Revista de FOLKLORE

Fundación Joaquín Díaz

Sumario

Dura lex sed lex 3
Joaquín Díaz

Interés etnográfico de las ordenanzas sobre esparcimiento popular. El repertorio legislativo de Fermín Abella 4
Ricardo Gurbindo Gil

Bécquer y lo sobrenatural: A propósito de la leyenda de «Los ojos verdes» 27
Nicolás Asensio Jiménez y Julieta Casariego

Torneados, esqueuomorfismo y determinismo geográfico en las gaitas de fuelle del noroeste peninsular 34
Pablo Carpintero

El diablo en la harina. Una hipótesis 60
Jacobo Feijóo

Chistes, humor, agresión y alivio 62
Anna María Fernández Poncela

El monstruo que devora la luna 71
Arturo Martín Criado

Revista de Folklore número 448 – Junio 2019
Portada: Franciscano de Zamora. Dibujo de White. Siglo XIX
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

Dura lex sed lex

Las normas –sean jurídicas o religiosas– fueron siempre para el ser humano una excelente excusa a través de la cual poder demostrar su inconformismo o su desacuerdo, aunque no fuera más que por afirmar su personalidad con ese acto de rebeldía. Es cierto que las normas no se dictaban por capricho y solían ser un medio bastante eficaz para controlar los comportamientos personales y colectivos en una comunidad, pero el refrán «nunca llueve a gusto de todos» venía a certificar lo difícil que era legislar para el común. De hecho, los bandos de alcaldía y las visitas anuales del obispo a los pequeños núcleos de población, constituían un permanente recordatorio sobre la ineficacia de los mandatos o sobre su reiterado incumplimiento. Una y otra vez se prohibían determinadas costumbres, impropias de una sociedad que aspiraba a mejorar, y una y otra vez se volvía a recordar su existencia, lo que significaba claramente que las advertencias no habían servido para nada. Mientras las diócesis aprobaban en sínodo sus constituciones, los concejos acordaban los reglamentos y decretos que ordenarían los procederes de las personas, en particular los que tuviesen una incidencia pública y afectasen a un vecindario.

Todas las compilaciones de normas y leyes, sea cual sea su origen y pertinencia, nos ayudarán a comprender cuáles fueron en cada momento histórico las preocupaciones y desvelos de los poderes públicos, pero también el contexto en que esas preocupaciones se producían y las razones por las que una norma se promulgaba, más allá de la letra del decreto. Algunas obras imprescindibles para el mejor conocimiento de ese espíritu podrían ser los manuales de Fermín Abella y Blave –quien también publicó *El consultor de los párrocos*– y la ingente obra del *Synodicon Hispanum* dirigida por Antonio García y García. A través de los sínodos, celebrados cada año por los obispos de cada diócesis siguiendo la normativa aprobada en el cuarto concilio de Letrán, podemos conocer cuáles eran las normas que pretendían regir todos los momentos del individuo, en privado y en sociedad. Esas normas se publicaban y se colocaban en las iglesias para conocimiento de todos y para la general observación, aunque por lo general, más que crear doctrina, pretendían corregir defectos y abusos provocados por la relajación de costumbres, por la deriva enviciada de algunos comportamientos o simplemente por la tendencia permanente de las autoridades eclesiásticas a corregir el escándalo y sus consecuencias.

Carta del director

Interés etnográfico de las ordenanzas sobre esparcimiento popular. El repertorio legislativo de Fermín Abella

Ricardo Gurbindo Gil

Ruego de poderoso, mandato es imperioso **(Dicho tradicional).**

1. Introducción

Este artículo es una lectura comentada de algunas disposiciones legales de carácter local alusivas a las actividades desarrolladas por los pueblos en su tiempo de ocio y celebración. La vigencia cronológica de las regulaciones revisadas corresponde a los momentos finales del siglo XIX, período en el que se da una cierta recapitulación de la legislación promulgada con anterioridad, así como una homogeneización normativa entre diferentes regiones respecto a determinadas conductas sociales y manifestaciones festivas. Con objeto de tener una visión del panorama general, vamos a fijar nuestra mirada en una de las completas e interesantes compilaciones legislativas realizadas por Fermín Abella, la cual constituyó un referente esencial para numerosos municipios y concejos del período a la hora de dictar sus propias normas. El tratado puede tomarse como un modelo o guía que remite a los mandatarios locales a las leyes de rango superior en las que deben basar su ordenamiento más inmediato. Aunque nosotros principalmente vamos a ceñirnos al ámbito festivo y al divertimento de la comunidad en general, el manual abarca el amplio espectro de cuestiones y actividades que era necesario regular en el devenir habitual de las poblaciones. No obstante, antes de entrar en materia, nos parece oportuno exponer en este apartado introductorio algunas consideraciones relacionadas con las facultades de las fuentes escritas, y de los textos legislativos en particular, en el desarrollo del quehacer etnográfico.

