campos (Palencia), recitada por Matilde Alonso, de 50 años, p. 280. Recogida por Manuel Manrique de Lara en el verano de 1918. No incluida por S. Petersen en su base de datos.

2b. Versión facticia de las recogidas en Lugo, Asturias y León, p. 281.

2c. Versión de Logares (ay. Fonsagrada, p. j. Fonsagrada, Lugo, España), p. 281. Recitada por Dominica Riopedre (50

años). Recogida por Aníbal Otero Álvarez en octubre de 1931 (figura en la Colección de Torner, con fecha 1929). AMP: Colec. Otero, A. (María Goyri-Ramón Menéndez Pidal). Reeditada en *RT de Galicia* [RTG]¹². Música registrada. Incluida por S. Petersen en su base de datos.

2d. Versión de Tamón (conc. Carreño, ay. Candás, Asturias), p. 281-282. Recitada por Josefa Braña González, de 68 años. Recogida por Josefina Sela¹³ en 1916 (?). No incluida por S. Petersen en su base de datos. Es la misma versión que publicó Jesús Antonio Cid en su trabajo sobre el romancero oral en Asturias (1993), p. 219, que cito más abajo.

2e. Versión de Villanueva [de la Tercia] (ay. Villamanín, ant. Rodiezmo, p. j. León, ant. La Vecilla, comc. Los Argüellos, León, España), p. 282. Recitada por Manuela Balanzátegui, de unos 70 años. Recogida por Josefina Sela en el verano de 1918. Incluida por S. Petersen en su base de datos. Música registrada.

2. Diego Catalán, Jesús Antonio Cid, Beatriz Mariscal de Rhett, Flor Salazar, Ana Valenciano y Sandra Robertson. *El Romancero Pan-Hispánico. Catálogo General Descriptivo. CGR2*. Madrid: Seminario Menéndez Pidal, 1982. Índice General, nº 13, «La condesa de Castilla traidora» (é-o). Ofrece un resumen del argumento,

12 Ana VALENCIANO; con axuda de José Luis FORNEIRO, Concha ENRÍQUEZ DE SALAMANCA y Suzanne PETERSEN. *Os romances tradicionais de Galicia. Catálogo exemplificado dos seus temas*. Madrid-Santiago de Compostela, 1998, p. 176-177. (Serie *Romanceiro Xeral de Galicia*. Vol. I).

13 Josefina DÍAZ-FAES y MARTÍNEZ DE SELA, más conocida como Josefina Sela, nació en Moreda de Aller, Asturias, en 1892. No he podido comprobar el año de su muerte. Una vez finalizada la carrera de Magisterio en Oviedo, obtuvo la cátedra de Escuelas Normales, que desempeñó en Gerona y Oviedo. Es autora de publicaciones relacionadas con la Psicología, la Historia de la Música y el arte y costumbres de Asturias.

p. 59, y el texto completo deducido de los versos de las versiones recogidas en Palencia, Lugo, León y Asturias, p. 61-63 (versión facticia).

3. *Romancero General de León I. Antología 1899-1989*. [RGL I]. Preparada por Diego Catalán y Mariano de la Campa, con la colaboración de Debora Catalán, Paloma Esteban, Ángeles Ferrer y Maitte Manzanera. Composición a cargo de Suzanne Petersen. Madrid: Seminario Menéndez Pidal-Universidad Complutense de Madrid / Diputación Provincial de León, 1991. (Col. Tradiciones Orales Leonesas I). Recoge *La condesa de Castilla traidora*, 0038 (é-o), nº 4, p. 11-12. Versión de Villanueva de la Tercia (ay. Villamanín, ant. Rodiezmo, p. j. La Vecilla, com. Los Argüellos, León, España). Recitada por Manuela Balanzátegui (de unos 70 a). Recogida por Josefina Sela en el verano de 1919. (AMP: Colección María Goyri-Ramón Menéndez Pidal. Música no registrada). Publicada anteriormente en *RTLH 2* (1963), p. 282, nº 2e. La transcripción sigue el texto manuscrito de la colectora. S. Petersen dice que tiene música registrada.

4. Jesús Antonio Cid. «El romancero oral en Asturias. Materiales de Josefina Sela y E. Martínez Torner: Inventario, Índices, Antología». [ROA]. En *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XLVIII, 1 (1993), p. 175-246. J. A. Cid publica una selección de los textos más valiosos. El romance está en la p. 219. Versión recogida en Tamón (ay. Carreño, p. j. Gijón). Recitada por Josefa Braña González (68 años). Recogida por J. Sela, 1916, y en una segunda recitación, al parecer, por E. M. Torner. AMP: Col. J. Sela-E. M. Torner, 1916 (núm. 4, p. 7-8; Col. E. M. Torner, Norte 1916 (nº CXXIV, p. 319-320). Original ms. de J. Sela, y copia mecanografiada de E. M. Torner [AMP, DD-65]. J. A. Cid dice que, «por desgracia, el original

de J. Sela, que todavía pudo ser utilizado para la edición del *RTLH*, no es actualmente localizable, aunque su texto puede reconstruirse con aproximación gracias al aparato de variantes elaborado por D. Catalán para la edición del *RTLH*». Publicada anteriormente en *RTLH*, II (1963), p. 281-282.

5. Emilio Rey García. *El romancero y su música en la provincia de Palencia*. Tesis doctoral leída en la Universidad Autónoma de Madrid el día 27 de octubre de 2006. Tomo I, Vol. II, nº 55, Doc. 80, p. 121. [ERT]. Versión de Santiago del Val (Palencia). Cantada por Lucía Tarrero Tarrero, de 64 años, el día 21 de julio de 1991.

Puede consultarse en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=2300>

6. Emilio Rey García. *Romancero palentino*¹⁴. [RP]. Edición Digital de la Fundación Joaquín Díaz, 2022. nº 55. Doc. 80, p. 220. Versión de Santiago del Val (Palencia). Es la misma que cantó Lucía Tarrero y que figura en la tesis doctoral con el mismo núm.

<https://archivos.funjdiaz.net/digitales/reygarcia/erg2022-Romancero-palentino.pdf>

7. José Manuel Fraile Gil. *Antología sonora del Romancero Panhispánico II*¹⁵. CD 1 (Ref. 001-080), nº 10, p. 58. Versión de *La condesa de Castilla traidora* grabada por José Manuel Fraile Gil y Marcos León Fernández el 26 de mayo de 2009 en Santiago del Val (Palencia). Versión de Valdeespina (ay. Amusco, p. j. Palencia, ant. Astudillo, com. de Castilla y León, España). Cantada por Lucía Tarrero, de 82 años de edad, quien la aprendió de su abuela Secundina Polo. Es la misma informante a la

14 Cit.

15 Cit.

que yo entrevisté 18 años antes en el mismo pueblo. Recuerdo que cuando José Manuel Fraile estaba preparando su Antología sonora, antes de ir a grabar el romance a Santiago del Val habló conmigo para pedirme información del pueblo y de la informante si todavía me acordaba. Como es lógico, atendí como bien merece mi colega, amigo y gran investigador del romancero Chema Fraile.

8. Carlos A. Porro, en su *Romancero de la Montaña Palentina*¹⁶, publica *La condesa de Castilla traidora*, nº 1.1, p. 113. Versión de San Salvador de Cantamuda (Palencia), cantada y recitada por Blanca Rodríguez, de 74 años. Grabada en su casa de San Salvador por María Eugenia Santos y Carlos A. Porro el 6 de abril de 1994.

En los trabajos citados se han publicado 17 versiones, incluidas las dos facticias, de *La condesa de Castilla traidora*, todas ellas procedentes de la tradición oral moderna. Como resumen, señalo los pueblos donde se han recogido y los trabajos que las contienen con siglas deducidas de sus títulos.

Támara de Campos (Palencia): RTLH II (1963).

Logares (Lugo): RTLH II (1963), RTG (1998), PETERSEN BT.

Tamón (Asturias): RTLH II (1963), ROA (1993).

Villanueva de la Tercia (León): RTLH II (1963), RGL I (1991), PETERSEN BT.

Santiago del Val (Palencia): ERT (2006), RP (2022), PETERSEN BT.

Santiago del Val-Valdespina (Palencia): ARPH (2010), PETERSEN BT.

San Salvador de Cantamuda (Palencia): RTMP (2015).

Versión facticia 1: RTLH II (1963): Deducida de las de Lugo, Asturias y León.

Versión facticia 2: CGR 2 (1982): Deducida de las de Támara de Campos (Palencia), Lugo, León y Asturias.

En realidad, son sólo 6 versiones distintas del mismo tema, editadas en origen y en su mayoría en el RTLH (1963). Las de Támara de Campos, Logares, Tamón y Villanueva de la Tercia se han reeditado en trabajos posteriores. Nuevas son las versiones de Santiago del Val-Valdespina de E. Rey y José M. Fraile, que son exactamente la misma con muy ligeras variantes. También es nueva la recogida por Carlos Porro en San Salvador de Cantamuda, que se muestra con interesantes variantes en el texto.

El Texto

El relato épico de «La condesa traidora» nos es conocido, en variadas versiones y personajes, por las prosificaciones medievales que aparecen en la *Crónica Najerense* (s. XII), en *De rebus Hispaniae* (primera mitad del siglo XIII) del arzobispo de Toledo Rodrigo Ximénez de Rada (ca. 1170-1247) y en la *Primera Crónica General* de Alfonso X el Sabio (s. XIII).

Según Diego Catalán, las contadas versiones orales del romance recogidas en el siglo XX en pueblos de Asturias, León Lugo y Palencia no proceden directamente de estas fuentes medievales, sino de un «romance nuevo» elaborado a imitación de los más viejos tradicionales, representando una escena con gran viveza en vez de narrar la historia como hacían los autores de los romances eruditos y cronísticos. No se conoce el texto escrito en el que se basan directamente estas versiones reelaboradas y diversificadas transmitidas por tradición oral. En opinión de D. Catalán, la información escenificada del romance se inspira en un relato de mediados del siglo XVI: la *Crónica general de España* editada por Florián de Ocampo en Zamora en 1541.

El argumento principal tiene su base en la leyenda medieval que narra la historia de una

16 Cit.

condesa castellana que estaba enamorada de Almanzor. La condesa trama la muerte de su esposo el conde Garci Fernández, intentando después envenenar a su hijo Sancho de Castilla y así poder entregar el condado a su nuevo enamorado. El joven conde Sancho evita el envenenamiento que le ha preparado su madre teniendo presente el trágico destino final de la reina de Siria Cleopatra en el año 120 antes de Cristo, según la narración de Justino, actitud y precaución que, convertida casi en costumbre de invitar a las mujeres a beber primero, contemplamos también en otros temas del romancero tradicional.

Bien se puede comprobar y afirmar que el romance de *La Condesa de Castilla traidora*, pese a su origen e inspiración, una vez reelaborado a través de su vida oral, está al mismo nivel de las mejores creaciones del Romancero Tradicional recogidas en el siglo xx.

Transcripción musical

Lo primero que llama la atención es que el romance de *La condesa de Castilla traidora* se canta en esta versión palentina con una melodía tonal menor. *Do menor* en la altura elegida para la transcripción musical. Una melodía tonal moderna para el canto de un romance tradicional antiguo, fenómeno que se suele dar con frecuencia en la música del romancero, aunque lo más habitual es que los sistemas melódicos modales sean más frecuentes en los romances de tradición más antigua, y sólo de manera excepcional en los temas más modernos.

La melodía es propia del romance y única. No es melodía comodín ni variante de un tipo melódico que se use para cantar otros romances, al menos de los que yo conozco recogidos en Palencia y en otras provincias limítrofes. No se produce aquí el tan frecuente procedimiento de «contrafactum», que consiste en el intercambio de melodías entre distintos temas o versiones textuales. El procedimiento es inherente al género, pero no es éste el caso.

En el romancero la melodía opera como soporte memorístico del texto, lo que se comprueba «in situ» cuando los informantes recuerdan con más facilidad los romances si son cantados. En cuanto al estilo expresivo hay que tener en cuenta que en la memoria de los cantores, cantoras en su gran mayoría, operan inconscientemente unos arquetipos sonoros asimilados por la práctica y la tradición. En este caso, la informante Lucía Tarrero cantó el romance con un estilo verdaderamente popular.

El estilo melódico es silábico puro, ya que a cada sílaba del texto le corresponde una nota musical, tal como sucede en los himnos litúrgicos latinos, en la canción trovadoresca medieval y en los romances cantados recogidos en muchas zonas de España y América, lo cual confirma la importancia de la narración textual, que no debe verse dificultada por melodías melismáticas o adornadas de mucho desarrollo.

La fórmula estrófica es de cuatro incisos melódicos unidos, uno para cada verso octosílabo. El movimiento melódico fluye con sencillez y naturalidad, sin brusquedades, con preferencia por los intervalos entre el unísono y la cuarta, y con un claro predominio de los intervalos de segunda, que son combinados con dos intervalos de cuarta y dos de tercera. La dirección melódica dibuja una línea ascendente-descendente en el conjunto y sinuosa en los incisos. El ámbito melódico es amplio, una décima menor, habitual en las más modernas melodías tonales. Termina en la tónica tonal Do.

El compás es binario de subdivisión binaria (2/4). En el compás del comienzo, después de la anacrusa, he optado por el 5/8, un caso frecuente de polirritmo sucesivo libre que evidencia la importancia de las acentuaciones silábicas del texto de los romances y bastantes cantos populares a la hora de transcribir las melodías. En cuanto al tempo cabe decir que, en general, los informantes suelen cantar con un tempo más rápido de lo normal (en torno a 208 golpes por minuto para la corchea sílaba), quizás presionados por las circunstancias del momento.

55 La condesa de Castilla traidora

Santiago del Val

♩ = 112

80

Por los pa-las-cios del re-y i-bau-
na da-ma co-rrien-do; i-ba des-nu-day des-
cal-za, des-me-le-na-dael ca-be-llo.

- Por los palacios del rey iba una dama corriendo;
 2 iba desnuda y descalza, desmelenada el cabello,
 en casa del rey don Pedro a contarle un secreto,
 4 que la su querida madre tiene un vaso de veneno
 para dárselo a su hijo y disfrutarse del reino.
 6 Estando en estas palabras, entra por el aposento:
 —Toma, hijo, de este vaso, que es un vaso de gran precio;
 8 por hacerte a ti este vaso, tres noches hace que no duermo.
 —Se lo agradezco a usted, madre, los desnoches y desvelos;
 10 si quiere que yo le beba, ha de beberlo primero.—
 El demonio se la enreda y cae muerta para el suelo.
 12 —La he querido como madre y la adoro para el cielo.—
 —¿Cómo te pagaré yo esta deuda que te debo?
 14 No se paga con hacienda ni tampoco con dinero,
 que se paga, Manolita, con que juntos nos casemos.

La transcripción de la melodía recogida en 1991 está hecha en la altura real en la que cantó la informante. Y no caló nada. En la que grabó José Manuel Fraile el día 26 de mayo de 2009, es decir, 18 años después, Lucía Tarrero, ya con 82 años, cantó un tono y medio más bajo, pero todavía con una clara entonación. Y tampoco caló, aunque se nota la voz algo más deteriorada por la edad. No varía la melodía y sólo muy pequeños detalles en el texto.

José Manuel Fraile transcribe un breve comentario de la informante que dice así: «Por las noches, allí en el pueblo, nos sentábamos a la lumbre y mi abuela nos cantaba siempre esto, la historia esta. También nos contaba otras, la de Narbola [La mala suegra], la de Gerineldo [El paje y la infanta]... y otras de las que casi no me acuerdo, y así pasábamos el rato, porque no había radio ni televisión ni nada, pero de la que más me acuerdo es de ésta, ésta yo creo que no se ha olvidado»¹⁷.

En mi opinión, un romance antiguo, tradicional y tan poco frecuente como *La condesa de Castilla traidora* se ha podido conservar en un pueblo pequeño palentino casi aislado y deshabitado como Santiago del Val, que pertenece a la comarca de Tierra de Campos y está a sólo 2 kilómetros de Santoyo, la cabecera municipal, a 5 kilómetros de Támara de Campos y a 35 de Palencia capital. El pueblo está en un pequeño valle en el que se acaba la estrecha carretera provincial que conduce hasta allí. En 2020 tenía 4 vecinos censados que sumaban 5 habitantes. En 2000 tenía 6 habitantes y en 1991 me acuerdo que no pasaba de 6 o 7. La informante Lucía Tarrero dijo a José Manuel Fraile que procedía de Valdespina, pueblo también palentino que dista 15 kilómetros de Santiago del Val y que pertenece al ayuntamiento de Amusco. Y allí aprendió el romance de oírlo cantar a su abuela.

17 Cit., p. 58.

‘PERSONAS’ Y ‘OBJETOS’ EN LOS RITUALES DE INFANCIA ENTRE LOS MAYAS CHONTALES DE TABASCO: EL RITUAL DEL *XEK’MEKÉ* O ENCUADRILADO (II)

David Lorente Fernández

A mi hijo Alejandro

Este artículo es la continuación del publicado en el número anterior de la Revista de Folklore (494).

El ritual del *xek’meké* o encuadrilado: el padrino hace tocar al niño los instrumentos de trabajo

Cortar el cordón umbilical del recién nacido supone para los mayas chontales de Tabasco una suerte de primera secuencia de un proceso ritual más extenso que comprende una segunda ceremonia posterior, cuando el niño tiene una edad que oscila entre los seis u ocho meses y el año. Esta ceremonia es denominada en maya *yokot’an* como *xek’meké* o *shek’mee kee* (o *xäc’meq’ue’ ta’ culub*)¹, y en español se nombra con el término de encuadrilado o la expresión de «poner al cuadril». Colocar «al cuadril» designa el acto de poner al niño a horcajadas a la izquierda de la cadera (*culub*), sosteniéndolo el adulto que lo carga con el brazo de ese mismo lado. Esta posición es la más frecuente en el transporte de niños que no son llevados a la manera de las criaturas recién nacidas, sostenidas contra el pecho o el hombro, y se vincula estrechamente con la edad del niño en ese momento. La posición de cargar al niño con un pie a cada lado de la cadera permite al

adulto, explican los chontales, caminar con él firme, cómoda y ágilmente portado², y disponer al mismo tiempo de la mano derecha libre para continuar realizando otras actividades³. Esto deriva en que el infante es incorporado como observador a las ocupaciones domésticas o comunitarias, asido por el brazo izquierdo de quien lo porta mientras éste lleva a cabo sus labores.

A menudo, y como se mencionó, el encuadrilado involucra la intervención del mismo padrino que participó previamente en el rito de corte del ombligo, aunque en otros casos este padrinzago se encuentra ausente y es un anciano de la familia quien efectúa la ceremonia. En cualquier caso, la lógica ritual es complementaria a la del corte del ombligo, y se sustenta igualmente en una noción de transferencia, tránsito o contagio de propiedades operada por medio de la puesta en contacto de ciertas

1 De los tres términos, el primero fue recogido por nosotros en la comunidad de Guatacalaca (Nacajuca), en enero de 2020; el segundo lo registró Incháustegui (1987: 179) entre los chontales de Centla, y el tercero corresponde al diccionario de Keller y Luciano (1997: 63). Uribe y May (2000: 108-109), por su parte, recogen el término de *xe’mek’intä*.

2 Llevar al niño en la cadera a partir del encuadrilado refleja un valor cultural extendido en la región de Nacajuca; Keller y Luciano (1997: 63) lo recogen significativamente en su diccionario para ilustrar el significado de *culub*: «cadera» o «cuadril». Escriben: «*Mach a cuche’ ta’ p’ixte’ ni ch’oc, más utz a xäc’meq’ue’ ta’ culub*: No llesves cargado en el hombro al niño; mejor llévalo en el cuadril».

3 Una señora de Oxiacaque dijo al respecto: «Al llevar al niño al cuadril, tu mano derecha puede hacer otra actividad o cargar otra cosa. Suponte que llevas una bolsa y cargas también a tu niño. ¿Cómo me lo llevo, si mi mano izquierda no tiene la fuerza? Pues me lo pongo a la izquierda en la cadera, y en mi mano derecha cargo mi bolsa» (Micaela P, Oxiacaque, municipio de Nacajuca, 20 de enero de 2020).

personas y objetos con el cuerpo del niño durante el contexto ceremonial.

Las cualidades personales definitorias del padrino elegido para cortar el ombligo son también las requeridas en el encuadrilado. Si dicha persona participó en el rito de nacimiento, se asume que transfirió al niño dichas facultades y ahora se refuerzan haciendo aparecer en escena los instrumentos de trabajo. Si la ceremonia la preside un anciano que no intervino cortando el cordón, éste es buscado por presentar las mismas aptitudes que se le reconocieron a aquel que lo cortó: constituir una persona de provecho, honrada, diligente en el trabajo y conocedora o experta en cierto oficio. Al igual que en el rito de nacimiento, el anciano o padrino que interviene deberá ser del mismo sexo que el infante involucrado.

La ceremonia del encuadrilado se desarrolla del siguiente modo: tras solicitar con «respeto»⁴ la aceptación del padrino elegido, y fijar la fecha, los padres acuden con el niño a casa de quien se desempeñará como oficiante del rito, o éste visita la casa paterna. La secuencia central de la ceremonia, que presenta variantes, tiene lugar en el momento en que el oficiante coloca al niño a horcajadas en el costado izquierdo de su cadera, con un pie a cada lado (en ocasiones, además de «al cuadril», esta postura recibe el nombre de «enjorcamiento»). En seguida procede a mostrarle, uno por uno, los principales instrumentos y útiles de trabajo masculinos –o aquellos útiles distintivos de la profesión que tiene el oficiante «encuadrilador»–, dándoselos a tocar o poniéndoselos directamente en las manos. Si la criatura encuadrilada es una niña, la mujer que actúa como oficiante procederá de igual manera, instándole a tocar o sostener los útiles, que, en este caso, consistirán principalmente en utensilios culinarios o bien relativos a las labores de costura⁵.

4 Mediante obsequios de comida que acompañan a este pedimento, como se verá después.

5 Entre los mayas *yokot'anob*, resulta común que las mujeres cosan o borden; en particular, que borden las

Pese a la diversidad de manifestaciones que pareciera presentar la ceremonia incluso entre poblaciones cercanas –como se verá más adelante en las descripciones–, la estructura argumental del encuadrilado aparece relativamente constante en la mayor parte de los lugares donde se celebraba y fue registrado. Existen aspectos comunes alusivos a la presentación y relación del niño con los utensilios. Durante el trabajo etnográfico, y tal vez en uno de los raros casos en que esta ceremonia se continúa realizando⁶, pudimos observar cómo operaba la manipulación de los objetos e instrumentos de trabajo (*c'ämbita*). En el transcurso de la misma, en ciertas ocasiones el encuadrilador señaló e instó a tocar al niño los utensilios de labor, y, otras, el oficiante colocó directamente los instrumentos en las manos del niño para que los sostuviera. Además de estas dinámicas, se constatan ciertos casos en que es el niño quien manifiesta la iniciativa de avanzar hacia los instrumentos de trabajo y decidir cuál tocar. En cualquier caso, el énfasis de la lógica ritual está puesto siempre en el contacto entre el niño y las herramientas.

Un examen comparativo de los fragmentos y síntesis de descripciones –aisladas a menudo de su contexto o reducidas a testimonios–, surgidos al examinar con detalle la literatura etnográfica de los chontales, y en el que inscribiremos nuestra propia etnografía, servirá para mostrar el panorama de las lógicas rituales comunes y principales variaciones que caracterizan a esta ceremonia en el territorio *yokot'anob*.

tiras de tela empleadas para decorar las blusas y faldas tradicionales.

6 Basamos la descripción en la ceremonia, simplificada y breve, que pudimos observar en Tecoluta (municipio de Nacajuca) el 27 de enero de 2020, así como en las referencias de nuestros interlocutores en Guatacalque y Oxiacaque.

El *xek'meké* o encuadrilado en el mundo maya chontal: panorama etnográfico

El primer autor que refirió la práctica del encuadrilado como un elemento de la cultura *yokot'anob* fue Alfonso Villa Rojas, quien, en 1964, incluyó un breve registro de este ritual en un informe etnográfico:

Tal ceremonia [designada con el término chontal de xek-meké] es de origen prehispánico y tiene por objeto despertar las facultades físicas y mentales de la criatura, de modo que, al crecer, resulte un miembro útil de la sociedad. Para esto, se busca un padrino o madrina (según el sexo de la criatura), para que, en forma simbólica, le enseñe el uso de los instrumentos de labranza o de los trajines de cocina respectivamente. Para esto, el padrino se pone a la criatura a horcajadas sobre la cadera y, dando vueltas en torno del altar, le va poniendo en las manos el machete, hacha, la fisga para pescar y todo lo que, como hombre, le habrá de servir en el futuro. Cosa similar se hace para la mujer, usando para ello tijeras, aguja y demás útiles propios de su sexo. Es posible que sea aquí en Nacajuca el último de los municipios chontales que conserva esta costumbre (Villa Rojas 1964: 43).

La descripción etnográfica incluye datos ausentes de otros informes –la realización de la ceremonia en torno al altar, los movimientos circulares del padrino con el niño en la cadera–, junto al hecho de que el oficiante, del mismo sexo que el infante, le pone en la mano al niño varón los útiles agrícolas y de pesca, y de costura y cocina a la niña. También ofrece una hipótesis del propósito de la ceremonia: «despertar las facultades físicas y mentales de la criatura, de modo que, al crecer, resulte un miembro útil de la sociedad» y «enseñarle, en forma simbólica, el uso de los instrumentos». Es decir: supone una suerte de estímulo cognitivo y motriz

dirigido a orientar culturalmente al niño hacia las actividades distintivas de la vida adulta. De acuerdo con Villa Rojas, el *xek-meké* es de origen precolombino y el municipio de Nacajuca constituiría el último reducto donde se celebra esta ceremonia (no obstante, se verá después, Incháustegui registra también su presencia en el municipio de Centla hacia la década de 1980).

Miguel Ángel Rubio, por su parte, recoge en 1990 el testimonio de un poblador de la comunidad de Tecoluta (en Nacajuca) que ofrece más detalles acerca del encuadrilado:

En Tecoluta se acostumbra que cuando nace un niño los padres eligen a un hombre que sea trabajador, que le guste el machete [el cultivo] o la pesca o que tenga porvenir [recursos], para cortarle el ombligo al niño; si es niña, entonces tiene que ser mujer la que se lo corte [...].

Cuando el niño cumple un año los esposos se ponen de acuerdo para ir a visitar a la persona que cortó el ombligo. Ese día preparan comida para llevársela al señor: una gallina o unos huevitos, y le mandan decir que van a ir a su casa para que él se prepare. Los padres van a la casa y platican un poco con él. Después, ya le dicen a qué fueron. El señor entonces se levanta, toma al niño y lo sienta a un lado de su cadera, quedando los pies uno de cada lado. Luego le muestra todos los utensilios que emplea para trabajar y hace que los toque momentáneamente, con el fin de que también sea trabajador, para que le guste trabajar tanto como a él. Con cada cosita que le va pasando le dice: 'Este es tu machete, con esto vas a trabajar todo el tiempo. Este es un garabato, que te va a apoyar para trabajar. Este es un remo, el cual te va a ayudar a pescar. Esta es una lima, para afilar tu machete. Este es un sombrero, para que te proteja del sol. Esta es una fisga, la cual vas a utilizar para pescar'.

Si es niña se hace todo de la misma forma, pero la señora le da a tocar el molino, el metate, el comal, las ollas de barro y los vestidos (Rubio 1995: 282).

Según el testimonio, el encuadrado lo oficia quien cortó el ombligo y se celebra al cumplir el niño un año. Añade al registro de Villa Rojas que al niño se le muestran los instrumentos de trabajo y se le dan a tocar. El narrador ofrece una interpretación: «con el fin de que también sea trabajador, para que le guste trabajar tanto como a él». Es decir, no apela sólo a la destreza en el oficio o entrega a la actividad; se transmite la predisposición y el «gusto» por el trabajo. El aporte más distintivo de Rubio es que registra la enunciación y el acto de habla, junto con las palabras, asociadas a la manipulación de los utensilios, que suponen una explicación de la finalidad de cada objeto y una prefiguración a la vez de las actividades que el niño deberá realizar (el tono es imperativo y en segunda persona) en el futuro. Cada objeto constituye una «ayuda» o «apoyo» indispensable para realizar cierta actividad (pescar) o prepararse para desarrollarla (afilarse el machete, protegerse del sol). Trabajar y «ser» o «estar» en el mundo se identifican en el discurso ritual de exhortaciones que acompaña el gesto de tocar los instrumentos, mediante una suerte de imagen verbal de cómo actuará el niño según su sexo desempeñándose como una «persona» chontal. Es relevante apreciar cómo en la ceremonia al efecto performativo de las palabras se suma el contacto físico, esto es, el hecho de entrar en relación directa con los objetos cuyas acciones y usos el niño deberá, literalmente, incorporar.

Uribe y May recogen también en el municipio de Nacajuca (sin especificar la población) una narración acerca de la ceremonia del *xé'me'kintä*, que traducen asimismo por encuadrado:

Se hace cuando la criatura cumple siete meses. Una persona trabajadora del mismo sexo se encarga. Si es niño le pone granos de maíz en la mano para que haga buenos cultivos. Le colocan su

morral, su bux y la vaina de machete. Se le pone su sombrero y le dan a tocar la fisga, el remo, el machete, la lima, el garabato y la lía. En el morral le colocan su jícara con pozol. Si tienen caballo lo sientan en la silla de montar o directamente en el caballo y le dan una reata. A la niña le amarra el cabello, y le ponen el delantal. Le dan una mano de piedra, una vara quemada hasta la mitad, un desgranador, un cajete y una escoba. La ponen a darle vuelta al molinito con su manita. Bebe en una jícara de pozol con espuma. Le tallan la mano en la batea y se la manchan con tizne de comal. Se hace ofrenda y fiesta (Uribe y May 2000: 108-109)⁷.

Aquí aparece otra edad de celebración de la ceremonia: a los siete meses. Se añade la precisión de que los objetos le son incorporados directamente a la criatura, vestidos o colgados (sombrero, morral, funda del machete), y al varón se lo monta directamente en el caballo. La niña es vestida con delantal y su cabello es amarrado. En ambos casos, los infantes son ataviados como un adulto trabajador. La ceremonia no persigue únicamente hacer entrar en contacto al infante con los utensilios que «se le dan a tocar», sino crear una configuración corporal integral con el atuendo de faena y los gestos o posiciones asociados a la actividad, y

7 Incluimos aquí la versión en *yokot'an* que en el libro aparece originalmente articulada con el texto en español:

U yute jink' in ni ch'ok u ts'äktäsan siete meses. Untu kälotla ix patán de jinchichba sexo u xé'mek' e'. Si es aj lo' u yek' bän p' ikí ni ixim tu k' äb' tuba uchén uts' u päk' äbí. u lekbintä u morral, u bux i u pä't machit. U xojbintä u jop' o i u yäk' bintä u tele' ni pali', ni ba', ni machit, ni lima, ni garabato i ni tsum. Tama morral u ju'bintä u t'u't'ok buk'a. Si u känäntano' tsimin u yek' beno' chumik tä silla tuba tsimin o u chumats' intä tä tsimin i u yek' bintä unp' e reata. Ni ixikch'ok untu ix ch' upín u kechben u suk, i u xojbén ni ch' iknäk. U yek' ben u k'e' ni cha', unp' e te' kolo' k' ak', unp' e ixoni', unp' e cajete i unp' e mitsib. Y yek' beno' kä u yek' bän vuelta ni molinita t'ok u pi k'eb. U yuch'en tä t'u'u buk'a t'ok yom. U taybintä u kjäb tä juts'i' nok' i u bone' t'ok sibik semet. U yute cherajbuk'a i ch'aljin. (Uribe y May 2000: 108-109).

los implementos desplegando su función, «en acto». En el niño, los granos de maíz juegan el mismo papel que los utensilios y, como sucedía en el rito de nacimiento al cortar el ombligo, se infiere que comunican a éste las aptitudes de cultivador. La niña sostiene objetos –mano del metate, vara, desgranador, cajete, escoba–, pero los artefactos mecánicos (molino) se le hacen accionar, repitiendo con su mano el gesto distintivo de la actividad, como si ésta no sólo estuviese en el objeto sino en la forma técnica, repetitiva, de manipularlo. También le hacen repetir una acción asociada al género femenino: la de batir o revolver –designada *juyän*, dominante en la cocina– o la de restregar algo, *ju’än*; y su mano es frotada en la batea como si fuese en sí misma un instrumento; el pozol, cuya masa molió (*juch’e*) previamente la mujer trabajadora, figura en el acto de ser bebido. Se trata de gestos que constituyen en sí mismos el trabajo, su manifestación en acción, en movimiento,

pero también implican la noción de repetición, eficacia, e incluso la femineidad o la plasmación o asimilación en el cuerpo de la actividad. Se trata, cabría decir, de una escena dinámica. No incluye sólo los objetos; el movimiento es la función de los utensilios, un quehacer productivo. En el caso de la niña, a su configuración corporal con delantal y cabello recogido se une un hecho significativo: la impregnación de la piel con el residuo de las sustancias derivadas de ejercer la actividad («[la mano] se la manchan con tizne de comal»). El cuerpo manifiesta acciones, pero también manchas y suciedad como resultado del proceso productivo. Encuadrilar, en este testimonio, persigue la institución de una corporalidad integral, que implica atuendo, gestos, movimientos, acciones técnicas, consumo de productos culinarios y manchas resultantes del trabajo: el cuerpo antes, durante y después de ejercer la actividad.



Molino con manivela empleado en la molienda de granos de cacao y de maíz para elaborar el pozol. Guatacalca (Nacajuca), 2013. Fotografía: David Lorente



Mujer con delantal y cabello recogido, amasando maíz para la elaboración de tamales. Guatacalca (Nacajuca), 2013. Fotografía: David Lorente



Comal durante el proceso de cocción de una tortilla, en un fogón rodeado de ceniza y tizne. Guatacalca (Nacajuca), 2020. Fotografía: David Lorente



Movimientos al presionar la masa de maíz para formar una tortilla. Guatacalca (Nacajuca), 2020. Fotografía: David Lorente

En su monografía de 1987 sobre los chontales del municipio de Centla (centrada en la población de Vicente Guerrero), Incháustegui se refiere brevemente al encuadrilado, transcribiendo un testimonio:

La ceremonia del 'encuadrilado', que viene a ser una forma de padrinzago, se lleva a cabo posteriormente [tras el nacimiento de la criatura]:

'...Se hace a los seis meses, si es niño; a los ocho meses, si es niña.

Se elige a una persona, según el sexo y que, pues, tenga dinero, que sea trabajador, que sea todo lo bueno, honrado o si sabe algún oficio.

Llevan al niño y junto con el niño llevan regalos al que lo va a encuadrilar: ya sea una pelota de chorote, una gallina, lleva en fin, regalos para el que lo va a encuadrilar.

Luego, carga al niño shek'me kee [a horcajadas sobre la cadera], y le va poniendo en las manos los útiles del oficio del que lo encuadrila.'

Esta ceremonia tiene, como objetivo mágico, contagiar en el futuro al niño con

las buenas cualidades del que lo encuadrila. Incluso se le da al niño una 'pulgada' de aguardiente '... pa'que sea hombre'.

Se sirve un pequeño refrigerio, pues es motivo de fiesta familiar. La [ceremonia de] encuadrilada no crea vínculos ni de los padres con quien lo hace, ni del niño con quien lo 'encuadrila', que a veces era un pariente.

La práctica de la ceremonia del encuadrilado se está perdiendo en la mayor parte de las familias y con ella una de las formas de estrechar el vínculo del parentesco (Incháustegui 1987: 179-180).

Incháustegui reporta una diferencia por género y edad en lo que respecta a la ceremonia: al niño se lo encuadrila a los seis meses, y a los ocho a la niña. El espectro de atributos que idealmente debe encarnar la persona del padrino se amplía, de la noción de trabajador y especialista en un oficio, a honrado y «todo lo bueno», esto es, la excelencia como persona se mide o identifica con criterios técnicos y productivos, pero también con la riqueza monetaria. Se añade un detalle ausente de otras

descripciones: los regalos que le corresponden al oficiante de la ceremonia: una pelota de chote, una gallina (elementos de consumo e ingredientes alimenticios valorados en el mundo chontal). El pozol consumido por la niña en el testimonio anterior parece encontrar aquí un correlato en el aguardiente, entendiendo la ingestión de alcohol como un elemento distintivo de la masculinidad que se construye en la ceremonia mediante la identificación con las actividades (frente a la elaboración del pozol, que es femenina). Como otros autores, Incháustegui reflexiona sobre el objetivo de la ceremonia: «contagiar en el futuro al niño con las buenas cualidades del que lo encuadrila». Éstas son las aptitudes técnicas del oficio, pero también las relativas a la prosperidad económica y la honradez atribuidas al padrino (en el encuadrilado se transfieren, pues, tanto acciones instrumentales como rasgos morales o condiciones asociadas con la prosperidad del oficiante). Pese a tratarse de una modalidad de compadrazgo, se indica que el rito «no crea vínculos ni de los padres con quien lo hace, ni del niño con quien lo ‘encuadrila’», sirviendo como vía para estrechar relaciones de parentesco que existían previamente.

En lo que respecta a nuestra propia etnografía, transcribimos a continuación una de las descripciones más completas y significativas que pudimos recopilar, que revela además particularidades con respecto a las caracterizaciones expuestas más arriba. Entre otros aspectos, su importancia deriva de que en la comunidad dejó de celebrarse el encuadrilado hace varios años y éste es probablemente el único registro etnográfico existente. Acerca del *xek'meké*, un vecino de Guatacalca lo definió como sigue:

Era cuando iban a poner por primera vez a la criatura al cuadril. Se hacía a los dos años de edad. El que lo iba a cargar en su cadera era el mayor de la familia, un abuelo o una abuela; el respeto, pues.

Si es niño, un anciano es el que lo va a llevar al cuadril. Pero que sea bueno el anciano, que no sea pleitista ni tomador,

porque lo va a poner por primera vez en su cuadril. Y ahí le van a dar el morral, la jícara para sembrar el maíz... el machete, la lima... todo eso lo va a cargar el anciano mismo. Todo lo que usa el anciano, todo se le va a poner encima, con el niño cargado al cuadril. Luego salen a pasear, un buen rato. Van caminando por el camino: «buenas tardes», saludan. Y ahí va también la gente, la chiquitada va detrás del que va llevando a la criatura. Lo sacaban a pasear por el caminito, luego regresaban.

Y si era niña la criatura, a la abuela que la cargaba le ponían entonces puras cosas de cocina: el molino, la manileta del molino, un tizón apagado se lo metían en el morral, lo tenía que llevar; la jícara donde se bate el pozol también se la ponían en el morral. ¡Es un relajo que hacen! Hacían fiesta, había comida.

*Después, ya cualquiera puede montar al cuadril a la criatura. Porque los padres se aburrían de estar cargándola en brazos, y al cuadril la llevan más fácil. Y al niño o niña bastaba con que lo llevaran una vez, se acostumbra también a montarse ahí. Porque montado en la cadera es más fácil llevarlo con una mano. Ya no van a ser las dos; una na'más, lo sujetan con una mano. Eso era para que saliera bueno [el niño], dice, por eso el abuelo lo va a llevar siempre, buen abuelo, no cualquiera lo cargaba. Así lo hacían antes. Todo eso se perdió. Todas las costumbre de antes se perdieron. Se llamaba *xek'meké*, quiere decir «llevar al cuadril» (Testimonio de don N. T., 87 años, 30 de enero de 2020, Guatacalca).*

Don Narciso T., el hombre que describió el ritual del encuadrilado, no refirió la existencia de compadres, sino la elección de un pariente anciano de la familia, generalmente un abuelo o abuela (*noxí'pap, mam*) —o incluso un tío (*ichan*), como dijo al margen del testimonio—, descrito como provisto de notables cualidades mora-

les (*sis u c'ajalin*). Eran éstas las que se querían transferir a la criatura mediante el acto de cargarla («que sea bueno el anciano, que no sea pleitista ni tomador, porque lo va a poner por primera vez en su cuadril»). La secuencia central del ritual residía en el paseo (*chen wawa'ne*) por la calle, con el niño «al cuadril», como acto público de reconocimiento social, rodeados de gente y seguidos por los niños del lugar. El infante varón iba cargado a horcajadas por el abuelo junto a los utensilios, que colgaban del pecho y hombro del anciano. En el caso de la niña, la abuela que la cargaba actuaba de igual modo con objetos ligados a su género. Un aspecto clave del testimonio es el énfasis en el hecho de que el *xek'meké*, más allá del contacto de la criatura con los instrumentos, constituía el primer momento en que ésta era llevada «al cuadril», marcando así el ritual un cambio en la manera en que padres y hermanos transportaban al infante: de ir en brazos o apoyado en el hombro, pasaba a ir enhiesto en la cadera, sujeto –se precisa– únicamente con una mano. Esta modificación de la posición se asociaba con un cambio en la condición del niño y el grupo de edad. A los dos años éste ya no era un bebé, y el modo de transportarlo evidenciaba la nueva categoría social del pequeño.

Una última referencia al encuadrilado resulta sumamente interesante. Ésta figura en la obra *Los chontales de Nacajuca* (1994), un libro sobre aspectos diversos de la cultura y vida social *yokot'anob* del municipio de Nacajuca que tiene algo de miscelánea. Aunque no se cita la población del registro, presenta el ritual como una práctica característica y extendida en este municipio⁸. La descripción incluye aspectos nuevos del propósito del encuadrilado y una modalidad añadida de entender la relación del niño con los instrumentos de trabajo:

8 Se indica únicamente que la narró el maestro Francisco J. Santamaría; cabe inferir que pertenece a una de las poblaciones de Nacajuca que abarca el libro: Tucta, Mazateupa, Tecoluta, Olcuatitán, Oxiacaque, Guatacalca, Tapotzingo o Guaytalpa.

Cuando el indito ha cumplido más o menos seis meses de haber venido al mundo, sus padres, previa invitación de los vecinos y con asistencia de los 'padrinos' señalados al efecto, inician la ceremonia del 'enjorcamiento' de la siguiente forma:

En la pieza más grande de la casa hacen rueda los invitados y en medio se coloca anticipadamente una 'batea' en cuyo interior se pone: una fisga, un arpón, una reata de lazar, una macana, un bush,⁹ y, en fin, todos y cada uno de los implementos agrícolas [...] que por aquellas tierras se usan. Los padrinos, los padres y el niño se colocan cerca de la batea. Sueltan al pequeño, quien gateando se dirige naturalmente hacia la batea; lo primero que el niño toma como juguete para distraerse es alguno de aquellos objetos, y de esta manera, si la criatura se introduce dentro de la batea, todos declaran que el pequeño será un buen boga (remero); si toma el arpón, será un buen pescador; si agarra el bush será milpero; si la reata, un magnífico vaquero, etc. En esta forma se trata, según ellos, de determinar cuál será el oficio futuro de aquel niño al llegar a la edad apropiada. Después que el indito ha tomado en sus manos el objeto de su predilección, los padrinos lo pasean alrededor de los concurrentes y se procede a servir las 'maneas' de cola de lagarto, como comida, y como bebida el 'balché', que bien puede ser 'guarapo' de caña o la bebida original de cáscara de palo de balché fermentada y la ceremonia degenera en fiesta que termina casi siempre hasta las primeras horas del día siguiente.

El paseo del pequeño alrededor de los concurrentes por los padrinos y los padres, se lleva a cabo con el niño colocado

9 El bush o guaje es una vasija para llevar agua hecha con el fruto, leñoso y alisado, de las cucurbitáceas.

al cuadril de la madrina de 'enjorcamiento' de esta ceremonia (V.AA. 1994: 78).

La descripción plantea una dinámica de la ceremonia del encuadrado en parte distinta de las anteriores: se lo denomina con el nombre de «enjorcamiento», incluye un padrino que recibe esta misma designación y los invitados aparecen formando un círculo que inscribe, en su centro, los instrumentos de trabajo. A su vez, la ceremonia persigue, no ya transferir las propiedades de los objetos a la criatura mediante el contacto físico, sino, antes bien, ofrecer una suerte de pronóstico. Se trata de un rito con fines adivinatorios. Parte de la premisa de que el infante alberga una predisposición o predilección por cierta actividad que le hará, de manera espontánea, dirigirse a los instrumentos involucrados en su ejecución. Lo cual implica una segunda presuposición y es que el infante está en condiciones de asociar un instrumento con una actividad, o que el gusto por el objeto es suficiente para saber que la atracción por él implica el ejercicio futuro de la respectiva ocupación. En cualquier caso, se otorga a los instrumentos un papel principal en la noción de trabajo, como si albergaran en sí mismos una condición latente presta a desplegarse. En este contexto, existe una expectación general porque los asistentes no cuentan con criterios ni indicios para saber qué utensilio tomará el niño en sus manos. Una inclinación interna es, se asume, la responsable del acto, cierta orientación latente del niño: los objetos actúan como recursos para hacer explícita, sacar a la luz, una disposición preexistente. Al mismo tiempo, se parte de un principio ya insinuado en testimonios anteriores pero presentado de una forma diferente: si en otros casos se buscaba a un padrino diestro en cierta actividad que era, se asumía, la que iba a transferírsele al niño, en esta modalidad del encuadrado aparece igualmente la idea de especialización o dominio de una actividad particular, pero en la forma de una suerte de inclinación personal. Se concibe, pues, que de todas las actividades asignadas a su sexo, la criatura manifestará una actitud más proclive hacia alguna de ellas en particular. Esto es: que la res-

ponsabilidad de la elección no proviene de la selección del padrino-experto por parte de los padres, sino de las inclinaciones personales del propio niño. En este sentido, en vez de situar al infante junto a los objetos de trabajo o colocarlos en sus manos, es él quien, a cierta distancia, debe tomar la iniciativa y gatear hacia ellos yendo en su busca. El infante ejerce su propia autonomía (plasmada en «lo primero que el niño toma como juguete para distraerse»). El acto de agarrar, tocar o «meterse dentro» de los distintos objetos define públicamente su futura vocación. Es ahí cuando acontece propiamente el enjorcamiento: cuando el niño «ha tomado en sus manos el objeto de su predilección» y «los padrinos lo pasean alrededor de los concurrentes [...] colocado al cuadril». La futura ocupación del niño, una vez elucidada, es anunciada de manera colectiva. No obstante, a pesar de la decisión personal manifestada por el niño en la ceremonia, no debe relegarse la influencia previa del padrino que cortó el ombligo del niño y que, posiblemente –en términos chontales–, dejó en él una impronta (su influencia como trabajador) que se manifiesta posteriormente en –o que permite confirmar– la ceremonia.

Frente a otros testimonios, la descripción profundiza a su vez en el tipo de alimentos que se sirven a los invitados tras recorrer circularmente los padrinos a los asistentes sentados «en ruedo» (movimiento circular con el niño al cuadril que aparecía también, pero aquella vez en torno al altar doméstico, en el registro primero de Villa Rojas, y que podría vincularse en cierto modo con el recorrido por la calle de Guatacalca con el niño en la cadera que documentamos nosotros)¹⁰. La fiesta celebrada tras el enjorcamiento incluye alimentos asociados con la pesca (tamales de cocodrilo) y bebidas alcohólicas producto de la fermentación del jugo de caña o de la corteza del árbol del bal-

10 Véase, en este sentido, el artículo «'Personas' y 'objetos' en los rituales de infancia entre los mayas chontales de Tabasco: una comparación entre el encuadrado y el ritual del *hetzmek* realizado en Yucatán (III)», *Revista de Folklore*, 496.

ché (*Lonchocarpus longistylus*) endulzado con maíz o anís.

Aspectos y dimensiones del encuadrilado examinados mediante la comparación etnográfica

Al estudiar las variantes del ritual del encuadrilado cabe apreciar una serie de divergencias: las diferencias en la edad del niño –que abarca de seis meses a dos años, con distinciones a veces dependiendo del sexo–, el tipo de objetos involucrados, el hecho de vestir o no al infante modelando su corporalidad y *habitus*, de hacerle accionar los objetos más complejos, repitiendo gestos precisos; de dirigirle exhortaciones sobre su trabajo futuro o de someterlo a un recorrido que hace público el ser llevado por vez primera al cuadril, destacando el movimiento de traslación, lineal a lo largo de la calle, o de rotación, circular en torno al altar y de los padrinos rodeando a los asistentes en la habitación. Incluso, en la última variante, el hacer del encuadrilado un ritual de carácter adivinatorio que esclarezca el oficio futuro del niño (véase una comparación de estas variaciones en el cuadro 2 al final del artículo).

