

# Revista de **FOLKLORE**

Fundación Joaquín Díaz



# Nº 500

## 43 AÑOS DE LA REVISTA DE FOLKLORE

La ausencia de Dios y la paradoja de Epicuro ..... 3

Joaquín Díaz

Mujeres y hombres a la greña ..... 4

Arturo Martín Criado

Pueblos con nombres de todos los colores ..... 41

José Luis Rodríguez Plasencia

Las doce palabras retorneadas: cuatro ejemplos leoneses ..... 66

Francisco Javier Rúa Aller y María Jesús García Armesto

Recuperando la memoria de una celebración civil de carácter  
educativo: la Fiesta del Árbol en Béjar (1912-circa 1930)..... 76

Carmen Cascón

A propósito de una medalla de la Virgen del Puerto de Plasencia  
(siglo XVIII): historia, metalurgia y devoción ..... 89

Juan Manuel Ramos Berrocoso

Las leyendas de lo sobrenatural en la Provincia de Albacete:  
estudio y clasificación: La Mancha de Montearagón ..... 111

José Manuel Correoso Rodenas

# SUMARIO

*Revista de Folklore* número 500 – Octubre 2023

Dirige la *Revista de Folklore*: Joaquín Díaz

Producción digital, diseño y maquetación: Luis Vincent

Todos los textos e imágenes son aportados y son responsabilidad de sus autores

Fundación Joaquín Díaz - <https://funjdiaz.net/folklore/>

ISSN: 0211-1810



## LA AUSENCIA DE DIOS Y LA PARADOJA DE EPICURO

**A**lgunos pensadores –de los pocos que aún quedan en una sociedad en la que el cerebro se ejercita mucho menos que el resto del cuerpo– se preguntan si la humanidad progresa adecuadamente por los vericuetos que ha elegido. Frente a las teorías ochocentistas que presumían de avances significativos de los seres humanos con respecto a los núcleos primitivos y salvajes de población, nos encontramos con que el número de actos de violencia entre personas ha crecido hasta extremos alarmantes y que si no se dan casos de canibalismo es porque los regímenes alimenticios mitigan o disimulan los deseos de triturar al enemigo con los dientes. Puede ser que «por un garbanzo no se pierda la olla» pero la cantidad de garbanzos que nos pueden alterar la masticación es tal, que suenan las alarmas en casa de los sabios. La violencia necesita de nuevos adjetivos para calificar fielmente su crueldad, y el ensañamiento de algunos casos domésticos o de género llega al extremo de recurrir a la denominada violencia vicaria para causar el daño más agudo que se pueda concebir. Marylène Pathou-Mathis asegura, sin embargo, que «la violencia no está inscrita en los genes del ser humano y su aparición obedece a causas históricas y sociales. La noción de “violencia primigenia” es un mito y la guerra no es un elemento íntimamente ligado a la condición humana, sino el producto de las sociedades y de sus correspondientes culturas. Los estudios sobre los primeros grupos sociales humanos nos muestran que las comunidades de cazadores-recolectores superaban mejor las crisis cuando sus relaciones descansaban en la cooperación y ayuda mutuas, en vez de basarse en el individualismo y la competición».

¿Es esto así o estamos de nuevo ante el voluntarismo de la Antropología que presume erróneamente de la capacidad evolutiva del individuo? ¿Por qué algunos de los llamados libros sagrados atribuyen al diablo la enseñanza del mal que luego utiliza Caín? ¿Acaso el episodio de la lucha mortal entre hermanos está motivado por el deseo reprochable de unirse uno de ellos a su propia hermana para poblar la tierra? Aún más: ¿quién hizo la selección de los textos que habrían de componer la Biblia?

La historia de las religiones tiende a exponer el origen de la maldad en determinados relatos y mitos que simplifican su naturaleza y la convierten en un conflicto de fácil comprensión: el orden frente al caos. Estas formas simplistas de abordar problemas complejos que están en la propia naturaleza del ser humano, tratan de eludir un análisis serio y terminan por reconocer que el orden es un reflejo del poder divino mientras que el mal, el caos, no tiene explicación porque emana de lo oscuro, del desorden, de la ausencia de Dios. El libro de Job, aquel personaje tan paciente como incomprendido, es el primer alegato bíblico de un ser humano contra un Dios que parece desaparecido de pronto del mundo que creó: «Desde la ciudad gimen los que mueren, el herido de muerte pide auxilio, ¡y Dios sigue sordo a la oración!».

La ausencia, la indiferencia o la sordera de Dios, sin embargo, no son la única explicación de la maldad. Hay, en casi todos los relatos de la creación una especie de pecado original que paradójicamente tiene que ver con la búsqueda del conocimiento. En alguno de esos relatos legendarios se nos presenta a Satán incluso como «el que sabe», tratando de explicar la adquisición de los conocimientos por los humanos como un drama en el que mientras unos actúan otros son espectadores, si bien espectadores cansados de contemplar tanta angustia y tanta tristeza. Susan Sonntag ya supuso que la indiferencia que experimenta el individuo de hoy ante el dolor ajeno tendría mucho que ver con la saturación de imágenes destructivas que soportamos a diario. Algo así como una insensibilización ante el horror, como un escudo ante la pena. Hannah Arendt también nos explicó que el mal podía llegar a ser banal, relacionando el asesinato de seres humanos con la frialdad de una burocracia capaz de justificarlo como si solo fuese un trámite administrativo en el que el único responsable era el funcionario.

Marcus G. Singer escribió, tratando de resolver la paradoja de Epicuro, que «si algo es realmente malo, no puede ser necesario y si es realmente necesario no puede ser malo».

Bendita filosofía que todo lo resolvía con palabras.

## CARTA DEL DIRECTOR

## MUJERES Y HOMBRES A LA GREÑA

Arturo Martín Criado

Uno de los rasgos de la sociedad tradicional, que contrasta mucho con lo que sucede en la actual, era que las personas desde niños tenían bastante claro lo que podían esperar de la vida y cuál iba a ser su «camino». Llevando la contraria a don Antonio Machado, diríamos que *no* «se hace camino al andar», sino que el camino estaba trazado y, todo lo más, había una cierta variedad de sendas y de atajos para los más intrépidos o los más necios, por los que unos pocos subían más alto y otros se despeñaban, pero la mayoría prefería seguir el camino que le indicaba la tradición familiar. En la literatura romántica y del siglo xx, uno de los temas más tratados es el de la angustia o tedio vital al plantearse qué hacer con la propia vida cuando se goza de libertad<sup>1</sup>. En la familia amplia de la época preindustrial, «todos sus miembros (abuelos, padres, hijos, tíos, etc.) realizaban un trabajo imprescindible para la supervivencia de la unidad familiar. En una familia campesina los hombres trabajaban en el campo y las mujeres -abuela, esposa, tía- se ocupaban de las tareas domésticas, cuidar a marido e hijos, preparar la comida, hacer el pan, confeccionar ropa y vestidos; tenían a su cargo el ganado menor y colaboraban en las tareas agrícolas en las épocas en que estas requieren mayor dedicación. Todos los miembros participaban en el trabajo aunque existía cierta especialización. A la tarea realizada por hombres y mujeres se concedía el mismo valor: tan importante e imprescindible era la realizada por unos como por otras.»<sup>2</sup>. Los hijos aprendían el oficio paterno;

las hijas, como en general las mujeres, se preparaban para el matrimonio, pues las otras opciones, hacerse monja o quedarse soltera, eran menos apetecidas en la sociedad moderna. Si les esperaba una buena herencia, buscaban marido o mujer entre sus iguales, pues lo contrario se veía muy mal y se consideraba que llevaba al fracaso. Las familias numerosas lo tenían muy difícil, pues el reparto de la herencia los dejaba en situación apurada. Como decía una señora de Tierra de Campos: «un hijo, bien; dos, vaya, vaya; tres, pobriños, pobriños». Por ello, la tendencia era tener pocos hijos que llegaran a adultos, como se comprueba ya a mediados del siglo xviii en el Catastro de Ensenada, y las preferencias, como en la mayoría de sociedades de tipo tradicional del mundo, eran las de tener, al menos, un varón<sup>3</sup>.

Desde los orígenes de nuestra literatura se hacen explícitas las diferencias biológicas y culturales de mujeres y hombres, así como la necesidad de entenderse aunque sea en un continuo forcejeo y lucha. Ya Homero nos presenta a la pareja troyana de Héctor y Andrómaca discu-

---

*de ciego relativos a la vida, costumbres y propiedades atribuidas a las señoras mujeres*, ed. de Isabel Segura. Barcelona: Altafulla, 1981, p. 99.

3 «Es mucho más probable que [...] exista alguna razón biológica universal por la que casi todas las culturas valoraban más la masculinidad que la feminidad. No sabemos cuál es la verdadera razón. Existen muchas teorías, pero ninguna de ellas es convincente», Y. N. Harari, *Sapiens. De animales a dioses*. Barcelona: Debate, 2015, p. 175. En efecto, después de repasar varias de estas teorías, el autor termina preguntándose: «¿Acaso los machos de la especie *Homo sapiens* no están caracterizados por la fuerza física, la agresividad y la competitividad, sino por unas habilidades sociales superiores y una mayor tendencia a cooperar?», *ib.*, p. 181.

1 Es decir, el *spleen*, que popularizó Baudelaire, o *esplín* como escribe el DRAE.

2 *Romances de señoras. Selección de romances*



tiendo y, ante los temores de la mujer, Héctor le dice: «Pero ahora vete a casa a ocuparte de tus propias labores, el telar y la rueca, y ordena a tus criadas que atiendan a su trabajo, que de la guerra se encargarán todos los varones»<sup>4</sup>.

En el siglo XVIII, el *Diccionario de Autoridades* definía «Andar a la greña. Phrase familiar, que se dice de las mugeres, quando riñendo se agarran y tiran de los cabellos», si bien, según Covarrubias, la greña es «la cabellera rebuelta y mal compuesta, quales suelen traerlas los pastores y los desaliñados, que nunca se la peinan». Viniendo a nuestra lengua actual, la mejor definición es la de María Moliner: «Estar dos o más personas en desacuerdo y siempre dispuestos a promover disputas», estado natural en que suelen estar quienes viven juntos, en especial si son hombres y mujeres.

## 1. Noviazgo y seducción

Los jóvenes eran admitidos en la sociedad de mozos cuando empezaban a hacer trabajos de adultos, entre los catorce y los dieciocho años. El trabajo les daba derecho a que fueran tratados como adultos. Ya podían fumar y jurar en público sin que nadie los riñera y, lo más importante, participar con los demás mozos en rondar a las mozas y echarse novia. El principal medio de seducción eran las rondas y bailes que organizaban los mozos en determinadas festividades, sobre todo en Navidad, en los Carnavales, en la noche de san Juan, cuando se rondaba y ponían enramadas a la moza pretendida, y en las festividades de los santos patronos locales, tanto en las ciudades (fig. 01) como en los ámbitos rurales (fig. 02).



Fig. 01. «Un pasar de las seguidillas boleras». Museo Histórico de Madrid



Fig. 02. «A lo volero salero», polvorín salmantino de 1796<sup>5</sup>

Muchos mozos se acercaban a una moza impulsados por los padres que planeaban la boda con miras económicas, sobre todo los labradores más acomodados, si bien todo el mundo tenía muy en cuenta la posición económica y social de ambos novios. Cuando la moza aceptaba que el mozo la acompañase y bailaba sólo con él, es que lo aceptaba como futuro marido

4 *Iliada*, VI, 490-492, ed. O. Martínez García, Madrid: Alianza Ed., 2010, p. 215.

5 Dibujo del autor según fotografía de Folk Art of Spain and Americas. *El alma del pueblo*, ed. de M. Oettinger, San Antonio Museum of Art, 1997, p. 56.

(Figs. 03). El baile era el acontecimiento imprescindible en las relaciones de los jóvenes, era donde la pareja se consolidaba y se hacía manifiesto su compromiso de noviazgo cuando ya no bailaban con nadie más (fig. 4). En algunos pueblos de la Ribera del Duero, el mozo se declaraba metiendo su cachiporra por la gatera de la puerta de la casa de la novia. Si desde dentro la tiraban a la calle, significaba que era rechazado. Si la dejaban dentro, es que le aceptaban como novio y esperaban que fuese a recogerla y hablar con los padres<sup>6</sup>.



Fi. 03. *El baile* de Valeriano D. Bécquer. Museo del Romanticismo de Madrid

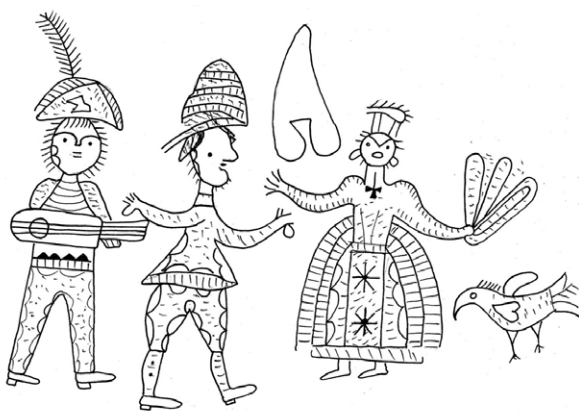


Fig. 04. En el baile surge el amor, como indica el corazón entre la pareja. Colodra de Cabezas de Villar, 1845, del Museo de Ávila<sup>7</sup>

6 A. de la Torre Yubero, *Canalejas de Peñafiel. La vida de un pueblo*. Valladolid: Diputación Provincial, 1997, p. 139.

7 E. Pérez Herrero, *Las colodras de la colección «Marqués de Benavites» del Museo Provincial de Ávila*. Ávila: Caja de Ahorros de Ávila, 1980, p. 112.

El vals, que comienza a popularizarse a finales del siglo XVIII en Alemania y Austria, y triunfa de lleno en la clase media durante el siglo XIX, popularizó el baile «agarrao», con su enorme atractivo erótico (fig. 05), que provocó las continuas condenas de la iglesia católica. Estas no evitaron que desde finales de este siglo se extendiera por la geografía española y que se construyeran numerosos salones de baile en todos los pueblos (fig. 06). Incluso los músicos tradicionales de tamboril y dulzaina, que sobre todo amenizaban los bailes con *ruedas* y *jotas*, aprendieron a «valsar», es decir, a tocar música inspirada en los valeses al ritmo de la cual las parejas podían bailar abrazadas.



Fig. 05. Representación del baile «agarrao». De una colodra de Riofrío, del Museo de Ávila<sup>8</sup>



Fig. 06. Salón de baile de Valdecarros (Sa)

8 *Ib.*, p. 82 y 120-122.



Junto a la canción y al baile, la literatura escrita desempeña su papel desde el siglo XIX. A través de los pliegos de cordel, llega a los lugares más recónditos y difunde historias románticas, algunas famosas por haber triunfado en el teatro, como la de *Los amantes de Teruel* (fig. 07), otras de poetas aficionados, como los autores de *El cantor de las hermosas*, que lo subtítulan «Trobas de amor dedicadas al bello seco por unos aficionados» (fig. 08).



## Los amantes de Teruel

Nueva relación histórica y compendiada de los amores y trágico suceso de dichos amantes  
Don Diego de Marcilla y Doña Isabel de Segura

### PRIMERA PARTE

La amistad más franca y pura unía con maravilla á D. Martín de Marcilla y á D. Diego de Segura. De iguales inclinaciones en sus afectos sinceros, igual lustre en los blasones y en fin buenos caballeros.

Tenían ambos á dos por sola y única ley amar y servir á Dios, su honor, su patria y su rey. Uno á otro se servían con el cariño más fiel,

y muy vecinos vivían en la ciudad de Teruel.

El de Marcilla adoraba á su hijo llamado Diego, quien desde niño mostraba en sus miradas de fuego, en su honrado proceder, en su porte y gentileza, que ejemplo podría ser de la española nobleza; y D. Pedro de Segura amaba con alma y vida á Isabel su hija querida, flor de amor y de ternura,

Fig. 07. Pliego de cordel de *Los amantes de Teruel*.  
Fundación Centro Etnográfico Joaquín Díaz de Uruña

Con el nuevo siglo y la popularización de la fotografía, se ponen de moda las tarjetas postales románticas (fig. 09) que se mandaban en cumpleaños y fechas especiales, y los retratos de estudio de pequeño tamaño, de cartera, que se regalan entre los novios, y que a menudo llevan frases cariñosas: «Manolín, nuestros corazones estarán unidos hasta la muerte, tuya» (fig. 10) como en esta pequeña foto de alrededor de 1960.



Fig. 08. Pliego de cordel *El cantor de las hermosas*.  
Fundación Centro Etnográfico Joaquín Díaz de Uruña

Con frecuencia, durante el noviazgo ya se andaban a la greña, ya surgían disputas, a veces inducidas desde fuera, desde la familia de uno o de otro, o durante «los arreglos», cuando los padres negociaban los bienes que iban a donar a los futuros contrayentes:

### Discusión de novios: la Pepa y el Cigüeño

-Del tratado que tenemos ya me encuentro arrepentido, pues veo que las mujeres no cumplen con sus maridos.

-Yo también pienso lo mismo, pues la cuenta que me hago para un hombre que es bueno salen cuatrocientos malos.

-Si la mujer fuese buena, ningún hombre fuera malo.

-Si la mujer es muy mala, ¿por qué venís a buscarla?





Fig. 09. Tarjeta postal romántica de 1910

-Porque el hombre to los días  
él se marcha a su trabajo,  
y precisa una mujer  
para coserlo y lavarlo.

-La mujer está obligada  
a ayudar a su marido  
para coserlo y lavarlo,  
pero no a ser burra de carga.

-Es que ustedes las mujeres  
tienen el genio muy vivo,  
y riñen porque los hombres  
beben vinillo el domingo.

-Porque ese dinero  
que malgastan los domingos  
le hace falta a la mujer  
pa jabón y para hilo.

-Lo que quieren las mujeres  
es que les entreguemos los cuartos.

-Qué vais a entregar vosotros  
si no ganáis pa tabaco.



Fig. 10. Fotografía de una mujer joven dedicada a su novio

-Nosotros no ganaremos  
para tabaco ni pa nada,  
pero si habláis con un hombre  
a todas se os cae la baba.

-El demonio del Cigüeño  
qué falta nos va a poner  
cuando ellos se derriten  
cuando ven a una mujer.

-Ustedes sí que nos insultan  
haciendo miles de halagos.

-Ustedes sí que pretenden  
con falsedad engañarnos.

-Yo siempre te quise bien  
y ahora al ver tu destreza,  
Pepa, querida del alma,  
te quiero con más firmeza.

-La firmeza entre los hombres  
se parece a la veleta,  
que con un poco de aire  
da vueltas y más vueltas.

-Pues yo te digo, Pepilla,  
de ningún modo engañarte,  
lo que deseo contigo  
entre más pronto es casarme.

-Hace poco me dijiste  
que casarte no intentabas,  
vaya si tienes firmeza  
que ya vuelves la palabra.

-Era por experimentarte,  
Pepa, caridá del alma.

-Es que te tienen por sabio  
y no sabes lo que hablas.

-Tu querer me ha vuelto loco  
voy a perder el sentido,  
hermosa rosa temprana,  
si no me caso contigo.

-Pero ha de ser a mi gusto,  
si no, dejemos los naipes quietos.

-Pues habla  
a ver de qué forma quieres.

-La primera, quiero  
que me entregues el dinero,  
y no me pidas cuentas  
si no pueda disponerlo.

La segunda, me mantengas  
en casa sin trabajar,  
y no me des un disgusto  
como aquel que suelen dar.

La tercera, que sea yo  
la que haga y deshaga,  
vaya bien o vaya mal  
tú no pongas mala cara.

La cuarta y última es  
que te quites del tabaco  
y me pidas parecer  
cuando hagas algún trato.

-Puedes buscar en el infierno  
marido de esa manera.

-Pa no quitarme de obligaciones,  
y no tener quien me mantenga  
y tenga que trabajar,  
me encuentro muy bien soltera<sup>9</sup>.

En esta otra composición se refleja la evolución que estaba teniendo lugar desde finales del siglo XIX y comienzos del XX, cuando las mujeres se van marchando del pueblo a trabajar a la capital, por lo general en el servicio doméstico, y van adoptando las costumbres urbanas más liberales:

### **El bestia de mi novio**

Tengo un novio que vino del pueblo  
hace cuatro meses, si no cuento mal.  
Es tan tonto que no se espabila  
ni aprende cosas de la capital.

Por la tarde, cuando viene a verme,  
¡Jesús, la rabieta que me hace pasar!  
Aunque sabe el bruto que estoy sola  
le digo que entre y no quiere entrar.

Que le mande a escardar cebollino  
me dijo un amigo que le conoció,  
pero yo no me atrevo a despacharle  
por ser un buenazo en medio de to.

Pa que vean si es bruto mi novio  
lo que me ha ocurrido les voy a explicar.  
La otra tarde estando en el campo  
los dos muy a solas, ¡es para rabiarse!

yo, fingiendo ponerme muy mala,  
sobre él abrazada me dejé caer,  
y el infame me deja en la tierra  
y, apresurao, ha echado a correr.

Yo le digo: no seas tan bestia,  
sé más cariñoso, no me hagas sufrir,  
haz como otros que a sus novias besan  
y les dicen cosas para hacer reír.

9 Nos lo recitó en Valladolid al señor Antonio natural de San Pedro de las Cuevas (Zamora) en 1987.

*El domingo se me hizo tan tarde  
que por darme prisa salí mal peiná,  
y le dije: me llevas al cine  
que allí no se nota con la oscuridad.*

*Allí quieto estuvo  
dos horas mortales, el muy avestruz,  
sin siquiera tirarme un peyizco  
eso que era un cine de muy poca luz<sup>10</sup>.*

Esta composición termina con un rasgo muy característico de la primera mitad del siglo xx, la enorme popularidad del cine como lugar de expansión amorosa de las parejas, como se refleja en la portada de un número de 1924 de la Revista *Muchas Gracias* debida al gran dibujante Rivas (fig. 11).



Fig. 11. «—Os convido al "cine". —¡Ay, hijito, no! Tú vas al "cine" a ver las películas, y jeso no es plan!». Dibujo de Rivas en la revista *Muchas Gracias* del 17 de mayo de 1924

10 Patricio de Castro, de 86 años en 1995, de Belver de los Montes (Zamora).

Uno de los motivos literarios de burla de la mujer es el de la solterona que rechaza a los pretendientes y termina por quedarse sin ninguno. Tradicionalmente eran las «tías», que se quedaban a vivir con una hermana o un hermano y trabajaban en las faenas de la casa, o cuidaban a los abuelos. A medida que la familia extensa fue siendo sustituida por la nuclear, esta figura femenina fue perdiendo su sentido y convirtiéndose en objeto de disputas, como los suegros, entre los cónyuges:

*Timoteo el barrendero  
del otro lado se hallaba,  
con la sonrisa en los labios  
el amor la declaraba.*

*Y Rosita le contesta  
con la sonrisa en los labios:  
-No he pensado echarme novio  
hasta tener veinte años.*

*Se han pasado los veinte años,  
y también los veintiuno,  
se ha quedado sin barrendero,  
se ha quedado sin ninguno.*

*Sin dinero y sin amor,  
sin amor y sin dinero,  
pasa la vida diciendo:  
¡Quién tuviera un barrendero!<sup>11</sup>*

La burla también se cebaba con aquellas mujeres que no respetaban el principio de emparejarse con sus iguales, que aspiraban a «pescar un buen partido», o de los hombres que «daban un braguetazo», lo que a menudo se tomaba por una especie de afrenta para el resto y daba lugar a todo tipo de cotilleos y maledicencia. La peor parte siempre la llevaba la mujer, como en estas coplas famosas por toda la provincia de Salamanca dedicadas a la amante de un marqués:

### **La Merenciana**

*A la entrada de Pajuelas  
lo primero que se ve,*

11 Elena López, Dehesa Mayor (Segovia) 61 años.



*al marqués y Merenciana  
pintados en la pared.*

*Merenciana es una tuna,  
y su madre una alcahueta,  
y al pobre marqués de Llen  
bien le sacan las pesetas.*

*Merenciana se creía  
que el marqués era soltero,  
que se casaba con él  
y era el ama del dinero.*

*Merenciana, Merenciana,  
No bebas agua del pozo,  
que te pones amarilla  
y no te quieren los mozos.*

*El médico de Matilla  
le dice al de Carrascal:  
-Los males de Merenciana  
con el tiempo se verán.  
Merenciana es una tuna...<sup>12</sup>*

Las disputas entre novios que, en ocasiones, se satirizan con humor, otras veces originan reacciones violentas de un hombre que se siente ofendido en su honor, menoscabada su hombría delante de todo el pueblo y convertido en la risión general. En estos casos se producen venganzas sangrientas, cuya noticia llegaba desde los cuartelillos y juzgados a la prensa y a los ciegos copleros, que escribían romances y coplas narrativas del crimen con un tono moralizante, como se muestra en esta composición que la narradora aprendió de un pliego de cordel:

*En el pueblo de Redondo,  
señores, voy a explicar,  
lo que ha ocurrido a una moza,  
por muy bien saber bailar.*

<sup>12</sup> Victoriano García García, de Aldehuela de Bóveda, 43 años en 1988. Una versión más larga y la historia de esta familia de terratenientes pueden leerse en J. M. Hernández Pérez, «El marquesado de Llen», <https://www.salamancaenelayer.com/2020/11/el-marquesado-de-llen.html>

*Todos le tiran el sombrero,  
y a todos se lo recoge.  
Su novio le tira el suyo  
y no quiso recogerlo.*

*-El desprecio que me has hecho  
me le tienes que pagar,  
o te corto la cabeza  
y no me desprecias más.*

*A las cinco de la tarde  
va su padre a merendar,  
y se la encuentra a su hija  
tiradita en el portal.*

*-¿Quién ha matado a mi hija,  
quién ha sido el criminal?  
Si supiera quien ha sido,  
le daba de puñalás.*

*La levanta de aquel sitio  
y la ha tendido en una losa,  
y la ha vestido de blanco  
que parecía una rosa.*

*Un rosal cría una rosa,  
una rosita un clavel,  
y un padre cría a una hija  
y no sabe para quién.*

*Si será pa un criminal  
O pa un hombre de bien<sup>13</sup>.*

## 2. Adán y Eva, la pareja primordial

La escena figurativa de Adán y Eva junto al árbol del paraíso, representados en el momento en que la serpiente entrega la manzana a la mujer, aparece casi con tanta frecuencia en iglesias y ermitas desde tiempos del románico como otras consideradas más importantes, como la anunciación, el nacimiento o la crucifixión. Por

<sup>13</sup> Visitación López, de Dehesa Mayor, Segovia, de 57 años, lo cantó en 1986.



Fig. 12. Secuencia de la creación de los hombres, el pecado original y la expulsión del paraíso.  
Portada de Santo Domingo de Soria

tanto, para todos los cristianos europeos era una escena familiar y archiconocida desde el siglo XII al menos, cuando encontramos ya numerosas imágenes de Adán y Eva con la serpiente tanto en el exterior (fig. 12) como en el interior de los templos (fig. 13). Por otro lado, se repite en ritos y sermones que la posición de la mujer es de sometimiento al marido, como queda claro desde el mito del Génesis, 3.16, cuando Yahvé, después de maldecir a la serpiente, dice a Eva:

*«Tantas haré tus fatigas  
cuantos sean tus embarazos:  
con dolor parirás los hijos.  
Hacia tu marido irá tu apetencia,  
y él te dominará».*

A partir del siglo XVI, los grabadores producen una gran cantidad de estampas, por lo general de poco precio y, por tanto, muy difundidas, con temas diversos que pasan a ser copiados por todo tipo de artesanos y plasmados en joyas, cerámicas, muebles y telas (fig. 14). De esta forma se introdujeron en el arte popular



Fig. 13. Pintura mural románica de San Justo de Segovia





Fig. 14. Bordado en lana sueco. Nordiska Museum, Estocolmo

muchos asuntos, entre los cuales «les thèmes bibliques restèrent vraiment l'objet de représentations artistiques, certainement surtout parce que les pieuses lectures de la Bible ont maintenu vivant l'intérêt que l'on portait à ces sujets jusqu'au cours du XIX siècle»<sup>14</sup>, cosa que sería cierta en los países protestantes, mientras que en los católicos se debería más al adoctrinamiento a través de sermones, catecismos y misiones. Refiriéndose sobre todo a Centroeuropa y Escandinavia, Peers habla del tema de «Adán y Eva bajo el árbol del paraíso» como uno de los más queridos y representados con funciones distintas. Tiene un carácter piadoso cuando aparece ligado a temas del Nuevo Testamento, a la representación de Cristo, cuando «le péché originel est souvent mis en relation avec la doctrine chrétienne de la rédemption».

14 Peers, *Ars populaire en Europe*, Paris : Sacelp, 1982, p. 81.

Pero, a menudo, aparece en el ajuar doméstico, y su sentido es representar «la fait qu'Adam et Eve ne sont pas seulement considérés comme le premier couple humain, mais aussi comme le premier couple qui ait consommé le mariage. Et en tant que premier couple, ils sont réputés être l'exemple et le symbole de l'union dans le mariage»<sup>15</sup> (fig. 15).

Entre las muestras del arte pastoril salmantino, se hallan muchas labores de hueso que confeccionaban los pastores para regalar, bien ellos mismos, bien personas que se las encargaban, a las novias como señal de amor y de compromiso matrimonial. Uno de los temas que más aparecen en estos trabajos es el de la pareja primordial de Adán y Eva bajo el árbol del paraíso (figs. 16 y 17)

15 *Ib.*, p. 84.





Fig. 15. Adán labrador, que siembra la tierra, y Eva madre con dos hijos y la rueca de hilar. Cuadro anónimo procedente del Trentino. Siglo XVIII. Museo Etnológico de Viena



Fig. 16. Cajita de hueso tallada. Museo Etnológico de Barcelona



Fig. 17. Cucharita ornamental. Museo Etnográfico de Castilla y León, Zamora



Hay otro grupo de cucharitas decorativas en las que aparece el tema de «la pareja afrontada», de las que dice P. Gabaudan que «fueron destinadas a regalos de boda, regalo del novio pastor a su novia, o de un amigo o familiar pastor a la pareja»<sup>16</sup>. La mujer y el hombre suelen estar de perfil, mirándose y unen sus manos en torno a una bolsa, una flor o un corazón, con un simbolismo claro (fig. 18). Una variante es la de la pareja a caballo, en la que a veces el hombre lleva un halcón en la mano (fig. 19), seguramente reminiscencia de las escenas de la caza nobiliaria, y que tendrían el sentido de exaltación de la pareja<sup>17</sup>.



Fig. 18. La mujer y el hombre unen sus manos en torno a una bolsa, simbolizando el matrimonio. Museo Etnográfico de Castilla y León de Zamora

16 P. Gabaudan, «Reflexión sobre el tema de la pareja en cucharitas, cajitas y polvorines pastoriles salmantinos», *Revista de Folklore*, 189, 1996, pp. 75-83. Véase p. 78.

17 *Ib.*, pp. 78-80.



Fig. 19. La pareja a caballo tallada en una cucharita. Museo Etnográfico de Castilla y León de Zamora

### 3. La mujer serpiente y el hombre lagarto

Si Adán y Eva son exaltados como modelo de matrimonio instituido por Dios cuando los expulsa del paraíso, condenándolos a la muerte, a ganar el pan con el sudor de su frente, a Adán, y, a Eva a parir con dolor y ser dominada por el hombre, no es extraño que la serpiente bíblica quede ligada a la mujer, pues es a ella a quien se dirige al ofrecer la manzana. Algún autor se extraña de esta identificación: «Resulta curioso que mientras en la Biblia Dios pone eterna enemistad entre la mujer y la sierpe, en el código tradicional, éstas se identifican frente a la pareja opuesta hombre-lagarto»<sup>18</sup>, pero qui-

18 J. M. Fraile Gil, «Lagartijas, lagartos y culebras por la tierra madrileña: rimas y creencias». *Revista de*

zás han tenido mayor fuerza las abundantes representaciones visuales de Eva con la serpiente pegada a su oreja, tanto en época medieval (fig. 20) como en siglos posteriores (fig. 21). Además, esta relación fue recalcada durante siglos desde el púlpito y caló en la mente de las gentes con fuerza, de tal manera que, a comienzos del siglo xvii, «Algunas mugeres para encarecer sus trabajos y necesidades dizen q[ue] andan arrastradas como la culebra, según la maldición que Dios le echó. Genes. C. 3. *Super pectus tuum gradieris, terram comedes cunctis diebus vitae tuae*»<sup>19</sup>.



Fig. 20. Portada de Santa María del Azogue de Benavente, del siglo XII



Fig. 21. Crucero de la plaza Cinco Rúas de Pontevedra, de 1773. No deja de extrañar que la tremenda sierpe que acompaña a Eva tenga dos patas delanteras

Los mitos de la serpiente divina o dragón son de origen paleolítico, y a lo largo de tantos milenios fueron evolucionando en muchas direcciones, si bien todos conservan rastros de su pasado remoto como he estudiado no hace mucho<sup>20</sup>. El mito hebreo de Adán y Eva es una parte del mito general de la creación, que, como en otras muchas mitologías, no solo se refiere a la creación de la tierra, de la naturaleza, sino que siempre las divinidades ancestrales otorgan a los hombres la cultura. Y el mito de Adán y Eva es el mito fundacional de la cultura hebrea, que luego hizo suyo el cristianismo, en el cual la serpiente es la responsable de la pérdida de la inmortalidad, y de la condena a ganarse el sustento con el sudor de la frente y parir con dolor. «¿Quién es la serpiente?» se preguntan algunos autores, refiriéndose a la de la Biblia, y se contestan: «Ciertamente, no el diablo como quiere la interpretación cristiana tradicional», añadiendo

Folklore, 353, 1996, pp. 162-170. Véase p. 165.

19 Sebastián de Covarrubias en la voz *culebra* de su *Tesoro de la lengua castellana o española* publicado en 1611.

20 A. Martín Criado, «La serpiente divina y el dragón en el contexto de la religión», *Revista de Folklore*, 477, 2021, pp. 15-45.



una enumeración de posibilidades más o menos conocidas, pero subrayando que la serpiente en el texto bíblico no es un ser autónomo, sino que es una de las criaturas de Yahvé, a quien parece obedecer en su papel asignado en esta historia<sup>21</sup>. Esto es evidente, puesto que textualmente se dice: «La serpiente era el más astuto de todos los animales del campo que Yahvé había hecho»<sup>22</sup>. Incluso dentro de la tradición bíblica, la serpiente tiene un valor ambiguo y antitético, pues el mismo Jesucristo se comparó a la serpiente de Moisés: «Y como Moisés puso en alto la serpiente en el desierto, así es necesario que sea puesto en alto el Hijo del hombre, para que todo el que crea en él alcance la vida eterna»<sup>23</sup>. Si a través de la serpiente llegó la muerte a los hombres, a través de la serpiente llega la resurrección y la vida. Jesucristo es la serpiente del Nuevo Testamento que será alzado en la cruz para que todo aquel que crea pase de la muerte a la vida. Por otro lado, la religión cristiana se asienta sobre pueblos que tenían su propia mitología en la que la serpiente desempeñaba un importante papel, y las religiones precristianas dejaron huella profunda en las creencias europeas medievales y modernas.

Es cierto que, con los mitos de combate, la sierpe se convierte en el antagonista del héroe celestial victorioso. En el cristianismo, la versión triunfante es la del *Apocalipsis* de san Juan, donde se cuenta la persecución a la mujer ves-

tida de sol que grita con los dolores del parto. Es «una gran Serpiente roja, con siete cabezas y diez cuernos, y sobre sus cabezas siete diademas», que pretende arrebatarse al hijo que la mujer está a punto de parir. «Entonces se entabló una batalla en el cielo: Miguel y sus Ángeles combatieron con la Serpiente. También la Serpiente y sus Ángeles combatieron, pero no prevalecieron y no hubo ya en el cielo lugar para ellos. Fue arrojada la gran Serpiente, la Serpiente antigua el llamado Diablo y Satanás, el seductor del mundo entero; fue arrojada a la tierra»<sup>24</sup>. Cuando aparece la serpiente en el contexto de la cultura europea medieval, muchos estudiosos olvidan todo esto y se dejan guiar únicamente por los escritos de algunos teólogos que siempre dan una visión parcial y sesgada, siempre negativa, siempre apocalíptica. Pero, aparte de algunas creencias paganas, que seguían vivas, han olvidado la ambivalencia de la serpiente en su propia mitología: es el «animal más astuto» de los que creó Yahvé, a través del cual llega la muerte, pero también, a través de él, Dios envía la vida, y por eso es prefiguración de Jesucristo<sup>25</sup>.

En oriente, hay leyendas de la mujer serpiente en que esta aparece como un ser hipersexual, enorme peligro para los hombres, pero no hay pruebas de que en Europa hayan existido otras parecidas o que la influencia de estas haya llegado hasta aquí. La más famosa es una leyenda japonesa relacionada con el templo budista de Dojo-ji (Hidakagawa), escrita por primera vez en un libro de relatos sobre milagros budistas del siglo XI, *Hokke Genki*, y que más tarde se reelaboró en diferentes versiones, tanto narrativas como dramáticas. Además, se representó plásticamente en pinturas tipo *scroll*, es decir, pinturas muy alargadas que narran en

21 Ph.Borgeaud y Th. Römer, «Mythologie de la Méditerranée et du proche-orient: regards croisés sur l'origine de l'humanité», en Ph. Borgeaud y Fr. Prescendi, *Religions antiques. Une introduction comparée*. Genève: Labor et Fides, 2008, pp. 121-148. «Qui es le serpent? Certainement pas le diable comme veut l'interprétation chrétienne traditionnelle. On peut l'interpréter de plusieurs façons: il peut être une représentation du chaos; un symbol phallique renvoyant à la fertilité; un symbol de la sagesse et de l'immortalité [...] Dans le texte, en tout le cas, le serpent n'a pas d'autonomie totale, car il fait partie des creatures de Yahvé, mais loue le rôle d'agent provocateur» (p. 137).

22 Génesis, 3, 1.

23 Evangelio de san Juan, 3, 14-15.

24 *Apocalipsis de san Juan*, 12, 7-9.

25 En esta ambivalencia, el cristianismo no es original, pues en muchas religiones donde tiene un papel destacado, también se da: la serpiente, o el dragón, es el agua subterránea que anega la tierra y es el agua que cae del cielo que da la fertilidad a la tierra; es la muerte y la destrucción, pero también es la regeneración y la vida.

varias escenas toda la historia. La leyenda cuenta cómo un monje que va en peregrinación a Kumano, hace un alto en casa de cierto señor, que vive con su bella nuera y varios sirvientes. Esta mujer se prenda del monje y le propone relaciones, pero es rechazada. El monje le pone como excusa que está obligado a la abstinencia mientras peregrina, pero que a la vuelta, la visitará y le dará satisfacción. La mujer cuenta los días con ansiedad, pero el monje no regresa por el mismo camino para evitarla. Ella sale a buscarlo hasta que lo encuentra, pero el huye pidiendo a la diosa Kannon ayuda y se refugia en el monasterio de Dojo-ji. La mujer, furiosa, se transforma en una gran serpiente y lo persigue hasta la campana del monasterio en la que él se había escondido. Echando fuego, se enrosca en la campana y lo mata con su calor. La narración termina con el espectro del monje que se aparece en sueños a los monjes del monasterio y les pide que lleven siempre la *Sutra del Loto* y le ayuden a alcanzar la liberación<sup>26</sup>. El relato transmite la creencia budista de que la mujer es por naturaleza lujuriosa, por lo que podía reencarnarse como una serpiente. Para el monje budista, cualquier mujer es un obstáculo para mejorar su karma, para alcanzar el nirvana<sup>27</sup>. Una idea parecida de la mujer transmite la leyenda china de *La dama de blanco*, cuya versión escrita más antigua es del siglo xvii. Es la historia de una joven viuda que seduce a un joven inexper-

to al que persigue apasionadamente<sup>28</sup>. La dama serpiente, que aparece unida a lo largo de toda la narración a la lluvia, al agua, elemento al que ella pertenece, representa la pasión amorosa en estado natural, al margen de convenciones y normas sociales, la naturaleza primigenia. El escritor japonés del siglo xviii Ueda Akinari dijo de este personaje que era una *manago*, una «verdadera mujer», y su personalidad la «verdadera feminidad de la que todo hombre debería sentir horror»<sup>29</sup>, ya que la religión y la cultura, lo mismo en China que en Japón, prescribían la sumisión total de la mujer al marido.

También es oriental la historia más antigua conocida del tema de Melusina, es decir, la divinidad que seduce a un hombre bajo forma de bella mujer y le pone una prohibición, la de que conozca su verdadera naturaleza ofídica. Cuando el hombre lo descubre, ella desaparece. En el *Kojiki* japonés vemos la historia del dios de la montaña Ho-ori, que se casa con la princesa Toyo-tama, hija del dios marino Watatsumi. Ella queda preñada y le dice: «En el momento del parto, los seres procedentes de países extraños adoptamos el aspecto propio del país. Yo también, por lo tanto, voy a dar a luz en mi forma original. Por eso te ruego que no me mires»<sup>30</sup>. Pero él la espía y descubre que ella sufre una transformación en cocodrilo mientras pare. Cuando ella lo descubre, lo abandona y huye al mar<sup>31</sup>. Es un numen de la fecundidad,

26 V. S. Waters, «Sex, Lies, and the Illustrated Scroll: The Dojoji Engi Emaki», *Monumenta Nipponica*, 52. 1, 1997, pp. 59-84. Véanse pp. 75-83. [http://www.ux1.eiu.edu/~rspetersen/HGNOL/HGNOL/Readings\\_files/Dojoji%20emaki.pdf](http://www.ux1.eiu.edu/~rspetersen/HGNOL/HGNOL/Readings_files/Dojoji%20emaki.pdf)

27 *Ib.*, p. 72. Después se hicieron muchas versiones de esta leyenda, algunas suavizadas, adaptadas a otras épocas. Un ejemplo es la titulada «La campana y el poder del karma» que recoge F. H. Davis en su *Mitos y leyendas de Japón*. Gijón: Satori Ediciones, 2008, pp. 111-113. Otra versión traducida al español es «Anchin y Kiyohime», en *El espíritu del agua. Cuentos tradicionales japoneses*. Ed. de Kayoko Takagi. Madrid: Alianza Editorial, 2008, pp. 183-189.

28 H. Kin-chung, «Le serpent blanc. Figure de la liberté féminine», *Études chinoises*, XI, 1, 1992; pp. 57-86. Véanse sobre todo pp. 63-66.

29 *Ib.*, p. 77.

30 *Kojiki. Crónicas de antiguos hechos de Japón*. Trad. de C. Rubio y R.T. Moratalla. Madrid: Trotta, 2008, p.118. El mito completo: «Historia del anzuelo y los hermanos Ho-deri y Ho-ori», pp. 113-119.

31 Este mito justificaría la separación del mundo marino y terrestre, y por qué los seres de un mundo no pueden vivir en el otro, según N. Naumann, *Antiguos mitos japoneses*. Barcelona: Herder, 2008, pp. 164-165 y 172.



por lo que la prohibición está relacionada con el baño o el parto, si bien posteriormente aparecen prohibiciones de otro tipo.

En Europa, este asunto aparece en algunas narraciones en latín de los siglos XII y XIII<sup>32</sup>. Durante el siglo XIV, esta leyenda se escribe ya en diferentes lenguas vernáculas. A mediados de este siglo, Pedro de Barcelos, infante de Portugal, la incluye en su obra *Livro de linhagens* como leyenda genealógica de la casa de Haro, señores de Vizcaya, traducida más tarde al castellano<sup>33</sup>. Más tarde, en los últimos años del siglo XIV, Jean d'Arras escribe *Mélusine ou l'histoire des Lusignan*<sup>34</sup>, primera versión en lengua francesa, seguida pocos años después por *Le Roman de Mélusine*, de Coudrette. En algunas leyendas francesas protagonizadas por la *wivre*, muy abundantes en Borgoña y Franco Condado, la originaria serpiente se ha transformado en una mujer serpiente que guarda grandes tesoros en cuevas. La historia de Melusina fue traducida a varias lenguas de Europa<sup>35</sup>, y conoció una amplia difusión como una de las variantes del tema de la mujer serpiente. Incluso se aplicó a otras casas nobiliarias, como, por ejemplo, a los duques de Luxemburgo. En los siglos XIX y XX, se han recogido gran cantidad de leyendas y cuentos de tipo tradicional de este tipo, que Aarne-Thompson clasifican con el número 411.

32 J. R. Prieto Lasa, *Las leyendas de los señores de Vizcaya y la tradición melusiniana*. Madrid: Universidad Complutense, 1991, (Tesis doctoral), pp. 275-286.

33 *Ib.*, pp. 66-68 con el texto portugués; pp. 105-115 con los textos castellanos.

34 Existe una buena edición moderna en español debida a Carlos Alvar: Jean d'Arras, *Melusina o la noble historia de Lusignan*. Madrid: Siruela, 1982, con reediciones posteriores.

35 Hubo una traducción española de finales del siglo XV y otras dos de principios del siglo XVI. Cf. M. A. Frontón Simón, *La historia de la linda Melosina. Edición y estudio de los textos españoles*. Madrid: Universidad Complutense, 2002 (tesis doctoral). <http://eprints.ucm.es/3658/1/H3046901.pdf>

Más peso en la formación de ciertas tradiciones tendrían ciertas costumbres que conocemos del mundo romano, y que están relacionadas con la protección de la casa. Unas son de tipo práctico, como tener culebras domésticas con el fin de mantener la casa libre de roedores. Una costumbre que se documenta en Andalucía todavía en el siglo XX:

«Es sabido que en Priego y en sus aldeas era costumbre arrojar las serpientes que se encontraban en el campo al tejado de las casas para que éstas devoraran los pájaros o sus huevos y también pequeños roedores que podrían amenazar con devorar el grano y otros alimentos contenidos en los trojes del sobrado. Se trataría del uso de este reptil como un elemento tradicional de protección convencional»<sup>36</sup>.

En otras zonas de España, la serpiente doméstica está presente como representación, como imagen apotropaica. En algunas bocallaves de puertas como esta de Maderuelo (fig. 22) o esta otra de Torregalindo (fig. 23), la sierpe rodea la boca o hueco de entrada de la llave, punto débil que debe protegerse. También los aldabones de las puertas, que desde la Antigüedad tomaban forma de algún animal poderoso a modo de emblema de la casa cuya puerta guarda simbólicamente<sup>37</sup>, pueden tener forma que recuerda a la serpiente con la cola terminada en un triángulo (fig. 24) o representarla de forma más realista (fig. 25). No hay que olvidar que imágenes de serpientes también se podían ver a la entrada de las casas romanas, en el *lararium* (fig. 26), dado que eran encarnación de los antepasados.

36 F. Navarro Ibáñez, «Cuidando de mi casa y de mi gente: los elementos tradicionales de protección en Priego y su comarca». *Antiquitas*, 15, 2003, pp. 207-227. Cita en la p. 216.

37 *Ib.*, p. 216: «La mayoría de los aldabones tradicionales que todavía usan los prieguenses vienen a representar una versión más o menos estilizada de una serpiente».



Fig. 22. Bocallave de una casa de Maderuelo (Segovia)



Fig. 23. Bocallave de Torregalindo (Burgos)



Fig. 24. Aldabón de una casa de Retuerta (Burgos)



Fig. 25. Aldabón de una casa de San Pedro de Cardeña (Burgos)



Fig. 26. Pompeya, *lararium* de la casa del criptopórtico

Algunos investigadores han relacionado la protección de la casa y la serpiente con el poder de la sangre menstrual de la mujer, considerado grande y peligroso, y que se manifestaba entre los romanos con su uso apotropaico. Según narra Plinio, pintaban «con sangre menstrual las jambas de la puerta para conjurar los sortilegios y hechizos lanzados contra los habitantes de

una casa»<sup>38</sup>. Ese poder no procedía solo de la sangre en sí, sino de ser sangre menstrual, que, al igual que la de algunos animales sumamente peligrosos, poseía una fuerza mágica especial.

38 M. A. Marcos Casquero, «Ritos y creencias de la antigua Roma relacionados con las puertas», *Revista de Estudios Latinos*, 5, 2005, pp. 147-174. La cita, en la p. 169.



Por otro lado, en la Edad Media, sobre todo en construcciones románicas de ciertas regiones de Francia y España, entre las que está Castilla, abunda la representación de la mujer desnuda que amamanta serpientes o dragones (fig. 27), imagen que generalmente se ha interpretado como metáfora de la lujuria, uno de los pecados capitales, no el más importante, pero quizás sí aquel en el que más ha insistido la moral farisaica. R. Guesuraga piensa que esta figura no representa a la lujuria como pecado capital, en abstracto, sino que sería un «tipo iconográfico», muy repetido, como decía, en algunas regiones de España y de Francia, y que «qu'il ne s'agit que d'un cas particulier de femme pécheresse, à l'intérieur de la grande famille des luxurieuses»<sup>39</sup>.



Fig. 27. Mujer desnuda que amamanta dragones. Claustrum de San Pedro de Soria

El lagarto, a diferencia de la sierpe o dragón, no ha desempeñado papel importante dentro del mundo de la analogía de tipo religioso. Lo encontramos en el mito griego de la diosa De-

méter, cuando esta busca a su hija Perséfone raptada por Hades. Sedienta, llama a una choza y una anciana le da a beber agua de cebada. Mientras bebe, un muchachuelo, Ascábalo, se ríe de ella y, la diosa, enfadada, le lanza el agua que queda con granos de cebada. El pillo queda convertido en un lagarto cuya piel tiene manchas como las gotas y los granos que le cayeron<sup>40</sup>. Tampoco en la mitología celta el lagarto desempeña función alguna a diferencia de la serpiente<sup>41</sup>. Algunos autores han atribuido un sentido simbólico a los lagartos que aparecen en algunos sepulcros infantiles romanos, junto a la figura de un Eros dormido, relacionándolo con la inmortalidad y la resurrección. Sin embargo, otros creen que se trata de un rasgo sentimental, ya que el lagarto era animal con el que jugaban los niños, que lo solían llevar atado de una cuerda como mascota, como lo lleva Dioniso en un mosaico del Museo del Bardo de Túnez (fig. 28), y más bien entenderlo como una especie de protector que vela el sueño del niño dormido<sup>42</sup>.

En la oda I, 23 de Horacio, en la que el autor reprocha a Cloe su reserva ante los hombres siendo ya una mujer, la estrofa segunda dice:

*Nam seu mobilibus veris inhorruit  
adventus foliis seu virides rubum  
dimovere lacertae,  
et corde et genibus tremunt*<sup>43</sup>.

39 Raphaël Guesuraga, « La femme allaitant des serpents et ses liens avec la Luxure », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* 23.2 | 2019. URL <http://journals.openedition.org/cem/16670>; DOI : <https://doi.org/10.4000/cem.16670>, p. 6.

40 Ovidio, *Metamorfosis*, V, versos 446-461

41 D. N. Boekhoorn, *Mythical, legendary and supernatural bestiary in Celtic tradition: from oral to written literature*, Université de Rennes 2, 2008, <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00293874>, pp. 348-353.

42 J. Sorabella, «Eros and the Lizard: Children, Animals, and Roman Funerary Sculpture», *Hesperia Supplements* 41. *Constructions of Childhood in Ancient Greece and Italy*, 2007, pp. 353-370.

43 Texto latino de Horacio, *Odas y Epodos*, ed. M. Fernández Galiano y V. Cristóbal, Madrid: Cátedra, 2000, p. 138. La traducción es mía.



Fig. 28. Dioniso, rodeado de vides y animales salvajes, lleva un lagarto atado con una cuerda. Mosaico romano de El Jem, Museo del Bardo de Túnez<sup>44</sup>

Es decir, 'Pues si la llegada de la primavera hace mover las ligeras hojas, o si el lagarto verde remueve las zarzas, tiemblan de miedo tu corazón y tus rodillas'. Algunos han interpretado la posibilidad de que lagarto sea en este texto metáfora del falo, si bien no está atestado que su uso fuera habitual en latín<sup>45</sup>. En todo caso, sí que podría hacer alusión al sentimiento de miedo que en las mujeres provocaba la presencia del lagarto, documentado en época moderna. La oposición mujer-serpiente

44 [https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Ancient\\_Roman\\_mosaics\\_in\\_the\\_Bardo\\_National\\_Museum#/media/File:Bardo\\_Museum\(118\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Ancient_Roman_mosaics_in_the_Bardo_National_Museum#/media/File:Bardo_Museum(118).jpg)

45 Sorabella, *Op. cit.*, p. 368, nota 57. N J. Adams, *The latin sexual vocabulary*, Londres, Duckworth, 1982, considera que en algún caso se emplea la serpiente como metáfora del pene, sobre todo de «mentula languida», es decir, del pene flácido, pero no el lagarto, salvo el poeta Strato que, en griego, emplea en tres poemas *saura*, 'lagarto', como metáfora de *mentula*. Véanse pp. 30-31.

frente a hombre-lagarto solo se da en los países del occidente cristiano, y la analogía que se establece entre la mujer y la serpiente parece originarse en la concepción cristiana del matrimonio y del hogar, con los antecedentes paganos dichos, teniendo en cuenta que mientras que la serpiente era uno de los principales seres de ese mundo de la analogía mitológica, el lagarto apenas había tenido una presencia marginal.

Pero a partir de una obra, *Fisiólogo*, escrita a finales del Imperio Romano en Alejandría, en griego y más tarde traducida al latín y a otros idiomas del Mediterráneo oriental, el lagarto pasa a ocupar un lugar de relativa importancia como símil del hombre que busca al sol naciente que es Jesucristo:

*Hay un lagarto denominado heliaco, o también anguila de sol. Cuando envejece, se oscurece la visión de sus ojos, queda ciego y no puede ver la luz del sol. ¿Qué hace, entonces? Con su buen instinto, busca una pared que mire hacia Oriente, se introduce en una hendidura*



de ella, y mira hacia allá. El sol naciente abre sus ojos y queda renovado.

Así también tú, ¡hombre!, si llevas todavía el ropaje del hombre viejo, cuida que los ojos de tu corazón, al menos, no se malogren; busca el espiritual sol naciente, Nuestro Señor Jesucristo...<sup>46</sup>.

En Italia el lagarto, la *lucertola* o el *ramarro*, en algunas regiones del norte, es denominado «ami del homo», «salva uomo» o «salva cristiano»<sup>47</sup>, y ya Leonardo de Vinci explica la razón: «Il ramarro, fedele all'omo, vedendo quello addormentato, combatte colla biscia, e se vede non la poter vicere corre sopra il volto dell'omo e lo desta acciò che essa biscia non offenda lo addormentato omo»<sup>48</sup>. En varias regiones de Francia, el lagarto, *lézard*, es conocido como «l'ami de l'homme»<sup>49</sup> y se dice que «il ne peut souffrir les femmes; s'il en survient une, il devient furieux et s'élançe vers elle pour la mordre»<sup>50</sup>. Según J. M. Fraile, «por toda España está muy difundida la idea de que el lagarto despierta al hombre dormido, cosquilleándole en los dedos o en las orejas, para advertirle de la presencia cercana de alguna culebra venenosa [...] Pero esta simpatía del lacértido hacia los machos conlleva implícito un odio cerval por las mujeres, a las que intenta siempre agredir

46 *El Fisiólogo. Bestiario medieval*, edición de N. Guglielmi. Madrid: Eneida, 2002, p. 121.

47 J. M. Fraile Gil, *op. cit.*, p. 163.

48 *Scritti letterari*, ed. de A. Marinoni, Milán: Rizzoli, 1974, p. 49. [http://www.letteraturaitaliana.net/pdf/Volume\\_3/t57.pdf](http://www.letteraturaitaliana.net/pdf/Volume_3/t57.pdf) «El lagarto, fiel al hombre, al ver al hombre dormido, pelea con la serpiente, y si ve que no puede ven-cerla, corre sobre el rostro del hombre y lo despierta para que la serpiente no ofenda al hombre dormido».

49 P. Sebillot, *Le folk-lore de France III La faune et la flore*. París: E. Guilmoto Ed., 1906, pp. 263-264. Se puede consultar en internet en *bnf Gallica*.

50 *Ib.*, p. 264.

sexualmente»<sup>51</sup>, por lo que lagarto ha pasado a ser una de las metáforas más conocidas del pene:

Remendando calzones  
dijo una moza  
¡Quién pillara el lagarto  
que aquí retoza!<sup>52</sup>

A veces, las coplas populares se refieren a estas creencias de forma indirecta, como en esta estrofa de «Carolina», canción sanabresa cantada por Joaquín Díaz en su disco *Del llano y de la montaña*, del año de 1976:

El mandil de Carolina  
tiene un lagarto pintado,  
cuando Carolina baila  
el lagarto menea el rabo.

Y el órgano sexual femenino en ocasiones se denomina «boca lagarto»:

Y a la Mochililla  
se la ve el cuzcuz,  
la boca lagarto  
y el relampaguz<sup>53</sup>.

En Europa Occidental, la identificación con la serpiente ha quedado circunscrita a la mujer, mientras que el hombre ha pasado a identificarse con el lagarto, aunque se han recogido algunos cuentos de «el marido serpiente desencantado». Son del tipo n° 433 de Aarne-Thompson, *El príncipe serpiente*. Ya en el *Panchatantra* indio aparece uno de este tipo, *El hijo encantado del brahmán*, que termina con la boda del hijo-serpiente y su desencantamiento<sup>54</sup>. En Europa oriental, los cuentos de este tipo son abundan-

51 J. M. Fraile Gil, *op. cit.*, p. 163.

52 *Ib.*

53 Mauricia González, nacida en 1911 en El Barraco (Ávila).

54 D. L. Ashliman, *Folklore and Mythology. Electronic Texts*. «The Enchanted Brahman's Son». 2002-2014. <http://www.pitt.edu/~dash/panchatantra.html#enchantedson>

tes y similares<sup>55</sup>. Sin embargo, en España no es un tipo muy frecuente; en alguna versión el príncipe nace con forma de sapo<sup>56</sup>. De la provincia de León procede *El rey lagarto*, que tiene un desarrollo argumental prototípico: el rey y la reina no tienen hijos y piden con insistencia a Dios que les dé uno, aunque sea un lagarto, y así se cumple. El hijo lagarto pide mujer, pero a las primeras, que lo rechazan, las mata. A la tercera, que lo trata con deferencia, le cuenta que está encantado, y tras ir a desencantarse a los «Castillos de África», acabará desencantado viviendo feliz con su mujer<sup>57</sup>.



29. Aldabón de una casa de Cisneros (Palencia) con forma de lagarto

Algo similar ha ocurrido con la creencia de que las serpientes buscan y persiguen a las mujeres menstruantes, que todavía existe en muchos lugares. Sin embargo, en España esto se atribuye a los lagartos, que persiguen especialmente a las mujeres jóvenes y vírgenes para meterse por su órgano sexual. El lagarto se ha relacionado con el varón y su poder genésico, hasta el punto que esa palabra se usa popularmente para referirse tanto al hombre como al pene (fig. 29). En Extremadura se cree que comer carne de lagarto tiene poderes fecundadores en las mujeres, y, para cazarlo con facilidad, se llevaba como cebo una mujer que estuviera con la regla, a la que, como acabamos de decir, acudían atraídos por el olor de la sangre. En algunos lugares, las mujeres sin hijos tocaban el llamador de la ermita con forma de lagarto<sup>58</sup>. Con el lagarto se identificaron las numerosas momias de caimanes que se trajeron como exvotos desde América entre los siglos XVI y XVIII, a los que pronto se atribuyeron leyendas protagonizadas por estos «lagartos monstruosos» aclimatados al mundo de ficciones locales. Uno de los más famosos es el de la colegiata de Santa María del Mercado de Berlanga de Duero, que trajo de América fray Tomás de Berlanga en el siglo XVI. La leyenda popular cuenta que era un *ardacho*, término dialectal soriano que significa 'lagarto', que creció tanto porque se alimentaba de los cadáveres del cementerio (fig. 30). Parece ser que su ocupación favorita era atacar a las mujeres, en especial a las jóvenes que tenían la regla, llegando a devorar a alguna de ellas. Precisamente se cuenta que fue alanceado por los familiares de una de sus víctimas,

55 Cuentos cosacos. Madrid: Miraguano Ediciones, 1985, pp. 191-198.

56 J. Camarena y M. Chevalier, *Catálogo tipológico del cuento folklórico español. Cuentos maravillosos*. Madrid: Gredos, 1995, pp. 299-301.