1.1. La fuente escrita en la investigación etnográfica

Las principales herramientas de las cuales se vale el etnógrafo a la hora de afrontar sus estudios sobre cualquiera de los múltiples aspectos que conforman el universo cultural de las clases populares son la entrevista personal y la observación presencial. Así mismo, en la fase de recogida de información, el método etnográfico también debe tener en consideración otra serie de recursos. No hay duda de que, para aproximarse al verdadero estado de la cuestión, resulta imprescindible la revisión de todos los estudios previos llevados a cabo sobre el objeto de nuestra investigación. Por otro lado, es importante que no se olvide analizar toda la documentación que, de manera directa o indirecta, alude a aquellas actividades y asuntos que se pretenden conocer (Rodríguez y Valldeorila 2009, 53). En este sentido, es preciso tener en cuenta el valor que al respecto guardan algunos textos producidos con una finalidad diferente a la que en principio nos ocupa. De igual manera que los historiadores ocupados en el estudio de la Antigüedad utilizan las composiciones literarias clásicas para complementar sus datos o suplir su falta cuando carecen de ellos (Abad 2002, 191), en el campo de la etnografía existen experiencias similares mediante las cuales se ha buscado profundizar en el dominio de distintos aspectos de la vida cotidiana de los grupos humanos. En algunos casos este proceder aportará una perspectiva diferente de un hecho concreto y nos servirá para integrar los diferentes matices de una misma realidad. Sin embargo, es posible que en determinadas circunstancias estos documentos constituyan la única referencia con la que se cuenta acerca de una materia específica.

El propósito de avanzar en el establecimiento de un corpus documental lo más amplio posible con el que perfeccionar el conocimiento sobre los diferentes contextos etnográficos de una cultura concreta no es una aspiración reciente. Precisamente, este era el objetivo del proyecto conocido como «Fuentes para la Etnografía Española» que, en el marco del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, emprendió el equipo dirigido por Julio Caro Baroja. La iniciativa pretendía reunir una colección de textos presentados críticamente, los cuales, por su valor histórico o relevancia cultural en relación con la investigación etnográfica, se podrían utilizar como fuentes para el estudio de las costumbres y tradiciones culturales de España y América. El papel desempeñado por este reconocido folklorista en el análisis documental aplicado a la etnografía es la causa por la cual ha sido considerado uno de los más importantes precursores en el uso sistemático de las fuentes escritas y la historiografía para la investigación antropológica (Valadés 2016, 102). Un ejemplo de los trabajos desarrollados dentro de aquella dinámica se ocupaba de estudiar los datos que la novela picaresca española, y en concreto el caso de los lazarillos, ofrece desde una perspectiva etnográfica. El prólogo de la edición corrió a cargo del mismo Caro Baroja, quien, aun reconociendo el componente ficticio de dichos textos literarios, estimaba que estos no eran sino el reflejo general de la organización social y económica de un pueblo (Caro Baroja 1984, 18). Así pues, los datos aportados por el análisis realizado abarcan numerosos fundamentos de la sociedad de los siglos XVI y XVII: desde el orden estamental, el funcionamiento de la justicia, las relaciones políticas, amistosas y beligerantes, hasta otros cuestiones más elementales y objetivas como las descripciones del mobiliario y ajuar doméstico, la dieta alimentaria, la estructuración familiar o la organización de la jornada diaria, entre otros. Se puede decir que el índice de materias presentado por los autores tras haber diseminado estas obras de la literatura comprende la práctica totalidad de materias incluidas en los cuestionarios más comunes usados en la entrevista de carácter etnográfico (Álvarez y Cea 1984, 21-26).