Pero más allá de estos aspectos variables presentes en una u otra ceremonia, incluidos en las descripciones de los distintos autores, cabe advertir una serie de propósitos y dimensiones comunes del encuadrilado que permiten discernir una suerte de unidad tras las manifestaciones plurales de la ceremonia (y que explican las variaciones a partir de una especie de libreto común).

Estos aspectos variables y la identificación de lógicas compartidas que apuntan a una cierta unidad deberían contemplarse conjuntamente a la hora de caracterizar y definir este tipo de ritual. Este acercamiento sería tal vez el más fructífero al estudiar los complejos propósitos y mecanismos rituales atribuidos al encuadrilado tanto desde la perspectiva de los actores como del propio investigador. En un primer momento, cabría decir que este ritual pareciera vincu-

larse estrechamente con el proceso de producción del cuerpo y de una persona chontal desde distintas dimensiones simultáneas: el establecimiento del género del infante, la incorporación de la agencia y relaciones tanto de otras personas como de los objetos de trabajo mediante el contacto o «contagio», el entrenamiento en acciones técnicas ligadas con herramientas, y la orientación hacia actividades socialmente valoradas, que define intereses futuros; y, en gran medida, un énfasis en el modelado y configuración corporal por medio de actos, sustancias, vestimenta, posturas y el consumo o contacto con alimentos distintivos de la vida chontal (pozol, aguardiente), a lo que se añade que el ritual busca potenciar aspectos de orden psicológico o cognitivo del infante y redonda finalmente en el tránsito entre la postura acostada del bebé y la erguida sobre la cadera del niño encuadrilado, estableciendo un cambio de categoría social y de grupo de edad.

El encuadrilado resulta, pues, coherente con una concepción de la persona *yokot'anob* que tiene como eje principal el trabajo (*ch'ó'ole*), identificado con objetos y acciones técnicas asimiladas en el cuerpo, como se vio, pero también con el hecho de constituir la persona un ser relacional, guiado por los valores de respeto y reciprocidad, que genera relaciones, actúa sobre el entorno y transmite fuerza (*muc'*) en su actividad productiva, a lo que se aúna una noción de la corporalidad no sólo orientada al trabajo instrumental sino constituida y sustentada, tanto en hombres como en mujeres, mediante el consumo de pozol (sustituto privilegiado, se vio, de la leche materna tras el destete).

Podría afirmarse así que el encuadrilado supone una ceremonia que legitima la noción de persona –ritualmente construida mediante la acción coordinada de distintas personas y la acumulación de relaciones humanas y objetos «asimilados» en la corporalidad, en construcción, del niño– y que condensa a la vez una serie de actividades que aparecerán, después, en la vida social del infante y que constituyen, cabría afirmar, los fundamentos de la educación

informal *yokot'anob*. Esto es: distintos elementos del proceso de aprendizaje y socialización chontal, dispersos en diversas ocasiones y circunstancias de la vida cotidiana, parecieran surgir reunidos y, en cierto modo, sistematizados y estilizados, en la ceremonia del *xek'meké*.

Examinando las distintas versiones de la ceremonia se pone de manifiesto un tipo de concepción del aprendizaje indígena que se basa principalmente en los actos de observación (*chänen*), escucha (*ubin*) y en la manipulación directa de los objetos (*ch'e'*), incluyendo un involucramiento en los escenarios productivos y en las acciones realizadas en conjunto con otros participantes (*täclen*)¹¹. Tal aprendizaje que caracteriza a la infancia *yokot'anob* opera en la vida cotidiana sin premeditación, cabría decir que por el simple hecho de 'estar allí', participando y colaborando muchas veces libremente en la vida familiar y los distintos contextos de trabajo. No obstante, el encuadrado pareciera someter este procedimiento de aprendizaje-socialización a una formalización ritual: al concentrar el propósito de la ceremonia en los gestos y los objetos, en que el niño observe, escuche y manipule los instrumentos, el ritual confiere a esta forma tácita de aprendizaje mayor visibilidad.

La mayoría de los autores de las descripciones –indígenas o investigadores– parecen intuir que el sentido profundo del encuadrado avanza en esta dirección, y esbozan breves interpretaciones que vinculan el objetivo de la ceremonia con el aprendizaje técnico del trabajo vinculado con la socialización. Rubio destaca que el objetivo es que el niño «también sea trabajador [...] que le guste trabajar tanto como a él [al padrino]», lo cual se infiere asimismo del testimonio de Uribe y May. Para Villa Rojas su propósito es «despertar las facultades físicas y mentales de la criatura, de modo que, al crecer, resulte un miembro útil de la sociedad»,

11 Lo que incluye, a su vez, la imitación. Véanse, acerca de modalidades semejantes a este aprendizaje en otras regiones, Paradise (2011), Rogoff (2014), Chamoux (2015) y Lorente (2015a).

asumiendo que las destrezas técnicas detonan el desarrollo cognitivo subsecuente del niño. Según Incháustegui, persigue «contagiar en el futuro al niño con las buenas cualidades del que lo encuadrila», exégesis análoga a la que obtuvimos en Guatacalca, donde el encuadrado buscaba «que saliera bueno [el niño]». «Bueno» alude a un trabajador diligente. En la ceremonia a la que asistimos en Tecoluta, se nos dijo: «se lleva al niño a que lo cargue un señor muy trabajador para que algún día salga igual a él»¹². Por su parte, el registro de la monografía sobre Nacajuca le atribuía al ajorcamiento un propósito adivinatorio: «determinar cuál será el oficio futuro de aquel niño al llegar a la edad apropiada».

Entender el encuadrado como una expresión ritual del aprendizaje informal *yokot'anob* vinculado con el trabajo exige inscribir la ceremonia en dos dimensiones más amplias de la existencia chontal. Por un lado, examinar el particular estilo pedagógico *yokot'anob*, que transcurre en los contextos de la vida cotidiana, y que sirve, se dijo, como base a la configuración de la ceremonia. Por el otro, vincular las lógicas rituales que tornan eficaz el encuadrado con las que regían el corte del cordón umbilical, secuencia previa que compartía con él una misma lógica alusiva a la transferencia operada por los objetos al ser manipulados en un contexto ritual. Examinaremos cada uno de estos aspectos de manera sucesiva.

Infancia y educación informal maya *yokot'an*: el aprendizaje del trabajo en la experiencia cotidiana

El vínculo del encuadrado con el aprendizaje del trabajo se aprecia en que la ceremonia marca el inicio, el estímulo principal y primero, de este proceso en el ámbito familiar; el rito define el momento en que se considera que el niño debe ser «despertado» al trabajo. Colocarle los instrumentos en las manos, indicarle al

12 María P., comunidad de Tecoluta (municipio de Nacajuca), 27 de enero de 2020.

niño, o prefigurar, lo que hará con ellos, o el intento de adivinar su oficio, suponen el inicio de la familiarización con distintas prácticas y contextos de trabajo en los que el niño comenzará progresivamente a involucrarse.

Pese a los profundos cambios que en las últimas décadas han modificado la vida económica y social chontal, en favor de ocupaciones externas y proletarizadas, asociadas con la urbanización y el desarrollo capitalista, las actividades vinculadas con el entorno persisten en ciertas regiones del territorio *yokot'anob*. En zonas del municipio de Nacajuca la pesca y el cultivo de la milpa continúan desarrollándose frente al contexto de la explotación petrolera, o llegando en distintos casos a coexistir con ella¹³. Incháustegui documenta el momento transicional de brusco cambio cultural en su estudio sobre el municipio de Centla: una situación análoga a la que nos describieron los ancianos de varias poblaciones del municipio de Nacajuca (Tecoluta, Guatacalca, Oxiacaque) al indagar acerca de la celebración del encuadrilado. Fue en la década de 1980 cuando se constata la coexistencia generalizada de una modalidad de aprendizaje indígena ligada al contexto familiar –contexto donde debe inscribirse el encuadrilado– y la escolarización oficial. La descripción de Incháustegui permite captar con nitidez algunas dinámicas de aprendizaje *yokot'anob*:

La educación informal para el trabajo comienza desde la más temprana edad, y se procede a enseñar por un enfrentamiento directo con el medio. [...] El niño ayudaba en las más rudas labores del padre, aisladas en medio de la supuesta soledad del sistema lagunar. [...] Los hom-

bres viejos hablan con nostalgia de estos periodos de la vida, cuando aprendieron a trabajar y a conocer el medio, junto con sus mayores, con los 'antecedentes' (antecesores).

Actualmente, a pesar de la introducción de una mayor compulsión de los medios formales u oficiales de instrucción, se sigue proporcionando en el hogar, algo menguada, una educación para la vida en el sistema fluvial, y es común encontrar niños manejando largos cayucos en las lagunas, aún en altas horas de la noche, dedicados a la precaria pesca que ahora proporciona el medio.

Existe una especie de conciencia que atrae a las nuevas generaciones hacia el trabajo en el sistema fluvial y lagunar, aunque con el tiempo se vean obligados a abandonar su hábitat para trabajar en ocupaciones modernas más remunerativas:

«...mientras tanto, el niño de cinco años se puso un sombrero de palma de adulto, agarró un morral y unos palos, como remos, y cogió la atarraya...

-¡Ya se va de pesca!, comenta Toribio.

-¡Corre hijo!, dice la abuela. Corre papá... ¡papacito!...» [...]

Alrededor del sistema educativo [informal] existe una fuerte cohesión familiar y en él se contempla el papel que cada uno supuestamente debe representar en la vida diaria, incluyendo a las mujeres y los niños, avalado por la vieja cultura (Incháustegui 1985: 38, 42-43).

El fresco trazado por Incháustegui constituye el contexto en el que actúa el encuadrilado como un preámbulo y preparación para el desarrollo de las labores técnicas y el trabajo que definirá la existencia del niño en la sociedad *yokot'anob*. La referencia al niño de cinco años es elocuente: su actuación con respecto

13 Véanse al respecto, por ejemplo, los estudios de Cadena y Suárez (1988), Nigh e Incháustegui (1981), Iniasta (2003) y las observaciones de Flores (2006: 40) acerca de la vigorosa presencia y la reproducción social y cultural actual de los *yokot'anob*. Otro tanto señala Brown (2005: 138): «Despite facing such tremendous and rapid changes, the Chontal Maya population is not declining. This is a resilient and dynamic culture that is responding to new situations, pressures, and needs».

a la pesca pareciera reproducir la dinámica del encuadrilado: vestirse, tomar los objetos, junto al estímulo verbal de la abuela describiendo la actividad. El atuendo y los utensilios son el trabajo. Tampoco sorprende la afirmación transcrita por el autor, consecuencia quizá de la todavía vigente ceremonia en la región: «existe una especie de conciencia que atrae a las nuevas generaciones hacia el trabajo en el sistema fluvial y lagunar». En la cita extraída de la monografía, Incháustegui se refiere específicamente al entorno fluvial y lagunar característico de Centla con sus actividades distintivas. No obstante, considerando otras poblaciones de la región chontal, bien podría pensarse en todas aquellas labores productivas que se refieren a través de los instrumentos en las descripciones sobre el encuadrilado: trabajo agrícola y ganadero, para los niños; labores domésticas de cocina y costura, para las niñas. Antes de involucrarse «espontáneamente» en dichas actividades, o de mostrar interés por ellas, como ilustra el pasaje, cabe inferir que la ceremonia del encuadrilado actuó eficazmente sobre la atención y el cuerpo de un niño que aún no manifestaba intereses culturales.



Mujer chontal de Oxiacaque con infante de la categoría *ch'oc* («tierno»), 2012. Fotografía: David Lorente

Un aspecto importante es que los infantes sometidos al encuadrilado se adscriben, atendiendo a la clasificación de la infancia *yokot'anob*, a la categoría *ch'oc*, que es traducida al español como «tierno». La corporalidad del infante *ch'oc* es considerada como incompleta; su cuerpo es «blando», «acuoso», inacabado como ser humano, y resulta moldeable. Se trata de un ser vulnerable, tanto corporal como anímicamente (de ahí el gran número de protecciones y cuidados que se le deparan, incluyendo el no exponerlo en exceso al exterior o blindarlo con amuletos); el hogar constituye en gran medida el ámbito al que el *ch'oc* permanece circunscrito. La actividad principal que se le reconoce es la observación: su presencia en el entorno inmediato se realiza con la mirada, la atención. No se involucra aún en la vida doméstica ni proporciona «ayuda» a sus familiares; son sus hermanos mayores quienes lo cargan y contribuyen en el hogar. En la concepción *yokot'anob* se asume que, mientras es tierno y acuoso, al niño *ch'oc* se le puede modelar mediante el ritual del *xek'meké* y recurriendo a la intervención corporal externa; según los chontales, los movimientos y gestos técnicos «se graban» en el cuerpo antes de que el endurecimiento corporal afecte su estructura física blanda de infante, lo que explica seguramente la edad de realización del encuadrilado (el momento preciso de incidir, mediante los instrumentos y técnicas, para que la criatura los incorpore y asimile o se predisponga físicamente).

Cuando el niño *ch'oc* es capaz de asumir ciertas responsabilidades y «ya tiene entendimiento», comienza a involucrarse paulatinamente en las actividades domésticas y productivas, dentro y fuera del ámbito del hogar. Posteriormente, al «madurar» y –siguiendo la analogía entre el desarrollo humano y los frutos que plantean los chontales– el infante entra progresivamente «en sazón», pasa a convertirse en *ajlo'* o *ixoc* (categorías respectivas para el niño y la niña, que comprenden aproximadamente hasta los ocho o nueve años de edad). El *ajlo'* y la *ixoc* comenzarán a colaborar activamente con su padre o madre y hermanos en las actividades que co-

nocieron en el encuadrado –muchas veces de-
seosos, sin estímulo inmediato, como expresa la
cita de Incháustegui anteriormente referida–. El
niño acompaña a sus mayores y hermanos a to-
das las actividades cotidianas en casa, el solar,
la milpa, los cursos de agua, dentro del pueblo
y fuera de él, dando muestras de capacidad cre-
ciente de trabajo, responsabilidad y autonomía.

Cabe afirmar que el *xek'meké* constituye
una importante motivación para esta reacción
«espontánea» posterior y una suerte de prepa-
ración sistematizada para el involucramiento y
la participación en el trabajo técnico que ejercerá
el niño. Aunque los *yokot'anob* no lo expresan
en estos términos, sí dan a entender en sus
exégesis el carácter, por así decir, configurador
del *xek'meké* en lo que respecta a su prepara-
ción para el trabajo. La propia dinámica de la
ceremonia resulta coherente con este plantea-
miento¹⁴. A través de su llamativo performance,
incluidas las exhortaciones de varias personas
y el contacto con sustancias y bebidas, y de la
presencia protagónica de los objetos de traba-
jo, que focalizan la mirada creando un clima de
emotividad entre los presentes, el encuadrado
ejerce un efecto poderoso sobre la atención del
infante. Éste es persuadido de que se encuen-
tra ante una actividad valiosa para sus parientes
en la que, se aprecia, desea involucrarse cola-
borando y siendo orientado por las acciones
de los demás y el desarrollo secuencial de la
ceremonia. El niño es instado a fijar su interés
en los instrumentos y actividades productivas,
a lo que contribuye el estímulo de intensidad
vital, emoción, actividad y expectación de los
adultos participantes o convidados. En ese pro-
ceso hay una clara transferencia de valores en
torno al trabajo y la acción identificados con los
objetos e incluso, cabría decir, una suerte de es-
tética cultural de los instrumentos que, por la
manera de exponerlos y manipularlos, los hace

atractivos en sí mismos, a lo que se suman los
comentarios valorativos de los asistentes («una
figsa como ésa ya no se ve hoy», «ese machete
es de los buenos»). Como explican los chonta-
les, la actitud que el *xek'meké* despierta en el
infante será la que, posteriormente, le instará a
participar con gusto en las actividades producti-
vas. Podría decirse asimismo que en la ceremo-
nia se plantea una expectativa del niño hacia el
grupo, una responsabilidad latente del infante
por las reacciones de los adultos que le rodean,
que actúa como persuasiva del elevado interés
que los objetos y sus formas de manipulación
revisten en la vida *yokot'anob* (los oficiantes de
la ceremonia son, en sí mismos, ataviados a me-
nudo con estos objetos como identificados con
su persona).

Es interesante examinar cómo es la rela-
ción del niño con los instrumentos de trabajo
en la etapa posterior al encuadrado, cuando
comienza a involucrarse en las actividades pro-
ductivas como parte principal de la educación
informal *yokot'anob*. Ilustra particularmente
bien este aspecto el pasaje de Incháustegui re-
ferido. Aprender a trabajar ocurre con frecuen-
cia acompañando al padre o a los hermanos al
lugar de la actividad, y observando cómo se
utilizan, o permaneciendo sólo intentando do-
minar (*ch'e*), los instrumentos. El trabajo son
los instrumentos y los instrumentos son el tra-
bajo, antes –al menos, conceptualmente– que
las materias primas («el niño de cinco años se
puso un sombrero de palma de adulto, agarró
un morral y unos palos, como remos, y cogió la
atarraya»). Un hombre de Oxiacaque describió
evocadoramente este proceso de forma signi-
ficativa. Aprender las estrategias de pesca con
figsa, paño o atarraya fue una experiencia soli-
taria en la que pasó largas horas en compañía
exclusiva de los utensilios y aparejos de pesca,
maniobrando sólo sobre un cayuco –usando el
remo para dirigir la canoa (acción técnica llama-
da *netán*)– guiado por el chapaleo del agua y
atento a la relación y respuesta de su cuerpo
ante los objetos, en un contexto de autonomía,
en una relación personal que incluía no sólo los
instrumentos sino la topografía y las dinámicas

14 Basamos nuestra descripción y comentarios en
la ceremonia a la que pudimos asistir en Tecoluta el 27 de
enero de 2020, en la que registramos las actitudes de los
distintos participantes, centrando la atención en el infante
que fue «cargado al cuadril».

del río. Obviamente, en esta actuación se veía amparado por la observación previa. Desde esta perspectiva, el proceso de aprendizaje podría definirse como accionar y manipular objetos materiales, desplegar una experiencia empírica y directa con los objetos, experimentando los efectos del mundo material sobre los cinco sentidos (machete en mano, morral colgado, sonido del agua, sensibilidad táctil al sostener la cuerda de la atarraya). Este proceso perceptual y cognitivo, y a la vez físico, pareció encontrar su origen en la ceremonia del encuadrilado, como sin duda entrevió en sus observaciones Villa Rojas cuando sugirió que la ceremonia buscaba «despertar las facultades físicas y mentales de la criatura». Palpar, sostener y cargar o vestirse en el cuerpo los instrumentos es al mismo tiempo una experiencia mental –una cognición que pasa por la configuración del cuerpo, de lo físico– y de manipulación de lo sensible, del actuar (las exhortaciones dadas al niño en el encuadrilado no son explicaciones intelectuales sino referencias descriptivas o proyectivas de cómo trabajará, de las acciones que realizará).

Significativamente, la educación informal *yokot'anob* orientada a la maestría técnica en el

trabajo no se focaliza en los productos obtenidos en la actividad, es decir, en los resultados o frutos de la acción productiva; se concentra en los medios, en el «hacer». Enfatiza los recursos, los artefactos, la vestimenta, los movimientos. Así: la pesca no son los peces sino la fisga o el remo, la ganadería no son las reses sino la reata, la milpa no es el frijol sino el machete...

Y un aspecto distintivo permanece latente en este aprendizaje técnico que confronta con los objetos y con el medio. La corporalidad chontal incorpora las acciones de los utensilios, el movimiento y la actividad pero de una manera particular: para los *yokot'anob* son idealmente la mano, el brazo y el lado derechos del cuerpo donde reside y se concentra la acción¹⁵. Ya tras el encuadrilado se destacaba (tácitamente) esta mitad de la anatomía cuando el adulto sostenía

15 Una concepción y una práctica que resultan acordes con los planteamientos de Hertz (1990 [1909]) acerca de la primacía de la mano y el lado derechos del cuerpo humano, tanto desde una perspectiva simbólica como empírica. En este sentido, pocas son las operaciones, cotidianas o rituales, que se efectúan con la mano y el lado izquierdos, como sostienen los chontales.



Jóvenes *yokot'anob* maniobrando una embarcación, Tecoluta (Nacajuca), 2013. Fotografía: David Lorente

en la cadera izquierda al infante: su mano y brazo derechos quedaban libres para continuar trabajando cargando al niño. A menudo, el *ch'oc*, cuya experiencia del mundo es aún limitada, toca o manipula también la dimensión material del entorno con su mano derecha, y con ella interpela incipientemente los utensilios de trabajo. Significativamente, en maya *yokot'an* existe un mismo término para designar a la mano y al brazo de cada lado (*noj*, en el caso del mano-brazo derecho)¹⁶. Éstos, junto al lado derecho del cuerpo (*ta' noj*, *tajsätz'ä*, *tajto*), se conciben de mayor jerarquía. Cabría preguntarse –siguiendo esta misma lógica– si la ubicación de la criatura en el lado izquierdo del encuadrador, posición que permite en adelante a quien carga al infante llevarlo y al mismo tiempo desarrollar actividades, no se considera que contribuye en el rito a la transferencia y fijación de habilidades contenidas tanto en la parte derecha del cuerpo como en los útiles de labor, sugiriéndose en el encuadrado una fuerte asociación de la acción y la actividad productiva con el brazo y la mano derecha.

En suma, la ceremonia del encuadrado pareciera inculcar ritualmente los cimientos básicos, conceptuales y empíricos del aprendizaje maya chontal orientado al trabajo, por medio de la configuración precisa de un tipo de corporalidad que se desplegará, después, al llegar el niño a la edad de involucrarse en las labores productivas.

16 Si en maya *yokot'an* las distintas partes del cuerpo se designan con el mismo término, indistintamente de si están duplicadas (piernas, rodillas, pies), existen sin embargo términos diferenciados para denominar la mano derecha y la mano izquierda, que comprenden los brazos respectivos (desde los dedos a la parte inferior del hombro): existen así el mano-brazo derecho (*noj*) y el mano-brazo izquierdo (*ts'ej*). Los dibujos anatómicos presentados por Pérez González (2010: 25, 57, 60) acompañados de los términos en lengua *yokot'an* de Tucta, Tapotzingo y Tecoluta (Nacajuca), resultan muy evocadores al respecto. Keller y Luciano registran también en Tapotzingo el término *a c'äb ta' noj* para designar la mano derecha; la unidad mano-brazo se refiere con el término *c'äb* (Keller y Luciano 1997: 339, 37).

Lógica de transferencia y agentividad circunstancial de los objetos en el contexto ritual

Los chontales son muy conscientes de que el mero manejo empírico de los objetos no logra el aprendizaje; en el encuadrado acontece –lo expresan los testimonios– lo que cabría denominar como cierta transferencia ritual agentiva de los utensilios. Más allá de familiarizar al niño con los instrumentos o los gestos, los objetos parecen ser en sí mismos un agente importante en el rito, con cierta capacidad de acción, lo que alude a una particular concepción ontológica *yokot'anob* en torno a los artefactos. Vinculada con el corte previo del ombligo, ésta constituye un principio central de la ceremonia.

En el *xek'meké*, los artefactos o instrumentos de trabajo fabricados por el hombre intervienen siempre asociados con la persona a la que pertenecen: forman parte del acervo de herramientas del encuadrador u oficiante del rito. No son, pues, objetos «anónimos», ni revisiten un carácter estándar; se hallan personalizados y, en la concepción *yokot'anob*, transfieren al niño las facultades del sujeto elegido para la ceremonia, pues participan y son copartícipes de su actividad productiva y de las cualidades a él atribuidas. En cierto modo, estos objetos constituyen una extensión del cuerpo y de la corporalidad del padrino, cargados de los mismos aspectos de su personalidad: habilidades y destrezas productivas, pero también de valores morales. Pero a ello se suma una facultad para «transferir» o «contagiar» los valores y aptitudes de quien los utiliza. Así, todo pareciera indicar que, involucrados en el contexto ritual, los objetos comunes, «profanos», manifiestan momentáneamente la «fuerza» o influencia del usuario de forma particularmente intensa, siendo proclives a transmitirla en dicho contexto, a la manera, en cierto modo, de sujetos activos, al niño. Esta influencia o transmisión acontece en relación «de uno a uno», no de uno a una colectividad. Es, pues, el contexto ritual el que propicia que objetos cotidianos de carácter utilitario

«se comporten» de cierto modo, «despierten», activen y propicien el tránsito o contagio de las facultades que les transfirió, mediante la acción, su propietario. En este contexto, los objetos parecieran ser sus funciones: como si sus potencialidades de acción, configuradas por el desempeño humano, anidasen en ellos y pudiesen actualizarse y ser transferidas a otro ser humano por su contacto.

En la concepción *yokot'anob*, los objetos de trabajo no albergan, como artefactos, una agencia intrínseca ni una subjetividad propia que los haga actuar por sí mismos. Antes bien, constituyen lo que, según cierta terminología tomada de la antropología de los objetos, cabría denominar como «objetos subjetivizados» (*subjectivized objects*), esto es, dotados de propiedades procedentes de otro ser, antes que de «objetos-sujetos» (*subjective objects*) dotados de un alma o intencionalidad intrínseca, y provistos en sí mismos de facultades sintientes, perceptivas y comunicativas, esto es, de capacidad de acción (agencia), revistiendo características de «persona» (Santos-Granero 2009: 9, Neurath 2013). Los utensilios de trabajo chontales constituyen en el contexto ritual un tipo de entidades coherentes con lo que Alfred Gell (1998) ha denominado «agentes secundarios» (*secondary agents*), dependientes de sus propietarios, de los que adquieren sus facultades por contacto e intimidad. En otras palabras, requieren de la intervención externa de seres humanos para activar su agencia, pues son incapaces de actuar por sí mismos de manera autónoma. Se podría decir, de acuerdo con Descola (1996: 138), que la escasa capacidad de comunicación de estos objetos ordinarios constituye un indicio de su carácter en gran medida inanimado.

Es importante hacer un breve inciso al respecto: en la concepción chontal, esta consideración de los objetos no parece resultar privativa de los instrumentos de trabajo; también ciertos artefactos rituales dan muestras de este estatuto de agentes secundarios. Valga un ejemplo: el hacha del Trueno, esto es, la piedra de rayo que se atribuye a la deidad Aj Chäwak



Ensamador chontal mostrando un artefacto ritual:
la piedra de rayo u hacha del Trueno.
Fotografía: David Lorente

y que se considera que ésta arroja como proyectil desde el cielo cuando truena, constituye el utensilio principal en las prácticas rituales de los especialistas denominados «ensalmadores». Aún atribuyendo su origen a una deidad, el hacha no está provista, se dice, de agencia o subjetividad propia. Su capacidad de acción deriva tanto de pertenecer como de ser una extensión del cuerpo de Aj Chawäk: para que el artefacto active su agencia y contribuya a la curación –su función principal–, el ensalmador deberá someterlo a las mismas condiciones térmicas en que se encontraba cuando estaba en posesión del Trueno, de quien, se dice, deriva su poder (véase Lorente 2015b). Al igual que en el encuadrilado, este objeto deriva sus facultades del propietario, y la presencia o evocación de las condiciones identificadas con su persona resulta determinante para «hacerlo actuar». En otras palabras, carentes de subjetividad, intencionalidad o animacidad autónomas, ciertos artefactos, ya sean comunes o ceremoniales,

dependen de la persona legitimada para manipularlos (propietario o representante) en el contexto ritual.

En el encuadrilado, sería el oficiante el encargado de operar la apertura comunicativa de unos objetos que no son sujetos ni poseen intencionalidad, pero que, en el contexto ritual, a través de la guía, la mano y la acción del encuadrilador, son susceptibles de transmitir sus funciones-propiedades al destinatario del rito. Los objetos ejercen de conducto para una transferencia que acontece entre dos personas humanas. En tanto agentes secundarios, los artefactos constituyen la materialización de dimensiones subjetivas de su dueño o usuario: conocimientos, habilidades, destrezas, condiciones morales y afectos. En el encuadrilado éstas se concretan en el cuerpo de los artefactos, como «material embodiment of immaterial intentionalities» (Viveiros de Castro 2004: 470). A eso se debe que importe más de quién son, que el hecho de tratarse de instrumentos de trabajo: agentes activados por el padrino y usuario de quienes constituyen prolongaciones extrasomáticas, extensiones supracorporales de su condición de persona *yokot'anob*.

Y así como los utensilios constituyen extensiones del cuerpo de su poseedor, así en el encuadrilado se convierten, por medio del contacto o la imposición, en extensiones del cuerpo del niño encuadrilado, configurando su corporalidad por medio de la incorporación, así sea temporal, de estos agentes secundarios. Desde esta perspectiva, podría considerarse el encuadrilado como un tipo de ceremonia consistente, *stricto sensu*, en «añadirle» objetos al cuerpo, o en «completar» un cuerpo incipiente incorporándole objetos (atributos, capacidades). Esto es: en hacérselos tocar o entrar en contacto con él, de tal manera que se incorporan como funciones a las dimensiones activas de la personalidad, a las capacidades físicas y cognitivas del sujeto; el conjunto de los objetos –y muy claramente en el caso de aquéllos que se «visiten» o «impregnan» sobre la piel– actúa en cierto modo como cuerpo «superpuesto», o como

una configuración segunda del cuerpo del niño, un cuerpo actuante que se sobrepone, inscribe y asimila en el otro, en la corporalidad «tierna» e inmadura, in-actuante, del niño *ch'oc*. Considerados desde aquí, los objetos no resultan exteriores a la persona; contribuyen a configurarla.¹⁷ Si las fronteras de la persona no terminan en los contornos de su cuerpo carnal, no están contenidas dentro los límites de su propio cuerpo, y los objetos personales se convierten en partes constitutivas de la persona *yokot'anob* adulta y productiva, entonces éstos pueden servir para reproducir esta misma concepción de la persona mediante una yuxtaposición, préstamo o adición sobre otro cuerpo humano en un momento vital susceptible a su construcción.

Un corolario mayor se desprende del encuadrilado: ni la corporalidad, ni el carácter, ni el talante moral, ni la predisposición al trabajo aparecen pues como «naturales», como dados o innatos, sino como objeto de adquisición o construcción cultural (Wagner 1981); esta adquisición no opera, sin embargo, por medio de una ideología, una filosofía moral o del discurso oral, sino a través del contacto físico, la materialidad y la acción objetual.

Reflexiones finales. Objetos, personas, relaciones

La vinculación de los objetos con la producción de la persona *yokot'anob* (el cuerpo, el género), tanto en el rito de corte del cordón umbilical como en el encuadrilado, pone de manifiesto una importante dimensión de la ontología chontal, susceptible de dialogar con la concepción amerindia que Santos-Granero ha llamado «a theory of materiality and personhood» (2009: 4). La ontología *yokot'anob* recurre claramente a los objetos –el fruto del maíz y los artefactos fabricados por el hombre– para construir personas, dando a entender en el seno del ritual que éstos resultan imprescindibles en

17 En términos de Descola: «la forma-hombre no es [...] la apariencia anatómica humana en su mera desnudez, sino el cuerpo decorado [vestido]» (2012: 205).

la producción, principalmente en las etapas iniciales de la vida, de seres humanos legítimos (*winicob*). Los dos ritos principales de la infancia chontal –corte del ombligo y *xek'meké*– deberían ser entonces pensados conjuntamente. Una misma lógica compartida, y las exégesis de los propios *yokot'anob* –que los conciben dos secuencias de un mismo proceso ontológico, protagonizado en ocasiones por el mismo oficiante–, contribuyen a emparentarlos estrechamente. Concebidos como un mismo proceso ritual, el encuadrilado supone la culminación del corte del ombligo, cuando el contacto inicial con la mazorca (que implica el estrecho vínculo entre el ser humano y el maíz) y la influencia moral y productiva ejercida por el padrino se completa con la configuración corporal y gestual mediante la relación con los instrumentos de trabajo.

El corte del ombligo y el *xek'meké* pueden considerarse como parte de las técnicas ceremoniales de «hacer» o «fabricar» cuerpos, o de completarlos ontológicamente (con el maíz) o socialmente (imprimiendo la distinción de género, el trabajo y una integración de relaciones humanas y objetuales en el *xek'meké*). Si el corte del cordón umbilical se asocia con procesos vitales que atañen al cuerpo carnal (ser fuerte, próspero, crecer), el encuadrilado se vincula con dinámicas relacionales y de conducta (hablar, accionar, manejar instrumentos) y con el desarrollo de facultades cognitivas (observar, entender) vinculadas con un cuerpo identificado con los artefactos. El maíz y los utensilios de trabajo, ritualmente, transfieren en ambos contextos su «contenido», de forma no verbal, que, más que conocimiento, consiste en cualidades ontológicas, predisposición y aptitudes corporales, destrezas técnicas. Significativamente, desde la perspectiva del ser humano, el énfasis ritual está siempre puesto en la materialidad corporal, no en su interioridad anímica (el concepto chontal de *sombra*, *yetz'*, principal componente anímico de la persona *yokot'anob*, no aparece mencionado ni a propósito del corte del cordón umbilical ni del *xek'meké*). Toda la acción se dirige entonces a la «fiscalidad», esto es: a «la

forma exterior, la sustancia, los procesos fisiológicos, perceptivos y sensoriomotores, incluso el temperamento o la manera de actuar en el mundo» (Descola 2012: 183), una fiscalidad, que, no obstante, como se mencionó, pareciera contener o remitir a las facultades intelectuales y cognitivas. La actuación sobre la corporalidad resulta en distintos contextos prioritaria: en los primeros estadios del proceso de educación *yokot'anob*, cuando el niño es una criatura, no suele ser común observar a los padres interpelando con palabras o un acto de habla (*pecän*) al niño *choc*, ni en lengua *yokot'an* ni en español; antes bien, se lo interpela con un sonido sibilante (*shhh*), llamado en *yokot'an* «*shisheo*», «*sisijti'in*»¹⁸, o se atrae su atención batiendo palmas (*jätz'e' u c'äb*). No se busca, pues, incidir en su interioridad recurriendo de manera directa al lenguaje (*t'an*). Más adelante destacan las exhortaciones que se le dirigen en el encuadrilado. Pero no se trata tampoco de verdaderas instrucciones pedagógicas dirigidas al infante (incapaz, por otro lado, de entenderlas a esa edad), sino más bien de definiciones o prefiguraciones de las acciones del proceso productivo. Se actúa, pues, principalmente sobre la fiscalidad.

Como en la vida cotidiana, el encuadrilado no interpela las facultades cognitivas, sino manuales y factuales, técnicas, asociadas con los instrumentos de trabajo. Pero no porque no interesen, sino porque se asume, ya se dijo, que se derivan de las segundas. Un ejemplo significativo es cuando el corte del ombligo se efectúa sobre un lápiz (lo que, según los testimonios, ocurre hoy en ciertos casos). Es entonces el lápiz (*tz'ibi' jun*) el que se considera transmite al niño las facultades intelectivas para desarrollar eficazmente la profesión de maestro (*ajye'jun*). No se busca, pues, afectar directa-

18 Sobre el siseo o *sisijti'in* indica el diccionario de Keller y Luciano (1997: 217): «*Sisijti'in in ni yoc ajlo' jini uc'a sujlec*: Sisea a ese niño para que regrese». Indica a su vez Incháustegui (1987: 179): «si llora, se le mece; literalmente, se le hamaca. Para dormir al niño no se le cantan canciones: sólo se le 'shishea' (onomatopeya de 'shhh')».

mente la mente (*c'ajalin*), la psique o la *sombra* del niño; una acción como ésta ni siquiera es contemplada. Se actúa sobre cierta parte del cuerpo (el ombligo) o, durante el *xek'meké*, sobre su totalidad, cuando se persigue incidir y potenciar el desarrollo de la dimensión comunicativa, intelectual o cognitiva.

Entre los mayas tzeltales, pareciera registrarse una forma análoga de proceder, incidiendo sobre uno de los dos tipos de cuerpos que caracterizan a los indígenas de este grupo, de acuerdo con Pitarch:

[...] de los dos cuerpos, el cuerpo-carne es el más dúctil, más fácilmente susceptible de ser modificado por la actividad humana. En consecuencia, toda alteración del cuerpo-presencia debe estar precedida de una modificación del cuerpo-carnal. Como sabe cualquier padre indígena, para que un niño pueda llegar a ser maestro de escuela (y obtener así un salario del gobierno), el primer y principal requisito es sustituir la dieta de maíz y frijol por galletas de trigo, carne de res y alimentos comerciales. Es precisamente esta comida la que, literalmente, le permitirá aprender tanto a hablar español como a leer y escribir (Pitarch 2013: 46-47).

Entre los *yokot'anob*, la influencia sobre las facultades perceptivas, cognitivas o comunicativas ocurre en el acto ritual de incidir, mediante los objetos, sobre el cuerpo: el contacto con el lápiz lo mostraba claramente. Más que por medio de la alimentación (el pozol se considera siempre el alimento constitutivo, esencial), se procede a actuar mediante un recurso objetual: cierto utensilio o instrumento que se sobrepone al cuerpo, transfiriéndose, por mediación del padrino-oficiante, las facultades o destrezas, predefinidas y deseadas, a su interioridad: desde un artefacto físico a la materialidad corporal. Lo importante en esta concepción de la persona pareciera ser pues dirigirse siempre al cuerpo como vía para la configuración de la cognición. Así, la corporalidad *yokot'anob* es

susceptible de ser interpelada y constituye la vía para afectar la naturaleza íntima de la persona, estableciéndose una continuidad o incluso homologación entre el cuerpo y los artefactos.

En este sentido, como el *xek'meké* pone claramente en evidencia, esta corporalidad *yokot'anob* mediante la cual resulta posible acceder y construir la interioridad subjetiva de la persona debe ser entendida –suma de la reata, la fisga, el machete, el remo, o la escoba y el molino– como una suerte de «cuerpo artefactual» (Santos-Granero 2009: 6-8). Obviamente, esta imagen es esquemática y para los *yokot'anob* el cuerpo excede la configuración objetual –los instrumentos de trabajo constituyen más que extensiones o partes del cuerpo, y los movimientos técnicos, más que funciones–, revelando una notable complejidad; no obstante, el *xek'meké* pareciera manifestar una concepción anatómica de naturaleza artefactual, conformada de objetos y utensilios (sin olvidar la mazorca, como objetivación del maíz) que configuran tanto la corporalidad material como sus facultades técnicas y cognitivas, su morfología y su fisiología¹⁹. Un dispositivo de acción técnica, moral y relacional que constituye directamente al ser y al hacer de la persona. Una conceptualización corporal que podría entrar en diálogo, desde su particularidad mesoamericana, con otras configuraciones corporales que definen la concepción de la persona en poblaciones indígenas amerindias²⁰.

19 Cabe indicar por último que esta intervención artefactual en la ritualidad de la infancia no busca fortalecer o endurecer los cuerpos, a fin de que crezcan derechos o bien formados con el propósito de hacerlos más aptos para el trabajo, como sucede en otros pueblos de México cuando se hace intervenir objetos en la crianza (véase, por ejemplo, Lorente [2020: 40, 50-51, 86] para los nahuas del Altiplano Central). Los objetos constituyen para los *yokot'anob* facultades y técnicas productivas, aptitudes que se tornan cuerpo y no recursos que contribuyen a favorecer la maduración y el crecimiento orgánico, físico, del niño.

20 Principalmente con aquellos estudios etnológicos clásicos que abordan, entre los amazonistas, por ejemplo, las construcciones y concepciones del cuerpo

Pero el proceso de construcción de la persona chontal recurriendo a la materialidad involucra a la vez, en el corte del ombligo y el encuadrado, relaciones humanas asimiladas (*embodied*) en el cuerpo. Además de incorporar objetos, los niños chontales se constituyen en una encrucijada de relaciones que afectan tanto a las dimensiones ontológicas y materiales del cuerpo como a su dimensión actuante o agentiva. Los agentes que participan en los rituales –seres humanos (parientes, padrino, etc.) y no humanos (el maíz)–, todos ellos concebidos como «personas» (*winik*), dejan una impronta en el niño y contribuyen a configurarlo mediante acciones externas (contacto) e internas (transferencia de subjetividades o cualidades)²¹. Mediante su propia condición de «persona» chontal, cada participante ritual contribuye, desde un punto de vista cualitativo y diferencial, a producir nuevas «personas». Los niños son una compleja amalgama de relaciones de todas aquellas personas que han contribuido social y corporalmente a configurarlos. Pero las aportaciones de estas personas difieren no sólo atendiendo al tipo de «agente» (ser humano, maíz), sino a las características individuales de cada participante. Las combinaciones e influencias varían dependiendo de las características de los agentes involucrados y particularizan a cada nueva «persona» que, considerada desde aquí, presenta una naturaleza extensible, configurada y constituida por la encarnación de di-

asociadas con la materialidad, desde el artículo seminal de Seeger, da Matta y Viveiros de Castro (1979) a los trabajos de Vilaça (2005), Taylor y Viveiros de Castro (2006), Hughes-Jones (2009) o Santos Granero (2012), entre otros.

21 En el proceso de construcción de los cuerpos y las personas, Santos-Granero (2012) destaca, a partir de la intervención de agentes diversos, la naturaleza compuesta de la subjetividad. En su *constructional approach* enfatiza dos modalidades principales con las que resulta posible incorporar elementos de alteridad: «la encarnación, que implica la incorporación a través de la objetivación de las sustancias y subjetividades externas, y la animación, que implica la incorporación por subjetivación de artefactos externos y sustancias corporales» (Santos Granero 2012: 198). Ambas aparecen, en distintos grados, en el contexto de los rituales chontales.

ferentes cualidades, acciones y relaciones que convergen y se incorporan en ella (Strathern 1990: 13). La manera en la que esto ocurre en los rituales chontales se haya vinculada con lo que Pitrou (2017) ha denominado una configuración agentiva o régimen de «coactividad», esto es, la coordinación de diferentes participantes en el contexto ceremonial.

En los rituales *yokot'anob*, la variedad de agentes involucrados contempla objetos y artefactos, seres humanos y la planta de maíz, volcadas sus influencias –en ocasiones bidireccionales– sobre el cuerpo y la persona del niño. La moral, las capacidades productivas de otros sujetos ajenos al círculo consanguíneo del infante, la fuerza o las cualidades ontológicas del vegetal son dirigidas hacia la persona incipiente, actuando como componentes cruciales en la producción corporal *yokot'anob* (Vilaça 2005). La ontología construccional chontal incorpora en el mismo proceso artefactos y personas, dimensiones objetivas y subjetivas, agentes humanos, agentes vegetales y agentes materiales, en ocasiones difícilmente dissociables y estrechamente identificados²².

David Lorente Fernández
Dirección de Etnología y Antropología Social, Instituto
Nacional de Antropología e Historia, México

22 Algo que puede ponerse en relación con los procesos rituales documentados en otros pueblos mesoamericanos (Dehouve 2007, Neurath 2015).

Cuadro 2. Ritual del xek'meké o encuadrilado entre los mayas chontales de Tabasco: sistematización de los registros etnográficos. Elaboración: David Lorente

Registro	Localidad	Nombre en maya yokot'an o en español del ritual	Edad del niño	Propósito atribuido	Oficiante	Objetos asignados al niño	Objetos asignados a la niña	Toca, sostiene o agarra los objetos	Otras prácticas asociadas	Regalos al oficiante, vínculos que genera
Villa Rojas (1964: 43)	Municipio de Nacajuca (no se especifica la población)	Xek-meké	Sin especificar	Despertar las aptitudes físicas y mentales de la criatura. Enseñar el uso de objetos de labranza o cocina	Padrino o madrina pone a la criatura a horcajadas en su cadera	Machete, hacha, figsa	Tijeras, aguja, útiles de cocina o tejido	Se los ponen en la mano	Dan vueltas con el niño en torno al altar	Sin especificar
Rubio (1995: 282)	Comunidad de Tecoluta (Nacajuca) (datos de 1990)	Sin especificar	1 año (ambos sexos)	Lograr que el niño sea igual de trabajador que el padrino	El mismo que cortó el cordón umbilical. "Hombre trabajador, que le guste el cultivo, la pesca o tenga porvenir [recursos]"	Machete, garabato, remo, lima (para afilar el machete), sombrero, figsa	Molino, metate, comal, ollas de barro, vestidos	Los toca	El padrino le brinda al niño comentarios sobre la utilidad de los objetos y su relación con trabajos específicos	Una gallina, huevos
Uribe y May (2000: 108-109)	Municipio de Nacajuca (sin especificar la población)	Xe'me'kintä, Encuadrilar	7 meses (ambos sexos)	Sin especificar	Persona trabajadora del mismo sexo que el infante	Se le ponen: granos de maíz, morral, jícara con pozol, bux, vaina del machete, sombrero. Toca: figsa, remo, machete, lima, garabato, lía, reata, silla de montar o caballo	Se le amarra el cabello, se le pone delantal, mano de piedra, vara, desgranador, cajete, escoba	Niño y niña son vestidos con varios objetos, y se les hace tocar los instrumentos	La niña acciona el molino, le tallan mano en la batea y se la manchan de tizne del comal. Bebe en jícara de pozol	Hacen ofrenda y fiesta
Incháustegui (1987: 179-180)	Municipio de Centla (pueblos de Vicente Guerrero, Cuauhtémoc, Allende y Simón Sarlat)	Shek'me kee, Encuadrilado	6 meses, el niño; 8 meses, la niña	Contagiar al niño con las buenas cualidades de quien lo encuadrila	Padrino que tenga dinero, sea trabajador, bueno, honrado, que sepa algún oficio	Sin especificar	Sin especificar	Padrino se los pone en las manos; son objetos de quien lo encuadrila	El niño toma un sorbo de aguardiente, "para que sea hombre".	Pelota de chorote, gallina. No crea vínculos parentales, refuerza los familiares ya existentes
Lorente (2020)	Comunidad de Guatacalca (Nacajuca)	Xek'meké, "Llevar al cuadril"	2 años (o menor)	Lograr que el niño salga bueno (valores morales) y, se infiere, trabajador. Modificar la manera de cargar al niño	Un anciano o anciana "bueno", no pleitista ni tomador	Morral, jícara para sembrar maíz, machete, lima	Molino, mano del molino, morral, tizón apagado, jícara donde se bate el pozol	La persona mayor se cuelga los objetos en el cuerpo; son utensilios del anciano	La persona mayor pasea por la calle con el niño al cuadril. Después de él, otros parientes pueden cargarlo igual	No genera vínculo de padrinzago, el oficiante es un anciano o anciana miembro de la familia
Varios Autores (1996: 78)	Municipio de Nacajuca (sin especificar la población)	Enjorcamiento	6 meses (sólo se menciona al niño varón)	Propósito adivinatorio. Determinar cuál será el oficio futuro del niño al llegar a la edad adulta. (Entre los oficios se mencionan: remero, pescador, milpero y vaquero)	Padrino	Batea, figsa, arpón, bush (guaje), reata de lazar, macana. Los objetos actúan como metonimia del oficio	Sin especificar (se infiere por la descripción que se trata de un ritual masculino)	El niño varón se introduce en, o toma y aferra, los objetos	Los objetos se dejan en el centro de una habitación y el niño gatea libremente hacia ellos, eligiendo el de su agrado. Padrinos y padres pasean al niño cargado al cuadril en torno a los invitados	Maneas (tamales) de cola de cocodrilo, balché o alcohol de caña

BIBLIOGRAFÍA

- ANDÍA PÉREZ, Francisco Javier (2012), *Un refugio en las comarcas de la memoria. Exploración narrativa de la oralidad maya-yokot'anob en Tabasco*, Tesis de licenciatura en Antropología Social, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- BASAURI, Carlos (1990 [1940]), *La población indígena de México*, 2 tomos, México, Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- BECERRA, Marcos (1934), «Los chontales de Tabasco: estudio etnográfico y lingüístico», *Investigaciones lingüísticas* 2: 29-36.
- BROWN, Denise Fay (2005), «The Chontal-Maya of Tabasco», en *Native Peoples of the Gulf Coast of Mexico*, Alan R. Sandstrom y Hugo García Valencia (eds.), Tucson, University of Arizona Press, pp. 114-138.
- CADENA KIMA-CHANG, Susana y Susana SUÁREZ PANIAGUA (1988), *Los chontales ante una nueva expectativa de cambio: el petróleo*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- CAMPOS, Julieta (1988), *Bajo el signo de Ix Bolon*, México, Gobierno del Estado de Tabasco, Fondo de Cultura Económica.
- CHAMOUX, Marie Noëlle (2005), «Conceptions of educational practices among the Nahuas of Mexico: past and present», en *Advances in child development and behavior*, vol. 49. *Children learn by observing and contributing to family and community endeavors: A cultural paradigm*, Marisela Correa-Chávez, Rebeca Mejía-Arauz y Barbara Rogoff (eds.), Waltham, MA, Academic Press, pp. 253-271.
- DEHOUE, Danièle (2007), *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Plaza y Valdés, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- DESCOLA, Philippe (1996 [1986]), *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*, Quito, Abya-Yala.
- DESCOLA, Philippe (2012 [2005]), *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires, Amorrortu.
- FLORES LÓPEZ, José Manuel (2006), *Chontales de Tabasco*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Serie Pueblos Indígenas del México Contemporáneo.
- GELL, Alfred (1998), *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon Press.
- GUI TERAS HOLMES, Calixta (1961), «La magia en la crisis del embarazo y parto en los actuales grupos mayances de Chiapas», *Estudios de Cultura Maya* 1: 159-166.
- GUI TERAS HOLMES, Calixta (1996), *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica.
- HARRIS, Margaret (1946), «An Introduction to the Chontal of Tabasco, Mex.», *América Indígena* 6 (3): 247-255.
- HERTZ, Robert (1990 [1909]), «La preeminencia de la mano derecha. Estudio sobre la polaridad religiosa», en *La muerte y la mano derecha*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 103-146.
- HUGH-JONES, Stephen (2009), «The fabricated body: objects and ancestors in northwest Amazonia», en *The occult life of things: Native Amazonian theories of materiality and personhood*, Fernando Santos-Granero (ed.), Tucson, The University of Arizona Press, pp. 33-59.
- INCHÁUSTEGUI, Carlos (1985), *Chontales de Centla. El impacto del proceso de modernización*, Villahermosa, Gobierno del Estado de Tabasco.
- INCHÁUSTEGUI, Carlos (1987), *Las márgenes del Tabasco chontal*, Villahermosa, Gobierno del Estado de Tabasco.
- INSTITUTO NACIONAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS (INPI) (2020), «Chontal de Tabasco», en *Atlas de los pueblos indígenas de México*, México, Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, Instituto Nacional de las Lenguas Indígenas, consulta en línea del 4 de junio de 2022: atlas.inpi.gob.mx
- KELLER, Kathryn C. y Plácido LUCIANO GERÓNIMO (1997), *Diccionario chontal de Tabasco (mayense)*, prólogo de Otto Schumann, Tucson, Instituto Lingüístico de Verano.
- LORENTE FERNÁNDEZ, David (2015a), «Children's everyday learning by assuming responsibility for others: Indigenous practices as a cultural heritage across generations», en *Advances in child development and behavior*, vol. 49. *Children learn by observing and contributing to family and community endeavors: A cultural paradigm*, Marisela Correa-Chávez, Rebeca Mejía-Arauz y Barbara Rogoff (eds.), Waltham, MA, Academic Press, pp. 53-90.
- LORENTE FERNÁNDEZ, David (2015b), «Don Narciso y la piedra de rayo», *Cuadernos Hispanoamericanos* 784: 34-51.
- LORENTE FERNÁNDEZ, David (2017), «Mitología y multifuncionalidad del Trueno entre los chontales de Tabasco», *Anales de Antropología* 51 (1): 73-82.
- LORENTE FERNÁNDEZ, David (2018), «Pejelagartos, cocodrilos y canoas. De los seres del agua bajo el dominio de Ix Bolon entre los mayas chontales de Tabasco», *Anales de Antropología* 52 (1): 179-195.