57 J. Camarena, *Cuentos tradicionales de León II*. Madrid: Seminario Menéndez Pidal y Diputación Provincial de León, 1991, pp. 223-228.

58 J. M. Domínguez Moreno, «El lagarto en Extremadura: Entre el mito y la tradición», *Revista de Folklore*, 341, 2009, pp. 147-163. Véanse las pp. 151-153. En Perú y Argentina, M. F. Souffez, («Lagarto -o serpiente- emplumado y pene dentado. Símbolos en las máscaras de la danza La Diablada de Puno», *Anthropologica*, 11, 1994, pp. 333-344), recoge «creencias en torno a los poderes excepcionales del lagarto macho en cuanto al amor y acerca de la influencia benéfica de la carne del lagarto y de la lagartija sobre la potencia sexual masculina humana» (cita en la página 340), si bien no aclara si se deben a influencia cristiana o existían en época precolombina.



cuando el monstruo acudía una noche a devorar el cadáver recién enterrado<sup>59</sup>.

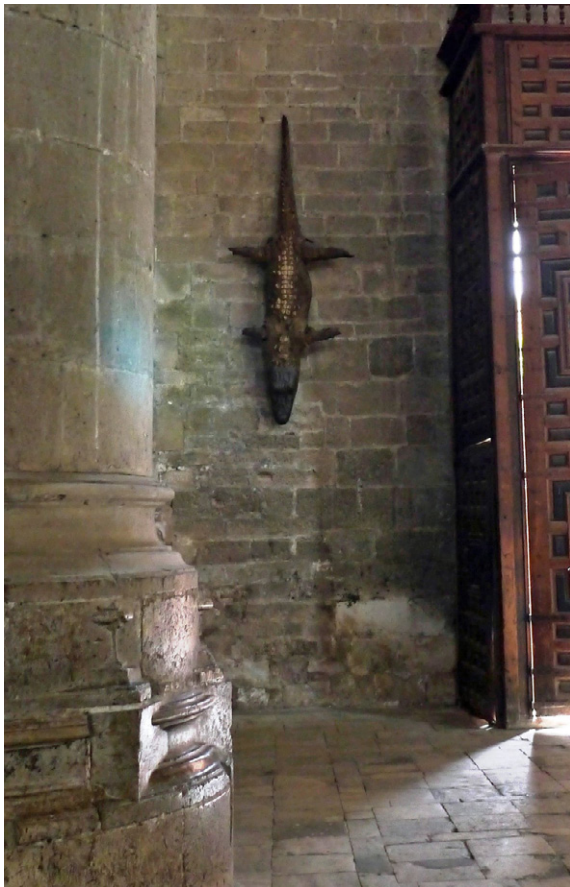


Fig. 30. El ardacho ('lagarto') de la iglesia de Berlanga de Duero (Soria)

Según algunas leyendas, la antítesis se basa en la serpiente que se arrastra, frente a lagarto que corre con sus patas. J. M. Fraile recogió, en la provincia de Madrid, dos versiones muy parecidas de una leyenda en que la serpiente es castigada por Dios a arrastrarse por ser mala, «Yo si me hacen, hago, y si no, también», mientras que el lagarto al menos no es tan malo: «Si me hacen, hago, si no, no» y Dios le otorga patas para correr<sup>60</sup> (fig. 31).

59 M. Garijo Puertas, *Berlanga de Duero*. Ed. del autor, 1995.

60 J. M. Fraile Gil, *Op. cit.*, pp. 161-162.

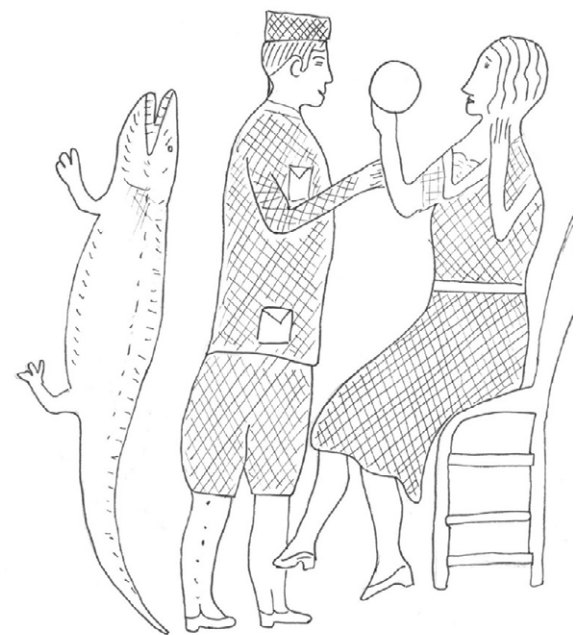


Fig. 31. La amistad de la mujer con la serpiente y del hombre con el lagarto se muestra gráficamente en estas escenas de galanteo representadas en una cachaba salmantina del Museo Etnográfico de Castilla y León de Zamora. Dibujos del autor según fotografías y L. Cortés Vázquez<sup>61</sup>

61 *Arte popular salmantino*, Salamanca: Centro de Estudios Salmantinos, 1995, pp. 28-29.

En un polvorín salmantino de 1873, también de la colección de L. Cortés Vázquez, que ahora se conserva en el Museo Etnográfico de Castilla y León de Zamora, la abundante figuración tallada se organiza en torno a un eje formado por la escena de Eva y Adán, que están vestidos, con aspecto de campesinos charros, y sentados en torno al árbol del Paraíso con la serpiente, con animales salvajes alrededor. Sobre el árbol, representación del Antiguo Testamento y del pecado, hay un cáliz del que sobresale la hostia consagrada, con dos personas arrodilladas que lo flanquean, clara representación de Jesucristo y de la salvación. A la derecha de la escena del cáliz, aparece una pareja en posición de contraer matrimonio, como hemos visto en las cucharitas pastoriles: extienden sus manos hasta un recipiente central, sobre el que hay un corazón del que brota una flor (fig. 32). Mujer y hombre llevan la vestimenta habitual, pero él aparece como cazador, quizás por ser un polvorín la pieza o quizás con sentido simbólico; lleva una escopeta y va acompañado de dos perros, uno está a sus pies, pero el otro, de mayor tamaño, está de pie tras la mujer que extiende su mano y lo toca, mientras que por la parte baja de la saya escapa una enorme serpiente, idéntica a la del árbol del bien y del mal (fig. 33).



Fig. 32. Polvorín salmantino de 1873. Museo Etnográfico de Castilla y León

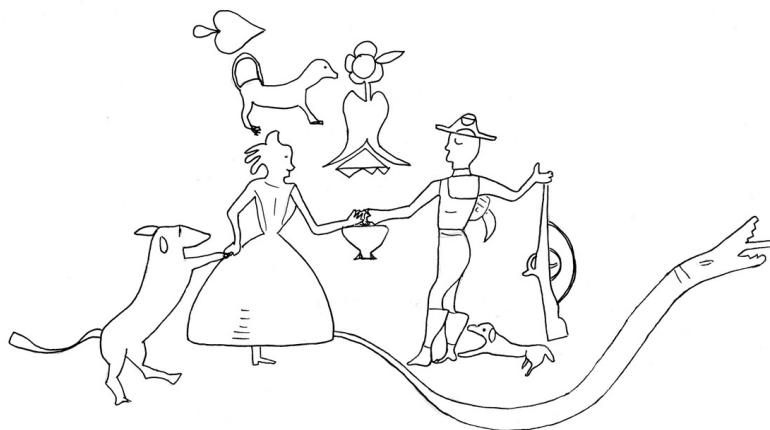


Fig. 33. Dibujo que desarrolla la escena matrimonial con la huida de la serpiente, realizado por el autor basándose en fotografías y el dibujo de L. Cortés Vázquez<sup>62</sup>

En esta pieza vemos representada una visión general del matrimonio: abajo, la escena de Adán y Eva bajo el árbol del paraíso, vestidos con ropas de campesinos y sentados, como una renovación del mito bíblico de acuerdo con la realidad decimonónica, que se concreta en el Corpus Christi que hay sobre el árbol y la escena de la realización del matrimonio. En ese momento, la serpiente, la amiga de la mujer huye derrotada. Algunos han interpretado esto como la domesticación del peligroso poder sexual femenino<sup>63</sup>, pero creo que en estas tradiciones lo que hay es un sincretismo de tradiciones milenarias que representan muy bien la naturaleza

62 L. Cortés Vázquez, *Op. cit.*, p. 72.

63 F. Criado Boado «Serpientes gallegas: Madres contra ramerías», en J. C. Bermejo Barrera, *Mitología y mitos de la Hispania prerromana 2*. Madrid: Akal, 1986, pp. 241-274. En p. 268 dice de la mujer: «una forma mítica en el pensamiento gallego concebida como serpiente y que representa a la mujer de sexualidad exacerbada y contraria al matrimonio y a las obligaciones de la maternidad, pero que, en cambio, puede ofrecer grandes satisfacciones sexuales y/o materiales». Según E. Couceiro Domínguez, «La tradición gallega del «sardón» contra la «cobra». Una interpretación», *Revista de Antropología social*, 1, 1992, pp. 105-133, esta antítesis expresa que «existen ciertos límites que diferencian espacios, labores, condiciones, comportamientos y posiciones de autoridad en función del sexo, y que cada sexo se identifica ocupando el sistema de espacios, labores, etc., que cosmovisión y «ethos» le asignan».



paradójica de la cultura tradicional, y que, como es lógico después de casi veinte siglos de cristianismo, casi toda la base mítica anterior, que expresaba a través de los reptiles el poder fertilizador y fecundador de la naturaleza, al mismo tiempo que el destructor, ha perdurado pero muy teñida de la mitología bíblica cristiana.

#### 4. «El casado casa quiere»

La mujer esperaba que el hombre le propusiera matrimonio una vez que llevaban un tiempo de novios y la situación económica lo permitía. El novio solía proponérselo por medio de alguna frase como: «¿Qué te parece si nos casamos?» o «¿Por qué no nos casamos para tal fecha?». Por lo general la novia aceptaba sin más, pues si le había aceptado como novio era con ese fin. A veces la boda se hacía deprisa y corriendo por haber quedado embarazada, pues, si bien las relaciones sexuales prematrimoniales, en general, no eran frecuentes, sí que se daban cuando ya había un noviazgo consolidado. Antes de seguir adelante, las familias respectivas tenían que hacer los *arreglos*. Una noche convenida, el novio, con sus padres o, si no los tenía, con un familiar cercano, acudía a casa de la novia, donde ambas familias establecían, de palabra o por escrito, la *carta*, especie de contrato privado donde figuraban los bienes que darían a sus hijos. La familia de la novia entregaba el ajuar y tierras, que solían darse en usufructo, a cuenta de la herencia. La del novio, tierras y las *galas* de la novia, es decir, el traje de boda que, hasta mediados de siglo, era siempre negro o, al menos, de color oscuro. En la Ribera, se decía: «Lo que no lleva la novia a misa, tarde lo pisa», refrán que alude a que la mujer que perdonaba las galas por promesas de cosas futuras, las pierde para siempre. En Aranda de Duero, a finales del siglo XIX, tanto ella como él llevaban traje negro, ella tocada con mantilla y el cubierto con la capa<sup>64</sup>. En las primeras

décadas del XX se introdujo la mantilla o velo blanco en la mujer, si bien el traje seguía siendo negro. El vestido blanco se fue generalizando a mediados del siglo XX, siempre que las familias no estuvieran de luto.

Si el novio era de fuera, tenía que pagar una cantidad en metálico o en vino a los quintos, el *tablaó* o la *patente*. Esta cantidad la fijaban los quintos según la posición económica del novio, y si no pagaba, «andaban a testerazos». Las bodas con personas forasteras no eran raras, si bien había bastante desconfianza si no era de un pueblo cercano y de familia conocida, como dice la coplilla:

*A pueblo forastero  
no vayas a pretender,  
que vas a que te den perro,  
o a dárselo tú a él.*

Aquí, el término *perro* tiene el significado antiguo de 'engaño'. En estos casos, tanto la boda como los convites se celebraban en el pueblo de la novia. La mujer siempre ha tenido cierto miedo a tener que abandonar a su familia y salir a otro pueblo, donde acabaría dominada por la suegra, como afirma el refrán: «Con su madre no hila, con la suegra devana». Los domingos de la segunda y tercera amonestación, los invitados acompañaban a los novios hasta el baile cantando por las calles y, al acabar el baile, los mozos solían hacer una merienda de despedida al novio en un lugar.

La boda se celebraba con la ceremonia religiosa, gran comida y baile si las familias podían permitírselo, así como cantos y brindis:

*Que contenta está la novia,  
porque tiene cama nueva;  
más contento está el novio,  
porque va a dormir con ella.*

*La madrina es una rosa,  
y el padrino es un clavel.  
La novia es un espejo,  
y el novio se mira en él.*

64 A. Benito y S. Arias de Miranda, *Cosas del siglo pasado. Apuntes para la historia contemporánea de Aranda, recopilados por dos arandinos*. Madrid, 1936, p. 144.

*Quisiera, quisiera,  
quisiera volverme hiedra,  
y subir, y subir,  
y subir por las paredes,*

*y entrar en, y entrar en,  
y entrar en tu habitación,  
por ver el, por ver el,  
por ver el dormir que tienes<sup>65</sup>.*

En algunos pueblos, como en Peñafiel y en Peñaranda de Duero, los recién casados subían a bailar al castillo nada más salir de la iglesia. Esta costumbre, o quizás un rito que nadie dejaba de cumplir, algunos la han explicado por el derecho de pernada medieval que ejercía el señor o cacique del pueblo, conocido en ciertos lugares como «el feudal». En Montealegre de Campos, los recién casados visitaban el castillo y la novia tiraba unas monedas al pozo<sup>66</sup>. De Portillo se contaba esta leyenda: «hay un castillo que estaba habitado por el conde Pimentel, el cacique del pueblo, y entonces robó, esto, deshonró a la doncella que quería. Y ya, a su muerte, en recompensa por toda doncella que deshonró, quedó una recompensa de doscientas pesetas que se llamaba la *prebenda*, para poder cobrar. Pero, para hacer a ese premio, había que llevar certificado de matrimonio y el acta de nacimiento del primer hijo que tenía que haber nacido a partir de los nueve meses de casada»<sup>67</sup>.

65 Cantado por Cruz León, «la cacharrera del Burguillos» de Aranda de Duero, 83 años, en 1988. Hay un pliego de cordel en el que la boda se deshace porque la novia quiere comprar una cama buena y el novio se niega porque es cara.

66 J. M. Martín, *Montealegre. Datos, vivencias, recuerdos para su historia*, Valladolid, 1992, p. 38.

67 Contado en Portillo por Gaude Gutiérrez Martín, de 72 años en 1995, y grabado por J. M. Mateo González. Sobre el Duque de Frías, señor de Camporredondo, y el derecho de pernada, véase G. Alcalde Crespo, *La Montaña Palentina. IV. Fuentes Carrionas y la Peña*, Palencia: Merino, 1982, pp. 224-225.

En la sociedad tradicional, el matrimonio marcaba el abandono de la mocedad y la entrada en la edad adulta, la edad central de la vida, orientada a la procreación y al trabajo para mantener una familia, cuya existencia se manifestaba a través de la casa. Los recién casados solían pasar bastantes necesidades los primeros años; durante el primer año, como no tenían de qué vivir, comía cada uno en casa de sus padres y se juntaban por la noche en su casa si la tenían; si no, se quedaban a dormir también en la de los padres. A la dificultad de tener casa propia se unía el que, habitualmente, no podían vivir del producto de las pocas tierras que les habían dado, por lo que el marido seguía trabajando para el padre, que le daba su parte; esta situación duraba a veces hasta que el padre o la madre morían y heredaban.

El grave problema de la vivienda en España, que, por lo que vemos en la actualidad, desde hace siglos no ha hecho más que agravarse, obligaba a los recién casados a convivir los primeros años con padres y con suegros, lo que originaba desencuentros y disputas, hasta tal punto que el dicho que encabeza este apartado, «el casado casa quiere» es el título de una serie de obras cómicas que se burlan de las miserias de los españoles en este sentido. En 1863 se publicó en el Museo Dramático Ilustrado la obra *El casado casa quiere* de Modesto Llorens<sup>68</sup>, quien nos presenta, en un ambiente burgués, a la pareja de la adolescente Teresa recién casada con Florencio, y a la madre de la muchacha, la joven viuda doña Gregoria que se empeña en no separarse de su hija y siembra la discordia en el nuevo matrimonio. El final feliz llega con el arrepentimiento de la madre, «¡No debí separar a mi hija de los cuidados de su esposo!» y su nuevo casamiento. De 1888 es una obra del mismo título y subtitulada «juguete cómico en un acto y en verso» de Eduardo Acosta, con un planteamiento parecido. En este caso, la casa de don Bartolo y doña Andrea es comparada al manicomio de Leganés, pues en

68 <https://archive.org/details/elcasadocasaquie00llor/page/n1/mode/2up>



ella conviven con ellos sus tres hijas y sus tres maridos. Doña Andrea se niega a dejar que se vayan a vivir por su cuenta:

*No, señor; no puede ser.  
He dicho que mientras viva  
a mi lado las tendré,  
y es inútil que te canses,*

*pues no me has de convencer.  
¡Dejar a mis pobres hijas,  
para que luego esos tres  
perdidos las sacrifiquen!<sup>69</sup>.*

Un ambiente mucho más popular se da en el sainete de Antonio Casero *La familia de la Sole o el casado casa quiere*, de 1912, que comienza con esta riña entre el matrimonio, Sole y su marido Pepillo, y Paca la madre:

*Paca ¡Ladrón!*

*Solé ¡Madre!*

*Paca ¡Si vuelves a pegar a mi chica te pongo los morros al «gratén»!*

*Pepillo ¡A su chica de usted, y a usted, y a su marío, y al propio Comendador!*

*Paca ¡Maldita sea la hora que la dejé que se casara contigo!*

*Pepillo ¡So lechuza!*

*Paca ¡Lechuza yo!<sup>70</sup>*

Las reflexiones de Sole van de la desesperanza («Sole ¡No sus caséis en la vida; no hay uno medio decente; muchas pamplinas, mucho paripé, y a los dos meses de matrimonio, la revolución francesa») hasta la reconciliación y el final feliz. Con el mismo proverbio titula el famoso autor cómico Alfonso Paso una comedia

de 1966<sup>71</sup>, adaptada a los nuevos tiempos, que tuvo mucho éxito en México, donde dio lugar a una serie de televisión titulada *Una familia de diez*.

La casa va estrechamente unida al hecho de contraer matrimonio y el no poder disponer de ella siempre ha constituido un problema grave. Al contrario, cuando se conseguía, era el mayor orgullo. Por eso, desde el siglo xv, en los palacios que la alta nobleza construye en algunas ciudades castellanas aprovechando el periodo de concordia y prosperidad del reinado de Isabel y Fernando, a veces aparecen en la portada los blasones de los dos esposos y leyendas alusivos a ellos, como en el palacio de los condestables de Burgos, conocido como Casa del Cordón. Desde el siglo xvi, además de los blasones, a menudo se representa a los esposos en la fachada en unos medallones que flanquean la puerta o una ventana. En algún caso han dejado constancia por escrito de sus nombres y de alguna divisa, que podía ser tradicional en esa casa solariega, o bien una invención personal del nuevo matrimonio. En una de las muchas casonas blasonadas de Aguilar de Campoo (Palencia), hay un gran dintel monolítico tallado con un escudo en el centro, flanqueado por dos medallones ovoides con los bustos de ambos esposos. Están tallados en altorrelieve, con las cabezas ligeramente giradas que miran hacia el centro. Alrededor de cada medallón está escrito el nombre del personaje: «IVAN DE MIER I DE TERAN» Y «DOÑA MARÍA DE TAGVLLÉ». En la parte superior del dintel dice: «IN ADIVTORIO [escudo] ALTISSIMI», es decir, 'con la ayuda del Altísimo'; y en la parte inferior completa: «REMANET POST 1586 FVNERA VIRTVS», o sea, 'su virtud permanece después de la muerte', con la fecha en el centro (fig. 34).

69 E. Acosta, *El casado casa quiere. Juguete cómico en un acto y en verso*. Madrid, 1888, p. 8.

70 A. Casero, *La familia de la Sole o el casado casa quiere*. Madrid, 1912, p. 7.

71 Madrid: Escelicer, 1966.



Fig. 34. Casa de Aguilar de Campoo (Palencia) con blasón flanqueado por los bustos de Juan de Mier de Terán y doña María de Tagle, año de 1586



Fig. 35. Casa del Secretario, de mediados del siglo XVI, en Segovia

En otras casas, los bustos aparecen en las enjutas del arco de medio punto de la puerta principal, siempre mirando hacia el centro, donde hay un blasón. De mediados del siglo XVI es la estupenda portada de la Casa del Secretario, en la plaza del Potro de Segovia (fig. 35), presidida por el blasón familiar en el frontón y profusamente decorada con grutescos. En las viviendas de la gente del común, desde el siglo XVIII aparecen inscripciones en que, junto a invocaciones de tipo religioso, aparecen a veces los nombres de los propietarios, de marido y mujer, como esta de Castrillo de la Vega: «Esta casa la hizo Gregorio Casado y Ysabel Casado su mujer año de 1798 Viva Jesús sacramentado Viva de todos sea amado» (fig. 36). En el siglo XIX y hasta bien entrado el veinte, podemos encontrar muchos ejemplos del mismo tipo, como esta de Santa Cruz de la Salceda: «Se hizo esta casa a costa de Melquiades Martín hi Nicolasa Martín Año de 1860» (fig. 37).



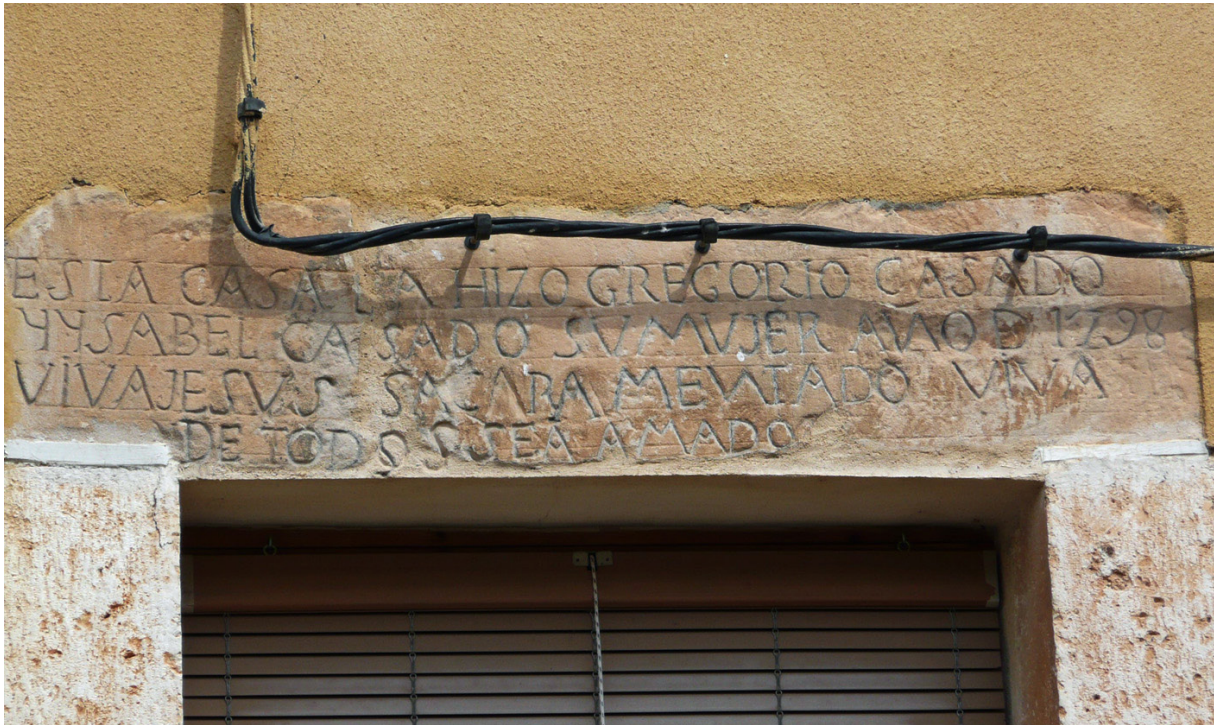


Fig. 36. Casa del siglo XVIII de Castrillo de la Vega (Burgos)



Fig. 37. Casa del siglo XIX de Santa Cruz de la Salceda (Burgos)



En otras viviendas populares de los dos últimos siglos encontramos en el dintel de la puerta de entrada las caras de marido y mujer junto a motivos simbólicos y decorativos de variada naturaleza, como unas hexafolias en una casa de Rábano (fig. 38 ) o una cartela con la fecha en una casa de Rebolledo de la Torre (fig. 39).

En una vivienda de Toro de comienzos del siglo xx, en las dos hojas de la puerta decoradas con abundantes vegetales, en su parte superior se tallaron dos medallones con las cabezas de ambos esposos mirándose (fig. 40). Las cabezas siguen representando la importancia simbólica de la casa como sede de la unión matrimonial.



Fig. 38. Dintel con las cabezas de ambos esposos, hexafolias y otros motivos, esgrafiado de Rábano (Zamora)



Fig. 39. Dintel con las cabezas de marido y mujer y cartela con la fecha de 1908. Rebolledo de la Torre (Burgos)





Fig. 40. Puerta de una casa de Toro con dos medallones tallados con la cabeza de ambos esposos

## 5. «La guerra en que viven hombres y mujeres»

El tema de las disputas entre mujeres y hombres es un río que viene de lejos y siempre está de actualidad, de una manera o de otra. A finales de la Edad Media hubo una eclosión de obras en contra y a favor de las mujeres, que en España fue muy intensa, en cierta medida debida a la influencia de las obras de Boccaccio. Según Jacob Ornstein, la misoginia no alcanzó en España un nivel comparable al de otras regiones europeas, pues «se puede afirmar que cierta galantería española impide la calumnia de un sexo que nos cumple respetar, al paso que exige una calurosa defensa cuando se viola su honra. No se debiera olvidar que la novela sentimental, género que casi deifica a la mujer y su nobleza, floreció en España como en ningún otro país, excepto Italia»<sup>72</sup>. La aparición de la

misógina obra *Reprobación del amor mundano* o *Corbacho* del Arcipreste de Talavera, provocó que la reina María de Aragón, mujer de Juan II, animara a personajes cercanos a la corte a escribir en defensa de las mujeres. Destacan Álvaro de Luna con su *Libro de las virtuosas é claras mujeres*, y Diego de Valera autor de *Defensa de virtuosas mugeres*<sup>73</sup>. De esta época es el famoso romance de *La bella mal maridada*:

*La bella mal maridada,  
de las lindas que yo vi,  
véote triste, enojada,  
la verdad dila tú a mí.*

3 (1941): 219-32. Cita en p. 231. Una visión general en R. Archer (ed.), *Misoginia y defensa de las mujeres. Antología de textos medievales*. Madrid: Cátedra, 2001.

73 M. I. Montoya Ramírez, «Observaciones sobre la defensa de las mujeres en algunos textos medievales», en *Medioevo y literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. III, Granada, 1995, pp. 397-406.

72 J. Ornstein, «La misoginia y el profeminismo en la literatura castellana». *Revista de Filología Hispánica*

*Si has de tomar amores,  
vida, no dejes a mí,  
que a tu marido, señora,  
con otras dueñas lo vi,  
y besando y abrazando,  
mucho mal dice de ti,  
y juraba y perjuraba  
que te había de ferir».*

*Allí habló la señora,  
Allí habló, dijo así:*

*«Sáquesme tú, el caballero,  
Y sacáesme de aquí,  
Por las tierras donde fueres  
Bien te sabré yo servir».*

*Ellos en aquesto estando,  
Su marido veislo aquí<sup>74</sup>.*

La *Bella Malmaridada* es la canción más glosada de todo el siglo XVI, apareciendo en muchísimas fuentes de la poesía áurea, donde encontramos versiones a lo humano, a lo divino, a lo erótico y llevada incluso al teatro<sup>75</sup>.

Desde el siglo XVII, se representan en algunos espacios dedicados a la Virgen María imágenes de personajes femeninos destacados de la mitología bíblica. Es el tema denominado de «la mujer fuerte», o la mujer ideal tomado de los *Proverbios*, 31, 10-31<sup>76</sup>. En 1653, sor Ana Dorothea, monja hija ilegítima del emperador Rodolfo II, encarga al pintor Herrera Barnuevo la decoración de la capilla de la Virgen de Guadalupe del claustro alto este del monasterio de las Descalzas Reales de Madrid con pinturas que representan a 18 de estas mujeres fuertes

74 D. Alonso y J. M. Bleuca, *Antología de la poesía española. Lírica de tipo tradicional*. Madrid: Gredos, 1978, p. 14.

75 Véase también <https://musicaantigua.com/la-bella-malmaridada-1a-parte-glosas-sobre-la-cancion-de-malcasada-en-el-s-xv/>

76 Así es como lo traduce la *Biblia de Jerusalén*, si bien en nota hace constar que la versión griega y latina lo denomina «la mujer fuerte». Es un bello poema alfabético de alabanza a la mujer hacendosa.

del Antiguo Testamento. Se trata de una obra concebida y ejecutada con una clara intención propagandística:

*Por un lado, selecciona a las mujeres gobernantes, valientes e inteligentes, que supieron gobernar sus pueblos o ayudarlos en momentos desesperados con acciones arriesgadas, como Esther, Saba, Judith o Jael. Por otro lado, presenta a las madres abnegadas que aun siendo estériles Dios las hizo madres por su bondad y profunda espiritualidad, como la madre de Samuel, Sara, Miriam la hermana de Moisés o Ruth<sup>77</sup>.*

Esos son los dos aspectos que se querían resaltar de las monjas de aquel convento, todas de estirpe real o de altos linajes. Madres no física sino espiritualmente, y además mujeres poderosas e influyentes en la corte.

En el siglo XVIII, el camarín de Ntra. Sra. de Guadalupe, que es monasterio de patronazgo real, se ornamentó además de con las pinturas de Luca Giordano, con ocho estatuas de las mujeres fuertes bíblicas, atribuidas al escultor sevillano Marcelino Roldán: María la Profetisa, Débora, Jael, Sara, Ruth, Abigail, Ester y Judith. Este programa de exaltación de la mujer, seguramente dirigido a mujeres de clase alta, no parece que tuviera mucho éxito; en Extremadura solo se imitó en el camarín de la Virgen de las Nieves de La Zarza. En Castilla y León hay pinturas con personajes del Antiguo Testamento, por ejemplo en la cúpula de la Soterraña de Olmedo, pero son todos profetas, como en la Virgen de Tiedra Vieja. De todas formas, sí que llegó a algunas pocas ermitas, como la de la Virgen de Vallarna de Villaherreros (Palencia), en cuya bóveda aparecen las figuras de Sara, Ester, «Rebecca» y «Svnamitis», junto a grandes sierpes celestiales (fig. 41). En los muros del camarín

77 B. Álvarez Seijo, «En-Clave de género. Las mujeres fuertes del Antiguo Testamento en la Capilla de la Virgen de Guadalupe de las Descalzas Reales», *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, vol. 29-30, 2017-2018, pp. 143-167. Cita en p. 161.



de la Virgen de Inodejo de Las Fraguas (Soria), están pintadas Debora, Ester, Judit y Jael (fig. 42), obra ya de comienzos del siglo xx, aunque puede ser que hubieran existido antes pinturas similares que se fueron deteriorando, como había sucedido en el santuario de la Virgen del Castañar de Béjar (Salamanca), donde las actuales figuras son de finales del siglo xix.



Fig. 41. Sara y «Svnamitis» en la bóveda de la ermita de la Virgen de Vallarna de Villaherreros (Palencia)

En el Museo Etnográfico de León de Mansilla de las Mulas, hay un arca de novia pintada, en cuya tapa, por la parte interior se han representado tres escenas bíblicas, pero solo una de ellas tiene relación con las mujeres fuertes (fig. 43). Es la de Judit que sostiene una espada en una mano y la cabeza de Holofernes en la otra, mientras su acompañante abre el saco para guardarla. En el centro la mujer es Dalila que le corta el pelo a Sansón y a la derecha José que huye de la mujer de Putifar.



Fig. 42. Jael matando al general Sisara. Camarín de la ermita de la Virgen de Inodejo, Las Fraguas (Soria)

Durante todo el siglo xix y las primeras décadas del xx, proliferaron por pueblos y ciudades de España las hojas que vendían los ciegos, los pliegos de cordel, cuyos textos algunos aprendían al oírseles cantar o al leerlos, dado que cada vez más gente sabía leer. «No tener para mandar cantar a un ciego» era ser extremadamente pobre, pues «mandar cantar a un ciego» a cambio de unos céntimos se consideraba una obra de caridad como dar un trozo de pan a un mendigo, a un «pobre». Ya sabemos que la literatura que los ciegos difundían era enormemente variada, desde reelaboraciones de temas medievales hasta los sucesos terribles de actualidad, pasando por motivos sacados de los mejores autores líricos y dramáticos de la literatura<sup>78</sup>. Pues bien, uno de los asuntos que más éxito tuvo fue el de las relaciones entre mujeres y hombre, casi siempre tratado con un tono humorístico, salvo algún caso como esta «Sátira nueva de la nueva guerra que van a emprender

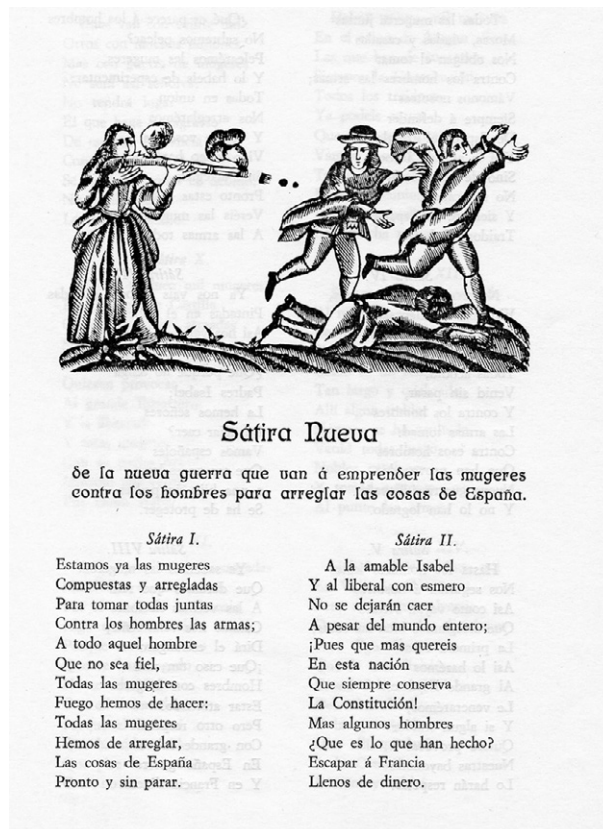
78 J. Caro Baroja, *Romances de ciego*. Madrid: Taurus, 1966. J. Caro Baroja, *Ensayo sobre la literatura de cordel*. Madrid: Istmo, 1990 (1ª ed. en 1969). J. Marco, *Literatura popular en España en los siglos xviii y xix (Una aproximación a los pliegos de cordel)*. Madrid: Taurus, 1977.



43. La condición de la mujer a través de mujeres bíblicas. Arca de novia del Museo Etnográfico de León

las mugeres contra los hombres para arreglar las cosas de España» (fig. 44) donde se usa este

tópico con un patente sentido político de apoyo a la reina liberal Isabel II.



44. «Sátira nueva de la nueva guerra que van a emprender las mugeres contra los hombres para arreglar las cosas de España», y en apoyo de la reina liberal Isabel. Fundación Centro Etnográfico Joaquín Díaz





## Las faltas de los hombres

Sacañas a relucir por un congreso de mujeres de experiencia, a fin de que las muchachas casaderas sepan de que defectos adolecen y como se han de conducir con ellos.

Van al fin unos trovos de amor

Desde tiempo inmemorial,  
los hombres a su placer,  
han dicho de la mujer  
cuanto han querido de mal.

Serpiente, arpa infernal  
la llaman y otros mil nombres,  
así es que hoy no te asombres  
noble auditorio al oír  
que saquemos a relucir  
los defectos de los hombres.

Ingratos, falsos, arteros,  
inconstantes, bailarines,  
son Danieles, Valentines,  
Victorianos y Valeros.

Los Juanes y Baldomeros,

Andreses y Celestinos,  
son amigos de los vinos,  
aguardientes y licores;  
y también los Salvadores,  
los Modestos y Rufinos.

Para tiranos crueles,  
los Guillemos y Eduardos  
y amigos de picos pardos  
Serafines y Manueles.

Los Donatos y Migueles,  
Benitos y Simeones,  
son fulleros, correntones,  
propensos a embriagarse  
y capaces de jugarse  
la camisa y los calzones.



Nueva relación

de las

## Faltas de las mujeres

Hoy pretende mi rudeza  
al auditorio explicar,  
lo que hacen las mujeres  
cuando salen á comprar.

Hablaré por las casadas,  
las de corto zagalejo,  
con la mantilla caída  
y de mediano gracejo.

Estas salen á las ocho  
á las plazas á comprar,  
llevan la cesta en el brazo  
y otras suelen encontrar.

Aunque no sean conocidas  
se saludan cortésmente,  
y dicen: —Vámonos, vecinas,  
á tomar el aguardiente.

Dice la más descarada:  
—Eche usted unas copitas,  
porque estoy más asustada  
que las ánimas benditas.

—¿Qué tienes, dice la otra,  
que estás tan acongojada?  
—Te lo diré, si me escuchas,  
palabra sobre palabra.

45. «Las faltas de los hombres» y «Nueva relación de las faltas de las mujeres».  
Pliegos de la Fundación Centro Etnográfico Joaquín Díaz

Entre los asuntos que más se repiten son aquellas relaciones de las faltas que se atribuyen a hombres y mujeres, en que se repasan algunos de los tópicos negativos atribuidos a cada sexo, muchos ya aparecían en la discusión vista entre los novios, la Pepa y el Cigüeño, y otros son tan absurdos como atribuir rasgos morales según el nombre de pila que llevan (fig. 45).

Al mismo tiempo, la llamada «cuestión femenina» fue un tema de debate ideológico y político en la segunda mitad del siglo XIX. Por primera vez en España, hay un plantel importante de mujeres escritoras y periodistas como Emilia Pardo Bazán, Gertrudis Gómez de Avellaneda, Rosalía de Castro y Concepción Arenal entre otras que ponen de actualidad las reclamaciones de la mujer para tener los mismos derechos que los hombres, que se suponía que un régimen liberal debía otorgarles<sup>79</sup>. Estas re-

clamaciones se acentúan durante el sexenio revolucionario (1868-1874) y la cuestión femenina se convierte en tema popular que se trata en poemas y dibujos cómicos:

*Los domésticos quehaceres  
dejan al fin las mujeres,  
y, en los clubs republicanos  
buscando honestos placeres,  
mueven la lengua y las manos.  
Y el espectáculo al ver  
de los femeniles fueros,  
dice don Pedro Alcocer:  
«¡Cómo hervirán los pucheros  
con tus discursos, mujer!»<sup>80</sup> (fig. 46).*

Sexenio Democrático», <https://doi.org/10.4000/argonauta.3176>

79 I. Casas-Delgado, «Los albores de la emancipación femenina. Escritoras en la prensa del

80 Eduardo Bustillo, *Almanaque de la risa para 1870*. Madrid: Librería Central de D. M. Escribano, 1869, pp. 57-58.



Fig. 46. *Almanaque de la risa para 1870*, p. 57

*Por mujeres defendidos  
los políticos derechos,  
han dejado a los maridos  
en casa ¡tan satisfechos!  
Mientras, en plena sesión,  
ellas conquistan laureles,  
cuidan ellos del fogón  
o lidian con los peleles<sup>81</sup>. (fig. 47)*

Algunos de esos derechos reclamados eran el de sufragio, el de la educación y el del trabajo que permitiera a las mujeres mantenerse por sí mismas y lograr la ansiada autonomía vital, sin tener que ser mantenidas por los padres, el marido o los hermanos, ya que de esa manera siempre sería dependiente de ellos. Esta búsqueda de autonomía no es tanto propia de la sociedad tradicional campesina, donde la mujer siempre había trabajado duro, como de la burguesía y clases medias urbanas, que habían encerrado a la mujer en casa, proclamándola «el



Fig. 47. *Almanaque de la risa para 1870*, p. 71

ángel del hogar». Por otro lado, se percibe en los ambientes urbanos la insatisfacción cada vez mayor con la institución del matrimonio, pues si

81 *Ib.*, pp. 71-72.



las mujeres de clase alta podían recurrir al divorcio, para lo cual era preciso un proceso judicial largo y costoso, para la mayoría resultaba casi imposible<sup>82</sup>. También los hombres se muestran reacios al casamiento y se aplican aquello de que «el buey suelto bien se lame», frase de la que toma José María de Pereda el título para su mediocre novela *El buey suelto*, publicada en 1878, en la que ataca el egoísmo de los solterones y defiende, desde postulados católicos, el matrimonio. Que el tema estaba de actualidad nos lo muestra también un libro publicado en 1873 en el que los dos autores discuten y argumentan a favor y en contra del matrimonio, con el apoyo de algunos escritores conocidos de la época<sup>83</sup>. En los años finales del siglo XIX y primeros del XX, si bien las mujeres no alcanzaron todavía el derecho del sufragio, fueron consiguiendo avances en los campos de la educación y del trabajo asalariado, aunque esto no se notó demasiado en los medios rurales, salvo la asistencia de las niñas a la escuela y la presencia de maestras. En algunas obras de arte popular pastoril encontramos, entre temas tan tradicionales como los animales o la sirena, algunas imágenes de las nuevas mujeres de raigambre urbana,

mujeres que ya no acompañan al pastor en sus trabajos sino que riegan las flores (fig. 48) o van a la compra y a pasear al perro, que llevan atado con una correa (fig. 49). En una cuerna salmantina de 1927, entre diferentes animales, en el eje central están representadas la catedral de León, encima una sirena y, sobre esta, una mujer corpulenta que lee un libro sentada sobre un hombre diminuto (fig. 50), visión moderna de la tradicional sátira de la «mujer bachillera»<sup>84</sup>, que también se denominó a veces «mujer literata»<sup>85</sup>.



Fig. 48. Mujer que riega las flores. Cuerna salmantina de 1913<sup>86</sup>

82 «Los que hemos venido a llamar *gente principal*, solían estar representados en los pleitos por insignes juristas que, a la hora de plantear el divorcio, apoyaban su argumentación en la significación social del matrimonio, distinguiéndolo de la *gente vulgar*. Resultaba inaceptable que el marido plebeyo y el *lustrero* gozaran de parecida consideración, y tampoco resultaba aceptable que las mujeres principales fuesen sometidas al mismo trato jurídico que quienes no lo eran, de manera que, para tener derecho a pedir el divorcio, mientras que a las primeras les era suficiente alegar insultos, en el caso de las segundas, al considerarse normal este tipo de ofensa entre personas de su condición, requerían aportar pruebas de haber sido maltratadas y abofeteadas con exceso para iniciar la demanda», R. M. Espín López, «Los pleitos de divorcio en Castilla durante la Edad Moderna», *Stud. his., H.ª mod.*, 38, n. 2, 2016, pp. 167-200, cita en p. 183.

83 T. Guerrero y R. Sepúlveda, *El matrimonio. Pleito en verso*. Madrid: vda. e hijos de Galiano, 1873. En la Biblioteca Nacional hay algún ejemplar de la 6ª edición, lo que habla del éxito que tuvo. Existe una edición facsímil de Maxtor, 2001.

84 En el *Diccionario panhispánico de dudas* 2005, se dice: «En el español clásico se usó el femenino bachillera, casi siempre con intención humorística o despectiva, forma que aún pervive y se usa, en algunas zonas, sin connotaciones negativas...»

85 J. M. Gutiérrez de Alba estrenó en 1850 la comedia *Una mujer literata*, burla de la mujer instruida, a pesar de que el autor se enorgulleció de su ideología izquierdista revolucionaria.

86 L. Cortés Vázquez, *Op. cit.*, p. 67.



Fig. 49. Mujer que pasea un perro atado con una correa.  
Colodra de Cabañas, Museo de Ávila<sup>87</sup>

Pues como dice Mariana, el personaje cervantino de *El juez de los divorcios*, «En los reinos y en las repúblicas bien ordenadas, había de ser limitado el tiempo de los matrimonios, y de tres en tres años se habían de deshacer, o confirmarse de nuevo, como cosas de arrendamiento, y no que hayan de durar toda la vida, con perpetuo dolor de entrambas partes»<sup>89</sup>.



Fig. 50. Cuerna de 1927 con sátira de la «mujer bachillera»<sup>88</sup>

87 E. Pérez Herrero, *Op. cit.*, p. 87.

88 *Ib.*, p. 70.

89 Miguel de Cervantes, *Entremeses*, ed. de E. Asensio. Madrid: Castalia, 1971, p. 62.



# PUEBLOS CON NOMBRES DE TODOS LOS COLORES

José Luis Rodríguez Plasencia

Los que tienen la suerte de haber recorrido España por carretera lo saben, nuestra geografía está salpicada de pueblos con nombres de lo más peculiares, algunos de ellos despoblados o a punto de despoblarse y tan surrealistas que, al atravesarlos, resulta casi imposible no hacer un alto en el camino para fotografiarse junto al cartel de entrada a la localidad. Eso sucede, por ejemplo, a quienes pasan junto al cántabro río Polla, sobre el cual alguien tuvo la humorada de añadir que no recomendaba dejarse caer de culo en él; o Poyatos, en Cuenca...



Y entre esos pueblos los hay con nombres más largos y más cortos. Así, nos encontramos municipios o pedanías largos tales como: *Villarcayo de Merindad de Castilla la Vieja* –Burgos– con 43 caracteres; *Cruïlles Monells i Sant Sadurní de l'Heura* –Gerona– 42 caracteres; *Gargantilla del Lozoya* y *Pinilla de Buitrago* –en la Sierra Norte de Madrid– que debe su nombre a la fusión de esos nombres independientes a mediados del siglo XIX, que forma con treinta y ocho letras; en Burgos nos topamos con *Villarcayo de Merindad de Castilla la Vieja*, que se diferencia de la anterior en una sola letra. Y les

siguen: *Vandellòs i l'Hospitalet de l'Infant* –Tarragona– 36 caracteres, *Villanueva del Rebollar de la Sierra* –Teruel– 36 caracteres, *Santa María de Guía de Gran Canaria* –Las Palmas– 35 caracteres, *Montejo de la Vega de la Serrezuela* –Segovia– 35 caracteres, *San Martín de la Virgen de Moncayo* –Zaragoza– 34 caracteres, *San Martín de la Vega del Alberche* –Ávila– 34 caracteres... Y algunos más que andan por los treinta y uno o treinta y dos caracteres, como *Pont de Vilomara i Rocafort, El* –Barcelona–, *San Sebastián de los Ballesteros* –Córdoba–, *Quintanilla del Agua* y *Tordueles* –Burgos–, *Villavicencio de los Caballeros* –Valladolid– sin olvidar, por ejemplo, al madrileño *Miraflores de la Sierra*, antes llamado *Porquerizas de la Sierra*; junto a *Santa Cristina de la Polvorosa*, en Zamora, donde tuvo lugar la batalla de Polvoraria, también conocida como «Batalla de Polvorosa», librada entre las tropas de Alfonso III y un contingente de soldados musulmanes enviados por el emir Muhammad, que concluyó con la victoria de las tropas cristianas en unos campos yermos y polvorientos llamados precisamente Polvoraria.

Otras muchas localidades y pedanías podrían sumarse a las dichas para ampliar la lista. Aunque la duda surge en torno a *Colinas del Campo de Martín Moro Toledano*, pedanía del municipio de Igüña, en la comarca de El Bierzo, provincia de León, con 41 caracteres. Su nombre se debe a que en este lugar el monarca leonés Ramiro II –llamado *El Grande*– derrotó a Martín Moro, *el Toledano* y a las tropas de Almanzor.

Entre esos pueblos con nombre de largo recorrido pueden citarse los siguientes: el cántabro *Bárcena de Pie de Concha* –en el Valle de Igüña–, cuyo nombre está formado por *bárcena*,

terreno de gran amplitud que hace pendiente, y *Pie de Concha* por los restos de cerámica hallados bajo la calzada o vía que pasa por el pueblo hacia la Meseta; *Alquería del Niño Perdido*, de gentilicio alquerieros, que debe su nombre a una imagen de Nuestra Señora del Niño Perdido que unos frailes agustinos dejaron en el oratorio de Bonretorn, una alquería próxima; *Cabeza del Caballo* –en la comarca salmantina de Vitigudino– según información que me remite Catalina Sánchez desde la localidad, no debe su nombre a que el término municipal tenga forma de caballo, sino a que el pueblo que era una agrupación pequeña de casas, pajares y paneras que estaban en un pequeño teso, de ahí testa y al final quedó en cabeza y caballo porque allí habría caballos o habían encontrado algún caballo muerto, de ahí viene el nombre de Cabeza del Caballo, el teso del caballo y añade que «[...] gentilicio no tenemos, aunque según un estudioso del pueblo que murió hace años, nos teníamos que llamar caputequinos por su nombre en latín, pero los hijos de hijos del pueblo que ya han nacido fuera cuando vienen en vacaciones se refieren al pueblo como CdC y se llaman cedecienses»; *Cabezarrubias del Puerto* –en Ciudad Real– es un topónimo derivado de los vocablos latinos *caput* y *rubeus*, es decir, cabeza o cabezo rojizo como alusión al color de sus tierras, apareciendo mencionada ya en *El libro de las Monterías* de Alfonso XI, como la Sierra de Cabezas Rubias, por el pelaje de los osos, abundantes en la zona, que semejaba ser rubio cuando le daba el sol de lleno, aunque otra leyenda cuenta que el origen del nombre se debe a que, tras la reconquista, se inició la tarea repobladora de la zona con gentes procedentes de Francia y Alemania

y que los lugareños, subidos a una peña viendo a sus nuevos vecinos exclamaron: «¡Cuánta cabeza rubia!», por lo que el pueblo pasó a llamarse primero Cabezas Rubias, más tarde Cabezarrubia y finalmente el actual Cabezarrubias, de ahí que sus habitantes sean conocidos como cabezarrubeños. «Lo de Puerto se añadió posteriormente como reclamo engañoso para atraer repobladores, a quienes se decía que el lugar estaba situado junto al mar».



Cabeza de Caballo

Continuando con nombres largos de pueblos españoles nos encontramos con *Las Cabezas de San Juan*, en la provincia de Sevilla, que a lo largo de su historia ha tenido hasta tres nombres, debiéndose el actual al conjunto de pequeños cerros en que se sitúa la localidad, cabezas o cabezos a los que se añadió el determinante *de San Juan de Jerusalén* por la Orden Militar que arrebató el lugar a los musulmanes, conociéndose sus habitantes como cabeceños; un segundo *Cabezón* –el cántabro *de las Sal*– tiene dos posibles orígenes, el primero de los cuales provendría de la medida romana «el cabezón» que se utilizaba en la compra y venta de la sal, pues en el lugar abundaban las minas de este producto, que dio lugar al actual determinante, y un segundo que podría hacer referencia a una antigua torre medieval de vigilancia costera, a veces conocidas también como



cabezos, que se erguía en el conocido Pico de la Torre, circunstancia que podría llevar a pensar que el primitivo nombre de este municipio pudo ser *Cabezo del Valle de la Sal*, que posteriormente derivó en el nombre actual de esta villa, cuyos habitantes son conocidos como cabezonenses. Y aún existe otro *Cabezón* –éste de Pisuerga– en Valladolid, que se levanta junto al cerro o cabezo de Altamira, un lugar apto para erigir una atalaya de vigilancia sobre el cruce el Pisuerga, río que contribuye como determinante, por lo que el nombre del topónimo sería un aumentativo de cabeza o cabezo y de ahí a cabezoneros –su gentilicio– sólo había un paso. Según informes recibidos desde el Ayuntamiento; *Campillo de Ranas* es un municipio español del noroeste de la provincia de Guadalajara, nombre que proviene del sustantivo campillo que no siempre define un campo pequeño, sino también puede referirse a un terreno dividido en fincas –*campillos*–, suficientes para una economía de subsistencia y «de ranas», su determinante, porque las ranas han abundado siempre en el río Tajuña que pasa por la localidad. Su gentilicio es campilleros, aunque también se les conoce como *miguistas*, *chichorritones* o *los de las yeguas* (Cela, 1986, cit. por José Antonio Ranz Yubero, *Diccionario de toponimia de Guadalajara*, pg. 92); *El Cubo de la Tierra del Vino* en Zamora, el nombre de El Cubo tal vez proceda de una torre o cubo destinado a defender la zona, estratégica por cruzar las Vía de la Plata «por otra parte –señalan los cubinos– el determinante se debe a que la zona donde se ubica esta localidad estuvo cubierta de abundantes viñedos desde remotos tiempos, hasta que en el siglo XIX una plaga de filoxera diezmó el cultivo, aunque como recuerdo de aquel extenso cultivo quedan algunas viñas y numerosas bodegas excavadas bajo tierra»; *Espeja de San Marcelino* pertenece a la comarca de Burgos de Osma, en Soria, y por lo que se refiere a su nombre existen dos posibles interpretaciones: *Lugares en Espeja de San Marcelino* (Brujulea.net) de *speculu*, espejo, o quizás de *specula*, lugar de observación, altura, atalaya. En cuanto a *San Marcelino* se trata del santo patrón, y

se añadió a la villa de Espeja cuando, durante la desamortización del convento de los Jerónimos, los huesos considerados de este santo fueron llevados a la Iglesia parroquial de Espeja donde aún se conservan; *Los Espejos de la Reina* es una localidad leonesa perteneciente al municipio de Boca de Huérgano, que según Asturnatura aparece mencionada como Los Espejos en el Cartulario de Santo Toribio de Liébana –del siglo XI– donde se alude a los *los Pelios*, y de finales del siglo XII, en que figura como Los Peios. Más tarde, en el siglo XIV se cita ya como Santa María de los Espejos, que derivará en Los Espejos, aunque el lingüista salmantino Llorente Maldonado dice «que formas de tipo ligur Pelio-a ‘altura’ o Peio, Pelho ‘altura cubierta de césped’, aunque no abunda en los Pirineos sí reaparece en Asturias «Monte Pelio, de modo que Illos Pelios > Los Pejos ‘los montes’, por etimología popular se transformaron en Los Espejos y en cuanto a «de la Reina» se trata de un añadido más reciente y que aunque no existe unanimidad entre los historiadores al respecto, se dice que viene porque tradicionalmente, y desde muy antiguo, viene adjudicándose a doña Constanza Enríquez, hija de don Tello, Infante de León y Castilla, hermano bastardo de Pedro I *El Cruel*, así como hermano también de Enrique II de Trastámara, hijos todos ellos de Alfonso XI; o *Rodrigatos de la Obispalía* es una pequeña localidad del municipio de Brazuelos, en la Maragatería leonesa, nombre que se forma del nombre del arroyo Rodrigatos y obispalía, residencia de un obispo; *Villaseco de los Gamitos* es municipio salmantino en la Tierra de Ledesma, que originalmente se llamó Villarseco o Villar Seco, donde el término ‘villar’ significaría pueblo, topónimo que derivó en Villarseco y finalmente en el actual Villaseco, al que más tarde se le añadió el determinante *de los Gamitos*, nombre éste que no recoge la Real Academia, pero que podría ser, según información recibida desde el Ayuntamiento, *de los Gamones*, planta perenne mediterránea que creen que debió abundar en el término municipal.

Menos largos son las localidades de *Casasola de Rueda* –leonesa– y la salmantina Caste-

*llano de Moriscos*, debiéndose el nombre del primero a que según es tradición popular local, que en un principio en el lugar hubo una casa sola, que dependía de la Villa de Rueda utilizada como lugar de servicio por el señor de la Villa; y el segundo a que la zona fue repoblada con gentes procedentes de Castilla, de ahí que se les conozca con el gentilicio de castellano-morisqueños; *Alcubilla de Avellaneda* –en Soria– es un diminutivo de Alcoba, palabra árabe que tiene varios significados, siendo los más comunes el de torre defensiva o más bien de una *torrecita* que debió de existir en la Edad Media, mientras el topónimo Avellaneda haría referencia a los señores de igual apellido que edificaron un palacio en la población allá por el siglo *xvi*; otra *Alcuvilla* –ésta *de la Peña*– en el partido de Almazán soriano, recibe su nombre porque su término municipal se extiende por un terreno llano, aunque de elevada altura y se les conoce –a éstos– como alcubillenses; *Caravaca* es murciana y todo parece indicar que su topónimo alude a lo pétreo del lugar, con el aditivo *de la Cruz* como alusión a la leyenda que hace referencia a la cruz que, a falta de una tangible, apareció en los cielos cuando el almohade Abu Zeyt, primo de Miramamolín, pidió a un sacerdote cristiano que tenía cautivo que celebrara una misa en su presencia, al menos eso cuentan los caravaqueños o cruceños; *La Flecha de Torio* es una localidad leonesa en el municipio de Garrafe de Torio a la que también se alude como Frecha –derivado de Fracta– y hace referencia a una vía o camino cortado, en alusión a que el arroyo que baja de los altos de Fontanos producía una fuerte erosión que cortaba los caminos.

*Baños y Mendigo* es una pedanía murciana en el Campo de Cartagena y, según se recoge en El Portal del Ayuntamiento de Murcia, el origen de su nombre no está del todo claro. Tradicionalmente se ha buscado y explicado su origen en la existencia

en el lugar de un nacimiento con un pequeño caudal que se recogía en una gran balsa cuyas aguas se utilizaban para el riego, pero que en época estival usaban para el baño los habitantes de la zona, de ahí el término ‘Baños’. En cuanto al segundo término, «Mendigo», también se ha mantenido que deriva del hecho de que en la pequeña ermita construida en el lugar habitó un mendigo, aunque otros hablan de un eremita. No obstante, esta última interpretación ha sido cuestionada por el prestigioso historiador D. Juan Torres Fontes, cronista de la Ciudad de Murcia, que tras el estudio de diferentes documentos medievales constata la utilización del término ‘Mendigol’ para referirse a las tierras en donde se ubica la actual pedanía de Baños y Mendigo».