Ciertamente, el interés y la posibilidad de extraer conclusiones existentes en cada texto no son siempre las mismas, por lo que necesariamente los resultados tampoco serán igual de fructíferos en todas las ocasiones. Puede que sea esta la razón por la cual el examen documental, a pesar de ser una técnica frecuentemente usada, haya sido considerado muchas veces como un mero apoyo a la observación directa (Álvarez 2011). Sin embargo, dada la amplia tipología de documentos analizables, sería un desacierto no tener en cuenta la información y diversos puntos de vistas facilitados por una lectura crítica de las diferentes fuentes escritas[1]. Juan Garmendia Larrañaga es otro de los investigadores que apostaron por la integración de todo tipo de recursos a la hora de elaborar sus aportaciones etnográficas. En una conferencia organizada para disertar acerca del potencial de las fuentes documentales en los estudios sobre cultura popular, el etnógrafo guipuzcoano manifestaba que «cuanto más rico sea el abanico de conocimientos de un investigador, mejor que mejor». Desde su propia experiencia personal, consideraba los archivos como «restos vivos del pasado que, por medio de la letra impresa, nos ayudan a reconstruir un mundo arrumbado por el inevitable proceso de la evolución». A continuación, exponía distintos casos en los que el análisis de la documentación escrita había resultado un elemento indispensable para completar sus investigaciones etnográficas relativas a instituciones familiares y sociales, infraestructuras económicas, relaciones comerciales, actividades artesanas y laborales o a los ámbitos agrícola y ganadero. En uno de estos estudios Garmendia abordaba la figura del *auzolan* (término mediante el cual se denomina en euskera al trabajo vecinal o de prestación personal a la

1 Cartas, memorias, autobiografías, anotaciones personales, libros de texto, noticias de prensa, artículos de opinión, epitafios, historias de vida, historias médicas, panfletos políticos, publicaciones oficiales, expedientes administrativos, registros, directorios, agendas…

comunidad) y para ello examinó las leyes y estatutos municipales de una localidad de Gipuzkoa expedidas entre las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX (Garmendia 2007, 24 y 30). Las pautas sobre las que se materializó el mencionado trabajo se asimilan en parte a nuestra propuesta, pues en ambos casos se parte de la revisión de la legislación local con el objetivo de detallar o completar diversos aspectos de la vida social en los municipios de ese período.

1.2. Regulación legal de la existencia cotidiana

Las iniciativas expuestas y otras desarrolladas en términos semejantes han contribuido a tener una visión más íntegra de los diversos ambientes culturales que caracterizan a los grupos sociales. Sin embargo, los documentos legales no han sido considerados como un espacio propio de investigación etnográfica en sí mismo hasta hace relativamente poco tiempo. Por otro lado, muy a menudo el examen de los distintos tipos de textos legislativos suele limitarse en exclusiva al propósito final o estado ideal pretendido por los legisladores y al sujeto último al que estos van dirigidos, dejando de lado los intereses y verdaderas motivaciones de sus impulsores. De la misma manera, también es necesario considerar la divergencia existente entre el derecho plasmado en las leyes (entendido este como un conjunto de principios y normas expresivos de una idea de justicia y de orden) del verdadero derecho en acción, que haría referencia a la situación real existente en la práctica. Tal dispersión de valoraciones en la lectura de esta documentación puede estar relacionada con la complejidad del leguaje legal, el cual es susceptible de generar diferentes significados (Barrena 2001, 58 y 63).

Quienes desde la llamada «antropología legal» y «antropología jurídica» se han dedicado al estudio de estas especialidades ratifican la amplitud de contextos sociales y culturales que denota este tipo de documentación. En su opinión, en los textos legales se unen la percepción de la realidad social del legislador con el plan que se tiene para incidir en la misma, teniendo siempre la intención de modificar esta de forma total o parcial. Precisamente, la aspiración a realizar ese cambio social es otro de los factores que, como señala el antropólogo e historiador Louis Assier-Andrieu, muestra la dimensión dialéctica existente entre norma y práctica, entre regla y hechos reales (Terradas 1999, 52-53). Esta circunstancia debe ser tenida en cuenta por el investigador cuando se valga de normas legislativas como medio de aproximación a un determinado ámbito cultural. Sin duda, al analizar los datos transmitidos por nuestros interlocutores en una entrevista oral o los contenidos de una documentación de carácter personal, resulta inevitable considerar y ser mínimamente crítico con las visiones «autocomplacientes» que pueden contener tales testimonios. De igual modo, al revisar una disposición legal es fundamental no olvidar que nos encontramos ante visiones «deseables» de una realidad (Álvarez 2011).