- LORENTE FERNÁNDEZ, David (2020), *El cuerpo, el alma, la palabra. Medicina nahua en la Sierra de Texcoco*, México, Artes de México.
- LORENTE FERNÁNDEZ, David (2021), «Introducción. La etnografía como método y como teoría: epistemología, rupturas, posibilidades», en *Etnografía y trabajo de campo. Teorías y prácticas en la investigación antropológica*, David Lorente Fernández (coord.), México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Ediciones del Lirio, pp. 17-118.
- LORENTE FERNÁNDEZ, David (2023a), «‘Personas’ y ‘objetos’ en los rituales de infancia entre los mayas chontales de Tabasco: el corte del cordón umbilical sobre la mazorca (1)», *Revista de Folklore* 494.
- LORENTE FERNÁNDEZ, David (2023b), «‘Personas’ y ‘objetos’ en los rituales de infancia entre los mayas chontales de Tabasco: una comparación entre el encuadrado y el ritual del *hetzmek* realizado en Yucatán (3)», *Revista de Folklore* 496.
- MÁAS COLLÍ, Hilaria (1986), «La endoculturación en la infancia y adolescencia en Chemax, Yucatán», *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán* 159: 3-15.
- NEURATH, Johannes (2013), *La vida de las imágenes. Arte huichol*, México, Artes de México, Conaculta.
- NEURATH, Johannes (2015), «Personas jícara y personas flecha. Una cultura material», en *Tecnologías en los márgenes: Antropología, mundos materiales y técnicas en América Latina*, Piergiorgio Di Giminiani, Sergio González Varela, Marjorie Murray y Helene Risør (coords.), México, Editorial Heterotopías, pp. 181-210.
- NIGH, Ronald y Carlos INCHÁUSTEGUI (1981), *Los mayas chontales y el proceso de modernización: una responsabilidad nacional*, México, CECODES.
- ORTIZ ORTIZ, Martín (2010), *Historia de la explotación petrolera en Tabasco, 1900-1960*, México, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, PEMEX.
- OROZCO SEGOVIA, Alma D. L. (1999), «El marceño en las zonas inundables de Tabasco», en *Agricultura y sociedad en México: diversidad, enfoques, estudios de caso*, México, Universidad Iberoamericana, Gestión de Ecosistemas, Plaza y Valdés, Consejo Nacional para la Enseñanza de la Biología, pp. 111-122.
- PARADISE, Ruth (2011), «¿Cómo educan los indígenas a sus hijos? El cómo y el porqué del aprendizaje en la familia y en la comunidad», en *Aprendizaje, cultura y desarrollo. Una aproximación interdisciplinaria*, Susana Frisancho, María Teresa Moreno, Patricia Ruiz-Bravo y Virginia Zavala (eds.), Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 41-60.
- PÉREZ GONZÁLEZ, Benjamín (2010), *Las partes del cuerpo en chontal de Tabasco*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
- PITARCH, Pedro (1996), *Ch’ulel. Una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica.
- PITARCH, Pedro (2013), «Los dos cuerpos mayas», en *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*, México, Artes de México, Conaculta, pp. 37-63.
- PITROU, Perig (2017), «Life Form and Form of Life within an Agentive Configuration. A Birth Ritual among the Mixe of Oaxaca, Mexico», *Current Anthropology* 58, 3: 360-380.
- ROGOFF, Barbara (2014), «Learning by Observing and Pitching In to Family and Community Endeavors: An Orientation», *Human Development* 57: 69-81.
- RUBIO, Miguel Ángel (1995), *La morada de los santos. Expresiones del culto religioso en el sur de Veracruz y en Tabasco*, México, Instituto Nacional Indigenista, Serie Fiestas de los Pueblos Indígenas.
- RUBIO, Miguel Ángel y Meztli MARTÍNEZ (coords.) (2012), *Ritos y conceptos relacionados con la muerte entre los yokot’an de Tabasco*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario ‘México Nación Multicultural’.
- SANTOS-GRANERO, Fernando (2009), «Introduction», en *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, Fernando Santos-Granero (ed.), Tucson, The University of Arizona Press, pp. 1-29.
- SANTOS-GRANERO, Fernando (2012), «Beinghood and people-making in native Amazonia: a constructional approach with a perspectival coda», *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2 (1): 181-211.
- SEEGER, Anthony, Roberto DA MATTÁ y Eduardo VIVEIROS DE CASTRO (1979), «A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras», *Boletim do Museu Nacional* 32: 2-19.
- SEVERI, Carlo (2007), *Le Principe de la chimère: Une Anthropologie de la mémoire*, Paris, Éditions Rue d’Ulm, Musée du Quai Branly, col. «Aesthetica».
- STRATHERN, Marilyn (1990), *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.
- TAYLOR, Anne-Christine y Eduardo VIVEIROS DE CASTRO (2006), «Un corps fait de regards. Amazonie», *Qu’est-ce qu’un corps?*, Stéphane Breton (ed.), Paris, Musée du quai Branly, pp. 148-199.
- THOMPSON, Eric Sidney (2012 [1954]), *Grandeza y decadencia de los mayas*, México, Fondo de Cultura Económica.

TUDELA, Fernando (comp.) (1989), *La modernización forzada del trópico: El caso de Tabasco*, México, COLMEX.

URIBE INIESTA, Rodolfo y Bartola MAY MAY (2000), *T'an i K'ajalin Yokot'an. Palabra y pensamiento Yokot'an*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Conaculta, Fondo Nacional para la Cultura y las Artes.

URIBE INIESTA, Rodolfo (2003), *La transición entre el desarrollismo y la globalización: ensamblando Tabasco*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

VAN GENNEP, Arnold (2008 [1969]), *Los ritos de paso*, Madrid, Alianza Editorial.

VARIOS AUTORES (1994), *Los chontales de Nacajuca. Compendio monográfico*, Villahermosa, Gobierno del Estado de Tabasco.

VILAÇA, Aparecida (2005), «Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporealities», *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11 (3): 445-464.

VILLA ROJAS, Alfonso (1964), «Los chontales de Tabasco, México», *América Indígena* 24 (1): 29-48.

VILLA ROJAS, Alfonso (1971), «Patrones culturales mayas antiguos y modernos en las comunidades contemporáneas de Yucatán», en *Desarrollo cultural de los mayas*, Evon Z. Vogt y Alberto Ruz L. (eds.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 353-385.

VILLA ROJAS, Alfonso (1995), *Estudios etnológicos. Los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2004), «Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies», *Common Knowledge* 10 (3): 463-484.

WAGNER, Roy (1981 [1975]), *The Invention of Culture*, Chicago, Chicago University Press.

LAS LEYENDAS DEL CRISTO DE LA MISERICORDIA, PATRÓN DE CASTELLAR DE SANTIAGO: ETNOTEXTOS, ORÍGENES Y COMPARATISMO

Agustín Clemente Pliego

Contextualización

En el histórico Campo de Montiel –lugar de nacimiento y aventuras de don Quijote–, se halla Castellar de Santiago, un pequeño pueblo de Castilla-La Mancha perteneciente al partido judicial de Valdepeñas. Se encuentra en el extremo sureste de la provincia de Ciudad Real, en la ladera norte de las estribaciones de Sierra Morena Oriental, a seis km del límite con Jaén. Se levanta en un valle, a una altura de 832 m sobre el nivel del mar de Alicante, y presenta un suave relieve montañoso que se pronuncia paulatinamente conforme avanzamos en la parte meridional, con alturas que sobrepasan los 1.000 m (sierra del Cambrón). El carácter de su relieve y su bosque favorecen una atractiva actividad cinegética en los cotos dedicados a la caza mayor y menor, y la existencia del refugio de fauna, Los Barranquillos Chico Mendes, para la preservación de animales en peligro como el lince ibérico.

Es un pueblo moderno, pues nació en 1545, en la última repoblación del Campo de Montiel, y de marcado perfil agrario. Sus moradores se dedican preferentemente al cultivo del olivo, la vid y el cereal; últimamente crecen en sus campos plantaciones de almendros y pistacheros. La industria desarrollada en la localidad está vinculada con dichos productos: dos cooperativas de aceite, dos bodegas, una fábrica de harinas y una quesería.

Aunque es una localidad afectada por un proceso de lenta despoblación (1.833 habitantes en el año 2021 –según datos del INE–, frente a una media de 2.200 empadronados, man-

tenida desde el año 1990 hasta 2014, en que empezó a despoblarse) y por la incorporación de modernos medios de ocio, su vecindario ha sabido conservar toda una variedad de materiales tradicionales, que pude recopilar para incorporarlos en la tesis doctoral, *Estudio de la literatura folklórica de Castellar de Santiago (C. Real)*¹, dirigida por uno de los máximos especialistas en literatura y cultura populares, el doctor don José Manuel Pedrosa.

El día 14 de septiembre Castellar de Santiago celebra con gran alborozo la fiesta de su patrón: el Cristo de la Misericordia. La víspera se queman, en su honor, hogueras en las calles con disparos de escopetas y de cohetes; el 14, tras la solemne misa concelebrada, el Cristo pasea en procesión por las calles, y el día 15 se procede a la quema del castillo de fuegos artificiales como colofón de estas fiestas, que vienen acompañadas de corridas de toros, espectáculos musicales y toda una variedad de actividades y atracciones.

Hasta el año 1970 no se descubrió el verdadero origen de la talla del Cristo, gracias al historiador valdepeñero, Antonio José Vasco², que demostró que había sido esculpida por el ima-

1 Agustín Clemente Pliego, *Estudio de la literatura folklórica de Castellar de Santiago (C. Real)*. Tesis doctoral inédita, leída en el año 2011 en la Facultad de Filología de la Universidad Complutense de Madrid.

2 Se basaba en un documento (el contrato de compraventa) encontrado por Francisco de San Román en el Archivo de Protocolos de Toledo y cuya síntesis había sido publicada por Rafael Ramírez de Arellano en su libro *Al derredor de la Virgen del Prado*, Ciudad Real, Imprenta del Hospicio Provincial, 1914.

ginero Giraldo de Merlo entre 1619 y 1620 en Toledo por el precio de ochocientos cincuenta reales y a petición de la parroquia de Castellar de Santiago.

Se trata de una talla de una gran calidad artística y belleza singular que, aunque está inspirada en el natural y con un dominio excelente del modelado y el color, respira del estilo manierista que dominó los primeros años del siglo XVII.



1. El Cristo de la Misericordia, talla de Giraldo de Merlo (principios de la década de 1950)

En las encuestas de campo verificadas para la realización de la tesis doctoral, pude toparme con un corpus de doscientas veintinueve leyendas y versiones de una misma leyenda, cuya publicación forma parte de mis inminentes propósitos. Entre ellas destacan las que tratan de explicar cómo llegó el Cristo a Castellar de Santiago. Estas son las que he decidido ofrecer en el presente artículo de literatura comparada donde se pueden apreciar las similitudes patentes en otros relatos populares difundidos en lugares dispares de la geografía española y americana e, incluso, en relatos míticos de la Antigüedad clásica. Con ello se puede demostrar que las leyendas castellareñas no son

originales y exclusivas de la localidad, sino que forman parte de un corpus de textos idénticos, difundidos en lugares diversos y hasta en tiempos remotos, los cuales, debido a su carácter migratorio, se han difundido a lo largo de los tiempos y aclimatado a las necesidades particulares de una localidad. José Manuel Pedrosa dice al respecto:

Las leyendas, tengan origen mítico o no, se han transmitido de modo tradicional de un pueblo a otro durante siglos, mezclándose, contaminándose y superponiéndose a estratos previos. La emigración de las leyendas es un fenómeno íntimamente conectado con los procesos

*de migración, contacto y mezcla de pueblos o de grupos y personas pertenecientes a pueblos distintos*³.

Hasta 1970 los fieles devotos del Cristo de la Misericordia tenían necesidad de conocer el origen del Cristo y, a falta de una explicación empírica, el alma colectiva del pueblo inventó las leyendas aquí recopiladas a partir de textos exógenos de temática similar.

La oralidad es otra de las características esenciales que afectan a las leyendas tradicionales, pues estas, como se ha dicho, se transmiten de boca en boca de padres a hijos –o las más de las veces, de abuelas a nietos– a lo largo de los siglos hasta que un demófilo las recopila y las edita para que no queden arrinconadas en el olvido.

Algunos etnógrafos deciden tomar el texto oral que han oído y, antes de publicarlo, lo modifican a su modo y manera, dando lugar a una leyenda más o menos culta, alejada del canal, del registro lingüístico y del contexto en que estos textos han sido transmitidos. Nosotros, en cambio, hemos decidido transcribir fielmente los relatos orales, previamente grabados, conservando su espontaneidad y las peculiaridades lingüísticas del registro coloquial y vulgar de los informantes. Por el contrario, no ha ocurrido así en dos textos: la versión B de la «Leyenda del Cristo y los bueyes» la he copiado del libro en que fue publicada por su compilador, del mismo modo que «Los panciverdes y el Cristo de Castellar», me fue remitida por Carlos Villar, a quien se la contó un tornaveño y él la reelaboró echándole un poco de imaginación.

Las leyendas tradicionales carecen de una forma única y cerrada, por ello viven en variantes y transformaciones. A veces amplificando su contenido con adiciones de motivos de relatos

3 José Manuel Pedrosa, *La leyenda*, 2005, www.liceus.com/literatura-oral, p. 5, [fecha de consulta: 10-4-2018].



2. El Cristo de la Misericordia con atavíos modernistas (década de 1910)

ajenos o de la propia invención del receptor-narrador, o abreviándolo por el olvido de alguna peripecia narrativa o detalle. No nos extrañe, pues, que haya insertado en primer lugar dos versiones de una misma leyenda para hacer patente la diversidad del proceso creativo o re-creativo de sus informantes.

El carácter ecléctico de las leyendas nos permite clasificarlas en grupos temáticos ya preestablecidos: leyendas cosmogónicas, meteorológicas, de fundación, de amojonamiento, topográficas, hagiográficas, épicas y bélicas, étnicas, de terror, de humor, de animales... Las que en este trabajo de investigación nos interesan son seis de carácter religioso, relacionadas con los orígenes del Cristo de la Misericordia y con dos intervenciones milagrosas.

Leyenda del Cristo y los bueyes

Esta versión se la grabé a María Colomino Zamora, de 78 años, en diciembre del año 1981, cuando realizaba mis primeras encuestas para la tesina. María Colomino había nacido en el año 1902 en Navas de San Juan (Jaén), pero a los 18 años se fue a vivir a Castellar de Santiago con sus padres. Aportó un repertorio muy rico de romances y otros materiales tradicionales de procedencia andaluza. Aunque no sabía leer ni escribir, tenía una memoria prodigiosa y me contó la leyenda más popular y común que existe sobre los orígenes de la talla del Cristo de la Misericordia de Castellar de Santiago. He aquí el etnotexto.

Versión (A)

Pues eso, que yo oía de zagala... que el Cristo lo trajeron unos arrieros..., unos arrieros que se dirigían a Andalucía, por ahí, por el camino de la Aldea. Lo traían en una de las carretas, hincan en un montón de yeso, un Cristo moreno... Pues eso, dicen que cuando entraron..., porque venían de mu lejos..., entraron en Castellar a hacer sus cosas, pues los arrieros a lo mejor traían trigo y se llevaban

aceite o pucheros... ¡Ea!, pues cuando ya se querían ir, pues eso, los bueyes no querían andar, se quedaron paraos. Y por más que les pegaban, no andaban. Y así mucho tiempo... Y ya pasó por allí un cura y les preguntó que qué pasaba.

Y eso, pues..., los arrieros dijeron que los bueyes no se querían mover. Y entonces, pues el cura les dijo que se lo compraba..., vamos, que le gustó al hombre. Y entonces..., pues los arrieros se lo vendieron por una fanega de centeno. Así que cuando bajaron al Cristo, los bueyes..., pues ya empezaron a andar y se fueron.

Tamién he oído yo decir que los bueyes tenían hambre y empezaron a comese el centeno, y tanto, tanto comieron que reventaron.

Dicen tamién que como no había un sitio en la iglesia para ponelo, lo metieron en un pajar que tenían los antiguos dueños de la casa de don Ezequiel García, los Ortega, decían. Allí estuvo no sé yo el tiempo hasta que ya lo trasladaron a la iglesia. Por eso cuando la procesión..., cuando el Cristo pasa por la casa de don Ezequiel –que hay así, una cuesta– dicen que el Cristo pesa más porque se hace esperar..., porque allí fue su primera morada.

Tamién he oído decir algunas coplillas, que dicen..., mira:

*Pasastes por Santa Cruz
y tamién por Torrenueva,
y te quisistes quedar
con los señores de Ortega.*

*Tres fanegas de centeno
dicen que dieron por ti,
sabiendo que tú valías
las minas del Potosí.*

Otra versión del mismo tema es la que re-crea literariamente Wenceslao Fuentes en su

libro *Álbum de mi lugar*, tomando como base fuentes orales de sus feudos. Frente al coincidente hilo argumental con el relato anterior, esta leyenda ofrece, además de su estilo culto y cuidado, algunas variantes como que la carreta no se dirigía a Andalucía sino a Torre de Juan Abad.

Versión (B)

La sagrada talla vino al pueblo –en sus tiempos Castellar de Santiago de la Mata– transportada en una carreta que arrastraba una yunta de bueyes, con la intención de llegar a la Torre de Juan Abad. Los boyeros, tras descansar para el almuerzo, al aguijar a los animales para seguir el camino, estos se negaron a arrancar por más que les arreaban los trajinantes. La peculiar tozudez bovina se obstinaba en no abandonar el pueblo. Los paisanos se vieron pronto enterados del incidente, interpretando el empeño de los animales como una manifestación de la divina voluntad del Santo Cristo que los arrieros portaban: el Cristo deseaba quedarse para siempre en Castellar.

Se realizó el trato y el milagro. Los mercaderes recibieron la cantidad de tres fanegas de centeno como importe del valor inapreciable de la imagen. Curiosa transacción, absurdo justiprecio de lo divino tasado por la ingenuidad y la buena fe de lo humano.

Aliviados del misterioso compromiso, ahora los bueyes arrancaron sin rehúso, derechos hacia las Dos Hermanas, adonde, en otro receso, fueron pienseados con el centeno del intercambio. ¡Los animales murieron reventados⁴!

Toda leyenda es una mezcla elementos reales con otros de carácter imaginario. Si nos atenemos a los datos que ofrece la primera versión, parece ser que antes de ser ubicada la imagen del Cristo en la iglesia, su primera morada fue la casa de los Ortega, una casa blasonada situada en la calle del Oro núm. 6. El dato nos parece verosímil, pues por la fecha en que fue comprada la talla, 1620, dicha vivienda pertenecía a Miguel de Ortega. Y en 1752 seguía perteneciendo a uno de sus descendientes, Pascual de Ortega y Montañés, un gran terrateniente caballero de la Orden de Santiago residente en Villanueva de los Infantes. La casa entonces medía 31 varas de frente por 50 de fondo y tenía 4'5 fanegas de tierra detrás, en la Veguilla. Ya en la segunda mitad del siglo XIX, en el periodo de las desamortizaciones, el inmueble y otros bienes salieron a subasta y fueron adquiridos por el médico Pedro Clemente Mollo. Tras su muerte, lo heredó su hijo Enrique Clemente Cerdán, luego su nieta María Benita Clemente Cavadas (esposa del médico que se menciona en la leyenda, Ezequiel García), más tarde su biznieta Carmen García Clemente y, finalmente, su tataranieta María Beatriz Tera García.

«De la antigua casa solariega solo se conserva actualmente la portada, estando el resto de la vivienda remodelado en momentos recientes. En la portada se encuentra un escudo circular⁵». Este emblema pertenece a los Abarca Brizuela⁶, tercera generación de los primeros Abarca que repoblaron el pueblo y que estaban emparentados con los Ortega. ¡Es llamativo que fuese el clérigo presbítero Pedro Abarca, el que gestionó la compra del Cristo con el escultor genovés, vecindado en Toledo, Giraldo de Merlo!

Entonces la casona solariega disponía de amplios y acondicionados aposentos y en uno de ellos debería de haberse albergado la bella

4 Wenceslao Fuentes Sánchez, *Álbum de mi lugar. Cuando los años cuarenta, seguidos de los cincuenta*, Granada, Ilustre Colegio Oficial de Farmacéuticos de Granada, 2009, pp. 208-209.

5 Anthropos, *Carta arqueológica de Castellar de Santiago. Memoria final*, 2005, p. 13.

6 Carlos Parrilla Alcaide y Miguel Parrilla Nieto, *Linajes y blasones del Campo de Montiel*, Ciudad Real, Biblioteca de Autores Manchegos, 2002, pp. 53-58.



3. Antigua casa de los Ortega, donde, según la leyenda, el Cristo de la Misericordia fue albergado por primera vez (2019)

imagen del Cristo y no en el pajar –como dice la leyenda–, lugar confortable y seguro, pero inapropiado e innoble para una imagen sagrada.

¿Y por qué no se la llevaron a la iglesia? Porque la iglesia de Santa Ana estaba en aquel entonces en obras. Al empezar el siglo XVII se destruyó el primer edificio por su mal estado y empezó a construirse un nuevo templo –el actual– de más envergadura y consistencia. Después de 1609 empezaron las obras levantando un nuevo presbiterio de mampuestos y ladrillos, pero estas se paralizaron por problemas económicos y por una serie de pleitos que sostuvo el pueblo con el Consejo de Órdenes hasta que, por fin, en 1676 pudieron reanudarse. Estas terminaron en 1684 tras haber construido nuevos muros, el crucero, las tres portadas y una torre-campanario con cuatro campanas y un reloj. Por lo que debemos sostener que hasta finales del

siglo XVII el Cristo no sería trasladado desde la casa de los Ortega hasta la iglesia. Y ya en el siglo XVIII, sabemos a través de una auditoría que realizaron los visitadores de la Orden de Santiago en 1719, que «la imagen del Cristo de la Misericordia, dispuesto sobre su cama, con dosel de damasco carmesí»⁷ presidía un altar que estaba en el crucero, en el lado del evangelio y no en el retablo del altar mayor, como en la actualidad, debido a que este no existía.

Todavía persiste la creencia de que la casa de los Ortega fue la primera morada del Cristo y los castellareños dicen que cuando la procesión del Cristo sube por la empinada calle del

7 Pilar Molina Chamizo, *De la fortaleza al templo: arquitectura religiosa de la Orden de Santiago en la provincia de Ciudad Real*, Ciudad Real, Biblioteca de Autores Manchegos núm. 148, 2006, p. 226.



4. «Antonio el retratista hizo esta foto en la calle del Oro, un poco después de la casa de don Ezequiel (antes de los Ortega), donde dice la leyenda que fue la primera morada del Cristo y parece que se va a caer porque se hace pesar más» (1958). Fotografía y comentario de Encarnación Clemente Tera, de 85 años, donada en 2009

Oro y pasa a la vera de dicho inmueble, el Cristo pesa mucho más para significar que esa fue su primera morada.

En resumidas cuentas, la talla del Cristo fue alojada en el siglo XVII en la casa de los Ortega bien porque ellos la compraron bien porque la iglesia estaba en obras. Hasta finales del mismo siglo no fue ubicada en el altar del evangelio de la iglesia parroquial. En el discurrir del tiempo los castellareños habían olvidado que Pedro Abarca, emparentado con los Ortega, había intervenido en su compra en 1619, que la talló Giraldo de Merlo, etc. La imaginación popular, concretada en un primer momento en un narrador-autor anónimo, empezó a crear la leyenda en base a datos verosímiles que aún perduraban, mezclados con elementos fantásticos. Esto sucedería en tiempos muy alejados de la realidad de los hechos: siglo XVIII o principios del siglo XIX, cuando dicha casa seguía perteneciendo a los Ortega Montañés; y por ese

motivo este dato ha persistido en la leyenda. Pudo ser una abuela o un abuelo el narrador-autor del relato, ideado para satisfacer la curiosidad de unos nietos ávidos de conocer la historia del Cristo. Para ello el narrador-autor se basó en leyendas exógenas que trataban sobre el origen de imágenes sagradas transportadas por animales y que había oído en sus viajes por otras tierras, o a viajeros que habían pasado por Castellar de Santiago, o a los arrieros castellareños o foráneos, o a inmigrantes que se afincaron o se casaron en Castellar de Santiago, o a soldados castellareños que habían batallado en lejanas tierras... En un momento indeterminado, la imaginación popular añadió al medio de transporte (una carreta de bueyes) el motivo de que los bóvidos reventaron del centeno que engulleron.

¿Cómo se concibe, pues, que los pobres bueyes, ejecutores, por orden divino, de la permanencia del Cristo en la localidad, acabasen

muriendo por glotones? El hecho de que unos bóvidos transporten una imagen en una carreta, se detengan en un lugar determinado y no se presten a andar hasta que se apeee la imagen no es sino un motivo folclórico, recurrente en muchas leyendas de difusión oral contemporánea y que, incluso, hunde sus raíces en relatos remotísimos, de hace más de dos mil años. Las leyendas castellareñas señalan que el Cristo llegó a Castellar de Santiago en una carreta tirada por bueyes. Sin embargo, la realidad de los hechos lo desmiente, ya que la carta de compraventa del Cristo, fechada en 1619, señala que el medio transporte utilizado sería un carro tirado por una yunta de mulas y no una carreta tirada por tardos bueyes. Así dice una cláusula del contrato: «y si binieren por él [el Cristo] y no le entregare, [Giraldo de Merlo] pagará veyte rreales cada día de los que se detuviere[n] el carro y mulas en que por él vinieren de yda y estada e vuelta»⁸.

En la actualidad, a la hora de explicar el origen de alguna imagen de especial devoción, podemos comprobar que en muchos pueblos de España se cuentan relatos protagonizados por bueyes, análogos al divulgado en Castellar de Santiago.

En el pueblo de Cieza (Murcia) veneran al Cristo del Consuelo, cuya sede está en una ermita que erigieron en el lugar exacto donde unos bueyes, que portaban una imagen de un crucificado, se negaron a andar:

Cuenta la leyenda que, hace muchísimos años, pasaba una enorme carreta tirada por bueyes que transportaba una imagen del Cristo. Al pasar por el lugar donde ahora se encuentra la ermita, los bueyes se pararon y no hubo forma de hacerlos andar. Trajeron otros bueyes porque pensaron que estos estarían cansados y por eso no querían andar; pero los nuevos también se negaron a continuar el camino. La gente que se enteró

de lo ocurrido pensó que esto podía significar que el Santo Cristo quería quedarse en ese lugar. Entonces pidieron quedarse con la imagen a cambio de otra igual y así poder hacerle una ermita en el lugar elegido por el Santo Cristo»⁹.

También encontramos una leyenda similar en un pueblo de la vecina provincia toledana, Villanueva de Alcardete, cuyas fiestas patronales de la Virgen de la Piedad celebran el segundo domingo de noviembre. Su procesión es muy atractiva porque en su desarrollo unas niñas danzantes ejecutan una antiquísima danza de alabarderos al toque de dulzaina y tamboril. Al tratar los alcardeteños de explicar los orígenes de la talla mariana, surgen otra vez esos bueyes misteriosos. Copio a continuación la versión en verso que un natural de dicha localidad, César Collado Castell, escribió en el año 1936. Como la leyenda romanceada es algo extensa, escribo solo los versos del comienzo y un resumen del resto de la composición.

*Hay una leyenda hermosa,
la que da nombre a este pueblo,
la de la excelsa Virgen
en cuyo honor los festejos
celebramos orgullosos
todos los alcardeteños,
que dice: «In illo tempore
los primates y hasta el clero
tras de muchas discusiones
seguían en desacuerdo
para elegir santo o santa
que fuera patrón del pueblo.
Pasaban, por aquel tiempo,
bastantes carretilleros,
transportando en sus carretas
piedras, maderas, yeso.
Y un domingo de noviembre,
el segundo por más cierto,*

8 Archivo de Protocolos de Toledo, Protocolo de Joseph de Herrera, 1619, fol. 418r.

9 Leyenda reelaborada por María Dolores González Castex y publicada en la revista «La Mandrágora de los Albares» del IES Los Albares de Cieza (Murcia). <http://www.ieslosalbares.es/Mandragora/paginas/leyendas%20de%20cieza.htm> [fecha de consulta [11-11-2022]].

*hacia el pueblo ya citado
iban varios carreteros.
Cuando llega una carreta
al sitio en que se alza excelso
el camarín que a la Virgen
hoy le sirve de aposento
en nuestra preciada iglesia.
Y estando el piso bien seco,
llano, sin piedras ni baches,
observa un carretillero
que la carreta se para.
Como mil veces ha hecho,
anima y pincha a los bueyes;
estos hacen un esfuerzo
y no consiguen moverla
con ser esfuerzo tremendo,
parece que la han fijado
con fuertes garfios al suelo.*

*Como no pueden mover la carreta,
uncen otro par de bueyes, pero los cuatro
tampoco consiguen moverla. Incluso atan
otros cuatro yacos más, y los carreteros,
ayudados de maromas y cadenas, empu-
jan inútilmente hasta que «el bloque be-
rroqueño» que portaban deciden echarlo
abajo por ser posiblemente la causa del
atasco de la carreta. En ese mismo mo-
mento, los bueyes echan a andar y, al
caerse la piedra, se partió de un modo
milagroso porque del trozo más grande
salió una escultura de la Virgen. Se acabó
la discusión para elegir al patrón del pue-
blo y todos los alarceteños la proclama-
ron patrona por unanimidad¹⁰».*

También podemos espigar relatos muy simi-
lares al divulgado en Castellar de Santiago en
sitios más remotos como Salamanca. Traigo a
colación la leyenda salmantina del «El Cristo de
Cabrera», difundida en el pueblo de Santiago
de la Puebla:

10 «Leyenda de la Virgen de la Piedad», <http://virgendelapiedad.es/wp-content/uploads/2015/10/LEYENDA-DE-LA-VIRGEN-DE-LA-PIEDAD.pdf> [fecha de consulta: 15-10-2019].

*El Cristo de Cabrera, dicen, se en-
cuentra en una finca a treinta y un quiló-
metros de Salamanca, en la localidad de
Vecinos... ¡No, perdón!, de Las Veguillas.
Está, está como en un puerto de mil, de
mil metros.*

*Decía que el Cristo de Cabrera está,
está en una finca perteneciente a Las
Veguillas, a treinta y un kilómetros de
Salamanca, donde suele la gente tener
costumbre muy devota..., hacer una ca-
minata de Salamanca a Las Veguillas. Me
paece que es en la época de mayo o ju-
nio...*

*Y este Cristo, en su día, lo quisieron
sacar con una pareja de bueyes en un ca-
rro, y fue imposible sacarlo. S'atascó el
carro, los bueyes tal... Y entonces, deter-
minamos que era el Cristo, que no salía
de la finca. Y ahí quedó ubicao.*

*Y es muy famoso. Los moteros, los que
estrenan coches van siempre a ofrecerse
a... Es un Cristo mu milagroso, muy... Y
la gente se ofrece mucho a, al Cristo de
Cabrera¹¹.*

Y de la basílica de Nuestra Señora del Puy,
en Estella (Navarra), se cuenta que se constru-
yó sobre su emplazamiento actual porque, en el
momento del transporte de la Virgen a través
de Estella, los bueyes no querían andar porque
la Virgen quería quedarse en el Puy¹².

11 Leyenda recopilada por Luis Miguel Gómez Garrido a Antonio Arias García en el pueblo salmantino de Santiago de la Puebla. Luis Miguel Gómez Garrido, *Leyendas tradicionales de Salamanca y su provincia*. [s. l.], Editorial Cultural Norte, 2021, pp. 90-91.

12 Leyenda recogida por José Manuel Pedrosa a Asunción Roa (de 63 años) y Javier Roa (de 55 años) en Estella, en agosto de 1995. José Manuel Pedrosa, Xabier Kalzakorta y Asier Astigarraga, *Gilgamesh, Prometeo, Ulises y San Martín. Mitología vasca y mitología comparada*, Ataun, Fundación José Miguel de Barandiaran Fundazioa, 2008, p. 147.

Una variante de las leyendas en que intervienen bueyes inmovilizados la constituyen aquellas en que dos o tres localidades se disputan la apropiación de una imagen sagrada para venerarla en su iglesia. Cuando los de un pueblo encuentran la talla y la montan en una carreta para llevarla a su localidad, en ese mismo lugar o en un punto del camino, misteriosamente, los bueyes no pueden andar, debido a que una poderosa fuerza se lo impide para que se quede en el lugar elegido por la divinidad. Eso es lo que sucede en la «Leyenda del Cristo de Velasco», donde tres pueblos salmantinos (Gomecello, Cabezabellosa y Villaverde) se disputan la imagen del Cristo, aunque, finalmente, los bueyes echan a andar para Villaverde, el lugar predestinado.

Así lo cuentan en Gomecello:

¡No!, fue en la alquería de Velasco. Encontraron un Cristo, pues cerca de las bodegas ese día, o en las bodegas..., un Cristo. ¡Sí! Cuando hubo una guerra mu antigua hace muchos, muchos años..., pues, pues hicieron un hoyo muy grande [...]

¡Bueno! Encontraron un Cristo. Y se fueron a trabajar pa Gomecello. ¡Claro, pues está en término de Gomecello! Pues no podían los bueyes con el Cristo, majo... Podía una persona echarlo al carro, –que entonces no había tractores–, echarlo al carro pa traerlo. Y no podían los bueyes. ¡Cagüen diez!

Llamaron a otro de..., ¿de dónde fue? De Cabezabellosa...

–¡Bueno! ¡Vaya unos bueyes que tienes! ¡Pon la pareja mía de vacas que tengo! –[decía] uno de Cabezabellosa.

Lo echaron al carro... Y tampoco podían las vacas. ¡Fíjate bien, fíjate bien, majo! ¡No, señor!

¡Bueno, hombre! Luego ya vino uno de Villaverde, del pueblo de mi padre.

De ahí, Villaverde de Guareña, que está a tres quilómetros. Ahí, en esta dirección, está Villaverde y Cabezabellosa, así. ¡Bueno!, pues vino uno de Villaverde, y na, como si tal cosa... Y allí está el Cristo, en la iglesia de Villaverde. El Cristo el Velasco. ¡Claro!, y ya quedó con el nombre. El Cristo Velasco.

¡Mira! No quiso ir ni a Gomecello, ni a Cabezabellosa, ni a Moriscos, ni a ningún sitio. A Villaverde. ¡Coño! ¡Sí, señor, sí, señor! Y a Villaverde lo llevaron. Y na, tan tranquilos los bueyes... ¡Si así no..., na! Si tú verás lo que es una cruz así de alta, por ejemplo..., así, de madera... ¡Na! Y luego la..., luego el Cristo, ¡claro!, de madera también. Pues allí... Y allí no dijo na el Cristo:

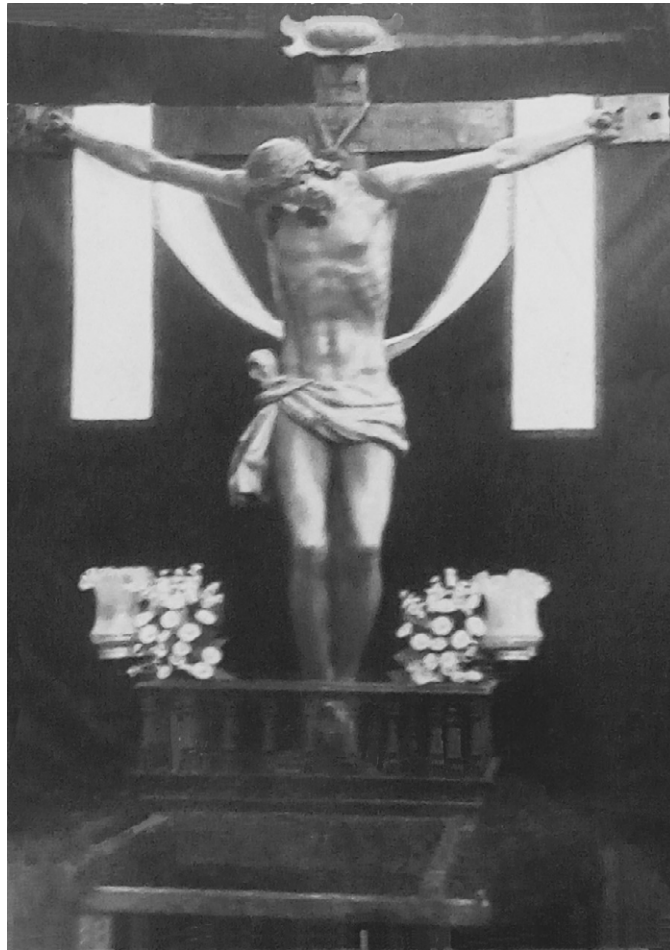
–Aquí, aquí me voy.

S’acabó. Ya está. ¡Sí... No, no, no, no! ¡Sí! Viene de tradición. Y sería verdá¹³.

Algo más al norte de Salamanca, en el pueblo leonés de Matadeón de los Oteros, se cuenta la «Leyenda de La Virgen de la Zarza», una virgen disputada por los lugareños de Matadeón y Valverde, que prefirió quedarse en un lugar neutral: donde los bueyes se detuvieran, y allí más tarde levantaron su ermita:

Una zarza se levantaba y se iluminaba. Entonces el pastor se acercó hacia ella y vio una imagen bastante deteriorada, de madera, que era la Virgen de la Zarza que tenemos ahí, vieja. Entonces, claro, dio la voz de alarma al pueblo, que veía eso. Se acercaron y la querían los de Valverde, un pueblo cerca que hay de aquí, de Matadeón; y la querían los de Matadeón. Entonces la cogieron en un carro y la traían hacia el pueblo con bueyes. Y, al llegar a donde tien la ermita, de ahí los bueyes no

13 Luis Miguel Gómez Garrido registró esta leyenda dictada por Ángel Velasco Benito, en Gomecello (Salamanca). Luis Miguel Gómez Garrido, ob. cit., pp. 94-95.



5. El Cristo de la Misericordia en las andas de las rogativas (1943)

*querían tirar. Y venga a insistir, a insistir, y que no. Y entonces la hicieron allí una ermita. Y así es la historia*¹⁴.

Relatos similares de litigios de pueblos por hacerse dueños de una imagen sagrada se pueden oír en otros pueblos leoneses como Grajaejo de las Matas, Quintanilla de Rueda, Castilfalé... y en otros puntos de España.

Sin embargo, es curiosa otra leyenda en que intervienen unos ladrones cuyos bueyes se niegan a llevar el objeto robado. Esto sucede en

14 Leyenda recopilada por José Luis Puerto a Leonora Ramos Prieto, de 71 años, en febrero de 2003, en la localidad leonesa de Matadeón. José Luis Puerto, *Leyendas de Tradición oral en la provincia de León*, León, Fundación del Instituto Castellano y Leonés de la Lengua. Diputación de León, 2011, p. 551.

la «Leyenda de la Virgen de las Mercedes» de la localidad leonesa de Palacio de Valdellorma:

*Sí, oí contar a mis abuelos que una vez pasaban por aquí unos carreteros, al transporte de mercancías; no sé qué llevarían, carbón, o algo llevarían. Y al pasar por ahí, por donde la ermita, pues pararon, subieron y robaron el rosario a la Virgen. Y, a continuación, se puson a caminar, y los bueis que no tiraban; y ellos, que se ponían malos. Y entonces volvieron otra vez el rosario a la Virgen y ya pues pudieron seguir. Sí, eso se lo oía yo a mis abuelos*¹⁵.

15 Leyenda recogida por José Luis Puerto a Nicanor Sánchez, de 80 años, en mayo de 2006, en la localidad leonesa de Palacio de Valdellorma. José Luis Puerto, ob. cit., p. 552.

Una variante de las leyendas de carretas y bueyes la tenemos en Centro América; famosísima y extendidísima es la «Leyenda de la carreta sin bueyes», originaria de Costa Rica y muy difundida con algunas mutaciones en El Salvador, Honduras y otras naciones próximas. He aquí cómo se cuenta en San José de Costa Rica, la capital:

Cuenta la leyenda que una bruja vivía en un caserío del antiguo San José, pueblo de carretas, gente sencilla y creyencera. La bruja estaba enamorada del más gallardo de los muchachos del pueblo. El muchacho, por su gran apego a su fe cristiana, no quería tener nada con ella; pero la bruja, valiéndose de artificios, lo logró conquistar y así vivir con él mucho tiempo, convirtiéndolo en un ser similar a ella. Como podrás imaginar nadie estaba de acuerdo con esta unión, mucho menos el cura del pueblo, el cual, en sus prédicas, denunciaba el hecho cada domingo.

Al pasar de los años, aquel muchacho, ya mayor, tuvo una enfermedad incurable y pidió a la bruja que, si se moría, le dieran los santos oficios en el templo del lugar. Al solicitarle al sacerdote la última petición de su amado, la bruja recibió la negativa debido al pecado arrastrado en su vida.

La bruja dijo que por las buenas o por las malas, y al morir su hombre, enyugó los bueyes a la carreta y puso la caja con el cuerpo muerto, cogió su escoba, su machete y se encaminó al templo. Los bueyes iban con gran rapidez, pero al llegar a la puerta, el sacerdote les dijo: «En el nombre de Dios paren». Los animales hicieron caso, mas no la bruja, la cual blasfemaba contra lo sagrado.

El sacerdote perdonó a los bueyes por haber hecho caso, y la bruja, la carreta y el muerto todavía vagan por el mundo, y algunas noches se oyen las ruedas de la carreta pasando por las calles de los

pueblos arrastrada por la mano peluda del mismito diablo¹⁶.

Es muy curioso que en tierras mejicanas se cuenten leyendas similares a las que hemos podido leer, donde el medio de transporte del santo se ha modernizado: ahora no es una yunta de bueyes la que no quiere andar sino un camión. De Méjico es este relato:

En una ocasión los representantes del comité de festejos de las fiestas tradicionales del pueblo vecino de La Cañada, por medio de algunas personas, solicitaron la imagen del patrón Santiago apóstol para realizar el novenario; lo llevaron en hombros hasta llegar a la hacienda.

Cuando lo iban a traer de regreso a su templo, una persona propuso que lo trajeran en un camión de redilas que él tenía. Cuando el operador hizo funcionar, el motor de arranque no encendió; desesperado, no sabía qué hacer. Decidieron empujar el camión, pero al llegar al puente [de Tepeji] del Río, como existe una subida, no pudieron empujar más el vehículo.

Al percatarse de que no llegarían a la hora acordada, el representante de festejos pidió a algunas personas que venían acompañando en la procesión que lo bajaran, para traerlo en hombros. Cuando lo bajaron lo sintieron muy ligero y llegaron sin ningún problema. Después se enteraron que el camión, al bajar al señor Santiago, funcionó perfectamente.

Creen que esto pasó por no traer al santo patrón en hombros desde el principio¹⁷.

16 «Leyenda La carreta sin bueyes», <https://www.sanjosecostarica.org/sobre-san-jose-costa-rica/cultura-y-folklore/leyendas-de-costa-rica/la-carreta-sin-bueyes/> [fecha de consulta: 23-10-2019].

17 José Manuel Pedrosa, Xabier Kalzakorta y Asier Astigarraga, ob. cit., p. 148.

Y si lanzamos nuestra mirada dos mil quinientos años atrás, existe un mito griego algo parecido al relato de Castellar de Santiago. En este caso la protagonista es una estatua de la diosa Hera, que presidía un antiquísimo santuario dedicado a ella. La imagen fue robada por unos piratas del mar Tirreno. El medio que tenían para transportarla no era una carreta de bueyes sino una embarcación. Los ladrones no pudieron llevarse-la: los poderes sobrenaturales de la diosa impidieron que la barca pudiese zarpar:

Admete estuvo en funciones de sacerdotisa durante cincuenta y ocho años. Pero al morir su padre tuvo que huir de Argos y se refugió en Samos, llevándose la imagen de la diosa [Hera], confiada a sus cuidados. En Samos encontró un antiquísimo santuario, de Hera, fundado en otros tiempos por los léleges y las ninfas. Allí depositó la estatua.