*Matavenero y Paibueno* son un mismo pueblo de la comarca leonesa de El Bierzo, donde Matavenero estaría formado por mata –bosque de árboles de una sola especie– y venero, manantial y Poibueno de podio y bueno; este pueblo leonés pertenece a Reperuelos del Páramo, aunque su nombre –me informan desde el Ayuntamiento– poco o nada tiene que ver el insecto con el nombre, aunque hay quien dice que ‘La Mosquera’ era un paraje o bosque fresco donde pastaba el ganado para protegerse de las moscas, «[...] pero otros relacionan el nombre con ‘almizcle’ –mucus– y también hay



Matavenero



quien lo interpreta basándose en ‘muesca’, como referencia al terreno llano, yermo, rasos y desabrigado»; en la comarca de La Carballeda zamorana se levanta Muelas de los Caballeros –situada a una altitud de 985– donde muela hace referencia a meseta o mesas en horizontal, formadas generalmente por rocas calizas, y que han sido recortadas por ríos o ramblas, que forman profundos desfiladeros o gargantas y en cuanto al determinante de *los Caballeros* puede hacer referencia a los descendientes del monarca asturiano Ordoño I.

En las segovianas Tierras de Sepúlveda está *Castroserna de Abajo* –en el siglo *xvi* con el añadido de Yuso–, formado por el topónimo castos, del latino *castrum*, campamento o castillo, y *serna*, senara, terreno poseído en común por los habitantes de un poblado, mientras de Abajo lo toma para diferenciarse del vecino *Castroserna de Arriba* –municipio de Prádera–, apodados cartusos; y corqueños los vecinos de Corcos del Valle, en Valladolid, la antigua Cohorcos –del latino *confurcu* – cruce de caminos; *El Cubo de Don Sancho* –en la comarca de Vitigudino– al igual que otras muchas localidades de la provincia salmantina debe su origen a los reyes leoneses y, en este caso, además, de ellos tomó su nombre y su gentilicio cubense. «Así, El Cubo ya estaba poblado en la Edad de Hierro y mantuvo ese nombre tras las repoblaciones y hasta el siglo *xviii*, cuando se le añadió de Don Sancho. Sin embargo, no hay consenso de si el nombre procede del rey Sancho IV o del infante Don Sancho ‘el Mudo’, que estuvo encerrado en una fortaleza en la localidad» (Isabel Andrés. *De Pocilga a Buena Vista: diez pueblos con nombres singulares*. Tribuna. Salamanca, 7-I-2023); en *Dios le Guarde* –en la salmantina comarca de Ciudad Rodrigo– los diosguardeses cuentan la leyenda que hace ya muchos años hubo por la zona un gran bosque tenebroso y oscuro, al que los habitantes de la zona le tenían gran respeto porque había muchos lobos, bosque que debía cruzarse para ir al pueblo de Tenebrón, en la misma comarca, de ahí que cuando alguien iba a cruzarlo la gente le decía *Dios le guarde*, como fórmula protectora del peligro que podía

encontrarse en él; *Beniaján* es una pedanía murciana donde, según escribió Pascual Madoz en su *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, existían numerosas ermitas, entre ellas la de Ntra. Sra. de Los Dolores, que al producirse la separación entre la de Benaoján y San Benito, el lugar comenzó a llamarse *Ermita de los Dolores de Beniaján* y doloreños sus habitantes.

*Peleas de Arriba* y *Peleas de Abajo* son municipios de la ya mencionada comarca de la Tierra del Vino y parece claro, según recoge el *Correo de Zamora La Opinión, Entre peleas de moros y cristianos*, que cita al alcalde local, que la zona fue un lugar de fricción durante varios siglos entre moros y cristianos, separados por el arroyo de Valparaíso, lo que justificaría el nombre, ya que *Peleas de Abajo* está más al norte que *Peleas de Arriba*, pero el determinante no está equivocado ya que está en la parte baja del curso del arroyo de Valparaíso, que nace precisamente en el pueblo vecino, aunque una leyenda popular – sin embargo – «parece referir su nombre a que la zona, frondosa en arbolado, era refugio de bandoleros que asaltaban a los viajeros que recorrían la Vía de la Plata y que su nombre ‘de Abajo’ – *Peleas de Yuso* – sirve para diferenciarlo del pueblo de *Peleas de Arriba* o de *Suso*» y en lo que no hay discrepancia es el gentilicio pelaínos, que se aplica a los habitantes de ambas localidades.

En el salmantino Valle del Amblés el municipio de *La Hija de Dios* perteneció al monasterio femenino de San Clemente de Adaja, localidad a la que hace referencia Cela –*Judíos, Moros y Cristianos*, Ediciones Destino, Barcelona, 1989– diciendo que el origen de este nombre proviene de un ventero llamado Juan de Dios que, al morir viudo, dejó la venta a una hija moza que hubo de gobernarla atendiendo a «su clientela de arrieros, trajinantes y truchimanes de todo pelaje...» y a los mismos hijienses, supongo; *Llano de Brujas* es una pedanía situada en plena llanura aluvial de la huerta murciana, de tierra de salina, denominada *bruja*, pedanía a la que el investigador y erudito de la literatura popular

de la comarca, Pedro Díaz Cassou, atribuye el origen del nombre a un curioso episodio protagonizado por el fraile carmelita Padre Tomatera, que sufrió una alucinación o un sueño en un lugar del Llano y que en ese estado creyó ser cogido por las brujas de Alcantarilla, «[...] que lo llevaron volando y lo colocaron en presencia del mismísimo diablo, ante el que pronunció un conjuro carmelita contra diablos infernales y que rezaba así: 'Vade infernalis, draco autoritate. Dei et Beeatissimae Virginies Carmelitana', conjuro que sirvió para que le soltaran inmediatamente y cuando más tarde contó la experiencia sufrida a sus vecinos, decidieron llamar a la zona con dicho nombre» (*Historia de Llano de Brujas*. Portal del Ayuntamiento de Murcia); *Más de las Matas* –en la comarca turolense del Bajo Aragón– recibió este nombre por el apellido de unos hermanos apellidos Mata o Lamata que constituyeron una explotación agraria, complejo que comenzó a conocerse como Mas de los Matas o de los Lamatas y a sus habitantes masinos; y volviendo a León –en el municipio de Valderrey– el nombre de *Matanza de Los Oteros* según algunos provendría de la hecatombe que las tropas cristianas de Alfonso II infringió a las musulmanas de Muhammad I, donde no quedó ninguno vivo, «[...] aunque en realidad, todo esto no es más que leyenda, de relativamente nueva creación, aunque según los expertos el nombre no es más que una referencia toponímica, vulgarizada a partir de la raíz mata –mata-ancha=matanza–, raíz que se encuentra en muchos otros pueblos de la región» –Brujulea– pudiendo llamarlos matancinos o matanceiros. Y aún existe en León otra Matanza, ésta de Valderrey.

Curioso nombre, en apariencia, tiene el salmantino *Poyales del Hoyo*, en la comarca de Arenas de San Pedro, aunque no debe pensarse mal sobre el origen del nombre y sobre los hoyancos –su gentilicio–, pues deriva del castellano poyo –*pōdiu* en latín–, cerro, colina, al igual que *Poyales de Enciso*, en La Rioja; *Pozal de Gallinas* se encuentra en Valladolid, aunque el origen del municipio no está nada claro, salvo que, como dicen sus vecinos, los gallinatos, po-

zal es el brocal de un pozo y cuentan con algo de sorna que tal vez los primeros que pasaron por aquí vieron un pozal lleno de gallinas y lo bautizaron con dicho nombre; *Puente Tocinos* es una pedanía murciana que debe su nombre, según el Ayuntamiento local, al Puente de los Tocinos, situado sobre la acequia de Benetúcer, aunque existen dos tesis diferentes sobre el origen de este nombre, pues según el primer párroco de esta localidad parece ser que en el puente sobre la acequia, en el Barrio del Secano, se levantaban comercios ilegales de carne de cerdo que, aprovechando que se encontraban fuera del radio municipal a efectos de pagos de arbitrios, la vendían fresca y más barata que los carniceros del pueblo, actividad que con el tiempo derivó en el nombre actual topónimo y que es considerada la teoría más creíble. Aunque un joyero de la pedanía oyó decir a sus padres que los mozos puentetocineros tenían por costumbre salir a deshoras de la noche al puente del Barrio del Secano para rondar a las mozas huertanas, encuentros que en ocasiones acabaron en disputas con derramamiento de sangre entre los diferentes grupos, sucesos que la gente luego con frases como «En el puente ha habido tocino». Tampoco deja de producir sorpresa a primera vista que en el concejo asturiano de Castrillón existan dos localidades conocidas como *La Ramera de Arriba* y *La Ramera de Abajo*, que nada tiene que ver con las profesionales del sexo, aunque algún mal pensado se haya atrevido a dirigirse a algún vecino como «hijo predilecto de La Ramera», pues en este caso el sustantivo ramera alude a las ramas de los abundantes árboles de ambas localidades.

Por supuesto debe reconocerse entre los de curiosos nombres *El Meadero de la Reina*, un apeadero de casas en una barriada rural gaditana entre Chiclana de la Frontera y San Fernando –perteneciente a Puerto Real– que ostenta tan *indiscreto* nombre desde 1862 que, eso dicen, en un viaje que hizo la Reina Isabel II con su marido y sus dos hijos por tierras andaluzas en octubre de aquel año, a la vuelta de visitar a unas salinas invitados por el Ayuntamiento de Puerto Real, se sintió indispuesta y le urgió aliviar su





vejiga entre unos arbustos y las cuatro casas habidas allí, por lo que mandó parar el tren que la conducía en un lugar que por entonces se conocía como El descansadero de la Venta Caída, que un tal Antonio García había levantado para descanso de arrieros y trajinantes, pero que con el tiempo se había abandonado, motivo por el cual dio en llamarse con dicho nombre. Más tarde, tras los aprietos que aquejaron a su Majestad, adquirió el que hoy tiene y se rumorea que, desde entonces, los habitantes de aquel barrio comenzaron a ser apodados meones.

El *Mirador de Las Brujas* se encuentra en el municipio de El Paso, en la Isla de la Palma y según información remitida por María Luisa Rodríguez Castro, del departamento de fiestas de Santa Cruz de La Palma, esta isla cuenta con muchas leyendas que se extienden por toda su geografía, como es el caso del Llano de las Brujas o Mirador del Jable:

*El porqué de este nombre tiene varias teorías que han llegado hasta nosotros.*

1) *Desde la antigüedad, siendo un sitio de cruce de caminos reales, subían a hacer rituales de santería. O incluso, los antiguos habitantes prehispánicos, los benahoaritas, podían utilizar el lugar para ritos.*

*Hay que decir que estos habitantes tenían como Dios a Abora que se puede traducir como Luz, el Sol y a Iruene como el ser maligno, que ellos lo asignaban a la noche y lo relacionaban con un perro, que eran los que atacaban por la noche a los ganados. Utilizaban sitios altos para ritos, bien en los equinoccios u otros momentos.*

*El lugar se ha convertido hoy en un lugar ideal para contemplar el cielo y ser un mirador astronómico espectacular.*

2) *La otra versión es que en la zona se reunía el pastoreo, de hecho, hay restos aborígenes de pequeñas cabañas también. Solían subir en busca de raíces de helechos o como lugar de paso por ser el cruce de caminos. La zona, que se encuentra en el paso de las nubes del alisio suele verse envuelta por niebla. La niebla y las fogatas en la noche, marcan un paisaje fantasmagórico y de ahí la creencia de Brujas. Desde las zonas poblacionales bajas se veía en las cumbres los resplandores del fuego entre la niebla y eso provocaba miedo en la población. De hecho, en las leyendas decía que no se debería de subir en las noches de luna llena a la zona.*

*Mora de Rubielos* se sitúa en la comarca turolense de Gúdar-Javalambre y como me remiten desde el Ayuntamiento morano, «[...] el origen del nombre de nuestro municipio no se encuentra detallado sí que siempre fue Mora, que también por ser frontera de Aragón durante bastante tiempo de la Edad Media, fue llamado Mora de Aragón, y a partir del siglo XIX, la administración con el listado de todos los municipios que coinciden con el mismo nombre, pone apellidos, a Mora apellido de Rubielos para distinguirla de las otras Mora que hay en España y, cierto es, que este nombre se refiere a la fruta porque está en nuestro escudo, junto con tres castillos, la flor de Lis y corona de Marquesado, representativo todo de nuestra historia». En la misma comarca está Rubielos de Mora, los rubielanos.

*Quintanillas del Coco* pertenece a la provincia de Burgos y es nombre que hace referencia a quinta, casa de campo cuyos colonos pagaban como renta la quinta parte de los frutos, pero del coco al que hace mención el determinante, nada se dice.

*Retortillo de Soria* en la tierra del Burgo, su nombre alude a río pequeño torcido o tuerto, o as aunque anteriormente en castellano antiguo se llamara Río Tortiello, como reconocen los retortillanos; *Rubielos de Mora* es una localidad turolense en la comarca de Gúdar-Javalambre, Según información remitida por Carlos Casares, Técnico de Turismo de Rubielos, en las proximidades del pueblo hubo un asentamiento romano del que se derivaría el nombre por el cual se conocía a la zona del establecimiento *rubus ldoeus*, término que a la traducción significaría algo parecido a *terreno de zarzas*, debido a la abundancia de este arbusto por este valle, «[...] pese a ello, nuestra tierra no es ni sería, especialmente fértil, ni nuestro clima tan húmedo como en el norte de España y es por esto que nuestros arbustos no alcanzan un gran tamaño». Y añade que la conjetura que está más extendida con respecto a la evolución del nombre de *Rubus* en Rubielos tendría relación con este hecho sobre el tamaño de los arbustos, debido

a que es conocido un diminutivo latino en forma de sufijo *-olus-* que daría lugar a *rubus + olus*, *Rubolus* y que etimológicamente es posible que derivase en la actual acepción del término con un significado de «zarza pequeña». «Otra de las posibilidades barajadas sobre el origen del término Rubielos podría tener relación con la forma latina del color rojo *rubrum*, debido a las formaciones ricas en arcillas en las proximidades de la localidad. Actualmente aún existe alguna explotación de arcilla operando en nuestro termino municipal». El apellido o determinante *de Mora* estaría influido por el Señorío de Mora, localidad vecina y de mayor tamaño, perteneciente a la aragonesa familia de los Fernández de Heredlia. Su gentilicio es rubielanos.

*Sardón de los Frailes* –sardoneses– es un municipio de la provincia de Salamanca, en la comarca de la Tierra de Ledesma, al que se atribuye un origen derivado de latín *exarritare*, que significa ‘monte bajo de encinas’, topónimo que fue evolucionando hasta el llegar a su actual Sardón, al que se añadió el determinante ‘de los Frailes’ por haber pertenecido en el siglo XIV al convento salmantino de San Esteban.

*Venta de Pantalones* es una aldea hoy casi abandonada de la provincia de Jaén, nombre de uno de los venteros que la ocuparon, que era conocido como *el tío Pantalones* por usar ropa que no le correspondían por su estatura, pues era bastante bajito; *Villanueva del Pardillo* –el pueblo de los pardillanos– es un municipio madrileño que debe su nombre, según unos, a un pastor apellidado Pardo que ocupó el lugar durante la Reconquista, aunque hay quien lo relaciona con la tuna, pues de dicha localidad procedían muchos universitarios que se sumaban a dicha agrupación estudiantil –los pardillos, por novatos–, aunque menos probable es que se deba a los aldeanos que generalmente solían usar ropas de color pardo; *Villanueva del Trabuco* se integra en la comarca nororiental de Málaga y, como recoge *Brujulea.net*, el hecho de nombrar el lugar como el Trabuco –y trabucos su gentilicio– podría tener relación con que en ese lugar se colocó anteriormente un



trabuco-catapulta probablemente para usarse en la toma de Loja. Aunque menos probable es la leyenda que hace referencia a la existencia de una venta en un cruce próximo al pueblo, cuyo propietario, para proveerse de víveres se dirigía a Archidona y como en sus continuos viajes era asaltado en los caminos para robarle las mercancías, decidió comprarse un trabuco del que no se separaba ni a sol ni a sombra, de ahí, que cuando iba a Archidona decían al verlo «aquí viene el tío del trabuco», leyenda que «[...] se contrapone también al hecho de que el nombre del Trabuco como pueblo, aldea, venta o sitio ya existía desde 1478 y aparece reflejado en multitud de documentos, mapas y otros de los siglos XVI, XVII Y XVIII sin que se hubiera inventado aún el trabuco-escopeta al que refiere la leyenda».

*Villar de Canes* es un pequeño municipio castellonense que debe su nombre al derivado latino *vila* –villa o pueblo– y *canes* –del latín *canna*, caña–, de ahí que Villar de Canes sería el pueblo de las cañas o cañaverales, mientras en El Bierzo leonés está *Villadecanes*, con su gentilicio villadecanienses; en Salamanca está *Villavieja de Yeltes* –antes Villar de la Vieja–, formado por el ya conocido villar y el determinante de Yeltes en referencia al río que baña su término municipal de los villaviejenses; y Valcabado del Páramo es una pedanía dependiente del leonés Reperuelos y de cuño nombre –como se lee en la Wikipedia– no se sabe exactamente la procedencia del topónimo, aunque sobre ello podrían referenciarse dos historias, la primera de las cuales dice que el nombre procede de la unión de valle y de cavado, mientras la segunda indica que el nombre procedería de valle y de acabado, de ahí que estas dos posibilidades «hagan que la ortografía en el nombre del pueblo no sea muy clara», aunque «en el uso de los habitantes suele destacar Valcabado, siendo además ésta a la opción con más peso lógico por la situación orográfica del lugar». Y el leonés *Zotes del Páramo*, que según cuentan debe su nombre a un secretario ignorante que pasó por el pueblo quien cambió el nombre de Cotes por Zotes, mas la confusión de una letra no

ha afectado al gentilicio de quienes viven allí, que se siguen llamando coteños o cauteños. Aunque como escribe Teresa Giganto –*Es un error ser vecino de Zotes*. La Nueva Crónicas, Diario Leonés– «[...] en esto de la toponimia hay muchas incertezas, leyendas y verdades que se mezclan con historias que han pasado de boca en boca con su consecuente deformación. Por eso hay otras hipótesis como que, en el mismo término municipal, pero en otra zona hubo un pueblo llamado San Pedro de Cotes que fue diezmado como consecuencia de una gripe muy fuerte que asoló su censo», y los que sobrevivieron «no fueron muy lejos y fue entonces cuando asentaron las bases de lo que hoy conocemos como Zotes del Páramo». Y concluye: «O bien por la mala suerte de las pestes o bien por la mala suerte de tener un secretario zote, ser de Zotes es un error, pero en cualquier caso solo gramatical».

Y volviendo a los municipios de largos nombres, seguro que no hay alguno tan largo como éste del norte de Gales –oficialmente al menos–, que tiene 58 letras: *Llanfairpwllgwyngyllgogerychwyrndrobwllllantysiliogogoch*, que traducido dice «Iglesia de Santa María en el hueco del avellano blanco cerca de un torbellino rápido y la iglesia de San Tisilio cerca de la gruta roja».

Y, por supuesto, también los hay bastante más cortos, como es el caso del desaparecido *Ura* –en Burgos– o de los asturianos *El Pito*, apeadero ferroviario del municipio de Cudillero que según referencias puede aludir a los bocinazos de avisos emitidos por las locomotoras cuando llegaban al lugar, o *Acio*, aldea ubicada en el concejo de Cangas de Narcea, *Yelo*, en la provincia de Soria, *Adiós* –en la Comunidad Foral de Navarra, con gentilicio en adiestarras–, *Ajo*, capital del municipio de Bareyo, en Cantabria, nombre que, sin mucha certeza, sus habitantes –los ñeros– proviene de la gran cantidad de este producto que consumían sus habitantes y que le daba a la localidad un olor característico; *Alcabón* es un municipio de la provincia de Toledo, topónimo de origen árabe con el

posible significado de bovedilla, pues los alca-boneros creen que el primer origen del lugar fue Casas de Alcababón; *Aliud*, en los Campos de Gómara sorianos, cuyo nombre tiene origen árabe, bien como *al-yahūd*, los judíos, lo que permite suponer que allí hubiera una colonia de judíos dedicados a la agricultura y a la ganadería, una colonia judía en territorio cristiano-musulmán aunque una segunda opinión señala que el topónimo procede igualmente del árabe –en este caso de *al-hūd*–, nombre coránico *Hūd*, que muy posiblemente haga referencia «al profeta árabe que envió Dios a los aditas y que da nombre a multitud de familias musulmanas entre las que se encuentra la importante dinastía de los Banu Hud, reyes de la taifa de Zaragoza entre 1039 y 1110». Su gentilicio es yesero. El murciano *Bullas* tiene raíz hebrea y significa «punto elevado», bulleros es su gentilicio, *Cabra* –egabrenses– municipio cordobés, de *Igabrum*, romanizado del turdetano *Licabrum*, *Cariño* –en la provincia de La Coruña– sobre cuyo origen cuenta la leyenda que la Señora do Castro enterró allí a la más hermosa de sus hijas y que al marchar de la zona con el rey celta Ith se despidió de la tierra con un ‘adiós, Cariño’. (*El Español*), *Casla*, en las Tierras de Sepúlveda segovianas, que se trata de una derivación de *casela* –del latín *casella*– es decir casilla o casa pequeña, *Catí*, en Castellón, y aunque no es muy seguro el origen de su nombre, parece provenir del latín *catinu* –plato, hondonada, hoyo–, que tiene mucho que ver con el relieve del municipio, formado por el valle conocido como *el corredor de Catí*, numerosas ramblas y el barranco de San Miguel, se les apostilla como *catinenses*; *Culla*, en el Alto Maestrazgo castellanense, nombre que unos estudiosos hacen provenir este nombre de *collia*, que sería cuello –lógicamente de montaña–, aunque otros opinan que viene del íbero *colla* –cerro– y quizá más seguro sea de origen árabe, *qulla*, monte, por encontrarse en plena sierra de Segura; se les conoce como *culleros*.

Y prosigamos con otros de tal corte: *Churra* es una pedanía murciana y según recoge el portal de su Ayuntamiento la denominación

provendría de una de las acequias más antiguas construidas en la Huerta de Murcia, la conocida como Churra la Vieja, aunque otros autores se inclinan por una procedencia mozárabe, relacionada con el castellano chorro y tiene churreros como gentilicio; *Jódar*, en Jaén, nombre que según unos significaría montaña boscosa, aunque otros creen que «*Shawdar* es un nombre propio de varón en árabe», sus gentilicios son galduriense y jodeño. *Loja* –granadina– que el filólogo Joan Corominas incluye la voz ‘Losa’ en su *Diccionario Crítico Etimológico* y la hace derivar del vocablo prerromano *lauxa*, *losa* o *pizarra* con apellido lojeños, *Dólar*, en la comarca granadina de Guadix, que –como recoge la *Wikipedia*– son tres las teorías que intentan explicar este nombre, la primera se debe al historiador árabe Ibn al-Jatib, que cita la localidad como *Dollar*, que al parecer hace referencia a los toneleros que trabajaban la madera con unas hachas que aún se conocen con el nombre de dólar, los cuales se asentaron en el pueblo, la segunda podría deberse a *Dolasria*, como referencia a un lugar abundante en madera pues antaño hubo un gran bosque próximo a esta localidad u por último, el topónimo puede derivar de ‘Dar’, la casa, lo que vendría a indicar que allí pudo haber una fonda o posada, camino al Puerto de La Ragua, entre las provincias de Granada y Almería, municipio que tiene como gentilicios dolorios o doloríos; *Lalín* es un municipio de Pontevedra y su nombre, que aparece en numerosos textos medievales, viene supuestamente de un juego de palabras con lana y lino, por la abundancia de estos productos, y se les conoce como *lalonenses*; *Latas*, municipio oscense que, según información recibida desde el Ayuntamiento, recibe este nombre del Linaje de Latas, histórica familia noble de origen aragonés, cuyas primeras referencias aparecen documentadas con las formas *Latas* y *Lata*.

*El Ejido*, municipio almeriense cuyo nombre hace referencia al campo comunal, situado a las afueras del pueblo, donde se reunía el ganado, o se establecían las eras. «Etimológicamente, procede del latino *exitum*, salida al campo, cuya forma bajo latina derivó en *exitu*, salida».



Su gentilicio es ejidense, *Elciego*, en el País Vasco, sobre cuyo nombre se han emitido diversas opiniones, descartándose, entre otras, la que alude a un vecino local –ciego de nacimiento– que levantó una venta en el lugar, aunque más plausible es que el pueblo se llamase a suponer que *Eltziego* se llamó *Eltzeaga* lugar de solares, aunque también *eltze* significa olla o puchero, por lo podría tratarse de un lugar en donde los fabricasen y se les conoce con el gentilicio de elcieguenses; *El Membrillo* es una pedanía en el término municipal de Las Herencias, en la comarca de la Jara, provincia de Toledo, nombre que según información recibida provenía de que en esa zona se hacía un dulce amelado, a base de manzanas, que se parecía al membrillo.

*La Pera* –en el Bajo Ampurdán– es un topónimo que procede del latín *petra*, piedra, con igual significado en el catalán antiguo, porque el terreno que lo rodea es de naturaleza pedregosa. Y María Díaz –*Éstos son los pueblos con los nombres más curiosos de toda Cataluña*, 6/09/2019– escribe «¿Cuántas veces los habitantes de La Pera no habrán escuchado que su municipio es ‘la pera limonera? Este deato no puede saberse, pero seguro que a más de uno se le ha ocurrido el chascarrillo al pasar por el Baix Empordà –Girona– y ver carteles indicativos con este nombre» y su gentilicio es *perenc* en catalán y *perenco* en castellano; *La Uña* en la montaña de Riaño leonés se encuentra este topónimo que según algunos procedería del latín *ungula* – que daría uña en castellano; *Las Bodas* es un pueblo perteneciente a la provincia de León, cuyas formas más antiguas documentadas *Bouata*, *Bobata*, hacen pensar en un derivado del latín *Bovem* –*buey*– y de un *Bovata* que pudiera significar algo parecido a «*campos para pastar el ganado vacuno*» –Francisco Javier García Martínez. *Etimología e interpretación popular en los pueblos de León*– que evolucionaría a *Boda* y de aquí a *Boda*, aunque también podría tratarse de un teónimo referido a alguna divinidad indígena, por ejemplo, *Bodos* o *Bodus*, dios guerrero, nombre que se traduce como victoria; *Los Albaricoques* esta pequeña pedanía almeriense de se llamó primero Los Al-

bercoques, nombre que según dicen pertenece a uno de los primeros pobladores del lugar, apodado *Albaricoque*.

*Melón* –en Orense– aparece en el documento original como Coto de Melón y según información facilitada desde su Ayuntamiento, el nombre se atribuye a un fraile conocido como Fray Melo o Melón, aunque la teoría más aceptada por los especialistas es que al tener una raíz prerromana *mel-* su significado sea el de altura y a sus vecinos se les conoce como melones; *Mula* pertenece a la Comarca del río de igual nombre y su nombre procedería etimológicamente, según el Catedrático de Historia Antigua de la Universidad murciana, Rafael González Fernández, «del adjetivo latino *mulleus-mullea-mulleum*» con el significado de color rojo o púrpura y a sus habitantes se les conoce como muleños; *Novés*, en la comarca de toledana de Torrijos y según Manuel Belosillo, el término *Novés* derivaría del latín *novus* –nuevo– aunque para José Gómez-Menor, derivaría de *novalis* que, referido a un campo o tierra, es la que se deja en reposo y para Jairo Javier García Sánchea, «resulta difícil explicar tanto su origen como su motivación, aceptando que podría ser un derivado de ‘*novo*’, mediante el sufijo ‘-es-’, *novesano* es su gentilicio.

*Pájara* es un municipio canario perteneciente a la isla de Fuerteventura, del que se conoce el origen de esa denominación, aunque –como puede leerse en la Wikipedia– tradicionalmente se la considera relacionada con la voz del español general pájaro, aunque se desconoce el motivo por el que se empleó este apelativo para la zona, aunque investigadores lo consideran como como topónimo de procedencia aborigen, si bien transformado o castellanizado y en cuanto a su posible significado, el filólogo Ignacio Reyes propone su traducción como ‘gran ventura, suerte, fortuna, riqueza’; *Puercas* –en la comarca zamorana de Aliste– nombre que persiste aún a pesar de que se ha intentado cambiar por Balcón de Aliste o Puertas, de modo que sus vecinos siguen conociéndose como puercos. Según Javier Sáinz Sáinz –Za-

*mora, pueblo a pueblo, La Opinión, 2002, pg. 356*– este nombre tal vez proceda de la existencia en el lugar de algunos verracos celtas en tiempos pasados, aunque para Gregorio Rodríguez Fernández –*Libro de los pueblos de Aliste, León, 1999*– esta denominación histórica la haría provenir de la abundancia en el contorno de jabalinas, frecuentes aun actualmente, quien señala sabiendo que en la Edad Media la forma de pago de los diezmos a los monasterios, por razón de las tierras donadas en arrendamiento a los campesinos de su jurisdicción, se pagaban en especie: trigo, centeno, carneros, gallinas, miel... «Pues bien, con relación a Puercas se dice que contribuían al monasterio de Moreruela con puercas –cerdas–, de donde derivaría su propio nombre».

*Torla* –actualmente Torla-Oropesa, en la provincia de Huesca– y su nombre se atribuye a una derivación de torre, en referencia a la que defendía el valle de las incursiones francesas desde la época de Juan II de Aragón; de *uncula*, montaña o del euskera *uni-a*, la garganta del río; la murciana Mula, derivada del adjetivo latino *mulleus-mullea-mulleum* que, como saben los muleños, significa de color rojo o púrpura.

Y volviendo atrás con nombres más o menos largos:

*Agallas* –en la comarca salmantina de Ciudad Rodrigo– recibe su nombre, según los expertos en los temas agallejos, de la gran cantidad de excrecencias de figura redonda que aparecen tras la picadura de algunos insectos en el tronco del roble, un árbol abundante en la zona; *Arconada* –en la Tierra de Campos palentina, con gentilicio alconadiense, al igual que la Arconada burgalesa– derivarían de arcón, un diminutivo de arca con el significado de mojón que divide las tierras, lo que equivaldría a divisoria o límite; la *Alcantarilla* murciana –con gentilicio alcantarillero– tendría ese nombre –según recoge la Wikipedia– procedente del árabe *Al-qantara*, que significa puente y que probablemente se trate del *Qantara-Asqabach* o *Asayata*, que puede traducirse por «el puente de barcas», al que alude Al-Idrisi en el si-

glo XII, situándolo entre Murcia y Librilla, en el camino de Almería; *Aldealcorbo* –segoviano y gentilicio corbatos– el nombre del lugar podría hacer referencia al defecto físico que soportaba su primitivo repoblador que, por ser cheposo, se convirtió en apodo de su nombre y del lugar; en la provincia de Jaén está el municipio de *Aldeaquemada* que, según el que fuera cronista de la villa, Carlos Sánchez-Batalla Martínez, se edificó después de incendiarse la Aldehuela y que su nombre alude a aquel siniestro, conociéndose sus vecinos como aldeanos y colonos, porque fue colonizada por personas procedentes de Centroeuropa; *Almazul* –en la Comarca de Campo de Gámora soriana– toma su nombre del árabe *al-mahsul*, que hace referencia al movimiento de aguas verticales debido al nacimiento del río Henar en este municipio, que tiene como gentilicios almazuleño, almazurero y el coloquial escobero; el también soriano *Almejan* recibió su nombre del árabe como *cruce de caminos*, aunque también tiene varios orígenes del latín como *mojón* que significa *señal que delimita de fincas*, conociéndose sus habitantes como almejaneros; *Ampolla La* –Tarragona– significa *la botella*, que se debe a la forma que antiguamente tenía la desembocadura del río Ebro, y de Ampolla, ampolleros, su gentilicio; *Aparecida, La* hace mención tanto a la pedanía alicantina orihuelana de igual nombre como a la Virgen encontrada en un olivar del barrio de Los Bancales por un labrador; *Arahuetes* es un municipio de la provincia de Segovia en La Comunidad de Villa y Tierra de Pedraza, cuyo nombre deriva del topónimo vasco-ibérico *ara-otz* que significa llano frío hasta 1826 se usó la forma antigua de Aragüetes; *Arcones* es un municipio de la provincia de Segovia, conocida siglos atrás como Archones, nombre que según algunos autores provendría del latín *arcone*, que significa límite o mojón, aunque para otros, tomó el nombre del paso natural o puerto de montaña que pone en comunicación esta parte de la provincia de Segovia con la de Madrid, pero en lo que no hay discrepancia es en los gentilicios arconenses y tarugos con que se les conoce popularmente; de *Asquerosa* –en la



parte occidental de la Vega de Granada– dice la *Wikipedia* que en el lugar hubo un asentamiento romano y que aunque no se tienen noticias del nombre original, tal vez se llamase *Agua de Rosas* o *Acuarosa*, en latín *Aqua Rosae*, que con el tiempo pudo degenerar hasta denominarse *Asquerosa*, nombre que fue sustituido el año 1943 por el actual *Valderrubio*, para evitar el gentilicio *asqueroso* aplicable a sus vecinos.

*Barba del Puerco* o *De Puerco* –hoy Puerto Seguro, con lo que sus habitantes pasaron a llamarse puertosegurenses– fue un municipio salmantino de la comarca de Ciudad Rodrigo que en la Edad Media fue conocido como *Barvadepuerco*, denominación que conservó hasta 1916 con la grafía *Barba del Puerco* o *de Puerco*, año que cambiaron al actual aunque sobre la procedencia del antiguo nombre hay varias especulaciones, una de las cuales dice que el propio término municipal tuviera precisamente esa forma de barba de cerdo, o como se recoge en un libro sobre los berracos vetones, en la zona hay una peña con forma de *barba de puerco*; *Beatos*, *Los* es murciano y según me remite Rafael Belda, técnico del Archivo Municipal de Cartagena, no han localizado ninguna referencia concreta al origen de ese nombre, aunque «[...] en cualquier caso, todo hace pensar que el nombre de este núcleo podría deberse al establecimiento en él de un grupo de religiosos, que buscaran refugiarse de las incursiones de los piratas», estancia que tal vez recordaría la ermita de San José local; una de las primeras referencias al municipio segoviano de Bercimuel la cita como Verzemuel, que según los expertos en topografía la raíz de la palabra se refiere a un bercial, una pradera de berceos, mientras que *muel* o muelle significa suave o blando, es decir pastable y bueno para el ganado; el nombre del municipio barcelonés de *Berga*, según los bergadanos, tal vez proceda de un antiguo castro romano –*Bergium*– que cita Tito Livio; en la Serranía de Cuenca, *Beteta* es un topónimo que según el filólogo y lingüista Gutierre Tibón que proviene del vasco *be*, que significa *abajo*, *-t*, – que viene a significar *limitación*– y *eta*, que quiere decir *paso*; *Brincones* –en la comarca sal-

mantina de Vitigudino– se cree que recibió su nombre de algún repoblador de apellido Brincones –muy común en Ávila–, aunque también se dice que los brinconeses y otros vecinos eran de arraigada tradición religiosa, pues de su párroco llegaron a depender catorce vicarías, por lo que llegó a ser conocido como *el obispillo de Brincones*.

*Burón* es un municipio de la provincia de León –de gentilicios buroneses o buronenses–, nombre que procede, según Roberto Gordaliza –*Estudios de toponimia*–, de Buradón, «[...] que en latín puede ser 'Burado', 'Buradonis', o bien 'Buradona', 'Buradonae' 'Buradona', (que para mí, es 'Bi-ura-du-dura', el lugar que está entre las dos aguas»; *Burriana* –en la Comunidad Valenciana– se forma del término árabe *Burj'* –que significa precisamente *torre*– y del río Anna que flanquea toda la ciudad de los burrianenses o burrianeros; en el Guadarrama madrileño –*Bustarviejo*– se formó del latín *bostare*, dehesa o pastizal de bueyes al igual que *bostar*, palabra que sí aparece en el *diccionario de la Real Academia* con el significado de *boyera*, corral o establo donde se recogen los bueyes, y del sufijo *Viejo* –de antiguo–, por lo cual el nombre de este municipio vendría a significar *antigua dehesa o pastizal de bueyes*. Su gentilicio es *bustareños*.

*Cabezuela* es un municipio segoviano que tuvo su origen en el diminutivo de cabeza o montículo, por ser el lugar que eligieron los futuros cabezolanos para edificar el pueblo; la isla balear de Cabrera debe su nombre a las cabras montesas que habitaban cuando llegaron a ella los principales pueblos mediterráneos, desde fenicios a romanos; del topónimo *Cabrón* –hoy Peñaflores, en Orense– se desconoce su origen, «[...] aunque en los diferentes repertorios onomásticos medievales se recoge el nombre personal de origen latino Capronius, mas también puede ser un zootopónimo sin más y mismo un sobrenombre de alguno de sus pobladores» – *Peñaflores y Vilar de Flores: Dos ejemplos de re-toponimizaciones eufemísticas*, *Toponimia gallega*–, aunque los testimonios más antiguos no

nos resuelven la duda: «*in loco qui dicitur Larea de Caprone*» –1238– o «*ipsam predictam leiram de Cabrones*» –1257–; a la turolense Calamocha –con gentilicio calamochinos– la bautizaron los árabes como *Qal’at Musa*, que significa *fortaleza de Musa*, por el nombre de su fundador, Musa ibn Musa; en el municipio de Castropodame –comarca de El Bierzo leonés– se ubica una localidad que tiene el curioso nombre de Calamocos, nombre que «[...] según un texto del profesor y poeta Manuel Cuenya que recoge las explicaciones de un estudiante veterano de la Universidad de la Experiencia, que aseguraba que el origen de este nombre no demasiado bonito viene de la palabra griega ‘kalamós’ –caña en griego–, hipótesis que ninguna investigación ha aclarado –*De Calaveras a Calamocos: Los pueblos de León con los nombres más raros. La Nueva Crónica*. Diario leonés de información general, 2017–; *Calaveras de Arriba* y *Calaveras de Abajo*, son dos pequeñas localidades del municipio de Almanza en la Tierra de Sahagún –provincia de León– nombre que, al parecer, se debe a una batalla entre moros y cristianos que se vivió en aquella zona al este de la provincia de León en la que hubo muchos muertos y, por tanto, quedaron muchas calaveras; *Capileira* es una localidad de la Alpujarra granadina que recibió su nombre del latín *Capillaria*, que significa *cabellera*, por ser el pueblo más alto del valle de Poqueira, llamándose sus habitantes capilurrios; *Casasuertes* es una pedanía del municipio leonés de Burón que a mediados del siglo xv se llamaba Casasortes, lo que hace suponer que era una casa o unas casas que el municipio alquilaba mediante sorteo entre los vecinos del concejo, de donde vendría el nombre de *Casa a suertes*; *Casla* es un municipio segoviano de la Comunidad de Villa y Tierra de Sepúlveda, nombre que al parecer derivar del latín *casella* o *casulas*, diminutivo de *casilla* o *casa* pequeña, lo que hace suponer que en su origen medieval en el lugar habría una sola vivienda, al menos eso piensan muchos casliegos; sobre el significado y origen de *Castropodame*, ya citado, existen varias hipótesis, pues mientras las fuentes municipales lo identifican a partir de dos vocablos

castro, asentamiento amurallado propio de la cultura castreña, y *podame*, que atendiendo a su raíz griega sería arroyo, río, agua, otra fuente coincide en el primer vocablo, pero el segundo lo identifican con una persona a la que pudo pertenecer el pueblo o la zona que sería Potamio –genitivo de poseedor personal, Potami–, fuente que «[...] nos desvela una tercera opción a la que no da mucha credibilidad pero pudiera tener alguna consistencia Castor Podamio, en referencia a los hermanos Cástor y Pólux» pues según esta fuente, Castor está documentado en estas tierras (*Wikipedia*); el segoviano *Castrojimeno* encuentra el origen de su nombre en el vocablo latino *castrum*, campamento o castillo, al cual posiblemente acompaña el nombre del que fue su primer repoblado ya en la Alta Edad Media, un tal Ximeno, y como tal figura en los documentos históricos del siglo xiii, Castiel Xemeno; La villa segoviana de *Castroserna de Abajo* recibe su nombre de los vocablos latinos *castrum* –campamento o castillo– y *serna*, *senara*, tierra concejil dedicada a sembradura y el determinante *de Abajo*, para diferenciarla de *Castroserna de Arriba*, de gentilicio cartusos; el municipio también segoviano de *Castroserracín* debe su nombre a al latino castro –campamento o castillo– y al de que pudo ser su repoblador –Serracin o Serracín–, nombre muy común en la Edad Media, que hoy sería conocido como un castroserracinense más.

*Cebolla* –en la comarca toledana de Torrijos– bien pudo recibir su nombre del árabe *yevayla*, que derivó primero en *Yubaila* y más tarde en *Zeboila* y *Zebolla*, pasando a cococerse como *Las Casas de Cebolla* o bien del árabe *Gebel La –Dios me ha hecho–* o porque en tiempos hubo allí una venta llamada *De la Cebolla*, en el camino de Talavera, que daría lugar al nombre actual del pueblo de los cebollanos; *Cenicientos* –de gentilicio coruchos– es un municipio de la Comunidad de Madrid y su nombre proviene de la Reconquista, cuando el monarca leonés Alfonso VI preguntó al representante de la localidad si podía ayudar enviándole cien lanzas para luchar contra los infieles y éste le respondió: «Con cien y cientos puede contar, Su Majestad» –Wikiped-

dia— respuesta que daría lugar al pueblo; sobre el municipio logroñés de *Cenicero* —cenicereños sus vecinos— existen dos teorías que parecen complementarse, ya que una alude a las cenizas de las hogueras que hacían los pastores durante su estancia invernal a orillas del Ebro y la otra que el nombre procede de ceniza, pero no de la que dejaban los pastores sino de las que se dejaban tras realizar carbón vegetal con encinas y carrascas, abundantes en la zona.

*Chimeneas* es una localidad perteneciente a la provincia de Granada en la comarca de Alhama que, según me informan desde el Ayuntamiento, el origen de su nombre proviene de los primeros años de la Conquista de Granada y se debió a que las chimeneas de las casas servían de punto de referencia para los caminantes, por lo que era conocido como *cortixo de las Chimeneas* y «[...] cuentan también, que antes de la entrega de la ciudad de Granada a los Reyes Católicos, la Reina Isabel se hospedó en una de las viviendas de Chimeneas», recibiendo el cariño de los chimeneeros o chumeros; *Chinas, Las* es una aldea de la serranía de Huelva y según información remitida por la Archivera-Bibliotecaria del Ayto. de Galaroza el origen de su nombre se debe al paso del río Múrtiga por esta zona y la sedimentación de las rocas al paso de esta circunvalación formando el amontonamiento de piedras pequeñas conocida como «*chinas*» y utilizadas para la elaboración de las casas, «[...] que tras el paso de los años comenzaron a denominarla como Las Chinas y sí es como se denominó hasta la actualidad»; la valenciana *Chulilla* proviene de un topónimo de raíz claramente preislámica que «[...] podría corresponder a un patronímico, que fue conformando la estructura territorial que derivaría en el distrito dependiente del 'hisn' —castillo islámico— de Xulellade aquella época», cuyos habitantes ostentarían el gentilicio de chilillanos; *Churriana* es uno de los once distritos en que se encuentra dividida a efectos territoriales la ciudad de Málaga, topónimo —el de Churriana— que parece estar relacionado con un sirio que se quedó los terrenos durante el período árabe y que por esto se llamó Siriana, que con el paso

de los años acabó convirtiéndose en Churriana, cambio que a pesar de los años no han logrado cambiar el gentilicio churros, aplicado a sus actuales habitantes; *Cirujales* es una localidad del municipio leonés de Riello —existe otro *Cirujales*, este del Río, Soria— derivado de *cirujal*, que dio nombre al lugar por los muchos ciruelos que en otros tiempos hubo en el lugar.

*Cogollos* —del latín *cucullus*, capucha— localidad burgalesa, recibe el nombre por el río Cogollos, que nace en el pueblo, y cogollanos o cogollenses sus habitantes, aunque según su Ayuntamiento, tienen otros «motes» que nada tienen que ver con los gentilicios originales; *Cogolludo* —éste en Guadalajara, con gentilicio cogolludenses— se conoció originalmente como Cugullent, del latín *cucullus*, con igual significado que Cogolludo, haciendo alusión a su ubicación sobre un cerro y al apiñamiento de sus casas que parecen formar una piña o cogollo, nombre éste «[...] que vendría a significar, según otros autores, Lugares en Cogolludos, —Brujulea.net— 'montículo de fuerte pendiente'»; *Coitos* es una aldea del Ayuntamiento coruñés de Toques y según el jocoso comentario que aparece en El Foro de los Puertos de Montaña (Lugares con nombres curiosos): «El caso es que está la capilla de San Valentín, en la parroquia de Folladela, y claro, justo al lado está la aldea de Coito (¡¡¡no tiene habitantes, que raro!!!) Y debajo de Coito está Subcoito. Y lo más curioso es que al lado está la aldea de Barrigas. Es normal ¿no?»; *Colilla, La* es un municipio de la provincia de Ávila que, según información recibida desde el Ayuntamiento colillano, la creencia más generalizada es que procede del latín *coliella*, que pasó primero a Colina y más tarde al actual Colilla; *Conejera* —en el Archipiélago de las Pitiusas— recibe el nombre del catalán *Illa Conillera* o *Illa dels Conills*, es decir isla de los conejos; *Consuegra* —en La Mancha toledana con gentilicio consaburenses— debe su curioso nombre —según la *Wikipedia*— «[...] a la antigua ciudad pre-romana de Consabura que significa 'la confluencia del río Sabo'», el antiguo nombre del río Amarguillo, nombre debido a la gran cantidad de materiales en suspensión que arras-



tran sus aguas; la burgalesa *Cornudillas*, según se recoge en la *Crónica Najarensis*, su anterior nombre fue *Cornuta*, sin embargo y según información recibida desde el Ayuntamiento cornudillense existe una leyenda que le atribuye orígenes romanos, pues en los alrededores del actual núcleo de población hubo siete asentamientos dispersos llamados las Siete Cornetillas que habrían dado nombre a la población siglos más tarde nombre más próximo a la corneta –*cornuta*– de la época romana o cornetilla; *Correpoco* es una localidad cántabra perteneciente al municipio de Los Tojos, nombre que tal vez provenga de la orografía del terreno, desigual y montañoso, orografía que no permite desplazamientos rápidos por él y que tiene por gentilicio *garuju*, «[...] tal vez con igual significado que garujo, uno de cuyos sinónimos es mazacote, que coloquialmente hace referencia a la persona molesta y pesada» (Francisco García González, *Vocabulario. El Dialecto Cabuérnigo*. Torrelavega: Cantabria Tradicional).

*Culebrón* es una pedanía alicantina perteneciente a la población de Pinoso y según información recibida del Centre Cultura de Pinoso, José Villaseca –en su *Historia del Reino de Valencia en Pildoritas*– en la localidad se daba de la tradición de que las más viejas del lugar solían advertir a las jóvenes madres de que no se durmieran con el niño al pecho, pues más allá del riesgo de sufrir «de mamella» –nombre popular de la mastitis, provocada generalmente por el frío–, el aviso tenía el objetivo de evitar que una culebra apartara al bebé y se aprovechara de aquella fuente inagotable de leche y Villaseca añade que ocurría que «[...] quizá aún inspirada por la diabólica serpiente del Edén, las culebras parecían desarrollar una inteligencia antinatural y, deslizándose sobre el seno de la madre, retiraban al recién nacido, quien mantenían adormecido metiéndole la punta de la cola en la boca para que siguiera succionando, mientras ellas se colocaban cómodamente sobre el pezón, hasta quedar saciadas»; la localidad leonesa de *Culebros* –perteneciente al Ayuntamiento de Villagatón– recibe su nombre porque, según cuentan, los rayos que caían allí

simulaban pequeñas «culebrillas», gran actividad eléctrica que se debe al subsuelo de la zona donde abunda el hierro.

*Degollada* o *La Degollada* es un pequeño pueblo en la isla de Lanzarote, nombre que no significan ‘lugar donde una persona fue degollada’ ni tienen nada que ver con historias de miedo o terror, pues se explican en relación con un pariente de collada –*decollatam*–, que según la toponimia asturiana es depresión o garganta que permite el paso entre montañas o entre elevaciones próximas.

*Encebras* –en valenciano *Les Enzebres*– es una pedanía alicantina del municipio de Pinoso, topónimo que alude a la presencia de encebras o caballos que hubo en el lugar hasta la Edad Media; *Entrepenes* es una localidad del concejo de Oviedo que en asturiano de Entrepeñas, entre piedras; *Escucha* es una localidad turolense –de gentilicios escuchenses y escuchanos– de etimología desconocida que, según información recibida del Ayuntamiento, parece ser que no guarda relación con el verbo escuchar, pero que tal vez se relacione con el escucha o centinela que durante la noche está alerta para alertar sobre la posible presencia de enemigos, aunque en este caso fuera para evitar el robo de lignito, ya que el pueblo se encuentra en la comarca de las cuencas mineras; *Espejón* –en la comarca Tierras del Burgo soriana– es nombre que se cree derivado de las palabras latinas *specula* y *speculum*, con referencia a torre o atalaya.

*Esposa* es una localidad perteneciente al municipio de Aísa, en la Jacetania, provincia de Huesca.

*Según un posible antropónimo debe derivarse de un nombre en Aspús, con la terminación femenina en ‘osa’ o ‘usa’ [Pita Merce, R. Otros nombres antiguos en la toponimia de Lérida y Huesca. Argensola, 43, 1960, p. 198]. Por su parte Manuel Alvar, dice de Espplsa [Alvar, Manuel. Estudios sobre el dialecto aragonés. Vol I. Zaragoza, 198 p. 210-211] que*

la etimología vincula este topónimo con otros pirenaicos como *Espés*, *Espierba*, *Espierre* y posiblemente no se puede separar esta base de la figura en *Aspe*; entonces estaríamos ante un celtimos que tendría el valor de 'pradera'. Considerando la situación llana de *Esposa* no parece, en principio, un disparate.

En definitiva la toponimia no nos dice demasiado sobre la posible etimología de los nombres de los tres pueblos, [*Aísa*, *Sinues* y *Esposa*] ni tampoco, por tanto, de su posible origen. Sin embargo, una cosa parece clara: el nombre de los tres pueblos parece anterior a Roma; y por tanto como corolario lógico podemos situar al menos unos caseríos habitados en los actuales lugares con una antigüedad muy superior a los 2.000 años». (Genaro Lamarca Langa. *El Valle de Aísa*. Mira Editores, Zaragoza, 2004. pp. 17-18 (Cortesía del Ayto. de Aísa).

*Folledo* es un municipio leonés situado sobre el arroyo *Folledo*, derivado tal vez del latín *folium*, hoja, follaje; *Fuentelpuerco* o *Fuente del Puerco* –hoy *Fuente Tovar*, en la provincia de Soria–, es nombre que según una tradición, recogida por *Diario de la historia soriana*, tuvo su origen en el hecho de que un rey que pasaba por allí se acercó a beber agua a la fuente, vio un cerdo y como le hizo gracia la estampa decidió llamar así al pueblo, aunque hay otra variante de la historia que explica que el monarca se enojó al encontrar al verraco bebiendo agua de la fuente que había de saciar la regia sed y castigó al lugar llamándolo así, hasta que los actuales tavareños solicitaron el cambio al nombre actual; *Fuente-liante* es un municipio salmantino en la subcomarca de El Abadengo, nombre sobre el que, según el Ayuntamiento, no hay ninguna referencia clara, sólo alguna mención relativa a una fuente o caño que allí hay, aunque parece ser que en su origen se llamó *Fuente lifante* que, según Pascual Riesco, –*Nombres personales germánicos en la provincia de Zamora*– haría referencia a un gentilicio de esa nacionalidad; *Fuente rebollo*

es un municipio segoviano que en un principio se escribía por separado, haciendo referencia a una fuente próxima a un roble o rebollo. Sus habitantes se conocen con el gentilicio de *fuenterebollanos*.

*Galaroza* es un municipio de la provincia de Huelva, en el parque natural Sierra de Aracena y Picos de Aroche, municipio sobre el que –según recoge la *Wikipedia*– no se tiene claro su origen, aunque parece ser islámico, ya que se tiene asumido que el origen de su topónimo pudiera venir de *Al-Jaroza*, nombre este que puede tener diversas interpretaciones: Valle de las Rosas, valle de las Doncellas, valle de la Desposada o también interpretaciones relacionadas con la fertilidad de sus huertas, como tierra fértil, y por otra parte una leyenda habla de la pérdida en el bosque del príncipe bereber *Ys-mail* en el que se adentró en busca de una mujer de la que quedó encantado; *Gargallo* es una localidad turolense de la comarca Andorra-Sierra de Arcos. Según información recibida desde la secretaría del Ayuntamiento –Félix A. Serrano Royo *Gargallo en su Historia*– en relación con la etimología de la palabra *Gargallo*, la mayoría de autores siguen la tendencia de considerar el vocablo como un derivado onomatopéyico de la raíz *garg*, *garganta*:

Así el P. Altaba Escorihuela en su libro *El Monasterio del Olivar y pueblos aledaños*, se apoya en esta definición y extiende el significado literal al geográfico, afirmando que en árabe significa 'estrecho de río', que no cuadra mal con el estrechamiento que se produce en el Río Bajo, pero no indica la voz o voces árabes de las que se derivaría la palabra. Esta tesis no es compartida por el Departamento de Filología Árabe de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Complutense de Madrid, que no tiene homologado como árabe el vocablo *Gargallo*. Asimismo, la lingüista americana Grace de Jesús C. Álvarez, Catedrática de Lenguajes Modernos de la Universidad del Estado de Nueva York, en su obra *Topónimos de*

apellidos hispanos, encuentra entre las acepciones secundarias de la raíz 'garg' la que le parece más ajustada al término, que resulta ser la de 'carcajada', 'la risa con gusto y muy ruidosa', usada para señalar una característica singular de los primitivos habitantes del lugar. Más asequible parece el tratamiento que el profesor Guillermo García Pérez da al significado de nuestro pueblo, relacionándolo con la toponimia del lugar y opina que el término procede de una doble yuxtaposición de la raíz 'Gar'/'Gal', que remite a 'alto' en íbero y en vascuence, que eran, al parecer, una misma lengua. El 'Colladillo', culminación del ascenso, viniendo tanto desde La Mata como desde Castel de Cabra, sería el 'Puerto o Alto', y daría nombre a nuestro pueblo: GarGal(lo): Alto-Alto. Nuestro gentilicio es gargallino.

Gestoso es una localidad leonesa de El Bierzo y según información recogida en Gestosos (León). *Pueblos de España*, esta localidad anteriormente se llamó Costuoso y también Genestoso durante la Edad Media y se cree que también pudo estar situada aquí la ciudad romana de Gemestacio.

Granucillo es un municipio de la provincia de Zamora, en el valle de Vidriales, nombre que según parece hace alusión a una celda o almacén de grano existente antiguamente en este lugar.

Guarrate es un municipio de la provincia de Zamora, situado en el extremo sur de la provincia, en la comarca de La Guareña, localidad sobre cuyo origen hay dos versiones, una que indica que proviene del árabe «*guad-rrás*», que significa entre dos aguas y otra, remite a dos términos vascos, 'gur' o 'gua' –que significa nuevo o nuestro– y arrate que es el nombre de un monte y de una advocación de la Virgen en vascongadas, opción esta última que se apoya en el recuerdo de la existencia de un capitán vasco que venía por estas tierras y como le gustó el pueblo, se quedó y le puso ese nombre, pasando el gentilicio de sus habitantes a guarrateños; Gurromán es un municipio de la

provincia de Jaén, fundado en el lugar que ocupaba la Venta de Guadarromán, aunque en los documentos de su fundación se le denomina Real Población del Sitio de Guarromán, nombre castellanizado del árabe *Uādī-r-Rommān* – río de los granados – «[...] que evolucionó fonéticamente hacia 'Guadarromán' y posteriormente hacia 'Guarromán', conociéndose este río en la actualidad como Tamujoso» (*Wikipedia*) tiene como gentilicios guarromanense o guarromanero; Guarros, también conocido como Baños de Santiago, es una pedanía perteneciente al municipio de Paterna del Río, en la parte occidental de la Alpujarra almeriense, aldea que destaca por sus aguas mineromedicinales gaseosas y ferruginosas, recomendadas para el tratamiento de enfermedades de la piel y respecto al origen de tan asqueroso nombre cabe la posibilidad de haga alusión pintoresca al hecho de que aquellas personas que acudían al lugar para curarse se revolcaban en sus aguas como hacen los cerdos o guarros en las zonas fangosas para eliminar su calor corporal; *Gustomeao* es una aldea orensana en el municipio de Lobios, variante de un originario *Bustomeao*, que procede del latín *bustum medianum*, con el significado de un lugar de pastos para el ganado que está situado en medio de dos puntos equidistantes o en una situación orográfica a media altura.

*Herencias, Las* es un municipio de la provincia de Toledo, nombre que significa 'las herencias', que eran los derechos que poseían los labriegos –los herencianos– de un pequeño caserío llamado La Peña; *Horcadas* es una del municipio leonés de Riaño, sobre del –según me informa Santiago J. Fernández Díez– no hay nada concluyente, «[...] si bien la mejor interpretación que yo conozco es que tiene su origen en el dibujo esquemático que forman el río de Horcadas y los dos arroyos que se le juntan en el mismo casco urbano del pueblo»; origen que también se aplica *Horcajuelos* en la provincia de Ávila, pues el pueblo se halla situado en la horquilla que forman los ríos Aldeamuña y Arevalillo de ahí que se piense que es este emplazamiento de donde proviene el su nombre, pues



en algunos lugares tiene la acepción de 'pueblo entre ríos'.

*Infiernos, Los* es una localidad perteneciente al municipio de Torre-Pacheco, en la región de Murcia y según información recibida desde el Ayuntamiento no fue éste su primer nombre, pues el actual le vino cuando en cierta ocasión pasó por allí un carretero con su carromato cargado de vasijas de barro y los muchachos comenzaron a lanzarle pedradas, rompiéndole todos los recipientes y cuando el desdichado llegó al pueblo más próximo, sus vecinos le preguntaron que de dónde venía y él respondió que «de los infiernos». Y con ese nombre se quedó la aldea. Pero ahí no quedó la cosa, pues los vecinos de otro lugar próximo comenzaron a llamar al suyo El Purgatorio y otros al suyo como El Limbo, también pertenecientes a Torre Pacheco; *Ingenio* se trata de un municipio perteneciente a la provincia de Las Palmas, en la isla de Gran Canaria que toma su nombre del ingenio azucarero, una antigua hacienda con instalaciones para procesar caña de azúcar para obtener azúcar, alcohol y otros productos. Sus gentilicios son ingeniense y cochinerero.

*Jabugo* es un municipio onubense ubicado en el Parque Natural Sierra de Aracena y Picos de Aroche, nombre que proviene de la palabra *sabugu* o *xabugu* de la lengua leonesa y que en español corresponde al saúco, que tiene como gentilicio jabugueño, aunque popularmente se les conoce como choqueños; sobre el barrio puertorelense de *Jarana* –en Cádiz– hay testimonios de la existencia de poblamiento humano desde la Antigüedad, cuya continuidad desde la *Sacrana* romana hasta la *Jarana* actual estaría demostrada según algunos autores por la población medieval de *Xarrana* –*Šarana/Xarana*– de época islámica –*Wikipedia*– y según la tradición popular era una zona de ventas donde los gaditanos de los siglos pasados se iban de jarana, es decir de juerga.