El método adecuado en la revisión de un escrito de estas características pasaría necesariamente por una lectura entre líneas, mediante la cual evidenciar la verdadera naturaleza de estas disposiciones. El análisis no debe realizarse solamente en base a los objetivos formulados y a las consecuencias originadas, sino que asimismo es preciso reparar en el fundamento de dónde emergen dichos objetivos y cuál era la realidad que impulsó su promulgación como norma legal. Dicho de otra manera, tendremos que considerar las situaciones o comportamientos sociales que, por haber sido considerados cuestionables o problemáticos, incitaron a promulgar una determinada ley (Muzzopappa y Villalta 2011, 32). Algunos autores han considerado esta variedad de connotaciones como distintas «categorías de acción» que es esencial identificar, y entre las cuales la condición práctica superaría el marco legal (Díaz de Rada 2012, 105). En cualquier caso, es procediendo de este modo cómo llegaremos a conocer realmente la situación efectiva que se daba respecto al asunto concreto objeto de regulación.

¿Cuánto durará el pasatiempo? Jugando a la gallina ciega con la Justicia. Albert Bigelow Paine (1904)

Para explicar mejor estas observaciones y antes de pasar a comentar las regulaciones de distintas actividades festivas y recreativas en las que se centra nuestro artículo, puede ser ilustrativo considerar un caso particular. En uno de los trabajos realizados por José María Esparza sobre la localidad navarra de Tafalla se habla de la manifiesta insistencia por reprobar las cencerradas presente en las ordenanzas municipales de distintos momentos de todo el siglo XIX. Por lo visto, el bullicio y algarabías protagonizadas por la juventud de la localidad para mofarse de los viudos reiterantes en el matrimonio la noche de sus segundas nupcias no estaban bien vistas por los regidores locales. Aunque los vaivenes del movido siglo XIX dieron lugar a corporaciones de distinto signo, todas ellas continuaron censurando esta conducta juvenil, la cual, por otra parte, era práctica generalizada en numerosas y diversas regiones geográficas. El caso es que los munícipes tafalleses todavía en 1915 se empeñaban en prohibir las cencerradas, ig-

norando –como indica Esparza– que «las antiguas costumbres no se erradicaban a golpe de pregonero» (Esparza 2009, 84). Aunque hay infinidad de ejemplos como el que acabamos de exponer, sorprende que la imagen de las sociedades pasadas que más nos ha llegado conlleve una sobrevaloración de otro tipo de ritos más acordes con la esencia del poder político y religioso. En realidad, si algo se deduce a primera vista del repaso de las regulaciones dictadas por la autoridad para frenar y sancionar determinadas usanzas, justamente es la existencia de una cierta generalización o tendencia a practicarlas, lo que nos sitúa en un escenario donde interactúan opciones dispares. Esto es lo que pretendemos con la lectura de estas normativas, conocer el modelo e ideario defendido por los legisladores, pero sin renunciar a percatarnos acerca de los verdaderos hábitos cotidianos que sugiere el reverso de sus páginas.