Mientras tanto, los argivos, inquietos por la desaparición de la imagen, encargaron a unos piratas tirrenos que saliesen en su busca. Esperaban también que los de Samos harían a Admete responsable de la conservación de la imagen y la castigarían si era robada. Como el templo de Samos no tenía puertas, a los piratas les fue muy fácil apoderarse de la estatua; pero al intentar hacerse a la vela, les resultó imposible poner el barco en movimiento. Comprendieron, pues, que la diosa quería quedarse en Samos. Así, depositaron la sagrada imagen en la orilla, y le ofrecieron un sacrificio.

Admete, que se había dado cuenta de la desaparición de la imagen, alarmó a los habitantes, los cuales se pusieron a buscarla por todas partes. Acabaron encontrándola, abandonada, en la playa, pues los piratas habían partido. Imaginando entonces que la diosa había ido allí por sí misma, la ataron con tiras de mimbre. Al llegar Admete la desató, la purificó y volvió a consagrarla, pues había sido manci-

llada por el contacto de manos humanas; luego la restituyó al templo.

En recuerdo de ello, todos los años los habitantes de Samos celebraban una fiesta, durante la cual se llevaba la estatua de Hera a la playa, se volvía a consagrar y recibía ofrendas¹⁸.

Otro motivo legendario que encontramos en la leyenda de Castellar de Santiago es el de unos voraces bueyes que revientan tras engullir demasiado centeno. Pues bien, este tema secundario hay que ponerlo en relación con narraciones populares protagonizadas por seres que ingieren comida desmesuradamente. Entre otros recuérdese el cuento de «El Tragaldabas», el de «El medio pollico» o los de «Barrigagrande», que tan conocidos son en el País Vasco. En la misma línea están las comidas «pantagruélicas» de Gargantúa y Pantagruel, dos gigantes que protagonizan cinco novelas escritas en el siglo XVI por el francés François Rabelais; o la cancioncilla del juego de naipes conocido como la mona, muy popular en Castellar de Santiago:

*Estando la mona
comiendo arroz,
tanto comió
que reventó [...]*

También hay muestras escultóricas de bueyes reventados, con los intestinos fuera, no por comer demasiado sino por el exceso de carga, y que han originado curiosas leyendas. En el cruce de la mezquita-catedral de Córdoba podemos encontrar dos hermosos púlpitos barrocos, cada uno de ellos suspendido sobre dos esculturas. En el lado de la epístola (el derecho, según miran los fieles), bajo el púlpito se hallan un león y un ángel, y bajo el del evangelio (izquierdo), un águila y un buey. Son los símbolos de los cuatro evangelistas: el ángel representa a Mateo, el león a Marcos, el buey a Lucas y el águila a Juan. No obstante, los cordobeses cuentan

18 Pierre Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, trad. Francisco Payarols, Barcelona, Paidós, reed. 1997, s.v. Admete.



6. Salida del Cristo de la Misericordia en procesión (principios de la década de 1950)

varias versiones legendísticas que coinciden en significar que el buey esculpido no tiene nada que ver con san Lucas sino que se colocó ahí en recuerdo del bóvido que había cargado con todas las piedras de la construcción del crucero, aunque otra variante señala que fue con todas las columnas de la mezquita. Finalmente, agotado por el desmesurado esfuerzo, murió reventado. Incluso se dice que el águila, signo de san Juan, se encuentra junto a él para devorar sus restos y que las animadas molduras que existen entre ambos animales no son otra cosa que las entrañas del animal reventado por el esfuerzo¹⁹.

Es muy posible que la leyenda castellareña se haya contaminado de estos materiales tra-

dicionales agregando el elemento secundario hiperbólico del reventón bóvido, cuya finalidad no es otra que la de producir el asombro del público-receptor.

En la leyenda de Castellar de Santiago se indica que la operación mercantil se realizó mediante trueque:

*Tres fanegas de centeno
dicen que dieron por ti,
sabiendo que tú valías
las minas del Potosí.*

Se trata de una práctica comercial, aunque muy antigua, que seguía perviviendo en el siglo xvii. Los impuestos y diezmos se podían pagar bien en dinero o bien en especie; es decir, aportando parte del producto obtenido con el trabajo: fanegas o celemines de trigo, cebada o centeno, arrobas de vino, lana, corderos...

«Tres fanegas de centeno», dice la leyenda –aunque otra señala una– que se aportaron por

19 Teo Fernández Vélez, «Tradiciones, leyendas y curiosidades de la Mezquita-Catedral (I): El buey que reventó», en Érase una vez Córdoba. <http://leyendasdecordoba.blogspot.com/2015/01/tradiciones-leyendas-y-curiosidades-de.html> [fecha de consulta: 14-11-2022].

la compra del Cristo; es decir, 124'221 kg en el sistema métrico decimal. En el año 1619, fecha en que se firmó el contrato, la fanega de trigo se vendía a 18 reales, luego si el precio del centeno era más o menos similar al del trigo, por la talla del Cristo se pagaron tres fanegas de centeno, con un valor de unos 54 reales: cantidad excesivamente pequeña. El contrato de compraventa, sin embargo, expresa el valor real: «esto por precio de ochoçientos y cinquenta rreales». Con esos 850 reales, en aquellos tiempos, se podían comprar unas cuarenta y siete fanegas de centeno, esto es, casi 2.000 kg. A pesar de que la escueta aportación cerealística del trueque se pueda considerar como un desliz en la confección del relato, en realidad no es así, tiene su lógica. Los arrieros se encontraban con el problema de la paralización de sus bueyes y querían salir lo antes posible del apuro, aunque percibiesen una cantidad insignificante. Tras el cobro, los bueyes anduvieron. Se trata del primer milagro con el que el futuro patrón premió a sus fieles devotos: el trato les fue muy ventajoso.

Leyenda del Cristo enterrado

Dice el antropólogo Honorio M. Velasco: «Los relatos de origen de las imágenes subrayan insistentemente que fueron halladas en lugares apartados, en lo alto de serranías, en las oquedades de árboles, en lo profundo de cuevas, en el fondo de aljibes o pozos, emparedadas en muros ruinosos o enterradas en campos»²⁰.

Las imágenes religiosas aparecidas en el interior de la tierra, pues, forman parte esencial de un elenco importante de leyendas muy divulgadas a lo largo de la geografía española. Particularmente, pastores y campesinos han sido los protagonistas más comunes de los hallazgos de tallas de santos y vírgenes que, por lo general, habían sido inhumadas en la época de

los moros. Por lo común, son gañanes cuyo arado, realizando la labor, tropieza con un objeto desconocido: a veces, es una vasija con monedas y piezas de plata u oro; otras, una imagen religiosa.

La Virgen Peregrina, del pueblo leonés de Carbajal de Rueda, fue hallada en las circunstancias anteriormente descritas:

Allí en Solarriba, que un arador, arando, encontró la Virgen de la Peregrina, que la sacó, y la llevaron, la limpiaron. Y ahora está en Carbajal de Rueda, la bendita Peregrina, que la tenemos mucha fe. [¿Quién la encontró?] Un arador, en Solarriba, un convento que hubo ahí en Solarriba, que se llamaba San Juanico²¹.

También en la arada fue descubierta otra imagen religiosa en un pueblo abandonado, derruido por una invasión de hormigas, cerca de San Pedro de Arroyo (Ávila); en este caso la talla fue la de un Cristo:

[San Pedro de Arroyo] tiene una iglesia muy bonita. Tiene una ermita también, que no tiene más que un Cristo y... san Antonio y la Dolorosa. El Cristo se encontró en un..., se, se lo encontró un señor arando donde había habido un pueblo que se llamaba Aldeanueva, que había sido destruido por las hormigas. No quedaba más que una caseta, que era donde había estado la iglesia. Y, ¡bueno!, pues, un día arando el señor, encontró el Cristo. Es un Cristo grande y está puesto en la ermita²².

²⁰ Honorio M. Velasco, «La apropiación de los símbolos sagrados. Historias y leyendas de imágenes y santuarios (siglos xv - xviii)», *Revista de antropología social*, 5 (1996), p. 91.

²¹ Leyenda recolectada por José Luis Puerto a Cándido Carpintero Suárez, en agosto de 1994, en la localidad leonesa de Carbajal de Rueda. José Luis Puerto, ob. cit., p. 552.

²² Leyenda recogida por Luis Miguel Gómez Garrido a Fe Martín Rodríguez en la localidad abulense de San Pedro del Arroyo. Luis Miguel Gómez Garrido, *Literatura de tradición oral y cultura popular de La Moraña* (Ávila), Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 2014, p. 289.

El mismo fenómeno nos encontramos en Castellar de Santiago. En la siguiente leyenda, que conseguí grabar a Wenceslao Fuentes en Castellar de Santiago unos días después de la fiesta del Cristo de 2009, la talla no fue hallada en la labor por un gañán sino por una inocente niña que jugueteaba buscando chinas brillantes en la tierra del altillo de la calle del Oro²³. Transcribo el relato oral tal y como me lo narró:

Tendría yo unos ocho o nueve años cuando esta leyenda la oí contar en la cocina de mi casa de la calle del Oro, y ahí, mi abuela Jacoba, me acuerdo que me estaba atendiendo. Eran las fiestas de primavera, y una asistente, al alimón con mi abuela, iban recordando esto.

23 Era costumbre también de niñas recoger chinas y rezar un credo por cada una el sábado de Resurrección al toque de campanas. Se guardaban para cuando había tormenta tirarlas a los tejados con el fin de prevenir la caída de un rayo.

La muchacha iba comentando la leyenda y me impresionó por... porque el sitio de referencia..., el sitio de referencia estaba a treinta o cuarenta metros de la puerta de mi casa, y se llamaba el altillo, que ahora es el arranque de la calle del Oro, donde está ahora el transformador.

Es tradición que allí los niños del barrio jugaban a la roma, a tirar la reja... Se contaba que aquello era el corral o el jardín de la casa solariega que está al lao, que había sido de los Ortega. En los Ortega había una marquesa, la marquesa de Miraflores. Y... y se decía que había una niña que estaba sola jugando una tarde a buscar chinas, porque era una costumbre entonces bus... buscar piedrecitas..., ¿eh?, piedrecitas brillantes o trozos de loza que llevaban algún dibujo. Y entonces vio una china distinta que brillaba y no podía sacarla. Y tiraba y tiraba y no salía la china. Y la niña se empeñó y se em-



7. Altillo de la calle del Oro, donde dice la leyenda que una niña y unos gañanes encontraron, escarbando en la tierra, la imagen del Cristo de la Misericordia (2019)



8. «Curiosa fotografía de la calle de Santa Ana, cuando la estaban empedrando. A la derecha está el altillo de la calle del Oro, donde ahora está el transformador de la luz, pero antes había una tinaja. Ahí empieza la calle del Oro, donde «el Cristo se hace pesar». La vestimenta de los paisanos es más propia de la Restauración canovista, al igual que las construcciones. A la izquierda está la casa y la familia de 'la Hermanilla'; la Purilla sentá en su puerta y la bodeguilla de 'el Uve', con el rótulo *Vinos generosos*» (1957). Fotografía y comentario de Wenceslao Fuentes Sánchez, de 67 años, donada en 2009



9. Fotografía actual de la calle de Santa Ana, tomada en el mismo punto que la anterior. En el altillo, derecha de la imagen, hay unos árboles, unos bancos y el transformador de la luz (2019)

peñó, y como no podía, lo comunicó a la gente que estaba trabajando en la casa.

Entonces, como se puso pesá la niña, fue el mayoral de la casa y los gañanes y empezaron a escarbar, y la china no era sino una nariz brillante; siguieron escarbando y se hacía mayor, hasta que, sorprendidos, vieron que aparecía la cabeza..., vieron que aparecía la cara de un hombre muerto, y era el cuerpo entero de un Cristo, una talla de un Cristo de tamaño natural, que estaba allí enterrada. Y lo achacaron a los moros, a la reconquista, que era de la casa solariega y que la habían enterrado en los tiempos de los moros.

Y no dijeron na a nadie porque creían que era de la casa. Y lo sacaron y lo colocaron arriba en la cámara..., en un desván, y no le dieron mucha importancia. Pero empezó la gente de la casa y los vecinos a visitar a aquel Cristo, y empezó a hacer milagros.

Se extendió..., se extendió, y el pueblo empezó a considerarlo como suyo, y entonces lo dejaron en la iglesia, y mucho más tarde lo hicieron patrón de la villa.

Desde entonces, todos los años cuando el Cristo..., pasa la procesión por allí, parece que se deja pesar porque allí fue donde se descubrió. Y hasta hubo épocas que allí se paraba el Cristo bastante rato mirando la casa.

En las zonas septentrionales de España no se suele expresar en muchas ocasiones la razón del enterramiento de una imagen, pero en la parte central y meridional de España su ocultamiento suele estar relacionado con la invasión de los árabes cuya presencia duró más tiempo. Así se manifiesta en la leyenda castellareña.

Los moros islamizados del Magreb invadieron la península Ibérica en el año 711. Tarif, y luego Musa, son los artífices de este desaguisado, aprovechando las disputas habidas entre

godos partidarios de los descendientes del rey Witiza y de don Rodrigo. La ocupación de la Península por los sarracenos se desarrolló en poco más de dos años. Los cristianos emplearán ocho siglos en recuperar todo el terreno perdido. Las tierras del Campo de Montiel, donde se ubica Castellar de Santiago, serían reconquistadas a partir de 1213, después de la batalla de las Navas de Tolosa, por los caballeros de la Orden de Santiago a quienes el rey Alfonso VIII se las donó para repoblarlas y administrarlas.

De la dominación sarracena no existen vestigios en las tierras del término municipal de Castellar de Santiago; aunque sí en las de Torre de Juan Abad de la que fue pedanía (castillo de Eznavexor, torres de Xoray...). Tan solo el antiguo nombre del pueblo, Castellar de la Mata Ben Caliz, posee resonancias arábicas. Menos aun tenemos huellas o ecos de la época visigoda (476-711), cuando el Campo de Montiel estaba escasamente poblado.

Pues bien, la leyenda Castellar de Santiago sitúa el ocultamiento de la talla del Cristo «en los tiempos de los moros», dato erróneo ante la inexistencia de poblamiento visigodo o árabe en las tierras de su término municipal. Esta circunstancia, pues, se trata de otro motivo legendario muy recurrente en los relatos de ocultamiento de imágenes sagradas y de tesoros: ante el peligro que supone la llegada de los moros o en algún momento crítico de la convivencia de los mozárabes con ellos, se decide enterrar la talla. Muchos de estos enterramientos, según las leyendas, se realizaron en el interior de iglesias, ermitas y monasterios visigodos o mozárabes, o cerca de los mismos; pero también junto a los muros de alguna ciudad amurallada, como es el caso de la madrileña Virgen de la Almudena.

De las dos versiones leyendísticas que conozco sobre el origen de la patrona de Madrid, una sostiene que en el año 712, antes de una supuesta toma de Magerit por los árabes, los habitantes de la Villa tapiaron una imagen de la Virgen en los muros de la muralla para protegerla de la invasión. La otra dice que los mozárabes madrileños la ocultaron en el siglo X, a

raíz de las persecuciones que estaban sufriendo en la Península. Copio a continuación la segunda leyenda por tener como protagonista a un héroe de los cantares de gesta:

Durante los siglos de ocupación mora de Madrid, el culto cristiano llega casi a desaparecer en la Villa, especialmente tras las persecuciones desencadenadas en 913 en toda la Península.

Cuando en 1083 las tropas del Cid reconquistan Madrid, una joven llamada María comunica al Campeador la noticia, heredada de sus mayores, de una imagen de la Virgen ocultada por los mozárabes en algún lugar de la Villa. El Cid ordena buscar la imagen por todos los sitios, pero sin lograr nada. Al marchar para continuar la campaña [de Toledo], el Cid comunica la noticia al rey Alfonso VI, que se dispone a atacar Toledo y que jura a hacer todo lo posible para hallar la imagen.

Pasado casi un año, el rey toma Toledo y marcha a Madrid para cumplir su juramento. El día 9 de noviembre ordena a las tropas y a todos los madrileños que se dispongan a derribar las murallas para buscar la imagen, pero antes deben realizar una procesión, a modo de rogativa. Cuando la procesión llega al depósito de grano o almud²⁴, se oye un gran ruido en el cubo de la muralla, que se raja y deja ver una hornacina con la imagen de la Virgen. Los cristianos, que acuden a venerar la imagen, empiezan a dejar un al-

mud²⁵ de grano para los gastos del culto de Nuestra Señora²⁶.

Leyendas de enterramientos de imágenes por persecución religiosa sarracena proliferaron durante el siglo XIII para justificar que había existido una tradición cristiana visigoda anterior al asentamiento de los musulmanes.

Leyenda de los panciverdes y el Cristo de Castellar

Otra leyenda muy interesante es la que me proporcionó el etnógrafo balear Carlos Villar Esparza sobre el origen del gentilicio «panciverde», con el que los castellareños denominamos coloquialmente a los habitantes del pueblo vecino de Torrenueva, y la relación que tiene con el Cristo de Castellar de Santiago. Según esta leyenda, los tornaveños eran los dueños de la escultura del patrón de Castellar de Santiago:

Pues... se contaba en Torrenueva que hace muchísimo tiempo tuvieron unos años complicates: o sufrían unas sequías exageradas, que convertían los campos en secarraeras tremendas, o caía el agua a puños durante meses, anegando los campos. Y si no era lo uno era lo otro para rematar las penalidades. En el medio de las desgracias, los campos sufrieron langostadas. Aquello no era una plaga, era una borricá.

Aquel enterquinamiento de los orajes duró dos o más años. Como es de suponer, echó a pique sementeras, que no se pudieron sembrar, y cosechas que no se segaron, pues no había nada que segar. Tal que se echaron a perder las campañas

24 El nombre árabe de la patrona madrileña, Almodena, no proviene de *almudit* (depósito de grano) sino de la palabra *al-mudayna* (ciudadela). La Almodena era el antiguo recinto militar amurallado que ocupaba la colina sobre la que ahora se asientan la Catedral de la Almodena y el Palacio Real. La Virgen empezó a llamarse así por el lugar en el que fue encontrada.

25 *Almud*: medida de capacidad, generalmente para áridos, muy variable según las épocas y las regiones, entre los 1,75 litros de Navarra y los 5,68 litros de Canarias. *DRAE (Diccionario de la Real Academia Española)*.

26 *Diario 16, Crónica de Madrid*, Barcelona, Plaza y Janés Editores, 1991, p. 5.

de candeal, de la cebada y de la avena... Y los animales empezaron a morir por falta de hierba y pienso, y eso que los gañanes tenían a las mulas a medio pienso hacía meses.

—¡Pero estaba Dios!

Agotadas las existencias de grano de la casa de la Tercia, del Pósito y de las cámaras, las ratas, olisqueando malos tiempos, se marcharon a otros lugares de miserias menos crueles. Hasta de las lindes de los peazos desaparecieron las chichirimañas.

Y a los de Torrenueva se los llevaban los demonios, porque se acordaban de que apenas hacía cuatro años se habían pasado de las veinticinco mil fanegas de trigo recogido, veinte mil fanegas de cebada y trescientas de centeno... mayormente para pan. ¡Jodío oraje!

Fue tantísima la falta en el pueblo que el Concejo municipal, reunido a campana tañida y puertas abiertas, acordó enviar propios a escape para que compraran candeal para dar de comer a las hambres que empezaban a tocar las portás de las casas.

Pero la comisión compradora fracasó tras llegarse a varios pueblos vecinos. Los propios regresaron con los costales vacíos. También ellos padecían aquella época de descalabros.

Los de Torrenueva, desesperaídos, no atinaban a dónde acudir en busca de remedio y grano, pues hogaño, nada, nada..., pues la cosecha también se había echado a perder antes de nacer en las tierras custrías.

Sea como se desee, la verdad del Señor es que los tornaveños se enteraron de que en Castellar de Santiago de la Mata pintaba, aún sin granar, una buena cosecha. Pues allí encarrucharon los que

tenían más expliques a iniciar tratos y cerrar el negocio, si es que se avenían.

La comisión se enredó, los de Torrenueva se vieron las uñas, el apaño no resultó tan fácil como parecía, pues los castellareños fueron cansinos en el negocio y no se apeaban de sus razones. Parece ser que en cuestión de reales, unos no llegaban para la exageración de los otros. Insistían unos, se negaban los vendedores. Total, que del acuerdo, ni el olor.

Aquí la historia se lía como la pleita. No se sabe si fueron los castellarenses los que pidieron o los tornaveños los que ofrecieron, para llegar a la componenda, la talla de un Santo Cristo, que estaba en Torrenueva, por la cosecha a recoger. Lo cierto es que las dos partes aceptaron casi al contado.

Por aquellos lustros en Castellar de Santiago de la Mata se tenía dedicada la iglesia a Santa Ana, y gran sentida devoción por san Benito, san Sebastián y san Agustín. San Benito, porque en esa villa estaba una reliquia y un hueso del susodicho santo; y san Agustín, porque en tiempo pasado hubo mucha langosta y el santo intervino para espantarlas. Entonces no tenían Cristo crucificado alguno.

Pues bien, como he dicho arriba, la siembra, aunque levantaba unos palmos de la tierra, estaba verde y sin granar, estado que no impidió a los torreveños iniciar la anticipada siega al tiempo que el Cristo salía de Torrenueva en carreta tirada por bueyes en dirección al Castellar. Algunos dicen que el Cristo y los carreteros, en llegando a Castellar de Santiago de la Mata, pararon en una casa de la calle del Oro y en ella hospedaron a la sagrada imagen hasta que se encontrara o construyera un lugar de honor para acogerla.

Con los carros y galeras llenos de haces de trigo, regresaron a Torrenueva e inmediatamente empezaron las labores – en este asunto gravosas– de la trilla; para a continuación pasar los granos por las piedras de las aceñas y los molinos para convertirlos en harina, ante la expectación y espera de los necesitados tornaveños.

Nunca se sabrá si los panes horneados salieron pintando a verdes o fue porque se hicieron con trigo sin granar; pero en el caso es que los de Torrenueva empezaron a ser conocidos en el Campo de Montiel y en el Campo de Calatrava como los «paniverdes» y «panciverdes».

Con aquel trigo, los tornaveños comieron y los castellarenses tuvieron su Cristo. En ningún momento la leyenda

dice que el Cristo sea el de la Misericordia, actual patrón del pueblo.

Paradas las primeras hambres, los temporales menguaron y las sequías desaparecieron.

Me dijo Carlos Villar que esta leyenda la había reelaborado echándole un poco de imaginación a partir de las notas que había tomado de sus entrevistas a tornaveños.

Trató de adecuar el estilo de su versión al registro coloquial de sus informadores, por ello utiliza muchas palabras propias del habla manchega, con sus dialectalismos y vulgarismos. El relato divulgado en el pueblo vecino tiene entre los torreños la función de explicar el origen del Cristo de Castellar de Santiago y, por otra parte, dar razón de por qué los torreños o tornaveños son conocidos cariñosamente en Castellar de Santiago y en otros pueblos de alrede-



10. La fotografía muestra la salida del Cristo, agasajado con disparos de cohetes y vítores (1953). 11. Al acabar la procesión, posan el cura párroco, con roquete, estola y bonete; y tres sacerdotes oriundos de Castellar de Santiago, uno de ellos con capa pluvial (hacia 1954)

dor con otros gentilicios como «paniverdes» o «panciverdes». Además, añade que «otra explicación que he oído por los pueblos del entorno es que Torrenueva ha poseído abundantes huertas en las vegas de la rambla del Castellar y del río Jabalón, donde se cultivaban numerosas verduras, legumbres..., escasas en otros lugares. Y por comer habitualmente estas hortalizas, se les llamó y se les llama panciverdes».

Este tipo de relatos hay que relacionarlo con los dictados tópicos y dichos populares que surgen por las rivalidades que se dan entre pueblos vecinos, y se materializan en la consideración común de que el pueblo donde se crean y difunden es mejor que el colindante en lo que respecta a sus mujeres, sus productos, sus monumentos o sus santos. En este caso, los torreños se jactan de haber sido ellos los propietarios primigenios de la bella imagen del patrón de Castellar de Santiago.

Leyenda del hombre misterioso del día del Cristo

Hay otro conjunto de leyendas que refieren sucesos protagonizados por personas que se encuentran en peligro por la presencia de un toro. Esto suele coincidir en época de fiestas, cuando es tradicional en los pueblos españoles las celebraciones de encierros y corridas de toros. La salvación de la persona en riesgo se produce por la intervención repentina de la divinidad: en el caso de la leyenda castellareña es el Cristo de la Misericordia encarnado en un hombre misterioso.

Esa es, a grandes rasgos, la historia que en el año 2009 me relató José Núñez Osorio, más conocido como «Carpeta», cuya transcripción ofrezco:

Sí, que un año en... en las fiestas del Cristo, cuando los toros se... se toreaban en... en la plaza del pueblo o en el cercao de la Josefina –no sé si tú te acordarás–, se escapó un toro por la..., por el campo, por los pozos Dulces iba, y toa la gente...

El toro salió al campo, y la gente, detrás del toro a ver... Y de pronto vieron una mujer que venía por el camino. Y el toro,



12. «Como la gente no tenía cámaras, Antonio el retratista iba en la procesión y hacía fotos a quien se lo pedía. Al Cristo lo iban sujetando con dos pértigas rematás en una horquilla porque, como las calles estaban empedrás y lo llevaban en andas, se balanceaba y se podía caer. A la izquierda está mi suegra, Juana García, y al lao, su vecina y amiga Lázara Ortiz» (1958). Fotografía y comentario de María Juana Fuentes Abarca, de 66 años, donada en 2009

derecho a ella. Y cuando iba llegando el toro a la..., a la mujer, un hombre, con una vara grande, le... le pegó al toro, le fue dando al toro y lo... y lo apartó. Y luego le preguntaron a la mujer y dijo que no había visto na más que el toro, que no había visto ningún hombre. Entonces aquello..., y me parece que fue la Rufina, según cuentan, la mujer de Rufi..., pero la Rufina vieja siendo joven, o la madre de la Rufina, algo de eso. Sí, sí, [fue] el día del Cristo, en los pozos Dulces salió el toro al campo... Eso lo he escuchao yo. Decían que... que luego cuando..., el hombre lo vieron desde lejos y demás, pero que de-

cían que era... san Isidro o Jesucristo o no sé qué. O sea eso, esas historias. Eso sí lo he escuchao yo de decir.

La situación de peligro que plantea un toro suelto y la presencia de una persona indefensa en su proximidad es un motivo folclórico que podemos encontrar en numerosas poblaciones de España vinculadas a la realidad taurina. Traigo a colación una leyenda, similar a la de Castellar de Santiago, que se cuenta en la ciudad de Salamanca, cuya calle de Tentenecio recibe su nombre de lo acontecido en este relato:

Un lugar emblemático de la ciudad es la famosa cuesta de Tentenecio, próxima a la Catedral Vieja y cuyo nombre está ligado a una de sus historias más conocidas. En tiempos esta calle llevó el nombre de calle de Santa Catalina.

Dice la leyenda que un día san Juan de Sahagún, un fraile agustino que vivió en el siglo xv, y actual patrón de la ciudad de Salamanca (12 de junio), caminaba por esta calle, cuando un toro enorme que se había escapado de un mercado cercano se adelantó por ella. Todo el mundo fue contagiándose por el pánico que creaba el animal. El toro corría embistiendo todo lo que encontraba en su camino, cuando, llegado a la altura del santo, se disponía a embestir a una mujer con su hijo en brazos, y san Juan, al ver el peligro, se plantó frente a él y poniéndole la mano en la cabeza le gritó: «¡Tente, necio!». El toro se quedó hipnotizado y volvió manso, volviendo los transeúntes a la tranquilidad y apacibilidad de Salamanca. Desde entonces, la calle se llama así, Tentenecio, en recuerdo del prodigio del santo²⁷.

Traigo a colación otro etnotexto, difundido en el pueblo de Alba de Tormes (Salamanca) y similar a los textos precedentes:

¡No! El toro Civilón... ¡Civilón! El toro Civilón, que se escapó de..., se iba a lidiar allí en Alba y se escapó de la plaza. Y entonces, estuvo por aquí unos días hasta que lo recogieron, por aquí con unas vacas y tal... Estuvo por el campo. Y luego, ya lo recogieron, y llegó el mayoral de la, de la finca y le llamó por su nombre. Se llamaba Civilón. Y le dijo..., y entonces...

–Pero, ¡hombre! ¡Venga! ¡Vamos!

Y tal. Y se le llevó, y se fue con él a la finca. Se le llevó detrás de él a la finca. ¡Sí, sí! Así fue... ¡Claro²⁸!

Un toro huido el día de los festejos, el peligro que esa situación presenta y su vuelta a la manada por intervención sobrenatural son elementos estructurales de un grupo muy nutrido de leyendas. El caso del etnotexto albense queda muy lejos de tal consideración, pues le faltan dos ingredientes importantísimos: un ser humano en peligro y la presencia de un ser sobrenatural liberador. Por esas circunstancias hemos de considerarlo más bien como una noticia o germen de leyenda. Con el paso del tiempo y el apoyo de narradores imaginativos, esta anécdota taurina se podría convertir en leyenda, lo mismo que le sucedió a la leyenda taurómaca de Castellar de Santiago.

Leyenda del cambio de fecha de la festividad del Cristo

En último lugar, inserto una leyenda más reciente, que grabé a la curandera del pueblo, Mari Paz Chaparro Estévez, en el año 2009. Transcribo el texto respetando en su totalidad las características del lenguaje coloquial vulgar.

Bueno, pues nada, que... p'al Cristo aquí hay una historia de que resulta que... se celebra el 14 de setiembre, y entonces, pues hace ya muchísimos años

27 «Leyendas de Salamanca: Las calles Tentenecio y Pozo Amarillo», <https://salamancaspanish.com/las-leyendas-de-salamanca/> [fecha de consulta: 19-1-2020].

28 Relato recogido a Antonio Jiménez Santos, de 70 años, en Alba de Tormes (2013) por Luis Miguel Gómez Garrido, *Leyendas tradicionales*, p. 110.

–que yo lo sé porque lo contaba mi padre cuando yo era muchacha–, cambiaron la fecha del Cristo. Unos querían cambiarla y otros no.

Entonces sacaron la procesión. Estaba raso y de repente se pone nulo. Hay una tormenta, cae un rayo en el campanario y le cae a la madre del cura y la mató.

Y al día... siguiente, cuando hacen el castillo, cayó en..., en una gavillera²⁹ –que le llamaban entonces–, en una casa de al lao de la iglesia, de «los Carcelenes», se pegó fuego. La rueda³⁰ salió cogiendo a la gente. Mi padre corriendo, la rueda detrás [de él], corriendo. Y pa donde iba mi padre, cagándose en tos los santos y en toas las ruedas, le cae a mi padre. Mi padre dice:

–¡Pero vaya una rueda desgraciá, que para arriba la rueda detrás... –Y aquello que no se paraba.

Y bueno, que yo no sé lo que pasaría; pero que la gente se asustó mucho. Empezaron a decir que aquello fue por haber cambiao la fecha. La volvieron a poner en su..., otra vez en el mismo día de siempre, y ya pues no volvió a pasar na.

Y hace unos años lo quisieron volver a cambiar para que cayera siempre en fin de semana, por los que estáis viviendo fuera. Y la gente no quisimos nadie porque se acordaban de aquello que pasó, y le echaron la culpa a eso, y no se cambió.

Esta leyenda, de creación reciente y de escasa tradicionalidad, se emparenta con otras

29 La *gavillera*, situada encima del basurero o a ras del suelo en el corral, estaba formada por gavillas: haces de sarmientos usados para encender la lumbre. No en DRAE.

30 La *rueda* es un artefacto pirotécnico del castillo de fuegos artificiales. A veces se desprendía del palo en el que estaba girando causando pavor entre el público infantil. No en DRAE.

del mismo sesgo en que la divinidad echa mano de sus poderes sobrenaturales para manifestar su disconformidad con algún cambio que se quiere operar en su culto. En nuestro caso, el Cristo interviene, ante el traslado de la fecha de su fiesta, manifestando su descontento con una repentina tormenta que mata con un rayo a la madre del sacerdote y alterando el correcto curso de la quema del castillo de fuegos artificiales. De este modo, deja patente que la fecha tradicional es inmutable.

Si nos remontamos al siglo VII, en tiempos de los visigodos, encontramos un relato similar sobre el cambio de fecha de cierta festividad. Gonzalo de Berceo lo retoma en el siglo XIII y lo parafrasea en el célebre milagro I, «La casulla de san Ildefonso». En él cuenta cómo este obispo visigodo (606-667), gran devoto de la Virgen, decidió trasladar la fecha de la Anunciación del 25 de marzo al 18 de diciembre porque algunos años caía en Cuaresma y no podía celebrarse con la debida solemnidad y alegría³¹:

Fizo'l otro servicio el leal coronado.

Fízoli una fiesta en diciembre mediado.

La que cae en marzo, día muy sennalado, cuando Gabriel vino con el rico mandado³².

La Virgen, agradecida, le regaló una casulla «sin aguja cosida» que solo podía vestir san Ildefonso. Una vez muerto, Sigrario lo sustituyó en la cátedra como arzobispo, quien, guiado por la vanidad, se colocó la casulla quebrantando la prohibición de la Virgen y «pereció ahogado por su gran locura».

31 El traslado de la fecha fue confirmado por el X Concilio de Toledo en 656. Más tarde pasó a llamarse día de la Expectación del Parto de la Santísima Virgen María o Nuestra Señora de la O. Y el día de la Anunciación de la Virgen María y de la Encarnación del Hijo de Dios se trasladó de nuevo al 25 de marzo para que se cumpliesen los nueve meses de embarazo, previos al nacimiento de Jesús.

32 Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, Madrid, Cátedra, 1997, p. 79.

En resumidas cuentas, las leyendas cristinas recogidas en Castellar de Santiago forman parte de un trasfondo tradicional latente, sometido a adaptaciones particulares y actualizaciones interesadas, tendentes, en nuestro caso, a aclarar los enigmas que envolvían al origen de la talla de su patrón, así como presentar sucesos extraordinarios, encaminados a potenciar la veneración al Santo Cristo de la Misericordia.



13. El Cristo de la Misericordia procesiona en andas, coronado con unas potencias y una corona de espinas bañadas en oro, y ensalzado con unas ráfagas flanqueadas por dos ángeles (2019)

BIBLIOGRAFÍA

- ANTHROPOS, *Carta arqueológica de Castellar de Santiago. Memoria final*, 2005.
- BERCEO, Gonzalo de, *Milagros de Nuestra Señora*, Madrid, Cátedra, 1997.
- CLEMENTE PLIEGO, Agustín, *Estudio de la literatura folklórica de Castellar de Santiago (C. Real)*. Tesis doctoral inédita, leída en el año 2011 en la Facultad de Filología de la Universidad Complutense de Madrid.
- DIARIO 16, *Crónica de Madrid*, Barcelona, Plaza y Janés Editores, 1991.
- FERNÁNDEZ VÉLEZ, Teo, «Tradiciones, leyendas y curiosidades de la Mezquita-Catedral (I): El buey que reventó», en *Érase una vez Córdoba*. <http://leyendasdecordoba.blogspot.com/2015/01/tradiciones-leyendas-y-curiosidades-de.html>
- FUENTES SÁNCHEZ, Wenceslao, *Álbum de mi lugar. Cuando los años cuarenta, seguidos de los cincuenta*, Granada, Ilustre Colegio Oficial de Farmacéuticos de Granada, 2009.
- GÓMEZ GARRIDO, Luis Miguel, *Leyendas tradicionales de Salamanca y su provincia*. [s. l.], Editorial Cultural Norte, 2021.
- , *Literatura de tradición oral y cultura popular de La Moraña (Ávila)*, Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 2014.
- GONZÁLEZ CASTEX, María Dolores, «La Mandrágora de los Albares», <http://www.ieslosalbares.es/Mandragora/paginas/leyendas%20de%20cieza.htm>
- GRIMAL, Pierre, *Diccionario de mitología griega y romana*, trad. Francisco Payarols, Barcelona, Paidós, reed. 1997.
- «LEYENDA DE LA VIRGEN DE LA PIEDAD», <http://virgendelapiedad.es/wp-content/uploads/2015/10/LEYENDA-DE-LA-VIRGEN-DE-LA-PIEDAD.pdf>
- «LEYENDA LA CARRETA SIN BUEYES», <https://www.sanjosecostarica.org/sobre-san-jose-costa-rica/cultura-y-folklore/leyendas-de-costa-rica/la-carreta-sin-bueyes/>
- «LEYENDAS DE SALAMANCA: LAS CALLES TENTENECIO Y POZO AMARILLO», <https://salamancaspanish.com/las-leyendas-de-salamanca/>
- MOLINA CHAMIZO, Pilar *De la fortaleza al templo: arquitectura religiosa de la Orden de Santiago en la provincia de Ciudad Real*, Ciudad Real, Biblioteca de Autores Manchegos núm. 148, 2006.
- PARRILLA ALCAIDE, Carlos y PARRILLA NIETO, Miguel, *Linajes y blasones del Campo de Montiel*, Ciudad Real, Biblioteca de Autores Manchegos, 2002.
- PEDROSA, José Manuel, *La leyenda*, 2005, www.liceus.com/literatura-oral
- PEDROSA, José Manuel, KALZAKORTA, Xabier y ASTIGARRAGA, Asier, *Gilgamesh, Prometeo, Ulises y San Martín. Mitología vasca y mitología comparada*, Ataun, Fundación José Miguel de Barandiaran Fundazioa, 2008.
- PUERTO, José Luis, *Leyendas de Tradición oral en la provincia de León*, León, Fundación del Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, Diputación de León, 2011.
- VELASCO, Honorio M., «La apropiación de los símbolos sagrados. Historias y leyendas de imágenes y santuarios (siglos xv - xviii)» *Revista de antropología social*, 5 (1996).

DICCIONARIO ALFABETICO DE ADIVINANZAS

LEONESAS

José Luis Díez Pascual

Introducción

En este trabajo se hace una selección de adivinanzas recogidas en la provincia de León y que aparecen en diversas publicaciones reseñadas en la bibliografía. José Luis Puerto en su artículo «Tradiciones orales en la provincia de León»¹ manifiesta la necesidad de recopilar entre otras tradiciones las adivinanzas de la provincia. Aquí se aporta un pequeño granito de arena para ir completando este vacío.

Al final del texto se han puesto las soluciones de cada una de las adivinanzas. Estas adivinanzas, aunque se han transmitido en la provincia de León no quiere decir que tengan su origen en ella. En muchas de ellas se refleja el ambiente popular y agrícola de su formulación.

Los temas de las soluciones suelen ser objetos de la vida como el huevo, la gallina, los garbanzos o el pote, otras son más complicadas y tienen que ver con la abstracción como las letras del alfabeto o el año.

La adivinanza, vieja en su origen, se ha ido adaptando a las diferentes circunstancias culturales y sociales creando nuevas versiones. Tiene una forma poética y utiliza versos de arte menor tales como las cuartetos octosílabas con rima asonante o consonante. Entre los recursos estilísticos que emplea pueden aparecer el símil, la metáfora, la alegoría, la analogía, etc.

Esta forma poética suele basarse para su construcción en elementos de la poesía tradicional popular como son los versos de arte menor, las cuartetos octosílabas, de rima asonante o consonante cruzada, el uso de la forma paralelística, del símil, la metáfora, la metonimia, la alegoría, la dilogía, la analogía, y el desglose lingüístico, entre otros.

Según José Luis Garfer y Concha Fernández afirman: «Primero fue el acertijo y, cuando éste se arropó con el verso, nació la adivinanza, una pequeña y valiosa joya poética de nuestra literatura popular» (Garfer y Fernández 1994, VII). Ambos coinciden en plantear una pregunta ingeniosa, sin embargo, el acertijo lo hace en prosa y la adivinanza en verso, y ésta, además, dentro de una estructura más compleja y elaborada.

Espero que estas breves composiciones sean de interés por recordar tu infancia, para desarrollar tu ingenio y tu arraigo a esta tierra.

1 José Luis Puerto: «Tradiciones orales de la provincia de León». *Boletín de Literatura Oral*. Número extraordinario 1, 2017.

Adivinanzas

1.
*Adivina adivinanza
que un pájaro voló sin panza.*
2.
*Adivina quién será
que sin boca y sin dientes,
sabe cantar.*
3.
*Aguar pasó por mi casa,
diente de mi corazón,
si no aciertas este,
eres un borricón.*
4.
*Aguar pasa por mi casa,
diente de mi corazón,
el que no acierte mi nombre
será un gran burricón.*
5.
*Aquí te espero buen amigo
si es aquí, si en la cama
si donde te venga la gana.*
6.
*Alto altanero,
gran caballero,
traje de oro
y espuelas de acero.*
7.
*Alta estoy,
alta me miro,
capucha de oro
llevo conmigo.*
8.
*Alto, alto
y redondo como un plato*
9.
*Alto, alto como un pino
y pesa menos que un comino.*
10.
*Alto, alto y redondo como un plato
y en medio celosía;
el que lo sepa que calle
y el que no, que escriba.*
11.
*Alto estoy,
alto estaré;
por una risada
perdí lo que gané.*
12.
*Allí arriba en aquel alto
había una vaca pía,
que ni es tuya ni es mía
ni es la vecería.*
13.
*Allí arriba en aquel alto
hay un bichito,
que lo libren de los cerdos,
que a los lobos no los teme.*
14.
*Allí arriba en aquel alto
hay un cabrito bermejo
dando voces al concejo:
–Que me libren de los gochos
que a los lobos no los temo.*
15.
*Allí arriba en aquel alto
hay una vieja con diente
que llama a toda la gente.*
16.
*Alta estoy, alta me veo,
Dios no me crio,
buen estudiante ha de ser
el que sepa quién soy.*

17.

*Alto vive,
alto está,
es tejedora
y allí estará.*

18.

*Allí arriba están quietas,
duermen de día
y de noche despiertan.*

19.

*Anda, anda,
y no llega a Peñaranda.*

20.

*Anda de peña en peña
y no se rompe,
baja al río
y no se rompe
y en el fuego
todo se desvanece.*

21.

*Anda y no tiene pies,
come y no tiene boca
y toda la comida
le parece poca.*

22.

*Arquitas, arquetas,
abrir y cerrar
y nunca sonar.*

23.

*Arriba brilla,
abajo llora,
chifla que chifla
la chifladora.*

24.

*Blanca flor, cuando naciste
desgraciada fue tu suerte,
que al primer paso que diste
te encontraste con la muerte.
El cogerte es cosa viva
el dejarte es cosa fuerte,
el dejarte con la vida
es dejarte con la muerte.*

25.

*Blanca como la leche,
negra como la pez,
habla y no tiene lengua,
anda y no tiene pies.*

26.

*Blanco, claro y acrisolado
es mi nombre
aunque estoy muerto,
si me miran también miro,
si se ríen también río
y si lloran también hago lo mismo.*

27.

*Blanco fue mi crecimiento
de colores me pintaron
he causado muchas muertas
y empobrecí a señores.*

28.

*Blanco fue mi nacimiento,
verde fue mi niñez
y negra mi vejez.*

29.

*Blanco fue mi nacimiento,
verde mi niñez,
encarnada mi mocedad
y ahora me visten
de negro al llegar mi vejez,*

30.

*Blanco fue mi nacimiento
amarillo mi vivir,
entre una sábana blanca
me lían para morir.*

31.

*Blanco fue mi nacimiento,
verde mi niñez,
colorada mi mocedad
y negra fue mi vejez.*

32.

*Blanco fue mi nacimiento,
verde fue mi niñez,
encarnada de moza
y negra después.*

33.

*Blanco fue mi nacimiento,
ahora me vistieron de colores,
causé muchas muertas
y la ruina a muchos señores.*

34.

*Blanco claro crisolado
es mi aunque muerto,
en toditas mis acciones,
alma parece que tengo.
si ríen, yo me río;
si lloran hago lo mismo;
sólo me falta el habla,
en lo demás estoy diestro.*

35.

*Blanco como el papel,
rojo como el clave,
pica y pimienta no es.*

36.

*Caballos y aldeanos,
no son a pasar sin mí,
y me tratan como a un perro
y me dicen sal de aquí.*

37.

*Caja blanca,
caja lacrada,
fácil de abrir
y no de cerrarla.*

38.

*Campo blanco,
simiente preciosa;
en cada parada
deja una rosa.*

39.

*Campo blanco
y simiente negra,
y cinco bueyes
aran con ella.*

40.

*Campo blanco,
flores negras,
un arado
y cinco yeguas.*

41.

*Capa sobre capa,
pañó sobre pañó;
si no aciertas ahora,
no lo harás en todo el año.*

42.

*Carne fresca comí hoy,
matada el mismo día,
y quien la mató murió
hace más de quince días.*

43.

*Cárcel de cartón,
tiene varios prisioneros,
con trajes blancos
y sombreros negros.*

44.

*Cien redondines,
un redondón,
un mete saca
y un quita y pon.*

45.

*Coge en un puño
y no en un arca.*

46.

*Come y no tiene boca,
anda y no tiene pies,
y por donde pasa,
lo que había ya no lo ves.*

47.

*Como me miras,
comerme quisieras;
de ti salirá
quien me llevará.*

48.

*Con la capa encarnada,
el ojo negro
y el traje verde,
el campo alegre.*

49.

*Con la casa de un navío
y la casa de un centinela
se hace el nombre de mi dama
sin que le falte una letra.*

50.

*Clavado de pies y manos
llagado en la cruz está
no es Dios ni piensa serlo
adivina ¿quién será?*

51.

*¿Cuál es el labrador
que con agua y tierra trata
y deja toda la labor
brillante como la plata?*

52.

*Cuando me miras,
yo bien te entiendo;
cuando te quería dar
no tenía;
y ahora que tengo,
no te puedo dar.*

53.

*Cuando no tenía,
te daba;
ahora que tengo
no te doy nada;
busca otro que tenga
y que te dé,
que yo, cuando no tenga,
ya te daré.*

54.

*Cuando van para casa
miran para el monte
y cuando van para el monte
miran para casa.*

55.

*Cuando va para el monte
mira para casa
y cuando va para casa
mira para el monte.*

56.

*Cuando va para el monte
va encogida
y cuando viene para casa
viene estirada.*

57.

*Cuando va para el monte
va llena
y cuando viene para casa
viene falmelga.*

58.

*Cuando va para el monte
va callado
y cuando llega al monte
no hace más que dar gritos.*

59.

*Cuarenta pollos
metidos en un cajón,
¿Cuántos picos
y patas son?*

60.

*Cuatro caballitos
que todos danzan,
por mucho que corren
ninguno se alcanza.*

61.

*Cuatro caballos
van para Francia,
uno detrás
y no los alcanza.*

62.

*Cuatro caballos
van para Francia,
corre que te corre y
ninguno le alcanza.*

63.

*Cuatro damas
en un corredor,
ni las da el aire
ni las da el sol.*

64.

*Cuatro manafuentes,
cuatro pisabarros,
dos espalanquiños
y un espantadiablos.*

65.

*Cuatro manafuentes,
dos espantadiablos,
un espantamoscas
y cuatro pisa barros*

66.

*Cuatro manafuentes,
cuatro pisabarros,
dos pericuetos
y un espantadiablos.*

67.

*Cuatro monjitas
en un conventico
ni tienen ventana
ni ventanico.*

68.

*De Francia vengo, señores,
y mi padre es cantor,
tengo el vestido blanco
y amarillo el corazón.*

69.

*De siete hermanas que fuimos,
yo la primera nací
y soy la de menos tiempo,
¿cómo podrá ser así?*

70.

*Delante de Dios estoy,
entre cadenas metida,
ya me suben, ya me bajan
ya estoy muerta, ya estoy viva.*

71.

*Delante de Dios estoy
entre cadenas metida,
cuándo triste,
cuándo alegre,
cuándo muerta,
cuándo viva.*

72.

*Del tamaño de una cuarta,
lo traigo para mi recreo,
cuanto más gusto me da, más lo agito,
si le digo estate quieto,
me lo hace de buen grado,
y se mete en sus casillas,
y luego se queda arrugado.*

73.