*Ladrado* –o *Santa Eulalia de Ladrado*– es el nombre de una parroquia del concejo coruñés de Ortigueira sobre el que, según información recibida del Coordinador de la Unidad Técnica

de Toponimia de Santiago de Compostela Vicente Feijoo Ares, «[...] sobre el origen y significado de este topónimo existen dos hipónimos: Podría contener una raíz hidronímica prerromana 'lat-' con el significado de 'humedal, charca', presente en el nombre del río Ladra, que pasa por la parroquia del concello de Vilalba con este mismo nombre o teniendo en cuenta que este topónimo presenta el sufijo abundancial '-ido' –latín '-etum'–, podría tratarse de un colectivo de 'ladairos/odairos' –latín vulgar 'latanariu'– un árbol que también llamamos en Galicia 'lami-gueiro o grüneiro'»; *Lario* es una pedanía leonesa perteneciente al municipio de Burón sobre cuyo origen se han emitido variedad de hipótesis, que van desde el euskera *larre on* –que significa *pasto bueno*–, hasta relacionarlo con los dioses romanos Lares, pasando por la forma celta *laro* –con significado de ancho, llano o llanura–, por el nombre de un colono romano *Laurus*, por un derivado de *laurus*, nombre latino de laurel, hasta finalizar en la opinión sostenida por algunos laurienses, que el nombre procede de Hilario, o la Ventade Hilario que daría origen al pueblo.

*Librila* es un municipio de la región de Murcia, nombre que le «[...] fue otorgado por el geógrafo árabe al-Idrisi quien, en el siglo XII, lo bautizó con el nombre de *Lymbraya*, que en árabe significa Barranco de los Espectros, en alusión a la rambla que cruza la población (*Sierra Espuña/España Turística*)»; *Limpías* es un municipio de Cantabria en el valle del río Asón y según recoge la *Wikipedia* sobre el moderno nombre de esta localidad, existen dos versiones: La primera habla de que en la antigüedad Cantabria fue la puerta al mar para Castilla, sirviendo los puertos cántabros de entrada y salida de numerosos bienes y manufacturas para ser vendidas en esta u otras tierras. Las mercancías que se transportaban por barco: trigo que bajaba por el puerto de los Tornos, nueces y castañas de los montes de Cantabria, etc., se depositaban en el ribero de Coabab –antiguo nombre celta de la localidad– para su limpieza, que a su vez hacía de puerto. Con el tiempo y la constante tarea de limpieza, quizá la comodidad del habla dejó

en segundo plano el nombre de Coabab y dio paso al nombre de Limpias. Y la segunda que «[...] parece ser que antiguamente la población de Coabab fue famosa por sus aguas termales, aguas sulfhídricas templadas, de excelentes propiedades, que se empleaban con gran acierto en combatir enfermedades cutáneas. El preciado líquido procedía de tres fuentes de aguas potables de excelente calidad y de un manantial de aguas minerales. Una de estas fuentes o manantiales que aún discurren, es la 'Fuentenilla', que se encuentra en la carretera que lleva a la villa de Seña. Tal vez estas "límpidas aguas", aguas cristalinas de dichos manantiales, pudieron dar paso la apócope de Limpias» y tal vez a su gentilicio: Limpienses; *Lordemanos* es una pedanía situada en la comarca Esla-Campos, en la provincia de León y según todos los indicios el nombre parece proceder de los vikingos que llegaron por primera vez a las costas ibéricas en el siglo IX, se les denomina *Normani* o *Nordomani* y también *Lormanni* o *Lordomanni*.

*Mancilleros* es una localidad del municipio leonés de Villaturiel, nombre que se remonta a la Edad Media, cuando era llamado *Macellarios* –*macilleiros* en latín, carniceros–, porque en la aldea se concentraron personas con esa profesión durante algún tiempo para proveer de carne a la catedral de León; *Matabuena* es un municipio segoviano integrado en la comarca de la Tierra de Pedraza que según recoge *El Norte de Castilla* «[...] si hacemos caso de la toponimia sería un lugar poblado por un bosque de árboles de una sola especie que, además, debía de estar bien cuidado, pues se le une el adjetivo de origen latino bona». No así su barrio *Matamala*, aunque tal vez el nombre proceda porque sus tierras estaban descuidadas o eran de escasa producción; *Montuerto* es una localidad del municipio leonés de Valdepiélagos sobre el origen de cuyo nombre existen hipótesis inverosímiles, como la de «el moro tuerto», al que contestaba el cristiano de La Mata de la Riba «no cedo», aunque no se dice en qué debía de ceder dicho cristiano; la localidad de Morasverdes se encuentra en la llanura del Campo Charro salmantino que –según la *Wikipedia*– su

origen puede establecerse en torno a los numerosos molinos harineros que se establecieron a lo largo del río del mismo nombre y de sus numerosas desviaciones; *Moriscos* –con gentilicio morisqueños– es un municipio salmantino en la comarca de La Armuña sobre cuyo origen no hay certeza, aunque algunos expertos consideran que puede hacer referencia a una comunidad musulmana que permaneció en la zona más allá de la Reconquista, pues se llamaba entonces Morisco; la localidad turolense de *Moscardón* es un topónimo procedente del latín *muscus*, derivado de mosca, aunque parece más un apodo o sobrenombre formado sobre el zoónimo moscardón, que ha pasado a nombrar el terreno o paraje fresco con arbolado o matorrales altos, igualmente abundante en musgo donde se estaría el ganado evitando las moscas, no a estos molestos insectos que abundan en todas partes. Su gentilicio es moscardonenses.

*Nigüelas* –ubicada en la comarca granadina del Valle de Lecrín– tomó su nombre de *Niwaslas*, término que significa atalaya o punto de vigía elevado, siendo conocidos sus habitantes como nigüeleños; *Nonduermas* es una pedanía perteneciente al municipio de Murcia, sobre cuyo origen recoge su Ayuntamiento que Antonio Berruezo Díaz aporta diferentes hipótesis, a primera de ellas la fundamenta en las limitaciones que estableció el Concejo murciano al paso de ganaderías por las dehesas del lugar, prohibiéndose el paso de ganados foráneos sin el permiso del arrendador de la dehesa, señalándose que los ganados no podían «afumar» –encender hoguera– y de hacerlo se le impondría la multa «[...] de 10 cabezas de ganado al "rabadán" ó mayoral y con 5 al pastor, pudiéndose imponer en caso de reincidencia una sanción de hasta 1000 maravedís», y fue por tales sanciones cuando se generalizó la frase de «non duermas en dicho lugar».

*La segunda versión, recogida por el autor entre ancianos del lugar, relacionan con lo peligroso que era el paso por el camino Hondo, advirtiendo los lugareños a los viajeros de dicho riesgo con la*

frase «non duermas» al pasar por él. La última de las tesis habla de la llegada al lugar de un grupo de caballeros cristianos enviados por Jaime I desde Orihuela y que fueron atacados mientras dormían por fuerzas musulmanas provenientes del reino de Granada, lo que llevó a su comandante a advertir a su guardia ante futuras acciones con la frase «non duermas»; según algún autor esta narración podría tener relación con una acampada que tropas del rey Jaime I realizaron cerca de una alquería identificada como la Voz Negra, y que es mencionada por el profesor Torres Fontes en su libro *La Reconquista de Murcia en 1266 por Jaime I de Aragón*.

Novallas es un municipio de Zaragoza en la comarca de Tarazona y el Moncayo, que, según información municipal de la localidad, se cree que fue arrebatada a los árabes tras la conquista de Tarazona por Alfonso I *El Batallador* y que se le puso el nombre de *Novellaso Novalia* –de ahí el gentilicio de novalleros–, que en latín medieval significa algo así como tierra recién conquistada. *Pajareros* es municipio segoviano de la Villa y Tierra de Sepúlveda, que aún conserva a la salida del pueblo algunos palomares utilizados para la cría de estas aves, actividad que dio nombre al municipio; *Pampaneira* –con los gentilicios de pampanurrios y ajumaos– es localidad granadina en la comarca de Las Alpujarras, cuyo nombre viene de la palabra latina *pampinarius*, que significa productor de hojas de parras, lo que nos indica que ésta fue una tierra famosa por sus viñas y vino en época romana; *Pancrudo* es un municipio de Teruel, próximo al nacimiento del río Pancrudo, del que toma el nombre, aunque los pancrudinos no conozcan el origen del nombre de este río; *Parderrubias* es una parroquia en la provincia de Pontevedra –con gentilicio parderrubienses– que según recoge el historiador tudense del siglo XIX Ávila y la Cueva –y cita la Agrupación Cultural Xunco– en un principio su nombre era Piedras Rubias, que al parecer provenía de dos grandes peñascos que rodeaban el lugar por el sur y el ponien-

te, que por el sol y las lluvias tomaron un color rubio y la Cueva añade que el nombre antiguo era el del año 1610, cuando el Obispo de Tui, Prudencio Sandoval, cita el nombre de la parroquia como *Perarubeas*, «que traducido es el mismo de Pedras Rubias», de donde derivaría el actual nombre y su gentilicio parderrubienses; el nombre del municipio salmantino de *Pelabravo* –en la comarca del Campo Charro– proviene de su fundador y repoblador, Pelayo Bravo o Pelayo Bravo siguiendo las órdenes de los reyes de León en la Edad Media.



Pampaneira

*Pancorbo* es un municipio de la provincia de Burgos –en el desfiladero que lleva su nombre– donde existía una fortaleza para defender la entrada al desfiladero y un *punte curvo*, de donde derivaría el actual topónimo, aunque según información pancorbina, estando dicha fortaleza sitiada por los árabes, unos cuervos fueron lanzando pan a los asediados, hecho que se consideró un milagro y dio lugar a su primitivo nombre –*Pan Cuervo*– que terminó convirtiéndose en su actual Pancorbo.

*Peleagonzalo* –de gentilicio peleanos– es un municipio situado en el este de la provincia de Zamora que según Pancraccio Celdrán, debe su nombre a repoblador de esta localidad, Pelayo Gonzalo, cuyo nombre propio provenía del latín *Pelagius*, nombre que evolucionó hacia la palabra *pelea* posiblemente por su proximidad al término que ahora tiene de significado *riña* o *disputa*; *Peligros* –en la parte central de la



comarca de la Vega de Granada– parece claro que el nombre tiene una raíz latina, al proceder del término *paluculum*, que a su vez vendría de *palus-paludis* y *paludi-palucidulum*, que significaría laguna de aguas estancadas y peligrosas, aunque según Luis Seco de Lucena Escalada, escritor e historiador gaditano, procedería de *periculum*, peligro y más tarde serían los árabes quienes convirtieron el lugar en alquería del alfoz granadino, transformando igualmente el anterior topónimo en *Garyat Biriqius* o *Bericulos*, nombre –según las *Wikipedia*– que «[...] finalmente el nombre derivó en Peligros por influjo de la nueva lengua castellana que confundió la desinencia en ‘os’ del término árabe por una forma del plural», con gentilicio peligreños; la salmantina *Peñacaballera* –en la comarca de la Sierra de Béjar– toma su nombre de la abundancia en su término de rocas graníticas de tamaño grande que se apoyan en el suelo, o sobre una base estrecha que le da un cierto aire de inestabilidad, a las cuales se llaman «peñas o piedras caballeras»; sobre *Pepino* –municipio toledano con gentilicio pepineros– dice la leyenda que el topónimo proviene del apodo o sobrenombre de un antiguo labrador –Alonso *Pepino*– que vivió allí; *Pocilgas* –ahora Buenavista– es un municipio salmantino de la Tierra de Alba. La historia del nombre es, sin duda, una de las más curiosas de la provincia y éste no siempre fue éste su nombre. Su origen se encuentra en la Edad Media, cuando recibía el nombre de Bozigas. Sin embargo, ya en el siglo xv se conocía como *Pocilgas*. De ahí su nombre derivó hasta *Pocilgas*, hasta que en 1910 la localidad solicitó el cambio de nombre, pasando a llamarse Buenavista gracias a las privilegiadas vistas que pueden observarse del *Sistema Central* y la *Sierra de Gredos*. No obstante, el imaginario colectivo de los lugareños cuenta que anteriormente el pueblo se llamaba Villarreal de los Laureles, pero un obispo que visitó la localidad aseguró que el pueblo se parecía a una pocilga y así debía llamarse. (*Historia de Salamanca. II Edad Media*. Salamanca: Centro de Estudios Salmantinos, pg. 321).

*Polvaredo* es una pedanía leonesa en los Picos de Europa cuyo nombre debió derivar del latín *pulveraria*, lugar de polvo o arena, arenoso, aunque otros estudiosos piensan que de derivaría de *populus*, pueblo; *Porcuna* –de gentilicio porcunense y coloquialmente porcunero– es un municipio jienense que, según Juan Manuel Montilla Salas, *El nombre de Porcuna*, la actual pronunciación de este municipio, provendría de una evolución lingüística originaria de la antigua *Ibolca* celtíbera, la *Obolco* romana, la *Bulcana* árabe, que derivaría en la actual *Porcuna*; *Porqueriza* es una localidad salmantina en la comarca de la Tierra de Ledesma, nombre deriva de *Porcariza*, denominación que hace referencia al sitio o pocilga donde se guardan los cerdos; *Poyatos* es un municipio perteneciente a la Serranía de Cuenca de gentilicio poyatense que se forma con el sustantivo *poyo* –banco de piedra adosado a la pared de una casa– y el sufijo *-atos*, que expresa acción u operación o hace referencia a la cría de algún animal, en este caso pollos.

*Retuerto* es una localidad del municipio de Valdeburón en la provincia de León, con gentilicio retuertanos, nombre que viene del latín *Rivo Torio*, río torcido.

*Sacaojos* es una localidad perteneciente al municipio Santiago de la Valduerna, en La Bañeza leonesa, que ha cambiado de nombre hasta cuatro veces, desde el primitivo *Saxa oxa*, como era conocido el castro celta donde se ubica, pasando por *Saca ojos* o *Sacaojos*, hasta el actual, con gentilicio santiagueses; *Santiz* es un municipio de la provincia de Salamanca en la comarca de la Tierra de Ledesma –de gentilicio santiceños– que es considerado como un hagiotopónimo, es decir, un vocablo del léxico religioso convertido en topónimo, que lo mismo puede referirse al nombre propio de un monasterio como al de un santo patrón local que, en el caso de *Santiz*, «[...] algunos autores lo hacen derivar de las palabras latinas ‘*Sanctus Thyrsus*’, es decir, de San Tirso» (*Wikipedia*).

*Sarrión* es una localidad de la comarca Gúdar-Javalambre en la provincia de Teruel –de

gentilicio sarrionenses–, nombre que al parecer significa «tierra de temperatura fría»; en la comarca de la Huerta Sur de Valencia se encuentra *Silla* –con gentilicios silleros o sillenses–, topónimo derivado probablemente del árabe *suhayla*, llanita, aunque otros autores se inclinan por el latino *cella* –almacén o celda–, como referencia a los pequeños fuertes que servían para almacenar vino y aceite.

*Seno* es una villa turolense situada en la cuenca del Guadalope –de gentilicio seneros– que tal vez reciba este nombre de una villa romana próxima, que se referiría al antropónimo *Senus*, aludiendo al dueño de un antiguo ‘*fundi*’ o propiedad rural romana.

*Sobrado* es un municipio leonés de la comarca de El Bierzo, nombre que en algunas provincias españolas hace referencia a la parte superior de una casa y como topónimo se interpreta en el sentido de sitio alto, eminente, derivado de *separatum*; *Sobradillo*, por su parte, es un municipio salmantino en la comarca de Vitigudino, sobre cuyo nombre existen varias teorías, una de las cuales defiende que es diminutivo de *sofrero*, vocablo del leonés que se traduce como alcornoque que tiene su origen en el vocablo romance *sobro*, que derivaría del vocablo latino *suber*, con el que los romanos designaron tanto al alcornoque –*quercus suber*– como a su producto más característico, el corcho, de modo que según esta teoría el topónimo del pueblo significaría en leonés *alcornocalillo* y sobradillenses su gentilicio; la anteiglesia foral *Sopelana* es un municipio de vizcaíno en la comarca de Plencia-Munguía, topónimo con la terminación latina *-ana* que, según Caro Baroja, estaría relacionado con posesiones del carácter de *villas urbanas* y que, aunque «[...] logró proponer nombres propios relacionados con casi todos estos topónimos», no llegó a proponer ninguno propio que estuviese en la raíz de dicho nombre. Otro posible origen es el que relaciona esta localidad pudo tomar su nombre del linaje de los Sopelana –y no viceversa–, que tenían su casa solar en el territorio de la anteiglesia. El gentilicio del lugar es sopeloztarra.

*Suárbol* es un pueblo leonés en la comarca de El Bierzo que, según dicen los mayores del pueblo, se llamaba *Ambasaguas*, porque en el pueblo hay dos ríos, uno a la entrada y otro a la salida, pero el nombre cambió allá por el siglo xiv, cuando *Suárbol* y *Balouta* –ambas del municipio de Candín– compartían iglesia, situada en el lugar conocido como *O Coladín* y según una leyenda mariana, la Virgen se aparecía todas las mañanas en el actual emplazamiento de la iglesia, debajo de un árbol, hecho que tanto el clero como los vecinos del lugar interpretaron como un claro gesto de que la Virgen deseaba que en el lugar de sus apariciones se le edificara una iglesia, santuario que fueron construyendo con las piedras que iban bajando desde *O Coladín*; *Suellacabras* –en la comarca de Tierras Altas soriana, con gentilicio suellacabrense– es nombre que proviene de *so capras* debajo de San Caprasio, donde hay una ermita hoy en ruinas donde vivió y meditó el Abad Caprasio (*Soriapasoapaso*); la murciana *Sutullena* –en el Alto Guadalentín– derivaría, según Gonzalo Mateos Sanz –*Jardín Botánico. Universidad de Valencia*– de *sutu-lehen-a*, el pinar quemado.

*Tembleque* es una localidad toledana –de gentilicios temblequeños o temblequejos– sobre el cual se han emitido diversas teorías que van desde un origen ibero o celta, a la presencia de algunas colonias judías fugitivas de Nabucodonosor que se establecieron en la zona, pasando por una venta llamada de Tiembles, en torno a un antiguo pozo situado en una boscosa arboleda por donde pasaban las diligencias camino de Andalucía, que eran asaltadas por los bandidos que se ocultaban entre los árboles y que con el miedo o el temblor que sentían los pasajeros al pasar por aquel lugar, dio lugar a Tembleque; origen que también atribuyen el municipio salmantino de *Tenebrón* en el Campo de Yeltes, pues según cuentan los tenebroneses en la zona donde hoy está el pueblo existió un bosque grande, frondoso y oscuro, tenebroso, al que se le tenía gran respeto. De ahí nació el topónimo. El término vecino de *Diosleguarde*, dicen, tiene el mismo origen, pues antes de cru-

zar por el bosque los vecinos benedicían al viajero intrépido.

*Tomares* es un municipio sevillano en la comarca del Aljarafe que tiene un origen incierto debido a las diferentes civilizaciones y culturas que han pasado por el lugar, aunque la opción más viable sea la que asocia Tomares con *Tomillare*, es decir, tierra de tomillos y también «[...] cuentan muchos tomareños de edad avanzada la posibilidad de que provenga de la expresión 'tomar aire' y se haya simplificado a la actual denominación, debido al aire que sopla en el municipio por su diferencia de altitud respecto a la capital sevillana» – *Wikipedia* –; *Torrijas* es una localidad de la comarca Gúdar-Javalambre, en Teruel. Según información confirmada desde el municipio torrijense el nombre procedería de *torreja* –diminutivo de torre–, alusiva a alguna antigua torreta hoy desaparecida, fácilmente confundible con *torrija* o *torreja*, como se conoce a la tostada francesa; el nombre del municipio zamorano de *Trefacio* proviene, según la etimología popular, de que anteriormente había tres iglesias en el pueblo, lo que nos da idea de la importancia que el pueblo siempre tuvo en la comarca de Sanabria, aunque actualmente solo existen dos de estos templos. También se dice, que Trefacio significa tres caras, referente a las tres primeras familias que ocuparon ese lugar: Remesal, Ramos y Prada. Su gentilicio es burreiros.

*Ucero* es un municipio soriano que en el siglo XIII perteneció a Juan García de Ucero, apellido que le dio nombre; el nombre de la villa zaragozana de *Utebo* proviene del latín *octavus*, pues era el lugar donde se marcaba la octava milla –*miliario*– entre *Caesar Augusta* –Zaragoza– y *Cascantum*, que se corresponde con la actual Cascante, Navarra. Su gentilicio es utebero o utebano.

*Valcuende* es una pedanía de la provincia de León, perteneciente al municipio de Valderrueda que, según recoge la Academia de la Lengua



Valcuende

Asturiana, el castellano medieval *Cuende* deriva del latín *Comitem* –compañer–, «[...] que en el Bajo Imperio se aplicó a los nobles que vivían en el palacio imperial y acompañaban al soberano en sus expediciones, y acabó por convertirse en el nombre de un escalón de la jerarquía feudal. *Cuende* también debió de usarse como nombre personal»; según García y García –*Pueblos y ríos Bercianos*, que me ha remitido David Puente, de la Diputación de León– la pedanía *Valdelaloba*, en la comarca de El Bierzo «[...] aunque se documenta con frecuencia con el nombre propio 'lupo' y 'lupa', la presencia del artículo hace referencia a un nombre común» y añade que «[...] el significado puede ser ocasional o anecdótico motivado por alguna loba que se significó de alguna manera singular previamente a la formación del núcleo de población que tomaría el nombre del paraje o valle que llevaba ese nombre»; sobre el origen del municipio madrileño de *Valdemanco* informa el Ayuntamiento valdemaqueño que circula una leyenda muy difundida que lo vincula a su fundación en el siglo XVI por un vecino de Bustarviejo llamado Juan Valdés y apodado el «manco» que, no pudiendo dedicarse a las labores del campo, construyó una venta a cinco kilómetros de su pueblo y que cuando sus hijas se casaron con hombres de Bustarviejo construyeron sus casas junto a la de su padre; *Valderredible* es un municipio cántabro en la comarca de Campoo-Los Valles, cuyo nombre deriva del topónimo tradicional de *Val de Ripa Hibre*, que en castellano antiguo



significa Valle a orilla del río Ebro, haciendo clara referencia a ese río, que atraviesa el término municipal de los vallucos; la maragata *Valdeviejas* –en el municipio leonés de Astorga– originalmente estuvo ubicado en la ribera del río Jerga, en la zona llamada ‘emplante’ y llevaba el nombre de ‘Hospital de Yuso’, porque en el lugar su propio hospital era para los peregrinos que iban a Santiago, y, más tarde, pasó a llamarse *Villa Sancti Verisimi*, y *Aldeaviejas*, que evolucionó hasta el actual Valdeviejas, nombre que «[...] puede relacionarse con un baile al cual solo asistía la gente mayor, aunque algunas fuentes apuntan al lugar donde se escondieron los niños y personas mayores del pueblo en época de conflictos». («Valdeviejas, un pueblo con mucha historia». *El Bierzo Digital*, 11 de noviembre, 2017).

*Venialbo* es un municipio de Zamora, topónimo que podría derivar de un híbrido formado por el árabe *beni* –hijos– y del romance *albo*, antropónimo con el significado de blanco, al menos eso dicen los venialbenses o venialbinos; *Ventosilla* –tal vez derivada de ventosa– es un concejo segoviano en la Tierra de Sepúlveda cuyo nombre se relaciona con una zona o lugar de mucho viento o muy aireado, porque está en un valle entre montañas, por donde circulan los vientos encajonados, aunque los ventosillanos o trieros no descartan que el topónimo esté relacionado con una venta arriera existente en el lugar.

*Villaconejos* –de gentilicios conejeros y villaconejeros– es un municipio de la Comunidad de Madrid, nombre que parece aludir a que el lugar era abundante en conejos, que se destinaba a la caza, pues en la zona existe un paraje conocido como el Vedado –lugar donde se prohibía la caza– y un cerro hoy conocido como Cerro Barbero, pero que en su tiempo se llamó Cerro Galguero, como referente a los galgos, perros dedicados a la caza por ser unos grandes corredores; *Villadepán* es una localidad del municipio leonés de Riallo que recibe ese nombre porque, según recoge Madoz, era un buen pueblo de centeno que tenía dos molinos hari-

neros; *Villafáfila* es un municipio en la Tierra de Campos zamorana y su nombre procede de la conjunción de *villa* y del antropónimo germánico Fáfila o Fávila, al que algunos lingüistas consideran un hipocorístico; *Villagatón* es un municipio leonés en la comarca de La Cepeda que recibe su nombre de Conde Gatón, repoblador de la comarca en tiempos de su hermano Ordoño I, rey de Asturias; *Villapene*, que sirve de mofa a quienes llegan a esta parroquia lucense del municipio de Cospeito y leen su nombre abreviado a la entrada del municipio, su nombre real es Santa M<sup>a</sup> de Vilapene, que recibió su nombre de un repoblador llamado Penius; y *Vitigudino*, en la provincia de Salamanca, nombre que –como se lee en *Facebook*, *Érase una vez...* *Vitigudino*– parece derivar del nombre propio *Alvito Godino*, identificado como un miembro de la corte del rey Ramiro II de León siendo el teórico fundador del pueblo –que tiene como gentilicio vitigudinenses– en el siglo x.

*Zamayón* es una localidad salmantina en la comarca de la Tierra de Ledesma situada sobre un pequeño cerro cónico y su nombre se trataría de un doble diminutivo de la voz latina *cýma*, de forma regular *cýmäcūlu* > *cimayo*, *cimao*, forma castellana de *cimajo*, donde el traslado del acento causado por la segunda sufijación en –ón –valor despectivo diminutivo: ‘montículo pequeñajo’– libera la vocal protónica permitiendo el proceso asimilatorio *Cimayón* > *Zamayón* (*Wikipedia*). Sus gentilicios son zamayonejos o zamayoneses.

Y así podríamos seguir hasta el infinito... o casi, pues además de los nombres que no se citan en este trabajo, existen otros tantos pueblos, pedanías y parroquias que tienen topónimos de orígenes desconocidos: Tardajos, Villacalebuey, Matagorda, Vozpornoche... Aunque esto no quiere decir que únicamente se den estos raros nombres en España, basta, por ejemplo, con darse una vuelta por algunos municipios chilenos para comprobarlo: Pata de Gallina, Cariño Botado, Cólico, Entrepierñas, La Crista de Doña Filipa... y así sucesivamente.

# LAS DOCE PALABRAS RETORNEADAS: CUATRO EJEMPLOS LEONESES

Francisco Javier Rúa Aller y María Jesús García Armesto

«**L**as doce palabras retorneadas», o repetidas, también conocidas como «palabras torneadas», «palabras santas», «palabras redobladas» o «doce palabritas», entre otras denominaciones, constituyen un tema muy difundido dentro de la tradición europea e hispanoamericana, encontrándonos con diferentes versiones en nuestro país.

En la provincia leonesa, no obstante, y hasta donde hemos podido recopilar, los testimonios son escasos y si, como nos ha pasado, preguntamos a las gentes ancianas de nuestros pueblos por el tema como tal, simplemente desconocen su existencia. En cualquier caso y, para este artículo, sí que podemos dar cuenta de cuatro versiones tomadas de algunas publicaciones, las cuales detallaremos y comentaremos en comparación con otros ejemplos de la etnografía española a la que hemos tenido acceso.

En general, de este tema de «las doce palabras retorneadas» se han ocupado, en diferente extensión, muchos estudiosos, por lo que aquí plasmaremos algunas ideas que nos sirvan como introducción general. En principio, se indica que es un texto de difícil clasificación, ya que: 1) puede tratarse de una oración o conjuro para espantar el mal, 2) se puede considerar una canción religiosa (villancico o de Cuaresma), ya que hay quienes cantan el texto, en lugar de recitarlo, 3) algunos lo han tratado como un romance tradicional, 4) también se puede considerar un cuento de fórmula o acumulativo y 5) puede emplearse como ensalmo curativo, por ejemplo en la tradición portuguesa.

Está asociado al cuento folklórico conocido como «el pacto con el diablo», cuyo argumento

consiste en que un hombre o una mujer, estando en peligro establece un compromiso con el demonio y éste le ayuda a cambio de su alma, que solo podrá salvar, en el momento de la muerte, cuando sea capaz de recitar las «doce palabras», en orden ascendente y, a la vez, en serie acumulativa descendente. En muy pocas versiones se llega a la palabra trece, relacionada con la tradición judía y, un número, por otra parte, de mal agüero, asociado al demonio. Esta palabra parece un añadido más moderno, por cuanto puede actuar como punto final del relato sin relación con las doce anteriores.

Se indica, a su vez, un origen milenario, relacionado con un cuento pelvi/persa del siglo v a.C., desarrollado en diez preguntas con sus respuestas, las cuales recogían contenidos de las doctrinas zoroástricas enseñadas por los sacerdotes de esta religión. A partir de ahí se podrían haber generado las versiones de las religiones budista, mahometana, judía y cristiana, difundiéndose, a partir de la última por toda Europa durante la Edad Media. De las 83 versiones cristianas europeas del cuento que analiza Espinosa (1930), solamente una cuarta parte mantiene el comienzo antiguo de la versión pelvi/persa, considerada príncipe, según la cual un hombre se topa con un mago o el mismo demonio, que le exige, mediante amenaza de muerte, una respuesta a las palabras retorneadas.

## Los cuatro ejemplos leoneses

A continuación, relacionaremos las cuatro versiones leonesas. Dos de ellas (la 1 y la 2) pertenecen a localidades del sur de la provincia, de la comarca de la Tierra de La Bañeza (Alija del Infantado) y de la Valdería (Castrocalbón),

mientras que las versiones 3 y 4 pertenecen a la comarca de Maragatería.

### **Versión 1. «Las doce palabras» (Alija del Infantado)**

Está considerada como una leyenda, ya que el recopilador añade el título: «leyenda sobre la última tentación» y se basaba en que, para librarse del demonio en el trance de la muerte y poder alcanzar el Cielo, era necesario que el moribundo contestara con el significado de cada una de las doce palabras, añadiendo después de cada respuesta el significado de las anteriores, pero «retorneadas», es decir en orden inverso.

De forma textual, para las cuatro primeras palabras sería como sigue:

- Amigo mío, dime la una.
- Amigo tuyo, no; de Dios, y te la diré, que bien la sé.

*La una, pudo más el sol que la luna.*

- Amigo mío, dime las dos.
- Amigo tuyo, no; de Dios, y te las diré que bien las sé.

*Las dos, las dos tablas de Moisés donde Cristo Nuestro Señor puso los pies para subir a la Casa Santa de Jerusalén. La una, pudo más el sol que la luna.*

- Amigo mío, dime las tres.
- Amigo tuyo, no; de Dios, y te las diré, que bien las sé.

*Las tres, las tres Marías. Las dos tablas de Moisés donde Cristo Nuestro Señor puso los pies para subir a la Casa Santa de Jerusalén. La una, pudo más el sol que la luna.*

- Amigo mío, dime las cuatro.
- Amigo tuyo, no; de Dios, y te las diré, que bien las sé.

*Las cuatro, las cuatro témporas. Las tres Marías. Las dos tablas de Moisés donde Cristo Nuestro Señor puso los pies*

*para subir a la Casa Santa de Jerusalén. La una, pudo más el sol que la luna.*

Y la fórmula se repite, pero para no ser tan reiterativos, a continuación escribimos el significado de las restantes palabras. Las cinco serían «las cinco llagas»; las seis, «los seis cirios»; las siete, «los siete gozos»; las ocho, «las ocho coronas de ángeles»; las nueve, «los nueve meses»; las diez, «los diez mandamientos»; las once, «las once mil vírgenes» y se finaliza con las doce de esta manera:

- Amigo mío, dime las doce.
- Amigo tuyo, no; de Dios, y te las diré, que bien las sé.

*Las doce, los doce apóstoles. Las once mil vírgenes. Los diez mandamientos. Los nueve meses. Las ocho coronas de ángeles. Los siete gozos. Los seis cirios. Las cinco llagas. Las cuatro témporas. Las tres Marías. Las dos tablas de Moisés donde Cristo Nuestro Señor puso los pies para subir a la Casa Santa de Jerusalén. La una, pudo más el sol que la luna.*

- Arrea, diablón, que las doce palabras, tan retorneadas, son. (Villar Hidalgo: 2001)

### **Versión 2. «Las doce palabritas» (Castrocalbón)**

Está considerado como «un cuento de fórmula» y, a diferencia de la anterior, no incluye la formulación repetitiva-acumulativa:

- Amiga mía me dirás la una
- Amiga tuya no, de Dios sí; te la diré porque la sé:  
*La una, donde la Virgen parió en Belén y quedó pura.*

- Amiga mía, me dirás las dos.
- Amiga tuya no, de Dios sí; te las diré porque las sé:  
*Las dos, las dos Tablas de Moisés, donde Cristo puso los pies, y subió a la Casa Santa de Jerusalén.*



- Amiga mía, me dirás las tres.
- Amiga tuya no, de Dios, sí;  
te las diré porque las sé:  
Las tres, las tres Marías.
- Amiga mía, me dirás las cuatro.
- Amiga tuya no, de Dios, sí;  
te las diré porque las sé:  
Las cuatro, los Cuatro Evangelistas.
- Amiga mía, me dirás las cinco.
- Amiga tuya no, de Dios, sí;  
te las diré porque las sé:  
Las cinco, los cinco cirios.
- Amiga mía, me dirás las seis.
- Amiga tuya, no, de Dios sí;  
te las diré porque las sé:  
Las seis, las seis ...
- Amiga mía, me dirás las siete.
- Amiga tuya, no, de Dios sí;  
te las diré porque las sé:  
Las siete, los siete infantes.
- Amiga mía, me dirás las ocho.
- Amiga tuya, no, de Dios sí;  
te las diré porque las sé:  
Las ocho, los ocho gozos.
- Amiga mía, me dirás las nueve.
- Amiga tuya, no, de Dios sí;  
te las diré porque las sé:  
Las nueve, los nueve meses.
- Amiga mía, me dirás las diez.
- Amiga tuya, no, de Dios sí;  
te las diré porque las sé:  
Las diez, los Diez Mandamientos.
- Amiga mía, me dirás las once.
- Amiga tuya, no, de Dios sí;  
te las diré porque las sé:  
Las once, las once mil vírgenes.
- Amiga mía, me dirás las doce.
- Amiga tuya, no, de Dios sí;  
te las diré porque las sé:  
Las doce, los Doce Apóstoles. (Camarena: 1991)

### **Versión 3. Sin título (Lagunas de Somoza)**

Se trata de un conjuro en forma de romance que se empleaba en este pueblo maragato para ahuyentar al lobo, un animal con el que era frecuente encontrarse por aquella zona en las frías noches invernales y, a fin de evitar cualquier ataque del mismo, se empleaba toda clase de remedios, incluida esta oración o conjuro. Su forma es más sencilla que las anteriores:

*A la una alumbr  
más el sol que la luna.*

*Las dos son las dos tablillas  
donde Moisés puso los pies  
para subir a la ciudad santa  
de Jerusalén.*

*Las tres son las tres Marías.*

*Las cuatro son los cuatro evangelios.*

*Las cinco son las cinco llagas  
de Nuestro Señor Jesucristo.*

*Las seis son los seis cirios,  
que alumbran de día a los vivos  
y de noche a los ofrecidos.*

*Las siete son las siete palabras.*

*Las ocho son los ocho gozos.*

*Las nueve los nueve meses  
que estuvo Jesucristo  
en el vientre de la Virgen.*

*Las diez son los Diez Mandamientos.*

*Las once son las once mil vírgenes.*

*Las doce son los doce Apóstoles. (Turienzo: 2005)*

### **Versión 4. «Las trece verdades» (Maragatería)**

Otra oración o conjuro, en este caso recitado por una maragata (desconocemos el pueblo concreto, si bien podría tratarse de Val de San Lorenzo) ante el demonio que, supuestamente la había despeinado y pretendía llevarla a ras-

tras para el infierno. El diablo le había pedido que le dijera «las trece verdades» para evitar el castigo. Y así las dijo, librándose de la amenaza:

*Las trece verdades te diré que bien las sé:*

*las trece verdades,*

*los doce apóstoles,*

*las once mil vírgenes,*

*los diez mandamientos,*

*los nueve meses,*

*los ocho gozos,*

*los siete dolores,*

*las seis candelicas,*

*las cinco llagas,*

*los cuatro evangelistas,*

*las tres virtudes,*

*las dos tablas de Moisés,  
donde puso Jesucristo los pies,*

*uno y trino por los siglos de los siglos.*  
(Turienzo: 2005)

## Estudio comparativo

A fin de comprender un poco más estas cuatro versiones leonesas y situarlas dentro del contexto del tema, las compararemos entre sí y con otros ejemplos españoles, a los cuales hemos tenido acceso y que fueron recopiladas o divulgadas por diferentes estudiosos y compiladores de la etnografía. Las que emplearemos son las siguientes: ocho gallegas (Bouza Brey, 1983), una asturiana (Cabal, 1983), dos del País Vasco (Azcúe, 1989), seis de Castilla y León (Espinosa, 1988), una del norte de Extremadura (Ramos, 2019), una murciana (Ortega, 2013) y una chilena (Dannemann, 1991), así como la versión paneuropea que supone Espinosa.

Entre ellas pueden encontrarse algunas diferencias, empezando incluso por el nombre.

«Las doce palabras» y «las doce palabras retorneadas» son los más abundantes, pero también tenemos en Galicia: «As palabras de San Johán retorneadas» o «retrónicas de San Johán». «Los doce apóstoles» en el País Vasco, «las doce palabras dichas y retorneadas» (Zamora), «las doce palabritas» (Roa, Burgos), «las trece palabras» (Segovia), «las doce palabras santas» (Campo de Cartagena, Murcia) y «las doce palabras redobladas» (Chile). Si bien son denominadas «palabras», en realidad son «secuencias de unidades semánticas protosimbólicas» (Dannemann, 1991).

Generalmente se enuncian en orden creciente desde la número uno a la doce (incluso la trece, en algunas versiones), de forma que a cada palabra nueva le siguen las que le preceden en orden decreciente. Así es en la primera versión leonesa, la más completa, pero no en las otras tres (donde no hay repeticiones) e, incluso, en la versión 4 se recitan en orden decreciente, desde la trece hasta la primera.

En cuanto al carácter y forma de las mismas, las leonesas tienen una función mayoritariamente protectora (como conjuro u oración); pero se han descrito también otros medios de utilización, por ejemplo, a modo de canto, bien como villancico dentro del ciclo de Navidad (Extremadura) o como canción con finalidad pedagógica durante el período de Cuaresma. La versión 2 leonesa, como indicamos anteriormente, tendría la forma de cuento popular formulístico de tipo acumulativo, relacionando los números del uno al doce con temas de significado religioso.

A continuación, y de forma más detallada, repasaremos el significado de cada una de las palabras de los cuatro ejemplos leoneses, en comparación con las versiones que indicábamos anteriormente.

### La una

En las versiones leonesas nos encontramos con dos tipos de unidades semánticas distintas. Así, en Alija se dice «pudo más el sol que la luna», y, de forma similar, en Lagunas de So-

moza es «A la una alumbra más el sol que la luna». Se trataría de versiones más antiguas, similares a algún ejemplo gallego y que según Bouza-Brey (1983) remitiría al texto pelvi/persa de la tradición zoroástrica e indicaría una supervivencia de cultos astrales, los cuales, no sólo en Galicia, sino también en León se mantienen en la contienda entre el Sol y la Luna, como los dos astros que gobiernan la vida de los hombres con su reinado-espacio temporal concreto (el día y la noche) (Rúa, 2011). Por otra parte, esta respuesta solo se presenta en dos de las versiones hispánicas examinadas por Espinosa.

Sin embargo, la de Castrocalbón («La Virgen parió en Belén y quedó pura») se aproxima más o es casi igual a la de las versiones cristianizadas, recogidas en casi toda España y Chile. La Virgen María, entendiendo como «una» como anterior al principio del mundo. La versión 4, de Maragatería dice: «Uno y trino por los siglos de los siglos» y es similar a las vascas: «Uno solo nuestro Dios, Salvador mío y de todo el mundo» o solo «Nuestro Señor». Con todo ello se indica el nacimiento del Hijo de Dios, el parto de María o incluso la hora en que nació el Redentor.

### Las dos

En los cuatro ejemplos leoneses se da la misma respuesta a la segunda palabra, refiriéndose a las dos tablas de Moisés donde puso los pies Jesucristo o bien el propio Moisés, para subir a la ciudad de Jerusalén, si bien en la de Maragatería no se dice que es para esa ascensión. De acuerdo con Ramos (2019) se indicaría el paso de la Antigua a la Nueva Alianza, ya que Cristo al poner los pies se sube encima de la Ley Mosaica y la trasciende. La alianza de Jesucristo supera la alianza que Dios e Israel hicieron en el Monte Sinaí y que Moisés presentó a los israelitas mediante las tablas de la Ley y la superó, estableciendo con su sangre otra alianza nueva basada en su amor por nosotros.

Esta respuesta aparece en la mayoría de las versiones revisadas, con excepción de las dos vascas, que hacen referencia a «los altares de

Jerusalén» y «los altares de Roma» y en una gallega que, por error, se indica «las dos tablas de David». En la de Campo de Cartagena son «las dos Marías y Dios».

### Las tres

La tercera palabra de las tres primeras versiones leonesas significa «las tres Marías», mientras que la cuarta se refiere a «Tres virtudes». La primera es la más frecuente en otras provincias españolas y así se recoge en Talavera, Segovia, Zamora y una de Roa (Burgos), así como en la de Chile y Caracas (Venezuela). Al parecer haría referencia a las tres mujeres, con nombre de María, que se encontraban al pie de la cruz de Jesús: su madre, la hermana de su madre (María, mujer de Cleofás) y María Magdalena (Ortega, 2013). Las tres virtudes serían las teologales: fe, esperanza y caridad.

Pero hay más variedad en las versiones revisadas para esta palabra, incardinada en un número de tanto simbolismo en la tradición. Pueden ser «Las tres trinitades» (Segovia y Cervera de Pisuerga), «las tres personas» (otra de Roa), «Las tres personas distintas» (refiriéndose a la Santísima Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo) (Asturias), «La Trinidad» (dos del País Vasco), «Las tres puertas de París» y «Las tres varas de Mosén» (en dos de Galicia) y «Tres patriarcas» (en cinco versiones de Galicia).

### Las cuatro

Es interesante la respuesta de Alija para la cuarta palabra, ya que es distinta al resto («Evangelistas» o «Evangelios») y se refiere a esos cuatro periodos de tiempo establecidos por la Iglesia en el siglo III: «las cuatro témporas», coincidentes con el principio de cada una de las estaciones del año. Cada una de ellas abarcaba tres días (miércoles, viernes y sábado) del calendario litúrgico y en ellos se establecía un ayuno y una oración más intensos (Cantera, Cantera y Sevilla, 2002)

Más frecuentemente, el cuatro serían los cuatro Evangelistas (Mateo, Marcos, Lucas y



Juan), de forma mayoritaria, o bien «los cuatro Evangelios» canónicos (Campo de Cartagena). En otras versiones se indican «las cuatro virtudes cardinales» (prudencia, justicia, templanza y fortaleza) (Ramos, 2019).

### Las cinco

En tres versiones leonesas se responde a la quinta pregunta con «las cinco llagas», haciendo referencia a las cinco heridas que recibió Jesús en su crucifixión y muerte: muñecas, pies y costado, y cuya adoración fue muy popular en la tradición religiosa. En Castrocalbón se dice «cinco cirios», pero es porque no se contesta a la sexta pregunta.

La mayoría de las versiones consultadas coinciden con las tres leonesas indicadas, con excepción de la asturiana que se refiere a las llagas «de nuestro padre San Francisco».

Las tres Marías y las cinco llagas son mencionadas también en el siguiente romance recogido por el Padre César Morán en la montaña leonesa, probablemente en la localidad de Quintanilla de Babia:

*En el medio de la mar,  
tres Marías han de estar,  
esperando a Jesucristo  
que las venga a confesar.*

*Jesucristo no aparece  
debe estar en el altar.  
Tente, Magdalena, tente,  
no me vengas a limpiar,*

*estas son las cinco llagas  
que yo tengo de pasar  
por los vivos y los muertos  
y toda la cristiandad. (Morán: 1987)*

De forma similar se recoge en esta copla de santos del entorno de Las Médulas (El Bierzo):

*Tres Marías vi estar,  
detrás de aquel altar;  
una era Magdalena  
y otra era súa irmá [su hermana].*

*Tente, tente, Magdalena,  
nun veñas a jurgar,  
que estas son as cinco llagas  
por toda la cristiandad. (Bello: 2010)*

### Las seis

En las tres versiones leonesas que responden a esta pregunta se habla de «los seis cirios» (Alija del Infantado), «las seis candelicas» (Mara-gatería) y de forma más extendida: «los seis cirios que alumbran de día a los vivos y de noche a los ofrecidos» (Lagunas de Somoza).

De forma similar, en otras versiones españolas son: «candelas», «candelarias», «las seis candelas que hay en Galilea» (en Asturias), «los alumbradores del Cielo» o «los luceros» (País Vasco). Otros son «cirios santos» y «candelarios». En todas ellas se hace referencia a las supuestas luces que iluminaron el cuerpo de Jesucristo, o los que la Virgen encendió cuando su hijo nació o bien a los que velaban el templo de Jerusalén. Además, parece ser una palabra litúrgica porque muy probablemente hace mención a las seis velas o candelas que eran necesarias para celebrar la misa, según las normas anteriores al Concilio Vaticano II (Ramos, 2019).

### Las siete

Más variedad encontramos en esta palabra en las cuatro versiones leonesas analizadas: «siete gozos», «siete infantes», «siete palabras» y «siete dolores». En la primera hay un error, por cuanto en realidad son ocho gozos, no obstante también se repite en la versión panhispánica primitiva (Espinosa, 1930). Las «siete palabras» son las pronunciadas por Jesús en la cruz. Los «siete infantes» de Castrocalbón podrían referirse los siete infantes de Lara, de los que trata el romancero popular.

En otras versiones españolas son «siete coros», «siete dolores», «siete gozos», «siete dones», «los sacramentos», «siete lámparas», «siete cabritillas». Solo algunas se parecen a la de Alija «los siete gozos» (Segovia, Cervera de Pisuerga y Caracas); «los gozos de la Virgen

María» (País Vasco) y «los siete gozos o las siete cabritillas» (Chile).

Los «siete dolores» (Maragatería) serían los que sufrió la Virgen María, relacionados con su Hijo: la profecía del anciano Simeón en Jerusalén, la persecución de Herodes y la huída a Egipto, el niño Jesús perdido en Jerusalén durante tres días, el camino de Jesús al Calvario cargado con la cruz, la crucifixión y muerte, el descenso del cuerpo de Jesús de la cruz y la soledad en el sepulcro (Ortega, 2013).

### Las ocho

Son «ocho gozos» en tres de las versiones leonesas y las «ocho coronas de ángeles» en la de Alija del Infantado, que debe referirse a los ocho coros celestiales de ángeles, que en realidad son nueve: Serafines, Querubines, Tronos, Dominaciones, Virtudes, Potestades, Principados, Arcángeles y Ángeles (según el teólogo del siglo v d.C. Pseudo Dionisio). Los ocho coros podrían estar relacionadas también con las horas canónicas del oficio divino: las seis diurnas y las dos nocturnas (completas, antes de dormir y maitines, de madrugada), las cuales se celebraban con asamblea o solo con el coro formado por los que estaban obligados a acudir (Ramos, 2019).

Los «ocho gozos» se dice también en las versiones de Talavera de la Reina, Segovia, Zamora, dos de Roa (Burgos) y Asturias. Los «ocho coros» se encuentran en versiones de Segovia, Cervera de Pisuerga, Chile y Campo de Cartagena. «Los cielos» y «Están en el Cielo» son las dos del País Vasco. Las de Galicia son también diferentes: «Ocho mil puertas de París» y «ocho puertas del Paraíso». En Caracas, «Las bienaventuranzas», que podrían entenderse como sinónimo de los ocho gozos.

### De las nueve a las doce

Las palabras de las nueve a las doce son iguales en los cuatro ejemplos leoneses: «nueve meses» o «nueve meses que estuvo Jesucristo en el vientre de la Virgen»; «diez mandamientos», «once mil vírgenes» y «doce apóstoles».

La palabra trece sólo existe en la versión maragata: «las trece verdades».

El nueve tiene más variedad en las versiones consultadas, ya que pueden ser: «nueve meses», «nueve cielos» y los «nueve coros de ángeles». «Las órdenes» del País Vasco serían los nueve grupos de ángeles en la jerarquía celeste y de forma similar «los nueve cielos» de Asturias. Las versiones gallegas se refieren a «nueve coroas de angues», «nove croas de anges», «nueve columnas de ángeles», «nueve coronas de Ángeles» y «nueve coros de ángeles».

Los «nueve meses» también es la respuesta en Campo de Cartagena, Chile, Caracas, Segovia (2), Zamora, Roa (2) y Cervera de Pisuerga. Se refiere al periodo de gestación de una mujer y, por tanto, al tiempo que la Virgen María tuvo al Hijo de Dios en sus entrañas.

«Los diez mandamientos» se refieren, sencillamente, a los que Dios le comunicó a Moisés. Por su parte, «las once mil vírgenes» haría referencia a la leyenda de Santa Úrsula (hija de un rey de Bretaña) y las once mil vírgenes que le acompañaban en su peregrinación a Roma y que fueron martirizadas por los hunos en el siglo v d.C., tal y como se comenta en La Leyenda Dorada del Beato dominico Santiago de la Vorágine, y que gozaron de gran devoción desde la Edad Media (Lorenzo, 1981).

Dentro de la provincia leonesa, volvemos a encontrarnos con una mención a las «once mil vírgenes» en dos oraciones recogidas por José Luis Puerto en San Félix de la Valdería. Las dos están dedicadas a «Señor mío Jesucristo» y posiblemente representen una reminiscencia de una oración inicial referente a «las doce palabras». La primera de ellas es más sencilla:

*Señor mío Jesucristo, - a acostarme vengo a la cama,  
rezo a las once mil vírgenes – que me acompañen el alma.  
Santo y santa de mi nombre, - ángel mío de mi guarda,  
San Pedro ruegue por mí, - San Miguel me pese el alma.  
Estas son once palabras – que mucho importan al alma,  
dichoso del que las diga – cuando se vaya a la cama  
y el que se las diga a otro – cien días de perdón gana. (Puerto: 2017)*

Del otro ejemplo dice Puerto que es una ensalada de oraciones, en la que se «van enhilando o ensartando las distintas oraciones que conocen para una finalidad (en este caso, para la hora de acostarse) y las rezan como si fuera una única oración». De ella, transcribimos los primeros versos, que son los que están relacionados con el tema que tratamos en este artículo, pero tras ellos se incluyen rezos a Santa Mónica, las cuatro esquinitas de la cama y al ángel de la guarda:

*Señor mío Jesucristo,  
a acostarme voy a la cama,  
ruego a las once mil vírgenes  
que me acompañen en el alma.*

*Santo, santo de mi nombre,  
ángel mío de mi guarda,  
San Pedro ruegue por mí,  
San Miguel me pese el alma.*

*Estas son doce palabras,  
mucho le adornan al alma,  
dichoso del que las diga  
cuando se vaya a la cama.*

*Y en que las enseñe a otro  
cien días de perdón gana.*

La versión vascuence es «Los once arcángeles» –de nuevo nos pone en relación con la angeología medieval y barroca– que contempla este número. En la versión asturiana: «once estrellas de José», relacionado con el sueño que tuvo este hijo de Jacob en el que se postraban once estrellas ante él.

Las doce son, mayoritariamente, «los doce apóstoles», siendo escasas las versiones que se refieren a los «doce rayos de sol» o «doce rayos tiene el sol y doce la luna» (Ortega, 2013).

La siguiente oración o conjuro menciona a «los doce apóstoles», fue recogida también por el Padre César Morán en alguna localidad de la montaña leonesa y tiene un sentido similar a la que venimos tratando en este artículo, por cuanto también parece estar dotada de un poder especial para que el que la rece pueda librarse de cualquier peligro y salvar su alma, junto a la de sus padres, cuando le llegue la muerte.

*Jesús iba a decir misa  
en su santa soledad,  
llevaba los doce apóstoles  
a su mesa a comulgar.*

*Esta noche, hijos míos,  
os tengo que convidar,  
de comer daré mi cuerpo,  
de beber mi sangre real.*

*El que esta oración dijese  
tres veces al acostar,  
tres almas se salvarían  
la de su padre y su madre*

*y la del la principal;  
quien la sabe y no la dice  
Jesucristo le maldice;  
quien la oye y no la aprende*

*Jesucristo lo reprende,  
y en la hora de la muerte  
verá lo que le sucede. (Morán: 1987)*

Para finalizar, indiquemos que sólo en un ejemplo leonés se menciona la palabra trece, las «trece verdades» de Maragatería. En Zamora y Segovia son «los trece rayos del sol» y otra versión similar, de la provincia de Albacete recoge, de manera rotunda: «los trece rayos del sol le caigan al demonio y le partan el corazón»



(Ortega, 2013). Por su parte, en Galicia corresponde a «trece raíñas de sol», «trece raíñas de sol maior», o más ampliamente: «trece raíñas ten a lúa, / trece raíñas ten o sol / que estoupen o demo maior / e cantos estén a redor».

## BIBLIOGRAFÍA

- AZKUE, Resurrección María de. *Euskalerrriaren Yakintza. Literatura Popular del País Vasco*. Tomo II. Madrid: Espasa Calpe (1989) (3ª edn), pp. 38-40 y 312-314.
- BELLO GARNELO, Fernando. *Léxico y literatura de tradición oral en el entorno de Las Médulas (León)*. León: Instituto de Estudios Bercianos y Universidad de León (2010), p. 277.
- BOUZA-BREY TRILLO, Fermín. *Etnografía y Folklore de Galicia*. Tomo I. Vigo: Edicións Xerais de Galicia (1982), pp. 139-162.
- CABAL, Constantino. *La mitología asturiana. (Los dioses de la muerte. Los dioses de la vida. El sacerdocio del diablo)*. Instituto de Estudios Asturianos. Oviedo: Imprenta Flores (Gijón) (1983), pp. 561-568.
- CAMARENA, Julio. *Cuentos tradicionales de León. Tomo II*. Madrid: Seminario Menéndez Pidal, UCM y Diputación Provincial de León (1991), pp. 183-184.
- CANTERA ORTIZ DE URBINA, Jesús, CANTERA MONTENEGRO, Jesús y SEVILLA MUÑOZ, Julia. *Calendario religioso. Sus festividades*. Madrid: Guillermo Blázquez, editor (2002), p. 155.
- DANNEMANN, Manuel. «Cultura y sociedad del conjuro de las doce palabras redobladas en Chile», en Simposio, Rito y Misterio (José A. Fernández de Rota y Monter Ed.) La Coruña, Universidad de La Coruña, 1991, pp. 171-178.
- DÍAZ, Luis. «Las doce palabras: romance y leyenda». *Revista de Folklore* nº 0 (1980): 2-7.
- ESPINOSA, Aurelio Macedonio, hijo. *Cuentos populares de Castilla y León*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988, pp. 399-406.
- ESPINOSA, Aurelio Macedonio. «Origen oriental y desarrollo histórico del cuento de las doce palabras retornadas». *Revista de Filología Española* 27 (1930): 390-413.
- GIESE, Wilhelm. «Las doce palabras retornadas y trece». *Revista Internacional de los Estudios Vascos* 26, nº 4 (1935): 627-632.
- LORENZO VÉLEZ, Antonio. «Simbología del número en el folklore y en la canción tradicional». *Revista de Folklore* nº 3 (1981): 27-33.
- MARTIN CRIADO, Arturo. «Cuentos tradicionales castellano-leoneses». *Revista de Folklore* nº 284 (2004): 39-62.

MORÁN BARDÓN, P. César *Por tierras de León. Historia, costumbres, monumentos, leyendas, filología y arte*. León: Diputación de León, 1987, pp. 206 y 207 (Dentro de la Colección «Breviarios de la Calle del Pez», nº 16. Se trata de una reedición de la obra original de 1925).

ORTEGA MADRID, Juan. «Las doce palabras santas: una cita en el campo de Cartagena». *Mvurgetana* 64, nº 128 (2013): 93-102.

PUERTO, José Luis. *La palabra heredada. Tradiciones orales en Tierras de La Bañeza (2)*. La Bañeza (León): Fundación Conrado Blanco (2017), pp. 71-73.

RAMOS BERROCOSO, Juan Manuel. «'Las doce palabritas'. Transcripción y comentario de un villancico del norte de Extremadura». *Revista de Folklore* nº 450 (2019): 5-19.

RÚA ALLER, Francisco Javier. «Folklore lunar en tierras leonesas». *Revista de Folklore* nº 366: 10-24.

SUÁREZ LÓPEZ, Jesús. *Fórmulas mágicas de tradición oral asturiana*. Gijón: Ediciones Trea (2016), pp. 343-348.

TURIENZO MARTÍNEZ, Alfonso «La brujería leonesa». *Revista de Folklore* nº 294 (2005): 183-196.

VILLAR HIDALGO, Ursino. *Alija del Infantado*. Madrid: Taravilla (2001) (2ª edn), pp. 276-278.

# RECUPERANDO LA MEMORIA DE UNA CELEBRACIÓN CIVIL DE CARÁCTER EDUCATIVO: LA FIESTA DEL ÁRBOL EN BÉJAR (1912-circa 1930)

Carmen Cascón

La Fiesta del Árbol se instituye oficialmente en España de manera obligatoria por Real Decreto del rey Alfonso XIII el 5 de enero de 1915 con el objetivo de inculcar en los niños el amor por la naturaleza, regenerar los montes y definir, en suma, una celebración de carácter público en comunidad, imbricando a los ayuntamientos, centros educativos y autoridades civiles y eclesiásticas. La idea no era nueva porque once años antes, en 1904, otro Real Decreto había promovido la organización de juntas locales para organizar esta fiesta. Las juntas estarían formadas por las «fuerzas vivas» de las localidades, tales como el alcalde, los maestros de escuela, los ingenieros forestales, el médico, los párrocos o los representantes locales de asociaciones diversas. El Real Decreto de 1915 la hacía obligatoria en su cumplimiento, y no al albur de las autoridades locales. De hecho, la Fiesta del Árbol, que se preparaba concienzudamente, se integró en el plan de estudios como un mérito más del alumnado, premiando de este modo el cuidado con el que cada niño iba transformando el pequeño esqueje en un árbol apto para ser trasplantado en la tierra en el día de la fiesta de manera solemne y celebrativa. Con todo, la primera Fiesta del Árbol, de la que se tiene noticia se celebró en Villanueva de la Sierra (Cáceres) en 1805.

## Origen de la fiesta en Béjar

En Béjar se celebraba de manera fija, aunque movable en el calendario, entre los meses de febrero y mayo, y desde el año 1912 hasta que desapareció en los años 30. Estamos ante una de las fiestas de carácter civil infantil más relevantes de las que tenemos noticia en nues-

tra localidad, aunque existían otras vinculadas al ámbito educativo menos populares. Más celebraciones cívicas eran organizadas a nivel municipal con gran éxito como el Día del Trabajo o las conmemoraciones de los sucesos ocurridos durante la Guerra Carlista el 3 de mayo de 1838 o en La Gloriosa el 28 de septiembre de 1868<sup>1</sup>.