*De siete hermanos que somos
la primera que nací
y soy la de menos tiempo
¿cómo podrá ser así?*

74.

*Detrás de aquel cueto,
detrás de aquel otro,
relincha la yegua
y relincha el potro.*

75.

*Detrás de una cuesta
relinchan las yeguas,
detrás de la otra
contestan las potras.*

76.

*Dicen que soy rey
y ni tengo reino,
dicen que soy rubio
y no tengo pelo,
dicen que ando
y no me meneo,
arreglo relojes
y no soy relojero.*

77.

*Doce señoritas
encerradas en un cuarto,
todas gastan media,
ninguna zapatos.*

78.

*Don señoritas van al compás
con los pies delante
y los ojos detrás.*

79.

*Dos arcas de cristal
se abren y se cierran
sin rechinar.*

80.

*Dos hermanitas que andar, andar,
siempre iban a la par
y nunca se pudieron juntar.*

81.

*Dos torres altas,
dos miradores,
un espanta moscas
y cuatro andadores.*

82.

*Dos arquinas
muy chiquitinas
se abren y cierran
y nunca rechinan.*

83.

*El boticario y su hija
el barbero y su mujer
mataron nueve perdices
y a todos les tocó a tres.*

84.

*El burro la lleva a cuestras
metida está en el baúl
y no la tuve jamás
y siempre la tienes tú*

85.

*El secretario y su hija,
el médico y su mujer
cogieron nueve perdices
y les tocaron a tres.*

86.

*El que lo hace no lo quiere
el que lo compra no lo usa
y el que lo usa no lo ve.*

87.

*El rey Alí
con su perro can
fueron a tomar el té
a la ciudad de.*

88.

*En aquel valle vallejo
hay un cabrito bermejo
dando voces al concejo:
que le libren de los gochos,
que a los lobos no tiene miedo.*

89.

*En el agua nací,
en el agua me crie
y en monte moriré.*

90.

*En el campo me crié
con verdes lazos
y aquel que llora por mí
me está partiendo en pedazos.*

91.

*En el campo yo nací
atada con verdes lazos
y aquel que llora por mí
me está partiendo en pedazos.*

92.

*En el monte fui criada,
de un animal nacida,
no sé escribir
y mi nombre
dicen que escriba.*

93.

*En el monte me he criado,
de un animal he nacido,
no sé leer ni escribir
y mi nombre dice que escribo.*

94.

*En la huerta de mi padre
hay un gallo francés,
tiene dientes y no boca,
tiene cabeza y no tiene pies.*

95.

*En la ventana soy señora,
en la mesa cortesana
y en el campo labradora*

96.

*En medio del cielo estoy,
sin ser lucero ni estrella,
sin ser sol, ni luna bella,
a ver si aciertas quién soy.*

97.

*En el mar y no me mojo
en brasas y no me abraso
en el aire y no me caigo
y me tienes en tus brazos.*

98.

*En el medio del cielo estoy,
no soy lucero ni estrella,
ni ninguna cosa de ella.*

99.

*En el monte nace,
en el monte pace,
la mujer lo hila.
y el carpintero lo hace*

100.

*Entre dos paredes blancas
una flor amarilla
que se puede presentar
en toda Castilla.*

101.

*Entre dos peñascos blancos
hay una flor amarilla
que se puede presentar
al mismo rey de Castilla.*

102.

*Es de carne y no tiene carne,
es de hueso y no tiene hueso;
tiene un ojo que llora,
a ver si lo sabes ahora.*

103.

*Estando en mi casa
vinieron a prenderme,
la casa fue por la ventana
y prisionero me quedé.*

104.

*En verano
hay un cura franciscano,
tiene dientes y no come,
tiene barbas y no es hombre.*

105.

*Este banco está ocupado
por un padre y un hijo
el padre se llama Juan
y el hijo ya lo he dicho.*

106.

*En el campo me crie
vestida de verdes lazos,
y aquel que llora por mí,
me está partiendo en pedazos.*

107.

*En Roma me bautizaron
y tengo por nombre Ana,
y saco de muchas dudas
a todos los hombres de España*

108.

*Entre dos paredes blancas
hay una flor amarilla,
que se puede presentar
delante del rey de Sevilla.*

109.

*Entre dos paredes blancas
hay una flor amarilla,
que se puede presentar
en el Reino de Castilla.*

110.

*Entre dos peludos
hay un pelao,
¿qué hará en medio
aquel condenao?*

111.

*Entré en mi cuarto,
encontré un muerto
y me dijo sus secretos.*

112.

*En un alto vive,
en un alto mora,
y en un alto teje
la tejedora.*

113.

*En una mañana muy rara,
verás sin extrañeza
los copos de media vara caer
sobre mi cabeza,
la dama dice que no vio a nadie
que gaste menos
y vista más al uso.*

114.

*En una torre abovedada
sin ventanas ni balcones,
hay unas mujercitas
haciendo dulce de flores.*

115.

*En un campo hay doce plantas,
cada plante un nido,
cada nido su pájaro,
y cada pájaro su apellido.*

116.

*En verdes campos nací,
rodeada de muchos lazos,
el que más llora por mí,
es el que me ha hecho pedazos.*

117.

*Escarpín, sobre escarpín,
pañó sobre paño;
si no te lo digo yo,
no aciertas en todo el año.*

118.

*Es pequeña como un ratón
y guarda la casa como un león.*

119.

*Estaba el rey Alí
con su perrito Can,
tomando una taza de té
en la ciudad que te dije ya.*

120.

*Estando quieto en mi casa
me vinieron a prender,
la casa se fue por la ventana
y yo preso me quedé.*

121.

*Estoy en el mar,
estoy en el aire,
estoy en casa
y estoy en la calle.*

122.

*Fui al monte,
cogí un tronco,
ni tenía palma
ni tenía forco,
hice dos mesas,
dos artesas
y un copón.*

123.

*Fui al monte,
cogí un palo
de muy lindo parecer,
tiene dientes y no boca,
quita mucho de comer.*

124.

*Fui al monte por un bastón,
cortarlo pude,
pero rajarlo no.*

125.

*Fui al monte y corté un palito
ni muy largo ni muy chico,
y de él saqué dos mesas, dos artesas
y un canastillo para ir a cerezas.*

126.

*Granada hay un convento,
son las monjas más de mil,
y entre celda y celda,
hay una pared muy sutil.*

127.

*Grande como un pepino
y tiene barbas
como un capuchino.*

128.

*Habla sin boca
y anda sin piernas.*

129.

*Habla y no tiene boca
anda y no tiene pies;
¿qué dirás que es?*

130.

*Hablo y no pienso,
lloro y no siento,
río sin razón,
y muchas veces
miento sin intención.*

131.

*Hay una cosa muy clara
que decírtela no puedo
y sin embargo te la digo
y no la entiendes.*

132.

*Hijo cruel
que a tu madre despedazas;
y con malas trazas,
le va comiendo a él.*

133.

*Iglesia de hierro,
cura de palo
y los feligreses
dentro hablando.*

134.

*Jamás aprendí a escribir,
y soy buena escribana
y con intención galana
te puedo siempre escribir,
sin cansar tarde y mañana.*

135.

*Jesús le pidió a Juan
cosa que en el mundo no había,
Juan se la dio
y él tampoco la tenía.*

136.

*Lana sube, lana baja
raro es el hombre
que no la trabaja.*

137.

*Larga, larga como una sogá
y tiene unos dientes como una loba.*

138.

*Largo, largo como un camino,
y hoza, hoza como un cochino.*

139.

*Luna sube,
lana baja,
el hombre
que la trabaja.*

140.

*Larga, larga
como una sogá
tiene los dientes
como una loba*

141.

*Larga, larga
Martín caballero,
la faja roja
y negro el sombrero.*

142.

*Larga como una sogá
y dientes como una loba.*

143.

*Los mantos de Leonor
cubren los campos,
los ríos no.*

144.

*Mantel blanco de lino
cubre los campos
y no los ríos.*

145.

*Me arrancaron de mi casa
y me llevaron muy lejos,
después me hicieron pedazos,
me taparon con papel
y me encarcelaron luego,
y por si todo eso fuera poco
me prendieron fuego,
cuando estaba acabando
me tiraron para el suelo.
No acabé así,
que unos golfos al verme,
me recogieron.*

146.

*Me crie en el monte,
tapada de verdes ramas,
y ahora me veo aquí
cogida por estas damas,
y quieren darme de comer
y yo no les quiero nada.*

147.

*Me llaman ave
y no tengo alas,
llana y soy redonda.*

148.

*Metida va en un baúl,
yo no la tuve jamás
y siempre la tienes tú.*

149.

*Mi abuela la grandona
tiene un diente en la corona;
por allí come, por allí bebe
y por allí llama a la gente.*

150.

*Mi comadre la negrita,
fue por huevos a Sevilla,
con un burro de tres patas,
aciértame lo que es.*

151.

*Mi hechura por un punto empieza,
por un punto ha de acabar;
lo que mi nombre acertase,
sólo dirá la mitad.*

152.

*Mi madre tartamuda
mi padre es un cantor
tengo el vestido blanco
y amarillo el corazón.*

153.

*Mi primera es un pronombre,
mi segunda una bebida,
y por mí todos los hombres
están en guerra continua.*

154.

*Monte blanco,
flores negras,
un arado
y cinco yeguas.*

155.

*Muchas damas en un castillo
y todas visten de amarillo.*

156.

*Muchas damas en un corral
todas lloran a la par.*

157.

*Nosotras como vosotros
en el mundo hemos vivido,
y cuando menos pensamos
la muerte nos cortó el hilo.*

158.

*Palito, palo,
sube a la sierra
Y baja el ganado.*

159.

*Oro parece, plata no é
O que non o acerte, ben tolo é*

160.

*Papel, sobre papel
papel de pildo paldo
si no lo aciertas hoy
no lo aciertas en un año.*

161.

*Pasa por el agua y no se moja
pasa por el fuego y no se quema
¿qué es?*

162.

*Pata de palo
pie de madera
faja encarnada
y montera negra.*

163.

*Pérez anda, Gil camina,
¡qué tonto el que no lo adivina!*

164.

*Pequeña como una avellana
y pesa como una campana.*

165.

*Pequeña como un ratón
y guarda la casa
como un león.*

166.

*Pi canta la gallina,
miento y digo la verdad,
el que no lo acierte,
bien burro será.*

167.

*Pies de madera,
gorro encarnado,
si te acuerdas
de lo que comiste
el año pasado.*

168.

*Pingo, pingo está pingando,
Mango, mango está mirando;
Si ping pingo cayera,
Mango mango lo cogiera.*

169.

*Pobre flor, ¿dónde naciste?,
desgraciada fue tu suerte,
el primer paso que diste
te encontraste con la muerte.
el cortarte es cosa triste,
el dejarte es cosa fuerte,
el dejarte con la vida
es dejarte con la muerte.*

170.

*Por aquel caminín
va caminando quien no es gente,
adivínalo prudente
que el nombre queda detrás.*

171.

*Por aquella cuesta arriba
sube una vaca sirga,
ni es tuya ni es mía
ni anda con la vecería.*

172.

*Por caminos estrechos,
y siempre entre matorrales,
me andan buscando
para ver si pueden matarme.*

173.

*Por el camino abajo
va un señor a lo moderno,
gorra calada y pies
y boca de cuerno.*

174.

*Por un caminito estrecho
va caminando un bicho
y el nombre de este bicho
ya está dicho.*

175.

*Prado blanco,
flores negras,
un arador
y cinco yeguas.*

176.

*Puntas adelante,
ojos atrás,
anda borrico...
¿no acertarás?*

177.

*¿Qué cosa es
que andar, andar
y nunca llegar?*

178.

*¿Qué cosa es que si cae en seco no rom-
pe
y si cae en el agua, rompe?*

179.

*Qué cosa tienes molino,
precisa y no necesaria,
que no muelas sin ella
y no te sirve de nada.*

180.

*¿Qué cousiliña será
una corte de ferro
con dous bois marelos dentro?*

181.

*Redondo como una criba
y largo como una viga.*

182.

*Un bicho que pica
y no hay remedio
en la botica.*

183.

*Redondo, redondo;
como un queso
y tiene el rabo tieso.*

184.

*Rodillas para atrás,
corvas para adelante,
barba de carne.*

185.

*Siete hermanitas somos,
yo la primera nací
y soy la de menos tiempo
¿cómo podrá ser así?*

186.

*Sin ser cruz, voy siempre a cuestras,
con mi voz al mundo espanto,
y llevo lengua de fuego
sin ser el Espíritu Santo.*

187.

*Sobre el pino, lino,
sobre el lino flores,
alrededor amores
y debajo cazadores.*

188.

*Somos hermanos,
juntos andamos,
un pie cada uno
los dos llevamos.*

189.

*Soy delgadito,
como un palito,
cógeme la mano
verás como escribo.*

190.

*Soy redonda como el mundo,
de esperanza voy vestida,
para mí no hay noche
porque conmigo está el día.*

191.

*Soy un arquita
muy chiquitita
ningún carpintero
me ha podido hacer
sino Dios del cielo
con su gran poder.*

192.

*Tengo agujas y no coso,
y corto sin tener tijeras
y ando sin tener pies,
¿Qué cosita es?*

193.

*Tengo cabeza,
un solo pie;
todos me golpean,
no sé por qué.*

194.

*Tengo un perrito
muy mandadito
que lo mando al monte
y me baja todo el ganadito.*

195.

*Tiene hocico
y no es pico,
no tiene patas y anda,
tiene alas y no vuela.*

196.

*Tópolo por la mañana,
todo vestido de negro,
no es cura ni fraile,
que es ya lo que te dije primero.*

197.

*¿Qué bicho conoces tú,
que cuando quieres nombrarle
has de decir sin remedio
todas las letras vocales?*

198.

*¿Qué cosa será
que en el mundo
nadie puede verla,
da dolor y da placer,
vuela para el cielo
y cae para el suelo?*

199.

*¿Quién es el hijo cruel
que a su madre despedaza y
va comiéndola con mucha cachaza?*

200.

*Redondo, redondo como un plato
y esquinas tiene cuatro.*

201.

*Sin ser cruz, voy siempre a cuestras,
yo, cuando hablo, al mundo espanto,
hablo con voces de fuego
sin ser el Espíritu Santo.*

202.

*Salgo de entre mi tierra
metida entre verdes lazos
el que más llora por mí
es el que me hace pedazos.*

203.

*Si el enamorado es listo
el nombre de su novia
y el color de su vestido
ya te lo he dicho.*

204.

*Si todos los peces del mar
se pusieran a correr.
¿Cuál llegaría el último?*

205.

*Soy un señor encumbrado
ando mejor que un reloj,
me levanto muy temprano
y me acuesto a la oración.*

206.

*Tengo brazos y no tengo manos
tengo cuerpo y no tengo piernas
tengo cuello y no tengo cabeza.*

207.

*Tengo patas y no ando,
llevo la comida encima
y no puedo comer.*

208.

*Tengo el cuerpo sin alma,
gritando sin parar,
me da el viento y el sereno
y también quiero bailar.*

209.

*Tengo patas
y no me puedo mover,
llevo la comida a cuestras
y no la puedo comer.*

210.

*Tengo yo un mantón azul
que no lo puedo doblar,
y tengo tanto dinero
que no lo puedo contar,
tengo una bolita de oro
que no la puedo mirar.*

211.

*Tiene dientes y no come,
tiene barbas y no es hombre,
no tiene espinas y pica.*

212.

*Tiene copa y no es para beber
tiene alas y no es para volar
¿Qué es?*

213.

*Tengo un pozo con una soga
que extendida no llega
y doblada sobra.*

214.

Tilín, tolón, aquí estoy yo,
cuando gritas aparezco
y cuando callas me voy.

215.

Toda mi vida en un mes,
mi caudal son cuatro cuartos,
y aunque me ves pobre,
tengo los humos muy altos.

216.

Todavía no ha nacido la madre
y el niño ya está en la calle.

217.

Trébedes en tetina,
trébedes en tontona,
tres patas
y una corona.

218.

Tú que estás en ese altito,
Altote, con tu capa y capirote,
¿no has visto a zanca menuda
y a san carrilete?

219.

Siempre quietas,
durmiendo por el día
y por la noche despiertas.

220.

Un cazador fue a cazar,
hoy come la liebre
y mañana la mata.

221.

Un cazador fue de caza
mató tres perdices
y las lleva vivas para casa.

222.

Una cajita de cal,
que todos saben abrir
y nadie sabe cerrar.

223.

Una cesta de avellanas,
por el día se recogen
y por la noche se desparraman.

224.

Una casa abovedada
donde lejos se recrean
un batallón de soldados
repartido en dos hileras,
y una mujer entre ellos,
por parlanchina, presa.

225.

Una iglesia llena de gente
y no tiene puerta
por donde entrar.

226.

Una mujer muy delgada
y de palidez mortal,
se alegre y se reaviva,
cuando la van a quemar.

227.

Unas regaderas muy altas,
riegan los campos del Señor.

228.

Una sábana blanca
que todo lo tapa
menos el agua.

229.

Una sábana muy blanca,
que no sabe doblar;
una bolsa de monedas,
que no se puede contar.

230.

Una señorita
muy aseñorada,
que pasa por el agua
y no se moja nada.

231.

*Una señorita
muy aseñorada,
llena de remiendos
sin una puntada.*

232.

*Una señorita
bien aseñorada
tiene pata de palo
y saya colorada.*

233.

*Una señorita
muy aseñorada
llena de remiendos
sin ninguna puntada.*

234.

*Una señorita
Muy aseñorada
pasa el río
Y no le pasa nada.*

235.

*Una señorita
muy aseñorada
siempre va en coche
y siempre está mojada.*

236.

*Una vieja viejarrona
con un diente y una corona
¿qué dirás qué es?*

237.

*Un almuecín
en un menester,
que ningún carpintero
lo sabe hacer.*

238.

*Un corral de vacas blancas
y tienen en el medio una colorada.*

239.

*Un churrasquito
con cien mellas,
la gastan las damas
y también las doncellas.*

240.

*¿Un objeto que tenga m?
¿Dónde lleva la m?*

241.

*Un pastorcito de palo,
sube a la feria
y baja el ganado.*

242.

*Un señor con muchas capas,
cada día quita una
y a fin de año
no tiene ninguna.*

243.

*Unos gatos en un tejado,
cada gato mira tres.
¿Cuánta gatería es?*

244.

*Unos largos,
dos más bajos,
uno pequeño y delgado
y otro gordo.*

245.

*Va me dices
luego so
¿me puedes decir quién soy?*

246.

*Va para el regato y no bebe,
va para el monte y no come,
y con gritar se mantiene.*

247.

*Varina, vareta,
ni verde ni seca,
ni en el monte criada,
ni en la vega segada.*

248.

*Vela por la cruz de Dios
no me puedo tener de risa
que por fuera tiene carne
y por dentro la camisa.*

249.

*Vengo de padres cantores,
aunque no soy cantor,
traigo los hábitos blancos
y amarillo el corazón.*

250.

*Verde en el campo,
negro en la plaza
coloradito en casa.*

251.

*Verde es mi nacimiento,
colorada mi mocedad,
negro es mi acabamiento,
dime niña qué será.*

252.

*Verde fue mi nacimiento,
rojo mi vivir
y negra me estoy poniendo
cuando me empiezo a morir.*

253.

*Verde fue mi nacimiento,
amarillo mi vivir,
en una sábana blanca
me envuelven para morir.*

254.

*Verde me crie,
rubio me cortaron,
rojo me molieron
y blanco me amasaron.*

255.

*Verde me crie
amarillo me cortaron
el que llora por mí
es el que me hace pedazos.*

256.

*Verde me crie en el campo,
colorada fue mi mocedad
y en una sábana blanca
me lían para quemar.*

257.

*Verde nací,
amarillo me cortaron
y blanco me amasaron.*

258.

*Vuelo sin alas,
silbo sin boca,
ando sin pies,
nadie me ve
y te acaricio
y no me tocas.*

Soluciones a las adivinanzas

1. La pluma.
2. El gallo.
3. El aguardiente.
4. El aguardiente.
5. El sueño.
6. El gallo.
7. La bellota.
8. El sol.
9. El tejado.
10. La criba.
11. El erizo de las castañas.
12. La liebre.
13. La bellota.
14. El jabalí.
15. La campana.
16. La mentira.
17. La araña.
18. Las estrellas.
19. La rueda del molino.
20. El papel.
21. El molino.
22. Los ojos.
23. El relámpago y la lluvia.
24. Una flor que nació en una calavera.
25. La carta.
26. El espejo.
27. Las cartas.
28. La mora.
29. La mora.
30. El cigarro.
31. La mora.
32. La mora.
33. La baraja.
34. El espejo.
35. El rábano.
36. La sal.
37. El huevo.
38. La pulga.
39. La pluma.
40. La hoja de papel, las letras, la pluma y los dedos de la mano.
41. La cebolla.
42. Una gallina muerta al caerle un cerdo que estaba colgado después de la manzana.
43. La caja de las cerillas.
44. Los garbanzos, el pote, el cazo y la tapadera.
45. La agujada.
46. El fuego.
47. La parra, la cabra, el pellejo de vino.
48. La amapola.
49. La margarita.
50. El asno.

51. El caracol.
52. Una vaca que fue a un prado, y el prado no tenía hierba, estaba seco; y, cuando tenía hierba, había nevado quedando toda la hierba cubierta por la nieve, por lo que no podía dársela.
53. La nieve.
54. Los cuernos de las cabras.
55. Los cuernos de la cabra.
56. La sogá.
57. La fardela del pastor.
58. El hacha.
59. Dos picos y cuatro patas.
60. La devanadera.
61. La devanadera.
62. Las aspas del molino.
63. La nuez.
64. La vaca.
65. La vaca.
66. La vaca.
67. La nuez.
68. El huevo.
69. La primera semana de Cuaresma.
70. La lámpara de la iglesia.
71. La lámpara de la iglesia.
72. El abanico.
73. Las semanas de Cuaresma.
74. Los truenos.
75. La tormenta.
76. El sol.
77. Las agujas del reloj.
78. Las tijeras.
79. Los ojos.
80. Las ruedas del carro.
81. La vaca.
82. Los ojos.
83. El barbero está casado con la hija del boticario.
84. La "u".
85. La mujer del médico es la hija del secretario.
86. El ataúd.
87. Alicante.
88. La bellota.
89. La sal.
90. La cebolla.
91. La cebolla.
92. La criba.
93. El cribo.
94. El ajo.
95. El agua.
96. La letra "i".
97. La letra "a".
98. La letra "e".
99. El panadero.
100. El huevo.

101. El huevo.
102. La bota de vino.
103. El pez cuando lo pescan.
104. La mazorca de maíz.
105. Esteban.
106. La cebolla.
107. La romana.
108. El huevo.
109. El huevo.
110. El arado.
111. El libro.
112. La araña.
113. La hilandera, la rueca y el huso.
114. Las abejas en la colmena haciendo la miel.
115. El año, los meses y los días.
116. La cebolla.
117. La cebolla, la gallina.
118. La llave.
119. Alicante.
120. Los peces del río pescados con redes.
121. La letra "a".
122. La bellota.
123. El peine.
124. El pelo.
125. La bellota.
126. La granada.
127. La mazorca.
128. La carta.
129. La carta.
130. El loro.
131. La tela.
132. El arado.
133. Los garbanzos en la olla.
134. La máquina de escribir.
135. El Bautismo.
136. La naranja.
137. La zarza.
138. El río.
139. La navaja.
140. La zarza.
141. La caldera.
142. La zarza.
143. La nieve.
144. La nieve.
145. El tabaco del cigarrillo.
146. La cuchara de madera.
147. La avellana.
148. El féretro.
149. La campana.
150. Las trébedes.

151. La media.
152. El huevo.
153. El turrón.
154. El papel de escribir, las letras y la pluma en la mano.
155. Las naranjas en el árbol.
156. Las goteras.
157. Las ánimas.
158. El peine, la cabeza, los piojos.
159. El plátano.
160. La cebolla.
161. El rayo del sol.
162. La agavanza.
163. El perejil.
164. La ascua.
165. La llave.
166. El pimiento.
167. La cereza.
168. Los chorizos y el gato.
169. Una flor que nació en una calavera.
170. La vaca.
171. La liebre.
172. El piojo.
173. El gallo.
174. La vaca.
175. La hoja de papel, las letras, la pluma y los dedos.
176. Las tijeras.
177. El reloj.
178. El papel.
179. El ruido.
180. Los huevos y la sartén.
181. El pozo.
182. La víbora.
183. La sartén.
184. El gallo.
185. La Cuaresma.
186. La escopeta.
187. La mesa, el mantel, los comensales y los cazadores, los gatos.
188. Los estribos.
189. El lápiz.
190. La sandía.
191. La nuez.
192. El barco.
193. La punta.
194. El peine y los piojos.
195. El pez.
196. El topo.
197. El murciélago.
198. El pensamiento.
199. El arado.
200. El bonete.

201. La escopeta.
 202. La cebolla.
 203. Elena, morado.
 204. El delfín.
 205. El gallo.
 206. La camisa.
 207. La mesa.
 208. La campana.
 209. La mesa.
 210. El cielo.
 211. El ajo.
 212. El agua y el hilo.
 213. La boca, el brazo.
 214. El eco.
 215. La luna.
 216. El humo.
 217. Las trébedes.
 218. El lobo le pregunta a la bellota por la oveja y el pastor.
 219. Las estrellas.
 220. Hoy come la liebre hierba o lo que pille y mañana la mata el cazador.
 221. Se llama Vivas.
 222. El huevo.
 223. Las estrellas.
 224. La boca, los dientes, la lengua.
 225. La granada.
 226. La vela.
 227. Las nubes.
 228. La nieve.
 229. El cielo y las estrellas.
 230. La sombra.
 231. La gallina.
 232. La agavanza.
 233. La gallina.
 234. El agua.
 235. La lengua.
 236. La campana.
 237. La nuez.
 238. Los dientes, la lengua, la boca.
 239. El dedal.
 240. La sartén en el mango.
 241. El peine.
 242. El taco del calendario.
 243. Cuatro gatos.
 244. Los dedos.
 245. El vaso.
 246. El cencerro.
 247. La vela.
 248. La vela.
 249. El huevo.
 250. El carbón.
 251. La mora.
 252. La mora.
 253. El tabaco.
 254. El trigo.
 255. La cebolla.
 256. El tabaco.
 257. El trigo.
 258. El viento.

BIBLIOGRAFÍA

FERNÁNDEZ RIOL, Jaime: «Ochenta adivinanzas leonesas»
Revista de Folklore. Número 149, 1993.

FONTEBOA, Alicia: «Literatura de tradición oral en El
Bierzo». Diputación de León, León, 1992.

PUERTO, José Luis: «La palabra heredada. Tradiciones
orales en las tierras de La Bañeza 1 y 2», Fundación
Conrado Blanco. La Bañeza, 2017.

PUERTO, José Luis: «Rumor de la palabra. Tradiciones
orales en la comarca leonesa de Rueda». Universidad de
León. León, 2013.

RONDAS Y LIBELOS. 1766

Paulino García de Andrés

Ya en 1751² los mozos de Tarancueña tuvieron un pleito por ir de ronda a Modamio y Madruédano y a la vuelta robar manzanas en una huerta de la *Ribera de Valverde* de Tarancueña. Estos son los que aparecieron como encausados: Antonio Andrés, Juan García, Joseph Bañuelos, Manuel de Alonso, Miguel Redondo, Marcelino Sanz, Juan de Ayuso, Pedro Benito, Joseph de la Puente, Francisco García, Antonio Bernardo, Manuel Mata y Juan Molina. El juez de la Comunidad de villa y tierra de Caracena les manda a prisión en lo relativo a las rondas y ordena haya otra deposición de testigos en Tarancueña en cuanto al robo de manzanas en la *Ribera de Valverde*. Tras la audiencia en Tarancueña, presidida por el dicho juez, Alcalde mayor de Caracena y su tierra, Juan de Aguilar, y consultar al asesor de este, les sentencian del tenor siguiente: que cesen y sobresean esta causa, encargando a los regidores y padres que vigilen estas rondas y otros excesos y condenando a pagar las costas a los encausados. Actuó como escribano Joseph Gallardo.

En 1766 de nuevo hay otra causa contra los mozos de Tarancueña, apareciendo en alguno de ellos el mismo apellido de los que lo fueron

1 Archivo Provincial de Soria. *Real Provisión sobre los desmanes acaecidos en Tarancueña con ocasión del Carnaval*. Expedientes civiles 1764-1824.

2 *Procesos judiciales señoriales del marquesado de Caracena y condado de Pinto*. ARCHIVO HISTORICO DE LA NOBLEZA, FRIAS, C.1714, D.3. «Documento nº 16: Causa del fisco contra los mozos solteros de Tarancueña sobre rondas, excesos y robos (1751)».

en 1751, por lo que podemos señalar que, sin duda, serían descendientes.

Por lo que se colige de los legajos que se conservan de este pleito dos son las causas principales para que los mozos fijen en la puerta de la iglesia, en el estribo de la misma y en la Sala del Concejo unos pasquines o libelos contra los regidores y, principalmente contra el cura, que al mismo tiempo llevaba un pleito con la mayor parte de los vecinos a propósito del sacristán. Este cura había apoyado y apoyaba a los regidores. Estos quizás controlaron en exceso a los rondadores y así empezó el malestar.

I. Pasquines

A principios del reinado de Carlos III, las reformas que se implantaron dieron lugar a escisiones ideológicas entre los políticamente poderosos que se tradujeron en actividades contra el gobierno sobre todo manifestándose en obras literarias teatrales y poéticas, en hechos violentos que comenzaron en la primavera de 1766, sobresaliendo el conocido Motín de Esquilache. Violencia que fue precedida por un sinnúmero de sátiras anónimas, que agitaron a la opinión pública y fueron avivando el desarrollo del tumulto. Este género literario no era nuevo, y siempre aparecía en momentos de crisis y descontento contra el poder establecido. Y así se legisla:

El Consejo ha proveído para que se haga saber por Vando en esta Corte, y Capitales del Reyno, un Auto acordado, de que remito Egemplares certificados, prohibiendo a todas las Personas de

qualquier estado, y condición que sean, el que puedan componer, expender, ni retener en su poder Pasquines, Sátiras, Versos, Manifiestos, ni otros papeles sediciosos, e injuriosos a Personas públicas, o a qualquiera Particular, todo en la forma que en él se expresa. (...) Madrid --- de Abril de 1776³.

Esta prohibición y otras parecidas tuvieron gran repercusión en el clima literario de los meses y años sucesivos, pues a partir de entonces cualquier comentario adverso sobre personajes públicos o medidas gubernamentales era mirado por las autoridades como un acto casi criminal.

Aunque esto ocurría en la gran ciudad, también alcanzaba a los pueblos pequeños con motivo de descontento de cualquier tipo. Así, el descontento general de muchos vecinos por la contratación de sacristán y el de los mozos por prohibírseles las rondas, originaron que se escribieran al modo del saber popular algunos pasquines no ya satíricos, sino plenamente directos y ofensivos.

Ya dentro de nuestro trabajo, el primer pasquín es una amenaza de muerte contra el cura, de apedrearlo o disparar a balazos contra él, lo cual –dice– será beneficioso para el pueblo, volviendo a reinar la paz. Escrito en forma de carta, con expresiones unas con cierta educación y otras con excesiva familiaridad tratándole de tú, le amenaza como cualquier mozo con cierta cultura –que no eran muchos– lo podría hacer. Y dice así:

Sr. Don Isidro Velasco: me alegraré que esta te halle con la imperfecta salud que para mi deseo. Esta solo sirve para decirte que ha de morir en poco tiempo y así procurarás enmendar de vida por-

que está condenado y te han de llevar los demonios y así procura estar bien con tus feligreses y de parte de pleitos y de rondas con los mozos, y esta te sirve de mucho aviso y si no morirás apedreado o a balazos y así quedará el lugar en paz y de muchas quimeras que les hacer tener. Y aquí doy fin de tu testamento y si antes de quince días no escarmientas, será lo dicho. Y esto lo escribió la pluma y lo firmó Fulano de Tal. /fol. 14

En el segundo pasquín, para insultarle, se mete con su aspecto físico, en concreto con la expresión facial, también con la profesión del padre, y con haber excomulgado a todo el pueblo, debido al litigio entre el sacristán y muchos vecinos, y le instan a desagraviarles. El pasquín empieza siendo un testamento del cura don Isidro, pero enseguida el escribiente pasa a echarle en cara todos los desmanes que ha hecho con el pueblo y encargándole desagravios. Mal queda la profesión de su padre que no sale bien parado y, otra vez, hace referencia despectiva a su cara y a sus ojos.

In nomine Domine Amen. Sepan cuantos esta carta vieren de^{fol. 15} mi testamento, me mando enterrar en el Corral de Juan Andrés con los cochinos, pues allí estaré caluroso, para que se te pelen las malas barbas que tienes, porque tú no eres bueno, bastante ser hijo de un cardador por las acciones que haces con tus feligreses que a unos los (...) y a otros los haces costas sus haciendas y a todo el pueblo excomulgado, pues hacer eso y mucho más, pues la cara y los ojos no pueden dar de sí cosa buena, y así lo que te encargo es que satisfagas los agravios que has hecho y, si no, lo mismo que han ejecutado con esquilas se ha de ejecutar contigo, sin que nadie nos entienda y esto te sirve de pasaporte.

Como consecuencia de estos hechos, don Isidro de Velasco presenta la siguiente

3 El Libro de las leyes del siglo XVIII, Tomo segundo, Libros IV y V (1749), escrito por Consejo de Castilla (impulsado por Pedro Rodríguez Campomanes), Boletín Oficial del Estado, Centro de Estudios Constitucionales, 1996.

Querrela de don Isidro de Velasco

En primer lugar actúa don ^{/folio 3} Gonzalo Gallardo, con poder y en nombre de don Isidro de Velasco, presbítero cura propio del lugar de Tarraqueña, de la jurisdicción de la villa y tierra de Caracena, el cual hace una relación de los hechos. Comienza recordando la prohibición de componer *sátiras, pasquines y otros papeles infamatorios* con amenazas de muerte, en la forma siguiente:

[...] con reserva de usar de cualesquiera recursos civiles y criminales que competan como mejor de derecho proceda, parezco ante vmd y digo que, sin embargo de haber procurado desempeñar con la mayor exactitud las obligaciones de su ministerio en el espacio de más de veinte años que hace le está regentando, es así que contra lo dispuesto por las leyes de estos reinos en que se prohíbe la composición de sátiras, pasquines u otros ^{/fol. 4} papeles infamatorios como medio de excitar sediciones y tumultos en perjuicio de la tranquilidad común y de las personas a quienes se dirigen, ha experimentado mi parte que, desde el día primero de este mes, se han fijado en la puerta de la iglesia de dicho lugar y otros sitios públicos diversos papelones en que le amenazan que le han de matar a pedradas o balazos dentro de poco tiempo, añadiendo que está condenado y otros muchos oprobios, y que el modo de evadir esta amenaza es el no influir para que se impida a los mozos el salir a rondar, y así mismo dejar pleitos y quimeras, como por menor aparece de los dos pasquines que se han podido recoger y presento y juro comprensivos de diferentes expresiones injuriosas a la persona estado.

De las amenazas de muerte pasa a concretar la fecha del 14 de marzo, en que tras el Miserere⁴, apedrearon su casa, le insultaron, fijaron los

4 El Miserere, también conocido como el Salmo de David en el Antiguo Testamento, es una de

pasquines y temió por su vida tras poner pólvora cerca de su casa^{/fol. 4}

[...] habiéndose experimentado inmediatamente en la noche de diez del mismo mes el atentado y exceso de haber apedreado y roto las vidrieras de la casa de mi parte, quien sufrió con la mayor tolerancia semejantes oprobios, esperando de que, sin rompimiento judicial, se podría conseguir el restablecimiento de la paz, pero lejos de haberse así verificado en la noche del catorce de marzo, al tiempo de retirarse desde el Miserere para su casa y al entrar en ella, fue nuevamente insultado de una furiosa descarga de piedras y, posteriormente, la publicación y fijación de los libelos infamatorios y pasquines relacionados de que no se hallase prudentemente y con sobrados fundamentos ^{/fol. 5} temeroso de perder la vida a manos de sus adversarios con la violencia que tienen públicamente proyectada y, aun para más aprobación de sus intentos, ha llegado el caso de poner con intermediación a la casa del dicho don Isidro un papel con pólvora;

Don Isidro se considera inocente y que semejantes diabólicas inectivas se deben a haber solicitado el esttripar (sic) los vicios con su doctrina y reprehensiones. Por ello es de justicia dar con la persona o personas que hayan intervenido en escribir, formar, fijar y esparcir los referidos libelos y pasquines, practicando cotejo de letras y demás diligencias convenientes. Tras varias páginas ilegibles (folios 8 y 9), cuenta que en la noche de Carnestolendas⁵ le tiraron piedras y pusieron pólvora a la puerta de su casa con la intención de quitarle la vida. Tiene don

las oraciones más célebres del Salterio, el más intenso y repetido salmo penitencial, el canto del pecado y del perdón, la más profunda meditación sobre la culpa y la gracia. Se cantaba todos los viernes de Cuaresma.

5 Período que comprende los tres días anteriores al miércoles de ceniza, día en que empieza la cuaresma. Carnaval.

Isidro por nobles a todos los de su familia en su lugar de nacimiento y pide se castigue a los culpables. Termina el escrito sometiéndose a las leyes y presentando como testigos a Miguel Rubio, Dionisio del Barrio y Joseph Bañuelos, residentes en el lugar de Tarancueña.

En vista de esta querrela y pasquines, se dio un auto que da por presentada la fianza de doscientos ducados junto con los libelos mencionados. Domingo García dijo se constituía y se constituyó por fiador en dicho pleito. Testigos de esta diligencia fueron los susodichos testigos.

Alcalde mayor de la villa de Caracena y Tierra era don Fernando Gutiérrez y Lasarte.

Prisión para los mozos

Se requirió a Fernando Andrés, regidor que había sido en el año anterior de sesenta y cinco, y puso presos a Leandro de la Puente, Manuel Fernández, Miguel de la Puente, Antonio Lozano, Domingo Benito y Francisco Roperero, naturales de dicho lugar,

[...] que resultaron culpados, habiéndoseles tomado^{/fol. 22} sus respectivas confesiones en este estado por parte de los padres de estos, declarando ser cierto el delito que se les imputaba, se pidió se mirase con benignidad la moderación de costas y que, respecto que, en ningún tiempo los susodichos ni demás mozos no se habían metido con persona alguna, se les concediese licencia para que pudiesen rondar en las festividades con señalamiento de hora, en cuya vista se proveyó auto por dicho alcalde mayor en los nueve de febrero de dicho año.

II. Problemas con el sacristán y el concejo

Pleito con el Sacristán, reunión del Concejo y despacho del Provisor

Por orden del alcalde mayor se reunió el Concejo, y estando en esta reunión don Isidro de Velasco, cura de la parroquia de dicho lugar, da cuenta del despacho recibido del Provisor del Obispado de Sigüenza relativo al problema sobre el sacristán.

[...] digo que se libró un despacho por el señor Provisor de este Obispado a instancia de Joseph Bañuelos, sacristán de esta Parroquia sobre el salario que debe haber por dicho ministerio,^{/fol. 29} dirigido a los regidores y vecinos del lugar de Tarancueña, que le tuviesen por tal y acudiesen con los salarios y emolumentos y obtenciones que son debidos. Algunos de los vecinos no dieron el debido cumplimiento, entre los cuales se comprehendieron los regidores y procurador de dicho año pasado, lo resistieron con frívolo pretexto de haber pleito pendiente entre el Juzgado real de la villa de Caracena sobre el salario que se debe contribuir mi parte.

En este pleito se trataba de que algunos querían que el sacristán fuera solo sacristán y por tanto que cobrara solo por sacristán; y otros aceptaban que fuera sacristán y maestro de niños. El sacristán debía ser también organista desde el año en que se compró el órgano o armonium, que fue en 1755⁶. Debía cobrar por todo ello a razón de cinco celemines de trigo por cada un vecino y estante, ya tuviesen o no tuviesen hijos, queriendo por este medio reformar el grande desorden que en aquel tiempo había tenido la escuela, la cual estaba perdida,

⁶ Agustín de Cámara, en nombre de Joseph Bañuelos, sacristán y maestro de niños del lugar de Tarancueña, ante vmd., como mejor proceda, parezco y digo de que con el motivo de que el año pasado de 1755 se puso órgano en su iglesia que antes no le había [...]



[...] de manera que muchos o los más de los niños se pasan sin la correspondiente disciplina e instrucción de la Doctrina Cristiana y por este motivo, justo para evitar tan grave daño, y los que tuviesen hijos pudiesen sin disculpa enviarlos a la escuela, acordaron que se pagase dicho salario con el que han contribuido a el sacristán que habido desde dicho año de 1755.^{/fol. 34} Muchos de los vecinos, que algunos no tienen hijos, intentaron hacer la novedad de que solo se pagase a mi parte lo que solo correspondía por la Sacristía y no por la Escuela, según y cómo antes de la imposición de órgano se acostumbraba.

Don Isidro Velasco, sin otro interés que su buen celo y atendiendo a la grande utilidad que seguía a todo el pueblo de la observancia de dicha concordia, pues se había reformado por ella enteramente la escuela y educación de los niños, se recurrió por dicho cura al Juzgado real de la villa de Caracena.

Ocurrió que algunos vecinos se opusieron al concepto de no ser parte legitima dicho cura ante el Juzgado real, por lo que piden al Concejo y vecinos se excusen a dar el debido cumplimiento a los preceptos judiciales, como también el que no se paguen al Sacristán íntegramente los cinco celemines por cada un vecino.

El despacho del Provisor mandaba lo siguiente:

Por cuyo tenor mandamos a dichos Regidores, concejo y vecinos del lugar de Tarancueña, que luego como sean requeridos con este nuestro despacho, observen, cumplan y guarden el de 9 de dic. del año próximo pasado que acompañará a este y, con^{/hoja 39} arreglo a la concordia hecha sobre sacristán y su paga, se contribuían conforme a el último estado los cinco celemines de trigo por vecino con que han asistido al anterior sacristán por ahora y, en el ínterin, que en la causa que el pedimento suso inserto o en durante la Justicia Real en la villa de Caracena en su razón otra cosa no se determine, cumpliéndolo así en (...) santa obediencia y bajo la pena de excomunió mayor trinita canonica monitione en derecho premisa late sentencie en que desde ahora para entonces lo contrario hacemos, les hacemos y declaramos por incursos en dichas censuras y por públicos excomulgados^{/fol. 40} y recordando a los regidores que haya, denuncien y publiquen a los demás por públicos excomulgados hasta que cumplan con lo que les ha mandado y merezcan el beneficio de la absolució.

Otrosí, bajo de la misma censura su incurso y declaratoria, mandamos a la per-

sona o personas a cuyo cargo sea y esté el juntar y congregar al expresado concejo y vecinos, los junte y congregate en la parte y lugar que tuviere por costumbre dentro del día de su notificación para el efecto de hacerle saber este nuestro despacho que notificará cualquiera notario, sacristán o coronado que para ello sea requerido, pena de seis ducados. Dado en Sigüenza y febrero 5 de 1766 años. Dr. Peña (...)/fol. 41 Provisor Pedro Rodríguez.

El sacristán de Castro, Juan de Infante, a 6 de marzo de 1766, hizo saber el título y despacho antecedente a Pablo Pasqual y Antonio García, regidores de este dicho lugar.

Los excomulgados

En el folio 43, Isidro de Velasco, en 15 de marzo de 1776, certifica que, en obediencia del despacho del Provisor de la ciudad de Sigüenza, puso por públicos excomulgados, firmado tablilla a la puerta principal de la iglesia la tarde del 15 de marzo del día de la fecha, a Pablo Pascual, Nicolás Lozano, Marcos García, Fernando Andrés, Marcos López, Joseph de la Puente, Juan Crespo y Antonio Andrés. Y para que conste, lo pone por diligencia dicho día mes y año.

Asimismo certifico que el 22 del mismo mes, de oficio, levanté las censuras a los susodichos y les absolví de ellas por el honor de la Semana Santa y Pascua [...]/fol. 43. Otrosí, certifico que el 6 de abril volví a denunciar por incursos y públicos excomulgados a los susodichos con excepción de Antonio Andrés y el 10 del mismo mes se les levantó por sesenta días en merced de una Real Provisión de fuerza de la Real Chancillería de Valladolid./fol. 44

Petición de don Isidro al Alcalde Mayor

En esta petición de Gonzalo Gallardo en nombre de don Isidro de Velasco, parece ante el alcalde mayor y dice que por el tenor y circunstancias de lo actuado

[...] se califica que el principal origen de las sátiras, libelos y atentados [...] tienen por principal origen y fundamentos las providencias acordadas del Real Oficio de Justicia para impedir el que los mozos solteros de dicho pueblo saliesen a rondar de noche, sobre que nada influyó mi parte [...] que, el día inmediato al 9 de febrero en que fueron aprehendidos y condenados en costas algunos y, entre ellos Leandro de la Puente, se cometió el primer exceso de apedrear a dicho cura y continuar las rondas,

de donde resulta –continúa el escribano, en nombre de don Isidro–

[...] el temor y justo recelo de mi parte de perder la vida a manos de la violencia y le obligó a anticipar y celebrar el Rosario y otros divinos oficios con las precauciones que se notan y sobre todo la alusión que hacen los tales libelos al resentimiento de la privación de rondas, califica desde luego que, los interventores y asistentes a ellas, han sido principalmente los que con objeto a conseguir sus libertades, proyectaron las amenazas de matar a su párroco a pedradas o balazos, inculcando en el primer pasquín del folio tercero al regidor Pablo Pascual y demás ministros de justicia.

Hay sospechas contra Leandro de la Puente, Juan Antonio de la Puente, su primo, y Antonio Crespo, todos solteros rondadores y naturales de dicho lugar y parece que se prueba por la letra de los pasquines, que fueron los que escribieron dichos pasquines como de su tenor se llega a apreciar, en cuya vista sobran méritos para que se providencie el arresto de sus personas tratándoles como reos. La misma madre

de Antonio Crespo, Bárbara García, corrobora que halló el pasquín y no lo rompió, cuando la ley prescribe que el que hallare lo rompa luego y no lo muestre a nadie. Por todo ello pide y suplica

[...] se sirva, en descargo de su oficio y para desagravio de la real autoridad, promover y abrazar la causa, tomando las providencias convenientes para conseguir la pública tranquilidad y seguridad de mi parte, procediendo cómo hallar y deberse proceder contra dichos reos indiciados u otros cualesquiera, consultando si lo tuviera por oportuno sobre^{/fol. 65} los méritos de la causa a la superioridad por la vía reservada según sea de derecho y justicia.

El alcalde mayor en 21 de marzo de 1766, manda se les arreste a los nombrados más arriba, se mantengan separados hasta que reciban sus declaraciones o confesiones:

[...] dixo que, mediante haber contravenido los mozos^{/hoja 66} de el lugar de Tarancueña a las providencias respectivas de evitar sus rondas, se arreste y conduzca a la Cárcel Real de esta villa a todos los que estuvieron con motivo de los autos que, de oficio de justicia, se principiaron en los 23 de diciembre inmediato pasado del 65, cuyos nombres y cognombres se han aquí por expresos, y la misma diligencia se practique con Juan Antonio de la Puente que unos y otros se mantengan separados, pero con la seguridad necesaria para evitar las contingencias de su fuga hasta que se les reciban sus confesiones, lo que se ejecutará, verificada que sea su captura, y nombrándoles a los que fueren menores de edad curadores ad litem para evitar toda nulidad hacién^{-/hoja 67}doles los cargos, preguntas y repreguntas conducentes para el descubrimiento de la verdad.

En virtud de dicho auto, habiéndose puesto presos a algunos de dichos reos y según se es-

tablece por las leyes, se practicó la diligencia de embargo siguiente:

En el lugar de^{/hoja 68} Tarancueña a 3 de junio de 1766 yo, el fiel de hechos, hice saber esta comisión a los señores Pablo Pascual y Antonio García, regidores, quienes con asistencia de Dionisio Barrio y Lázaro Ayuso y Marcos López, vecinos y depositarios nombrados por los regidores, pasaron a las casas de La Cardosa⁷ donde apartaron 50 cabezas de carneros y borregos, 16 ovejas y 16 corderos, que reconocieron por su yerno y señal, del ganado de Manuel Fernández y no pudieron reconocer más por tener muchas compradas lo que, si saliese alguno otro día alguna res más, las darán de manifiesto, siempre y cuando sea pedido^{/hoja 69} por dicha justicia. Y por ser verdad, lo firmó el que supo de dichos regidores y depositarios, junto con el fiel de fechos, en dicho día. Pablo Pascual, Antonio García, Marcos López, Lázaro Ayuso. Presente fui, Joseph Bañuelos.

Y en consecuencia del citado auto, los más arriba nombrados fueron llevados a la cárcel y se tomaron sus respectivas confesiones que son las siguientes:

III. Confesiones/declaraciones

Domingo Benito. En la villa de Caracena a 14 de junio de 1766, Fernando Gutiérrez, alcalde mayor de ella y su tierra, hizo parecer ante sí y de mí, el escribano, a Domingo Benito, que esta por eso en la cadena mayor de esta villa y puesto en libertad por Dionisio de Barrio, alguacil

7 La Cardosa, a la derecha del Camino real-Calzada romana se sitúa en la falda de la colina del cerro La Ribas, junto al río de Los molinillos que baja de Losana para formar el río Adante un poco más abajo, al juntarse con los ríos que bajan de Castro y Valvedizo. Han compuesto esta zona varias majadas, en ruinas hoy día, y que fue donde guardaban los ganados a los que se hace referencia.



La Cardosa

carcelero, procedió a tomarle juramento por Dios nuestro Señor y una señal de cruz en forma de derecho ^{/fol. 70} abajo de él prometió decir verdad en cuanto supiere y fuere preguntado y siéndolo por el resultante de autos por las preguntas y repreguntas que se le hicieron por su merced, a cada una de ellas, dijo y declaró lo siguiente:

1. Preguntado cómo se llama, dónde es vecino natural o residente, qué oficio y edad tiene y si sabe la causa de su prisión

dijo llamarse Domingo Benito, natural del lugar de Tarancueña, oficio labrador, que es de edad de 19 a 20 años, poco más o menos, en cuya virtud su merced dicho señor Juez, para evacuar esta confesión con el arreglo a derecho, dijo nombraba y nombró por Curador ad litem⁸ de dicho Domingo, a Francisco Ibáñez Aparicio, vecino de dicha villa a quien se le requiera comparezca a la aceptación y juramento.

8 El curador ad litem es quien representa en un juicio a quien no puede hacerlo directamente, garantizando así el derecho a la defensa del enjuiciado.

Al ser menor de edad, –la mayoría de edad comenzaba a los 25 años–, se nombró al dicho Fernando Ibáñez Aparicio, vecino de esta villa, a quien se le hizo saber este nombramiento y

[...] lo aceptó y juró ante dicho señor alcalde por Dios nuestro señor y una señal de cruz en forma de derecho de defender a dicho menor en esta causa, haciendo todas las diligencias judiciales que le convengan, tomando consejo de persona de ciencia y conciencia que le encamine en mejor a derecho para la defensa de dicho menor y que si, por su omisión resultare algún daño, este lo pagará con su persona y bienes^{/hoja 72} por todo rigor de derecho, sobre que renunció todas las leyes fueros y derechos de su favor y lo firmó, al cual doy fe, conozco, siendo testigos Lázaro García, Fc.º Arriba y Fc.º Romano, etc.

A continuación el Sr Juez dijo que discernía y discernió el cargo de Curador de dicho Domingo Benito, natural de Tarancueña, menor de 25 años, en Fernando Ibáñez Aparicio, de esta villa, al cual dio poder y facultad para que, como tal, pudiera enjuiciar por el dicho menor.

Y siguiendo en dicha confesión

dijo que no sabe la causa de su posición ni la presume.

A partir de aquí voy a prescindir de las introducciones y juramentos antes de las preguntas, pues son las mismas para todos ellos. Todos ellos nombraron curador a Francisco Ibáñez Aparicio.

Antonio Lozano, dijo ser nat. de Tarancueña, pastor de el ganado lanar de Nicolás Lozano, su padre, ser de edad de 21 años, poco más o menos. Dijo no sabe la causa de su prisión y responde.

Francisco Roper. Dijo que^{fol. 115} es natural de lugar de La Cuenca, jurisdicción de la villa de Contramazor? (Calatañazor) que su oficio es mozo de labor de edad de 26 años, dijo ignora la causa de su prisión.

Leandro de la Puente, de Tarancueña, texedor de paño, de 21 años, poco más o menos. No sabe la causa de su prisión.

2. Preguntado si es cierto que, en el día lunes de Carnestolendas, 10 de febrero, el confesante y demás mozos que su merced tuvo en esta villa presos en la cárcel y sus arrabales, salieron para el lugar de su naturaleza y se fueron juntos hasta dicho lugar, en dónde estuvieron y con quién trataron en aquella noche

Antonio Lozano dijo^{fol. 74} que salieron de esta villa al anoecer el declarante, su padre Isidro Benito, Nicolás Lozano, Fc.º de la Puente, otro Fc.º de la Puente, hijo del anterior y vecino de la Hoz de Arriba, y Antonio Lozano que, en compañía, llegaron al lugar de Tarancueña, que el declarante y su padre se fueron para su casa, que los demás se fueron para sus casas y responde.

Juan Antonio de la Puente dijo no supo ni qué día ni hora llegaron dichos mozos a dicho lugar y responde.

Francisco Ropero contestó y salió de esta villa rato de noche en compañía de Manuel Fernández, alias Beleguín, y Leandro de la Puente, que llegaron a dicho lugar cuatro horas de noche y que entraron juntos estos tres en casa de Nicolás Lozano, que no trataron cosa alguna^{fol. 116} y de allí cada uno fue a su casa.

3. Si sabe que la noche inmediata, que fue el martes de Carnestolendas, salieron en ronda, diga quienes y qué instrumentos llevaron

Dijo es cierto vio ir en ronda al mozo de Juan Bravo llamado Vicente, el de María Andrés, llamado don Juan González que, aunque iban otros, no conoció a más y que es cierto se les requirió por su merced para que no rondasen y responde.

Leandro de la Puente dixo es cierto que también a los demás presos les llamaron solo para declarar y así lo serían Miguel de la Puente y Manuel Fernández, porque la su presencia^{fol. 126} dicho Miguel dijo al dicho escribano: -Cuando nos toma las declaraciones? -Aguárdese, pues no ha hecho más que llegar. Y luego, incontinenti, se nos fue a poner en prisión y estando para ponerles en prisión hicieron fuga.

4. Preguntado si en aquella noche supo haber apedreado la ventana y vidrieras de la casa de don Isidro de Velasco, cura de dicho lugar,

Antonio Lozano dijo no^{hoja 75} y responde.

Preguntado cómo falta a la verdad en este caso cuando de autos resulta plenamente justificado que, en dicha noche del 10 de febrero, fue cuando se rompió la vidriera a pedradas que retiraron, y no

por esto dicho cura anticipó las horas que de antes llevaba en la celebración de oficios divinos hasta el 14 de marzo que, volviendo de la iglesia de dicho ministerio, le apedrearón y desde dicha noche mudó de horas y no en el tiempo que el confesante relacionado lleva

dijo que supo lo del primer apedreo a las cinco o seis noches de como rompieron las vidrieras y que a la otra noche o dos después hecho de ver [...]fol. 76 haber oído el campanillo desde donde guardaba su ganado lanar y que viniendo con este cuidado a su casa preguntó a sus padres qué había sido el que el señor cura había adelantado el decir el rosario, y a esto le manifestaron que porque le habían medido a pedradas en su casa la noche antecedente de como sintió esta novedad y responde.

Leandro de la Puente Preguntado si es cierto que el 10 de febrero el confesante y diez mozos salieron de esta villa para el lugar de su naturaleza, a qué/ fol. 127 hora lo hicieron de esta y llegaron a aquel, quiénes fueron en compañía, qué es lo que trataron y hicieron hasta cosa de las 10 o diez y media.

Dixo que salieron a el anochecer de esta villa y el declarante Francisco Roperero, alias Chamerin, y Manuel Fernández, y llegaron a hora de cenar y todos tres juntos fueron a la casa de Nicolás Lozano y desde esta el declarante y Chamerin se fueron a su casa quedándose en la de dicho Lozano, Manuel Fernández, y que después no salieron de sus casas.

5. Preguntado si es cierto que el confesante y demás mozos y sus padres, a presencia de algunos sujetos, manifestaron que dicho cura era el motor para el seguimiento de los autos que de el Real Oficio se les siguió por haber faltado a las órdenes de dicho señor juez

Antonio Lozano dixo no hace memoria haber dicho semejante razón^{fol. 77} ni haberla oído a persona alguna y responde.

Francisco Roperero dixo ser cierto todos se quejaron de esto y culparon a dicho cura y responde. Dixo que porque todos decían que el cura de dicho lugar había sido quien dio la queja y esta era voz común y responde.

6. Preguntado si sabe que en la noche siguiente al 10 de febrero salieron en ronda algunos mozos de los que aquí estuvieron presos llevando instrumentos extraños diga si sabe quiénes y qué fue lo que tocaron

Antonio Lozano dixo haber salido el confesante a ronda, a que le acompañaron Leandro de la Puente, Manuel Fernández, Manuel García, Juan González y el criado de Juan Bravo, alias Merino, y un cardador de tierra de Molina, por instrumentos llevaban un almirez y tres sartenes, que los que cantaron fueron Manuel García, dicho Merino y el hidalgo y responde.

Juan Antonio de la Puente dixo que oyó andar en ronda la noche que cita la pregunta que no llevaban tambor y que no sabe qué instrumentos eran ni entonces ni después ha oído qué mozos.

Leandro de la Puente dixo que no sabe ni oyó que en aquella noche última de el carnaval saliese ni hubiese ronda porque el declarante luego se acostó y que es cierto hace memoria del auto que se les requirió para que no saliesen a ronda hasta nueva orden y responde.

7. Preguntado si sabe cómo en la pared de la iglesia de dicho lugar se halló Jacinto Somolinos y otros sujetos un libelo o pasquín difamatorio tirando por él a

dicho cura, el cual recogió el religioso de la Semana Santa, y si ha oído su contenido, ya sea habiéndoselo leído o manifestado en conversación alguna a algunas personas, diga quienes se lo dijeron o leyeron

Antonio Lozano dijo es cierto, lo ha oído decir, no hace memoria a qué personas, sí que por voz común de dicho pueblo lo decían todos y no sabe su contexto, sí que tiranizaban a dicho cura, el cual papel reservó dicho religioso y esta fue la causa de no saberse y responde.

Francisco Ropero dijo que de Jacinto Somolinos tiene entendido haber hallado uno de dichos pasquines, no le manifestó su contenido y responde.

8. Preguntado si sabe que posteriormente al anterior papel,^{/fol. 78} halló Pablo Pasqual y su compañero Antonio García a el otro papel, el que decía que si salían a rondar el primero que hallasen quedaría degollado a sus pies y otro en dicha iglesia con amenazas a dicho cura

Antonio Lozano dijo que no sabe ni oyó cosa alguna de cuanto se le pregunta en la anterior y responde.

9. Repreguntado como falta a la religión del juramento no sabe de que se pusiesen los pasquines y libelos que expresa la anterior pregunta, cuando público y notorio es en dicho lugar y no habrá persona que lo ignore, y el confesante dice de uno en la sexta haber oído de público,

dijo que es cierto haber oído de público y notorio el papel que recogió el religioso y no de los demás papeles y responde.

10. (folio 80) ¿En qué día o noche fue la que a dicho cura apedrearón cuando de la

iglesia iba para su casa? Responda con toda claridad y distinción para la averiguación del hecho,

Domingo Benito dixo no sabe con certeza qué noche fue la que apedrearón a dicho cura cuando de la iglesia iba para su casa, sé que a pocos días se procedía al examen de Doctrina Cristiana a los feligreses y esto regularmente hace a mediado cuarenta días más o menos y responde.

Antonio Lozano dixo tuvo noticia al siguiente día de dicho apedreo lo que le dijo la criada de Francisco Andrés, llamada Bárbara Martínez, que al tiempo pudo subceder estaba rezando el confesante a quien acompañaron Bernardo Sanz, un hijo de Fc.º Matta y otros muchos porque no vio estuviesen en dicha noche Manuel Fernández y responde.

Juan Antonio de la Puente dixo que al inmediato día de como se rompió la vidriera oyó decir, no hace memoria a qué personas ni le ha visto quién lo haya hecho, y^{/fol. 103} responde.

Pedro Ropero dixo que de uno de dos que son Pablo Pascual y Juan Crespo al día siguiente supo dicho exceso y responde

Leandro de la Puente dijo que el domingo siguiente del día que contiene la pregunta fue sabedor de este caso y quien se lo manifestó fue la hija de Froilán Matta, vº de dicho lugar, llamada Ana, y que lo demás que contiene la pregunta evacua, diciendo no haber salido de su casa y responde.

11. Preguntado si en la citada noche asistió al rosario^{/fol. 132} y Miserere, quién estuvo a su lado y con quién salió,

dixo que no, por haberse estado ocupado en el trabajo de su ministerio y responde.

Resumen de Domingo Benito. Los acusados estaban apercebidos y requeridos por el Real Oficio y el Decreto Judicial, no obstante, desde su casa, el confesante oyó la ronda que llevaba un almirez y que no vio quienes eran los de la ronda en la última noche del Carnaval, es cierto que dos horas después de anochecer todavía quedaban en el baile algunas mozas sin más luz ni recogimiento que en la calle. En uno de los días en que iba a oír misa oyó que leían la tablilla donde se hallaban los nombres y apellidos emporcados con excremento y que en ella se decía estar excomulgados Pablo Pascual, Fernando Andrés y Marcos López y que no sabe quién lo leía porque unos se quitaban y otros se ponían a leerlo.

Juan Antonio de la Puente. En cuanto a los instrumentos musicales dice que, como estaba medio dormido, no percibió si eran sartenes, cencerros u otra cosa. Que no sabe quién apedreó la noche del 14 de marzo al dicho cura, pero que se lo oyó decir a Pablo Pascual. Ha oído decir que habían tirado muchas piedras y que estaban unas dentro y otras fuera de las vidrieras. Sabe que los que estuvieron presos en Caracena por la causa de oficio fueron Miguel de la Puente, Francisco Ropero, alias el Chamberí, y Antonio Lozano. A la pregunta de si había salido con Nicolás de la Puente a rondar llevando vihuela, no se recoge la respuesta pero se dice que era menor de edad.

Sigue declarando que tiene conocimiento de los papeles puestos en el concejo y en las paredes de la iglesia pero no sabe quiénes lo hicieron. Niega que estuviera en un huerto de Francisco Olalla con su primo Leandro de la Puente con mucha risa sobre uno de los papeles anteriores y que estuviera escribiendo con Leandro y afirma que, aunque muchos de los

mozos no hayan estudiado, conocen el inicio de *In nomine Dei amen*. Cuando al otro día de la reunión apareció otro pasquín, él atestigua que sabía quién lo puso, mas no le creen porque esta atestiguado que estuvo en el huerto y que lo celebraban con mucha risa. Al final niega que estuviera en el huerto. Le acusan porque su madre Ana Sancho le había reprendido de por qué lo había hecho, pero él lo niega. Dice que el pasquín lo pudo escribir cualquiera pues muchos saben escribir.

A la pregunta de si sabe quiénes estuvieron excomulgados y cuántos por el tema del sacristán dijo que oyó que estaba todo el lugar y que no ha visto que emporcaran la tablilla con excremento ni quién puso un renglón más que decía «el cura excomulgado».

Francisco Ropero declara que en la noche del 14 de marzo, cuando el cura pasaba de la iglesia para su casa, fue apedreado con peligro de perder la vida; dijo que lo supo de Pablo Pasqual o de Juan Crespo. A raíz de esto sabe que el cura adelantó la hora del rosario y otros oficios de la tarde.

En cuanto al papel puesto en el Concejo dijo que yendo de casa de Joseph Benito, su amo, a casa del regidor Pablo Pasqual a buscar unos cuartos a casa de Juan Crespo, Pablo Pascual contó el hecho y le impidió que fuera. Sí sabe que por causa de los problemas con el sacristán aparecieron pasquines en la puerta de la iglesia, y también sabe lo de la tablilla emporcada. Ante la pregunta sobre que fueran personas instruidas, y no burdas, las que escribieron el libelo por el tema de la introducción latina y otras partes, respondió que no sabía qué personas pudieron hacerlo, aunque tras una repregunta afirma que tuvo que ser alguna persona que hubiera estudiado.

Leandro de la Puente. Después de cinco o seis noches el criado del cura le entero de que quebraron la vidriera de la casa del cura, este niega todo, incluso que fue de ronda y que llevaran como instrumento una sartén, algunos testigos confirmaron esto. Sigue negando que

supiera nada de los escritos con amenazas en el concejo, a la puerta de la iglesia y en el estribo de la iglesia. Niega que Juan Antonio le acompañara al huerto. En cuanto a que parece ser que por los días del Quasimodo⁹ echaron por la puerta de su casa una contra cerrada con injurias impropias al carácter del cura, él dijo no saber nada de ello. Ana Mata declaró que ella había estado en el huerto y que le había preguntado qué hacían, a lo que respondieron «echar cuentas» y Ana le replico: «Esas no son cuentas porque son renglones», pero a ello respondió que ni había estado en el huerto (con su primo Juan Antonio) ni había escrito nada.

En cuanto a la orden del Provisor de Sigüenza, indagando sobre los incursos en la tablilla, dijo que eran Marcos García, Nicolás Lozano, Fernando Andrés, Marcos López y Joseph de la Puente.

Don Isidro enumera los hechos y pide justicia y costas

Selecciono algunos textos concluyentes por parte de don Isidro.

a. Siempre intentó impedir las rondas

[...] procuró siempre con suavidad y buen mando evitar todas las ocasiones y peligros consiguiendo las correspondientes providencias para embarazar y e impedir las rondas que en el pueblo se experimentaban con mucha frecuencia y, como resentidos de mi parte con este motivo, dichos mozos solteros se unieron y confederaron contra él de forma que, en una noche del mes de diciembre del año próximo pasado, le apedrearon y rompieron las vidrieras de su casa.^{/fol. 147}

b. Expone los tres libelos

Y porque no contentos con semejantes punibles excesos pusieron a la puerta de la Iglesia papeles anónimos, diciendo en el primero que, si se salía por la justicia a impedir sus rondas por complacer a mi parte, se guardase este que llevara una compañía de soldados, que moriría presto si no dejaba en paz a todos y que el oficial de justicia que volviese a salir habían de pillarle y degollarle;

en el segundo dirigido a mi parte con su nombre y apellido se expresó que había de morir presto y antes de poco tiempo, que procurase enmendar su vida porque estaba condenado y le habían de llevar los de ^{/hoja 148} monios, que procurase estar bien con sus feligreses y dejarse de ronda con los mozos, cuyo contexto le sirve de aviso pues no escarmentaba;

y en el tercero también dirigido a mi parte con relación de que se le mandaba entrar en el Corral de Juan Andrés con los cochinos, pues allí estaría caluroso porque sus acciones, cara y calidad como hijo de un cardador y demás procedimientos, no podían dar de sí cosa buena con otras indignas expresiones y amenazas, y porque toda la justificación recibida para averiguar los autores de semejantes celulones y pasquines, así en la información sumaria hecha con crecido número de testigos como con la causa anterior y condenación que incluye, agregándose el cotejo de letras formado con toda distinción persuaden^{/hoja 149} [...] estos mismos papelones evidencian el motivo de haberlos escrito y colocado, el cual no puede ni debe atribuirse a otros sujetos del pueblo.

c. Excesos de gran pravedad

Y porque siendo como son tales excesos de la mayor pravedad, así por su calidad y naturaleza como por dirigirse contra persona tan circunstanciada y a consecuencia del remedio que trató

9 Comienzo del Introito del domingo de Cuasimodo: «Quasi modo géniti infantes», que significa: «Como niños recién nacidos». Es el primer domingo después del domingo de Pascua de resurrección.

poner a los gravísimos perjuicios que resultaban dichas rondas y, dirigiéndose también con igual desacato y osadía a los oficiales de justicia, se manifiesta haber habido justísimos méritos para dichos procedimientos y prisiones en cuyas circunstancias y, repitiendo la enunciada respuesta, es con fe a derecho, se estime como llevo pedido en uno u en otro caso, y niego lo demás que en contrario se dice por ser incierto. Por ^{/hoja 150} cuanto a VA suplico se sirva declarar como en esta petición y cabeza y capítulos se contiene, que repito por conclusión pido justicia, costas.

Cárcel de la Corte de Valladolid

EL Fiscal de SM, en vista de los autos originales que ha remitido la justicia de Caracena, dice que la Sala se ha de servir retenerlos en ella por lo tocante a Fc.º Ropero, Leandro de la Puente, Antonio Lozano y Domingo Benito y mandar que a Miguel de la Puente y Manuel Fernández se estimen sus confesiones y que al dicho Leandro se le llame por edictos y pregones en la forma ordinaria y que, evacuado lo referido, se me comuniquen estos autos como asimismo a la parte de don Isidro Velasco.

Interrogatorios desde la cárcel de la Corte de Valladolid

Manuel Fernández.^{/fol. 154} Yo el escribano de Caracena, estando en la Cárcel Real de esta Corte, hice traer a mi presencia a un hombre preso en ella para efecto de tomarle su confesión, del cual recibió juramento por Dios N.º Señor y una señal de cruz en forma de derecho, que lo hizo como se requiere, y bajo de él prometió decir verdad de lo que supiere y le fuere preguntado. Y se le hicieron las preguntas y repreguntas siguientes:

1. Preguntado diga y confiese como se llama, de donde es vecino o natural, qué edad estado y oficio tiene y si sabe la causa de su prisión

Dixo se llama Manuel Fernández, natural del lugar de Oces de Arriba, jurisdicción de la villa de Caracena, de edad de treinta años, poco más o menos, y criado de Marcos López, vecino de Tarancueña, de estado soltero, y que ignora la causa de su prisión y responde.

2. Preguntado diga y confiese si tiene noticia de haberse roto a pedradas las vidrieras de la casa en que habita don Isidro Velasco y haberse fijado varios pasquines

dixo no puede dar razón alguna de el contenido de la pregunta, solo sí sabe se andaba haciendo averiguación por la justicia en razón de un papel que había amanecido puesto, no sabe por quién sería ni quienes le escribiese ni menos su contenido y responde.

3. Preguntado diga y confiese si antes de ahora ha sido preso o procesado, exprese por qué causa, por qué justicia y en virtud de qué auto ^{/fol 155} o sentencia fue suelto de la prisión

dixo es cierto lo estuvo en la cárcel de Caracena con otros seis mozos, al parecer de confesante, y naturales de Taranqueña por haber andado de ronda y, después de habérseles tomado sus confesiones, se dio auto definitivo no sabe en qué conformidad, solo sí le costó un ducado y lo mismo a cada uno de los demás mozos, y fueron sueltos en el día 9 de febrero de este presente año y responde.

Repreguntado cómo dice no sabe en qué conformidad salió de la cárcel y solo sí hace memoria le costó un ducado, cuando resulta haber sido apercebidos

que en lo sucesivo se abstuviesen de salir de ronda, pena de procederse así contra el confesante como contra los demás y de acumularles la causa bajo también la /hoja 157 multa de 50 ducados, cuyo auto se le hizo saber el mismo día 9 y, sin embargo de ello, el confesante Leandro de la Puente, Manuel Fernández, Manuel García, don Juan Gómez, el criado de Juan Bravo, alias Menino, y un cardador de tierra de Molina, salieron de ronda llevando por instrumento un almirez y tres sartenes, contraviniendo en un todo al citado auto,

dixo se ratifica en no saber en qué conformidad fueron sueltos, pero es incierto que el confesante hubiese salido después de ronda y, si salieron o no lo que contiene el recargo, el confesante no lo puede decir ni dar razón alguna ni salido, y responde.

Repreguntado como niega el cargo que le va hecho cuando también resulta haberles acompañado en la noche del mismo día 10 y su /fol. 158 ronda Antonio Lozano, natural de el dicho lugar de Tarancueña, sin más motivo que haberle instado a ello el confesante y dicho Leandro, quienes llevaban una sartén tocando y declarado así el mismo Antonio sobre que se le apercibe, diga la verdad

dixo es incierto el contenido del recargo y si así lo declara el dicho Antonio Lozano es supuesto y falso, pues con verdad no lo puede decir y el confesante, como lleva dicho, después que salió de la cárcel de Tarancueña no ha vuelto ni querido salir más de ronda y responde.

Repreguntado como dice no sabe quiénes fuesen los que pusiesen dicho pasquín ni menos qué contenía, cuando de su relato se infiere claramente haber sido puesto así por el confesante como por los demás mozos por dirigirse este así como los demás a que no se les inte-

rrumpiese a rondar /hoja 159 con los mozos sobre lo que se le apercibe, diga la verdad

dixo se remite a lo que lleva dicho en razón de el recargo y responde.

Repreguntado cómo insiste en su negativa cuando no tan solamente resulta haberse fijado dicho papel sino otros muchos, amenazando a dicho cura y otros oficiales de justicia en asunto de que no les impidiesen sus rondas y que se guardase dicho cura y llevase una compañía de soldados, que moriría por esto si no dejaba en paz a todos y que el oficial de justicia que volviese a salir habían de pillarle y degollarle con otros varios asuntos que contienen dichos pasquines, de todo lo cual se infiere ser el confesante y demás mozos quienes los han fijado y han apedreado así las vidrieras de dicho cura como a él mismo, como sucedió en una noche /hoja 160 a el salir de el Rosario que le apedrearon, a quien, sin duda, hubieran maltratado a no haberse metido corriendo en casa y, por lo mismo, se evidencia faltar en un todo el confesante a la religión el juramento sobre el que se le apercibe, diga la verdad,

Dixo no sabe nada de cuanto contiene el recargo y solo sí se afirma en lo que deja confesado pues el confesante no ha puesto ni menos escrito por no saber pasquín alguno ni hasta ahora ha sabido sus contenidos y, si lo que le va hecho cargo resulta de autos, será porque lo hayan depuesto personas que le quieran mal a causa de ser forastero y responde. Y en este estado se quedó por ahora.

Miguel de la Puente. /fol. 161 Desde la Cárcel Real de esta Corte, en 22 de dic. 1766, el escribano hice traer a Miguel de la Puente, mozo soltero, /hoja 162 asistente en la casa de su padre Basilio, dice que presume ser por la causa que hay de haber apedreado y escrito pasquines, como

ya se declaró en el juicio en Caracena, etc. Pide que se le lea la declaración en Caracena al folio 41, dice que es lo mismo que depuso ante la Justicia en Caracena y que la firma es suya y la reconoce

/fol. 163 Repreguntado [...] sobre salir de ronda, se infiere por los pasquines que se pusieron a cura y de justia, ser el confesante quien les puso con los demás mozos en venganza de haberles privado en salir de ronda en virtud de apercibimiento, que les hizo con condenación de costa, sin que les sirva de refugio la salida que da de que en la noche que apedrearón al cura estuvo el confesante en la iglesia y de allí se fue a casa de María Andrés, lo que tal vez puede ser hiciese con precaución y se fuese después de haber apedreado a dicho cura por subsanar su hecho dicho

Dixo que el confesante no se mezcló después en ronda alguna y menos con el cura, pues no ha tenido ni tiene motivo para ello y el confesante en dicho apercibimiento que se le hizo, se ha estado quedo sin salir a ronda como deja expresado y no tiene duda que a saber el confesante quienes fuesen los que apedrearón a dicho cura y sus vidrieras y puestos los pasquines citados, no hubiera dejado de declararlos por libertarse de la prisión que injustamente está padeciendo pues no habrá persona que con verdad pueda deponer cosa alguna contra el confesante, pues protesta justificar no haber sido arte ni parte en dicho apedreo y pasquines y responde. Y añade que el confesante no sabe escribir más que echar su firma.

IV. Alegaciones

Tras las declaraciones anteriores en la Real Corte, el procurador de don Isidro, en el pleito con Miguel, Leandro y Juan A. de la Puente, Manuel Fernández, Fc.º Ropero, Antonio Loza-

no, Domingo Benito y demás contestes naturales y vecinos de dicho lugar presos en la Cárcel Real en vuestro del Real Auto de Diciembre, alega en los textos que siguen insultos, pedradas, pasquines, papel de pólvora y otros de la forma que sigue.

Digo que VA, en méritos de justicia, se ha de servir condenar a la contraria en las penas pecuniarias en que han concurrido con los apercibimientos, conminaciones y fianzas que fuesen del agrado de la Sala para seguridad de mi parte y quietud pública con imposición de todas las costas causadas y que se causaren tomando las demás determinaciones que haya lugar pues como^{/fol. 166}

que con ocasión de los perjuicios e instrumentos que se le advertían en las rondas de los mozos solteros del referido lugar se le requirió por el regidor de el se contuviesen sin hacerlas, lejos de cumplir continuaron con menosprecio, habiendo dado en la noche de diciembre pasado del setenta y cinco de golpes y bofetadas al criado de mi parte, por todo lo cual se fulminó el correspondiente auto de oficio a cuyo tenor depusieron algunos testigos y resultaron reos dichos Leandro y M. de la Puente, Manuel Fernández, Antonio Lozano, Domingo Benito y Fc.º Ropero,^{/fol. 167} *como se ha reconocido y no contentos con desacato de esta naturaleza, le insultaron en la noche del día 14 de marzo del mismo año, al tiempo de retirarse de su iglesia del Miserere para su casa dispararon contra el repetidas pedradas, de forma que de no haber estado inmediato y refugiándose con prontitud le hubieran herido y maltratado gravemente o quitado la vida, lo cual le ocasionó mucho susto y sobresalto a su familia y demás personas que le advirtieron la aceleración para refugiarse.*

Y porque, aun siguiendo el encono, pusieron varios pasquines y libelos infamatorios, siendo de ellos los tres que

resultan presentados cuyo testigo persuaden el gravísimo delito digno de las penas que llevo pedidas, agregándose^{/fol. 168} el de haber puesto junto a la casa de mi parte un papel de pólvora con otros excesos resultantes de las declaraciones de varios testigos, y por las de unos y otros se evidencian justificados todos y haber venido autores de ello la contraria.

Y porque con la violenta presunción y fuerte argumento que produce dicha anterior causa se alega el contenido de los citados pasquines, no pudiendo darse razón adaptable a otros mediante insinuar que todo provenía por tratar mi parte de impedir y quitar la raíz las expresadas rondas.

Y porque no es de menos consideración la de haber dado principio a su consecución y excesos inmediatamente que se determinó la misma anterior causa.

Y porque advertidas las declaraciones de dichos testigos especialmente las de los que quitaron y entregaron dichos pasquines^{/fol. 169} [...] que justifican el cuerpo de este delito.

Y porque para convencer que las contrarias las perpetraron son conducentes las de Teresa de la Riba, Miguel Rubio, Ana y Froilán Matta, pues premostrando el regocijo con que por algunos se celebraba la fijación de los papelones, notaron que estaban escribiendo otros en el huerto de Francisco de la Puente y uniéndose el reconocimiento de su letra por las circunstancias y especies que proponen Bárbara García, Anselmo [...] y Miguel Redondo con la inspección, cotejo y declaraciones de los peritos nombrados, se destierra toda duda.

Y porque en esta consideración no solo es conforme a derecho, se impongan a las contrarias las multas y penas

correspondientes, sino es que se les condene a las fianzas que haya lugar y fuesen de el agrado de la Sala para la seguridad de mi parte por las amenazas repetidas de muerte y que, con fundamento, teme que se ejecuten con imposición de todas las costas causadas y que se causasen. Y así pido se estime y niego lo demás^{/fol. 172} que en contrario se dice por ser incierto. En cuanto a usted, suplico se sirva hacer y declarar como en esta petición su cabeza y capítulos se contiene, pido justicia y se ofrece a probar lo necesario. (Se dio copia para el fiscal).

Respuesta

El fiscal de SM se sirve imponerles las más graves y severas penas en que han incurrido y se hallan establecidas por derecho y leyes del reino.

Otrosí dice que Leandro de la Puente, reo de esta causa, se le ha llamado por edicto y pregones en la forma ordinaria y, aunque son pasados los términos y mucho^{/fol. 173} mas no se ha presentado en la cárcel, la Sala se ha de servir mandar que los autos y diligencias que contra el susodicho se hicieren y pronunciaren, sean y se entiendan con los estrados de esta Real Audiencia que también es Justicia ut supra.

Petición en nombre de los acusados

Chrisantos Román, en nombre de Miguel y Antonio de la Puente, Manuel Fernández, Francisco Roperero, Antonio Lozano^{/fol. 174} y Domingo Benito, presos en la cárcel de esta Corte en el pleito con el fiscal y don Isidro Velasco, pide licencia y absolución de los delitos y condena al cura por perjuicios graves

digo que VA se ha de servir dar licencia para restituir a sus casas bajo de caución juratoria o fianza y en lo principal absolver de los delitos que se les imputa, libremente y sin costa alguna, condenan-

do por los graves perjuicios padecidos en la prisión y demás procedimientos a dicho cura, con desprecio de las pretensiones de este y los más útiles pronunciamientos a las mías, pues como lo pido procede y a (hay) lugar por lo que de autos resulta que reproduzco doy por expreso y en que me afirmo lo uno, lo otro porque^{/fol. 175} [...] haberle apedreado su ventana, sus vidrieras y persona en la noche de 10 de febrero y 14 de marzo del año próximo pasado, haberse puesto varios pasquines infamatorios en los sitios públicos llenos de dicterios y amenazas contra él y los regidores, quitando la tablilla de la puerta de la iglesia donde estaban puestos por públicos excomulgados los regidores y hasta seis vecinos de el pueblo por la causa que con el sacristán y cura se seguía, ensuciando dicha tabla y puesto por debajo un renglón que decía el cura excomulgado.

Las pruebas son insuficientes, culpando a los vecinos por el pleito del sacristán, fuente y raíz de los disturbios y paz vecinal

^{/fol. 176} no hay suficientes « indicios para conceptuar reos a los mozos» que por las evidencias que dice el cura no hay suficiente precisión y evidencia [...] cree, dice, que no hubo testigos presenciales que culpen a los mozos, pues aun los más afectos a la contraria, solo asienten en que las quimeras dimanadas del pleito del sacristán que con ardor fomenta el cura contra los regidores y vecinos, el hecho de haber puesto en tablillas por públicos excomulgados a estos el 15 de marzo, vueltoles a publicar en abril y el evitar las rondas, se persuade sea la causa de tantos alborotos en el pueblo de los pasquines y excesos de que se queja la contraria, sin que ninguno sepa el causante de ellos, por lo que es inútil la fama pública.^{/fol. 178}

En los pasquines se amenaza a los regidores para que no rondan y al cura

para que deje en paz a los mozos, tratándose en ellos de las rondas es innegable e conmina también en ellos a la contraria por la paz de los vecinos que se deje de pleitos con ellos, pues hace perder sus haciendas y tiene a todo el pueblo excomulgado, por cuyos verídicos hechos sería sin duda mejor consecuencia y más vehemente presunción el atribuir los pasquines y excesos a los vecinos que con eso se oponen a el tesón de el cura y sacristán a los que pusieron en tablillas y los de la facción de autos, por ser asunto muy útil y de poco precio el de las rondas de los mozos en competencia del ardor de la enemiga y más consecuencias que ha produ-^{/fol. 179} cido el pleito de el sacristán que con viveza fomenta la contraria, y aun este por sí y sin ser parte legitima, le principió ante el alcalde mayor en 12 de nov del 65, que es la fuente y raíz de todos los disturbios e inquietudes del pueblo de haber estado en tablillas y por públicos excomulgados en marzo y abril próximos pasados los dos regidores y otros vecinos, hasta seis que eran los apoderados por el Concejo para seguir el pleito, de modo que no admite duda por expresar los muchos testigos de la Sumaria es que el pueblo esta alborotado con la causa del sacristán con la ejecución de los vecinos apoderados por el tesón de la contraria con los vecinos y concejo que patrocinan^{/fol. 180} [...] Se halla pervertida la paz y el haberse mezclado en los pasquines las rondas fue sin duda máxima de los vecinos o factores de ellos, para dar algún colorido y disimular el principal fomento de ellos y porque, aunque por los excesos y reconocimientos de letras de todos los vecinos del pueblo contra los pasquines presentados se trata persuadir autores de ellos a Leandro y JA de la Puente, esforzados en las voluntarias declaraciones de algunos testigos que a ellas se persuaden ellas mismas y el cotejo y fútiles razones que dan para su vaga

presunción, convencen lo fútil y despreciable y más atendida la suma dificultad de cotejar letras moldeadas.

Don Isidro pide que se cumpla la real Ejecutoria

En primer lugar por la Real Ejecutoria se prohíben las rondas nocturnas por perniciosas y requiere que los regidores la hagan cumplir. En segundo lugar suplica se guarden y cumpla esta Requisitoria en cuanto a la extirpación de estas rondas

Dn Isidro de Velasco [...] parezco y digo que habiendo seguido mi parte pleito en la Chancillería de Valladolid sobre graves excesos cometidos contra mi persona y honor y que estos tuvieron su perjuicio de haber prohibido este tribunal las rondas nocturnas de los mozos por ser como había resultado por justificación muy perniciosas y excitativas (en la forma que se hacen a insultos picardías y infamias) por los Sres. Gobernador y Alcalde de la sala del crimen de la RCH, se dio sentencia prohibiendo bajo de graves penas prohibiendo las referidas rondas dando las providencias convenientes para que los regidores de dicho lugar lo hagan cumplir y den cuenta en este tribunal de cualquier contravención a lo determinado y mandado en esta razón por dicha sentencia como todo es constante y resulta de la Real Ejecutoria que en su consecuencia se despachó y es la que exhibo y con la que requiero a vmds para que la cumplan y hagan cumplir con todo y en todo, como corresponde y se manda.

Y porque sin embargo de dicha ejecutoria y la notificación hecha a los regidores de dicho lugar continúan, con igual sino es mayor desorden, las rondas por las noches sin que por los dichos regidores se tomen las providencias que se les manda para contener los transgresores y que

además de proceder con desprecio de las ejecutorias y dar motivo a reincidir en los mismos daños [...] pido y suplico se sirvan mandar y hacer que dicha Real Ejecutoria se guarde, cumpla y ejecute en todo y por todo lo que toca a la extirpación de dichas rondas, tomando las providencias más oportunas para contener los que, en contravención de ella, las ejercían todas las noches con perjuicio del sosiego público y peligros indicados que constan ya de ellos por este tribunal, y que se me de testimonio de este pedimento, se provea para los efectos que haya lugar como es de justicia que pido y juro lo necesario. Isidro de Velasco.

El alcalde honorario pide se cumpla la Ejecutoria

El señor don Francisco de la Guerra, alcalde honorario que lo fue de esta villa en el año anterior, aparece requiriendo a los vecinos y regidores del lugar de Tarancueña en público concejo para que la guarden cumplan y ejecuten so las penas en ella impuestas y con apercibimiento que de lo contrario se procederá a cuanto haya lugar.

Más adelante^{/fol. 182} pide la absolución de su parte de los delitos que se les atribuyen con imposición de las costas y daños^{/fol. 183} a dicho cura y los demás.

Y habiéndose llevado el pleito a la sala por nuestro gobernador y alcaldes del crimen se dio auto en 17 de febrero pasado del presente año, recibiendo el pleito a prueba y mandando que Domingo Benito, Fc.º Roperero y Miguel de la Puente fuesen sueltos bajo de fianza carcelera, declarando no haber lugar a la soltura de los demás, y habiéndose dado dicha fianza por parte de Domingo Benito y Miguel de la Puente, fueron sueltos de la prisión. Y en este estado habiéndose hecho provisión por las partes y ratificado los testigos de el sumario por parte del

otro nuestro fiscal, por la de el referido don Isidro de Velasco, estando el pleito concluso legítimamente se presentó la petición^{/fol. 186}

suplicando don Isidro Velasco, en el pleito de Juan A. de la Puente, se sirva hacer en todo como tengo pedido con cuantos pronunciamientos sean para satisfacción y beneficio de su parte.

Al cura se le pide publique en su parroquia por públicos excomulgados a los incursores en la causa de que hace mención el inserto pedimento y comprendidos en ella y poniéndolos en la tabla de tales en la forma ordinaria sin dejarlo de hacer hasta que merezcan el beneficio de la absolución entendiéndose dicha publicación con Pablo Pascual, Nicolás Lozano, Marcos García, Fernando Andrés, Marcos López, Joseph de la Puente, Juan Crespo y Antonio Andrés, regidor y vecinos de dicho lugar, lo que cumpla dicho cura con apercibimiento y mandamos lo notifique y haga saber cualquier notario, clérigo, sacristán o coronado, que sea requerido pena de seis ducados, dado en Sigüenza y octubre tres de 1766.

Don Isidro, que ha recibido lo anterior del provisor de Sigüenza, certifica que ha hecho lo que se pide en Octubre 5 de 1766. Pidieron testimonio de esta publicación a Manuel Valerio Gómez, escribano de la villa de Recortillo. Don Isidro firma un escrito dándoles la absolución de las censuras quitando las tablillas puestas de tales excomulgados 15 de octubre de 1766.

V. Sentencia

El gobernador y alcaldes del crimen dieron la sentencia del tenor siguiente.

En el pleito que es entre el licenciado don Manuel Juan de Zereceda, fiscal del rey Nuestro Señor, en el crimen de esta su Corte y Chancillería y don Isidro de Velasco, presbítero cura propio de la

parroquia del lugar de Tarancueña, de la jurisdicción de la villa de Caracena y Manuel Rodríguez Amurrio, su Procurador de la una parte,

Antonio Lozano, Juan Antonio de la Puente, Manuel Fernández Domingo Benito, Miguel de la Puente, y Francisco Roperero, naturales y residentes en dicho lugar de Tarancueña y Chrisanto Román, su procurador de la otra, y Leandro de la Puente, que para este pleito ha sido citado y emplazado en los estrados de esta Real Audiencia en su ausencia y rebeldía

FALLAMOS, atento los autos y méritos del proceso de este dicho pleito y causa que, por lo que de ellos resulta contra el dicho Leandro de la Puente, le debemos de condenar y condenamos en cuatro años de servicio a SM en uno de los regimientos de tierra y absolvemos de la instancia de este juicio a los referidos Juan Antonio de la Puente, Manuel Fernández, Domingo Benito, Miguel de la Puente, y Francisco Roperero.

Y por justas causas que a ello nos mueven debemos de condenar y condenamos en la mitad de las costas a los referidos Juan Antonio y Leandro de la Puente mancomunados y la otra mitad con la misma mancomunidad a los expresados Antonio Lozano, Manuel Fernández, Domingo Benito, Francisco Roperero y Miguel de la Puente. Y por lo demás que resulta contra Antonio Lozano le condenamos en diez ducados, aplicados a penas de Cámara y gastos de Justicia, y le apercibimos y a todos los demás arriba referidos que, en adelante, con ningún pretexto salgan de noche de ronda, pena de seis años de servicio a SM en uno de sus regimientos de tierra y contraviniendo la Justicia de Tarancueña les prenda.

Y de parte al Alcalde Mayor de dicha villa de Caracena, quien en su razón les forme autos y de cuenta a la sala para

que venga a noticia de todos los vecinos de Tarancueña, dará dicho alcalde mayor las providencias convenientes, despachándole para ello certificación de esta determinación por mano del fiscal de SM. Y por lo que asimismo resulta contra don Fernando Gutiérrez, Alcalde mayor de dicha v^a de Caracena y Joseph Gallardo Jubera, escribano en ella, se les priva de sus respectivos derechos y se les previene que en lo sucesivo cuando practicasen alguna sumaria no coman, duerman ni se hospeden en casa de ninguna de las partes. Y por esta nuestra sentencia definitiva así lo pronunciamos y mandamos y que se ejecute sin embargo de qualquiera [...] que de ella se interponga (Firmas) 20 de junio de 1767

Hecha la tasación de las costas, corresponde pagar a Juan Antonio y Leandro de la Puente 751 reales y 11 mrs; a Antonio Lozano, Manuel Fernández, Domingo Benito, Francisco y Miguel de la Puente, otra igual cantidad. La tasación fue hecha por el tasador general de pleitos y repartidor de ellos de la RCH y demás tribunales. Se dio traslado de esta tasación a Miguel de la Puente y consortes y su procurador no ofreció reparo. El gobernador y Alcaldes del Crimen aprobaron la tasación.

Real Carta Ejecutoria

Parece que le instan a que recomiende a dichos mozos a no salir de noche de ronda so pena de seis años de regimiento. Si hicieran las rondas la justicia de Tarancueña les debería prender y el alcalde mayor hacer los autos correspondientes y dar cuenta a la sala.

Se entrega la Ejecutoria al Alcalde Mayor y este se lo comunica a los interesados de Tarancueña.

9 de septiembre de 1767

Don Juan Antonio Masas, escribano de carrera del Rey n^o señor, en el crimen de esta su corte y Chancillería, la hice es-

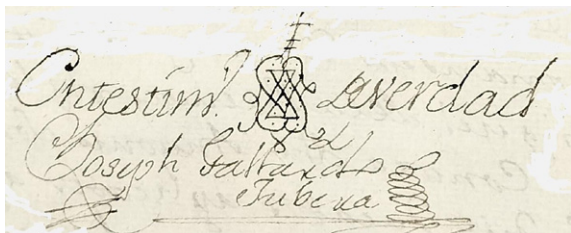
cribir por su mando con acuerdo de sus Alcaldes en ciento veinte y ocho hojas. (Lo firma).

Real carta ejecutoria para que se siga y cumpla lo que por ella se manda a pedimento de don Isidro de Velasco Velasco, cura del lugar de Tarancueña, y mandato de el sr. Gobernador y Alcaldes de el Crimen de la ciudad de Valladolid, notifique a Don Fernando Gutiérrez y Lasarte, Alcalde Mayor de dicha villa, quien enterado de su contenido, dijo la obedecía y obedeció con el respeto, y mando librar a los regidores de Tarancueña para que se lo comuniquen a sus vecinos, y el día doce que se contaran doce del corriente para hacer al juez la sentencia y determinación de dichos señores y al mismo tiempo requerir a Dionisio de Barrio, a Juan Andrés de Miguel y Leandro de la Puente, Francisco Roperero, Domingo Benito, Antonio Lozano y Manuel Fernández se mantengan en dicho pueblo para el pago de costas en que han sido condenados, y sepan de dicha determinación y, en caso de estar sirviendo alguno o algunos de ellos, requiera a sus amos o padres los tengan de pronto, bajo la pena de cincuenta ducados aplicados según derecho y las costas que por su omisión se causen. Así lo determinó y firmó dicho Gobernador, de que yo, el escribano, doy fe. Fdo. Gutiérrez. Ante mí, Joseph Gallardo.

El Alcalde Mayor recibe la Real Ejecutoria y obra en consecuencia.

/fol. 82 En la villa de Caracena a 9 días del mes de octubre de 1767 años, habiéndome entregado la Real Ejecutoria antecedente letrada, a pedimento de don Isidro de Velasco, cura del lugar de Tarancueña, y mandato de el sr. Gobernador y Alcaldes de el Crimen de la ciudad de Valladolid, notifiqué a Don Fernando Gutiérrez y Lasarte, alcalde mayor de dicha villa y, enterado de su contenido, dijo

la obedecía y obedeció con el respeto debido y, para cumplir con su tenor, mandó librar y libró mandamiento, a fin de que los regidores del lugar de Taranqueña tengan [...] a sus vecinos para el día lunes que se contaran doce del corriente para hacer saber la sentencia y determinación de dichos señores y, al mismo tiempo, requerir a Dionisio del Barrio a Juan A. de Miguel y Leandro de la Puente, Francisco Ropero, Domingo Benito, Antonio Lozano y Manuel Fernández se mantengan en dicho pueblo para el pago de costas en que han sido condenados y sepan de dicha determinación y, en caso de estar sirviendo alguno o algunos de ellos, requiera a sus amos o padres los tengan de pronto, bajo la pena de cincuenta ducados [...] según derecho y las costas que en su omisión se causaren. Así lo determinó y firmó dicho señor, de que yo, el escribano, doy fee. Fernando Gutiérrez de Lasarte. Ante mí, Joseph Gallardo Jubera.