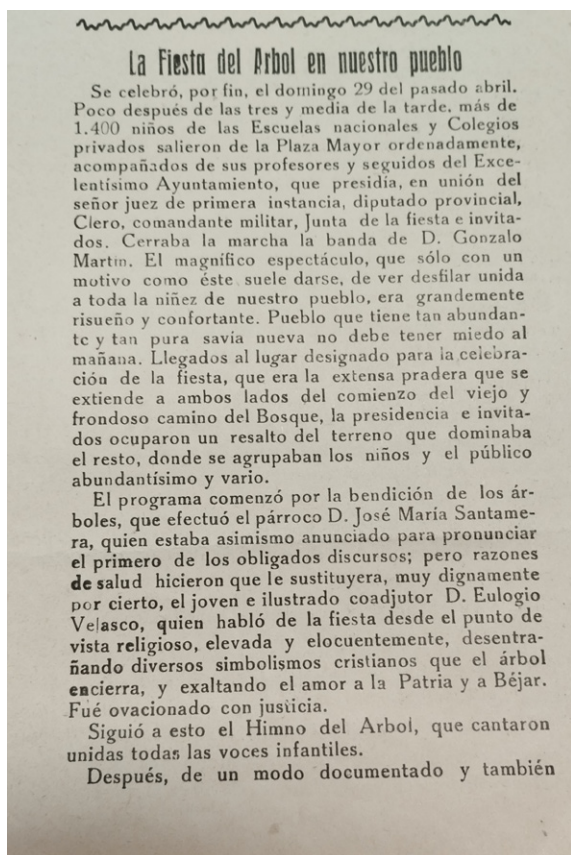
La Fiesta del Árbol tuvo escaso recorrido temporal, apenas dieciocho años, entre otros motivos porque acabó colisionando con una festividad religiosa de similares características, como luego comprobaremos. Esta fiesta infantil civil coincidía con la exaltación de la naturaleza que sobrevenía entre los meses de abril y junio, aunque algunos años se adelantó a los meses de febrero y marzo por el imperativo de que eran los mejores momentos para la plantación de nuevos árboles. Así, durante la primavera, además de estas dos mencionadas, tenían lugar los mayos, las hogueras de San Juan, probablemente los Arcos de San Juanito e incluso la procesión del Corpus Christi. De todas ellas podemos destacar tres fiestas puramente infantiles: la Fiesta del Árbol, San Gregorio y los Arcos de San Juanito<sup>2</sup>. En todas ellas se exaltaba la naturaleza a través del uso decorativo de la vegetación con mayor o menor fortuna. Al margen de-

1 Algunas de estas festividades han sido recogidas en Carmen Cascón «Inventario breve de regocijos, jolgorios y curiosidades festivas religiosas de Béjar desde la Edad Moderna». *Revista de Folklore*, nº 460, Fundación Joaquín Díaz de Valladolid (2020): 66-91.

2 Carmen Cascón, «Los Arcos de San Juanito de Béjar: una tradición ligada a los ritos vegetales. Explicación y evolución histórica». *Revista de Folklore*, nº 350, Fundación Joaquín Díaz de Valladolid, (2011): 4-10.



jaríamos la fiesta de San Luis Gonzaga<sup>3</sup>, que no poseía ese componente vegetal. Pero solo una de ellas era cien por cien civil: la Fiesta del Árbol. En otros lugares cercanos como Candelario (Salamanca), Becedas (Ávila), Hervás (Cáceres), Baños de Montemayor (Cáceres) o Fuentes de Béjar (Salamanca)<sup>4</sup> tenían lugar citas similares como se deduce de la lectura de la prensa.



Crónica recogida en *Béjar en Madrid* en 1917

3 Carmen Cascón, «La Congregación de los Luises y una fotografía inédita», *Béjar en Madrid*, 4.908(2/XII/2022), p. 4.

4 Existe un artículo en internet de Pablo Vela que describe la fiesta en Baños de Montemayor. «La Fiesta del Árbol, 1910». <https://www.histobanos.com/la-fiesta-del-arbol-1910/>. Del resto hay referencias hemerográficas en la prensa consultada.

## Características generales de la fiesta: patrocinadores y elementos comunes

Comencemos con la organización, un elemento que corría de cuenta de una Junta del Árbol compuesta por distintas personas relevantes de la localidad y presidida por el industrial y escritor Emilio Muñoz García<sup>5</sup>. En la primera cita de 1912 tuvo mucho que ver el Ateneo Bejarano, dirigido por el escritor, periodista y político anarquista bejarano José María Blázquez de Pedro<sup>6</sup>. De hecho, su periódico *Béjar Nueva* informaba de que en diciembre de 1911 había tenido lugar una velada bajo el lema del árbol, una preparación para la fiesta<sup>7</sup>, y en febrero del año siguiente, apenas unos días antes de la cita, el Ateneo fue el escenario de reunión de los maestros, de los miembros de la Junta del Árbol y de las autoridades locales para su concreción<sup>8</sup>. Sus impulsores efectivos fueron, pues, José María Blázquez de Pedro y Emilio Muñoz García, que alentaron la formación de una Junta del Árbol compuesta por el alcalde Bernabé Sánchez-Cerrudo, el arcipreste José María Santamera Tejedor, Carrero, el médico Ramiro Arroyo, el farmacéutico Enrique Brochín, Galindo, y los arriba mencionados Blázquez de Pedro y Muñoz.

Durante los meses previos la Junta del Árbol recabó apoyos económicos, bien de asociaciones comerciales, industriales, corporativas y culturales de Béjar, bien del Ayuntamiento,

5 La vida de este bejarano relevante merece una entrada en el Diccionario Biográfico Español. <https://dbe.rah.es/biografias/51661/emilio-munoz-garcia>

6 Para saber más sobre este escritor y periodista, Ignacio C. Soriano y Miguel Íñiguez, *José María Blázquez de Pedro, Anarquista de ambos mundos (en Béjar, Panamá y Cuba)*, (Asociación Isaac Puente, 2017), 359 págs.

7 *Béjar Nueva: periódico republicano. Órgano de la Coalición republicano-socialista*. Año II, n.º 62, 23 de diciembre de 1911, p. 3.

8 *Béjar Nueva: periódico republicano. Órgano de la Coalición republicano-socialista*. Año III, n.º 70, 17 de febrero de 1912, p. 3.

quien solicitaba subvenciones para costear los gastos de compra de árboles y de la merienda al gobierno civil o al estado<sup>9</sup>. El mayor o menor esplendor de la fiesta se achaca, bien a la falta de acuerdo de la Junta con el consistorio, bien a la falta de dinero. Los lugares escogidos para plantar los árboles eran, claro está, aquellos que carecieran de masa forestal. Durante estos años hemos apreciado una repetición en los puntos de reforestación: Camino Viejo del Bosque, el Regajo, Carretera del Castañar, Santa Ana o el parque desaparecido de la Plaza Mayor.

El consistorio, como rezaba el Real Decreto de enero de 1915, debía convocar un pleno previo para determinar la fecha de la fiesta, cuestión que se dejaba en manos de la autoridad civil, por lo que no había un día concreto en el calendario. Las fechas variaron en Béjar: primero se escogió el mes de mayo y luego se cambió al de marzo, por ser éste más propicio para que los árboles arraigaran. Por lo que hemos podido leer, es probable que se plantasen en febrero o marzo por parte de los operarios del Ayuntamiento, para luego emplazarse la fiesta más adelante, en mayo, un mes más benevolente en cuanto a la climatología. De todos modos, la fiesta varió en su fecha entre febrero y mayo dependiendo de los años, con la salvedad de 1915, en que se hizo coincidir con la visita del inspector provincial de Educación en el mes de diciembre.

En cuanto a la trayectoria y etapas de la fiesta, no hemos apreciado grandes distorsiones, aunque en algunas fechas como el año 1913 no adquirió demasiado esplendor quizá por falta de subvención o la de 1914, que fue cancelada por la incidencia de la gran huelga textil que afectó al motor económico de la ciudad durante

---

9 Según se desprende de la consulta de la prensa y de las resoluciones plenarias, ya que en las lecturas los libros de actas de plenos del Ayuntamiento, custodiadas en el Archivo Histórico Municipal de Béjar, no hemos encontrado referencias a la Fiesta del Árbol quizá por ser considerado asunto menor.

siete largos meses desde diciembre de 1913<sup>10</sup>. La prensa recogió con mayor o menor extensión en sus páginas la crónica del evento, descendiendo en importancia entre 1925 y 1930.

A partir de 1930 la fiesta desapareció. José María Hernández Díaz explica su desarrollo:

*En esta fiesta escolar y popular participan centenares de niños, incluso 1.061 escolares se cuentan en el año 1912, y consiste en la plantación de árboles en la carretera del Castañar, se pronuncian discursos patrióticos y de defensa del patrimonio natural, y se educa sobre todo a los niños en la ciudadanía y en el respeto a los árboles como elemento central del bien común. Parece, no obstante, que declina su celebración a partir de la tercera década del siglo<sup>11</sup>.*

La celebración en Béjar atendía año a año a la misma estructura: se convocaba a los niños y profesores, además de autoridades civiles, militares y eclesiásticas, en la Plaza Mayor hacia las 3 de la tarde y desde allí se ascendía por la calle Mayor hasta La Corredera para tomar el rumbo al lugar de plantación de los árboles. El recorrido era amenizado por la banda de música. Una vez llegado el cortejo al sitio escogido, las autoridades civiles y educativas leían discursos en los que se aleccionaba a los chiquillos sobre la importancia de cuidar los árboles, la relevancia económica de la masa forestal y otros temas similares. Los niños y niñas, por su parte, cantaban el Himno del Árbol y plantaban los esquejes si estos no habían sido plantados ya, o el párroco de San Juan Bautista los bendecía si estaban ya echando raíces. Para concluir el Ayuntamiento invitaba a los congregados a una

---

10 Manuel Carlos Palomeque, *Vuestros y de la causa obrera. La gran huelga textil de los siete meses en Béjar (1913-1914)*, (Centro de Estudios Bejaranos y Ayuntamiento de Béjar, 2016), 325 págs.

11 José María Hernández, «Educación y sociedad en Béjar en el primer tercio del siglo xx (1900-1936)», Ob. Cit., 353-433, aquí 17. Cita en este trabajo otras fiestas educativas, además de la del Árbol.





Uno de los parajes escogidos para la plantación de árboles fue Santa Ana. Foto de la autora

merienda. La música, como vemos, constituía una parte esencial de esta cita festiva<sup>12</sup> y nos suponemos que el Himno del Árbol que se cantase en Béjar respondía a la música de Roberto Chapí y la letra de Carlos Fernández Shaw<sup>13</sup>, aunque hemos encontrado otras versiones y autores. La letra decía:

*Cantemos al árbol que voy a plantar.  
¡Si dios lo protege (sic) del hombre y del  
viento! ¡Salud y riqueza dará! ¡Salud y ri-*

*queza dará! Para el aire puro campestre  
aromas para el caminante regala, da som-  
bra, templará los rayos de la luz del sol.  
Por entre sus ramas colgarán las aves sus  
nidos de amor. Uno para el otro los dos  
creceremos. Él se irá elevando y yo iré  
creciendo y si triste y solo llevo yo a mo-  
rir dejaré en el mundo un árbol si quiera  
plantado por mí. Cantemos al árbol con  
voces de paz y amor. ¡Defiéndalo el hom-  
bre! ¡Protéjalo Dios!*

12 Algunas pinceladas en torno a la música de estas y otras celebraciones nos las ofrece Josefa Montero, «Las fiestas de antaño y su música en Béjar», *Revista de Fiestas y Fiestas de Béjar* (2019): 24-29.

13 Partitura descargada de internet. *Obras escogidas de autores clásicos y modernos*. Fuentes y Asenjo. Música, pianos y librería. Arenal, 20, Madrid. <https://arribalaramas.es/2022/07/17/real-decreto-de-la-fiesta-del-arbol-1915/>

También hemos de atender a las fuentes locales consultadas, los dos periódicos más importantes de la ciudad, pues en ellas se pueden apreciar los diferentes enfoques correspondientes a su línea editorial. Si bien ambos son benevolentes con respecto a la Fiesta del Árbol por los beneficios educativos que implicaba, *La Victoria*, siendo un periódico católico, defiende la romería de San Gregorio, una celebración



religiosa que entraba en choque directo con la fiesta que aquí estudiamos. Mientras que *Béjar en Madrid* exalta un poco más su relevancia civil al ser este semanario de tendencia liberal. Faltaría por consultar la memoria que el secretario del ayuntamiento estaría obligado a enviar al Gobierno Civil de manera anual según rezaba el Real Decreto de enero de 1915.

## La primera Fiesta del Árbol en Béjar (abril de 1912)

En Béjar sabemos por la prensa que se instituyó en 1905, al año siguiente de la aprobación del primer Real Decreto, pero en realidad no inició su andadura hasta 1912, como se refleja en la prensa de la época, tres años antes de su implantación obligatoria. El año anterior, en diciembre, hay noticias de que se estaba gestando, entre otras cosas porque se realizó una velada en el Ateneo Bejarano el domingo 17 de diciembre, donde el tema se centró en torno al árbol y la naturaleza. Con estos mimbres distintos poetas y literatos bejaranos recitaron sus creaciones, aludiendo la prensa<sup>14</sup> que esa velada se consideró «una preparación para celebrar la fiesta del árbol». De hecho, el 17 de marzo se informaba de que había tenido lugar una reunión en el Ateneo Bejarano por parte de la Junta del Árbol, de las autoridades locales, asociaciones culturales y económicas, y los maestros para su organización definitiva<sup>15</sup>. Hay, pues, que tener claro que los impulsores de la misma fueron el Ateneo Bejarano, y en concreto Emilio Muñoz García, un asiduo colaborador del mismo, y el escritor y periodista José María Blázquez de Pedro.

El 2 de marzo de ese año la Unión Bejarana, un partido político formado por distintas personalidades locales, junto con el Ateneo como

14 *Béjar Nueva: periódico republicano. Órgano de la Coalición republicano-socialista. Año II, n.º 62, 23 de diciembre de 1911, p. 3.*

15 *Ibidem. Año II, n.º 62, 23 de diciembre de 1911, p. 3.*

hemos comentado, pidió cooperación al alcalde y al Ayuntamiento para inaugurar de manera oficial la Fiesta del Árbol<sup>16</sup>. El 16 de marzo *La Victoria*<sup>17</sup> informa de la plantación de unos 150 árboles por treinta niños de las escuelas elementales y varios obreros en la subida al Castañar o Camino Nuevo, un lugar habitual para este cita en años sucesivos.

Un mes después, el domingo 14 de abril, tuvo lugar la esperada primera Fiesta del Árbol. La prensa<sup>18</sup> nos describe una celebración a la que asistieron más de mil niños de las Escuelas Públicas de Primera Enseñanza y colegios privados que fueron congregados en la Plaza Mayor a las 3 de la tarde. Desde allí partieron hacia el campo, acompañados por los maestros, autoridades, miembros de la Junta del Árbol, invitados y la banda municipal de música<sup>19</sup>. El paseo por la Calle Mayor hasta La Corredera debió de estar marcado por el bullicio y la algarabía, pues en el trayecto cantaron el himno oficial de la fiesta, se dispararon cohetes y la banda de Gonzalo Martín, su director, amenizó la caminata con pasodobles. El emplazamiento definitivo de la fiesta fue el Camino Nuevo del Castañar, lugar donde los niños y los obreros de las industrias textiles, el motor económico de Béjar, habían plantado previamente más de 160 árboles.

Pasado el Caño del Chorrito, por encima de Santa Ana, el arcipreste Julián Muñoz, revestido de capa pluvial, bendijo los árboles plantados y el alcalde, Bernabé Sánchez Cerrudo, y el decano de los maestros, pronunciaron discursos.

16 *La Victoria*, 2 de marzo de 1912, n.º 918, p. 3.

17 *La Victoria*, 16 de marzo de 1912, n.º 920, p. 3.

18 *La Victoria*, 20 de abril de 1912, n.º 925, p. 2.

19 Sería una de las primeras citas a las que acudió la Banda Municipal de Música de Béjar recién constituida, pues se aprobó en pleno municipal el 2 de abril. Roberto Domínguez, «La Banda Municipal de Música de Béjar: los orígenes de una banda que cumple cien años». *Revista de Ferias y Fiestas de Béjar* (2017: 10-13).

En su alocución, el máximo representante del ayuntamiento bejarano recordó que la primera fiesta se había celebrado en el pueblo de Villanueva de la Serena en 1805, mientras que la de Béjar se debía a Emilio Muñoz García, prócer bejarano y presidente de la Junta del Árbol. Patrocinada por el consistorio a iniciativa de la Unión Bejarana y nombrada una comisión organizadora, recordó que se habían realizado trabajos preparatorios de gran calado, tales eran la compra de árboles para su posterior trasplante, la petición del material necesario, la adquisición de regalos para los niños gracias a los patrocinadores, y la invitación de todos los agentes participantes. Resaltó los beneficios científicos e higiénicos que la fiesta podía proporcionar, además de cambiar el sentido climatológico de la zona donde fueran trasplantados, ya que se elegían lugares que carecían de ellos. Su trasplante, además, embellecía distintos parajes conocidos de los alrededores de la ciudad. La misión educativa no fue olvidada por el alcalde, al incidir en su alocución que servía para que los niños respetaran los árboles.

Como bien narra el cronista, los infantes fueron agasajados en aquella ocasión con hornazos (una empanada de pan y chorizo, típica de la zona), tajadas de carne, embutidos y naranjas. Estuvieron presentes en esta primera fiesta autoridades civiles y militares (no olvidemos que entonces el Palacio Ducal servía como cuartel a un destacamento de Infantería con uso como tal desde el siglo anterior). Al final de la crónica el periodista ofrece el número exacto de niños y niñas que participaron y que provenían de las escuelas públicas de párvulos y elementales de niños y niñas de Santa María, El Salvador, San Juan y La Corredera; así como de los colegios religiosos y privados de Niñas Huérfanas, de don Manuel Verdejo y Salesianos, y de las Escuelas de El Castañar.

## Las siguientes Fiestas del Árbol

El esplendor vivido en la primera Fiesta del Árbol fue contagiándose a años posteriores. No

así en 1913<sup>20</sup>, cuando la celebración se trasladó al momento de la plantación, el mes de marzo, y no se pospone como en el año anterior al mes de abril, una decisión más sabia en cuanto a que el momento estelar consistía precisamente en ver colocar los plantones en la tierra, pero se limita solo a 30 niños, los más aplicados. El sitio escogido es el mismo del año anterior, la carretera del Castañar, hacia donde subieron los pequeños acompañados por el alcalde, el maestro de las escuelas de El Salvador, el doctor Ramiro Arroyo, el farmacéutico Enrique Brochín y el presidente de la Junta del Árbol, el industrial Emilio Muñoz, junto a otros maestros. En el paraje de la Fuente del Lobo se hicieron las alocuciones habituales y se obsequió a los niños con galletas, libros y postales. La corteada de la fiesta pudo deberse quizá a la falta de presupuesto. Por una nota de prensa de 1915 sabemos que todos los años debía acudir algún representante desde Béjar para solicitar una subvención a Madrid<sup>21</sup>.

El aplazamiento se deja vislumbrar en varios números del semanario *La Victoria*, dando cuenta de que se iba a celebrar en fecha próxima sin avanzar mucho más. Al final se pospone al 29 diciembre de 1915<sup>22</sup>. El lugar de reunión y de plantación de ejemplares fue el mismo: el jardín de la Plaza Mayor. El grupo de niños fue acompañado por el Inspector de Instrucción Pública, el bejarano Anselmo García Galindo, el diputado provincial, el alcalde, los miembros de la Junta del Árbol, profesores y demás autoridades civiles y militares. El acto se modificó un tanto al repartir primero premios a los pequeños, los cuales fueron obsequiados con medallas, diplomas y libros. Después fueron plantados algunos ejemplares *in situ*, para más tarde concentrar el acto en el salón de plenos del edificio consistorial, tan próximo al lugar de

---

20 *La Victoria*, 8 de marzo de 1913, n.º 971, p. 3.

21 *La Victoria*, 29 de mayo de 1915, n.º 1.087, p. 3.

22 *La Victoria*, 31 de diciembre de 1915, n.º 1.118, p. 3.

reunión, donde se pronunciaron los habituales discursos al resguardo del frío. Al final se invitó a los congregados a dulces y licores, prometiendo para el año próximo una fiesta en fecha más apropiada. La tardía cita de ese 1915 muy bien pudo deberse a esa visita institucional del inspector provincial a la ciudad.

La peculiaridad de la Fiesta del Árbol de 1917 es que la prensa ofrece algunos datos sobre su preparación. En febrero<sup>23</sup> se reunió la Junta del Árbol para recabar apoyos de personas privadas, asociaciones culturales y recreativas de Béjar como el Casino Obrero. El Ayuntamiento promete aportar 200 pesetas para que todos los niños de las escuelas reciban su tradicional merienda. El pleno consistorial del mes da cuenta de esa cita y aprueba su celebración a finales de febrero, dependiendo del tiempo climatológico. A la fiesta serán invitadas todas las autoridades locales, obsequiando a los niños con una merienda como era habitual y amenizando la jornada la Banda Municipal<sup>24</sup>. Sin embargo, no serán las lluvias ni la nieve lo que suspenda la Fiesta del Árbol de 1917 en la fecha prevista a principios del mes de marzo, sino la muerte de una niña a la tierna edad de 4 años<sup>25</sup>. Sin embargo, el aplazamiento dura poco y a mediados de ese mes<sup>26</sup> se recoge la noticia de que se están recaudando fondos de distintas asociaciones bejaranas para poder festejarlo como se merece. Entre estos donantes destacan el Ayuntamiento con 200 pts., el Casino de Béjar con 75 pts., la Cámara de Comercio e Industria con 50 pts., la Federación de Obreros Textiles con otras 50 pts., el Casino Obrero también con 50 pts., la Unión Social con 12 pts., la Sociedad de Dependientes de Comercio con 10 pts., y el Círculo Cosmopolita con 10 pts.,

23 *La Victoria*, 10 de febrero de 1917, n.º 1.176, pp. 2 y 3.

24 *La Victoria*, 17 de febrero de 1917, n.º 1.177, p. 2.

25 *La Victoria*, 3 de marzo de 1917, n.º 1.177, p. 2.

26 *La Victoria*, 17 de marzo de 1917, n.º 1.181, p. 2.

entre otros donantes particulares que aparecen mencionados en una larga lista en la prensa.

Por fin en mayo de 1917<sup>27</sup>, tras una moratoria por el mal tiempo<sup>28</sup>, la comitiva se reúne en la Plaza Mayor a las tres y media de la tarde, encaminándose hacia el Camino Viejo del Bosque bajo los acordes de la banda de Gonzalo Martín. Los niños y las niñas recorren la calle Mayor y la calle Libertad hasta el punto de encuentro. Dice el cronista:

*La abigarrada e incontable muchedumbre, que en referido sitio se reunió, alegre y bullanguera como en los días de mayor fiesta, el ir y venir padres, ávidos de ver a los pedazos de su corazón ante aquella alegre colmena de inefables voces, los variados tonos de colores de la indumentaria de las mujeres bejaranas, todo prestaba a aquel hermoso y animado cuadro un aire de vida, de gozo, de alegría, que confortaba el ánimo.*

El párroco de la iglesia de San Juan Bautista, don José María Santamera Tejedor, bendijo los árboles que se habían plantado hacía tiempo, revestido con capa y sobrepelliz, aunque el discurso lo pronunció el coadjutor por estar Santamera afónico. Los niños cantaron el Himno al Árbol y recitaron poesías. Tras ellos, intervino con unas palabras el director de la Escuela de Niños de Palacio, Emilio Herrero y resaltó «la importancia de la propagación del árbol para la educación del niño». Quizá la frase más hermosa que pronunció fue que la «Fiesta del Árbol es el triunfo de la Cultura» y luego veremos el por qué de estas palabras. Le siguieron en esta ronda de intervenciones el presidente de la Junta del Árbol, el industrial Emilio Muñoz García, concluyendo el acto con la entonación del Himno de la Bandera y la degustación de una merienda que se repartió en el patio del Tinte y Fábrica de Felipe Gutiérrez. Como curiosidad enunciaremos las viandas distribuidas: paneci-

27 *La Victoria*, 5 de mayo de 1917, n.º 1.188, p. 2.

28 *La Victoria*, 28 de abril de 1917, n.º 1.187, p. 2.





Los alrededores de Béjar se caracterizan por la frondosidad de su bosque. Camino de La Centena. Foto de la autora

llos, queso, salchichón y galletas. Y todo ello para unos 1.406 niños y niñas. A las autoridades les agasajaron con dulces y vino. El diálogo que pronunciaron en este acto los niños Cayetano Téllez y Josefa Martín, escrito por el profesor Cayetano Hernández, fue publicado en la prensa para interés de los lectores<sup>29</sup>.

Saltamos a 1919<sup>30</sup>, a una Fiesta del Árbol que sigue los patrones de años anteriores, manteniendo la fecha de mayo y el lugar, en este caso Santa Ana. Fueron más de mil niños congregados en la Plaza junto a autoridades civiles,

---

29 No los transcribimos aquí por su extensión, pero puede ser consultado en *La Victoria*, 12 de mayo de 1917, n.º 1.189, p. 1. En ese diálogo se recuerda el origen de esta fiesta en Villanueva de la Serena, la obligatoriedad de su celebración y los beneficios de los árboles.

30 *La Victoria*, 10 de mayo de 1919, n.º 1.293, p. 3. *Béjar en Madrid*, 16 de mayo de 1919.

militares eclesiásticas, representantes de la Escuela Industrial, sociedades obreras y cerrando la marcha la banda de música. Según el cronista de *Béjar en Madrid* «es una fiesta que ha encajado en el pueblo», una declaración que posteriormente será puesta en entredicho, como veremos. Los discursos del alcalde de Béjar, el señor Tapia, del representante de los maestros y del inspector de educación tuvieron lugar en el lugar de plantación como en años anteriores.

El mes de abril fue el escogido para 1920<sup>31</sup>. El esplendor fue el habitual con cientos de chiquillos convocados para recorrer las calles de Béjar seguidos por autoridades civiles y militares hasta el lugar de colocación de los plantones, en El Regajo, en la subida del Castañar, donde se pronunciaron discursos, se leyeron poemas, se cantaron los himnos y se degustó la

---

31 *La Victoria*, 10 de abril de 1920, n.º 1.341, p. 2.

merienda con la banda de música como amenizadora. «Allí era de ver cómo formaban corros y se disputaban con los otros la azada para llenar el hoyo que previamente se había hecho para plantar el arbolito», nos describe el corresponsal de *Béjar en Madrid*. El día no acompañó en aquella ocasión, con nubes amenazando lluvia, un agua que se precipitó apenas una hora después de iniciar el evento.

La prensa se lamenta en 1923<sup>32</sup> de que no haya tenido lugar la Fiesta del Árbol como en años anteriores. Desconocemos las causas concretas, pero el cronista alude a que se ha convertido en una «fiesta festival» y que los gastos ocasionados en los plantones y las meriendas no compensan. Sugiere la posibilidad de que la Junta del Árbol y el Ayuntamiento, corresponsables de su organización, mediten sobre la posibilidad de elegir para la plantación varios lugares próximos a cada colegio y que cada clase vaya con sus profesores en distintas épocas del año, alentándoles estos sobre la importancia de cuidar la masa forestal. La fiesta se había convertido en una cita muy rimbombante y concurrida, plagada de oficialismos y discursos de las autoridades, muy alejada de los valores pedagógicos que se presuponían en ella. Al año siguiente *La Victoria* se lamentaba que en la celebración ya no participase la Junta organizada al efecto y que se hubiera alejado de su labor pedagógica.

Esta situación de desnaturalización de la fiesta, de manipulación por parte de las autoridades, se comprueba al año siguiente. De hecho hay noticias en febrero<sup>33</sup> de que se están preparando por los jardineros municipales el lugar y plantones adecuados, pero la cita se demoró hasta el mes siguiente<sup>34</sup>. La visita del goberna-

dor civil de Salamanca a Béjar en 1925<sup>35</sup> coincidió con la Fiesta del Árbol. O más que coincidir es posible que la hicieran coincidir. Me explico: si estaba preparado y anunciado este encuentro con los bejaranos para el mes de marzo, la Junta del Árbol y el Ayuntamiento pudieron organizarla en la misma jornada. La autoridad provincial hizo un recorrido por el Ayuntamiento de Béjar y la Escuela durante la mañana, pasando a almorzar en la conocida Fonda España. El punto de reunión fue la Plaza Mayor, donde se congregaron los niños «con lacitos en el pecho de los colores nacionales y las niñas lucían sobre la cabeza lazos más grandes de los mismo colores». El lugar elegido en esa ocasión fue el paraje del Regajo de los Moros, en los inicios del ascenso al Castañar, donde se habían plantado 300 árboles. Las bendiciones, los discursos y los cantos de los niños concluyeron con el reparto de chorizos, bollos y naranjas. Su función comienza a salirse del campo de lo meramente educativo para adentrarse en lo político. Esta desnaturalización se sumará a un choque con el ámbito religioso que hará, al fin y a la postre, sucumbir y desaparecer a esta fiesta.

En 1930 hay alguna noticia de que se seguía celebrando<sup>36</sup>, pero en la prensa no se menciona apenas, como sí se hacía y con extensión en los años anteriores.

### El choque con otra fiesta bejarana: San Gregorio

Existía desde antiguo una romería bejarana que, partiendo de la ermita de Santa Ana, en el monte, descendía hasta la iglesia de San Juan Bautista para retornar con la talla del santo unos días después a su ermita. Como la Fiesta del Ár-

32 *La Victoria*, 14 de abril de 1920, n.º 1.342, p. 3.

33 *La Victoria*, 21 de febrero de 1925, n.º 1.595, p. 3.

34 *La Victoria*, 14 de marzo de 1925, n.º 1.598, p. 5.

35 *La Victoria*, 21 de marzo de 1925, n.º 1.5, p. 1 y ss.

36 José María Hernández, «Educación y sociedad en Béjar en el primer tercio del siglo xx (1900-1936)» en *Historia de Béjar*, vol. II (Centro de Estudios Bejaranos y Ayuntamiento de Béjar, 2013), 353-433, aquí 12. Se consigna en el pleno de ese año el otorgamiento de 750 pts. para gastos.





Paraje de Santa Ana. Foto de la autora

bol y la de San Luis Gonzaga, era una tradición ligada a los niños. Todos los años en el mes de mayo se convocaba a los infantes a la explanada de Santa Ana con gran concurso de niños, autoridades civiles y eclesiásticas, y banda municipal de música. ¿Por qué entró en conflicto con la Fiesta del Árbol? Porque era tradición recibir y acompañar al santo con ramas de castaños que se cortaban para la ocasión, unas ramas que se adornaban con roscas, dulces, farolillos y cadenas. Además de coincidir en cuanto que era una fiesta infantil, que se celebraban ambas en mayo, en parajes similares (el monte frondoso en ese momento, en primavera), con romerías de niños hasta la población o a la inversa, colisionaban como dos trenes en marcha. No se concebía que un día inculcaran a los niños la defensa y cuidado de los árboles, y al siguiente se partieran ramas para recibir a un santo.

Ya en 1917 el periódico local *Béjar en Madrid*<sup>37</sup> advertía de la contradicción de celebrar ambas fiestas. «Siendo fervorosos defensores del árbol», declara el anónimo escritor, «resulta un tanto paradójico encomiar la procesión de San Gregorio». No obstante, se describe la romería de San Gregorio con detalle aludiendo que la talla, adornada con un enorme roscón bajo el brazo, sale de su ermita de Santa Ana precedida de la gaita y el tamboril y de unos cien chiquillos «con grandes ramas de árboles, que al desembocar en La Corredera semejan un bosque ambulante». Y añade: «Ninguno que haya pasado en Béjar los años de su infancia habrá dejado de talar árboles jóvenes por llevar a la procesión el mejor ramo». La nota concluye con una llamada de atención a los jóvenes que rompen ramas durante todo el año con el único propósito de hacer daño y «eso solo se evita

37 *Béjar en Madrid*, 16 de mayo de 1917, p. 3.



con fiestas como la reseñada en otro lugar y con la perseverante ayuda del maestro. Sin duda se refiere a la Fiesta del Árbol. En ese mismo año, en este caso en *La Victoria*<sup>38</sup>, se informaba a los lectores que, como se había celebrado hacía muy poco tiempo la Fiesta del Árbol, se había recomendado a los niños en San Gregorio no acompañar al santo con ramas, sino con banderolas.

Un año más tarde, en el mismo periódico<sup>39</sup>, vuelven las alusiones a que fiestas tan dispares en cuanto a protección de masa arbórea se alienten desde distintas autoridades, civil y eclesiástica. Parecemos asistir a un pulso de incierto resultado. El anónimo cronista, tras ofrecer unas pinceladas de la Fiesta del Árbol en un artículo general que titula «Fiestas de primavera», reflexiona sobre el acierto de concentrar esta fiesta, la de San Gregorio y las primeras comuniones, como nota final del curso escolar. Sin embargo, advierte que, si bien se incita a los niños a proteger la naturaleza plantando árboles y escuchando discursos, pasando unas semanas con el advenimiento de la romería de San Gregorio

*[...] estos mismos chicos, arrastrados por la tradición, por la costumbre y por la esperanza de una tarde de asueto, faltan un día a clase con permiso de los profesores, van al monte, destrozan unas docenas de árboles, cortando sus más hermosas ramas en salvaje emulación por ver quién lleva la más grande, y cargados con ellas van a la ermita de Santa Ana y forman en la pintoresca y preciosísima procesión de San Gregorio, que desde su poético retiro le llevan sobre un bosque ambulante a la iglesia de El Salvador.*

El cronista pregunta al lector qué sentido tiene alentar a los niños a plantar árboles y a destrozarlos poco después. Y reflexiona en voz alta:

---

38 *La Victoria*, 12 de mayo de 1917, n.º 1.189, p. 3.

39 *Béjar en Madrid*, 16 de abril de 1917, pp. 2-4.

*Ni una ni otra fiesta pueden suprimirse: la del Árbol, porque es altamente educadora, cultural e instructiva; y la de San Gregorio porque es tradicional, típica, poética y en cierto modo es una página de la vida bejarana, bellísima por su originalidad.*

La solución que ofrece es sintomática y en cierta forma visionaria de lo que va a ocurrir apenas una década después: unir ambas fiestas en una sola, que honre a San Gregorio como «Patrón del árbol». Y hasta organiza la fiesta futura:

*Diríjase la comitiva de la Fiesta del árbol al Paseo de Santa Ana, repártase allí a los niños las varas que, procedentes del vivero municipal han de plantar, organícese la procesión de San Gregorio yendo delante toda la chiquillería con los arbolitos y diríjase la misma al sitio donde deba celebrarse la Fiesta del Árbol. Allí, pronunciados los discursos pertinentes, se bendeciría el campo y los árboles por el sacerdote y por el santo «patrón del árbol» y después, o se reorganiza la procesión hasta dentro de la ciudad, con los niños y sus autoridades, o se disloca aquella, quedando los niños en el campo para merendar, acompañando al santo solamente el elemento religioso.*

*La Victoria* replica a *Béjar en Madrid* en el ejemplar de la semana siguiente<sup>40</sup>. En este caso el arcipreste de Béjar y párroco de San Juan Bautista se da por aludido y escribe un artículo largo hablando «Sobre las fiestas de primavera». Como el artículo es largo, lo resumimos: el sacerdote informa de que son pocas las ramas que portan los chiquillos para escoltar al santo, apenas una docena, y enumera las causas por las que son tan escasas, entre ellas el alto precio de la madera, el respeto a los árboles y el cuidado de los propietarios para que actos vandálicos no se produzcan. Con todo ello,

---

40 *La Victoria*, 28 de abril de 1917, n.º 1.239, pp. 1 y 2.



Subida al paraje de El Castañar, otro de los lugares escogidos para la plantación

aboga por mantener la fiesta de San Gregorio por su gran tradición en la vida religiosa de Béjar y propone que un experto jardinero corte las ramas necesarias con el fin de que no se perpetren daños. Y además propone que se nombre a San Gregorio patrón del árbol, llevando el día de su fiesta la talla al lugar de plantación para que las bendiga. La polémica, sin duda, estaba servida, y no fue atenuándose ni mucho menos.

El rifirrafe debió de ir alzando vuelos más profundos, pues el pleno consistorial de 1927 decidió prohibir directamente el que se dañasen los árboles partiendo ramas y sugirió que los niños llevasen como sustitución banderitas y gallardetes. La carta en la prensa del párroco de la iglesia de San Juan Bautista<sup>41</sup>, don José María Santamera Tejedor, el principal organizador de San Gregorio, no se hizo esperar. En ella arremetía contra la autoridad civil, alegando que la

veda a cortar ramas en ese día no era competencia del Ayuntamiento, sino de la autoridad eclesiástica. Santamera tilda a la Fiesta del Árbol como «campanuda y extranjera» y reproduce las declaraciones de los ediles -a los que llama por cierto «adoradores del árbol»-, calificando a la romería de San Gregorio y a la tradición de recibirle con ramas como inculta por «la poda arbitraria e injustificada. de un árbol en plena floración». El párroco declara que exageran, «que han sido solo unos ramitos para ofender al santo» y que si hubiese habido alguna extralimitación, él mismo hubiera sido el primero en imponer su autoridad. Aboga, finalmente, que en Béjar la fiesta verdadera del árbol no es la civil, sino la religiosa de San Gregorio.

En 1930 todavía se consignaban partidas económicas municipales para esta fiesta<sup>42</sup>.

41 *La Victoria*, 21 de mayo de 1927, n.º 1.712, p. 1.

42 *La Victoria*, 11 de enero de 1930, n.º 1.8520, p. 3.

## Conclusiones

Los motivos de la desaparición de esta fiesta infantil puramente civil en Béjar no están claras, pero son fácilmente deducibles tras la lectura de este trabajo: el choque con una festividad arraigada de tipo religioso, la falta de fondos y la manipulación por parte de las autoridades civiles. Su recorrido de casi veinte años no hay duda de que dejó un poso indeleble en unos niños que recordarían esta celebración en sus años de madurez, pues ese objetivo tenía: inculcar el respeto por la naturaleza. Y quién sabe si alguno de aquellos ejemplares de árboles fructificó y sea alguno de los que a día de hoy dan sombra a parajes como los de la subida al Castañar, el Regajo, Santa Ana o el Camino del Bosque. Con este pequeño trabajo hemos pretendido rescatar una celebración infantil de existencia efímera de la que se ha perdido memoria en Béjar hasta tal punto, que a día de hoy no hemos podido recopilar fotografías de un día tan bullicioso como aquel en el que se convocaba a niños de todos los colegios públicos de la ciudad hasta llegar a mil. Quizá sirvan estas líneas para identificarlas en algún momento.

## REFERENCIAS

### HEMEROTECA

-*Béjar Nueva: periódico republicano. Órgano de la Coalición republicano-socialista* (ejemplares 1911 y 1912).

-*La Victoria* (ejemplares de 1912 a 1930).

-*Béjar en Madrid* (ejemplares de 1917 a 1930).

### BIBLIOGRAFÍA

CASCÓN, Carmen. «Inventario breve de regocijos, jolgorios y curiosidades festivas religiosas de Béjar desde la Edad Moderna». *Revista de Folclore*, nº 460, Fundación Joaquín Díaz de Valladolid (2020): 66-91.

CASCÓN, Carmen. «Los Arcos de San Juanito de Béjar: una tradición ligada a los ritos vegetales. Explicación y evolución histórica». *Revista de Folklore*, nº 350, Fundación Joaquín Díaz de Valladolid, (2011): 4-10.

CASCÓN, Carmen. «La Congregación de los Luises y una fotografía inédita», *Béjar en Madrid*, 4.908(2/XII/2022), p. 4.

DOMÍNGUEZ, Roberto. «La Banda Municipal de Música de Béjar: los orígenes de una banda que cumple cien años». *Revista de Ferias y Fiestas de Béjar* (2017): 10-13.

HERNÁNDEZ, José María. «Educación y sociedad en Béjar en el primer tercio del siglo xx (1900-1936)» en *Historia de Béjar*, vol. II (Centro de Estudios Bejaranos y Ayuntamiento de Béjar, 2013), 353-433.

MONTERO, Josefa. «Las fiestas de antaño y su música en Béjar», *Revista de Ferias y Fiestas de Béjar* (2019): 24-29.

PALOMEQUE, Manuel Carlos. *Vuestros y de la causa obrera. La gran huelga textil de los siete meses en Béjar (1913-1914)*, (Centro de Estudios Bejaranos y Ayuntamiento de Béjar, 2016), 325 págs.

SORIANO, Ignacio C. «José María Blázquez de Pedro». *Diccionario Biográfico Español*. <https://dbe.rah.es/biografias/51661/emilio-munoz-garcia>

SORIANO, Ignacio C. y Miguel ÍÑIGUEZ, José María *Blázquez de Pedro, Anarquista de ambos mundos (en Béjar, Panamá y Cuba)*, (Asociación Isaac Puente, 2017), 359 págs.

VELA, Pablo. «La Fiesta del Árbol, 1910». <https://www.histobanos.com/la-fiesta-del-arbol-1910/>

*Obras escogidas de autores clásicos y modernos. Fuentes y Asenjo. Música, pianos y librería. Arenal, 20, Madrid.* <https://arribalasaromas.es/2022/07/17/real-decreto-de-la-fiesta-del-arbol-1915/>



# A PROPÓSITO DE UNA MEDALLA DE LA VIRGEN DEL PUERTO DE PLASENCIA (SIGLO XVIII): HISTORIA, METALURGIA Y DEVOCIÓN

Juan Manuel Ramos Berrocoso

Con ocasión del tercer centenario de la construcción de la ermita de la Virgen del Puerto, patrona de Plasencia, la Santa Sede ha concedido a la diócesis placentina un Jubileo que se prolongará desde el 25 de marzo de 2023 hasta el 23 del mismo mes, pero en el año siguiente de 2024. En este contexto, he adquirido en una tienda de anticuario *online* una medalla de latón con la imagen de la Patrona en el anverso y San José con el Niño Jesús en el reverso. Estas páginas pretenden ofrecer un estudio de la citada medalla, la más antigua conocida que se conserva de la Virgen del Puerto.

## Introducción: breve apunte sobre la Virgen del Puerto, su ermita y la ciudad de Plasencia

Según la leyenda tradicional que aparece de manera recurrente en la bibliografía manejada (*Coronación*, 19-22; Barrio 1854/1952, 11-14; Fernández 1627/2000, 5-6; Matías 1869/1905, 11-21; Ramos 2006; 2009; Sánchez Loro 1959, 702-710...), unos portugueses, huyendo de la invasión musulmana, ocultaron en la sierra placentina de Valcorchero una imagen que ellos veneraban en su tierra con el título de Belén. Pasado el tiempo, la Virgen se le apareció a un cabrero que guardaba su ganado entre esas peñas; la Madre de Dios le reveló el lugar de su escondite y su deseo de recibir el culto debido edificando una ermita en su honor. Tras recuperar la imagen, el cabrero llegó a Plasencia dando tres pasos: uno en el conocido como «Cancho de las tres cruces», donde tuvo lugar la aparición de la Virgen; el segundo en la enga-

rilla<sup>1</sup>, en la puerta que daba acceso a la finca de la aparición, en el inicio del camino de piedra que subía a la sierra; y el tercero en la misma catedral placentina. Tras conseguir convencer al obispo, las obras se iniciaron en el lugar de la aparición, pero, pasada la noche, las herramientas y materiales aparecieron milagrosamente más arriba, justo en el puerto. Entendieron que era deseo de la Virgen y en aquel lugar más elevado construyeron la ermita.

Pasando a la historia, las primeras noticias sobre la Virgen del Puerto y su ermita nos colocan a caballo entre los siglos xv y xvi. Diego de Lobera, Chantre de la Catedral y placentino de nacimiento, proyectó una primera ermita cuyas obras se iniciaron en 1480 (Lora 2017, 836) o en 1490 (LC, 2; Ramos 2009b, 101-102), con la intención de entregarla al cuidado de los franciscanos del convento de Santa Catalina del Arenal. Sin embargo, en 1502, fecha de la muerte del citado mecenas, las obras no estaban terminadas. Su culminación la llevó a cabo el deán Diego de Jerez, amigo del anterior, que muere en 1509 cuando parece que ya estaba levantada la ermita y algunas dependencias anexas para el servicio de los frailes (LC, 2; Ramos 2009b, 102). Sin embargo, probablemente éstos no vivían allí, sino que se limitaban a celebrar una misa semanal, «la sabatina» del sábado por la mañana, puesto que ése es el día mariano por antonomasia (Lora 2017, 836-837).

A los frailes franciscos la construcción recibida quizá no les pareció suficiente puesto que en 1521 el Padre Custodio del citado conven-

1 No es una palabra recogida en el actual *Diccionario* de la RAE, pero tiene una gran tradición en los medios rurales donde aún está viva.

to placentino pidió limosnas para reparar la ermita y levantar un eremitorio propio porque el existente estaba arruinado (LC, 2; Ramos 2009b, 102). Él había obtenido indulgencias del Papa León X para «los que contribuyeren con sus limosnas para la obra y así por de pronto se hicieron los reparos necesarios» (LC 2; Barrio 1854/1952, 14-16). Sin embargo, unos años después, en 22 de octubre de 1568, los frailes ofrecen al Cabildo

*[...] anexar la hermita de nra S<sup>a</sup> de puerto con todas las esfuercas e todo lo a ella anexo a la fabrica de la S<sup>ta</sup> Iglia y que el cabildo era administrador dello como lo es de dicha fabrica y los dichos señores dean e cabildo mandaron votar [...] y asi dixeran mandaban e mandaron aceptar dicha anexion (ACPI, LAC n° 13, 113r).*

Desde ese momento, en que el convento placentino se estaba sumando al cambio en España de la regla conventual a la observante (Ramos 2008, 115-117), el Cabildo se hace cargo de la ermita; y se trata de una anexión que nunca ha sido revocada canónicamente.

La primera vez que bajó la Virgen a Plasencia fue el 27 de marzo de 1589 y hasta el 10 de mayo de 1593 el Cabildo no hizo a la imagen una recepción oficial (LC, 3). Conviene aclarar, siguiendo a José Benavides Checa (ACPI, legajo 282, expediente 13, documento sin número), que la Patrona sólo bajaba a la ciudad en ocasiones excepcionales por causas de sequía, temporales u otras desgracias (Párraga 2023, 109-110; Ramos 2009a, 60-62; Sánchez Loro 1959, 702-726). Desde hace relativamente pocos años esa tradición ha cambiado y la Virgen ha dejado su ermita por otras circunstancias siendo algunas de las más cercanas a nosotros su coronación canónica en 1952 y los 25° y 50° aniversarios de la misma, a saber, 1977 y 2002, en 2009 por la inauguración de la catedral restaurada 2009, y el jubileo actual, según parece, del 21 al 27 de octubre de 2023.

En la ermita quizá hay otras obras a caballo entre los siglos XVI y XVII, como se observa en

un antiguo dintel embutido hoy en la mampostería de una pared lateral que reza claramente «1601» y a las que se puede referir fray Alonso Fernández:

*Los Placentinos confesando estas misericordias han enriquecido su templo de ricos ornamentos y adornos, lámparas de plata y reja dorada. También han fabricado junto a la hermita una bvena casa para vn capellán (Fernández 1627/2000, 5).*

En 1644 se acomete la construcción de una nueva ermita inspirada por el obispo Diego Arce y Reinoso (González 2013, I, 387-404):

*[...] viendo los Placentinos que la ermita era pequeña edificaron otra en el mismo local de más amplitud y hermosura la que fue concluida en el año que manifiesta la inscripción que en el enlosado de la ermita se ve y es como sigue: A Gloria y honra de Dios y de su Santísima Madre se hizo este Santuario y obra de las limosnas de sus devotos por no tener rentas ni patrono siendo Obispo de Plasencia el Ilmo. Señor Diego de Arce y Reinoso siendo Mayordomo Juan Gutiérrez canónigo natural de Béjar acabóse año de 1644 (LC, 3).*

La inscripción anterior se conserva hoy en un muro, en la pared lateral derecha que resguarda las escaleras de acceso al atrio. Por fin, la ermita actual fue construida entre 1720 y 1723 durante el pontificado de Francisco Laso de la Vega y Córdoba (González 2013, I, 497-511)

*Así consta en varios documentos y entre ellos la inscripción que a la letra es como sigue: Ejecutóse la nueva fábrica de este Santuario a expensas de las limosnas de los devotos siendo Obispo de esta ciudad el Ilmo. Señor Don Francisco Laso de la Vega, corregidor Don Juan Francisco de Luján y Arce y Mayordomo de nuestra Señora Don Manuel de Melo, Canónigo de esta Santa Iglesia Catedral y*

*Capellán del Santuario don Antonio Cor-  
dobés en el año de 1723 (LC, 3).*

La inscripción se conserva a un lado y otro de la entrada al santuario. La ermita constaba de tres retablos con sus respectivos altares: el mayor con el camarín de la Virgen, el del Cristo en el lado de la epístola y el de San José en el lateral del evangelio (LA, 5v; LC, 3). El retablo mayor fue donado por el citado obispo Laso de la Vega en 1728, que también sufragó su dorado en 1742, y, asimismo, donó las imágenes del Crucificado y de San José; por su parte, en 1735 Francisco Mir, deán de la catedral de Plasencia, costeó la construcción y el dorado del retablo de San José y Pedro Gómez de las Matas, Arce-  
diano de Medellín, el de Cristo crucificado «el qual tiene dos Ángeles dados de encarnación» (LA, 5v). Las tallas de Cristo crucificado y de San José se conservan en la sacristía de la ermita.

No es fácil asegurar el origen de la imagen. A favor de la leyenda tradicional, en un inventario de la ermita fechado en el siglo XVIII aparece «Una laminita de bronce de Nuestra Señora de Belen» (LA, 7r). Igualmente, a finales del mismo siglo XVIII

*[...] al cura o capellán de nuestra Señora al tiempo de su ingreso a tal empleo se le entregan por ymbentario entre otros efectos dos calaveras que dicen ser de un matrimonio portugués quien viajando por el sitio donde hoy está la santa hermita, les cogió una tempestad terrible y ofrecieron a esta señora que la tenían en su casa en suma beneración fabricársela y bivar en su compañía en ella si les sacava de aquel conflicto y así lo cumplieron asta su fallecimiento (AMPI, «Informe sobre la bajada de la Virgen del Puerto a la ciudad. 10 de julio de 1790», sin signatura, 3r).*

Por lo que respecta a las hermanas tierras lusas, en Nazaré, Portugal, se venera «Nossa Senhora de Nazaré», una devoción que se trasladó a Brasil en Belém, capital del estado brasileño de Pará; en Portugal se celebra su

fiesta el 8 de septiembre, pero en Brasil es el segundo domingo de octubre (Penteado 1998; Sant'Ana, 2015, 84-92). La imagen de Nazaré tiene un rótulo bajo la peana que, traducido al español, reza:

*Imagen de nuestra Señora de Nazaré que fue traída de Mérida en el año 714, estuvo escondida durante 468 años en las rocas de este promontorio y a partir de 1182 viene recibiendo continuos homenajes del Alma Portuguesa. ¡Saludémosla con todo afecto de hijos! ¡Confieemos en su poder de Reina y en su amor de Madre!*

Se trata de una tradición conocida y recogida en el siglo XVII por Bernabé Moreno de Vargas, erudito escritor emeritense:

*vn Monje Griego llamado Siriaco, en el tiempo en que aquellas partes del Oriente se levantó vna heregia contra el culto y adoracion de las Imagenes [...] entre unas peñas hallo vna concauidad natural, y pareciendole buen sitio para quedarse en el, lo dispuso demodo q hizo allí una pieça como ermita en q puso la imagen de Nuestra Señora de Nazareth (Moreno 1633, 195-196).*

Además de la devoción popular que la Virgen del Puerto suscitó desde el siglo XVI entre los placentinos, en 1653 se constituyó una Cofradía con el nombre de la patrona y recibió la aprobación canónica en 1656 (LCVP, 6r-7v, 12r; Ramos 2009a, 62-65), no en 1753 (Barrio 1854/1952, 16; de Toro/Sayans 1961, 35-37, Sánchez Loro 1959, 714-715). Dicha Cofradía, de la que conservamos un *Libro* que contiene cuentas y actas de cabildos (LCVP) y que variaba su sede canónica con mucha frecuencia (LCVP, 8r –San Juan–; 29v –San Martín–; 103r –San Nicolás–...), organizaba la romería del lunes de Pascua (LCVP, 73v, 146v; LA, 12r-12v), aunque actualmente ha pasado al primer domingo de Pascua, llamado antiguamente *dominica in albis* o domingo de «Quasimodo» (LC, 3; Barragán 2011, 204-211). Sin embargo, la solemnidad



dad litúrgica de la Virgen del Puerto en Plasencia está señalada, al menos desde 1914, en el sábado de la segunda semana de Pascua (LC, 4; Ramos 2009b, 103). Precisamente en 1914 la Virgen del Puerto fue nombrada patrona de Plasencia y su comarca por Decreto de la Sagrada Congregación de Ritos firmado en Roma en 27 de marzo y publicado en el *Boletín Oficial del Obispado de Plasencia* el 27 de junio del mismo año (González 2013, II, 251).

A finales del siglo XVIII, siguiendo las directrices del Expediente General de Cofradías y las posteriores medidas civiles (Arias-López 1994, 31-40; 1997, 423-435; Romero 1988, 205-234), desaparece la Cofradía de la Virgen del Puerto y su lugar, en cuanto a la devoción mariana, lo ocupa la Hermandad de Ánimas (Ramos 2004, 26-27; 2006, 80-87; 2009a, 69-74; 2017, 38-47) de la que conservamos un *Libro de Actas (LABA)* y un proyecto de renovación del *Reglamento (PRHA)*, ambos fechados en los primeros años del siglo XIX. Por ambos documentos sabemos que fundamentalmente se dedicaba a regir las bajadas de la Virgen a la ciudad (Ramos 2017, 43-45) asunto en el que también tenía participación el gremio de los hortelanos y el ayuntamiento con no pocas disputas en ocasiones (Ramos 2009a, 65-69). A esta venerable Hermandad radicada en la Parroquia de San Martín de Plasencia pertenecieron la comunidad de Capuchinas del convento de Santa Ana de la ciudad desde 1674 (LABA, 142v-143r) y varios obispos placentinos de los siglos XIX y XX: José Ávila Lamas desde 1853 (LABA, 186v-187r; González 2013, II, 165-175); Bernardo Conde Corral en 1860 (LABA, 224v-228r; González 2013, II, 175-187); Gregorio María López Zaragoza desde 1865 (LABA, 260r-260v; González 2013, II, 189-205); y Manuel Torres Torres quien en 1914 alentaba a «los tres hermanos que quedan [...] a reanimar dicha Congregación o Hermandad» (LABA, 387r; González 2013, II, 249-252).

## Los objetos de devoción popular

Los objetos de devoción popular privados o públicos, personales o comunitarios, son un

elemento habitual en el ámbito de lo religioso. Basta con hacer una mirada somera desde la fenomenología o la historia de las religiones para encontrarse con variadas expresiones de esta constante, también en la cultura cristiana (Jiménez Osorio 2020, 163-165). Entre nosotros, en España, no hay demasiados estudios particulares sobre los objetos devocionales cristianos y, al menos los que yo he encontrado sin profundizar en la materia, se circunscriben a la regiones canaria y catalana, con algunas notas sobre Extremadura (López 2016). La tesis doctoral de la canaria Ana Rosa Pérez enumera y estudia objetos de este tipo sacados a la luz por la arqueología (Pérez Álvarez 2015: 91, 187, 211, 385, 447, 452, 566). Los estudios de María de Gràcia Salvà específicamente nos acercan a la medalla cristiana catalana y señalan que, a pesar de su indudable valor «artístico, documental, histórico y simbólico», hay escasos estudios sobre el tema y se recluye la medalla religiosa bien en sus ámbitos propios (santuarios, monasterios, órdenes religiosas...), bien en el coleccionismo privado (Salvà 2014, 42)<sup>2</sup>. Por último, es una lástima que el excelente trabajo de Elvira Villena deje fuera el tratado de las medallas religiosas (Villena 2004, 14-15).

Todas las formas y expresiones religiosas, sean de la cultura que sean, están asentadas en una cierta comprensión de la belleza e, igualmente, en mayor o menor medida, están asociadas a la bondad y a la verdad (Castillo 2020-2021, 83). Entre nosotros, en la Virgen María encuentran un particular arraigo de tal suerte que, alrededor de ella (Castillo 2020-2021, 84-89), aparecen numerosos objetos de culto que «son modos directos y simples de manifestar externamente el sentimiento del corazón y el deseo de vivir cristianamente» y que constituyen un «gran patrimonio artístico» (DPPL, nº 15; 18). Así se explican los exvotos, es decir, dones y ofrendas que los fieles entregan en señal

2 Hay una reciente recopilación bibliográfica sobre las medallas: Anna María Balaguer Prunés y Miquel Grusafont i Sabater, «Medallística». En *Acta Numismàtica* 53 (2023): 219-224.

y recuerdo de un beneficio recibido (DPPL, nº 15, 239), y que pueden catalogarse y subdividirse según distintas perspectivas. Unos autores hablan de cuadros, retablos, campanas, cirios, retratos, imágenes sagradas, subastas de ofrendas, misas, novenas, procesiones...; otros distinguen en objetuales, iconográficos, verbales...; otros simplemente enumeran estampitas, rosarios, imágenes (Pérez Amores 2018, 2-5; López 2016, 60). En lo que los diferentes estudiosos coinciden es que, casi todos estos objetos, han terminado en museos, colecciones particulares (Pérez Amores 2018, 8-12) o en los propios santuarios, como es el caso del camarín de la Virgen del Puerto (Barragán 2011, 198-200).

Muy frecuentemente los objetos religiosos católicos pueden ser recuerdos de una peregrinación y, además, pueden ser bendecidos (DPPL, nº 287; 272). De hecho, en el actual *Bendicional* se dedica el capítulo XLIII a la «Bendición de los objetos destinados a ejercitar la piedad y la devoción» y allí se indica:

*El presente rito debe utilizarse en la bendición de medallas pequeñas, cruces, imágenes religiosas que no se han de exponer en lugares sagrados, escapularios, coronas y objetos similares que se usan para la práctica de los ejercicios piadosos (Bendicional, nº 1346).*

Según la perspectiva católica

*Toda bendición es alabanza de Dios y oración para obtener sus dones. En Cristo, los cristianos son bendecidos por Dios Padre «con toda clase de bendiciones espirituales» (Ef 1,3). Por eso la Iglesia da la bendición invocando el nombre de Jesús y haciendo habitualmente la señal santa de la cruz de Cristo (CEC, nº 1671).*

Y en la propia oración de bendición, dirigiéndose a sus portadores, el sacerdote dice:

*Los objetos piadosos que habéis traído para bendecir muestran, cada uno a*

*su manera, vuestra fe [... Lo que] hemos de procurar ante todo es dar testimonio de vida cristiana que de vosotros exige el uso de estos objetos (Bendicional, nº 1352).*

Una forma muy particular de objeto religioso, como se ha dicho, es la medalla mariana:

*A los fieles les gusta llevar colgadas al cuello, casi siempre, medallas con la imagen de la Virgen María. Son testimonio de fe, signo de veneración a la Santa Madre del Señor, expresiones de confianza en su protección maternal [...] Entre las medallas marianas destaca, por su extraordinaria difusión, la denominada «medalla milagrosa». Tuvo su origen en las apariciones de la Virgen María, en 1830, a una humilde novicia de las Hijas de la Caridad, la futura santa Catalina Labouré. La medalla, acuñada conforme a las indicaciones de la Virgen a la Santa, ha sido llamada «microcosmos mariano» a causa de su rico simbolismo: recuerda el misterio de la Redención, el amor del Corazón de Cristo y del Corazón doloroso de María, la función mediadora de la Virgen, el misterio de la Iglesia, la relación entre la tierra y el cielo, entre la vida temporal y la vida eterna [...] La «medalla milagrosa», como el resto de las medallas de la Virgen y otros objetos de devoción, no es un talismán ni debe conducir a una vana credulidad. La promesa de la Virgen, según la cual «los que la lleven recibirán grandes gracias», exige de los fieles una adhesión humilde y tenaz al mensaje cristiano, una oración perseverante y confiada, una conducta coherente (DPPL, nº 206; 8; 15; 69).*

Por lo tanto, portar una medalla cristiana fundamentalmente tiene una finalidad catequética, evangelizadora (Salvà 2011, 292), si bien hay que considerar que también posee un carácter apologético, por ejemplo, en el contexto de la contrarreforma (Salvà 2014, 44-45), especialmente las de la Virgen María cuya devoción

era cuestionada por los reformados. Desde un punto de vista meramente antropológico o sociológico, algunos autores consideran a las medallas como adornos o amuletos (Pérez Álvarez 2015, 647-650) y, de hecho, hay que reconocer que en ocasiones las católicas se fabrican de mayor tamaño para colgar de las paredes y proteger el hogar (Salvà 2011, 293; 2014, 49; Hernández 2021, 104-108).