Signo notarial

Suscripción: «Yo, Joseph Gallardo Jubera, escribano por el Rey nuestro señor de el número de esta villa de Caracena y su Tierra...»

Descripción signo: La base del signo está formada por el losange o rombo, del que solo asoman las puntas o vértices y, sobre el vértice superior, se eleva la cruz que atestigua que su fe religiosa la deposita el notario/escribano como fe cívica. Sobre dicho losange encontramos un trébol estilizado de cuatro hojas cuyo centro encierra la cruz de San Andrés. En principio los puntos significaban los clavos de Cris-

to. El conjunto del signo consta de tres partes: la expresión *En testimonio de verdad*, el signo propiamente dicho y el nombre y rubrica del escribano o notario.

VI. Epílogo

Un pueblo castellano, de unos 350 habitantes, dedicado a la agricultura y ganadería, con cultivo de hortalizas en los huertos y huertas cercanos, los prados un poco más alejados, las ovejas por todos los cerros y baldíos, los cerdos por el monte de encinas sobre todo en el otoño, las cabras también por el monte y término común, los mulares y vacuno en las dehesas, las gallinas entrando y saliendo de las casas por la gatera ad hoc, era un mundo tan ocupado por los hombres y mujeres que apenas si les quedaba tiempo para el divertimento.

Las mujeres ayudando en las faenas del campo, sobre todo en las noches de verano cuidando sus cortos atajos de ovejas, encontrándose con los mozos camino de la fuente y de las huertas para regar las alubias y patatas, pasando juntos también los meses de verano en la escarda, la siega, la trilla, el borregueo y otros quehaceres, ¿qué les quedaba por hacer si no era acudir a las rondas una vez puesto el sol?

¿Qué se hacía en un pueblo, que era como una pequeña república solo dependiente administrativamente de una villa a siete kilómetros por el camino de *Carlavilla*? Se hacía el pan, los fideos, todo tipo de platos con patatas, caza, aves de corral y otros animales por los que no tenían ningún reparo en cocinar. La fruta se conservaba en la cámara de septiembre a mayo: manzanas, nueces, perejones, y peras de Caracena, uvas de Olmillos, Vildé e Ínes de octubre a diciembre. Solo venían los tenderos con naranjas, los vinateros con vino y aguardiente, los pescaderos con sardinas y bacalao y los aceiteros por el *Camino de los Aceiteros* que con este nombre se conocía entonces –antes por la *Calzada Romana* y *Camino Real* desde la Nueva Castilla y Levante–. Los chicos buscaban huevos y suelas de alpargatas para cambiarlos por na-

ranjas. Y algún quincallero con quincalla y poco más venía por el pueblo de vez en cuando.

No todos podían ir a la escuela, había que pagar por aprender a leer, por aprender a escribir, por sumar, restar, multiplicar y dividir. La asistencia a los actos religiosos eran frecuentes. A todos les sonarían el principio y fin de las preces latinas, cualquiera podría recitar breves palabras en latín.

¿Con qué juegos se desfogaban los mozos, aunque cansados por su trabajo? En pocos pueblos faltaba un frontón o una pared de iglesia apropiada para jugar a la pelota a mano. Tampoco faltaban los juegos de dados, la tanguilla, los bolos y otros.¹⁰ No es de extrañar que se hicieran rondas y bailes, que unos y otros aprendieran a tocar la vihuela, la botella de anís, las sartenes, el tambor y otros instrumentos populares que ellos mismos se fabricaban. Tampoco era de extrañar que estuvieran más tiempo de lo permitido por las calles y plazuelas, rondando y queriendo ver a las mozas, protagonizando algún que otro escándalo más o menos grave: robos de frutas, huevos y chorizos para sus meriendas... Siempre habría algún que otro escándalo por lo que el cura haría lo posible por evitar las rondas, como foco inicial de todos los males. Se empeñó en ir contra los mozos bien por los escándalos bien por ser más vulnerables que los vecinos que se le oponían en la denuncia del sacristán por causa de una u otra cantidad de trigo. El saco se rompió por lo más débil, por los mozos, pero ni el cura ni algunas autoridades salieron bien parados.

No aplaudimos las actuaciones *libélicas* contra el cura, estamos de acuerdo con su castigo, y les perdonamos.

10 GARCIA DE ANDRÉS, Paulino Y GARCIA DE ANDRES, Inocente (Tiermes, 2008). *Cantos, rimas y juegos populares*. Proyecto LIFE Tiermes. Asociación de Amigos del Museo de Tiermes.

APÉNDICE

Pocos años más tarde volvió la burra al trigo con el asunto de las rondas.

Encuentro en Soria capital¹¹ un documento relativo a rondas, y esta vez de varios años más tarde, en concreto de 1770. Parece ser que en Tarancueña no escarmentaron de los efectos de las sentencias de 1750 ni de 12 de octubre de 1767, o que su afición a las rondas era más poderosa que los castigos que pudieran sobrevenir.

Así que con fecha dos de enero de 1770, el Juez mandó formar y formó este auto y cabeza de proceso por el cual y tenor de la sentencia del año 1667 dice

[...] se reciba información de si es cierto de como en las noches de las anteriores pascuas del Nacimiento del Hijo de Dios han salido los mozos en ronda, causando exceso y contraviniendo a dicho superior mandato consintiendo en ello las Justicias de dicho pueblo, siendo así estar apercebidos no las consientan las tales rondas, siendo notificados para que las celen y den parte a la Justicia, lo que no han hecho, por lo que, resultando reos los mozos en lo hacer y los regidores en consentir, se les apresen y secuestren sus bienes para que a estos sirva de castigo y a los demás de escarmiento. El señor Juez es don Francisco de la Guerra Laso de la Vega.

De resultas de ello, el Juez se traslada a Tarancueña y el 4 de enero de 1770 cita a varios testigos, siendo el primero Miguel de Martín, quien, tras los juramentos de inicio de todas las declaraciones ante el juez, dijo que

11 Archivo Provincial de Soria. «Criminal de oficio por sentencia de los señores Gobernador y Alcaldes del Crimen de la Real Chancillería de Valladolid contra los que resulten reos por rondaren el lugar de Tarancueña. Año de 1770». CAJA CARACENA, 5568.

En una de las noches de Pascua de Navidad salió fuera de su casa y, al confrontar con la casa de Juan Crespo, encontró unos mozos, los que iban con tambor en ronda, a quienes mando recoger, pero a poco rato salió y, hallando dos mozos que tampoco conoció dijo: ¿Quién va? Por primera, segunda y tercera vez, a que callaron, pero después oyó que había ruido y, saliendo, pregunto qué era aquello, a que respondió un hijo de Damián de Diego que les querían quitar el tambor y manifestó lo hacían un hijo de Nicolás Lozano y otro de Isidro Benito, a quienes el testigo no vio por ser de noche, que declara oyó rondar, y recorriendo su memoria, es cierto oyó rondar otra noche a unos mozuelos, que si hay o no orden para impedirlo no lo sabe, ni menos que los regidores tengan obligación de dar parte a la Justicia de la villa de Caracena, porque de saberlo, el testigo como tal regidor, lo hubiera hecho.

Manuel García declaró que sabe y le consta cómo han salido a ronda Juan Lozano, un hijo de los dos mellizos de Joseph de la Puente y Francisco de Diego que, estando en dicha ronda, pretendieron quitarles el tambor Antonio Lozano y Domingo Benito y llevando otro maellizo el tambor por el cuello con un cordel dijo que, aunque le ahorcaran, no le ha bia de soltar, y de dicha pendencia resulto el romper un aro de dicho tambor, el que llevaron a componer a casa del testigo, quien no quería hacerlo, pero como es su oficio, lo hizo; que igualmente han rondado otras muchas noches, sabiendo están apercebidos por la Sala no poderlo hacer (...) igualmente sabe que han rondado otras muchas veces tocando el tambor para ir al rosario haciendo mofa de ello.

Para más justificación pareció Antonio Andrés, dijo sabe y es cierto haber salido a ronda algunos mozos y sabe por pu-

blico concejo estar privados de lo hacer de orden de la Sala del Crimen de Valladolid, que ha oído decir que una noche rompieron el tambor unos a otros, que las rondas han sido continuas en estas navidades, que esto es lo que sabe. Y al final añade que a todas horas de mañana y noche andaban tocando el tambor de forma que les parecía muy mal tanto rondar. Firma con sus dos apellidos: Antonio Andrés Bravo.

Francisco Andrés declara en el mismo sentido que ha oído tocar el tambor por la mañana a la aurora y por la noche y no sabe si iban o n o rondando. Firma con mucha soltura.

Juan Barrio Cuerdo dijo haber oído rondar algunas noches a los mozos y lo mismo por la mañana al rosario de la aurora tocando el tambor.

El escribano ante la obligación de notificar estas declaraciones a la autoridad pertinente y no poder hacerlo él por ser las elecciones a Justicia de Caracena en próximas fechas, lo deja por escrito a quien venga en un auto en Tarancueña, el día 4 de enero de 1770. Asimismo, da fe que su merced el Juez tiene consultado al señor fiscal de su Majestad las declaraciones que anteceden. No constan más folios de este juicio.

ENTRE DOCENTES Y HERREROS: CALIGRAFÍA EN BARANDILLAS METÁLICAS DE BALCONES EN BEMBIBRE, SAN ROMÁN DE BEMBIBRE Y CASTROPODAME (FINALES DEL S. XIX – PRIMERAS DÉCADAS DEL S. XX)

Lorenzo Martínez Ángel

Una de las características de la sociedad española en el momento que vamos a analizar en la presente publicación (finales del siglo XIX y comienzos de la siguiente centuria) es una realidad contrastada: por un lado, tasas de analfabetismo muy elevadas¹, mas, por otro, los hombres y las mujeres que sabían escribir frecuentemente lo hacían con una letra que solía ser bella, pues reflejaba algo que en las escuelas de aquel tiempo era muy común: la caligrafía. Conviene recordar que, en otros tiempos, esta disciplina era común en colegios, institutos y escuelas de magisterio.

En localidades bercianas de El Bierzo Alto, principalmente en Bembibre pero también en otras (San Román de Bembibre, Castropodame, etc.) se conservan interesantes ejemplos de balcones con barandillas metálicas, datados entre finales del siglo XIX y comienzos de la siguiente centuria, con fechas y siglas correspondientes a nombres de los propietarios. De las fechas, en el mencionado contexto, ya nos hemos ocupado en una publicación anterior², y ahora nos centraremos en lo segundo.

1 Sobre la situación en este aspecto de la provincia de León en la época en la que se centra el presente artículo *vid.* JOSÉ LUIS MARTÍNEZ CELADA, «El comienzo del siglo XX»: FRANCISCO CARANTOÑA ÁLVAREZ (coord.), *La Historia de León. Volumen IV. Edad Contemporánea*, León 1999, 250-278, concretamente pp. 260-262.

2 LORENZO MARTÍNEZ ÁNGEL, «Fechas inscritas en piedra (s. XIX) y metal (ss. XIX-mediados del XX) en casas de Bembibre, San Román de Bembibre, Santibáñez del

Toral, San Esteban del Toral, Viñales y Santa Marina del Sil (El Bierzo)»: *Revista de Folklore*, 468 (2021) 28-35. Hemos encontrado un ejemplo más en Santibáñez del Toral (no muy visible por un cartel que tiene colocado en su parte interior, junto a la reja de balcón en el que se encuentra inserto) que reproducimos a continuación; indica la fecha «1907».



Aunque nos hemos centrado en los ejemplos realizados en metal, lo cierto es que las huellas de la caligrafía en localidades de El Bierzo Alto se aprecian también en inscripciones de la época que nos ocupa en el presente artículo realizadas sobre otro tipo de materiales y, a modo de muestra, reproducimos fotográficamente una inscripción conservada en Colinas del Campo de Martín Moro Toledano³.



Inscripción en Colinas del Campo de Martín Moro Toledano

En este tipo de muestras las localidades estudiadas no son algo excepcional. Esta práctica se encuentra en otras zonas. Así, verbigracia, D. Arturo Martín Criado recoge varios ejemplos en su magnífico libro titulado *La ornamentación en la arquitectura tradicional de la Ribera del Duero*⁴.

Los casos que aquí recogemos con las fotografías que hemos reproducimos a continuación son, muy probablemente, una parte de un número mayor de muestras que debió de haber en su momento. Ojalá el presente artículo sirva para que sean más apreciadas estas manifestaciones en las que se entremezclan la artesanía de la forja y el arte caligráfico y, en caso de que

3 Agradecemos a nuestro amigo D. Antonio Gómez Marqués el transporte a las localidades de Colinas del Campo de Martín Moro Toledano y Castropodame.

4 ARTURO MARTÍN CRIADO, *La ornamentación en la arquitectura tradicional de la Ribera del Duero*, Ávila 2008, pp. 289-300.

las casas sean derribadas, estos elementos sean conservados en algún museo. Y también nos gustaría que se realicen más trabajos que documenten este tipo de piezas⁵. Lo que recogemos en las presentes páginas no pretende ser una recopilación exhaustiva de todos los ejemplos conservados, pero sí suficientemente significativa para proporcionar una muestra de este tipo de piezas. Quede aquí, en la *Revista de Folklore*, testimonio gráfico de estas piezas, no exentas de belleza y poseedoras de un indudable interés cultural y etnográfico.



Bembibre



5 Este tipo de trabajos tienen, además, la ventaja de que se pueden realizar desde el exterior de los edificios, lo cual facilita no poco la tarea. Quien esto escribe conoce, por experiencia, la dificultad que a veces existe para conseguir los permisos correspondientes para entrar en algunos edificios históricos (o zonas concretas de los mismos), para realizar trabajos de investigación. Y también que, a pesar de haber sido permitido el acceso, no se le conceda a uno el tiempo necesario para poder realizar el trabajo de forma adecuada, lo que puede provocar en los resultados limitaciones (inevitables dadas tales circunstancias).



San Román de Bembibre



Bembibre



Bembibre



Castropodame

HISTORIA Y POLÍTICA EN EL HUMOR JUDÍO

Miguel Ángel de la Fuente González



n° 1 – [Éxodo] (1955, fragmento), de Saul Raskin

En su milenaria historia y amplia dispersión geográfica, el pueblo judío ha pasado por vicisitudes muy variadas y por escenarios políticos muy diferentes. La novela *El Pentateuco de Isaac durante dos guerras, en tres campos de concentración y en cinco patrias* (1998), de Ángel Wagenstein, narra la vida y circunstancias personales e internacionales de Isaac Blumenfeld con frecuentes situaciones hilarantes. Esta vida, por otra parte, puede considerarse representativa de la del judío centroeuropeo al que

le tocó vivir, en la primera mitad del siglo xx, ese cambio de fronteras y de patrias en medio de unos acontecimientos que trastornaron y transformaron a Europa. En efecto, la azarosa vida de Isaac transcurre en el imperio Austrohúngaro, Polonia, la Unión Soviética, el Tercer Reich y, finalmente, Austria (Wagenstein 2015, 285-286). Se trataría de un área, muy amplia, cuyos puntos principales serían Berdishev y Lemberg (Ucrania actual), Viena (Austria), Pressburg (la Bratislava anexionada por la Alemania nazi) y la región de Kolimá (Siberia soviética).

El humor en *El Pentateuco de Isaac* se manifiesta tanto en las aventuras y situaciones hilarantes de su protagonista y su entorno como en anécdotas o chistes sembrados a lo largo de sus páginas. Por ejemplo, en cuanto al cambio fulminante y apenas perceptible de patrias, apunta el protagonista: «Te desternillarás de risa, pero me fui a la guerra como austrohúngaro y regresé a casa como polaco» (Wagenstein 2015, 90). Y como él, todos: «Un día, mi padre, Jacob Blumenfeld [sastre de oficio], introdujo la aguja en un abrigo viviendo en Austrohungría y, al sacar el hilo por el otro lado, ya se había hecho polaco» (Wagenstein 2015, 121).

Sin embargo, en nuestro trabajo, la novela de Wagenstein será solo el principio y pretexto para introducir otros contenidos humorísticos de tema histórico y político sacados de diversos autores, la mayoría judíos¹. Además, tenemos que apuntar que no siempre el humor judío (por lo general, traducido) resultará fácil de interpretar y degustar, aunque hayamos tenido contacto con humoristas judíos a través del cine como las películas de Budy Allen.

Concretando, nuestro trabajo se va a dividir en tres apartados correspondientes, *grosso modo*, a tres periodos histórico-políticos: la etapa austro-húngara, la época nazi y la soviética (la previa y la posterior a la segunda guerra mundial). Lógicamente, por los límites de espacio, nuestra visión será bastante limitada, aunque podrá servir de acercamiento a la historia y la cultura de un pueblo cuyo influjo en Occidente no puede negarse, aunque no siempre resulte evidente.

1 Para referirnos a las obras de las que proceden nuestras citas, lo haremos por el sistema de autor y fecha (seguidos por la página); por ejemplo, para las novelas *El pentateuco de Isaac*, (Wagenstein 2015); y para *Shanghai* (Wagenstein 2016). Aclaremos que no son obras propiamente humorísticas la *Historia de los abuelos que nunca tuve*, del historiador Iván Jablonka, profesor de Historia de la Universidad París XIII; ni lo es *Los judíos*, de Roger Peyrefitte (1907-2000), diplomático, escritor y novelista francés, obra que, según Wikipedia, más que a un público general, interesa a especialistas.
https://es.wikipedia.org/wiki/Roger_Peyrefitte

1. En el imperio autrohúngaro

Para esta época, que abarcaría, en nuestro estudio, desde poco antes de la Gran Guerra (1914) hasta la disolución del imperio Austrohúngaro, comentaremos cuatro aspectos en que se manifiesta el humor: el multilingüismo, la asimilación de los judíos y el antisemitismo, los inicios del movimiento comunista y la labor de la censura.

1.1. El multilingüismo del imperio

En cuanto a la situación lingüística del Impero Austrohúngaro, Isaac, el protagonista de la novela de Wagenstein, habla de un «esperanto federal», usado para relacionarse entre las diversas etnias: «Su base o, mejor dicho, su esqueleto era alemán, en el que descaradamente se introducían un montón de préstamos de origen eslavo, húngaro, judío y aun de turco o bosnio». Además, «se cometían bárbaros desmanes con los géneros y los casos, con los modos y los participios». Y es que «incluso los propios austríacos hablaban entre sí en algo que, con ligereza, decían que era “alemán”, pero, si el pobre Goethe pudiera escucharlos, se ahorcaría en la primera farola de gas que tuviera a mano» (Wagenstein 2015, 55).

Sin embargo, los habitantes del imperio no tenían complejos ni, aparentemente, problemas personales con la comunicación. A Abramóvich, súbdito del multilingüe Impero Austrohúngaro, le preguntaron si había tenido alguna dificultad con el francés cuando estuvo en París: «Personalmente, ¡ninguna! ¡Pero si vieras lo difícil que les fue a los franceses que hablaron conmigo...!» (Wagenstein 2015, 55).

En cuanto al pueblo judío, aparte de sus idiomas litúrgicos (hebreo, arameo o judeoespañol), se expresaba en *yidis*, que Isaac define como «amalgama de alemán, eslavo, hebreo y arameo» (Wagenstein 2015, 56). Sin embargo, dos judíos lituanos de pueblo que han ido a Alemania lo ven de otra forma: «Qué te parecen estos alemanes. ¿No podían haberse construido una lengua propia, en lugar de coger la nuestra



nº 2 – Un retrato de familia (1955, fragmento), de S. Raskin

y desfigurarla?». Y el otro repone: «¡Qué val! Cuando hablan como nosotros es para escarnecernos [para burlarse]» (Bloch 1931, 235). Como es sabido, el *yidis* tiene una importante base alemana, pero no es precisamente el origen o la base de tal lengua.

De todas formas, había una curiosa coincidencia lingüística: «No sé por qué todos nosotros –judíos, ucranianos, polacos– solíamos blasfemar en ruso» (Wagenstein 2015, 105). Y lo mismo sucedía incluso en el mismo estado de Israel: «Babel no es más que un círculo de infantes balbucientes en comparación con el conglomerado lingüístico que se da en aquel nuevo Estado nuestro». Cada israelita allí habla en el idioma de su país de origen y tiene sus propias ideas sobre «los problemas de la política, la guerra y la existencia humana»; sin embargo, «si llegan a blasfemar, enseguida se configura una unidad nacional monolítica: todos blasfeman en ruso» (Wagenstein 2015, 106). Paralelamente, en España, los momentos de máximo furor estallan, según la expresión popular, «jurando en hebreo».

1.2. Asimilación judía y antisemitismo

En cuanto a la situación religiosa, racial y social de los judíos en el imperio austro-húngaro y posteriormente, como en cualquier parte del mundo, era muy variada, a pesar de los estereotipos circulantes. Por ejemplo, en lo religioso podrían distinguir dos extremos: *judíos practicantes* y *judíos asimilados* (agnósticos o no creyentes). Fau (1969, 231), en su día, afirmaba: «Con todo, la proporción de no creyentes entre los judíos es, por lo menos, igual a la que podría señalarse entre los bautizados». Un personaje de Peyrefitte (1966, 213), judío asimilado, confiesa: «Hace cincuenta años que sufro por una raza de la que no sé gran cosa, y por una religión que nunca he practicado». En cuanto al escritor español Max Aub, de madre judía, afirma Coradino Vega (2022, 14), que «cuando viajó a Israel, se dio cuenta de que no había nada en él que lo vinculase a ningún tipo de identidad judía». Por su parte, el actual historiador Iván Jablonka (2022, 356) se pregunta si él no será de esos «judíos no judíos», aunque confiesa su especial fidelidad al judaísmo: «Yo, que no hablo *yidis*, y a quien le da absolutamente igual el *Pesaj* [la fiesta de la Pascua]».

Sin embargo, no puede considerarse el judaísmo como una corriente religiosa unitaria, ya que está dividido al menos en cuatro tendencias opuestas: el misticismo de los jasidi, la Reforma anti-talmúdica de Moisés Mendelssonh, la Contrarreforma fijada en una feroz ortodoxia y la nueva ortodoxia, que admite una evolución moderada y acepta cierta asimilación (Fau 1969, 226).

No obstante, además del aspecto religioso, pueden intervenir otros factores, con lo que las posibles variedades de judíos se multiplican. En la novela *Herejes*, de Leonardo Padura (2014, 76), se describe el ambiente de la colonia judía cubana ante el naciente estado de Israel (1947), que iba «desde el sionismo militante hasta el desinterés expreso por aquella historia ya tan lejana de sus vidas actuales»; por ello, «había numerosas posiciones, alentadas por comunistas, sionistas, socialistas, ortodoxos, reformistas, moderados, liberales, militaristas, pacifistas, sefardíes, asquenazíes, ateos o creyentes de impulsos mesiánicos, y cuanta mezcla de posiciones o sutileza identificativa pudiera imaginarse».

En cuanto al aspecto externo y fortuna de los judíos, también existen dos estereotipos extremos, musicalmente representados en los *Cuadros para una exposición*, de Musorgski², en el famoso pasaje «“Samuel Goldenberg y Schmuyle”»: dos judíos polacos, uno rico y arrogante, el otro pobre y plañidero». Así se definen en la obra de Peyrefitte (1966, 212-213):

El gran judío y el pequeño judío; el judío rubicundo, probado y triunfante, pues entre nosotros no hay triunfo sin pruebas; y el judío de color de pared, de hombros caídos, doble herencia de los siglos en que teníamos que pasar rozando las paredes al caminar por las calles, el judío que se ha introducido en el puesto a la zaga del otro y recibe las migajas del festín. Y en este caso no son las migajas

de un festín vulgar, sino del festín de la cultura, del festín de la administración.

Sin embargo, estos dos tipos extremos de judíos (que acogen en su interior múltiples variantes), no serían tan diferentes de los que podríamos encontrar entre la población no judía occidental.



№ 3 – Portada del catálogo de la exposición sobre cultura tradicional judía (Lviv, marzo 2018)

2 https://es.wikipedia.org/wiki/Cuadros_de_una_exposición



nº4 – *Las bodas judías* (posterior a 1910), de M. Chagall

Con respecto a la pretendida fealdad de los judíos, Peyrefitte (1966, 158) ve su origen en que el pueblo hebreo no era infanticida y, además, tenía la creencia de que «todo ser viviente tiene el deber de reproducirse porque ha sido creado, y el Mesías puede nacer del hombre más vil y del más desgraciado». «En consecuencia, los rabinos polacos que han sido el honor de esta religión, obligaban a los deficientes, a los engendros, los lisiados y todos los desechos de la naturaleza a casarse, y les encontraban mujeres». A ello habría que añadir las condiciones insalubres de algunos guetos que, de alguna forma, tenían que manifestarse en la salud y aspecto enfermizo de sus forzados habitantes.

En la época nazi, se prohibió a los judíos de París visitar el Mercado de las pulgas, y eso que «uno de los raros oficios que se les permitió durante siglos fue el de ropavejero». Precisamente por ello, se les «acusaba de tener afición a las pulgas». A ello se refiere el siguiente relato: «En una escuela talmúdica de Bucarest, el ra-

bino enseña a sus alumnos que, en el arca de Noé, entraron un macho y una hembra de todos los animales [...] con el patriarca Noé, sus tres hijos y sus esposas respectivas». Uno de los niños preguntó al rabino cuántas pulgas iban en el arca, a lo que le respondió: «Dos: un macho y una hembra, como para todas las especies». A lo que el niño replicó incrédulo: «Señor rabino, eso es imposible. ¿Dos pulgas [solo] por siete judíos?» (Peyrefitte 1966, 221).

A partir de la Revolución Francesa, el judío comenzó a gozar, en teoría, de los mismos derechos que cualquier ciudadano; pero esto ni se hizo realidad de golpe ni evitó las muestras antisemitas populares, que venían desde muy lejos. Ataques y humillaciones, muchas veces verbales (que no es poco), marcaron desde la infancia a muchos judíos. Un personaje de Peyrefitte (1966, 215) cuenta cómo, a los catorce años, cuando tras faltar a clase unos días por la muerte de su padre, y aún tan afectado que apenas podía hablar, sus compañeros le dijeron

al profesor la causa de la ausencia. «Y mi vecino de pupitre –mi mejor amigo, la mitad de mi alma– hizo este comentario: “¡Un puerco judío menos!”». Sin embargo, «por toda reprimenda, el profesor se echó a reír». El estudiante judío nunca más volvió a pisar el liceo.

La judía rumana Violeta Friedman (1995, 30 y 150) se refiere al rechazo cuando, en 1941, separaron a los judíos de los cristianos en las escuelas: «Por las calles, los niños que habían sido nuestros compañeros de juegos nos gritaban ahora insultos y nos arrojaban piedras y pellas de barro»³. Sus efectos traumáticos se prolongaron durante años: «Creo que, hasta después de cumplir los treinta y cinco años, no fui capaz de contestar a un desconocido cuando me preguntaba algo, o hablar a la persona que tenía al lado si estaba sentada en un avión».

El mismo desprecio verbal, se repite en la segunda guerra mundial, cuando a los judíos emigrados ilegalmente a Francia, y que se alistaron de voluntarios en el ejército francés, pensando que ello les garantizaría no ser deportados. Sin embargo, los alistados judíos al RMVE 21 fueron «usados como carne de cañón para salvar a las fuerzas francesas, y cuyo sacrificio, en Sainte Ménehoul (Champagne), inspirará a un general [francés] el siguiente grito de victoria: “¡Quinientos judíos menos!”». Y concluye el historiador Jablonka (2022, 199-200): «Usar a los judíos, y a la vez deshacerse de ellos, vaya golpe maestro».

Bernard Baruch, «que a los treinta y dos años “valía más de tres millones de dólares y poseía siete mil hectáreas”», confesaba «cómo le hirió, en su miserable infancia, la primera vez que los niños de su escuela lo llamaron *sheenie* (judío)». Esto, sin embargo, constituyó un estímulo y la semilla de «la ambición de llegar a ser, según dice, “un Rothschild”» (Peyrefitte 1966, 214).

3 Similar es la reacción agresiva infantil contra el maestro republicano al final de la película *La lengua de las mariposas*, dirigida por José Luis Cuerda en 1999.

El dinero, por tanto, no parece que siempre tuviera origen en la avaricia atribuida, tradicionalmente, a los judíos, ni solo como simple muestra de poder y estatus, sino la forma de reivindicar la propia dignidad. Además, resultaría el más seguro medio para salvar la propia vida en épocas de acoso y persecución, incluida la etapa del nazismo. Por otra parte, sería muy larga la lista de judíos que encontraron otra vía que no fuera la riqueza, y que destacaron en profesiones liberales y artísticas (entre ellas, la de humorista).

1.3. Difusión del socialismo y del comunismo

La contribución de algunos judíos al comunismo y al socialismo⁴ estaba generalmente aceptada en aquella época y, por ello, se asociaba en general a todo judío con tal movimiento. En polaco, la palabra *Zydo-komuna* era el «estereotipo antisemita que asocia a los judíos con el comunismo» (Jablonka 2022, 394). Y, ya se sabe, para los tópicos no hay distinciones ni matices: todos los judíos eran comunistas.

Según testimonios de los años treinta, la juventud judía, tanto de la clase obrera como de la pequeña burguesía empobrecida, «no ve futuro ninguno, puesto que los judíos son eliminados de todos los ámbitos de la actividad económica», y en su desesperación se unían masivamente a KPP (partido comunista polaco, nacido en 1918 de la fusión del ala izquierda del Partido Socialista Polaco). Sin embargo, la doctrina comunista «no penetraba en los judíos de mayor edad ni en los artesanos y pequeños comerciantes» (Jablonka 2022, 57).

No obstante, los jóvenes comunistas se habían ganado el respeto de la propia comunidad por su entrega a la causa, que, curiosamente, como señala Jablonka (2022, 68), tenía parale-

4 «El socialismo y el comunismo tienen el mismo origen, pero tomaron caminos separados desde 1919. Ambos se basan en el principio de la lucha de clases. Sin embargo, sus objetivos y métodos difieren». <https://www.significados.com/socialismo/> (consultado el 22 de julio 2022).

lismos con el judaísmo, lo que les presentaba como «el pueblo elegido del siglo xx»:

Sus primeros de mayo reemplazan las ancestrales celebraciones bíblicas. Su disciplina de hierro sustituye las reglas e interdicciones que ciñen la vida de los [judíos] religiosos. Ellos también son hombres de estudio y doctrina, ortodoxos, puros. Sus operaciones clandestinas refinan los misterios de la cábala. Su fe trasciende la de sus padres, su mesianismo es igual a aquel al que odian tanto, y ese homenaje solo se puede manifestar en y por medio del conflicto. Como los profetas, anuncian la armonía universal: la redención no salvará únicamente a los hijos de Israel, sino a todos los hombres, y en este mundo.

A pesar de la importancia de los judíos en el movimiento comunista, y por lo que respecta al comunismo soviético, Peyrefitte (1966, 362) ob-

serva: «Apenas el veinte por ciento de los primeros comisarios del pueblo lo eran [judíos], no el noventa por ciento como se ha pretendido». Además, no debe olvidarse que hubo judíos anticomunistas, y que Stalin no era precisamente su incondicional protector, como lo atestiguan su obsesiva persecución de Trotski y el proceso a los médicos judíos.

Entrando ya en el campo del humor, un comisario de policía le pregunta a un judío si tenía opiniones políticas, y éste le contestó: «Por supuesto que las tengo, pero no estoy de acuerdo con ellas» (Wagenstein 2015, 80). Algo similar sugiere una viñeta de El Roto (2021, 12), que muestra a un hombre que abre la boca para recibir la comunión mientras piensa: «Hago como que comulgo con sus propuestas, pero no me las trago». Esta postura de desinterés es la que tiene Isaac, el protagonista de *El pentateuco...* que se declara apolítico: «A mí, la política no me interesaba. No obstante, la propia política, por su parte, iba mostrando por mí un interés



nº 5 – *Judío rojo* (1914-1915, fragmento), de M. Chagall

cada vez mayor» En efecto, cuando comienza la propaganda subversiva en los cuarteles del imperio, las sospechas recaen sobre Isaac, que vivirá un bochornoso registro y una cómica y humillante situación (Wagenstein 2015, 82-83).

En una viñeta del caricaturista polaco Szyk, «un recluta judío se pone en línea en el patio del cuartel. “¡A la derecha, derecha!”, grita un cabo, y el judío le pregunta a su vecino: “¿Por qué a la derecha?”» (Peyrefitte 1966, 220). Este chiste es traído a cuenta por Peyrefitte como muestra de la «profunda repulsión por las cosas militares» por parte de la clase popular judía, y como «escena al estilo de Chaplin»; sin embargo, para un español, evoca, más bien (ignoro si acertada o desacertadamente para el caso), la oposición política derecha/izquierda.

En cuanto a la posición de los rabinos sobre las ideas socialistas, Bloch (1931, 254) recoge el caso del rabino Elieser Rabbinowitz, a quien los socialistas de Minsk piden que colabore

para «demostrar la importancia del espíritu socialista». Él acepta: «Pero a condición de que repartamos el trabajo en esta forma: vosotros pediréis el dinero de los ricos, y yo convenceré a los pobres para que lo acepten».

Un cuento jasídico plantea algo similar. «Una vez, durante el Gran Shabat, el rabí de Roptchitz (muerto en 1827) regresó a su hogar desde la Casa de Oración caminando con fatigados pasos». Y le explica su cansancio a su mujer así: «He hablado de los pobres y de las muchas cosas que necesitan para [celebrar debidamente] el próximo Pesaj [la Pascua]: el pan sin levadura, el vino y todo lo demás, que este año son terriblemente caros». Su mujer le pregunta qué ha conseguido. «La mitad de lo necesario», repuso él. «Verás, los pobres están listos para recibir [las ayudas]. Pero si la otra mitad –es decir, los ricos– están dispuestos a dar [el dinero], eso aún no lo sé» (Buber 1983, 41).



Nº 6 – [Meditando] (1955, fragmento), de S. Raskin

Y es que las decisiones no siempre eran favorables a los indigentes. Así, «la comunidad de culto de Praga adoptó una vez un acuerdo que perjudicaba mucho a los pobres». El rabino Samuel Freunt fue a ver a la superioridad para pedir que modificase dicho acuerdo. Sin embargo, el presidente arguyó que se había adoptado por unanimidad: «Comprenderá usted que las diez cabezas del Consejo Superior entienden más de estas cosas que la cabeza única de usted». A lo que replicó el rabino: «Señor presidente, ¿y por qué dice usted diez cabezas, cuando había también veinte pies?» (Bloch 1931, 280). Recodemos la expresión «pensar o hacer las cosas con la cabeza / con los pies».

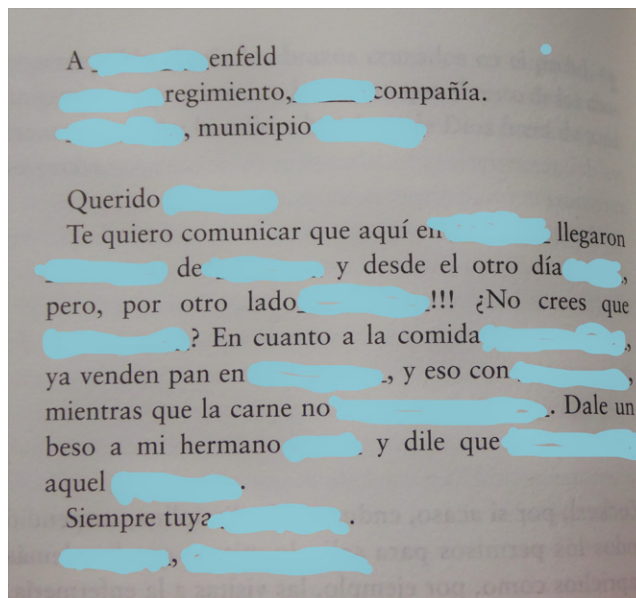
Además, los judíos comunistas no lo tenían fácil ni siquiera dentro de la propia comunidad judía. Jablonka (2022, 77) señala, en la Polonia de los años 30, la soledad de los comunistas, «quienes pelean, a la vez, con los [judíos] sionistas “burgueses nacionalistas”, los bundistas [socialistas judíos] “social-traidores” y el régimen “fascista” de Pilsudski».

Por otro lado, estaba la persecución política. Iván Jablonka (2022, 59) recoge un hecho, ocurrido hacia 1921, en la Polonia de Pilsudski, que no deja de tener su gracia. «Durante una reunión clandestina [de los comunistas de Parzew] en la calle Amplia, a la novia de Simje le encargan montar guardia delante de la casa. La Policía llega, pero por la puerta trasera, y se lleva a todo el mundo. Entretanto, la joven permanece delante de la casa de brazos cruzados». Hay que imaginarse su sorpresa cuando, después de un tiempo, se dio cuenta de que era la única no arrestada.

1.4. Censura postal y manipulación del leguaje

En el cuartel donde hace su servicio militar, Isaac recibe una carta de su mujer: «El sobre ya había sido abierto y vuelto a pegar con cola de zapatero. Me da vergüenza reconocerlo, pero ¡la verdad ante todo!: abrí el sobre y leí la carta una y otra vez, puesto en cuclillas en el retrete,

mientras por mis mejillas rodaban las lágrimas». La circunstancia escatológica tiene su explicación: «Justo en aquel momento de mi biografía, cuando casi toda nuestra gloriosa compañía hacía de vientre a causa de una diarrea épica debida a la carne podrida de caballo que nos servían diciendo que era carne de ternera, y la mitad del personal no salía de los retretes» (Wagenstein 2015, 85). Esta es la carta que tanto le emocionaba:



Nº 7 – Fragmento, modificado, de la página 86 de *El Pentecauco...*

Como puede comprobarse, en la carta se censuraba no solo el nombre del destinatario, sino también parte de su apellido (Blumenfeld), así como lo sustancial de su contenido. A esta sorprendente eliminación de datos corresponderá la desmesurada emoción que provocó en su destinatario: «Lloraba de ternura no tanto por lo que estaba escrito o tachado por gruesos borrones de tinta, sino por lo que intuía entre líneas»: «Sara me comunicaba –estaba seguro de ello– que me esperaba y echaba de menos; que el otoño en Kolodets era suave y hermoso, y que soñaba con que nos sentáramos al borde del barranco para ver el río, y muchas más cosas tiernas que ningún censor podía tachar» (Wagenstein 2015, 86).

Por su parte, el rabino Bendavid (su suegro) intenta explicarle a David lo que está sucediendo en el imperio y el porqué de la carta censurada: «Cuando la estupidez de los censores llega a tales extremos, por el pánico y el miedo [los poderes políticos se sienten débiles], son capaces de tachar hasta el canto de los ruiseñores. O sea, se aproxima el final. ¿Lo has entendido ahora?». La respuesta del «lerdo» Isaac lo retrata: «Me ha gustado lo del canto de los ruiseñores» (Wagenstein 2015, 87).

La manipulación del lenguaje, común a todo régimen político, también es objeto de humor. Así, Isaac, al principio de su servicio militar, se toma al pie de la letra las arengas retóricas de los mandos:

Nos preparábamos con esmero, bajo la mirada sagaz del sargento Zuckerl y la sabia dirección del teniente Alfred Schauer [...], para el gran momento en que nos enviarían a primera fila de combate, donde clavaríamos, con un potente «viva», las bayonetas en el pecho del enemigo infame. Los que no nos dejáramos la piel, regresaríamos con la victoria ensartada en las bayonetas para recibir el reconocimiento y la gratitud de la Patria, etcétera (Wagenstein 2015, 65).



Nº 8 – *Soldados con panecillos* (1914-1915), de M. Chagall

Sin embargo, Isaac no llegó a participar en la guerra de 1914, ni tampoco fue desmovilizado. Tras la derrota del imperio, el malhumorado sargento se explayaba, ante sus soldados, extenuados por entrenamientos y marchas, diciendo que «los franceses eran unos mierdas; los ingleses, maricones, y los rusos, unos mujiks [campesinos] brutos e imbéciles, a los que les daba por hacer la revolución siempre que se emborrachaban» (Wagenstein 2015, 76). Sin embargo, Isaac, que ya parece que se va enterrando, cuestiona tal sarta de tópicos:

No acababa [yo] de entender cómo era que nosotros [los austrohúngaros] y nuestros aliados alemanes –civilizados, disciplinados y perfectamente armados, abastecidos de máscaras de gas y brillantes doctrinas nacionales, guiados por genios militares de la talla de Hindenburg y Hötzendorf– habíamos perdido la guerra contra los mierdas, los maricas y los tontos de los mujiks (Wagenstein 2015, 76).



Nº 9 – *El soldado herido* (1914, fragmento), de M. Chagall

Además, a Isaac le sorprenderá la explicación de la derrota que pregonaba el sargento: «La culpa era de los judíos, ¡nada más que de los judíos!» (Wagenstein 2015, 76). Se trataba de una idea generalizada: «Contaban que un gran estratega del Estado Mayor de Berlín, al analizar las causas de la catastrófica pérdida [derrota] militar, las formuló apartándose lige-

ramente del esquema: dijo que la culpa la tenían los judíos y los ciclistas. En la sala reinó un silencio pensativo. De repente, una voz tímida preguntó: “¿Por qué también los ciclistas, mi general?”» (Wagenstein 2015, 76-77).

Años después, en esta misma línea, otro chiste (presentado como «nuevo») correrá por Alemania cuando se cortó la posibilidad de abandonar el país a los judíos:

Los periodistas extranjeros preguntan a Hitler cuál es el objetivo de su política, a lo que responde: «Expulsar de Alemania a todos los judíos y al tenor de la Ópera también». Entonces el corresponsal de Le Figaro pregunta que por qué al tenor. «Ya me imaginaba –suspiró Hitler con alivio–. ¡Estaba seguro de que la opinión pública mundial no diría esta boca es mía con respecto a la expulsión de los judíos!» (Wagenstein 2016, 123).

Pernau (2007, 82) recoge un chiste similar, pero en un contexto que determina una interpretación muy diferente pues los protagonizan los propios judíos. En el gueto de Kiev, un muchacho comenta las últimas novedades mientras un grupo le escucha atento: «Se dice que los nazis preparan la destrucción de los judíos y del abecedario». Entonces surge la pregunta: «¿Y por qué quieren destruir el abecedario?».

Pero volvamos al antisemitismo:

–Ustedes, los judíos, tienen la culpa de todo. De la muerte de Cristo...

–[Ese] es un viejo argumento.

–Ustedes tienen la culpa del hundimiento del Titanic.

–Pero si el Titanic chocó con un iceberg...

–Iceberg, Goldberg, Rosenberg: todos ustedes son iguales (Pernau 2007, 82).

La prensa, por su parte, había ido calentando el ambiente, lo que provocó este chiste. Un judío ve a otro leyendo un periódico nazi, y dice

hacerlo «para levantarse el ánimo»: «Cada vez que leo prensa seria, me entero de persecuciones, atentados y problemas por todas partes». El otro se extraña: «Y un diario nazi te anima...». «Me entero de que [los judíos] somos una superpotencia, de que controlamos la banca mundial, de que somos unos privilegiados y, de este modo, me convierto en una persona optimista» (Pernau 2007, 82-83).

2. Etapa del nazismo

Según el historiador Raoul Hilberg, el Holocausto (la Shoah) fue resultado de una larga trayectoria que se podría plasmarse en una frase de siete palabras que fue acertada fatídicamente hasta reducirse a tres:

Empezó cuando los sacerdotes católicos proclamaron la conversión obligatoria: «No podéis vivir entre nosotros como judíos». En la Edad Media, las monarquías europeas mordisquearon la frase con el exilio: «No podéis vivir entre nosotros». Los nazis la recortaron hasta la Solución Final: «No podéis vivir» (en Torres 2010, 2).



Nº 10 – Guerra (1943), de Marc Chagall

Para ilustrar la etapa nazi, nos centraremos en cinco apartados del humor: sobre la estrella de David, el terror de la Gestapo, el abandono sufrido por los judíos, su esperanza y el final del nazismo.

2.1. La estrella de David

En una mención irónica de Isaac (protagonista de *El Pentateuco...*), al referirse a su cuñado Bendavid, rabino castrense, apunta:

En el pecho llevaba la estrella de David, con la que se distinguía a los rabinos militares, y ésta se consideraba un gran privilegio en el ejército [austrohúngaro]. Todavía no sabíamos que, un día, el mismo privilegio lo tendríamos casi todos los judíos de Europa; pero esto vendría más tarde, «en el luminoso provenir», como suelen llamarlo los escritores (Wagenstein 2015, 63).

La ironía de «tal privilegio» desembocó en la obligación de llevar dicho distintivo, señal de que sus portadores estaban privados de infinitud de derechos y, con el tiempo, del derecho a la propia vida.

Sin embargo, tal obligación produjo algunas muestras de solidaridad; por ejemplo, el rey de Dinamarca y el obispo de Copenhague se la pusieron en su ropa. Además, en Francia, algunos jóvenes «se pusieron estrellas de papel amarillo en las que se leía (en vez de la palabra *judío* en letras góticas) *Zulú, Papú, Auvernés*». Sin embargo, la cosa iba en serio: «Los detuvieron, y a algunos los deportaron por esa broma digna de Gavroche [personaje de *Los miserables*, de Víctor Hugo]» (Peyrefitte 1966, 222).

Las abundantes actuaciones y controles policiales también tuvieron fatales consecuencias en la población judía. Así, un integrante de una especie de policía secreta francesa «había arrestado en la calle a la señora Houlama, que disimulaba su estrella bajo su esclavina, y a la señora Beer, que disimulaba la suya bajo su velo de viuda; que, deportadas, “no regresaron”».



Nº 11 – [*Estrella de David*] (fotograma alterado) S. Fadel y A. Migotto (2019)

Otro policía «había arrestado a su ex camarada de colegio Brodsky, a quien encontró sin estrella; que, deportado, “no regresó”» (Peyrefitte 1966, 271). Igualmente fueron motivo de deportación el aspecto (rasgos raciales como la «facies judaica») o un simple cambio de domicilio sin notificar.

Un judío comenta a otro que ahora al gueto le llaman *Hollywood*, y ante la extrañeza de este le explica: «La razón es sencilla: mires hacia donde mires, solo verás estrellas. Todas iguales: amarillas y de seis puntas» (Pernau 2007, 88).

2.2. El terror de la Gestapo

Ante la amenaza de la intervención de la Gestapo, se generalizó el terror. No obstante, el fontanero judío Nahúm Weiss de Dresde, que esperaba una llamada telefónica, supo reaccionar con sentido del humor. «Cuando sonó su teléfono, que todavía no había sido cortado, y una voz brusca preguntó: “¿Es usted el *obergruppensturmführer* Otto Schmidt?”, el pobre de Nahúm Weiss contestó con tristeza: “Oh, señor..., ¿no sabe cuán equivocado está Vd. de número!”» (Wagenstein 2015, 112).

Por otra parte, cierto antimilitarismo judío motivó una viñeta del caricaturista polaco Szyk: «Un padre judío mostrando a su hijito, espantado, un magnífico oficial cubierto con correa, armas y condecoraciones, y le dice “Si no estudias bien, serás como ese”» (Peyrefitte 1966, 220).



Nº 12 – *La lamentación* (1914-1915), de M. Chagall

2.3. Abandonados a su suerte

Ante las leyes y la persecución antisemita, emigrar de la Alemania nazi era una posibilidad, aunque muchos, lógicamente, no se animaban y, transcurrido cierto tiempo, se prohibió. Jablonka (2022, 102-103) recoge este chiste: «Un judío candidato a emigrar acude a la oficina de ayuda de la colectividad. El empleado le propone un visado para Australia. "¿Australia?", se asombra el judío. "¡Pero es lejos!". El empleado: "¿Lejos de qué?"». Según el mismo autor, «en el periodo de entreguerras, cerca de cuatrocientos mil judíos abandonan el territorio polaco con rumbo a Francia, Palestina, América del Norte y del Sur» (Jablonka 2020, 103). Esta es la versión alemana: «En 1936, Fritz [alemán demócrata] quiere irse de la Alemania nazi y rellena los papeles». Al ver que quiere irse a Australia, la policía le interroga: «De modo que quiere ir a Australia. ¿Me puede decir qué va a hacer tan lejos?». A lo que responde: «¿Lejos? ¿De dónde?» (Pernau 2007, 36).

Sin embargo, ante la avalancha de emigrantes judíos (los que podían cumplir ciertos requisitos y, además, pagárselo), se demostró que los judíos quedaron abandonados a su suerte. Así lo demostró la tristísima reacción, de casi to-

dos los países, ante los judíos embarcados en el Saint Louise, que partió de Hamburgo cargada de 937 solicitantes de asilo en Cuba, y que tuvo que regresar a su puerto de origen después de su periplo⁵ con prácticamente todos sus pasajeros (solo Bélgica y Holanda admitieron a 200 judíos). No pueden olvidarse, sin embargo, las numerosas y variadas redes de salvamento o iniciativas particulares como la del embajador español en Hungría Miguel Briz o, más modestamente, los claretianos españoles de la rue de Pompe (París); o Henriëtte Pimentel (1876-1943), judía sefardí de origen portugués, en su guardería de Ámsterdam⁶.

2.4. Esperanza, mientras hay vida

Según un personaje de Peyrefitte (1966, 218-219), «la principal virtud judía [es] la espe-

5 *El viaje de los malditos* es fruto de la investigación que sobre el Saint Louis realizaron Gordon Thomas y Max Morgan-Witts (Plaza & Janés, 1976).

6 Julio Núñez: «Los falsificadores de Dios». *El País Semanal*, nº 2289, 9 de agosto de 2020, pp. 22-31. Isabel Ferrer: «Los seiscientos niños judíos salvados gracias a su maestra en Ámsterdam». *El País*, 15 de agosto de 2021, pp. 30-31.

ranza», que se alimenta de ese deseo incumplido de la frase ritual repetida cada año nuevo judío: «El año próximo en Jerusalén...». Y el mismo personaje apunta: «Nuestra raza, esencialmente pesimista, sigue siendo optimista por eso».

El pueblo judío, en cualquier caso, podía recurrir, al menos, a tres recursos o patrimonios para mantener su esperanza: la religión, el refranero y el humor.

A) La religión

El pensamiento religioso podía orientar y auxiliar en las trágicas circunstancias, y ofrecer a los creyentes la justificación de la culpabilidad o del amor de Dios:

Cuando un hombre se ve abrumado por los padecimientos –dice el Tratado de las bendiciones– debe comenzar por buscar la causa en sus actos, o en las violaciones del estudio o de la Ley. Si nada en su vida justifica esos padecimientos,

puede atribuirlos con certidumbre al amor del Eterno, porque el Eterno «castiga a los que ama», como dice el libro de los Proverbios (Peyrefitte 1966, 463).

Por otro lado, la conveniente reacción de la sumisión o pasividad se ofrece en *La mesa del alma*, del rabino Caro (siglo XVI): «No debe favorecerse la evasión de un cautivo, “no sea que se agrave la suerte de los que se quedan o de los que vendrán”. Esto condena toda revuelta, toda resistencia». Además, ahí está el juicio inapelable «Vale más estar entre los perseguidos que entre los perseguidores» (Peyrefitte 1966, 463).

Como apunta Guy Fau (1969, 246-247), exceptuando algunos episodios (siendo el último la resistencia del gueto de Varsovia, en 1943), hasta llegar la fundación del Estado de Israel (1948), «nunca los judíos trataron de defenderse por la fuerza»; por el contrario, «solamente recurrieron a la argumentación y a la resignación», a pesar de sus virtudes guerreras, ya re-



Nº 13 – Sinagoga de Zhovkva (finales del s. XVII, zona de Lviv)

conocidas por los romanos, y demostradas en el siglo xx.

Como contraste, vaya esta cita de Alberto Manguel (2022, 6): «La pregunta esencial de Elie Wiesel “cómo se puede vivir con un Dios injusto” tiene como respuesta: “Ironizando la injusticia”».

B) El refranero

La situación de constante peligro y amenaza de aniquilación de la época, sin duda, recordaría a muchos judíos ciertos precedentes bíblicos. *De Amán a Modrohay* (el cortesano asirio Amán⁷ quiso aniquilar a los judíos, pero Modrohay los rescató), refrán empleado «cuando se muda o se tuerce enteramente una cosa o asunto que se creía malo y que acaba con buen éxito» (Saporta y Beja, 1978, 7). Sin embargo, tal deseado cambio tardaría demasiado, y dejaría millones de víctimas por el camino.

Viviendo en un ambiente extraño y normalmente hostil, el judío estaba siempre alerta y temeroso de algún nuevo pogromo o posibles agresiones personales; incluso en ambientes no hostiles, lo aconsejable era la prevención y la prudencia. Un refrán sefardí da voz a la desconfianza: *Turco no aharva gidió. ¿Y si lo aharvó?*⁸ (El turco no pega al judío. ¿Y si le pegó?). Aunque la convivencia de turcos y judíos era buena, y la agresión, en principio, parecía «algo imposible», surgía la duda: «¿Y si fuera posible?». Por tanto, «conviene estar preparado para cualquier eventualidad o imprevisto» (Saporta y Beja 1978, 188).

Es significativo que el refrán se refiera a los turcos, y no a otros pueblos. Según Guy Fau

7 <https://espowiki.com/haman>

8 Algunas características ortográficas del refranero: TCH suena como la CH castellana, y la CH, como en francés; la H suena aspirada; la Ñ es reemplazada por NI; *anios* (por años); se escribe Y en vez de LL (el yeísmo es normal: *cayar*, y no *callar*); la S es diferente de la Z (como la S sonora, más suave: *caza es casa*); la B y la V no suenan igual, ni se atienden a la ortografía española (*cavesa por cabeza*); etc. (Saporta y Beja 1978, XII).

(1969, 163-164), a los expulsados españoles (sefardíes), «los turcos les abrieron de par en par sus puertas, y acogieron a gran número de ellos». Y la prueba es que «algunos llegaron a prosperar y hasta adquirieron una gran influencia como diplomáticos, agentes financieros, médicos e intérpretes». Sin embargo, la facultad de intuir un posible peligro parecía estar en el ADN hebreo.

Dos judíos que van paseando se encuentran con un perro que les ladra ferozmente. Uno de ellos dice: «¡Pronto, metámonos en el portal! ¡Ese perro puede ser peligroso!». El otro le tranquiliza: «Perro ladrador, nunca mordedor». «Lo sé perfectamente; pero falta que lo sepa también el perro, y que quiera cumplirlo» (Bloch 1931, 229-230). *Perro que ladra no modre*, dice la versión sefardí (Saporta y Beja 1978, 157).

Otro refrán, «con siglos de existencia»: *Ni bueno ajo, ni tudesco [alemán] bueno*. “Porque no los hay”, remata Saporta y Beja (1978, 5); o *Ni ajo dulce ni todesco bueno*, en la versión de Molho (1950, 322). Este refrán, que hace pensar en la expulsión de los judíos de Worm y en los terribles escritos antisemitas de Lutero, tuvo que sonar profético con el triunfo del nazismo, uno de los momentos crítico para la subsistencia del pueblo judío (aunque también hubo alemanes contrarios al crimen antisemita).

Por otra parte, desde tiempo inmemorial, el destino del judío lo rige el sufrimiento: *En este mundo sufrimos porque semos gidiós. En el otro, sufriremos porque no fuemos gidiós*. Saporta y Beja (1978, 134) afirma que «el sino de los judíos es el sufrimiento», y especifica: «Por ser judíos sufren en los países extranjeros; por no ser lo suficientemente buenos judíos –es decir, fieles cumplidores de la Ley– también sufren, por exigencia de los propios judíos». Aparte del control social de las conductas, Bloch (1931, 290) repasa la penosa vida del judío desde antes de nacer hasta su inquietante final: «Por fin, se hace muy viejo el judío y empieza a temblar ante la muerte; postrado en el lecho, teme el



Nº 14 – Ballet [¿Aferrándose a una minucia de la Torá?] de S. Raskin

terrible infierno, pues él solo tiene que purgar sus pecados, responder de toda su vida»⁹.

Sin embargo, mientras hay vida, hay esperanza; y el refranero sefardí recoge el impulso vital en diversas muestras. *Aferrarse a la patchá del gayo* (agarrarse a la pata de un gallo)¹⁰, que

9 Puede consultarse M. Á. de la Fuente González, «El humor religioso judío en Chajim Bloch y Ángel Wagenstein», *Revista de Folklore*, nº 478: 37-38.

10 Hay una curiosa coincidencia en los refraneros sefardí y español en este concepto de lo mínimo y su referencia al mundo animal, aunque *el gallo* está sustituido por *la gallina* u otro animal. Por ejemplo: *Por Santa Lucía, crece el día un paso de gallina*; *por San Antón, un paso de un lechón*. Y en versión más amplia: *Por Santa Lucía achican las noches y agrandan los días; primero, a tumbo de piojo; después, a paso de gallina; y por Navidad, los ciegos lo verán* (Rodríguez Marín 2003, 379). El refranero asturiano recoge estas versiones: *El día Santa Lucía / mengua la noche / y crez el día / la pataa d'una gallina* (Castañón 1977, 91). Y *Por Santa Lucía / mengua la noche y crez el día / tanto como la pisá de una gallina*. Al que se añade: *y hasta Navidá / en su ser está, pues no se nota*

expresa que «el que está en peligro o en malos trances se agarra incluso a lo más leve para salvarse del aprieto en que se halla» (Saporta y Beja 1978, 3). En el refranero español sería *agarrarse a un clavo ardiendo*.

Lo que importaba, a fin de cuentas, era la subsistencia: *Más vale cien años en cadena, que un año debajo de tierra*; o sea, «más vale vivir, aunque sea con disgusto, que morir. Porque, en el primer caso, hay siempre esperanza de liberarse de las molestias» (Saporta y Beja 1978,46).

Varios refranes reiteran la fortaleza y el aguante para subsistir y superar las situaciones adversas. Por ejemplo: *El hombre yeva [aguantata] más que la piedra*, referido a «la resistencia del ser humano a las desgracias y adversidades»

el crecimiento de los días antes de oscurecer (Castañón 1977, 196). Igual medida se aplica en *De Pascua arriba / al pasu la gallina* (Castañón 1977, 75). Recordemos las medidas tradicionales de *pies* y *pasos*.



Nº 15 – [La esclavitud en Egipto] (1955, fragmento), de S. Raskin

(Saporta y Beja 1978, 103); *La piedra patladéa* [revienta], *el hombre no*, «el ser humano aguanta mucho, incluso más que la piedra» (Saporta y Beja 1978, 159), o *La tripa embebe* [aguanta] *amargo* (Saporta y Beja 1978, 187).

Sin embargo, el refranero a veces es ambiguo y admite más de una interpretación, incluso contrarias. Así, el refrán *Salen cativos todo tiempo que están vivos*, en el sentido positivo: *Salen cativos* [los cautivos] *todo tiempo que están vivos*: «Mientras el preso (cautivo) vive, hay esperanza de ser liberado» (invitación a la esperanza); también *Salen cativos* [los malos] *todo tiempo que están vivos*: «los malos (cattivo, 'malo' en italiano) son tales mientras viven, pues no cambian», que invita a la desconfianza (Saporta y Beja 1978, 176).

La sangre no se faze agua se significa que «el hombre aguanta mucho»; pero también que «las personas que tienen buenos modales o sentimientos no puede actuar de modo distinto a sus costumbres» (Saporta y Beja 1978, 177).

Para los momentos más duros y trágicos, el refranero recordaba: *La hora más oscura es para amanecer*, «es en el momento de más apuro cuando llega su fin o la solución al mismo» (Saporta y Beja 1978, 103). Y *Cuanto más preta* [negra] *es la noche es para amanecer*, «frase

de aliento que se dice a alguien para reforzar su esperanza cuando las cosas parecen empeorar» (Saporta y Beja 1978, 161).

C) El humor

Además del refranero y la religión, el humor judío cumplía una función de resiliencia. «No hay límites en el humor hebreo para temas que nosotros podemos considerar delicados. Ni siquiera para la humillación que muchas veces el pueblo judío ha tenido que sufrir», en palabras de Pernau (2007, 82). Así, con amargo humor (humor negro), comenta un personaje de *Los judíos*, de Peyrefitte (1966, 355) sus experiencias «de risa» en los campos de concentración:

Hemos reído mucho a nuestra alegre llegada [a Buchenwald], cuando nos dejaron desnudos como monos para raparnos, con una esquiladora para perros, la cabeza, las axilas, el pubis y el trasero, y agregar, a estas caricias, un pincelazo [de desinfectante] en el sexo. Pasamos noches de invierno riendo bajo la nieve, para responder al interminable toque de llamada, mirando humear la chimenea del crematorio y viendo, de tiempo en tiempo, a uno de nosotros caer muerto de frío. Estábamos obligados a reír cuando...



Nº 16 – Baal Shem Tov y el miedo de las almas (1955, fragmento), de S. Raskin

Interrumpimos la cita, pues nos parece suficiente, y volvemos a la época posterior al Holocausto, con su acuciante necesidad de olvido y evasión:

Quando los campos de concentración revelaban los espantosos secretos del genocidio judío, me encontré una noche en un cabaret de Montmartre en el que había muchos judíos. De todos los que se habían salvado, ellos eran los que tenían más necesidad de distraerse¹¹. El cancionista Martini subió al escenario, recorrió a los espectadores con una larga mirada y dijo: «¿Los hornos crematorios eran incubadoras?».

11 Además del humor, existían otros recursos de tipo social. Violeta Friedman (1995, 98) se refiere a la «fiebre de bailes y festejos continuados»: «No se trataba de celebrar la vida, sino de paliar nuestro incurable desarraigo y, sobre todo, de aturdirnos, de huir del pasado y presente inmediato en un salto desesperado hacia delante, de ocultar detrás de la música y la alegría, nuestras tristezas y recuerdos. Queríamos a toda costa borrar nuestras memorias. O tal vez sería mejor decir que intentábamos dominar esa memoria implacable».

El mismo personaje aclara: «Sé muy bien que el ingenio francés nunca pierde sus derechos, pero me pareció un poco amargo ese saludo de regreso...». Su interlocutor le da un dato, a lo que el judío repone: «¿Cómo? ¿Martini es el apellido de un judío catalán del siglo XIII? Entonces, todo cambia. Ese chiste atroz se convierte en humorismo judío». Y termina: «Pero su autor debía habérselo dicho en yidis». Complejidades del humor que se ve afectado por factores como el contexto, quién lo utiliza e, incluso, el idioma empleado.

Pernau (2007, 85 y 87) recoge del periódico bonaerense *Página 12*, esta aseveración: «[El chiste] no era producto de la frivolidad, sino de la imperiosa necesidad de conservar el equilibrio frente a la nada. Que quienes no lo sufrieron hagan bromas sobre el Holocausto es perverso, pero que quienes lo protagonizaron se hayan reído de él resulta sublime». Además, se trataba incluso de una obligación moral y social: «El que se conserva lúcido es un estímulo para el que desvaría».



N° 17 – [Bailando] (1955), de S. Raskin

La oportunidad del humor negro y sus límites son temas polémicos. Según Rubio Hancock (2022, 13), «en *Vulture*, Gottfried recordó que, siempre que haya una tragedia, habrá chistes sobre ella. Y tenía razón, porque el humor es una forma de gestionar emociones y situaciones que nos sobrepasan. Además, nunca es “demasiado pronto”, porque sin esas emociones no hay humor». A pesar de las demandas judiciales contra algunos humoristas, según Rubio Hancock, «hay muchísimo más humor negro que hace unas décadas, y lo entendemos cada vez mejor. Y esto es en gran medida gracias a cómicos como Gottfried, que, siguiendo a George Carlin, solo se preguntaba dónde estaban los límites del humor para rebasarlos». Para nuestro tema, sirva de ejemplo la polémica surgida tras el estreno de *La vida es bella* (1997), de Roberto Benigni, que, según Irene Vallejo (2022, 8), retrata «protagonistas patosos y desvalidos

que, con sus torpezas, desvelan el absurdo de la violencia».

Pero también hay humor menos cruel. Dos judíos «hambrientos y anémicos» se encuentran en el gueto de Varsovia. Uno de ellos «se afloja un punto la hebilla del cinturón», y el otro, sorprendido, le pregunta por qué hace tal cosa. Respuesta: «Nada. Es mi almuerzo. Si me aflojo el cinturón, tengo la sensación de haber comido» (Pernau 2007, 86).

2.5. El fin del nazismo

Y llegó, por fin, el esperado día. Un tal Salomón Kalmoviz, regresado del exilio en Londres, se instaló en Viena. «Apenas esperó a que amaneciera para ir corriendo al primer quiosco y pedir el número del día del periódico oficial nazi *Völkischer Beobachter*. Le contestaron que había dejado de salir. Kalmoviz, muy amable,

dio las gracias y compró una bolsita de caramelos de menta». Pero no paró ahí la cosa, porque todos los días repetía la misma rutina de preguntar por dicho periódico, «hasta que, al décimo día, el vendedor le dijo fastidiado: “Señor, entérese de una vez de que este periódico ya no sale ni saldrá nunca más”. “Lo sé, querido, lo sé. ¡Pero es maravilloso empezar el día con una buena noticia!”» (Wagenstein 2015, 272).

El mismo patrón humorístico servirá para pronosticar el fin del comunismo soviético. En este caso, según Pernau (2007, 111), el chiste «puso en la imaginación de la gente perseguida la ilusión de que todo el tinglado se podía derrumbar». «Año 1991. Un hombre se acerca a un quiosco de prensa y pide el *Pravda* (diario del Partido Comunista)». El quiosquero le dice: «Lo siento, ya no hay periódicos comunistas». El comprador pregunta la causa; respuesta: «Porque se acabó el régimen comunista». Pero el comprador pide de nuevo el *Pravda* y, ante la negativa, pide otra vez la explicación: «Porque

se terminó el régimen comunista. ¿Cuántas veces se lo tendré que repetir?». «Por favor, repítalo, repítalo... Suena tan bien...».

Por otra parte, la reacción antinazi llegó, en algunos casos, a difundir curiosos errores anacrónicos. Apunta Wagenstein (2015, 247):

La noción de «colaboracionismo» adquirió dimensiones tan borrosas que, en algunos países, se llegó a prohibir la música del colaboracionista Wagner [muerto en 1883], mientras otros creyeron que Friedrich Nietzsche [muerto en 1900] pertenecía al círculo más cercano a Hitler, que era primo suyo; que, como todos los nazis en aquel momento, quería lavarse las manos traspasando la culpa a un tal Zaratustra, que así se lo había dicho¹².

12 Aunque el texto (que es una traducción) dice «traspasando la culpa a un tal Zaratustra, que le habló así», nos parece más clara si fuera «traspasando la culpa a un tal Zaratustra, que así se lo había dicho», aunque se diluya la alusión al título *Así hablaba Zaratustra*.



Nº 18 – [Olvidando Auschwitz] (fotograma modificado), de S. Fadeli y A. Migotto (2019)

Ante la desaparición fulminante de todos los partidarios del nazismo al concluir la guerra, el protagonista de *El Pentateuco...* (Wagenstein 2015, 253) ironiza sobre la responsabilidad de Austria: «Mucho más tarde [del final de la guerra], escuché a ciertos alemanes respetables decir medio en broma, medio en serio: “¡Qué listos son los austriacos: nos endosaron a Hitler [nacido en Austria] y se quedaron con Beethoven [que era alemán]!”».

Esta maniobra de apropiarse de las bondades o éxitos ajenos y sacudirse las vergüenzas o fracasos propios se repite en otras ocasiones. Vilella (2003, 51) recoge esta afirmación atribuida a Einstein: «Si llega a demostrarse que mis teorías son correctas, los alemanes me llamarán “alemán”, y los franceses, “ciudadano del mundo”. Si, en cambio, se revelasen falsas, los franceses me llamarán “alemán”, y los alemanes, “judío”».

Otros dos ejemplos. Un personaje de Peyrefitte (1966, 495) afirma: «En aquel tiempo [los años 20] los alemanes nos persiguieron [a los judíos] como espías de los rusos; los rusos, como espías de los alemanes, y los polacos, como espías de unos y otros». Incluso entre los mismos judíos se daba este patrón de culpabilidades según el juego de las conveniencias: «Después de un matrimonio con un Rothschild, si un Gramont hace una tontería, los Gramont dicen que es a causa de la sangre judía; y, si ellos se distinguen en algo, los Rothschild dicen: “Nuestra sangre los transforma”» (Peyrefitte 1966, 313).

2.6. Dos parábolas sobre el fin del nazismo

Según Amanda Mars (2003, 66), «utilizar el humor es hablarle a la vida en su mismo lenguaje: dirigirse al caos desde el caos, al absurdo desde el absurdo». Además, según el autor mexicano Jorge Volpi, «al deformar su naturaleza y al resaltar los aspectos delirantes o carnalescos del mundo, el humor nos permite una comprensión más profunda de nuestros temores, miedos y equivocaciones» (en Mars 2003,

66). Por otra parte, el humor tiene una muy importante diferencia con la realidad: «Se suele estructurar en un planteamiento, un nudo y un desenlace»; mientras que lo real «parece, de principio a fin, un enorme nudo, protagonizado por personajes mal definidos, no ambiguos, ni ricos en matices, sino confusos» (Mars 2003, 66).

La creación y demolición del nazismo y el fascismo se refleja en dos parábolas en *El Pentateuco...*, de Wagenstein. La primera comienza con esta extensa pregunta:

¿Has visto alguna vez a algún idiota que se ponga, con entusiasmo, a construir una casa, que la pinte por fuera, que plante tres pinos delante, que cuelgue en las ventanas cortinas de florecillas azules y coloque una maceta con geranios y que, después de haber admirado, un tiempo, su obra, se dedique a destruirla sistemáticamente hasta que no quede piedra sobre piedra? (Wagenstein 2015, 241).

Para Isaac (protagonista de *El Pentateuco...*), la casita es el fascismo, al que contribuyeron muchos a construir según sus propios intereses. Sin embargo, «después, todos, al mismo tiempo, se enfrentaron a él a causa de sus desobediencias cada vez más frecuentes. Se unieron y derribaron la casita con un coste de cincuenta millones de muertos» (Wagenstein 2015, 241).

A esta parábola del interés y la consecuencia, se le suma otra, que también utiliza el absurdo. El gracioso Mendel, en un viaje de Berdichev a Odesa, «a la vista de los viajeros curiosos», sacó de una cesta todo lo necesario para preparar una ensalada judía: «Despedazó un pollo cocido; con su navaja cortó, en trocitos diminutos, un huevo duro, dos patatas y una remolacha; encontró en la cesta una cabeza de cebolla, mostaza y todo lo demás». Después de revolverlo todo y aderezarlo con aceite, «puso una ramita de perejil de adorno y permaneció admirándolo un tiempo mientras a los demás

viajeros se les hacía la boca agua». En ese momento, Mendel bajó la ventanilla y arrojó la ensalada por la ventana. Después de recoger y ordenar todo, «bostezó y se quedó viendo [por la ventanilla] los haces de cables de telégrafos sobre la vía». Uno de los sorprendidos pasajeros le pregunta:

–Perdone usted, pero ¿qué es lo que acaba de hacer?

–Ensalada judía de pollo.

–¿Y por qué la ha tirado por la ventanilla?

–Oh, ¡es que no hay nada en el mundo que odie más que la ensalada judía de pollo! (Wagenstein 2015, 242).

Y es que, después de la catástrofe bélica, «a estas alturas del cuento, todos juran que no hay en el mundo nada que odien más que la ensalada que se prepararon ellos mismos». Y, así, tras la derrota del nazismo, como por arte de magia, desaparecieron todos sus partidarios¹³.

3. Las etapas soviéticas

El humorista William Davis compara los chistes de la época soviética con los de la Alemania nazi, «muy elaborados y, en general, de tono amargo. Ciertamente no conseguirían un lugar en el repertorio de chistes de los comediantes más aplaudidos hoy en televisión; pero no se pretendía que fueran especialmente graciosos: eran expresiones de desafío» (en Luján 1975, 82).

El humor al respecto que hemos localizado, para este pequeño trabajo, sobre la etapa soviética se centra en tres aspectos: la represión estalinista, la implantación del sistema comunista y sus consecuencias económicas.

¹³ En la investigación de Philippe Sands (*Ruta de escape*, 2021), unos soldados aliados hablan con la mujer del criminal nazi Otto Wächter, que hizo las suyas en la Galitzia, y quedan sorprendidos porque, de todas las personas que habían tratado, era la única que abiertamente se reconocía nazi.

3.1. Stalin contra todos y el régimen de terror

Joaquín Estefanía (2021, 18) resume así la evolución del comunismo: «Con su práctica política, Lenin transformó el eslogan de “Todo el poder a los soviets” por el de “Todo el poder para el partido”, y Stalin completó el cambio con el de “Todo el poder para el secretario general”».

Como es sabido, la represión estalinista no caía exclusivamente sobre los judíos, sino que era común a millones de rusos de cualquier bando. Tres judíos “de distintas regiones de Galitzia [actual Ucrania]” esperan en un calabozo a que los destinen a un *gulag* siberiano:

–Me han condenado a quince años –dijo el primero– porque soy partidario de Moisés Liberman.

–A mí me han condenado a quince –explicó el segundo– porque soy contrario a Moisés Liberman.

–Y a mí que han caído quince años porque soy Moisés Liberman (Wagenstein 2015, 189).

Similar es el diálogo, en una celda de Polonia, entre tres detenidos:

–A mí me cogieron por estar en contra de Gomulka. ¿Y a ti?

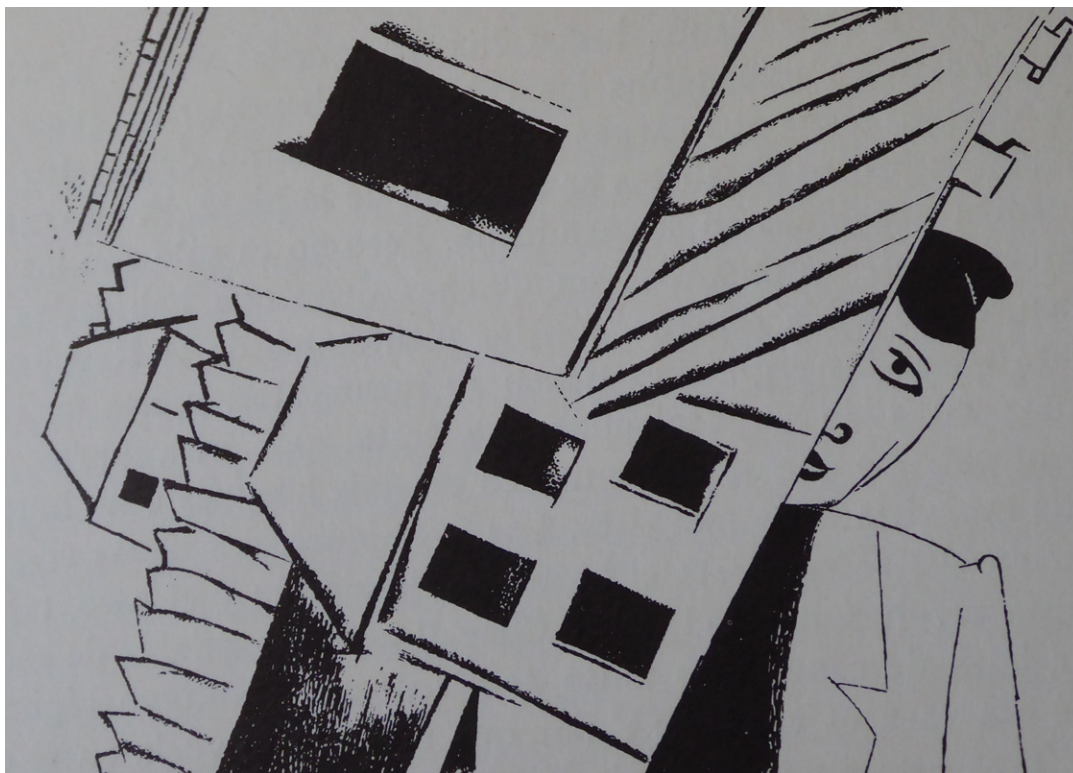
–A mí, por estar en contra ¿Y a ti?

–Yo soy Gomulka (Pernau 2007, 120).

El control policial y la represión comunista provocó la sensación constante de amenaza ante la posibilidad de ser detenido, interrogado y enviado a Siberia. La nueva espada de Damocles del NKVD (la terrible KGB) pendía sobre la cabeza de cualquier ciudadano. Y aquí viene «la anécdota del gracioso Mendel, que llamó desde una cabina telefónica de Berdichev»:

–¿Es el NKVD?

–Sí, es el NKVD –le contestaron.



Nº 19 – *Hombre portando una calle* (s. f., fragmento), de M. Chagall

–Lo hacéis muy mal –dijo Mendel y colgó.

Minutos más tarde llamó desde otra cabina:

–¿Es el NKVD?

Alguien le dio un golpecito en el hombro:

–Exactamente, ciudadano Mendel, el NKVD. ¡Hacemos lo que podemos! (Wagenstein 2015, 146).

También existían las denuncias por comentarios subversivos. Resulta que un judío de Berdichev, bajo los efectos del alcohol, hizo comentarios muy ofensivos sobre Stalin. Tal hecho, «le traería como mínimo una amonestación o, en el peor de los casos, una multa de cinco rublos» (Wagenstein 2015, 145). Pero, denunciado, le apresaron y le juzgaron: «No lo pusieron en libertad ni al día siguiente, ni al mes; pero, gracias a Dios, se ahorró los cinco rublos de multa, porque lo condenaron a quince años de des-

tierro en Siberia, con la correspondiente privación de sus derechos civiles» (Wagenstein 2015, 150).

3.2. La escasez de productos

También la precariedad y escasa calidad de los productos de consumo normal era objeto de humor:

A veces para comprar medio kilo de carne [en la Europa central] le quedaba a uno más cerca Japón que la ciudad soviética más próxima. Además, el problema de la carne no proviene solo de la cercanía de Japón, porque precisamente de aquellas lejanas tierras de Siberia, llegó a Kolódets [Ucrania] un ciudadano que preguntó en la carnicería: «¿Me podrían pesar medio kilo de carne?». «Por supuesto», le contestaron amablemente, «siempre que nos lo traiga» (Wagenstein 2015, 120).



Nº 20 – Colmado (1914), de Marc Chagall

Por el corte de importaciones y la deficiente calidad de los productos soviéticos, en la sastreía del padre de Isaac, las agujas alemanas de importación fueron sustituidas «por agujas que producía la fábrica local de tractores», que, lógicamente, «eran algo bastas, pero reutilizables con fines de defensa nacional» (Wagentein 2015, 142).

La escasez de medicinas se procuraba subsanar sustituyendo, con mucha imaginación, unos productos o remedios por otros:

El farmacéutico [de Leópolis o Lviv] insistía, con fervor, en que los baños de aguas termales tenían que ser sustituidos por zumos de limón fresco (fruta que llevábamos siglos sin ver en



Nº 21 – Aguja (1945), de J. Kaminsky

Kolódets) con aceite de oliva virgen de Grecia. [Pero] el único ingrediente de esta receta mágica que estaba a nuestro alcance era el atlas soviético en que podíamos consultar el emplazamiento exacto de Grecia (Wagenstein 2015, 160).

3.3. La manipulación del lenguaje

El manejo interesado del lenguaje, común a toda política, es evidente, por ejemplo, en los dos partes de guerra tras la batalla entre nazis y soviéticos en la toma de Lemberg (actual Lviv). El «cuadro de destrucción y pavorosa huida» resultante era interpretado de dos maneras muy diferentes: «Operación planificada de evacuación de los ciudadanos», según la agencia soviética TASS, mientras la radio de Berlín proclamaba: «Las tropas alemanas libertadoras han sido recibidas con inmenso júbilo por la población local» (Wagenstein 2015, 173). Una reciente viñeta de *El Roto* (2021, 10), presenta a un viejo trabajador de imprenta componiendo un texto con la antigua tecnología, y le acompaña este comentario: «No hay manipulación informativa, son noticias de autor».

La manipulación del lenguaje daba a los conceptos «algo de solemne y misterioso» filtrando y transformándolos por medio del eufemismo: «El robo, por ejemplo, si se perpetraba a gran escala, podía pasar por “un sobrecumplimiento del plan de ganancias legítimas”, mientras que los asesinatos en masa se anunciaban como “cumplimiento de los planes de defensa de los intereses nacionales”» (Wagenstein 2015, 142). Una viñeta de *Caín* (2021, 80) muestra dos altavoces que vociferen el reclamo del consumo personalizado: «Tenemos un eufemismo para cada uno de sus problemas. ¡Solicítelo!».

En esa manipulación del lenguaje se dan usos y recursos sorprendentes y cómicos. Así, con el cambio al sistema económico comunista, la sastrería del padre de Isaac tiene que sustituir su denominación de *Mode Parisienne*

[...] porque a las nuevas autoridades, que acababan de venir del interior del

país o salían de las cárceles polacas, les pareció que la decadente moda de París discordaba de las tendencias más recientes en la moda obrero-campesina, así que mi padre y yo nos convertimos en simples «obreros de la Cooperativa Textil n° 6 de Ukrglavgorpromtrest»¹⁴ (Wagenstein 2015, 122).

En tales denominaciones impronunciables, había casos mucho más extremos: «Fusiones de nueve y aun de veintitrés palabras abreviadas y, si uno hacía el intento de pronunciarlas, la lengua se le trababa en un nudo marinero que luego le llevaba media hora desamarrar» (Wagenstein 2015, 122). Además, paradójicamente, «aquellas abreviaturas soviéticas a veces eran más largas que las propias palabras que las formaban». Paradoja similar a lo narrado por Shimon Finkelstein, que decía «haber visto una culebra que medía un metro veinte centímetros de la cabeza a la cola, y dos metros de la cola a la cabeza». El tonto Mendel no se lo creía, y Finkelstein alegó: «Y ¿cómo es posible, entonces, que de lunes a miércoles haya dos días, y del miércoles al lunes, cinco?» (Wagenstein 2015, 122).

También la realidad ofrece casos similares. Por ejemplo: *la paradoja del circunnavegante*, que, en palabras de Muñoz García (2022, 24), «consiste en que, si das la vuelta al mundo, no tardas lo mismo si vas hacia el oeste que si vas hacia el este». Y lo ejemplifica así: «Si viajas hacia al este, ganas un día, como Phileas Fogg en la novela de Julio Verne [*La vuelta al mundo en ochenta días*]; mientras que, si viajas hacia el oeste, lo pierdes, como les pasó a Elcano y sus tripulantes al terminar la primera circunnavegación», lo que se explica porque el sol no sale al mismo tiempo para todos. Más modernamente, «el vuelo de Madrid a Nueva York es más largo que el de Nueva York a Madrid, y esto es porque el de vuelta está ayudado por la corriente

14 Ukrglavgorpromtrest = Ukr-glav-gor-prom-trest = [Ukr = ucraniano // glav = capítulo // gor = del pueblo // prom = industria // trest = trust].

de chorro que viaja hacia el este, que tiene su origen en la rotación de la tierra».

3.4. Una parábola del estalinismo

Isaac nos propone, irónicamente, esta parábola sobre el estalinismo como fenómeno inexplicable e incomprensible: «Perdona que comience con una *hojmá* (parábola jasídica) que ni siquiera es divertida, pero quizá, esforzándote un poco, llegues a entender la moraleja»:

Trata del ciego losel, a quien hasta los niños, que tienden a burlarse de todo infeliz, le tenían respeto y le ayudaban a cruzar la calle. Un buen día, losel, ayudándose de su bastoncito, fue a visitar al rabino y le preguntó:

–Rabí, ¿qué estás haciendo ahora?

–Estoy tomando leche.

–¿Cómo es la leche, rabí?

–Es un líquido blanco.

–¿Qué quiere decir «blanco»?

–Blanco, pues... es el color de los cisnes.

–¿Y qué es un «cisne»?

–Un ave que tiene el cuello curvo.

–¿Qué es «curvo»?

El rabino dobló su brazo por el codo.

–Anda, tiéntalo y sabrás.

El ciego losel palpó atentamente el brazo del rabino y dijo agradecido.

–Gracias, rabí. ¡Ahora ya sé cómo es la leche!

(Wagenstein 2015, 119-120).

Esta parábola se aplica luego a las realidades política y religiosas. Así, Isaac interpela a sus lectores a propósito de cómo era la nueva patria soviética, y nos previene para no generalizar como algunos visitantes o viajeros: «Un periodista extranjero pasa por Moscú tres días escasos y, según sus convicciones políticas, se dedica a explicarle, en tono de experto, al mundo ciego e ignorante cómo es la leche, sin darse cuenta de que ha palpado nada más el codo doblado de Moscú» (Wagenstein 2015, 120).



Nº 22 – leche-blanco-cisne-curvo-codo (2022), de M. A. F.

Más adelante, se refiere a las purgas estalinistas: «Muchas veces, las últimas palabras de los condenados a muerte por orden expresan de Stalin eran de alabanza a él». Eran cosas que sucedían en las purgas y que se aceptaban como normales: «No sé si se trataba de una demencia colectiva, pero estos son los hechos». E Isaac, que ya prevé su futuro en un gulag de Kolimá, se dirige al lector: «Si tú conoces la solución de este misterio de los misterios, que seguirá desgarrando la conciencia de los humanos por otros ciento dos años más; si sabes en realidad qué aspecto tiene la leche, no dejes de escribirme, cuanto antes, para contármelo. ¡Te estaré muy agradecido!» (Wagenstein 2015, 154).

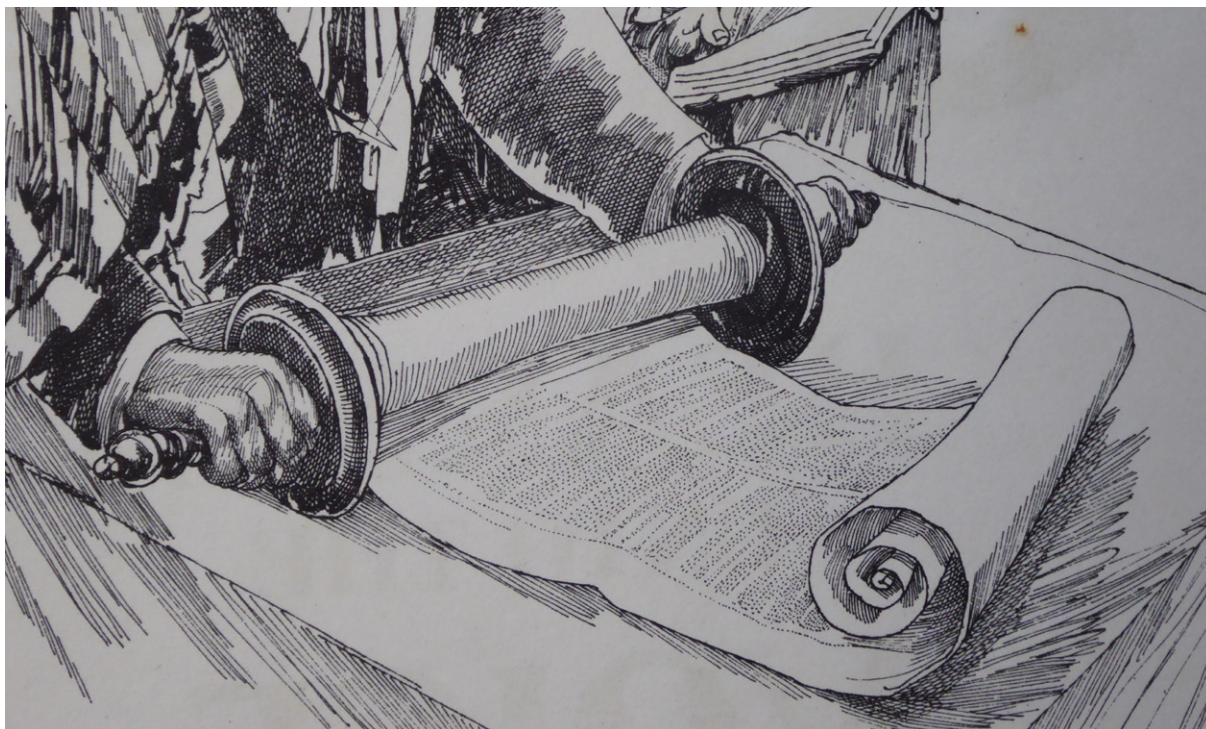
El rabino Bendavid, que se había vuelto ateo, «lleno de compasión por el prójimo, aceptó servir temporalmente [...] de pastor espiritual tanto en la sinagoga como en el Club de Ateos, atendiendo, en el primer caso, las necesidades de los que creían en Dios y, en el segundo, de los que creían en Karl Marx». Y lo hizo con gran profesionalidad: «Los conducía por los vericuetos de la duda sin permitir jamás que vivieran en la equivocación de que en el codo doblado se escondía toda la verdad sobre la leche. Mu-

cho menos si este codo terminaba en un puño –sea divino o humano– cerrado y amenazante» (Wagenstein 2015, 141-142).

A modo de cierre

Suele afirmarse que es más fácil hacer llorar que hacer reír. Además, según Iñiqui Uruiarte (2022, 14), «puede ser más particular, íntimo y revelador mostrar lo que a uno le hace gracia que lo que le enfada o duele». Este nuestro cuarto artículo cierra una serie sobre el humor semita, publicada en esta misma revista¹⁵. A todos los humanos nos une, por encima de otras especies, el humor: el hombre es el único animal que ríe. Y, como afirma Irene Vallejo, en «Reír a lágrima viva», «reír es una forma de repudiar las barbaridades y protegernos de nuestras vanidades». Del cainismo, quizás hablemos en otra ocasión.

15 Se trata de «El humor religioso judío en Chajim Bloch y Ángel Wagenstein» (*Revista de Folklore*, n° 478, pp. 25-55); «Comportamientos, costumbres y humor judío y oriental» (*Revista de Folklore*, n° 480, pp. 98-123) y «Algunos personajes y situaciones del humor semita» (*Revista de Folklore*, n° 486, pp. 29-52).



N° 23 – *Fin* (1955, fragmento), de S. Raskin

BIBLIOGRAFÍA

BLOCH, Chajim, *El pueblo judío a través de la anécdota. Historias serias y jocosas de devotos, sabios, artistas, bufones, pícaros, fanfarrones, pordioseros, ricos, creyentes, librepensadores, neófitos y antisemitas*. Traducción de Luis Blanco de Vicente. Madrid, Dédalo, 1931.

BUBER, Martin, *Cuentos jasídicos. Los maestros continuadores II*. Barcelona, Paidós 1983.

CAÍN, [Viñeta sin título], *La Razón*, 18 de junio 2021, 80.

CASTAÑÓN, Lucino. *Refranero asturiano*. Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos 1977.

EL ROTO. [Viñeta sin título], *El País*, 2 de mayo 2021, 12.

EL ROTO. [Viñeta sin título], *El País*, 19 de junio 2021, 10.

ESTEFANÍA, Joaquín, «La izquierda, desde su prehistoria», *El País-Babelia*, 3 de julio 2021, 18.

DEUSTO. *El sentido del humor*. Bilbao, Bilbao, Ediciones Deusto, 1993.

FAU, Guy. *Judaísmo y antijudaísmo*. Buenos Aires, Ediciones Zlotopioro, 1969.

FRIEDMAN, Violeta. *Mis memorias*. Barcelona, Planeta, 1995.

JABLONKA, Iván. *Historia de los abuelos que no tuve*, Barcelona, Anagrama, 2022.

LUJÁN, Néstor. *El humorismo*, Barcelona, Salvat, 1975.

MANGUEL, Alberto. «Vivir en el exilio sin renunciar al alma», *El País-Babelia*, 19 de noviembre 2022, 6.

MARS CHECA, Amanda, «Entre la risa y la ironía. Conversaciones sobre humor», *Químera*, n° 232-233 (2003), 66-70.

MOLHO, Michael, *Usos y costumbres de los sefardíes de Salónica*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1950.

MUÑOZ GARCÍA, María Belén. «Cómo convencer a un terraplanista», *El País*, 6 de agosto 2022, 24.

PADURA, Leonardo, *Herejes*, Barcelona, Tusquets Editores, 2014.

PERNAU, Josep. *Humor de combate. Cómo sobrevivir a las dictaduras*. Barcelona, Roca 2007.

PEYREFITTE, Roger. *Los judíos*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1966.

RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, Miguel Á. «La risa patológica». En Á. Rodríguez Idígoras, coord.: *El valor terapéutico del humor*. Desclée de Brower, Bilbao, 2002, 93-103.

RODRÍGUEZ MARÍN, Francisco. *Más de 21.000 refranes castellanos*. Madrid, Atlas Ediciones 2007.

RUBIO HANCOCK, Jaime. «Anatomía de Twitter. Demasiado pronto». *El País*, 15 de abril 2022, 13.

SAPORTA Y BEJA, Enrique. *Refranes de los judíos sefardíes y otras locuciones típicas de los judíos sefardíes de Salónica y otros sitios de Oriente, recopilados por E. S. y B.* Barcelona, Ameller Ediciones, 1978.

TORRES, David. «Sarkozy lee a Cervantes». *El Mundo*, 17 de septiembre 2010, 2.

URIARTE, Iñaki. «En qué siglo, Dios mío», *El País*, 6 de febrero de 2022, 14.

VALLEJO, Irene. «Reír a lágrima viva», *El País Semanal*, 20 de julio de 2022, 8.

VEGA, Coradino. «Max Aub, el escritor español que mejor contó la experiencia de la guerra y los refugiados». *El País-Babelia*, 7 de julio de 2022, 14.

VILELLA, Eduardo, «Moni Ovadia, el judío hilarante», *Químera*, n° 232-233 (2003), 49-52.

WAGENSTEIN, Ángel, *El Pentateuco de Isaac. Sobre la vida de Isaac Blumenfeld durante dos guerras, en tres campos de concentración y en cinco patrias*. Traducción del búlgaro de Liliana Tabákova. Barcelona, Libros del Asteroide, 2015.

WAGENSTEIN, Ángel. *Adiós, Shangai*. Traducción del búlgaro de Venceslav Nikólov. Barcelona: Libros del Asteroide, 2016.

CRÉDITO DE LAS ILUSTRACIONES

Del libro *Aron-Hakodesh. Jewish Life and Lore*, de Saul Raskin (Ed. Hebraica, N. Y. 1955), proceden las siguientes ilustraciones: n° 1 (p. 35); n° 2 (p. 120); n° 6 (p. 130); n° 14 (p. 69); n° 15 (p. 34); n° 16 (p. 83); n° 17 (p. 70); y n° 23 (p. 139). Del libro *Chagall*, de J. Cassou (Daimon, Barcelona, 1968), proceden las ilustraciones n° 9 (p. 78); n° 10 (p. 190); y n° 19 (p. 85). Del libro *Chagall en Rusia* (Catálogo exposición de Caja Duero, Septiembre-Octubre, 2000), The State Russian Museum y Caja Duero (Palma, 2000), proceden las ilustraciones n° 4 (p. 29); n° 5 (p. 51); n° 8 (p. 55); n° 12 (p. 61); y n° 20 (p. 49).

De un abecedario hebreo de J. Kaminsky (Litho-House, N. Y., 1945), procede la ilustración n° 21 (p. 29). De *#AnneFrank (Descubriendo a Anna Frank. Historias paralelas)*, documental dirigido por Sabina Fadelí y Anna Migotto (2019), proceden las ilustraciones n° 11 y la n° 18, fotogramas modificados y titulados libremente. La n° 13 es una foto de Y. Krivokulskiy (1999), pasada por filtro. La n° 17 procede de *El Pentateuco de Isaac* (p. 86, modificada); y la n° 22 es un collage mixto de M. Á. de la Fuente González (2022), con materiales de *Buena Vida* (n° 16, julio de 2019) y de *Icon* (n° 88, junio de 2021).

Revista de **FOLKLORE**

Fundación Joaquín Díaz

funjdiaz.net