Históricamente hablando, las medallas cristianas tienen su origen remoto en el siglo II (López 2016, 59) y sabemos que los peregrinos medievales las cosían a su ropa (Salvà 2014, 43; López 2016, 60). Después, a partir del siglo XVI, formaban parte del ajuar funerario incluso cosidas a la mortaja (Salvà 2011, 292; 2014, 47; Pérez Álvarez 2015, 201). Sin embargo, no se generaliza su uso hasta el siglo XVIII o quizás desde la segunda mitad del XVII (López 2016, 63). Casi de modo anecdótico digamos que José López Vázquez es el único autor de los consultados que habla de medallas pastoriles vinculadas a santos significativos de las fechas de la trashumancia (San Juan, San Miguel), santos protectores del ganado (San Antón, San Antonio de Padua) o advocaciones propias del pastor sobre la Virgen, Cristo o diversos Santos (López 2016, 63-66). Creo que esa vinculación entre los oficios, sus devociones y los objetos religiosos que generaron, debe estar mucho más extendida, aunque permanezca oculta a nuestro conocimiento.

Tradicionalmente los artistas que hacían medallas eran los plateros de mazonería que trabajaban el relieve, el cincelado y el repujado de las obras, aunque también en ocasiones se llamaban así a los autores de piezas de cierta envergadura arquitectónica para el servicio de la liturgia eclesiástica (Salvà 2011, 296; 2014, 51; Valadés 2018, 4-5). Hasta nosotros han llegado algunos nombres muy famosos de estos orives: Enrique de Arfe, Juan de Ledesma, Juan de Arfe... Pero de los talleres que hacían obras menores sabemos muy poco, aunque su trabajo se basaba en una técnica generalmente desconocida que, además, necesitaba muchos años

de estudio y práctica para su dominio (Villena 2004, 14), con unas herramientas muy delicadas que debían construirse ellos mismos (Villena 2004, 34-36). Para las medallas religiosas, son afamados los talleres de Roma que firmaban las medallas con el nombre de la ciudad y en España también están documentados talleres en algunos monasterios y en la ciudad de Toledo (Salvà 2014, 51). Pero pocas medallas religiosas de los siglos XVI-XVIII han llegado firmadas nominalmente hasta nosotros.

Para el motivo representado en ellas se escogían santos según la devoción particular de quien las llevaba (Salvà 2014, 44). Y es que, de hecho, la mayoría de estas medallas se distribuían en centros religiosos (Salvà 2014, 44) y su elaboración estaba sujeta a diferentes leyes (Pérez Álvarez 2015, 580-581). Así entre 1777 y 1779 aparece una normativa sobre las «cruces, medallas y semejantes especies» que prohibía las de baja ley –la pureza y proporción que debían tener de metales preciosos en las aleaciones– y sólo se permitía su venta a «los plateros con tienda abierta» (Jiménez Martínez 2014, 62). Sin embargo, las diferentes comunidades religiosas, santuarios e iglesias podían «repartir cruces y medallas de devoción» sin cumplir las elevadas exigencias de pureza de la ley, un privilegio reconocido en 1753 (Jiménez Martínez 2014, 62-64) o unos años antes, en 1733 (Pérez Álvarez 2015, 581-582).

Como se indicó, la fabricación de medallas religiosas estaba en la capacidad de pocas manos, se trataba de un comercio secundario de autores y talleres, en general, poco conocidos y mediante el uso de una tecnología tendente a lograr una producción masiva y de bajo coste (Pérez Álvarez 2015, 578-579). Aunque el método más antiguo es el de la acuñación, desde el Renacimiento la fabricación de medallas estaba mecanizada bien por acuñado o bien por modelado de metales de bajo coste (Salvà 2014, 43; Villena 2004, 17).

Respecto a la acuñación, es decir, golpear una pieza metálica entre dos troqueles o cuños –dos matrices que daban forma a la medalla o



a la moneda–, ésta podía ser: de martillo –manualmente, por la fuerza–; mediante el molino –que hacía pasar una lámina de metal entre dos cilindros labrados, aunque luego había que recortar la pieza en la forma adecuada–; y mediante prensa de volante –una máquina que subía y bajaba verticalmente los cuños o troqueles y aprovechaba la fuerza de la gravedad para realizar las medallas o monedas de manera más rápida– (Villena 2004, 54-57). Es una lástima que la prensa de volante, no se generalizara en España hasta finales del siglo XVIII (Villena 2004, 41; 44) porque requería una sola acción para acuñar cada pieza e incluso se ingeniaron mecanismos para retirar las realizadas sin que tuviera que intervenir la mano experta del maestro que vigilaba todo el laborioso trabajo (Villena 2004, 57). La verdadera razón de esta demora sobre la prensa de volante era el miedo de las autoridades a la fabricación de moneda falsa, aunque, por otra parte, el uso de esta técnica permitía la homogeneidad en la producción de las monedas y elevaba extraordinariamente las dificultades para su falsificación (Villena 2004, 75). Para nuestro interés, no nos paramos en esta compleja y minuciosa técnica –la prensa de volante: Villena 2004, 24-66– porque cae fuera del arco temporal y de la técnica de fabricación de la medalla de la Virgen del Puerto que estudiaremos.

Desde el siglo XVI la mayor parte de las medallas votivas son de fundición, bien por la técnica de fundición en rama o bien en moldes de arena (Salvà 2011, 295-301; 2014, 49-50; Pérez Álvarez 2015, 578; Villena 2004, 52-53). Aunque quedan muchos detalles por conocer, se conservan en el Museo de Zamora moldes que ayudan a explicar cómo era la fundición en rama:

*Se utiliza un molde similar a un hostiario<sup>3</sup>, generalmente de hierro fundido, formado por dos valvas unidas mediante una bisagra de dos manijas largas. En el interior de las valvas se disponen, como*

3 Molde donde se vierte la masa que se cuece para hacer las hostias de la Misa: RAE, *ad loc.*

*si se tratase de un árbol con sus ramas, los alvéolos en forma de medalla, grabados en hueco, de manera que las medallas penden de las distintas ramas. En los moldes de una valva se graba el anverso y en los de la otra, el reverso. En algunos moldes, las medallas tienen el asa colgadera incorporada, en otros carecen de la misma, por lo que se supone que se les soldaría después. Una vez que las valvas se cierran, se vierte el metal líquido que va adquiriendo consistencia a medida que se enfría. El proceso termina con el recorte de las piezas, la eliminación del metal sobrante y el pulido final. Este sistema permite una producción mecanizada y una emisión fácil de piezas idénticas de un mismo molde (Salvà 2014, 49-50).*

Por su parte, en el caso de la otra técnica,

*El molde de arena se formaba al imprimir un modelo en material duro sobre arena humedecida contenida dentro de un armazón o chasis. La arena empleada en la formación del molde tenía un alto contenido en arcilla que garantizaba, una vez humedecida, la consistencia del molde y la fidelidad a la huella del modelo [...] El método para fabricar este tipo de molde consistía en imprimir primero el anverso del modelo en la arena húmeda de uno de los armazones [...] y de manera similar se confeccionaba el reverso] Después se retiraba el modelo y se trazaban sobre la arena, en hueco, los conductos o bebederos central y secundarios por donde había de correr el metal fundido, y los respiraderos necesarios para que los gases del metal en fusión escapasen y no acribillasen la obra [...] A continuación, estos dos armazones se separaban para sacar el modelo y el molde se retocaba con palillos para modelar en aquellas partes que no habían quedado bien impresas. Se volvía a montar y se metía en una estufa para secarlo y endurecerlo,*

*quedando así preparado para el colado del metal* (Villena 2004, 52).

Los modelos originales que se copiaban, siguiendo una u otra forma de fabricación, eran de metales maleables, preferentemente plomo puro o mezclado con una cierta proporción de estaño que habían sido esculpidos cuidadosamente por los ya citados plateros de mazonería y sus delicadas herramientas (Villena 2004, 51). Por su parte, para la fabricación de estos tipos de medallas religiosas (Salvà 2011, 293-295; 2014, 49; Pérez Álvarez 2015, 579-580; Villena 2004, 51-54), en muy pocas ocasiones los metales eran preciosos –oro y plata–; por el contrario, solían ser plomo, estaño, o aleaciones como bronce –cobre y estaño–, latón –cobre y zinc– y el menos conocido oricalco –*orichalcum*– que estaba compuesto de cobre, zinc y plomo. Una vez logradas las piezas, tenían que ser eliminados con cincel y martillo los restos de los bebederos y respiraderos o de las ramas del molde, según el caso, pero con mucho cuidado para no dañar las medallas recién fabricadas; éstas también eran limadas y pulidas a mano, evidentemente, y en algunas ocasiones, se les daba un patinado o un dorado para realzar su apariencia (Villena 2004, 60-61). Uno de los problemas más habituales en estos tipos de fabricación era que aparecieran medallas picadas, acribilladas, «llenas de poritos» (Villena 2004, 53; 52), es decir, pequeñas burbujas del gas generado en la fundición que arruinaban la calidad del relieve de la medalla.

## La medalla de la Virgen del Puerto

Iconográficamente nuestra Patrona es una muestra de la tipología llamada Virgen de la Leche, *galactotrofusa* –del griego γαλακτοτροφουσα, *galaktotrophusa*, lactante– proveniente del cristianismo oriental, bizantino, y que, en su forma más tardía, es decir, mostrando el pecho de forma explícita como la nuestra, se data en el siglo xv (Rodríguez 2013, 1-2). El profesor Florencio Javier García Mogollón de la Universidad de Extremadura escribe:

*La talla de la Virgen [del Puerto] es de madera policromada y, por sus caracteres estéticos, manifiesta ser obra gótica influida por lo flamenco y labrada en el último cuarto del siglo xv. María está sentada en un sencillo trono constituido por un simple madero vertical y sostiene al Niño-Dios en el regazo. Las formas de la Madre de Dios son muy opulentas y los ropajes ampulosos y abultados: en ellos se perciben las violentas angulaciones típicas de la escultura hispano-flamenca [...] El Niño, desnudo, se nos ofrece en una postura muy naturalista y avanzada dentro de la producción gótica: sus piernecillas están cruzadas mientras gira el torso a la derecha para mamar del seno materno ayudado por la Virgen [... La policromía] no debe ser la inicial, sino que lo más probable es que se añadiera en la etapa barroca* (García 1987, 136).

Ya habíamos dado noticia de una restauración llevada a cabo exactamente en 1868 por parte del pintor y fotógrafo Francisco Ruiz de la Hermosa con estudio abierto en el Rincón de San Nicolás de Plasencia (Ramos 2017, 42). Y José María Barrio y Rufo publica una fotografía del cuadro de la Virgen del Puerto que Francisco pintó en 1869 y que se encontraba entonces en el palacio del Marqués de Mirabel (Barrio 1854/1952, 5), aunque ahora está depositado en la sacristía de la ermita. También Alejandro Matías confirma la intervención de Francisco Ruiz añadiendo el nombre de otro hermano, Benito:

*Con motivo de la completa y excelente restauración, que en la actualidad se está haciendo en la misma por los hermanos D. Francisco y D. Benito Ruiz de la Hermosa, acreditados pintores madrileños y hoy vecinos de esta Ciudad se ha podido observar, al levantar las capas de los diversos coloridos, que la imagen primero y por muchos años estuvo tal y como la dejó el escultor o con el color de la madera. Tampoco puede fijarse el*

*tiempo que estaría con el primer colorido. Después fue restaurada o mejor dicho pintada y dorada nuevamente porque no guardaron en los colores, el orden primitivo. Se han encontrado también algunos malos reparos parciales, y por último viene la restauración de hoy en la que se ha vuelto a seguir el orden del primer color (Matías 1869/1905, 34).*

No es aventurado concluir, pues, que la imagen de nuestra Virgen del Puerto pueda ser una donación del Chantre placentino Diego de Lobera o de su amigo Diego de Jerez que renovaron una anterior por su deterioro o hicieron una nueva según la moda estética de finales del siglo xv. Siguiendo las opiniones citadas, es probable que su cromatismo original fuera distinto del que vemos en la actualidad; y, quizá, no sólo se cambió en el barroco, sino que la citada restauración de la segunda mitad del siglo xix volviera a alterar la imagen porque, por ejemplo, en el cuadro citado de Ruiz de la Hermosa aparece con el pelo negro que es rubio en la actualidad. En cualquier caso, este análisis requeriría un estudio mucho más profundo<sup>4</sup>.

En la interpretación iconológica de nuestra patrona también juega un papel muy importante la ubicación de su santuario, esto es, en el puerto –título propio de la advocación–, en la montaña, porque ese lugar elevado posee una profunda significación dentro de la tradición cristiana (Léon-Dufour 2016, 557-560). Ya en el Antiguo Testamento Yahveh se presenta como «Dios de la montaña» (1Re 20,23.28) siendo así que el monte, el puerto, la montaña se convierte en un lugar privilegiado, un lugar sagrado para la relación entre Él y su pueblo.

En este sentido, Moisés llega hasta «la montaña de Dios» (Ex 3,1), es decir, al monte del desierto de Sinaí (Ex 19,2), que también apare-

ce con el nombre de Horeb (Deut 9,8), y allí es testigo de la famosa teofanía de la zarza que arde sin consumirse (Ex 3,2). En ese encuentro Moisés recibe el encargo, la misión divina de liberar a los israelitas de la esclavitud en Egipto (Ex 3,10) y sella la alianza entre Yahveh e Israel siendo intermediario entre Dios, que permanece en la montaña santa, y su pueblo (Ex 19-20).

En el libro de los Salmos hay frecuentes alusiones a «Sión, mi monte santo» (Sal 2,6; 9,12; 20,3; 48,3.12-13...) porque allí, en esa colina de la ciudad de Jerusalén, Salomón levantó su famoso templo, «la casa de Yahveh» (1Re 6,1). Sin embargo, este gran rey israelita, seducido por sus concubinas extranjeras, también edificó altares a otros dioses en los montes que circundaban la ciudad santa (1Re 11,4-8) e inició una práctica seguida por sus sucesores (v. gr. Jeroboam: 1Re 12,31-33; 13,32-33) que fue perseguida por los profetas (v. gr. Ezequiel: Ez 6,3-4) quienes, a su vez, tenían en las montañas un lugar privilegiado para su encuentro personal con Dios (v. gr. Elías en el Horeb: 1Re 19,8-13; Isaías en Sión con todos los pueblos de la tierra: Is 2,2-3; Ezequiel que es llevado por Dios a «una montaña muy alta»: Ez 40,2...).

También Jesús «subió al monte a orar y se pasó la noche en la oración de Dios» (Lc 6,12); «subió al monte» (Mt 5,1) para proclamar las Bienaventuranzas (Mt 5,3-12; Lc 6,20-23); e igualmente en un «monte alto» (Mt 17,1; Lc 9,28), que la tradición ha nombrado «Tabor», se transfiguró ante Pedro, Santiago y Juan (Mt 17,2; Lc 9,29). Incluso en los preámbulos de su pasión y muerte, Jesús se retiró con esos mismos apóstoles a Getsemaní (Mt 26,36-37; Mc 14, 32-33), al «monte de los olivos» (Lc 22,39); siendo así que terminó crucificado en el Gólgota, en el monte Calvario (Mt 26,33) donde entrega a María al discípulo amado (Jn 19,25-27) quien representa a toda la Iglesia que la aclama como Madre; aquella mujer sencilla y buena que, tras recibir el anuncio del ángel (Lc 1,26-38), subió a la montaña de Judea para ayudar a Isabel (Lc 1,39-40) ante su cercano alumbramiento.

<sup>4</sup> En torno al año 2000 la talla de la Virgen del Puerto fue sometida a un TAC o una resonancia magnética en el hospital placentino que lleva su nombre. Desconozco los resultados de esas investigaciones y estudios posteriores desarrollando los datos obtenidos.



miento de Juan Bautista, el mayor de los nacidos de mujer (Mt 11,11).

Esta reflexión nos puede parecer teológica o espiritualmente muy elevada y alejada de las creencias de la gente sencilla, de la piedad popular. Sin embargo, el himno de la ciudad de Plasencia, con música de Román de San José Redondo y letra de Cayetano García Martín (Flores 2014, 277), asume estas ideas sobre la montaña sagrada: «Entre las rocas, allá en su altura, // vela tus sueños la Virgen pura // y por tu dicha le pide a Dios...». Y nuestra patrona no es la única que tiene el título o está situada en lugares montañosos; cerca de nosotros, en Cáceres la Virgen de la Montaña, en la Peña de Francia la Virgen del mismo nombre y en la sierra de las Villuercas la Virgen de Guadalupe. Y, sólo por citar otros dos ejemplos significativos, la Virgen de Covadonga en Asturias o la de Monserrat en Cataluña.

Esta vinculación mariana a la montaña tiene dos notables corolarios. El primero es que, al menos desde el siglo *xvi*, la Virgen María vestida con su manto, emulando una figura triangular similar a una montaña, expresa su condición protectora y maternal que arropa bajo sí a todos sus hijos (Castillo 2020-2021, 84). De nuevo, el himno popular y anónimo de nuestra patrona canta: «Pues sólo anhelo // asilo de tu manto // subir al cielo...». En segundo lugar, desde la teología agustiniana y recogiendo los temas bíblicos de los bautizados entendidos como «piedras vivas» (1Pe 2,5) y de Cristo como «piedra angular» (Sal 118,22; Mt 21,42; Mc 12,10; Lc 20,17; Hch 4,11), el Señor es considerado como la piedra –el Hijo– extraída de la montaña –la Virgen María–, una expresión avalada por multitud de testimonios iconográficos y literarios desde el siglo *iv* en el occidente cristiano (Castillo 2020-2021, 86; 89).

Aunque en nuestra diócesis estaban prohibidas por el sínodo de 1624 (Ramos 2022, 59; 69), durante los siglos *xvii* y *xviii* proliferan las imágenes elaboradas sólo en sus partes visibles (cara, manos, pies...) para ser vestidas y engalanadas con joyas, una posibilidad que probablemente

servía para suplir su carencia artística (Fernández y Sánchez 2022, 2). Pero vestir las imágenes es una tradición antigua porque ya desde el siglo *xvi*, las imágenes «de bulto», es decir, esculpidas totalmente y no sólo en sus partes visibles, se adornan con mantos y joyas subrayando así la relevancia de la Virgen en la Historia de la Salvación cristiana (Fernández y Sánchez 2022, 4), e instaurándose una cierta competencia entre catedrales, santuarios, órdenes religiosas... por su engalanado (Fernández y Sánchez 2022, 2; 5; Arbeteta 1998, 35-41). Tal es el éxito de estas opciones estéticas que no nos extraña ver cualquier imagen de la Virgen vestida con un rico manto y enjoyada con pulseras, brazaletes, collares, medallas, rosarios...

En el caso de nuestra patrona no hemos de olvidar que, aunque no estén visibles a los fieles todos los detalles,

*viste la Virgen túnica plateada y manto dorado con las vueltas rosáceas. Dicho manto contiene una orla de perlas y cabujones de piedras. Los áureos cabellos de María, ceñidos por una diadema a la manera oriental son muy vigorosos y le caen sueltos abundantemente por la espalda y hombros* (García 1987, 136).

La corona es una joya muy notable –la más importante– que adorna las imágenes marianas. Como atributo iconográfico (Fernández y Sánchez 2022, 4) se justifica en el Nuevo Testamento siguiendo el texto de Ap 12,1: «Un gran signo apareció en el cielo: una mujer vestida del sol, y la luna bajo sus pies y una corona de doce estrellas sobre su cabeza». Por ser un notable símbolo regio, real, monárquico, algunos autores explican su traslado del ámbito secular al religioso desde la época bizantina (Torres-Fontes 2005, 543; Arbeteta 2005); pero no necesariamente tuvo que ser así porque, como se ha indicado, la Virgen aparece por sí misma engalanada con la corona por su protagonismo en la Historia de la Salvación: «Y dio a luz un hijo varón, el que ha de pastorear a todas las naciones con vara de hierro, y fue arrebatado su hijo junto a Dios y junto a su trono» (Ap 12,5).



Figura nº 1. Imagen de la Virgen del Puerto, Patrona de Plasencia (gentileza de Evaristo García González), vestida con el manto y las coronas de su Coronación Canónica en 1952

De hecho, también en el libro del Apocalipsis aparece otra mujer –que no es la Virgen María– «enjoyada con oro, piedras preciosas y perlas [...] borracha de la sangre de los santos y de la sangre de los testigos de Jesús [...] emperatriz de los reyes de la tierra» (Ap 17,4.6.18). Y, ciertamente, no es plausible que la Virgen María asumiera la corona de esta otra perversa mujer.

Sea como fuere, en el occidente europeo y en España desde el medievo en adelante, las tallas de la Virgen aparecen tocadas con una corona, bien labrada en la misma escultura, bien con otra añadida *ex profeso* generalmente realizada

en plata. Haciendo un rápido y somero repaso histórico (Torres-Fontes 2005, 543-545; García 1990, 178-179), las coronas más antiguas, que algunos llaman «de maceta» por su evidente forma, constan de un sencillo aro que se adapta a la cabeza de la imagen sobre el que se asienta una tira más o menos ancha que está labrada, calada o cincelada, generalmente por un autor local y sin marcas identificativas, y que en su parte superior puede tener doce remates triangulares o puntas con estrellas decorativas que aluden al citado texto del libro del Apocalipsis. En un estadio más avanzado –renacimiento y

primer barroco–, la parte superior de la corona citada se adorna con unas tiras o diademas, en forma de «C» o «S», que se unen en el centro mediante una esfera o un remate similar sobre el que se coloca una cruz. Se trata de la «corona imperial» que en otra fase histórica más cercana a nosotros –barroco pleno y rococó– añade en el centro de la corona una ráfaga o aureola, esto es, una nueva pletina labrada que, en ángulo perpendicular a la forma anterior, soporta las doce estrellas y, además, pretende ilustrar la luminosidad, la brillantez, el resplandor de la profecía de «la mujer vestida de sol» (Ap 12,1) según el citado texto del Apocalipsis.

La importancia de la corona como atributo religioso de la Virgen María está subrayada por el rito católico de la coronación canónica (Luenigo 2019, 37-41). Dicha coronación solemne empieza a realizarse en el siglo XVI simplemente sometida a la autoridad del obispo diocesano, se incluye en el *Pontifical Romano* en el siglo XVII y se generaliza durante el XIX pasando a la exclusiva competencia canónica y litúrgica del Romano Pontífice. Se trata de un medio para exaltar una advocación mariana y consiste en la imposición de una corona o coronas –de La Virgen y el Niño Jesús– a la imagen. En la actualidad sigue vigente el *Ritual para la coronación de una imagen de Santa María Virgen* aprobado por San Juan Pablo II el 25 de marzo de 1981.

En el caso de la Virgen del Puerto de Plasencia, el obispo Juan Pedro Zarranz y Pueyo el 8 de diciembre de 1951 envió a Roma la petición de la coronación canónica de la imagen y el 27 del mismo mes y año el Papa Pío XII la concede (*Coronación*, 39-45). Por fin, el Nuncio Apostólico Cayetano Cigognani corona la imagen el 27 de abril de 1952, exactamente a «la una y cinco minutos» (*Coronación*, 73; 64-77). Y para tan magnífica celebración se elaboraron un manto –bordado por las Madres Adoradoras de Madrid– y dos coronas –realizadas por Félix Granda– que siguen utilizándose en la actualidad, siendo así que los fieles placentinos entregaron dinero y joyas para su confección (*Coronación*, 53-58). Esa corona de la Virgen y

otra de plata confeccionada con motivo del 50º aniversario de su coronación canónica obedece al diseño que reproduce Cristina Torres-Fontes (2005, 542, 545), es decir, una corona imperial con una aureola perpendicular engalanada con 12 estrellas.

En las fuentes archivísticas que he manejado sobre la Virgen del Puerto, he encontrado notables apuntes sobre diferentes objetos de devoción, joyas y otros enseres en posesión de la Virgen. El testimonio más antiguo que puedo ofrecer pertenece a un «Ymbentario hecho a Don Joaquín Solano» fechado el 11 de marzo de 1788 tras tomar posesión de la capellanía y conforme al testimonio de su antecesor Atanasio Bueno:

*[...] y además declaró dicho Don Atanasio haber los siguientes: primeramente un rosario de cristal dorado con una medalla de plata de Nuestra Señora, unos pendientes de oro, un aderezo de oro con su caja, un alfiletero de nácar, un alfiletero de oro con sonajero de plata de media luna, un manto azul con ramos de oro (LA, 29v-30r).*

En cuanto a las medallas como objeto de devoción popular y como medio de financiación de las necesidades del Santuario del Puerto, los testimonios que he conseguido son mucho más tardíos, del siglo XX, y contienen asimismo noticias de estampas o fotografías: «Pagado a Gregorio Hontiveros por 72 docenas de medallas, quinientos diez y seis reales, recibo 20 de abril» de 1903 (*LC*, 152); «Trescientos reales, producto de las medallas vendidas. Ciento veinte reales de fotografías», también en 1903 (*LC*, 153); «Quinientos veinte y tres reales de medallas vendidas. Doscientos veinticinco reales de fotografías», año 1904 (*LC*, 158); «Doscientos cuarenta reales de medallas y fotografías vendidas», 1906 (*LC*, 170); «A Gregorio Hontiveros por 10 gruesas<sup>5</sup> de medallas, recibo 31 de

5 Antigua medida que generalmente se aplicaba a cosas menudas y equivalía a doce docenas, es decir, 144 unidades: RAE, *ad loc.*



mayo, cuatrocientos reales [...] A D. Manuel Díez, fotógrafo por 500 fotografías de la Santísima Virgen en miniatura, recibo 24 de junio, cien reales», 1907 (LC, 177); en 1910, sin detalles, se cita la venta de medallas y fotografías pequeñas y grandes, 105 pesetas (LC, 201).

Pero en ese mismo año de 1910, hay un notable matiz interesante:

*Ítem es data la cantidad de noventa pesetas importe de nueve gruesas de medallas de aluminio mandadas hacer a la casa de Viuda e hijos de Juan Bautista Gaci calle de la Montera nº 19, haciendo a su cuenta el troquel y pagadas cada gruesa a 10 pesetas según recibo nº 61. Ítem es data la cantidad de una peseta y treinta y un céntimos porte de ferrocarril de las anteriores medallas, recibo nº 62 (LC, 202).*

Aunque aparece el nombre del fabricante, creo que hay un error en el apunte de las cuentas porque en la calle Montera nº 19 de Madrid entre 1908 y 1920 funcionaba una fábrica de botones y medallas con el título de «Viuda e hijos de Juan Bautista Feu» que tiene documentada su actividad y catalogadas algunas de sus obras mayores (Almagro-Gorbea 2005, 347-349, nº 776, 777, 779, 780; 351-352, nº 784, 785, 786, 787; 355-356; 355-356, nº 790, 791; Jiménez Martínez 2011, 485-487).

Apuntes similares sobre las citadas medallas de aluminio se suceden en años posteriores, como en 1912 (LC, 233) o en 1922 (LC, 298). Asimismo, en 1932 se anotan «ciento nueve pesetas por medallas de aluminio y escudos para hábito [...] dos pesetas noventa y cinco céntimos portes del concepto anterior [...] veintitrés pesetas ochenta y cinco céntimos de portes y acarreo de estampas para cuadros grandes de la Virgen» (LC, 341-342). Es decir, que además de estampas grandes para hacer cuadros, con la evidente finalidad de su uso doméstico, y además de las medallas, hay «escudos para hábitos» lo que supone una doble ampliación de los objetos devocionales: el escudo a modo de

escarapela que identificaba un hábito asumido evidentemente por devoción a la Virgen María quizá de manera similar a las terceras órdenes que surgieron de franciscanos, dominicos, agustinos... De estos escudos y hábitos creo que no había ninguna noticia publicada hasta ahora, aunque aquí solo haya podido ser de una manera muy escueta.

Igualmente, hay otra notable noticia fechada en 1915:

*[...] treinta y dos pesetas de veintisiete medallas de plata, cuatro chicas y las demás grandes adquiridas para el Santuario, nº 10 [...] diez y siete medallas de plata regaladas a predicadores, oficiantes, ministros y músicos que hicieron gratis sus servicios, cobrando únicamente los músicos de la Catedral y cediendo los demás sus honorarios a beneficio del Santuario, citándose sus nombres para memoria. Predicadores: M. I. Sres. Arcipreste, Maestrescuela, Sánchez, Lectoral, del Arco y Sres. Barbero, Fernández, Iglesias, y Cancho. Oficiantes Maestrescuela, Sánchez, y Lacosta. Ministros Morales, Fernández, Rodríguez y Rodilla [...] treinta y dos pesetas cincuenta céntimos a los Cantores de la Catedral, recibo nº 21 (LC, 268-269).*

Tampoco sabíamos nada de estas medallas de plata adquiridas y repartidas en 1915, fecha que concuerda con la actividad antes citada de la casa madrileña especializada en botones y medallas. Pero ninguno de todos estos datos se refiere a nuestra medalla, la que presentamos y describimos a continuación.

La medalla, según se dijo, conseguida en un anticuario *online* y en aparente mal estado de conservación, ha sido limpiada mediante ultrasonidos en medio acuoso por el joyero restaurador Victoriano Martín Nombela que tiene su taller en Portillo de Toledo (Toledo). Esa limpieza simplemente se ha completado con una película de laca para preservar el metal y evitar su oxidación.

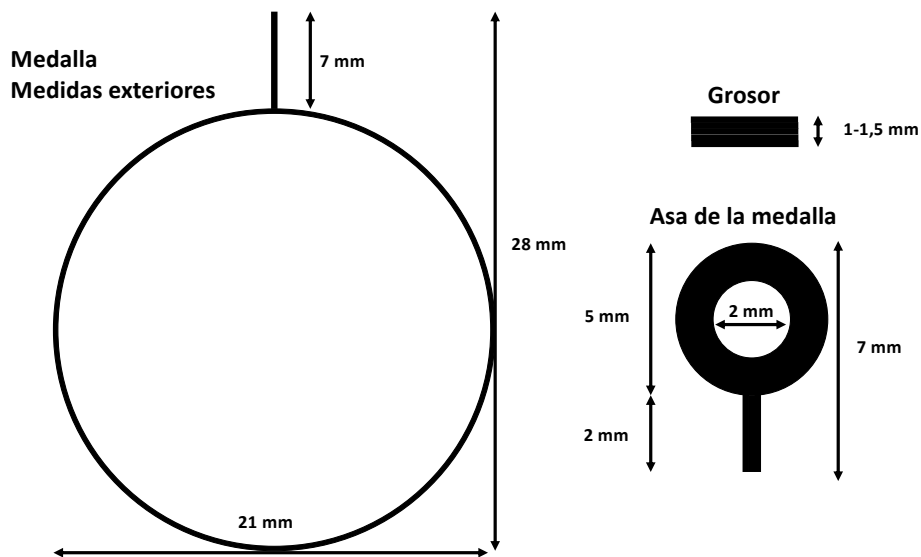


Figura nº 2. Dimensiones de la medalla (elaboración propia)

Según puede observarse en la figura nº 2, se trata de una medalla circular de 21 mm de diámetro con asa colgadera perpendicular en la parte superior de las imágenes –Virgen y San José–. El asa tiene un diámetro de 5 mm, y 2 mm el orificio que hace de pasador para el cordón con que sujetarla, siendo su altura total de 7 mm. Además, un pequeño cuello del mismo metal de 2 mm de alto une el asa a la medalla. Por lo tanto, la altura total de la medalla es de 28 mm y su anchura es de 21 mm. El grosor de la pieza, en razón del desgaste de los años, fluctúa entre 1 y 1,5 mm. Y pesa unos 5 gramos.

En la observación directa y suficientemente ampliada con una lupa, se ve que el cuello que une el asa a la medalla no es una pieza soldada, sino que parece que la nuestra ha sido fundida de una sola vez. Cuando se unen ambas piezas por soldadura metálica, ésta tiene una forma triangular o trapezoidal (Salvà 2011, 299) para asegurar bien la fijación y tal figura no aparece en la nuestra, ni quedan restos de la soldadura en caliente. Por último, el aro externo que la delimita conserva en su interior una segunda línea o incluso una pequeña cenefa, mínima pero suficiente para ser visible.

Parece que está hecha de latón<sup>6</sup>, pero de mala calidad o que ha sufrido una deficiente fundición en la aleación del cobre y del zinc porque prevalece sobremanera el primero que ha generado el típico óxido verde que le identifica. Ahora bien, ¿qué técnica de fundición se ha utilizado? No es fácil responder a la pregunta porque de un lado el detalle de las imágenes y la carencia de soldadura del asa podría explicarse por una fundición en rama; pero el deterioro, especialmente de la imagen de la Virgen, podría explicarse por las burbujas de gas que han permanecido dentro del molde de arena, aunque también podría ser consecuencia de un enterramiento de muchos años o una mala práctica de limpieza con químicos abrasivos. Volveremos más adelante sobre este asunto de no fácil respuesta.

La Virgen es claramente la imagen del Puerto (figura nº 3), que el artista se ha esforzado en representar con cuidado copiando la talla directamente. Así, la cabeza y el torso están ligeramente inclinados hacia su izquierda, porque es el pecho con que amamanta al Niño. Igualmente han sido copiados los pliegues de los ropajes

<sup>6</sup> Los metales de la aleación y su proporción en nuestra medalla sólo pueden determinarse mediante unos estudios metalúrgicos técnicos que no he realizado.



Figura nº 3. Anverso de la medalla antes de su limpieza

de la Virgen que, al estar sentada, marcan su rodilla derecha. Lo mismo ocurre con una pequeña peana que parece adivinarse en la parte inferior y el brazo derecho de la Virgen y las piernas del Niño, todo tal y como se encuentra en la talla. Aunque no conocemos los originales de ese momento, también son llamativos los detalles del manto y de la corona. El manto presenta un galón labrado en los bordes, aunque es más visible el derecho de la imagen –izquierdo de nuestra mirada–, que es muy probablemente –insisto– copia del bordado original. La corona, un tanto desproporcionada de tamaño, también debe representar la del momento en que fue copiada y parece tener la forma en la que antes hemos descrito como corona imperial, pero sin la pletina perpendicular que pertenece a una época y estilo posterior. En ese sentido cabe citar una litografía de Rafael Sanchís Tomás fechada en 1891 que se conserva en la Biblioteca Nacional (BNE, inventario de estam-

pas nº 349) que representa nuestra patrona con la misma forma de corona –y el pelo de color oscuro–, aunque en el dibujo tienen corona la Virgen y el Niño y, sin embargo, en la medalla el Niño no parece tenerla. Es cierto que hay un espacio temporal presumiblemente grande entre la litografía y nuestra medalla, pero es plausible que la corona se conservase en todo ese tiempo sin dificultad. A todo esto, hay añadir la inscripción que circunda la medalla: «NVES SEN DE // EL PVERTO» –NUESTRA SEÑORA DE EL PUERTO–. Y un detalle muy importante: cerca de la «O» de Puerto hay un orificio sobre el que hablaremos un poco más adelante.

El reverso de la medalla (figura nº 4) es muy convencional porque aparece representado en diversas piezas semejantes que han sido publicadas y descritas (Sainz 2008, 145, nº 46; 147, nº 48; Pérez Álvarez 2015, 202, lámina 3.22; 266, lámina 4.15; 575, lámina 5.125; 590, lám-





Figura nº 4. Reverso de la medalla antes de su limpieza

na 5.135), bien dentro de una medalla de forma ovalada, ochavada o circular (MR 3, MR 5 y MR 7: Salvà 2011, 299-301; 2014, 53-55). Se trata de una imagen de San José con el Niño Jesús. El Santo, girado hacia la izquierda, mirando al Niño y con un nimbo o aureola macizo de forma ovalada sobre su cabeza, tiene a Jesús en sus brazos al que sostiene con la mano izquierda y con la derecha toma, agarra el tobillo de la pierna izquierda del Niño. Jesús, por su parte, que casi mira de frente al espectador –la mirada religiosa háptica<sup>7</sup>: Jiménez Osorio 2020, 165-166–, tiene la cabeza rodeada de una orla de rayos. Los ropajes del santo están relativamente

elaborados y lo que más destaca son los pliegues de la tela que aparenta grosor y robustez. Especialmente está bien trabajada la cara de San José –lo mismo ocurría en el caso de la Virgen–, con las facciones perfiladas elegantemente, siendo así que la figura del Niño Jesús ha sufrido mayor deterioro por el roce de su uso o el paso del tiempo. Igualmente está inscrita: «S· IOS· O· // P·N·» –SANCTE IOSEF ORA PRO NOVIS; San José, ruega por nosotros–. Como se ve, las siglas están puntuadas con el signo ortográfico elevado en el centro de la letra y, como he señalado, siguiendo un modelo repetido con algunas variaciones.

7 Según la RAE, *ad. loc.*, háptico es sinónimo de táctil y en su forma femenina se refiere al estudio de las percepciones a través del tacto. Evidentemente tras el juego de palabras de Lily Jiménez está la pretensión de expresar que la mirada, la contemplación de una imagen sagrada es «algo más», es como si la acariciáramos.

Según la tipología que ha publicado María de Gràcia Salvà (2011, 297-298; 2014, 55-56), la nuestra pertenece a la que ha descrito como Medalla Religiosa tipo 4 (MR 4: Salvà 2011, 297; 2014, 54):

Se trata de una medalla fileteada con un bordón simple. En la parte interna del campo, resiguiendo todo el perfil, aparece un filete liso de media caña, aunque en ciertos modelos puede estar decorado con motivos perlados o vegetales. El asa está integrada en una base piramidal plana. Uno de los modelos usados frecuentemente por la orden jesuita suele presentar en el anverso la imagen de algún santo de esta congregación. En el reverso los temas más recurrentes son santos, escenas hagiográficas o el Sagrado Corazón. La mayor expansión de este modelo se da entre 1600 y 1650, aunque seguramente se continúan emitiendo hasta la primera mitad del siglo XVIII (Salvà 2011, 299-300; 2014, 55-56).

Tras la limpieza de medalla, realizada, como se dijo, por Victoriano Martín (figura nº 5), aparecieron con mayor nitidez sus imperfecciones, asociadas al paso del tiempo, pero quizá también producidas por otras causas. Se recuperó el brillo dorado propio del latón, aunque en la parte derecha del anverso, como ya se advirtió,

permanece una mancha propia de la oxidación del cobre porque la aleación no fue correcta. Igualmente, la imagen de la Virgen está muy picada y hay una pequeña grieta que recorre en redondo el cuarto inferior izquierda del anverso de la medalla. En su momento ya se dijo que uno de los problemas de la fundición en molde de arena era que, si no se ponían de manera idónea los respiraderos para la salida de los gases o accidentalmente se ocluían, las medallas aparecían acribilladas, llenas de «poritos». Esta desgraciada característica de nuestra medalla nos obligaría a pensar que es una pieza fabricada con este tipo de fundición, es decir, en molde de arena y sin cumplir una de las indicaciones que los maestros fundidores señalaban: «para que salgan mejor vaciadas no se deben poner más que tres [en el molde] y es mejor ir con paciencia» (Villena 2004, 53). Sin embargo, y puesto que la imagen de San José aparece en numerosas ocasiones, nuestra medalla podría haberse realizado mediante la fundición en rama siendo así que a la valva ya preparada de San José se uniría otra realizada *ex profeso* de la Virgen del Puerto, como de hecho ocurre en



Figura nº 5. Medalla limpia y lacada

otras piezas similares que han sido señaladas antes. Pero, ¿cómo se explicarían las picaduras del anverso? En mi opinión, es muy probable que la medalla haya estado enterrada durante mucho tiempo cosida a la mortaja de un devoto, según la práctica que se documentó más arriba; de ahí el pequeño agujero que hemos descubierto en la pieza. Es decir, a la muerte de su propietario, cosieron la medalla usando el asa y ese agujero de tal forma que la Virgen del Puerto era visible y San José quedó protegido por la tela de la mortaja. Recuérdese que los enterramientos antiguos carecían de ataúd y se hacían directamente en tierra, la misma que, lamentablemente, pudo picar y deteriorar nuestra medalla. De hecho, tras la limpieza con ultrasonidos en medio acuoso, el joyero me comentó que había salido mucha tierra, señal inequívoca de lo que estoy explicando. Como dato anecdótico que confirma esta idea del enterramiento, en 1693 la Cofradía de la Virgen del Puerto pleitea con el cura de la parroquia de San Esteban porque éste se quedó con un ataúd propiedad de dicha Cofradía (LCVP, 229r-229v: cabildo de 22 de octubre de 1693), que 20 años antes es descrito como un «ataúd con su llave» (LCVP, 62v: cabildo de 25 de marzo de 1673). Sin embargo, como también se indicó, también hay que admitir que el deterioro puede deberse a una mala limpieza química con abrasivos.

Y, por último, y no menos importante, ¿cuándo se fabricó la medalla? La aportación de las publicaciones de María de Gràcia Salvà no nos ayuda demasiado porque su datación de nuestro modelo –MR4, según se dijo– abarca un arco temporal demasiado amplio: entre 1600-1650 y durante todo el siglo XVIII. Ahora bien, según hemos visto en documentos de fechas más recientes, la venta de objetos de devoción como medallas y estampas era una forma de mantenimiento de las necesidades del Santuario de la Virgen. Y si tenemos en cuenta que las obras de la ermita actual se hicieron entre 1720 y 1723 –fecha de su inauguración–, ¿sería una de las medallas realizadas en esos años para el sufragio de las obras? Histórica y estilísticamente la medalla encaja con la época y, además, según

reza la inscripción de la obra a la entrada del santuario se realizó «a expensas de las limosnas de los devotos».

## Breve conclusión

El artículo se cierra, pero quedan sin responder algunas preguntas y no pocos detalles de la exposición. Ciertamente nos encontramos ante la medalla de la Virgen del Puerto más antigua que haya sido documentada y publicada. Desde el punto de vista histórico-artístico no hay problemas en datarla a caballo entre los siglos XVII y XVIII. Su defectuosa aleación del latón –qué pena el daño infringido en el anverso– también nos muestra un objeto devocional no demasiado caro que podría adquirirse por parte de estratos sociales medios y no estrictamente selectos. Por la proximidad entre la datación atribuida y la construcción de la ermita, pudiera haber sido realizada como medio de cuestación para dicha obra.

Aunque su autor queda en el anonimato, se trata de un platero de mazonería de notable nivel artístico porque se ve su esmerado esfuerzo en reproducir con exactitud la figura de la Virgen que debió copiar directamente del original. Recuérdese, en este sentido, que la fabricación de matrices, punzones y troqueles para las medallas y el cincelado de punzones para la formación de matrices de fundición de letras para la imprenta, incluidas las herramientas que cada artista debía fabricarse, estuvieron en manos de muy pocos; y este arte numismático fue considerado –y, ¿lo sigue siendo?– un arte menor frente a la escultura, la pintura, la arquitectura... (Villena 2004, 14).

Juan Manuel Ramos Berrocoso

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3381-1630>



*Post Scriptum:* con el artículo aprobado y maquetado, he conseguido otras dos medallas que hubieran necesitado alguna ampliación en este estudio. Muy probablemente la primera (figura nº 6) es una de las realizadas en 1915 por la empresa Viuda e hijos de Juan Bautista Gaci y que fueron regaladas a diversas personas según se dijo más arriba. Aunque las notas dicen que eran de plata (LC, 268-269), en realidad se trata

de latón bañado de plata y su factura tiene gran calidad; el enmarcado en nacarina es posterior a la fecha indicada. La otra es de aluminio (figura nº 7), de mediados del siglo xx, de mucho menor valor artístico, realizada mediante manufactura industrial quizá con los moldes que esa misma casa madrileña confeccionó en 1910, según se señaló (LC, 202).



Figura nº 6



Figura nº 7

## FUENTES ARCHIVÍSTICAS, DOCUMENTALES Y MAGISTERIALES

ACPI: Archivo de la Catedral de Plasencia.

AHPCC, LVP: Archivo histórico provincial de Cáceres, «Legado Vicente Paredes».

AMPL: Archivo Municipal de Plasencia.

APSEP, PSM: Archivo Parroquial de San Esteban de Plasencia, «Sección Parroquia de San Martín».

APSP: Archivo Parroquial de «El Salvador» de Plasencia.

*Bendicional*: CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA. *Bendicional*. Madrid: Libros Litúrgicos 2020.

BNE: Biblioteca Nacional de España, Inventario de estampas n° 349, «Nuestra Señora del Puerto. Patrona de la muy noble y muy leal ciudad de Plasencia», Valencia: Rafael Sanchís Tomás 1891.

CEC: *Catecismo de la Iglesia Católica. Nueva edición conforme al texto latino oficial de 1997*. Madrid: Asociación de Editores del Catecismo 2017.

*Coronación*: *Coronación canónica de la Santísima Virgen del Puerto, patrona de Plasencia*. Barcelona: Editorial Era Nova, 1952.

DPPL: CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS. *Directorio sobre la piedad popular y la Liturgia*. Madrid: BAC 2002.

LA: ACPI, *Libro de alajas de Nª Sª del Puerto*, sin signatura.

LAC: ACPI, *Libro de Actas Capitulares*.

LC: ACPI, [*Libro de Cuentas del*] *Santuario del Puerto*, sin signatura.

LCVP: APSP, *Libro de la Cofradía de la Virgen del Puerto*, sin signatura.

Informe 1790: AMPL, «Informe sobre la bajada de la Virgen del Puerto a la ciudad. 10 de julio de 1790», sin signatura.

LABA: APSEP, PSM, *Libro de Actas de la Ilustre Hermandad de Benditas Ánimas establecida en la Parroquia de San Martín de esta Ciudad de [Pl]asencia que dio principio en 11 de [junio] Año de 1[810]*.

PRHA: AHPCC, LVP: *Proyecto de Reglamento para la Venerable Hermandad de Ánimas de la Ciudad de Plasencia*, legajo 72, n° 25.

RAE: REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la lengua española*. 23ª edición. Madrid: Espasa 2019.

## BIBLIOGRAFÍA

ALMAGRO-GORBEA, Francisco y otros. *Medallas españolas*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2005.

ARBETETA MIRA, Letizia. «La joya española de Felipe II a Alfonso XIII». En *La Joyería española de Felipe II a Alfonso XIII*, coordinado por Id. et alii., 22-51. Madrid: Nerea/Ministerio de Cultura, 1998.

\_\_\_\_\_, Letizia. «Sacra Regalia. Los signos de la realeza en las imágenes marianas». En *Goya 305* (2005) 68-80.

ARIAS DE SAAVEDRA ALÍAS, Inmaculada y LÓPEZ MUÑOZ, Miguel Luis. «El expediente general de cofradías (1769-1784). Propuestas para su estudio». En *Iglesia y sociedad en el Antiguo Régimen. Volumen 1*, editado por Enrique Martínez Ruiz y Vicente Suárez Grimón, 31-40. Las Palmas: Universidad de las Palmas de Gran Canaria, 1994.

\_\_\_\_\_. «Debate político y control estatal de las cofradías españolas en el siglo XVIII». En *Bulletin Hispanique 99/2* (1997): 423-435.

BALAGUER PRUNÉS, Anna María y CRUSAFONT I SABATER, Miquel. «Medallística». En *Acta Numismàtica 53* (2023): 219-224.

BARRAGÁN RAMOS, Rafael Fernando. «Estudio etnográfico sobre la religiosidad popular en torno a una devoción local: la Virgen del Puerto de Plasencia (España)». En *Etnicex: revista de estudios etnográficos 3* (2011): 195-214.

BARRIO Y RUFO, José María. *Historia de la Virgen del Puerto patrona de la ciudad de Plasencia*. Zaragoza: Imprenta Salduba 1952 –original de 1854–.

CASTILLO COMPTE, Laura. «Arte Mariano en Latinoamérica: La iconografía religiosa como mecanismo de control y sello de identidad durante la Conquista». En *Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación 22/92* (2020/2021): 79-97.

DE TORO, Luis. *Descripción de la Ciudad y Obispado de Plasencia* [edición de Marceliano Sayans Castaños]. Plasencia: Imprenta la Victoria, 1961.

FERNÁNDEZ, Alonso. *Historia y Anales de la Ciudad y Obispado de Plasencia*. Plasencia: Ayuntamiento de Plasencia, 2000 –original de 1627–.

FERNÁNDEZ DE ALARCÓN ROCA, Belén y SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, María F. «Semiótica e iconografía mariana en imágenes de vestir. Análisis de casos». En *Human Review. Revista Internacional de Humanidades 15/7* (2022): 1-12.

FLORES DEL MANZANO, Fernando. *Plasencia en el reinado de Alfonso XIII (1902-1931)*. Mérida: Editora Regional de Extremadura, 2014.

- GARCÍA MOGOLLÓN, Florencio Javier. *Imaginería medieval extremeña. Esculturas de la Virgen María en la provincia de Cáceres*. Cáceres: Editorial Extremadura, 1987.
- \_\_\_\_\_. «La platería en la diócesis de Plasencia». En *VIII Centenario de la Diócesis de Plasencia (1189-1989). Jornadas de estudios histórico*, sin editor, 157-193. Plasencia: Caja Plasencia, 1990.
- GONZÁLEZ CUESTA, Francisco. *Los Obispos de Plasencia. Volúmenes I-II*. Cáceres: Caja de Extremadura, 2013.
- HERNÁNDEZ LÓPEZ, Carmen. «Emociones contenidas en la casa desde finales del Antiguo Régimen». En *Las emociones en la Historia. Una perspectiva de divulgación*, coordinado por José Antonio Jara Fuente, 97-112. Ciudad Real: Universidad Castilla-La Mancha, 2021.
- JIMÉNEZ MARTÍNEZ, Francisco. «Algunas aportaciones de la medalla al botón de la época». En *Ars metallica. Monedas y medallas. Nules-Valencia 25-27 de octubre de 2010*, coordinado por Julio Torres Lázaro, 477-488. Valencia: Museo Casa de la Moneda, 2011.
- \_\_\_\_\_. «La medalla religiosa o devocional; algunas reseñas escritas en el siglo XVIII». En *Gaceta Numismática* 187 (2014): 61-64.
- JIMÉNEZ OSORIO, Lily. «Ver, tocar, creer: travesías de la mirada religiosa en las estampitas devocionales». En *AISTHESIS* 68 (2020): 161-178.
- LÉON-DUFOUR, Xavier. «Montaña». En *Vocabulario de Teología Bíblica*, dirigido por Id., 557-560. Barcelona: Herder, 2016, 2ª ed.
- LÓPEZ VÁZQUEZ, José. «Antiguas medallas religiosas: su historia, circulación y análisis de algunas halladas casualmente en el término municipal de Villafranca de los Barros». En *El Hinojal: Revista de Estudios del MUVI* 7 (2016): 58-67.
- LORA SERRANO, Gloria. «Franciscanos en las tierras del Obispado de Plasencia. Del Medievo a Trento». En *Estudios sobre patrimonio, cultura y ciencias medievales* 19 (2017): 825-846.
- LUENGO MENA, Jesús. *Manual de Liturgia*. Córdoba: Editorial Almuzara, 2019.
- MATÍAS GIL, Alejandro. *Historia de la Santísima Virgen del Puerto Patrona de la ciudad de Plasencia*. Plasencia: Imprenta «La Placentina», 1869 –reimpresión de 1905–.
- MORENO DE VARGAS, Bernabé. *Historia de la ciudad de Mérida*. Madrid: Viuda de Alonso Martín, 1633.
- PÁRRAGA SÁNCHEZ, Alfonso. «Bajada a la ciudad de la Santísima Virgen del Puerto y su protocolo (1589-1676)». En *Semana Santa 2023 Plasencia* 31 (2023): 107-110.
- PENTEADO, Pedro. *Peregrinos da memória. O santuario de Nossa Senhora de Nazaré, 1600-1785*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 1998.
- PÉREZ ÁLVAREZ, Ana Rosa. *Objetos de adorno personal, vida cotidiana y ritual funerario procedentes de yacimientos de Arqueología Histórica. La Iglesia de la Concepción de Santa Cruz de Tenerife*. Santa Cruz de Tenerife: Universidad de La Laguna, 2015.
- PÉREZ AMORES, Greyc. «Virgenes, exvotos y artificios. Un espacio para la sanación, la afirmación y el arte». *XXIII Coloquio de Historia Canario-Americana* 116 (2018): 1-18.
- RAMOS BERROCOSO, Juan Manuel. «Noticias de los siglos XVIII y XIX sobre las cofradías de Semana Santa en Plasencia». *Semana Santa 2004 Plasencia* 13 (2004): 25-27.
- \_\_\_\_\_. «Las Cofradías de la Virgen del Puerto (siglos XVII-XIX)». En *Memoria histórica de Plasencia y su comarca. 2005*, editado por Julio Pérez González, 67-87. Plasencia: Ayuntamiento de Plasencia, 2006.
- \_\_\_\_\_. «Documentos inéditos del Archivo Diocesano de Plasencia sobre el antiguo convento de Franciscanos Observantes de esta ciudad». En *Memoria histórica de Plasencia y comarcas. 2007*, editado por Julio Pérez González, 115-136. Plasencia: Ayuntamiento de Plasencia, 2008.
- \_\_\_\_\_. «La devoción a la Virgen del Puerto y sus diferentes cofradías». En *Escritos sobre Procesiones y Cofradías de Plasencia*, editado por Juan Manuel Ramos Berrocoso, 57-74. Plasencia: Hermandad de la Sagrada Cena, 2009.
- \_\_\_\_\_. «Nuevos documentos del Archivo Capitular sobre la devoción de la Virgen del Puerto: el *Libro de Alhajas* y el *Libro de Cuentas* de la Mayordomía»: *ibid.*, 99-131.
- \_\_\_\_\_. «La Hermandad de las Ánimas Benditas en el siglo XIX». En *Semana Santa 2017 Plasencia* 26 (2017): 38-47.
- \_\_\_\_\_. «La espiritualidad de la piedad popular según los sínodos diocesanos de Plasencia (s. XV-XXI)». En *Semana Santa 2022 Plasencia* 30 (2022): 52-69.
- RODRÍGUEZ PEINADO, Laura. «La Virgen de la leche». En *Revista Digital de Iconografía Medieval* V/9 (2013): 1-11.
- ROMERO SAMPER, Milagrosa. «El Expediente General de Cofradías en el Archivo Histórico Nacional. Regesto documental». En *Hispania Sacra* 40 (1988): 205-234.
- SAINZ VARONA, Fernando. *La medalla de devoción en Europa entre los siglos XVI y XIX*. Burgos: edición del autor 2008.



- SALVÀ PICÓ, María de Gràcia. «La medalla religiosa en Cataluña: propuesta de cronotipología». En *Ars metallica. Monedas y medallas. Nulles-Valencia 25-27 de octubre de 2010*, coordinado por Julio Torres Lázaro, 289-301. Valencia: Museo Casa de la Moneda, 2011.
- \_\_\_\_\_. «Las medallas religiosas de los siglos XVI al XVIII en Cataluña». En *Gaceta Numismática* 187 (2014): 41-60.
- SÁNCHEZ GONZÁLEZ, Luis Manuel. «El ritual funerario en la Villafranca en tiempos de Isabel II». En *El Hinojal: Revista de Estudios del MUVI* 7 (2016): 48-57.
- SÁNCHEZ LORO, Domingo. *El parecer de un deán*. Cáceres: Publicaciones del Movimiento, 1959.
- SANT'ANA AZEVEDO HAMOY, Idanise. «Iconografía de Nossa Senhora De Nazaré: milagres, trânsitos e tradições». En *Imagem brasileira* 8 (2015): 84-92.
- TORRES-FONTES SUÁREZ, Cristina. «Un dibujo de Platería inédito en el Museo de Bellas Artes de Murcia». En *Estudios de Platería. San Eloy 2005*, coordinado por Jesús Rivas Carmona, 541-551. Murcia: Universidad de Murcia, 2005.
- VALADÉS SIERRA, Juan Manuel. «Notas sobre el uso del término «orive» en Extremadura». En *Revista de Folklore* 435 (2018): 4-16.
- VILLENA, Elvira. *El arte de la Medalla en España ilustrada*. Madrid: Centro Cultural Conde Duque, 2004.

# LAS LEYENDAS DE LO SOBRENATURAL EN LA PROVINCIA DE ALBACETE: ESTUDIO Y CLASIFICACIÓN: LA MANCHA DE MONTEARAGÓN<sup>1</sup>

José Manuel Correoso Rodenas

## 1. Introducción y justificación

**D**esde la Antigüedad, todos los pueblos han sentido la necesidad de componer historias, leyendas, mitos, etc., acerca de sí mismos, pero con la particularidad de que incluyan algún tipo de elemento sobrenatural. Esa inclusión se puede deber a diversos factores, como un intento de acercamiento a lo desconocido (tratando de ofrecer una posible explicación) o quizá como un empeño de trascendencia. Al afirmar, reiteradamente en muchos casos, la existencia de un mundo más allá de lo tangible, los seres humanos se aseguraban, de algún modo, su propia inmortalidad. Dichas leyendas, historias y tradiciones, en gran parte de los casos transmitidas de forma oral<sup>2</sup>, sirven para conformar la disposición mental y sociológica de los pueblos.

La investigación que se ha llevado a cabo ha consistido en la recuperación y estudio de las diversas leyendas e historias que incluyen elementos sobrenaturales o mágicos<sup>3</sup> y que son

autéctonas de la provincia de Albacete. Para ello, el presente estudio parte de la encomiable y sobresaliente labor que se ha llevado a cabo previamente dentro de los límites de la Provincia de Albacete. Uno de los trabajos que más nos han servido como punto de partida y base de apoyo ha sido la Tesis Doctoral de María del Carmen Atiénzar García, publicada posteriormente en forma de libro por el Instituto de Estudios Albacetenses «Don Juan Manuel», bajo el título *Cuentos populares de Chinchilla* (2017). Como el lector sabrá, la recopilación de la Dra. Atiénzar García no sólo se circunscribe a los cuentos que incluyen elementos mágicos, fantásticos o sobrenaturales, sino que su selección, con objetivos distintos a la nuestra, es más amplia<sup>4</sup>. Otros estudios, como el de Jordán Montés de 1997, abarcan otras zonas de la Provincia, como pueden ser las zonas de las Sierras y de los municipios fronterizos con la actual Región de Murcia (Hellín, Tobarra, Férez, Socovos, Nerpio...). Llegados a este punto, se ha de matizar que la inclusión de los elementos mágicos no puede entenderse como un rasgo distintivo

1 Este artículo parte de las actividades de los Grupos de Investigación «Poéticas y textualidades emergentes. Siglos XIX-XXI» (Universidad Complutense de Madrid) y «Estudios Interdisciplinarios en Literatura y Arte -LyA-» (Universidad de Castilla-La Mancha).

2 Recientemente (2019) se ha publicado una relevante obra acerca de la recuperación de la oralidad a través del documento escrito. Véase el libro de Carolina P. Amador-Moreno incluido en la Bibliografía.

3 Deben mencionarse a este respecto estudios como los de Gary Sloan (1998), José Ramón Trujillo (2008), Juan Luis Fuentes Nieto (2014) o Ana Contreras Elvira (2014), que exploran la inclusión de la magia como elemento sobrenatural en distintos tipos de literatura.

Más concretamente, Juan Luis Fuentes Nietos afirma que: «[...] la presencia de lo mágico ha sido una constante a lo largo de la Historia de la literatura castellana, cuando no universal. De hecho, la incorporación de elementos hechiceros, en el plano de la representación literaria, se realiza de forma más o menos constante en todas las etapas de nuestra literatura. El Siglo de Oro es un claro ejemplo de ello. Muchos autores coinciden en señalar este periodo como uno de los más prolíficos, en cuanto a presencia de magos y brujas; y resulta de capital importancia la consolidación de los rasgos fundamentales de la alcahueta-hechicera planteados por Rojas a los que recurren no pocos escritores en la época» (2014, 44).

4 Es por ello que, de su libro, hemos escogido aquellos textos que nos han parecido más acordes a la investigación que nos proponemos llevar a cabo.

exclusivo de la tipología de textos que se está estudiando, sino como algo que pertenece al bagaje cultural de los pueblos hispánicos desde tiempos inmemoriales. Así, en determinadas épocas de la historia, como el Siglo de Oro<sup>5</sup>, y aun la Ilustración<sup>6</sup>, la magia se ha considerado como tema estudiable y discernible, como demuestran obras como *Jardín de Flores curiosas, en que se tratan algunas materias de humanidad, philosophia, theologia y geographia, con otras curiosas y apacibles* (1570), de Antonio de Torquemada (1507-1569), *El Ente dilucidado. Discurso único novísimo en que muestra hay en la naturaleza animales irracionales invisibles y cuáles sean* (1676), de Fray Antonio de Fuentelapeña (1628-1702), o *Teatro crítico universal* (1726-1765) y *Cartas eruditas y curiosas* (1742-1760), de Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro (1676-1764). De este último autor, cabe destacar su relación con el estudio de lo sobrenatural en el resto de Europa, como ponen de manifiesto sus menciones al *Traité sur les apparitions des esprits et sur les vampires ou les revenans de Hongrie, de Moravie, &c.* (1746-1752) de Antoine Augustin Calmet, O.S.B. (1672-1757)<sup>7</sup>.

5 Uno de los expertos que más se han dedicado a este particular es Agustín Redondo. Véase, por ejemplo, su libro *Revisitando las culturas del Siglo de Oro. Mentalidades, tradiciones culturales, creaciones paraliterarias y literarias*.

6 Para más información al respecto véase la opinión de Rebecca Haidt, quien afirma, aunque centrándose en las décadas inmediatamente posteriores, que: «Throughout the 1830s, comedias de magia, gloomy works treating medieval political machinations, and dramas featuring suicidal lovers treated audiences to stage effects designed to rouse strong emotion, inviting a heightened audience consciousness rooted in the pleasurable aspects of sublime distress. For audience of the period, the appeal of such plays lay not only in the plots containing murders or disasters, but also, significantly, in their depiction of the characters' struggles with the claims made on our existence by disorder, confusion and terror» (2004, 56; cursiva en el original).

7 En relación a esta eclosión de la «materia mágica», se debe mencionar el florecimiento de los casos y persecuciones por brujería en Europa y América, ocurridos de forma prácticamente paralela. Algunos de los procesos

Por otro lado, el presente estudio se basa en trabajos ya clásicos acerca de la literatura gótica y sobrenatural<sup>8</sup>, así como sobre la tematólogía

---

más famosos son los de Zugarramurdi en 1610 y Durango de 1617 (véase Julio Caro Baroja -2003-). El siglo se cerraría con los infames procesos de Salem de 1692.

Siguiendo una vez más a Juan Luis Fuentes Nieto: «La sociedad de los siglos XVI y XVII parece asistir a una experiencia totalizadora de la hechicería y las artes mágicas; la persecución inquisitorial de la época es prueba tangible de ello, y, como no podía ser de otro modo, la literatura no fue ajena a dicha caza de brujas» (2014, 44-45).

8 Algunos de los títulos más relevantes son:

*The Literature of Terror: A History of Gothic Fictions from 1765 to the Present Day* (David Punter).

*Gothic* (Fred Botting).

*Gothic Horror. A Guide for Students and Readers* (Clive Bloom).

*Gothic Literature. Texts, Contexts, Connections* (Sue Chaplin).

*Terror and Wonder. The Gothic Imagination* (Dale Townshend).

*La novela gótica en España (1788-1833)* (Miriam López Santos).

*Spanish Gothic. National Identity, Collaboration, and Cultural Adaptation* (Xavier Aldana Reyes).

*The Cambridge Companion to Gothic Fiction* (Jerrold E. Hogle).

*A New Companion to the Gothic* (David Punter).

*The Gothic and Catholicism. Religion, Cultural Exchange and the Popular Novel, 1785-1829* (Maria Purves).

*The Haunted: A Social History of Ghosts: A Cultural History of Ghosts* (Owen Davies).

*The Gothic Imagination. Expansion in Gothic Literature and Art* (Linda Bayer-Berenbaum).

*The Gothic* (Fred Botting).

*Gothic Fiction. A reader's guide to essential criticism* (Angela Wright).

*The Tale of Terror; a Study of the Gothic Romance* (Edith Birkhead).

*Gothic Documents. A Sourcebook. 1700-1820* (E. J. Clery y Robert Miles).

*The Gothic* (David Punter y Glennis Byron).

*Horror Fiction. An Introduction* (Gina Wisker).

*Expanding the Gothic Canon. Studies in Literature, Film and New Media* (Anna Kędra-Kardela y Andrzej Sławomir Kowalczyk).



y la imagología. Al ser este un estudio híbrido a medio camino entre la Filología, la Etnografía y el Folklore, se han incorporado convenientemente los armazones conceptuales de las tres áreas del saber. Quizá, el precedente más arcaico que se pueda encontrar en las letras españolas es el de Gustavo Adolfo Bécquer (1836-1870) quien, para la redacción de sus famosas *Leyendas* (corpus compuesto por «Maese Pérez, el organista», «Los ojos verdes», «La ajorca de oro», «El Cristo de la calavera», «La Rosa de pasión», «El monte de las ánimas»<sup>9</sup>, «El beso», «El Miserere», «El caudillo de las manos rojas», «La cruz del diablo», «Creed en Dios», «El rayo de luna», «El gnomo», «La cueva de la mora»,

«La promesa», «La corza blanca», «La creación», «¡Es raro!», «El aderezo de las esmeraldas», «La venta de los gatos», «El rey Alberto», «La vuelta del combate», «Las hojas secas», «Memorias de un pavo», «La mujer de piedra», «Amores prohibidos», «Tres fechas» y «La arquitectura árabe de Toledo» –1858-1864–)<sup>10</sup> llevó a cabo una inmensa labor de recopilación de tradiciones preteritas<sup>11</sup>. En un contexto más contemporáneo, algunos de los trabajos más relevantes que se han llevado a cabo en el ámbito provienen de las obras del lingüista y antropólogo ruso Vladimir Propp (1895-1970), quien en 1928 definió las funciones del cuento en su monumental obra *Morfología del cuento*. Aunque la mayoría de las funciones que Propp reconoce (así como sus siete ámbitos de actuación) hacen referencia a cuentos tradicionales que no tienen por qué incluir elementos sobrenaturales, algunas de ellas sí que están intrínsecamente ligadas con la literatura de corte gótico. Cabe citar los ejemplos de las funciones de transgresión, de marca, de persecución o de transfiguración, entre otras. Estos mismos paralelismos se han podido identificar en las piezas albaceteñas con las que se ha trabajado. Se trata de, aparentemente, textos que no comparten las características sobrenaturales o fantásticas de la literatura gótica pero que, por el contrario, sí que participan del ámbito de lo fantástico y de confrontación con lo imposible que también es marca singular de estas producciones<sup>12</sup>.

---

*All that Gothic* (Agnieszka Łowczanin y Dorota Wiśniewska).

*The Routledge Companion to Gothic* (Catherine Spooner y Emma McEvoy).

*Historical Dictionary of Gothic Literature* (William Hughes).

*The Return of the Repressed. Gothic Horror from The Castle of Otranto to Alien* (Valdine Clemens).

*Modern Gothic. A Reader* (Victor Sage y Allan Lloyd Smith).

*Gothic Pathologies. The Text, the Body and the Law* (David Punter).

*The Ghost Story from the Middle Ages to the Twentieth Century* (Helen Conrad O'Briain y Julie Anne Stevens).

En nuestro país, el mayor referente actual es la obra de Miriam López Santos (2010).

9 El comienzo de esta leyenda es especialmente relevante, porque recrea parcialmente la metodología del folklorista: «La noche de difuntos me despertó a no sé qué hora el doble de las campanas. Su tañido monótono y eterno me trajo a las mientes esta tradición que oí hace poco en Soria.

*Intenté dormir de nuevo. ¡Imposible! Una vez aguijoneada, la imaginación es un caballo que se desboca y al que no sirve tirarle de la rienda. Por pasar el rato, me decidí a escribirla, como en efecto lo hice.*

*A las doce de la mañana, después de almorzar bien, y con un cigarro en la boca, no le hará mucho efecto a los lectores de El Contemporáneo. Yo la oí en el mismo lugar en que acaeció, y la he escrito volviendo algunas veces la cabeza con miedo, cuando sentía crujir los cristales de mi balcón, estremecidos por el aire frío de la noche. Sea de ella lo que quiera, allá va, como el caballo de copas» (2006, 205-206).*

---

10 Publicadas en periódicos de la época tales como *El Contemporáneo* (1860-1865), *La América* (1857-1886) o *Crónica de Ambos Mundos* (1860-1863). Para más información, véase Pascual Izquierdo (2006) o Sanders (2017).

11 Como la del cazador maldito, presente en la ya mencionada «El monte de las ánimas».

12 Muchas veces, esta confrontación se da mediante un marco arquetípico, creándose así una estructura de «mise en abyme». Para una información más ampliada, véase Lucien Dällenbach (1977) o Manuel Broncano Rodríguez y María José Álvarez Maurín (1990)

Aunque Propp basa su investigación en los cuentos tradicionales rusos, cabe afirmar que estudios posteriores han confirmado que sus aseveraciones son referentes universales en lo que a la literatura tradicional se refiere. Así lo probaron, por ejemplo, Claude Lévi-Strauss (1908-2009) en el caso de la literatura francesa, el Premio Nobel Seamus Heaney (1939-2013)<sup>13</sup> en el de la irlandesa o Mariano Baquero Goyanes (1923-1984) en el de la española<sup>14</sup>. Más tarde, en 1963, el propio Propp volvería a sentar cátedra en el campo del estudio de la literatura tradicional con su tratado sobre las tradiciones agrarias rusas<sup>15</sup>.

13 Dada la complejidad creadora y personal del crítico y poeta irlandés, se remite al lector a la obra de Michael Parker *Seamus Heaney: The Making of the Poet*. Asimismo, la obra de Heaney se puede considerar deudora y heredera de la que, también en Irlanda, llevaron a cabo durante el siglo XIX Thomas Crofton Croker (1798-1854), autor de *Fairy Legends and Traditions of the South of Ireland* (1825-1828) y *Legends of the Lakes, or Sayings and Doings at Killarney* (1829), y Lady Jane Wilde (1821-1896), autora de *Ancient Legends, Mystic Charms, and Superstitions of Ireland* (1887). Cabe mencionar que la obra de Crofton Croker inspiró, de forma directa, a uno de los grandes nombres de la literatura gótica irlandesa: Joseph Sheridan Le Fanu (1814-1873). En efecto, su colección «Stories of Lough Guir» (publicada por primera vez en la revista *All the Year Round* en abril de 1870 e incluida en el volumen *Madam Crowl's Ghost and Other Tales of Mystery* –1923–, editado por Montague Rhodes James –1862-1936–), menciona explícitamente la labor recopilatoria y analizadora de Croker.

14 Un buen estudio sobre el profesor Baquero Goyanes y su trascendencia para con la estética literaria fue el publicado en 2009 por Luis Beltrán Almería. Otro estudio, más reciente, que aborda el tema de la narrativa breve española de corte sobrenatural es el de Xavier Aldana Reyes (2017). No obstante, al ser esta obra de corte más generalista, las referencias específicas son más reducidas y dispersas.

15 Muy recientemente (2019), las aportaciones de Propp han servido para que Bertie Neethling, siguiendo los postulados del ruso, lleve a cabo la primera recopilación y análisis de las tradiciones folklóricas del pueblo Xhosa de Sudáfrica.

En base a todo lo expuesto anteriormente, se ha llevado a cabo un estudio meticuloso dividido. En primer lugar, el equipo de trabajo compuesto por José Manuel Correoso Rodenas, Alejandro Jaquero Esparcia y Marina Zamora Hernández ha acometido la recopilación de las leyendas, tradiciones y cuentos de índole sobrenatural, fantástico y mágico que se han gestado y difundido en el territorio de la Provincia de Albacete. De igual modo, durante este proceso se han intentado establecer los orígenes históricos o remotos de las historias y leyendas que se recopilen. En segundo lugar, se ha llevado a cabo un estudio de índole filológica, crítica y folklórica, que ha dado como resultado un análisis detallado de los elementos comunes que presentan dichas historias, así como posibles transferencias e influencias. Esto también ha permitido conocer frente a qué tipo de historias y tradiciones nos encontramos, ofreciendo un abanico de trabajo más, pues muchas de ellas son de índole local. Finalmente, una vez completadas las fases de recopilación y análisis filológico, el último paso ha sido el establecimiento de la morfología del cuento de lo sobrenatural albacetense, con la creación de catálogos y categorías que permitan incidir tanto en las temáticas recurrentes de las historias como en su contexto más amplio.

Debido a la amplitud del territorio, así como al volumen de material, se decidió dividir el proyecto en siete fases, circunscribiendo cada una de ellas a una delimitación geográfica dentro de la provincia que correspondería con cada una de las comarcas en que, tradicionalmente, se ha dividido el territorio albacetense. En la primera de estas fases, la que ahora se ha completado, se ha acometido el estudio de las historias propias de la de «La Mancha de Montearagón», ofreciéndose una serie de resultados parciales al final de la misma.

Contemplando la vertiente divulgadora del proyecto, se plantean numerosas posibilidades para darles visibilidad y difusión en el futuro. A día de hoy, existen numerosas asociaciones académicas y no académicas que se

dedican al estudio y promoción de la literatura de corte fantástico y sobrenatural. Algunas de las más destacadas son la International Gothic Association (con su prestigiosa publicación periódica *Gothic Studies*), el Manchester Centre for Gothic Studies o el Seminario de Literatura Fantástica Hispanoamericana, más vinculados a la literatura gótica y fantástica y la International Society for Studies in Oral Tradition y el Center for Studies in Oral Tradition de la University of Missouri, por citar sólo algunos ejemplos. Debido a que los integrantes del presente proyecto ya colaboran con algunas de las citadas organizaciones, sería fácil exponer posibles resultados, catálogos, etc., dentro de actividades de distinto tipo que se organicen: congresos, jornadas, simposios...

## 2. Estado de la cuestión: literatura gótica y folklore albacetense

Intentar abordar un estado de la cuestión acerca del tema de la literatura popular de corte fantástico o sobrenatural sería inabarcable. Por ello, en esta sección, nos centraremos en un análisis superficial de cuáles han sido los principales postulados metodológicos en los que nos hemos basado para llevar a cabo nuestra investigación. Asimismo, repasaremos aquellas obras que han resultado cruciales para dar un sustento material y bibliográfico al trabajo que ahora culmina.

### 2.1. La literatura gótica

#### 2.1.1. Aproximación a la definición del género gótico

Para ello, como se ha mencionado en la sección previa, se torna inevitable comenzar debatiendo de la naturaleza e importancia que la literatura gótica ha tenido para el presente estudio<sup>16</sup>. Como el lector sabrá, la literatura

gótica, más allá de sus implicaciones históricas, filosóficas, políticas, etc., es, estilísticamente, aquella que, a muy grandes rasgos, intenta provocar un sentimiento de terror en el lector, y aquella que utiliza la inclusión de elementos sobrenaturales<sup>17</sup>.

Desde sus orígenes, en la segunda mitad del siglo XVIII, muchos han sido los críticos y teóricos que han intentado arrojar luz sobre la compleja cuestión de definir la naturaleza de la literatura gótica. A día de hoy, intentar ofrecer una definición con validez universal y que abarque todas las manifestaciones (literarias, cinematográficas, de cultura de masas, etc.) que participan de este género es una tarea ardua y casi imposible. No en vano, la literatura gótica, en su desarrollo durante los últimos doscientos cincuenta años, ha producido ejemplos de muy diversa índole que la crítica no ha dudado en calificar como góticos. Desde la publicación de *The Castle of Otranto* en 1764 hasta las manifestaciones más recientes (tómense como ejemplo la obra de autores como Stephen King –nacido en 1947– o las películas que, recurrentemente, pueblan las carteleras de los cines de todo el mundo) numerosas creaciones pertenecientes a muy diversos géneros se han calificado bajo la etiqueta de «gótico», tal y como afirma el crítico británico Clive Bloom: «Furthermore, the nature of the gothic is so disparate that it can include (because of formal similarities) Works of fiction that contain neither supernatural nor horror elements but which do contain similar attitudes to setting, atmosphere or style» (2007, 1). El teó-

---

capitales para entender su desarrollo, así como en los que lo pueden ser para arrojar una mayor comprensión sobre el tema objeto de estudio.

17 Sin embargo, la asimilación entre literatura gótica y literatura de terror no es estanca, y no puede ser aplicada a todos los textos. Hoy en día, la crítica reconoce textos que pertenecen a la literatura gótica pero que no pueden ser clasificados como «obras de terror». Como ejemplos paradigmáticos de esta dualidad están las «Waverley Novels», de Sir Walter Scott (1771-1832) o algunas de las novelas de Ann Radcliffe (1764-1823). Como refrendo crítico a esta división, se pueden citar las obras de James Watt (2004) y de Fred Botting (2013).

---

16 Al igual que ocurría para el estado de la cuestión en general, intentar abordar la literatura gótica en estas líneas se torna prácticamente imposible. Por ello, sólo nos centraremos en aquellos aspectos que han sido



rico Kelly Hurley también ha intentado ofrecer una definición de este resbaladizo término literario, abarcando las distintas ramificaciones que el género ha manifestado, desde sus orígenes hasta sus manifestaciones más recientes y controvertidas:

*As David Punter puts it, we can define the Gothic «as a historically delimited genre or as amore wide-ranging and persistent tendency within fiction as a whole» (Literature of Terror, I, 12), and some critics have wondered whether the genre Gothic should be said to exist at all after 1825 or so. Nicholas Daly, for one, rejects the formulation of Gothic as a literary «mode» that lingers on, in Victorian period and afterwards, like «the ghost of eighteenth-century Gothic fiction.» Such a formulation, he argues, may be both overly capacious and overly constricting. If we understand Gothic as a genre that reemerges at different historical moments and is designed to explore and manage «the taboo areas of particular culture,» then nearly any text that treats social transgression may be understood as Gothic, rendering the category meaningless. At the same time, it will become difficult to read a text claimed as an instance of the genre as doing anything except managing cultural anxieties.*

*Most critics, nonetheless, have found it useful to retain an understanding of Gothic as a transhistorical genre. Its plots elements and setting may change, but its plots still remain exorbitant, piling incident upon incident for its own sake, and its settings are still overcharged with a fearsome and brooding atmosphere. The nature of social transgression may differ from one era to another, and clinical understandings of mental disorder shift as well, but the Gothic still shows a fascination with extreme behaviors and derangements of human subjectivity. The genre is about excess, Fred Botting*

*argues in Gothic: excessive imagery, excessive rhetoric, excessive narrative, and excessive affect. Thus we may easily describe a novel like Moreau –structured on good scientific principles but marked by its frequent and graphic depiction of grotesquely liminal bodies, the overheated language of its narrator, and hysterical moments of narrative disjunction and refusal– as Gothic rather than (or as well as) science fiction (2011, 193-194).*

Etimológicamente, se ha querido ligar el término «gótico» con los pueblos godos. Los antiguos godos fueron un conjunto de pueblos bárbaros<sup>18</sup> que, en el siglo quinto de nuestra era, irrumpieron en el Imperio Romano y acabaron por destruirlo. Los godos eran lo opuesto a aquello que Roma representaba (orden, civilización, etc.). De ahí la primera acepción del término «gótico» según el Diccionario de la Real Academia Española: «Perteneiente o relativo a los godos»<sup>19</sup>. Durante el siglo XVIII, la intelectualidad británica protagonizó un resurgimiento del interés por las épocas oscuras de la Edad Media, aquellas que abarcan el período desde aproximadamente el siglo V hasta el Renacimiento carolingio (siglos VIII-IX). Es en esta época cuando una serie de historiadores, literatos, filósofos etc. comenzaron a orientar sus estudios (o parte de ellos) hacia la recuperación y el conocimiento de este período sombrío de la historia, dejado de lado hasta ese momento y considerado como un período menor.

En lo que a Gran Bretaña se refiere, los siglos medievales se corresponden con una época convulsa de su historia, enmarcada por el abandono de los romanos de la isla y por las reiteradas invasiones que se sucedieron (sajones, anglos, pueblos nórdicos...). Este proceso cul-

18 Siendo quizá los más famosos visigodos y ostrogodos que, respectivamente, fundaron sendos reinos en la Península Ibérica y en Italia. Para más información sobre su relación con la literatura gótica, véase Samuel Klinger (1945).

19 <http://lema.rae.es/drae/?val=g%C3%B3tico>.

minaría en 1066 con la llegada de los normandos encabezados por Guillermo el Conquistador. En el plano literario, el XVIII se caracteriza por ser el siglo en el que se publicaron una gran cantidad de obras en relación al supuesto pasado gótico de la isla, rescatando del olvido no sólo los hechos históricos pretéritos, sino también las formas literarias que, supuestamente, utilizaron estos pueblos bárbaros para plasmar sus composiciones. Paradigmático es el caso de Ossian<sup>20</sup>, el supuesto bardo gaélico cuyas obras «traduciría»<sup>21</sup>, en la década de 1760, el amigo de Horace Walpole, James Macpherson (1736-1796). Sin embargo, este no es el único ejemplo. Como apunta Sue Chaplin «Gothicism was associated not with barbarism, but with a freedom-loving people who were the true ancestors of the English» (2011, 10); esto promovió que una gran cantidad de intelectuales procedentes de todos los ámbitos comenzaran a producir obras muy dispares utilizando un «punto de vista gótico», es decir, clamando hacia este supuesto pasado heroico en el que la libertad y la justicia habían sido las enseñas de la sociedad inglesa. Obras como la de Edward Gibbon (1737-1794) *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776) y de William Blackstone (1723-1780) *Commentaries on the Laws of England* (1765-9) son buenos ejemplos de este fenómeno. El primero, desde el punto de vista de la historia y la política, y el segundo, desde el Derecho, intentan mostrar al lector del siglo XVIII la época y la supuesta ideología de los godos como ejemplo en el que inspirarse y casi como destino inevitable de todos los pueblos civilizados. Así pues, lo gótico (o el gusto por lo gótico que potenció su «revival» en la segunda

mitad del siglo XVIII) nace rodeado e imbricado con la historia, relación de la que ya no podrá desasirse prácticamente durante todo su desarrollo.

No sólo la historia, sino también la ideología del momento marcó crucialmente el desarrollo de la literatura gótica durante sus primeras décadas de existencia<sup>22</sup>. Será esta también una característica que la acompañará durante todo su desarrollo y marcará los principales momentos de renovación del género llegando, en algunos casos, a convertirse en un agente de modificación de la ideología nacional de un país. En el momento de su nacimiento, la novela gótica se enmarca en el período histórico en que Gran Bretaña estaba conformándose como nación. Tras el período convulso que supuso el siglo XVII, con la ejecución de Carlos I, la expulsión de Carlos II o la Revolución de 1688, se llega a una etapa de estabilidad a comienzos del siglo XVIII que facilitará la posterior prosperidad y superioridad económica y política de Gran Bretaña durante el siglo XIX. La culminación de este proceso se puede situar en 1707, con la unificación de los Parlamentos de Inglaterra y Escocia, lo que supuso la definitiva unión de ambas coronas y el nacimiento del Reino Unido. En el terreno político, Gran Bretaña estaba intentando hacerse un hueco en la Europa del Barroco y la Ilustración, mientras que en el terreno religioso se fue acentuando el proceso de diferenciación del continente iniciado en el siglo XVI con la Reforma de Enrique VIII. Tras la forzada renuncia del último monarca católico de Inglaterra (Carlos II), la ley fue modificada para que un seguidor de la Santa Sede no pudiera ocupar el trono británico, por lo que el siglo XVIII ha de entenderse, en definitiva, como el momento en el que Gran Bretaña buscaba el reconocimiento, tanto dentro como fuera de sus fronteras, como ente diferenciado del resto de potencias europeas en el plano religioso. Es el momento en el que más se acentúa el sen-

20 Las supuestas obras de Ossian gozaron de una gran popularidad en su momento, incluso cuando el escándalo salió a la luz en 1803 y se demostró que había sido el propio Macpherson el autor de dichos poemas. Para una panorámica de la influencia que esos poemas tuvieron en nuestro país, véase Isidoro Montiel (1974).

21 Y publicaría en la Strawberry Hill Press, propiedad de Horace Walpole, donde también aparecería *The Castle of Otranto*. Para más información, véase Stephen Clarke (2011).

22 Para más información acerca de la relación de la literatura gótica con el panorama político de la Gran Bretaña del siglo XVIII, véase Stefan Andriopoulos (1999).

tido de «nacionalismo anglicano» y oposición al Catolicismo desde los tiempos de la Reforma. La novela gótica vino, pues, a contribuir a este nuevo sentimiento nacionalista que estaba surgiendo en la mentalidad colectiva británica. Mediante el procedimiento de situar la acción de la mayor parte de las tramas de las novelas góticas de estas primeras décadas en países meridionales y orientales, se conseguía reforzar ese sentimiento de superioridad de la civilización europea, sublimada en Inglaterra, y de la religión protestante, opuesta a la barbarie representada por la Iglesia Católica y sus manifestaciones en la literatura y en la cultura popular (Inquisición, monjes demoniacos, monasterios como símbolo de opresión y perversión, etc.)<sup>23</sup>.

La palabra «gótico», por derivación de su relación con los pueblos germánicos, también se asocia a aquello que no se amolda a un canon. En consecuencia, si se considera el término respecto a la literatura, los escritos que se incluyan bajo el apelativo de «gótico» tienen necesariamente que ser irracionales; los sentimientos gozarán, por tanto, de una mayor importancia que las ideas<sup>24</sup>. Sin duda, el irracionalismo va a ser una de las características principales del nuevo género, pero no será la única. La inclusión del elemento sobrenatural, la revalorización de lo «oscuro» o la utilización de elementos de la naturaleza (una naturaleza que evolucionará hasta tornarse amenazadora y escalofriante) también adquirieron una gran importancia. Durante la primera parte del siglo XVIII ya se producen obras que anuncian la posterior eclosión del

género gótico hacia el final de la centuria, tal y como señalan David Punter y Glennis Byron:

*Crucial to the Augustan ideal, as embodied in, to take a major example, Alexander Pope, is that the early classical poets had already found out and indeed described the secrets of the natural world; it would therefore be presumptuous of a poet or any other writer to claim to be discovering novelty; the task was instead to express old truths in increasingly beautiful and arresting forms. But it is also important to notice that as early as the 1740s we can trace the development of a form of poetry which was radically different from anything Pope advocated, and which came to be called 'graveyard poetry'. Graveyard poetry is significant here because it prefigures the Gothic novels in several ways, and its emergence was sudden and dramatic: Edward Young's massive *Night Thoughts* came out between 1742 and 1745; Robert Blair's *The Grave* in 1743; James Hervey's major work, *Meditations among the Tombs*, between 1745 and 1747; Thomas Warton's *On the Pleasures of Melancholy* in 1747; and Gray's famous *Elegy in a Country Church-Yard* in 1751 (2011, 10).*

### 2.1.2. Nacimiento del género, orígenes y principales características

Tradicionalmente, se sitúa el nacimiento de la novela gótica en el año 1764, con la publicación de *The Castle of Otranto* de Horace Walpole en las prensas de Strawberry Hill. Sin embargo, aunque esta novela se considera como el primer ejemplo de literatura gótica «pura», no se puede afirmar que fuese la primera obra literaria de la tradición occidental que tratase una temática «gótica». Así, desde los orígenes de la literatura, ha habido obras que ya presentaban muchos de los rasgos característicos de las novelas góticas de los siglos XVIII, XIX y XX, entre las que se enmarca la literatura popular objeto de estudio aquí. Algunos de estos ras-

23 Para una visión más ampliada de este fenómeno, véase Maria Purves (2009).

24 Estas nociones pueden entenderse como estrechamente ligadas al Romanticismo, de posterior aparición. Para más información sobre esta dualidad, véase Robert D. Hume (1969), Thompson (1974) o Beatriz González Moreno (2007). También destaca la opinión de Iris Zavala, quien afirma que: «La literatura gótica no es romántica, aunque algunos escritores románticos hayan reacentuado buena parte de sus temas, personajes e imágenes» (1995, 18).



gos se pueden cifrar en términos de apariciones sobrenaturales<sup>25</sup>, descripciones de naturalezas o ambientes de carácter salvaje, presencia de la muerte, conductas violentas, etc. Ya desde la Antigüedad, la literatura «culta» ha acusado numerosos ejemplos de estas características, aunque sería incluso posible rastrear sus más remotos orígenes hasta el surgimiento del lenguaje y la conciencia en los seres humanos, adentrándonos en el ámbito de la narración oral, tal y como apunta Andrew Mario Escudero:

*[...] such conventions were formed from an intricate discursive tradition that may be traced to the ancient art of storytelling, a common discursive activity that precedes the development of formal writing, literacy. Ancient storytelling and the conventions that were applied by bards of antiquity were memorized, taught, borrowed, reinvented and adapted into long intricate oral epic poems that were normally sung to audiences from memory. As language systems developed into more sophisticated forms such epics also developed into copiously informative discursive devices of knowledge transmission (2012, 124).*

Las «epics» a las que alude este crítico serían de muy variada índole, pero cabe pensar que las narraciones con tintes «sobrenaturales», es decir, aquellas sobre los miembros de la comunidad que hubiesen fallecido o sobre las fuerzas (por entonces) inexplicables de la naturaleza ocuparían un lugar destacado, puesto que lo

misterioso era (y aún es) parte inseparable de la existencia humana<sup>26</sup>.

Conforme la literatura fue adquiriendo categoría de producción cultural y los sistemas de escritura se desarrollaron, estas creaciones orales fueron fijadas también, lo que ha permitido que, a día de hoy, tengamos conocimiento de algunas de ellas. Una de las más antiguas y famosas es el *Poema de Gilgamesh* (2500-2000 a.C.), en el que aparecen algunos elementos proto-góticos. A pesar de que la obra presenta una riqueza de matices que merecerían un estudio en profundidad, aquí se mencionan sólo algunos de ellos, por considerarlos más relacionados con el posterior desarrollo de la literatura fantástica que, andando el tiempo, derivaría en la literatura gótica<sup>27</sup>. Uno de los pasajes más esclarecedores es el reencuentro en el príncipe Gilgamesh y su difunto amigo Enkidu tras la vuelta de este último desde el inframundo. Ahí, por primera vez en la literatura escrita, se aprecia la aparición de un espectro, y la posibilidad de quedar atrapado en un universo paralelo de connotaciones cuasi-infernales. Así, el lamento de Gilgamesh a Enki para poder ver por última vez a su difunto amigo –junto con la efectiva vuelta de éste– constituye el primer pasaje sobrenatural de tradición literaria occidental:

*–Héroe, valiente Nergal, de acuerdo a mis/ órdenes/ abre solamente el acceso del Infierno/ para que el espectro de Enkidu pueda salir del/ Infierno/ y pueda informar a su hermano de las reglas del Infierno [...]*

*–El héroe, el valiente Nergal, accediendo a sus/ órdenes/ abrió solamente el acceso del Infierno/ y el espectro de Enkidu, como un soplo de viento/ salió*

25 Al respecto, afirma Rebecca Haidt: «The Enlightenment legacy of spirit-debunking (a prime example of which in Spanish literature is Tediato's chiding of Lorenzo in Cadalso's *Noches lúgubres*) generated a parallel late eighteenth- and early nineteenth-century discourse of investigation into the phenomenology of apparitions and of the physiology of missaprehensions (Castle 174-75), generating popular treatises such as Hibbert's *1824 Sketches of the Philosophy of Apparitions* (2004, 54).

26 Para más información sobre la pertinencia de la literatura gótica en la actualidad, véase Steven Bruhm (2011).

27 Para profundizar en el estudio de las diferencias entre literatura y fantástica se recomienda la obra de Juan Herrero Cecilia *Estética y pragmática del relato fantástico* (2000).

*del Infierno* (2007, Tablilla XII, Columna III, versión asiria y texto sumerio, vv. 79 y 82-84, p. 187).

Los fragmentos siguientes (Columnas IV, V, VI y Anexo) constituyen el diálogo entre Gilgamesh y el espectro de Enkidu, en el que el primero interroga al segundo sobre las normas del Infierno y quiénes lo habitan. Como se verá más adelante, esta estructura será reutilizada posteriormente por otros autores de la Antigüedad, como Homero (ca. siglo VIII a.C.) en su *Odisea*.

Por otro lado, la Biblia judeocristiana también aportará su granito de arena a la configuración del imaginario sobrenatural de la cultura occidental. El concepto bíblico de Infierno, así como la prestancia del Dios veterotestamentario o la presencia de seres sobrenaturales, como ángeles (Gn. 18, 1-15 o Tb. 12), demonios (Gn. 3), etc. va a ser una de las fuentes más ricas de la que beberán, no sólo los autores de novela gótica, sino la mayor parte de los pertenecientes al canon occidental. Pasajes como el comienzo del libro de Job (capítulos 1 y 2) tendrán una gran influencia en la conformación de motivos literarios tan trascendentales como el del Doctor Fausto, una de las fuentes más directas del género gótico, tanto en su versión de Christopher Marlowe (1589-1593) como en la de Johann Wolfgang von Goethe (1772 y ss.).

Por su parte, la literatura clásica grecolatina, partiendo de ejemplos y modelos anteriores, también presenta escenas con un marcado carácter proto-gótico. Como ya se ha anunciado más arriba, algunas de las más representativas son los viajes de Odiseo (Canto XI) y Eneas (Libro VI) –en la *Eneida* del romano Virgilio (70 a.C.-19)– por los inframundos del Hades, aunque no serán los únicos de sus respectivas literaturas. Como apunta Owen Davies:

*Ancient Greek and Roman tragedies, plays and poems furnished early modern demonologists with numerous examples of magicians and witches raising ghosts to seek their aid and to foretell the future – necromancy, in other words. In*

*Homer's Odyssey, Odysseus, under the instructions of the sorceress Circe, calls up the spirits of the dead with prayers and blood sacrifice. Horace gave us the brutal necromantic witches Canidia and Sagana. Several Greek papyri discovered in more recent times demonstrate that there were specific rituals for calling up the dead, yet it is noteworthy that there is little historical evidence of necromancy actually being practised in the classical period* (2009, 65).

Como ya hiciera Gilgamesh con el retorno de Enkidu, estos personajes querrán conocer el funcionamiento del Hades, así como las leyes que lo rigen o la experiencia de algunos de los moradores de ese universo paralelo. Estos pasajes, así como la inclusión de ciertos personajes como las sirenas o la Circe homéricas (Cantos X y XII), van a coadyuvar en la configuración de escenas que, si bien no dejan de pertenecer a la literatura épica, profetizan algunos de los leitmotiv más interesantes y fructíferos de la literatura fantástica y gótica hasta nuestros días.

El paso de la Antigüedad a la Edad Media va a propiciar que la literatura popular de corte sobrenatural vuelva a resurgir, si es que alguna vez había entrado en una decadencia previa<sup>28</sup>. Sin embargo, la ruralización de la sociedad, así como las invasiones bárbaras y el acusado analfabetismo de la inmensa mayoría de la población del continente europeo, provocaron que este resurgir volviera a situarse en el campo de la oralidad, como ya ocurriera en sus orígenes. Las brujas, los aparecidos, las posesiones demoniacas, etc. constituirán una parte sustancial del imaginario europeo medieval, dejando in-

28 A favor de esta teoría acerca de la pervivencia de la literatura de corte sobrenatural se pronuncia Antonio Garrosa Resina, quien afirma, con respecto a la literatura medieval, que la magia es «[...] la facultad que tienen ciertos individuos para provocar en sí mismos o en otras personas, animales o cosas, fenómenos que escapan a las leyes de la naturaleza, ayudándose de gestos o ceremonias rituales y de invocaciones que, generalmente, van dirigidas al demonio» (1985, 15).

cluso huellas de ello en el arte y en las crónicas. Las leyendas actuales hunden sus raíces en este período medieval, en el que se comienzan a configurar los núcleos de población que van a perdurar a lo largo de los siglos. Algunos hechos históricos, como la Peste Negra de 1348, o el establecimiento de la Inquisición (en el siglo XIII en Francia y en el XV en los reinos hispánicos), también van a contribuir a confeccionar ese caldo de cultivo del que siglos más tarde surgirá la novela gótica.

Con la llegada de los siglos XVI y XVII y la primera ola de racionalismo que recorrió Europa, parecía que estos miedos estaban condenados al destierro, siendo propios de épocas oscuras dominadas por la incultura y la barbarie. No obstante, algunos autores de estos siglos decidieron incorporar elementos góticos a sus obras<sup>29</sup>. Uno de los más destacados (y de mayor influencia en la literatura gótica, como apunta, entre otros Sue Chaplin –2011, 11-13–) fue William Shakespeare (1564-1616), cuyas obras presentan elementos que más de un siglo más tarde recuperarán los novelistas góticos<sup>30</sup>. Los espectros de (entre otras) *Hamlet* (1599-1602) o *Richard III* (1592), las brujas de *Macbeth* (1606), o la explícita violencia de prácticamente todos sus dramas históricos, serán de una importancia impagable para el devenir sobrenatural de la literatura a finales del siglo XVIII<sup>31</sup>.

29 Para una visión más panorámica de lo sobrenatural en la literatura inglesa de los siglos XVI y XVII, véase ESCUDERO, Andrew Mario: *Exhuming Caliban: Gothic and Madness in Late Twentieth and Twenty-first Century Caribbean Literary Fictions* [Tesis doctoral presentada en la University of California San Diego, en 2012] (Disponible en <https://escholarship.org/uc/item/0wv917tw>).

30 Una buena parte de la crítica se ha encargado de estudiar las implicaciones de la obra de William Shakespeare para con la novela gótica. Entre otros, caben ser mencionados los estudios de Christy Desmet y Anne Williams (2009), Elisabeth Bronfen y Beate Neumeier (2014), Catherine Belsey (2014), John Drakakis (2014) o Dale Townshend (2015).

31 En las letras españolas cabría citar, entre

Aunque es cierto que, en la novela de Walpole encontramos el primer ejemplo de literatura gótica «pura», se escribieron, a lo largo del XVIII, otras obras que preconizaban los principales temas de los que se iba a servir el nuevo género y que, a grandes rasgos y haciendo las salvedades específicas de cada ejemplo nacional concreto, son las que se mantienen a día de hoy. Más allá de la poesía lúgubre y oscura de los *Graveyard Poets*<sup>32</sup>, la novelística, que durante toda la centuria estaría en constante renovación y ebullición en las letras inglesas, también provee de buenos ejemplos de temas considerados «góticos». La violación y el suicidio pre-

---

otros a Alonso de Castillo Solórzano (1584-1647), María de Zayas Sotomayor (1590-1661), Pedro Calderón de la Barca (1600-1681) con su *La dama duende* (1629) y a Juan Pérez de Montalbán (1602-1638). Para una visión teórica del momento en España, véase Agustín Redondo (2007). Juan Luis Fuentes Nieto también ofrece valiosos testimonios al respecto: «En efecto, el mundo hechicero estaba muy arraigado como recurso retórico en la tradición literaria-cultural del XVII. Autores de la talla de Cervantes o Lope de Vega gustaron de incluir en sus relatos personajes y argumentos vinculados con la magia. Entre los cultivadores de novela corta, destaca la labor de María de Zayas, quien recurrió, en no pocas ocasiones, a la presencia de mágicos y hechiceros para el desarrollo de sus *Desengaños amorosos* (1637). La presencia de estos, asociados en ocasiones a prácticas satánicas, aparecen reflejados en varios de sus relatos, como *El desengaño amando y premio de la virtud o La inocencia castigada*. En esta última, la encarnación del poder mágico la ostenta un moro, a quien acuden para resolver una cuita de amor. Otro notable cultivador de la novela corta, Juan Pérez de Montalbán, también gustó de lo mágico, y a ello recurrió en varias ocasiones. Este es el caso de *La fuerza del desengaño*, segunda novela recogida en la colección *Sucesos y prodigios de amor* (1624)» (2014, 46).

32 Estos serían Thomas Parnell (1679-1718), Edward Young (ca. 1683-1765), Robert Blair (1699-1746), James Thomson (ca. 1700-1748), David Mallet (ca. 1705-1765), Thomas Gray (1716-1771), William Collins (1721-1759), Mark Akenside (1721-1770), Christopher Smart (1722-1771), Joseph Warton (1722-1800), William Mason (1724-1797), Thomas Warton (1728-1790), Oliver Goldsmith (1728-1774), Thomas Percy (1729-1811), William Cowper (1731-1800), James Beattie (1735-1803), el ya mencionado James Macpherson, Thomas Chatterton (1752-1770), Henry Kirke White (1785-1806) y John Keats (1795-1821),



sentés en *Clarissa, or, the History of a Young Lady* (1748), de Samuel Richardson (1689-1761) son quizá los más sobresalientes.

Sin embargo, con *The Castle of Otranto* se abre una vía diferente. A pesar de que la obra de Horace Walpole toma muchos elementos de la tradición folclórica europea<sup>33</sup>, el planteamiento que se hace es novedoso en tanto que la organización que se le da es, por primera vez en la historia literaria, el de una novela perfectamente estructurada<sup>34</sup>, y en tanto que consigue crear una brecha en la tradición literaria «cultas» del continente europeo. Asimismo, *The Castle* es la obra que sirve para dar una definición, tanto terminológica como temática, a este nuevo género. En el plano terminológico, resulta obvio que se adoptara el vocablo gótico para referirse a esta nueva literatura pues, en la segunda edición de la novela, esta aparece subtítuloada como «A Gothic Story», haciendo una referencia al movimiento «goticista» aludido más arriba y que se desarrolló tan ampliamente en la Gran Bretaña de la Ilustración. En el plano temático, por su parte, la definición que se ofrece es de índole mucho más literaria y crítica. Se puede afirmar, efectivamente, que en *The Castle of Otranto*, se encuentran ya muchas de las características que van a poblar la novela gótica, al menos durante sus primeras décadas de existencia. Por un lado, tenemos un castillo que, junto con la abadía, se va a convertir en el espacio paradigmático que elijan los autores de novela gótica para situar los escenarios de sus tramas<sup>35</sup>. Por otro, se puede apreciar que la trama

de la novela se abre con un hecho sobrenatural: la muerte del joven Conrad el día de su boda aplastado por un yelmo gigante. Así pues, la inclusión de elementos fantásticos y sobrenaturales va a ser otra característica (quizá la principal) de la literatura gótica. A lo largo de la novela, aparecen otra serie de localizaciones y elementos estructurales que contribuirán a conformar el posterior imaginario temático de la novela gótica. Entre ellos, se puede destacar la estrecha relación entre los hechos centrales de la novela y el elemento religioso, materializado en la abadía cercana al castillo y en la que transcurre parte de la acción y en la figura de Friar Jerome. Por otro lado, los pasadizos que recorren el castillo en su parte subterránea, así como la casi demoníaca actitud de Manfred (con intentos de violación, incesto, asesinatos, etc.) o el carácter sobrenatural de la resolución de la historia, son otras de las características que los sucesivos autores góticos van a explotar magistralmente, haciendo de ellos los paradigmas de toda obra que aspirase a ser considerada gótica<sup>36</sup>.

A partir de la obra de Walpole, y durante el resto del siglo XVIII, la literatura gótica floreció como pocas veces ha ocurrido en la historia de la cultura occidental; primero en el ámbito anglosajón y, a medida que el cambio de centuria se aproximaba, en el resto del continente, numerosos autores decidieron sumarse a la línea iniciada por *The Castle*. Una de las más famosas (y exitosas) fue Ann Radcliffe, cuyas obras están consideradas como auténticos «bestsellers» de la década de 1790. Especialmente las tres novelas que componen la parte central de su producción (*The Romance of the Forest*–1791–, *The Mysteries of Udolpho*–1794– y *The Italian*–1797–) sirven para seguir el desarrollo de la novela gótica en el último tramo de la centuria. Como ya ocurría con *The Castle of Otranto*, la acción de las obras de Mrs. Radcliffe se sitúa en lugares de la Europa meridional, con el objetivo de acentuar esa dicotomía Norte-Sur, civiliza-

33 Como hará, en gran medida, toda la literatura gótica.

34 Siguiendo los modelos aristotélicos.

35 Los espacios del poder y la religión van a seguir formando parte de la tradición literaria de corte sobrenatural hasta el momento presente.

Para una visión más global de los espacios en la literatura gótica, véase Manuel Aguirre (2008). También son interesantes los estudios de José Manuel Correoso Rodenas (2015) y Margarita Rigal-Aragón y José Manuel Correoso-Rodenas (2017).

36 Para una más profunda revisión de *The Castle of Otranto*, véase E. J. Clery (1998) y José Manuel Correoso Rodenas (2014).

ción-barbarie, Protestantismo-Catolicismo a la que ya se ha aludido más arriba. Por otro lado, la obra de Ann Radcliffe sí que presenta una serie de novedades con respecto a la producción anterior; novedades que van a ser mantenidas por sucesivos autores prácticamente hasta nuestros días. Una de ellas es la «exteriorización» de los miedos o de las escenas de tintes sobrenaturales. Esta «exteriorización» ha de entenderse no como un avance hacia lo que a finales del siglo XIX pasará a conocerse como fantástico interior<sup>37</sup>, sino como un cambio en las localizaciones de sus argumentos. Mrs. Radcliffe decide, en algunos momentos de su obra, prescindir de los agobiantes y cerrados castillos y abadías<sup>38</sup> para situar las angustias de sus personajes en lugares externos ligados a la naturaleza, especialmente bosques. Los bosques, con su toque de desconocido, de salvaje, de «uncanny»<sup>39</sup>, van a pasar a constituir una localización capital en futuras novelas góticas en Europa. La otra novedad es la resolución que Mrs. Radcliffe da a los conflictos planteados en sus novelas, como apunta Robert Miles: «Radcliffe looked back to the novel of sensibility, [...] And [...] Radcliffe explained the supernatural as the product of the natural, [...]» (2000, 41). Esta explicación racional de los supuestos fenómenos sobrenaturales será un recurso ampliamente explotado por autores venideros en los siglos XIX y XX.

Ann Radcliffe también ofrece valiosas contribuciones en el campo de la teoría sobre la novela gótica, especialmente en lo que a la diferenciación de las dos principales tendencias de la misma se refiere. Mediante la definición de los términos *terror* y *horror* se puede apreciar los dos principales caminos que tomó la nove-

lística gótica a finales del siglo XVIII y principios de XIX: la tendencia popular y la tendencia culta, coincidiendo la primera con el «horror» y la segunda con el «terror» radcliffeano. Según la novelista inglesa, la diferencia entre ambos vocablos radica en que «Terror expands the soul and awakens the faculties to a high degree of life. Horror contracts, freezes and nearly annihilates them» (1826, 149). Siguiendo una vez más a Miles, se puede afirmar que:

*Radcliffe begins with what it is that induces horror or terror in the viewer, where terror forms the basis of the sublime. An explicit representation of threat induces horror, whereas terror depends on obscurity. The difference turns on materiality. Terror is an affair of the mind, of the imagination; when the threat takes a concrete shape, it induces horror, or disgust. When Radcliffe heroines fear physical injury or rape, they react with horror; when the inciting object is immaterial, such as the suggestion of preternatural agency of ghostly presence of the divine nature, they experience uplifting terror (2000, 41).*

A diferencia de esta primera tendencia más «cult», la llamada popular tiene sus máximos representantes en Matthew Gregory Lewis (1775-1818) y William Beckford (1760-1844). Esta segunda tendencia se caracteriza por seguir los pasos del «horror» de Ann Radcliffe. En las novelas de estos autores, como *The Monk* (1796) y *Vathek* (1786), no hay una explicación racional que aclare los hechos sobrenaturales que han tenido lugar a lo largo de la trama, sino que todo queda en suspenso, con unos personajes que son simplemente malvados y con la inclusión de nuevos elementos que contribuyen a acentuar la atmósfera gótica y maligna de la novela, como es la aparición de la figura del Demonio (el judeocristiano y el musulmán) en las dos novelas citadas anteriormente. Esta será la tendencia que goce de una mayor popularidad entre el público europeo y la que ocupe prácticamente todo el desarrollo de la novela gótica

37 Para más información sobre esta subdivisión de la literatura gótica y de la literatura finisecular decimonónica, véase José Manuel Correoso Rodenas y Alejandro Jaquero Esparcia (2013).

38 Aunque los castillos y las abadías no van a dejar de estar presentes.

39 En referencia al ensayo de 1919 de Sigmund Freud (1856-1939) *Das Unheimliche*.

hasta 1820, momento en el que ésta se transforma, como se verá a continuación.

A pesar de que su obra no puede ser calificada de gótica, la producción de Donatien Alphonse François, marqués de Sade (1740-1814) ha contribuido en gran medida a afianzar los conceptos y las características que han definido el género desde 1800 aproximadamente. La utilización por parte de Sade de algunos de los principales elementos estructurales de la novela gótica, así como los artículos y otros escritos del marqués en relación con este género «revolucionario» han servido tanto a escritores como a críticos para establecer una definición de la literatura gótica desde épocas muy tempranas. El marqués de Sade suele ser considerado como el primer crítico que valoró teóricamente la literatura gótica, ofreciendo definiciones como la siguiente: «[The Gothic novel is] the necessary fruit of the revolutionary tremors felt by the whole of Europe» (recogido en Jones: 2002, 9). No son de extrañar las afirmaciones del marqués, pues se producían en una época convulsa de la historia europea, con la Revolución Francesa aún cercana y con sus más inmediatos efectos (guerras napoleónicas) aún vigentes; tal y como apunta Sue Chaplin:

*The relation between the Gothic and its political contexts, which had been apparent in the fifty years before, becomes especially marked in the period after the French Revolution. This period was characterized by anti-French and anti-Catholic sentiment in the British establishment which persisted until the end of the Napoleonic wars in 1815. Notions of the 'Gothic' were incorporated, moreover, into the dominant political discourses of the period. The 'Gothic' Anglo-Saxon constitution was invoked as the antidote to dangerous revolutionary aspirations, on one hand; on the other, the revolution was figured as a traumatic 'Gothic' event and Gothic novelists themselves figured as a traumatic 'terrorist novel writers' (2011, 14).*

Por otro lado, las novelas de Sade contribuyeron a afianzar el imaginario gótico entre la intelectualidad europea de ese momento. Algunos ejemplos, como *Justine ou les Malheurs de la vertu* (1791), *Histoire de Juliette, ou les Prospérités du vice* (1799-1800) o *Les Cent Vingt Journées de Sodome* (compuesta en 1785 y publicada entre 1931 y 1935) participan de muchos de los elementos más reconocibles de la novela gótica, como pueden ser las abadías como escenarios principales, la depravación moral y sexual de los religiosos que las pueblan, las muertes violentas, violaciones, incestos, etc.

### 2.1.3. 1820: el «turning point» de la literatura gótica

A principios del siglo XIX, gracias a las contribuciones del marqués de Sade y a la labor novelística de algunos autores británicos (como William Godwin –1756-1836– y Charles Robert Maturin –1780-1824–) la novela gótica continuó su desarrollo hasta aproximadamente 1820<sup>40</sup>. Este año acontecen varios sucesos en el panorama literario europeo que merecen ser tenidos en cuenta, pues en gran manera explican lo que sucedió con la novela gótica a lo largo del siglo XIX. Por un lado, se aprecia que, al término de la Guerras Napoleónicas y con la restauración de las monarquías en Europa, la literatura vuelve a hacer ostentación de rasgos más conservadores, como ya hiciera en el siglo XVIII, pero siguiendo nuevos modelos estilísticos<sup>41</sup>. En lo que a los temas se refiere, los escritores (principalmente franceses, que van a ser el nuevo centro de la literatura europea) tienden a orientar sus producciones hacia el realismo, objetivo

40 Se toma convencionalmente esta fecha por considerarse que todas (o la mayoría) las novelas góticas de primera línea fueron compuestas y publicadas antes de la misma, aunque hay algunos ejemplos como la obra del escocés James Hogg (1770-1835) *The Private Memoirs and Confessions of a Justified Sinner* (1824) que datan de algunos años después.

41 La novela será ahora el género por excelencia gracias, en gran medida, a la novela gótica de finales del siglo XVIII.



que se conseguirá hacia la mitad de la centuria. Por otro lado, el afianzamiento de la Revolución Industrial propició el auge de la clase burguesa, con un especial gusto por la novela, aunque también con un especial recelo hacia la fantasía, lo que provocó que la novela gótica entrara en una fase de decadencia. A pesar de esta decadencia, el género no desaparece, sino que sufre una serie de cambios.

Tradicionalmente, la crítica ha considerado que esta novela gótica «de primera generación» acaba con dos obras que presentan una serie de diferencias con la producción de las décadas anteriores y que han tenido una gran influencia en la literatura y en la cultura posteriores: *Frankenstein: or, The Modern Prometheus* (1818) de Mary Wollstonecraft Shelley (1797-1851) y *Melmoth the Wanderer* (1820) de Charles Robert Maturin (1782-1824).

A partir de esta fecha, la literatura gótica comienza un proceso de imbricación y de asimilación al resto de géneros literarios que se desarrollaron a lo largo del siglo, como la novela realista, la novela naturalista, el relato policíaco, etc. En palabras de Robert Miles «[...] after 1820 the Gothic does not go away, but migrates into other forms and media, or undergoes generic recrudescence» (2011, 60). Los autores de estos nuevos géneros recogieron los principales elementos de la novela gótica (que, a través de los románticos, habían gozado de una gran popularidad entre el público) y los reformularon para adecuarlos a los nuevos cánones. Así, es posible encontrar en obras eminentemente realistas pasajes, personajes o ambientaciones que recuerdan sobremanera a aquellos de la novela gótica<sup>42</sup>.

El crítico Davenport-Hines ofrece una explicación de cómo el género gótico se ha adapta-

do a los sucesivos cambios y avatares histórico-estéticos que ha sufrido la cultura occidental en la que se ha desarrollado:

*Gothic has always had the versatility to provide imagery to express the anxieties of successive historical epochs. It has provided fantasies and isolation-which since the seventeenth century have gratified, distressed or chilled consumers of paintings, ornaments, buildings, literature, cinema and clothes. With such antecedents it has easily filled the imaginative vacancy left by the death of Satan* (1998, 79).

Así se explica que la literatura gótica no haya desaparecido en más de dos centurias de existencia y se comprenden los cambios que ha sufrido en las diferentes sociedades en las que se ha desarrollado. En cada uno de los momentos históricos, sociológicos y culturales en los que ha habido autores dispuestos a producir relatos góticos, su narrativa se ha adaptado a las circunstancias, adoptando y desarrollando los miedos concretos de cada momento y de cada sociedad.

#### 2.1.4. Una visión de la literatura gótica en España

La literatura gótica (y su estudio) ha estado tradicionalmente relegada a un segundo plano en nuestro país. Sin embargo, ello no ha sido óbice para que un buen número de nuestros escritores hayan seguido los pasos de sus homólogos del resto del continente. Durante las últimas décadas del siglo xx y los primeros años del xxi, los académicos han comenzado a desarrollar investigaciones de la literatura gótica española por sí misma (algunos de los nombres más relevantes en este campo son Luis Alberto de Cuenca, David Roas, o los ya mencionados Miriam López Santos y Xavier Aldana Reyes).

Al igual que se ha dicho para las obras góticas propiamente dichas, las opiniones sobre el género de los intelectuales españoles también se hicieron de esperar más que en resto

42 Un caso paradigmático es el de la producción novelística de Charles Dickens (1812-1870) en la que, en algunas obras como *Bleak House* (1852-1853), *Hard Times: For These Times* (1854) o *Great Expectations* (1860-1861) es posible encontrar algunos aspectos propios de la novela gótica, como mansiones lúgubres, pasados familiares turbios, etc.

del continente; no sería hasta las primeras décadas del siglo XIX cuando hallamos los primeros ejemplos<sup>43</sup>. Algunos de los primeros testimonios son aquellos que establecieron que las obras de José Cadalso (1741-1782), Eugenio de Ochoa (1815-1872), Telesforo de Trueba y Cossío (1799-1835), etc., eran fácilmente asimilables a las de, por ejemplo, Horace Walpole. Según Miriam López Santos, estos autores son nombres tan importantes como «Clavijo, Cadalso, los Iriarte, Jovellanos<sup>44</sup>, Moratín y muchos otros» (2010, 20), quienes consideraban a las brujas «[...] reliquias paganas transmitidas a la literature» (2010, 20). Xavier Aldana Reyes, en su obra *Spanish Gothic. National Identity, Collaboration and Cultural Adaptation*, ha disertado recientemente acerca de la naturaleza y evolución del gótico español, ofreciendo una clara relación entre la religión católica y la aparición del género en España: «[...] some of the greatest Spanish Gothic writers happened to be staunchly Catholic and that Catholicism privileges a form of engagement with the supernatural that eschews the real [...]» (2017, 3). De este modo, Aldana Reyes ha intentado poner de manifiesto las diferencias del gótico español, estableciendo asimismo una división con la más aceptada vertiente realista de las letras hispánicas. Por el contrario, David Roas, quien menciona las opi-

niones de José de Urcullu (1790-1852), afirma que: «[...] la naciente literatura fantástica [es un] género menor, fácil de componer, que los escritores escriben por dinero y el público popular lee con fruición» (2006, 30). La opinión pública (basada en la moral cristiana) fue uno de los mayores escollos que la literatura gótica tuvo que salvar en España, junto con el control inquisitorial y gubernamental, y la falta de tradición literaria.

Entre los autores españoles que han disertado sobre la literatura gótica y sus temáticas, el nombre del ya mencionado Benito Jerónimo Feijoo brilla con luz propia. Sus artículos versaban sobre ideas estéticas, y es ahí donde su relación con la literatura gótica se pone de manifiesto. Por ejemplo, su ensayo «El no sé qué», incluido en su *Teatro crítico universal*, comienza con un párrafo que puede ser perfectamente entendido como una apología de lo sobrenatural que, de haber sido escrito cincuenta o sesenta años después, habría sido considerado una de las piedras angulares de la teoría romántica:

*En muchas producciones, no sólo de la naturaleza, mas aun del arte, encuentran los hombres, fuera de aquellas perfecciones sujetas a su comprensión, otro género de primor misterioso, que cuanto lisonjea el gusto, atormenta el entendimiento; que palpa el sentido, y no puede descifrar la razón; y así, al querer explicarle, no encontrando voces ni conceptos que satisfagan la idea, tal cosa tiene un no sé qué, que agrada, que enamora, que hechiza, y no hay que pedirles revelación más clara de este natural misterio (2012, 225).*

Tanto en su *Teatro crítico* como en sus *Cartas eruditas y curiosas*, es posible encontrar alusiones a temas relacionados con lo gótico, o que habrían de ser utilizados por autores de novela gótica de una manera u otra. Miriam López Santos apunta que Feijoo fue uno de los intelectuales que más contribuyeron al florecimiento de esas supersticiones en España:

43 Algunos de los que se hicieron más famosos fueron *La urna sangrienta o El panteón de Scianella* (1834) de Pascual Pérez y Rodríguez (1804-1868) y *Galería fúnebre de espectros y sombras ensangrentadas, o sea el historiador mágico de las catástrofes del linaje humano* (1831), de Agustín Pérez-Zaragoza Godínez. Para la primera obra mencionada, se remite al lector a la edición de Siruela llevada a cabo por Miriam López Santos y Luis Alberto de Cuenca. Al respecto de la segunda obra mencionada, afirma Rebecca Haidt: «The taste for the macabre and the spectral was shared across audiences and not restricted to only those who relished comedias de magia or Pérez Zaragoza's thrilling novellas» (2004, 61; cursiva en el original).

44 Por ejemplo, Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811) escribió en 1787 un drama titulado *El delincuente honrado*, en el que ya se apuntan algunos de los rasgos fundamentales de la literatura gótica, como los espacios oscuros y terroríficos o la anagnórisis final.

*Que existen brujas, confiesa, lo sabemos por las Sagradas Escrituras y las autoridades de la Iglesia, pero ni mucho menos tantas como los ignorantes creen y las confesiones de estas, en muchos casos, no pasaban de considerarse meras fantasías del miedo o de mentes enloquecidas por la tortura, respondiendo únicamente al arraigo que dicha creencia mantenía en el espíritu popular (2010, 21).*

Un ejemplo sobresaliente lo encontramos en la carta 20 de las *Cartas eruditas y curiosas*. Esta epístola tiene el sugerente título de «Reflexiones críticas sobre las dos disertaciones que, en orden a apariciones de espíritus y los llamados vampiros, dio a luz poco ha el célebre benedictino famoso expositor de la Biblia don Agustín Calmet». Teniendo esto en mente, y recordando que Feijoo fue uno de los intelectuales más renombrados en España durante los reinados de Carlos III y Carlos IV, no es demasiado difícil aventurar cuál era el estado de las opiniones sobre lo gótico (o proto-gótico) durante esos años, aunque el país siguiese reticente a adoptar modelos extranjeros durante las siguientes décadas<sup>45</sup>. Una posible explicación para esta reticencia la podemos encontrar en el anticlericalismo de la mayoría de las novelas góticas inglesas<sup>46</sup>.

La voz de Benito Jerónimo Feijoo no fue, sin embargo, la única que se alzó para debatir con-

45 A este respecto, véase José Manuel Correoso Rodenas (2019), donde se ofrecen algunas apreciaciones acerca de los problemas de impresores y editores españoles para introducir obras extranjeras en las primeras décadas del siglo XIX.

46 Cabe mencionar que, una vez que la novela gótica comience a desarrollarse en España, el anticlericalismo también va a ser una de sus notas dominantes, especialmente con el objetivo de denunciar los abusos y desmanes de la Inquisición, todavía vigente y activa. Así, una de las primeras novelas eminentemente góticas producida por un autor español (Luis Gutiérrez -1771-1808-), *Cornelia Bororquia* (1804), tiene la oposición a la institución eclesiástica como su tema principal.

ceptos relacionados con lo gótico. En la segunda mitad del siglo XVIII, Antonio Capmany Surís y de Montpaláu (1742-1813) escribió un ensayo titulado *Filosofía de la elocuencia* (1777). En él se contiene la aproximación más importante que se había hecho hasta la fecha en España al concepto de lo sublime. Capmany consiguió desarrollar un corpus de ideas sobre lo sublime que sería extremadamente influyente en autores posteriores (al igual que las obras del padre Feijoo):

*[...] la esencia de lo sublime [...] no consiste en decir cosas pequeñas con un estilo remontado y florido, sino cosas grandes con una expresión simple y natural. La grandeza debe estar en el asunto, y por esta causa un pensamiento sublime dispensa el trabajo de buscar la expresión relevante [...]. Lo sublime en todas las cosas siempre envuelve un sentimiento profundo de admiración o respeto, nacido de la terribilidad de los objetos [...] en la naturaleza los objetos que excitan sensaciones más fuertes son siempre la profundidad de los cielos, la inmensidad de los mares, las erupciones de los volcanes, los estremecimientos de los terremotos, etc., por razón de las grandes fuerzas que en ella suponen, y por la comparación que involuntariamente hacemos de estas mismas fuerzas con nuestra debilidad al tiempo de observarlas. En la contemplación de unas cosas de por sí formidables, ¿qué hombre no se sentirá poseído del más tímido y profundo respeto? (1826, 141-143).*

Russell P. Sebold apunta la influencia concreta que el tratado de Capmany tuvo en una obra del prerromanticismo español con tintes góticos, cuando afirma: «[...] existe un mayor paralelo de tonalidad entre la definición que da este filósofo y el estilo de *A Jovino: el melancólico*» (1983, 194).

Aparte de todo lo visto, no sólo la novela y la literatura culta gozó de relevancia en España durante las décadas de primer desarrollo de



la literatura gótica. Como se ha apuntado más arriba, desde la Edad Media existe una corriente de literatura popular que va a ser la que dé como resultado los textos a los que nos hemos tenido que enfrentar en la presente investigación. Como también se ha podido ver en la contextualización previa, los autores que inician el movimiento de la literatura gótica parten (real o idealmente) de un imaginario referido a la Edad Media, por lo que no es extraño que, durante estos años, también surja (o resurja, más bien) la literatura de corte popular. A esto se añade la empresa recopiladora que se inicia en las décadas finales del siglo XVIII e iniciales del XIX por toda Europa. Será en este momento, por ejemplo, cuando los hermanos Grimm (Jacob –1785-1863– y Wilhelm –1786-1859–), en Alemania, publicaron *Kinder-und Hausmärchen* (1812) versiones retocadas, en su mayoría, de cuentos procedentes del folclore tradicional<sup>47</sup>. A ellos les siguieron, en esta meta de poner por escrito la tradición oral de cada pueblo, el escocés William Grant Stewart (1797-1869)<sup>48</sup>, el ya mencionado Thomas Crofton Croker, el polaco Adam Bernard Mickiewicz (1798-1855)<sup>49</sup>, la española Cecilia Böhl de Faber y Ruiz de Larrea (que escribió bajo el pseudónimo de Fernán Caballero –1796-1877–)<sup>50</sup>, etc. Mención aparte merece el

danés Hans Christian Andersen (1805-1875)<sup>51</sup>, a quien se le asocia normalmente con la simple compilación de cuentos de origen popular, si bien, de los ciento cincuenta y seis que se le conocen, sólo quince tienen tal procedencia, mientras que el resto son de invención propia (recordemos títulos como «Den standhaftige Tinsoldat» –«El soldadito de plomo», 1838– o «Den grimme ælling» –«El patito feo», 1843–).

En el caso concreto de España, las diversas manifestaciones de lo gótico dieron como resultado que la literatura popular también viviese un momento de gloria. En palabras de Miriam López Santos:

*De igual modo, la difusión de los cuentos literarios, herederos de los cuentos folklóricos, a través de la prensa y de diversas colecciones, habría contribuido a la rápida expansión de otra manifestación literaria popular especializada en el cultivo de la vertiente irracional. Aunque en los cuentos maravillosos de terror está ausente así como la experimentación con las maldades humanas, el componente tétrico y las pesadillas de la noche aparecía junto a un buen número de relaciones de crímenes<sup>52</sup> o relatos de apariciones plagados de detalladas descripciones de situaciones de crueldad extrema<sup>53</sup>. En*

47 Para más información, véase Schmidt M. Ihms (1975).

48 Principalmente conocido por su obra *The Popular Superstitions and Festive Amusements of the Highlanders of Scotland* (1823). Resulta interesante una comparativa entre esta recopilación y la que, manera más indirecta, lleva a cabo Sir Walter Scott en su novela *Waverley* (1814).

49 La labor de Mickiewicz para con el folclore se manifestó, especialmente, en sus obras *Ballady i romance* (1822) y *Sonety krymskie* (1826), donde además incorpora la influencia del pueblo tártaro, del que posiblemente fuese descendiente. A este último respecto, véase Roman Koropecykj (2001). Para más información sobre la vida y obra de Adam Mickiewicz, véase Czesław Miłosz (1983) y Roman Robert Koropecykj (2008).

50 Principalmente conocida por su novela *La Gaviota* (1849), aunque las que más interesan para esta

relación quizá sean *Cuentos y poesías populares andaluzas* (1859) y *Cuentos, oraciones, adivinanzas y refranes populares* (1877). Para más información, véase M. Amores (2001).

51 Para más información sobre su persona y su obra, véase Elias Bredsdorff (1975), Jackie Wullschläger (2002), Jack Zipes (2005), Jens Andersen (2005) o Paul Binding (2014).

52 Así, se puede establecer un claro paralelismo con la publicación londinense *The Newgate Calendar*, precursor de la novela gótica; véase Maurizio Ascari (2007), Heather Worthington (2010) o Jarlath Kileen (2012).

53 Miriam López Santos menciona a este respecto la colección de cuentos de Pedro María de Olivé (1767-1843) *Las Noches de Invierno*, o *Biblioteca escogida*

*unos y otros cuentos, de nuevo, el mantenimiento de las supersticiones y la recreación de una escenografía fabulosa y mítica, dominan el proceso de la narración y envuelven al lector, que se contagia de este ambiente mágico, legendario y, en cierta manera, inquietante y perturbador; del mismo modo, el concepto de verosimilitud privilegiado por la norma tiende a quebrarse, con lo que estos se convertirían igualmente en motivo de censura, condena y quizás prohibición por las altas esferas ilustradas, confirmando la continua predisposición de este tipo de literatura a vagar entre los márgenes de la controversia. Gracias a estas historias, se habría conseguido mantener el interés por lo maravilloso y lo sobrenatural en la narrativa y lo que es más importante habrían contribuido a prefigurar el gusto del público lector más allá de la literatura de tendencia realista y a adaptarlo a las nuevas exigencias que preparaban su entrada en nuestro país. Si no ya el componente irracional, que, como he señalado, apenas se cultivó en nuestra literatura gótica, sí habrían influido en la apertura a mundos y escenarios diferentes y opuestos al real (2010, 101-102).*

Como se podrá apreciar detenidamente en las siguientes secciones, los relatos que se han escogido para la presente investigación pueden incluirse en las diferentes categorías o subgrupos que Miriam López Santos va desgranando en la cita anterior.

---

*de historias, anécdotas, novelas, cuentos, chistes y agudezas, fábulas y ficciones mitológicas, aventuras de hadas y encantadoras, relaciones de viajes, descripciones de países y costumbres singulares y raras, maravillas y particularidades admirables de la naturaleza (1797), también estudiado por José Luis Alonso Hernández, Martín Gosman y Rinaldo Rinaldi (1993) y Verónica Aparicio Yarza (2015).*

## 2.2. La literatura folklórica albacetense

Como se ha especificado más arriba, el segundo fundamento teórico en el que se ha basado nuestra investigación ha sido aquel referente a la literatura popular y/o folklórica de la Provincia de Albacete. Aquí se debe matizar que, aunque los textos que hemos seleccionados participan de la vertiente gótico-sobrenatural, no existe una teoría específica al respecto en lo que a la literatura albacetense se refiere. Por ende, las obras y autores a las que nos referiremos en los siguientes párrafos han de entenderse como generalistas, habiéndose acercado al hecho literario de Albacete desde una perspectiva amplia. No obstante, su labor ha sido ingente y encomiable, alzándose como verdadero hombro de gigante sobre el que asentar el presente estudio.

Algunas de las obras que se repasarán en esta sección ya han sido brevemente introducidas en las páginas previas. No obstante, aquí haremos un análisis más detallado de las mismas, enfatizando aquellos puntos clave que más han aportado a un conocimiento sistemático y científico de la literatura popular albacetense. Como se podrá ver, la naturaleza estructural de las obras que trataremos difiere considerablemente de unas a otras. Se ha considerado apropiado acceder a esta variedad referencial atendiendo a diversos motivos. En primer lugar, nos hemos tenido que atener a las opciones que teníamos a mano, pues los estudios sobre literatura popular y folklórica en la provincia son escasos hasta la fecha. Por otro lado, se ha querido ofrecer una panorámica lo más amplia posible de las aproximaciones que se han llevado a cabo por parte de los estudiosos que se han acercado al fenómeno que se pretende estudiar.

Así, deberíamos comenzar con la obra de Francisco Mendoza Díaz-Maroto. Como el lector sabrá, este autor ha dedicado buena parte de su investigación a recopilar y estudiar romances orales, tanto en diversas zonas de Andalucía como, posteriormente, en la Provincia de Albacete. El estudio y el apéndice antoló-

gico de Mendoza, aunque no utilizados directamente para nuestra investigación, sí que nos han servido para obtener una visión global de la literatura de corte popular en la provincia. Asimismo, puesto que Mendoza basó su investigación en el contacto directo con aquellas personas y lugares en los que los textos que utiliza fueron forjados, nos ha permitido hacer un sondeo del universo referencial del albaceteño que ha conservado la literatura popular hasta nuestros días. La obra de Mendoza es ingente, pues abarca toda la Provincia de Albacete, aunando tradiciones tan diversas como las de las Sierras o las de La Mancha, procedentes de momentos y circunstancias muy dispares.

Por otro lado, Francisco Mendoza Díaz-Maroto también plantea en su estudio algunos de los principales problemas a los que nos hemos tenido que enfrentar a la hora de trabajar con esta tipología concreta de textos. Por ejemplo, uno de los más recurrentes (también apuntado por María del Carmen Atiénzar García), es la disparidad y variedad de versiones de un mismo texto que se pueden encontrar, a veces incluso dentro de una misma población:

*Hemos de notar que los romances tradicionales son los que más se contaminan y empalman, sobre todo entre sí. La media de versiones por tema es en ellos de 5'60 (9'36 por tema diferente), de 3'69 en los vulgares, de 4'09 en las canciones y baja mucho en los dos últimos apartados: 1'70, exactamente la misma cifra en ambos<sup>54</sup>. Hay, sin embargo, grandes diferencias en cuanto a la frecuencia de los temas, pues, limitándonos sólo a los tradicionales, una docena de ellos reúne casi la mitad de las versiones: La doncella guerrera (33), El conde Niño (11 puro,*

*más 19 contaminado por La enamorada de un muerto), La mala suegra (27), La muerte ocultada (19), La vuelta del marido (15 más 20), La condesita (15), El quintado (16, más 7 seguido de La aparición), Albaniña (17), Tamar (29), Delgadina (26), La hermana cautiva (25), Gerinaldo (17, puro o con diversas contaminaciones y empalmes) (1989, 115-116; cursiva en el original).*

Más allá de estos problemas estructurales y de procedimiento, Francisco Mendoza Díaz-Maroto también aportó en sus estudios algunas de las características fundamentales que comparten prácticamente todos los textos pertenecientes a la literatura oral. La mayoría de estas características están relacionadas con la estructura de los textos, afectando tan sólo de forma esporádica a la semántica de los mismos. Por ejemplo, Mendoza apunta el lenguaje formulario como uno de los principales rasgos distintivos de los romances con los que él trabajó (1989, 186)<sup>55</sup>. No obstante, aunque los textos con los que nosotros hemos trabajado pertenecen a una categoría prosística, este rasgo sigue estando patente, pues las mismas funciones que cumplía en los romances las cumple en las narraciones que se desgranarán más abajo.

Como también se mencionó más arriba, el siguiente nivel de estructuración del presente estudio correspondería a la obra de María de Carmen Atiénzar García. La diferencia con los textos estudiados por Francisco Mendoza Díaz-Maroto radica en que Atiénzar sí que se centra en textos prosísticos y sí basa su investigación en el antiguo partido judicial de Chinchilla que, en su mayor parte, corresponde con la actual comarca de La Mancha de Montearagón. La inclusión de esta obra en nuestros fundamentos teóricos ha sido capital, pues Atiénzar ya recorrió buena parte del camino que hemos tenido que recorrer nosotros para la compleción del

54 Francisco Mendoza Díaz-Maroto establece la siguiente clasificación para los romances con los que trabaja: romances tradicionales, romances vulgares, canciones narrativas de tradicionalización moderna y romances de cordel. Sobre este último subgénero, el propio Francisco Mendoza ha realizado una interesante contribución. Véase su artículo de 1993.

55 Debido a la particular idiosincrasia de estos romances, pertenecientes a la épica popular, este rasgo ha de ser entendido como un recurso nemotécnico que facilita la memorización y declamación del texto.



presente trabajo. Sin embargo, existen algunos puntos en los que ambas investigaciones difieren, especialmente en lo que a la clasificación de los relatos se refiere. Mientras que Atiénzar ha seguido la metodología y nomenclatura del índice internacional ATU<sup>56</sup>, nosotros hemos optado por seguir los postulados de Vladimir Propp. Así, se da un paso más en la estructuración y en el conocimiento de la narrativa popular de la Provincia de Albacete, dando una visión diferente de un proceso ya completado. Asimismo, algunos de los relatos con que trabaja Atiénzar aparecerán más abajo, pero desde una perspectiva distinta, que aportará valiosas conclusiones al investigador que, a partir de ahora, se acerque a ellos. Así, aunando los esfuerzos de María del Carmen Atiénzar García y los nuestros, se obtiene una visión más global de un hecho local. Finalmente, la recopilación y el estudio de María del Carmen Atiénzar García nos han puesto en contacto con un valioso corpus, que ha sido utilizado para contrastar algunas de las versiones que se han recopilado para la presente investigación.

No se puede cerrar esta sección sin dedicar una mención a la labor recopiladora de Fina Ortega García. Aunque alejada de la perspectiva académica, los seis volúmenes en los que ha recogido narraciones, canciones y juegos populares de la ciudad de Chinchilla de Montearagón constituyen un valioso testimonio para entender y explicitar la tradición folklórica de una población<sup>57</sup>. La principal fortaleza de esta

56 También conocido como índice Aarne-Thompson-Uther en honor a sus fundadores Antti Aarne (1867-1925), Stith Thompson (1885-1976) y Hans-Jörg Uther (nacido en 1944). Todos ellos han contribuido notablemente al conocimiento científico de los cuentos populares, tanto en sus respectivos países de origen como a nivel global. Así, quedan como legado sus obras *Types of the Folktale: A Classification and Bibliography* (1910), *The Folktale* (1946) o *Behinderte in populären Erzählungen. Studien zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* (1981), respectivamente.

57 Fina Ortega García también es autora, junto con Arturo Tendero, de un volumen dedicado a los apodos tradicionales de la ciudad de Chinchilla de Montearagón.

colección reside en su propia naturaleza, pues todos los textos recogidos (así como las fotografías que los acompañan) han sido adquiridos de primera mano, mediante entrevistas directas con los interesados. A diferencia de las colecciones arriba explicadas, a los textos incorporados a los volúmenes no se les ha aplicado ninguna metodología científica, sino que han quedado como muestrario de la idiosincrasia de los chinchillanos a lo largo del último siglo. Aunque no se haya procedido con ellos de manera académica, constituyen una fuente muy valiosa, pues ofrecen la oportunidad a futuros investigadores de acceder a dichos textos, habiendo sido muchos de ellos vertidos por personas ya fallecidas. Así, para la presente investigación, los miembros del equipo hemos podido acceder a narraciones y cantos que, de otro modo, hubiese sido imposible. La ausencia de análisis metodológico por parte de Fina Ortega queda suplida con la labor que hemos llevado a cabo nosotros, y que se consuma en las siguientes secciones del presente escrito.

### 3. Deconstrucción de la estructura de los relatos según el modelo de Vladimir Propp

#### 3.1. «Juanico el Oso»

$\alpha\beta^1\varepsilon^3\chi A^1A^{11}A^{15}A^{16} D^1D^2D^8 E^1E^4 G^3 H^1 J^1 \downarrow$

#### 3.2. «Aventuras de Juanico el Oso»

$\alpha\varepsilon^1\varepsilon^3\eta^3 A^6 B^3B^4 E^1 F^1F^2F^5F^8 K^8 N$

#### 3.3. «El cazador y la princesa»

$\alpha\beta^1\gamma^1\varepsilon^2\eta^2\chi A^1A^{10}A^{15}A^{16} B^4 E^1E^4 F^5 H^1 J^1 K^4K^{10} N Q W^0w^1$

#### 3.4. «La doncella en la torre»

$\alpha\beta^3\gamma^1\delta^1\varepsilon^1\varepsilon^2\eta^2\theta^1\theta^2\theta^3 A^1A^6A^{15} a^4a^5 B^1 D^4 E^1E^4E^{10} G^2 H^1 J^1 W^1$

#### 3.5. «Las tres bolitas de oro»

$\alpha\beta^3\gamma^2\varepsilon^3\eta^3\chi A^1 \alpha^2 D^2D^4D^5 G^2 K^{10} L w^3$

### 3.6. «Juan sin Miedo»

$\alpha\gamma^2\delta^2\xi^2\eta^2 A^{11}A^{18} a^1a^3 B^2B^3 D^1 E^1 F^6 J^2 W^0_0$

### 3.7. «Aventuras de un muchacho»

$\alpha\beta^3\xi^3\eta^2 A^1A^{13}A^{14}A^{15}A^{17} C^0D^7 G^2 J^2 K^{10} T^1$

### 3.8. «Pedro Catorce»

$\alpha\beta^2\eta^1 A^{11} E^1E^VI E^8 F^3F^7 H^2 J^2J^6 Q T^3 Y$

### 3.9. «Joaquinito y Rosita»

$\alpha\beta^2\beta^3\xi^3\eta^2 A^{11} a^5 K^8 O T^1 W^0 Y$

### 3.10. «La cueva de los gatos»

$\alpha\beta^2e^3\xi^3\eta^3 A^7A^{110}A^0A^2 a^5 D^1D^2 f^1 \downarrow Q X U$

### 3.11. «Estrellita de Oro»

$\alpha\beta^2\gamma^2\delta^2\varepsilon^3\xi^2\eta^2\theta^1 A^{11}A^{13} a^6 B^2 D^2 F^6F^7f^9 I^1 J^2 L Q T^3 W^0_0$

### 3.12. «El enano Saltarín»

$\alpha\varepsilon^1\eta^1 a^1 D^1D^2 E^8 K^{10}$

### 3.13. «El caballito de siete colores»

$\alpha\beta^3\gamma^2\delta^1 A^3 a^5 B^3 D^1 E^1 G^2 OJ^2 L^0N Q W^0_0$

### 3.14. «El violín mágico»

$\alpha\beta^2 a^5 D^2D^5D^{10} E^2E^5f^1 J^6 Pr^6 Rs^9 L U$

### 3.15. «Garbancito»

$ab^3g^1d^1\chi A^7A^{17} B^4 D^2 E^1E^4 J^5 K^{10}$

### 3.16. «El demonio»

$\alpha\beta^3\varepsilon^1\eta^1 A^{11}A^6A^8 a^5 B^4 D^7 E^1E^8 J^6 K^{10}$

### 3.17. «La esposa calumniada»

$\alpha\delta^2\varepsilon^2\xi^2 A^7A^{10} D^1D^7 J^6 K^2 L T^2$

### 3.18. «El medio pollico»

$\alpha\varepsilon^1\eta^1 A^{13} D^4 E^1 H^1 J^1 U$

### 3.19. «Periquito y Vitorica»

$\alpha\gamma^2\delta^2\varepsilon^2 A^{14}A^{XVII} E^3 K^9 X T^1$

### 3.20. «El duende y las cernederas»

$\alpha\gamma^2\delta^2\xi^2 A^4 F^6 K^4$

## 4. Explicación y análisis

Como se puede deducir de las secciones anteriores, muchos de los relatos que han sido utilizados para componer el *corpus* del presente estudio presentan una serie de características similares. Esto debe entenderse atendiendo a una doble vertiente interpretativa: por un lado, es necesario conocer la naturaleza e idiosincrasia del terreno en que se generan los textos y, por otro, debe tenerse constancia de la relación de estos con la literatura gótica, explicada más arriba<sup>58</sup>. Viendo los resultados obtenidos tras aplicar la metodología y la nomenclatura de Vladimir Propp, resulta curioso observar cómo uno de los rasgos principales que se repite en prácticamente todas las historias es el elemento de la huida. Volviendo a la doble vertiente arriba mencionada, este elemento tiene un simbolismo particular y una importancia trascendental. Por un lado, hace referencia al ansia de libertad que puede albergarse en muchos de los protagonistas que pueblan los argumentos de las historias con las que se ha trabajado; por otro, la huida resulta crucial a la hora de entender la literatura de corte gótico. No sólo como liberación del villano, sino también como medio por el que se cae en sus garras, los personajes (mayoritariamente víctimas) góticos protagonizan huidas que, en muchos casos, tienen consecuencias y desenlaces trágicos (recuérdese *The Monk*). Sin embargo, en la mayoría de los cuentos analizados, el elemento de la huida no desemboca en un desenlace luctuoso, sino que, debido al medio de conservación y transmisión de estos relatos, la huida se cifra como algo positivo.

58 Antes de proseguir, debe aclararse que esta relación con la literatura gótica no parte, necesariamente, de un acto consciente, sino que se manifiesta a través del prisma de la teoría y la crítica literarias. Estas disciplinas nos ofrecen las herramientas necesarias para discernir que los textos con los que trabajamos pertenecen a una determinada tradición.

La fuga, en muchos casos, viene motivada por otro elemento característico de los relatos con los que se ha trabajado: la pérdida. Bien se trate de una pérdida material bien de una pérdida personal, esta actúa como un resorte que lleva al personaje (usualmente el protagonista) a emprender un viaje en busca de lo que se ha perdido, abandonando su zona de confort y enfrentándose a lo desconocido, muchas veces a lo imposible. Es ahí donde radica la relación de este motivo concreto con la literatura de corte gótico o sobrenatural. Los personajes de la novela gótica, especialmente aquellos que siguen la vertiente radcliffeana del horror, deben enfrentarse a hechos o situaciones que la mente humana no es capaz de concebir: apariciones, demonios, etc. Cuando un personaje se enfrenta a lo imposible, renace al resto de la historia, no es el mismo de los párrafos precedentes. A partir de ese momento de no retorno (al que escritores como James Joyce -1882-1941- o Flannery O'Connor -1925-1964- darán la denominación de «epifanía» o «gracia», respectivamente) los personajes han perdido la inocencia<sup>59</sup>, saben que el horror existe y que puede desencadenarse en cualquier momento. Esto lleva a que los desenlaces revistan una tremenda violencia, pues los protagonistas entienden que al Mal sólo se le puede vencer con sus propias armas.

Como también se ha explicado en los párrafos precedentes, la magia es quizá el tercer gran elemento característico que aparece en los textos que hemos decidido incluir en nuestro corpus. Como el lector sabrá, la magia es un elemento residual y poco significativo en la literatura gótica propiamente dicha (con honrosas excepciones como *The Monk*). Lo que en las literaturas anteriores se solventaba mediante el concurso de la magia, en la novela gótica, hija de la Ilustración, se desarrolla mediante el concurso de alguna maldición o de algún agente satánico. Es por ello que la magia que se apre-

cia en las historias seleccionadas hace que estas sean claramente clasificables dentro del grupo de la literatura popular, alejada de la literatura culta que, ya en el siglo XVIII, había descartado la magia como una posibilidad. Como se ha visto, en los siglos precedentes, esto no era así, sino que la magia poblaba las páginas de las obras de algunos de los autores más renombrados. Sin embargo, cuando la corriente ilustrada desterró estas prácticas y creencias de las clases intelectuales, sobrevivió como poso cultural dentro del imaginario colectivo del vulgo, floreciendo una y otra vez en sus manifestaciones literarias de generación en generación. Así, estas historias (y todas las que se produjesen de manera similar independientemente del contexto) sirven para entender la ruptura socio-cultural que se da entre la intelectualidad y el pueblo, recorriendo ambos grupos caminos ideológicos distintos con universos referenciales independientes. Todo ello desembocaría en manifestaciones culturales dispares y, en un plano más socio-económico, en enfrentamientos por falta de cohesión.

Finalmente, la ruptura causada por la presencia de la magia es solventada por la presencia de otro elemento eminentemente gótico: la presencia de lo sobrenatural. Es este un motivo en el que coinciden plenamente tanto la literatura popular como la literatura culta. En ambas vertientes de lo gótico es posible encontrar narraciones en las que lo sobrenatural tiene una importancia preponderante, en las que actúa como elemento vertebrador y en las que aparece como elemento necesario para la resolución del misterio que se haya planteado a lo largo del argumento. Los cuentos que aquí se presentan no son ajenos a este hecho, pues la mayoría de ellos son receptáculos de algún tipo de elemento vinculado a lo sobrenatural, bien sea en localizaciones, en personajes o en elementos concretos (maldiciones, objetos...). Al igual que se aprecia en los diversos ejemplos que dio la novela gótica, los elementos sobrenaturales que es posible observar en estas historias son de muy diversa índole, y cumplen funciones muy dispares. Por ejemplo, es posible encon-

59 A este respecto, se puede establecer un claro paralelismo con la Caverna platónica, en la que el filósofo que rompe sus ataduras y se enfrenta a lo imposible de la realidad alcanza el pleno conocimiento y la sabiduría.



trar elementos sobrenaturales que sirven para poner en escena aquello que, de otra manera, sería imposible técnicamente, o para enfrentar a un determinado personaje con situaciones negativas concretas. Por otro lado, los elementos sobrenaturales, no sólo en la novela gótica sino en buena parte de los ejemplos literarios del canon occidental, actúan como filtro de la ideología y las creencias de la sociedad en la que se fragua dicha obra. Mediante la inclusión de lo sobrenatural, la religiosidad y los temores de un pueblo pueden cobrar entidad cuasi-física, mostrando al mundo qué es lo que esa sociedad concreta ha tenido que enfrentar en el pasado y cuáles son sus esperanzas para el futuro.

## 5. Conclusiones

Aquí concluye un largo proceso de trabajo que ha llevado a los integrantes del equipo investigador a profundizar en el conocimiento del folklore y la cultura de nuestra provincia. Para ello, como se anunció al comienzo del presente texto, se han tenido que establecer conexiones personales y profesionales de primera mano, llegando a conocer el contexto más íntimo de los textos con los que hemos trabajado. Así, se ha llegado a tener un profundo conocimiento del ingente material que, muchas veces, yace oculto en la memoria de los habitantes de las localidades más pequeñas de nuestro entorno. Sin embargo, una vez que se decide acercarse a dichos materiales, se descubre una valía inmensa, y se puede llevar a cabo un estudio tan interesante como el que ahora culmina.

Como se ha podido ver, la Provincia de Albacete es muy rica en lo que a producción de literatura folklórica de corte gótico o sobrenatural se refiere. A través de los ejemplos señalados (y otros muchos que no se han podido incluir debido a las limitaciones del presente estudio) se ha podido apreciar, de una forma científica y pormenorizada, cómo el imaginario de las gentes de una comarca concreta de la provincia (La Mancha de Montearagón) han sabido y querido expresar sus miedos, sus anhelos y aquello que subyace en lo más profundo

de su psique. Asimismo, la rigurosa explicación acerca de la novela gótica que también se ha ofrecido ha servido para poner de manifiesto que estos ejemplos no son casos aislados, sino que deben ser entendidos como pertenecientes a una tradición mayor, una de las más ricas del canon occidental. Así, gracias a Propp y a la literatura gótica, se ha alcanzado el objetivo de colocar la producción de un pueblo en el mapa cultural de una civilización, mostrando que son más las semejanzas que las diferencias y que en los pueblos de Albacete la literatura gótica ha vivido y continúa existiendo en su vertiente más popular.

José Manuel Correoso Rodenas  
Universidad Complutense de Madrid

## BIBLIOGRAFÍA

- Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009.
- Novelas amorosas de diversos ingenios del siglo xvii* (Ed. Evangelina Rodríguez). Madrid: Castalia, 1986.
- Poema de Gilgamesh*. Madrid: Tecnos, 2007.
- Records of the Salem Witch-Hunt* (Ed. Bernard Rosenthal). Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- AA.VV.: Amadís de Gaula: *quinientos años después. Estudios en homenaje a Juan Manuel Cacho Blecua*. Alcalá de Henares: Ediciones del Centro de Estudios Cervantinos, 2008.
- AA.VV.: *Ponencias jóvenes investigadores 2013*. Salamanca: INICE, 2013.
- AARNE, Antti: *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*. Helsinki: The Finnish Academy of Science and Letters, 1961.
- AGUIRRE, Manuel: «Geometries of Terror: Numinous Spaces in Gothic, Horror and Science Fiction», en *Gothic Studies*, Vol. 10, 2008, pp. 1-17.
- ALDANA REYES, Xavier: *Spanish Gothic. National Identity, Collaboration, and Cultural Adaptation*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2017.
- ALONSO HERNÁNDEZ, José Luis, GOSMAN, Martin y RINALDI, Rinaldo: *La Nouvelle Romane (Italia-France-España)*. Ámsterdam: Rodopi, 1993.
- AMADOR-MORENO, Carolina P.: *Orality in Written Texts. Using Historical Corpora to Investigate Irish English 1700-1900*. Londres: Routledge, 2019.
- AMORES, M.: *Fernán Caballero y el cuento folclórico*. El Puerto de Santa María: Biblioteca de Temas Portuenses, 2001.
- ANDERSEN, Jens: *Hans Christian Andersen: A New Life*. Nueva York: Overlook Duckworth, 2005.
- ANDRIOPOULOS, Stefan: «The Invisible Hand: Supernatural Agency in Political Economy and the Gothic Novel», en *ELH*, Vol. 66, N.º. 3, 1999, pp. 739-758.
- APARICIO YARZA, Verónica: *Literatura Francesa, Europea y Asiática de viajes de los siglos xix, xx y xxi y su traducción* [Trabajo Fin de Grado presentado en la Universidad de Valladolid, 2015].
- ASCARI, Maurizio: *A Counter-History of Crime Fiction. Supernatural, Gothic, Sensational*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2007.
- ATIÉNZAR GARCÍA, María del Carmen: *Cuentos populares de Chinchilla*. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses «Don Juan Manuel», 2017.
- BAQUERO GOYANES, Mariano: *El cuento español en el siglo xix*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Patronato Menéndez Pelayo, Instituto Miguel de Cervantes, 1949.
- BAYER-BERENBAUM, Linda: *The Gothic Imagination. Expansion in Gothic Literature and Art*. Teaneck, NJ: Farleigh Dickinson University Press, 1982.
- BÉCQUER, Gustavo Adolfo: *Leyendas*. Madrid: Cátedra, 2006.
- BECKFORD, William: *Vathek*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- BELSEY, Catherine. «Beyond reason: Hamlet and early modern stage ghosts», en BRONFEN Elisabeth y NEUMEIER, Beate (Eds.): *Gothic Renaissance. A reassessment*. Mánchester: Manchester University Press, 2014, pp. 32-54.
- BELTRÁN ALMERÍA, Luis: «Estética de la Novela en España. Tres momentos: Ortega, Bergamín y Mariano Baquero Goyanes», en *Revista de Literatura*, Vol. 71, N.º. 141, 2009, pp. 157-170.
- BINDING, Paul: *Hans Christian Andersen: European witness*. New Haven, CT: Yale University Press, 2014.
- BIRKHEAD, Edith: *The Tale of Terror; a Study of the Gothic Romance*. Londres: Constable & Company Ltd., 1921.
- BLACKSTONE, William: *Commentaries on the Laws of England*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- BLOOM, Clive (Ed.): *Gothic Horror. A Guide for Students and Readers*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2007.
- BLOOM, Clive: «Introduction: Death's Own Backyard. The Nature of Gothic and Horror Fiction», en BLOOM, Clive (Ed.): *Gothic Horror*. Nueva York: Palgrave MacMillan, 2007, pp. 1-24.
- BOTTING, Fred: *Gothic*. Londres: Routledge, 2014.
- BOTTING, Fred: *Limits of Horror. Technology, Bodies, Gothic*. Mánchester: Manchester University Press, 2013.
- BOTTING, Fred: *The Gothic*. Oxford: D. S. Brewer, 2001.
- BREDSORFF, Elias: *Hans Christian Andersen: the story of his life and work 1805-75*. Londres: Phaidon, 1975.
- BRONCANO RODRÍGUEZ, Manuel y ÁLVAREZ MAURÍN, María José: «Aproximación narratológica a los conceptos de personaje, acontecimiento y acontecimiento marco», en *Contextos*, Vol. VIII, N.º. 15-16, 1990, pp. 153-172.
- BRONFEN, Elisabeth y NEUMEIER, Beate (Eds.): *Gothic Renaissance. A reassessment*. Mánchester: Manchester University Press, 2014.

- BRUHM, Steven: «The contemporary Gothic: why we need it», en HOGLE, Jerrold E. (Ed.): *The Cambridge Companion to Gothic Fiction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. 259-276.
- CABALLERO, Fernán: *Cuentos, oraciones, adivinanzas y refranes populares*. Madrid: T. Fortanet, 1877.
- CABALLERO, Fernán: *Cuentos y poesías populares andaluzas*. Sevilla: La Revista Mercantil, 1859.
- CABALLERO, Fernán. *La Gaviota*. Madrid: Cátedra, 2006.
- CADALSO, José: *Cartas marruecas. Noches lúgubres*. Madrid: Cátedra, 2000.
- CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro: *La dama duende*. Madrid: Cátedra, 2001.
- CALMET, Augustin: *Tratado sobre los Vampiros*. Madrid: Reino de Cordelia, 2017.
- CAMARENA LAUCIRICA, Julio A.: «Sobre un tipo de cuento popular especialmente raro en el Occidente europeo», en *Narria: Estudios de artes y costumbres populares*, N.º. 27, 1982, pp. 31-33.
- CAPMANY SURÍS Y DE MONTPALÁU, Antonio: *Filosofía de la elocuencia*. Barcelona: Juan Francisco Piferrer, 1826.
- CARO BAROJA, Julio: *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- CASTILLO SOLÓRZANO, Alonso de: *Fiestas del jardín en cuatro novelas y tres comedias*. Valencia: Silvestre Esparsa, 1634.
- CASTLE, Terry: *The Female Thermometer: Eighteenth-Century Culture and the Invasion of the Uncanny*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- CHAPLIN, Sue: *Gothic Literature. Texts, Contexts, Connections*. Londres: York Press, 2011.
- CLARKE, Stephen: *The Strawberry Hill Press and its Printing House*. New Haven, CT: Yale University Press, 2011.
- CLERY, E. J.: «Introduction», en WALPOLE, Horace: *The Castle of Otranto*. Oxford: Oxford University Press, 1998, pp. vii-xxxviii.
- CLERY, E. J. y MILES, Robert (Eds.): *Gothic Documents. A Sourcebook. 1700-1820*. Mánchester: Manchester University Press, 2007.
- CONTRERAS ELVIRA, Ana: «La magia ilustrada: valores modernos y cosmovisión mágica en la comedia de magia del siglo XVIII», en GRECO, Bárbara y PACHE CARBALLO, Laura (Eds.): *De lo sobrenatural a lo fantástico. Siglos XIII-XIX*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2014, pp. 251-263.
- CORREOSO RODENAS, José Manuel: *Donde habita el horror. Análisis de la espacialización gótica en dos obras de la literatura victoriana finisecular: The Picture of Dorian Gray y The Turn of the Screw*. [Trabajo Fin de Máster presentado en la Facultad de Humanidades de Albacete –Universidad de Castilla-La Mancha– 2014].
- CORREOSO RODENAS, José Manuel: «La edición perdida de *Wieland* en España (ca. 1818)», en *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo. Revista digital del Grupo de Estudios del Siglo XVIII de la Universidad de Cádiz*, N.º. 25, 2019, en prensa.
- CORREOSO RODENAS, José Manuel: «Nuevas concepciones espaciales en *The Turn of the Screw*», en *Epos: Revista de Filología*, N.º. XXXI, 2015, pp. 389-404.
- CORREOSO RODENAS, José Manuel y JAQUERO ESPARCIA, Alejandro: «El fantástico interior y sus repercusiones en la producción televisiva de nuestro fin de siglo: el ejemplo de *Twin Peaks*», en AA.VV.: *Ponencias jóvenes investigadores 2013*. Salamanca: INICE, 2013, pp. 69-74.
- CLEMENS, Valdine: *The Return of the Repressed. Gothic Horror from The Castle of Otranto to Alien*. Buffalo, NY: State University of New York Press, 1999.
- CROKER, Thomas Crofton: *Fairy Legends and Traditions of the South of Ireland*. Londres: John Murray, 1828.
- CROKER, Thomas Crofton: *Legends of the Lakes, or Sayings and Doings at Killarney*. Londres: John Ebbers and Co., 1829.
- DÄLLENBACH, Lucien: *Le récit spéculaire. Essai sur la mise en abyme*. París: Seuil, 1977.
- DAVENPORT-HINES, Richard: *Gothic: Four Hundred Years of Excess, Horror, Evil and Ruin*. Londres: Fourth Estate, 1998.
- DAVIES, Owen: *The Haunted: A Social History of Ghosts: A Cultural History of Ghosts*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2007.
- DESMET, Christy y WILLIAMS, Anne (Eds.): *Shakespearean Gothic*. Cardiff: University of Wales Press, 2009.
- DICKENS, Charles: *Bleak House*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- DICKENS, Charles: *Great Expectations*. Nueva York: Norton, 1999.
- DICKENS, Charles: *Hard Times*. Nueva York: Norton, 2016.
- DRAKAKIS, John. «Yorick's skull», en BRONFEN, Elisabeth y NEUMEIER, Beate (Eds.): *Gothic Renaissance. A reassessment*. Mánchester: Manchester University Press, 2014, pp. 17-31.



- ESCUADERO, Andrew Mario: *Exhuming Caliban: Gothic and Madness in Late Twentieth and Twenty-first-Century Caribbean Literary Fictions* [Tesis doctoral presentada en la University of California San Diego, 2012]. (Disponible en <https://escholarship.org/uc/item/0ww917tw>).
- FEIJOO, Benito Jerónimo: *Cartas eruditas y curiosas*. Barcelona: Crítica.
- FEIJOO, Benito Jerónimo: *Teatro crítico universal*. Madrid: Cátedra, 2012.
- FERNÁNDEZ, José Francisco: «Principios fundacionales del relato irlandés moderno», en RODRÍGUEZ GUERRERO-STRACHAN, Santiago (Coord.): *Fragments de realidad. Los autores y las poéticas del cuento en lengua inglesa*. Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid, 2015, pp. 141-155.
- FREUD, Sigmund: *Das Unheimliche*. Barcelona: Mármol Izquierdo, 2018.
- FUENTELAPEÑA, Antonio de: *El Ente dilucidado. Discurso único novísimo que muestra hay en naturaleza animales irracionales invisibles y cuales sean*. Zamora: Instituto de Estudios Zamoranos «Florián de Ocampo», 2007.
- FUENTES NIETO, Juan Luis: «Magos y magias en dos comedias de las *Fiestas del jardín* (1634) de Alonso de Castillo Solórzano: 'Los encantos de Bretaña' y 'La fantasma de Valencia'», en *Hesperia. Anuario de filología hispánica*, Vol. XVII, N.º. 2, 2014, pp. 41-66.
- GARROSA RESINA, Antonio: *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1985.
- GIBBON, Edward: *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. Londres: Penguin, 2000.
- GOETHE, Johann Wolfgang von: *Fausto*. Barcelona: Austral, 2011.
- GONZÁLEZ MORENO, Beatriz: «La estética del cuento corto británico durante el siglo XIX: génesis y bases para la canonización de un género», en RODRÍGUEZ GUERRERO-STRACHAN, Santiago (Coord.): *Fragments de realidad. Los autores y las poéticas del cuento en lengua inglesa*. Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid, 2015, pp. 95-110.
- GONZÁLEZ MORENO, Beatriz: *Lo sublime, lo gótico y lo romántico: la experiencia estética en el romanticismo inglés*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2007.
- GRECO, Bárbara y PACHE CARBALLO, Laura (Eds.): *De lo sobrenatural a lo fantástico. Siglos XIII-XIX*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2014.
- GUTIÉRREZ, Luis: *Cornelia Bororquia o La víctima de la Inquisición*. Madrid: Cátedra, 2005.
- HAIDT, Rebecca: «Gothic Larra», en *Decimonónica*, Vol. 1, N.º. 1, 2004, pp. 52-66.
- HERRERO CECILIA, Juan: *Estética y pragmática del relato fantástico*. Cuenca: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000.
- HIBBERT, Samuel: *Sketches of the Philosophy of Apparitions*. Nueva York: Arno, 1975.
- HOGG, James: *The Private Memoirs and Confessions of a Justified Sinner*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- HOGLE, Jerrold E. (Ed.): *The Cambridge Companion to Gothic Fiction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- HOMERO: *Odisea*. Madrid: Cátedra, 2005.
- HUGHES, William: *Historical Dictionary of Gothic Literature*. Toronto: The Scarecrow Press, Inc., 2013.
- HUME, Robert D.: «Gothic versus Romantic: A Reevaluation of the Gothic Novel», en *PMLA*, Vol. 84, N.º. 2, 1969, pp. 282-290.
- HURLEY, Kelly: «British Gothic Fiction, 1885-1930», en HOGLE, Jerrold E. (Ed.): *The Cambridge Companion to Gothic Fiction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. 189-207.
- IHMS, Schmidt M.: «The Brothers Grimm and their collection of 'Kinder und Hausmärchen'», en *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, N.º. 45, 1975, pp. 41-54.
- IZQUIERDO, Pascual: «Introducción», en BÉCQUER, Gustavo Adolfo: *Leyendas*. Madrid: Cátedra, 2006, pp. 11-115.
- JONES, Darryl: *Horror: A Thematic History in Fiction and Film*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- JOVELLANOS, Gaspar Melchor de: *El delincuente honrado*. Madrid: Cátedra, 2008.
- KĘDRA-KARDELA, Anna y KOWALCZYK, Andrzej Sławomir (Eds.): *Expanding the Gothic Canon. Studies in Literature, Film and New Media*. Fráncfort: Peter Lang, 2014.
- KILEEN, Jarlath: «Victorian Gothic Pulp Fiction», en SMITH, Andrew y HUGHES, William (Eds.): *The Victorian Gothic. An Edinburgh Companion*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2012, pp. 43-56.
- KLIGER, Samuel: «The 'Goths' in England: An Introduction to the Gothic Vogue in Eighteenth-Century Aesthetic Discussion», en *Modern Philology. Critical and Historical Studies in Literature, Medieval through Contemporary*, Vol. 43, N.º. 2, 1945, pp. 107-117.
- KOROPECKYJ, Roman: «Orientalism in Adam Mickiewicz's Crimean Sonnets», en *The Slavic and East European Journal*, Vol. 45, N.º. 4, 2001, pp. 660-678.

- KOROPECKYJ, Roman Robert: *Adam Mickiewicz: The Life of a Romantic*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2008.
- LEWIS, Matthew: *The Monk*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- LÓPEZ SANTOS, Miriam: *La novela gótica en España (1788-1833)*. Vigo: Academia del Hispanismo, 2010.
- ŁOWCZANIN, Agnieszka y WIŚNIEWSKA, Dorota (Eds.): *All that Gothic*. Fráncfort: Peter Lang, 2014.
- MARLOWE, Christopher: *Doctor Faustus and Other Plays*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- MATURIN, Charles: *Melmoth the Wanderer*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- MENDOZA DÍAZ-MAROTO, Francisco: *Antología de romances orales recogidos en la Provincia de Albacete*. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses de la Excma. Diputación de Albacete, 1990.
- MENDOZA DÍAZ-MAROTO, Francisco: *Introducción al romancero oral en la Provincia de Albacete*. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses de la Excma. Diputación de Albacete, 1989.
- MENDOZA DÍAZ-MAROTO, Francisco: «La recolección del romancero oral desde provincias. Una experiencia (1972-1979)», en SÁNCHEZ ROMERALO, Antonio, CATALÁN, Diego, y ARMISTEAD, Samuel G. (Eds.): *El Romancero hoy: Nuevas Fronteras*. Madrid: Gredos, 1979, pp. 423-447.
- MENDOZA DÍAZ-MAROTO, Francisco: «Literatura de cordel albacetense», en *Al-Basit: Revista de estudios albacetenses*, N.º. 33, 1993, pp. 157-178.
- MICKIEWICZ, Adam: *Ballady i romanse*. Lipsk: F. A. Brockhaus, 1852.
- MICKIEWICZ, Adam: *Sonet Krymskie*. Greg: Greg, 2007.
- MILES, Robert: «Ann Radcliffe and Matthew Lewis», en PUNTER, David (Ed.): *A Companion to the Gothic*. Oxford: Blackwell, 2000, pp. 41-57.
- MILES, Robert: «The 1790s: the effulgence of Gothic», en HOGLE, Jerrold E. (Ed.): *The Cambridge Companion to Gothic Fiction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. 41-62.
- MIŁOSZ, Czesław: *The History of Polish Literature*. Berkeley, CA: University of California Press, 1983.
- MONTÉS, Jordán, J. F.: «Seres sobrenaturales y míticos en comunidades campesinas tradicionales. El Sureste español», en *Revista Murciana de Antropología*, N.º. 2, 1997, pp. 83-121.
- MONTIEL, Isidoro: *Ossián en España*. Barcelona: Planeta, 1974.
- NEETHLING, Bertie: *Xhosa & Russian Folktales. A Structural Comparison*. Stellenbosch: Sun Press, 2019.
- O'BRIAIN, Helen Conrad y STEVENS, Julie Anne (Eds.): *The Ghost Story from the Middle Ages to the Twentieth Century*. Dublín: Four Courts Press, 2010.
- OLIVÉ, Pedro María de. *Las Noches de Invierno, o Biblioteca escogida de historias, anécdotas, novelas, cuentos, chistes y agudezas, fábulas y ficciones mitológicas, aventuras de hadas y encantadoras, relaciones de viajes, descripciones de países y costumbres singulares y raras, maravillas y particularidades admirables de la naturaleza*. Madrid, 1797.
- ORTEGA, Fina y TENDERO, Arturo: *La gente de Chinchilla en sus apodos*. Albacete: La siesta del lobo, 2004.
- ORTEGA GARCÍA, Fina: *Cultura popular de Chinchilla. Recopilación etnográfica -Volumen I-. Las voces de la Memoria. Juegos populares de corro, pelota y mecedor de nuestra infancia*. Albacete: Asociación Antigua Tradición, de Chinchilla, 2003.
- ORTEGA GARCÍA, Fina: *Cultura popular de Chinchilla. Recopilación etnográfica -Volumen II-. Las voces de la memoria. Juegos populares de nuestra infancia*. Albacete: Asociación Cultural Antigua Tradición, 2005.
- ORTEGA GARCÍA, Fina: *Cultura popular de Chinchilla. Recopilación etnográfica -Volumen IV-. Las voces de la memoria. Cuentos, Historias y Romances*. Albacete: Asociación Cultural Antigua Tradición, 2009.
- ORTEGA GARCÍA, Fina: *Cultura popular de Chinchilla. Recopilación etnográfica -Volumen V-. Las voces de la memoria. Cantos, oraciones y poesías*. Albacete: Asociación Cultural Antigua Tradición, 2013.
- PARKER, Michael: *Seamus Heaney: The Making of the Poet*. Iowa City, IA: University of Iowa Press, 1993.
- PÉREZ DE MONTALBÁN, Juan: *Sucesos y prodigios de amor*. Barcelona: Montesinos, 1992.
- PÉREZ Y RODRÍGUEZ, Pascual: *La urna sangrienta o El panteón de Scianella*. Madrid: Siruela, 2010.
- PÉREZ-ZARAGOZA GODÍNEZ, Agustín: *Galería fúnebre de espectros y sombras ensangrentadas, o sea el historiador mágico de las catástrofes del linaje humano*. Madrid: Imprenta de D. J. Palacios, 1831.
- PLATÓN: *La república*. Madrid: Alianza, 2013.
- PROPP, Vladimir: *Morfología del cuento*. Madrid: Akal, 2018.
- PUNTER, David (Ed.): *A Companion to the Gothic*. Oxford: Blackwell, 2000.
- PUNTER, David (Ed.): *A New Companion to the Gothic*. Oxford: Wiley Blackwell, 2015.

- PUNTER, David: *Gothic Pathologies. The Text, the Body and the Law*. Nueva York: Macmillan, 1998.
- PUNTER, David: *The Literature of Terror: A History of Gothic Fictions from 1765 to the Present Day*. Londres: Longman, 1996.
- PUNTER, David y BYRON, Glennis: *The Gothic*. Oxford: Blackwell, 2011.
- PURVES, Maria: *Gothic and Catholicism. Religion, Cultural Exchange and the Popular Novel, 1785-1829*. Cardiff: University of Wales Press, 2009.
- RADCLIFFE, Ann: «On the Supernatural in Poetry», en *The New Monthly Magazine and Literary Journal*, 1826, pp. 145-152.
- RADCLIFFE, Ann: *The Italian*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- RADCLIFFE, Ann: *The Mysteries of Udolpho*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- RADCLIFFE, Ann: *The Romance of the Forest*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- REDONDO, Agustín: *Revisitando las culturas del Siglo de Oro. Mentalidades, tradiciones culturales, creaciones paraliterarias y literarias*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2007.
- RICHARDSON, Samuel: *Clarissa, or the History of A Young Lady*. Londres: Penguin, 1985.
- RIGAL-ARAGÓN, Margarita y CORREORO-RODENAS, José Manuel: «Poe's Spaces and The Following», en *Studia Neophilologica*, Vol. 89. N°. 1, 2017, pp. 14-33.
- ROAS, David: *De la maravilla al horror. Los inicios de lo fantástico en la cultura española (1750-1860)*. Vilagarcía de Arousa: Mirabel Editorial, 2006.
- RODRÍGUEZ GUERRERO-STRACHAN, Santiago (Coord.): *Fragmentos de realidad. Los autores y las poéticas del cuento en lengua inglesa*. Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid, 2015.
- RZPEKA, Charles J. y HORNSLEY, Lee (Eds.): *A Companion to Crime Fiction*. Oxford: Willey-Blackwell, 2010.
- SADE, Donatien-Alphonse-François de: *Oeuvres*. Paris: Gallimard, 1998.
- SAGE, Victor y SMITH, Allan Lloyd: *Modern Gothic. A Reader*. Mánchester: Manchester University Press, 1996.
- SÁNCHEZ ROMERALO, Antonio, CATALÁN, Diego, y ARMISTEAD, Samuel G. (Eds.): *El Romancero hoy: Nuevas Fronteras*. Madrid: Gredos, 1979.
- SANDERS, Robert: *Leyendas y arquetipos del Romanticismo español*. Portland, OR: Portland State University Press, 2017.
- SCOTT, Walter: «On the Supernatural in Fictitious Composition», en *The Foreign Quarterly Review*, Vol. 1, N°. 1, 1827, pp. 61-98.
- SCOTT, Walter: *Waverley*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- SEBOLD, Russell P.: *Trayectoria del romanticismo español*. Barcelona: Crítica, 1983.
- SHAKESPEARE, William: *Hamlet*. Nueva York: Norton, 2010.
- SHAKESPEARE, William: *Macbeth*. Nueva York: Norton, 2013.
- SHAKESPEARE, William: *Richard III*. Nueva York: Norton, 2008.
- SHELLEY, Mary: *Frankenstein*. Nueva York: Norton, 2011.
- SLOAN, Gary: «Mystery, magic, and malice: O'Connor and the Misfit», en *Journal of the Short Story in English*, N°. 30, 1998, pp. 2-9.
- SMITH, Andrew y HUGHES, William (Eds.): *The Victorian Gothic. An Edinburgh Companion*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2012.
- SPOONER, Catherine y MCEVOY, Emma (Eds.): *The Routledge Companion to Gothic*. Londres: Routledge, 2007.
- STEWART, William Grant: *The Popular Superstitions and Festive Amusements of the Highlanders of Scotland*. Edimburgo: Archibald Constable and Company, 1823.
- THOMPSON, G. R.: «Introduction: Romanticism and the Gothic Tradition», en THOMPSON, G. R. (Ed.): *The Gothic Imagination: Essays in Dark Romanticism*. Pullman, WA: Washington State University Press, 1974, pp. 1-10.
- THOMPSON, G. R. (Ed.): *The Gothic Imagination: Essays in Dark Romanticism*. Pullman, WA: Washington State University Press, 1974.
- THOMPSON, Stith: *The Folktale*. Berkeley, CA: University of California Press, 1977.
- TORQUEMADA, Antonio de: *Jardín de flores curiosas*. Madrid: Castalia, 1983.
- TOWNSHEND, Dale: «Gothic Shakespeare», en PUNTER, David (Ed.): *A New Companion to the Gothic*. Oxford: Wiley Blackwell, 2015, pp. 38-63.
- TOWNSHEND, Dale: *Terror and Wonder. The Gothic Imagination*. Londres: The British Library, 2014.



TRUJILLO, José Ramón: «Magia y maravillas en la materia artúrica hispánica. Sueños, milagros y bestias en la *Demanda del Santo Grial*», en AA.VV.: *Amadís de Gaula: quinientos años después. Estudios en homenaje a Juan Manuel Cacho Blecua*. Alcalá de Henares: Ediciones del Centro de Estudios Cervantinos, 2008, pp. 789-818.

UTHER, Hans-Jörg: *Behinderte in populären Erzählungen. Studien zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*. Berlín: de Guyter, 1981.

VIRGILIO: *Eneida*. Madrid: Gredos, 2019.

WALPOLE, Horace: *The Castle of Otranto*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

WATT, James: *Contesting the Gothic. Fiction, Genre, and Cultural Conflict, 1764-1832*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

WILDE, Lady Jane: *Ancient Legends, Mystic Charms, and Superstitions of Ireland*. Boston: Ticknor and Co., 1887.

WISKER, Gina: *Horror Fiction. An Introduction*. Londres: Continuum, 2005.

WORTHINGTON, Heather: «From The Newgate Calendar to Sherlock Holmes», en RZPEKA, Charles J. y HORNSLEY, Lee (Eds.): *A Companion to Crime Fiction*. Oxford: Willey-Blackwell, 2010, pp. 13-27.

WRIGHT, Angela: *Gothic Fiction. A reader's guide to essential criticism*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2007.

WULLSCHLÄGER, Jackie: *Hans Christian Andersen: The Life of a Storyteller*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

ZAVALA, Iris: «Erotismo y terror: el fantasma del texto o cuando los espejos tienen manchas», en *España Contemporánea: Revista de Literatura y Cultura*, Vol. 8, N.º. 2, 1995, pp. 117-128.

ZAYAS Y SOTOMAYOR, María de: *Desengaños amorosos*. Madrid: Cátedra, 1983.

ZAYAS Y SOTOMAYOR, María de: *Novelas amorosas y ejemplares*. Madrid: Cátedra, 2000.

ZIPES, Jack: *Hans Christian Andersen: The Misunderstood Storyteller*. Londres: Routledge, 2005.

<http://www.internationalgothic.group.shef.ac.uk/>

<https://www2.mmu.ac.uk/english/gothic-studies/>

<https://researchportal.helsinki.fi/en/activities/international-society-for-studies-in-oral-tradition-external-orga>

<https://coas.missouri.edu/department/center-studies-oral-tradition>

<http://lema.rae.es/drae/?val=g%C3%B3tico>

<http://www.internationalgothic.group.shef.ac.uk/gothic-studies-journal/>

Revista de  
**FOLKLORE**

Fundación Joaquín Díaz

[funjdiaz.net](http://funjdiaz.net)

Nº 500

43 AÑOS DE LA REVISTA DE FOLKLORE