2. Ordenamiento del ámbito festivo local según la antología de Abella. Pautas generales

Una vez expuestos estos criterios sobre el interés de la documentación legal en el análisis etnográfico, vamos a reparar en lo que la antología legislativa de carácter local realizada por Fermín Abella aporta en este sentido. Concretamente, nos centraremos en los capítulos cuarto y quinto, en los cuales toma como referencia el entorno del ocio y las celebraciones festivas, dejando para proyectos más ambiciosos un examen más completo e íntegro de la obra. El manual de Abella ve la luz al comienzo del sistema político conocido como Restauración establecido a finales del XIX y, aunque tiene como base principal las disposiciones legales adoptadas en ese momento, enlaza con el intenso desarrollo legislativo producido a lo largo de todo el siglo. Si bien es cierto que la institución municipal dispone de distintos textos legales con los que regular su funcionamiento desde la Edad Media (amplia etapa cronológica en la que se pasa de los fueros de comienzos del XI otorgados por el rey o un señor, a las ordenanzas de fines del Medievo y comienzos de la Edad Moderna), las escasas facultades adquiridas quedarán después extremadamente limitadas a raíz del centralismo y absolutismo establecidos entre los siglos XVI y XVIII. Este panorama empezará a variar a partir de este período con el avance del constitucionalismo español, que determinará a su vez la evolución del derecho local. Son los redactores de la Constitución de 1812 quienes, conscientes de que muchos pueblos carecen de reglamentos locales, introducen un artículo con objeto de impulsar la normativa municipal regulada mediante una ley uniforme a todos los Ayuntamientos. Las fluctuaciones políticas en el poder conocidas en las décadas siguientes harán que el intervencionismo del Estado varíe en intensidad según el talante más o menos progresista de los gobiernos de cada momento (Orduña 1988, 163 y 164).

Precisamente, en el período en el que Abella publica su recopilación legislativa local la coyuntura política corresponde a una fase de retroceso en el autogobierno de los municipios, la cual perdurará hasta bien entrada la segunda década del siglo XX. En cualquier caso y al margen del grado de autonomía logrado, la importancia y capacidad del municipio para gestionar y dirigir los asuntos concernientes a su vecindario constituirán una realidad cada vez más asentada y reconocida. La antología objeto de nuestro análisis es una muestra más del dinámico contexto que se da en el estudio y desarrollo legislativo del marco local durante esos años. La celebración en 1883 de la «Asamblea Nacional de Secretarios», en la que se sentaron las bases de la carrera en la administración local, coincide con la publicación de esta y otras importantes aportaciones de Abella, lo que constituye otro revelador ejemplo de la atmósfera del período (Bullón 1968, 7 y 9).

2.1. Manual de las atribuciones de los alcaldes. El autor

Previamente al comentario de varias de las disposiciones recogidas por Fermin Abella relacionadas con el ocio y divertimento popular,

puede resultar conveniente mencionar algunos datos biográficos sobre su propia persona. Para tal propósito vamos a recuperar parte de lo recogido por José Fernández Bremón, periodista y literato que, tras la muerte de Abella, fue autor de una necrología publicada en *La Ilustración Española y Americana*. Nacido en Pedrola, provincia de Zaragoza, el 7 de julio de 1832, falleció prematuramente cuando contaba cincuenta y seis años debido al empeoramiento que había experimentado su salud, situación que, según recoge su obituario, habría estado motivada en gran medida por un exceso de actividad. Si hay un aspecto que de manera especial resalta Fernández en su semblanza es la capacidad de trabajo del jurista y el hecho de haber logrado una posición en ese campo por méritos propios. Todo ello a pesar de haberse encontrado con más de una dificultad en el camino, como le supuso la contrariedad de quedar huérfano en edad temprana. Sus buenos resultados en los estudios de Jurisprudencia hacen que sin terminar la carrera sea requerido para dar clases de Derecho Romano. Una vez finalizada su formación, ingresa en la Administración Pública ascendiendo «lentamente, pero, adquiriendo tal reputación de entendido y brillante funcionario», que es elegido para secretario del Gobierno de Córdoba. Posteriormente, desarrolla el mismo puesto en Huesca y Menorca, pasando en 1867 a ocupar el cargo de jefe de administración en el Gobierno de Madrid y, a continuación, en el Ministerio de Ultramar.

Retrato de Fermín Abella y Blave. *La Ilustración Española y Americana*, 22/4/1888 (BNE)

Con la nueva situación creada tras los sucesos revolucionarios de 1868, deja su destino y se dedica a impulsar *El Consultor de los Ayuntamientos,* fundando asimismo *El Consultor de los Párrocos*. Ambas publicaciones periódicas acabaron convirtiéndose en un órgano de presión del estamento eclesiástico contra las medidas liberalizadoras que surgen en el Sexenio Democrático, superando en sus críticas incluso la radicalidad del integrismo ultramontano. Es en este período cuando inicia una labor de recopilación y análisis de las normas legales que le llevaron a publicar «muchos manuales sobre todos los ramos de la Administración y de la justicia municipal, en número de más de sesenta». La combinación de cuestiones teóricas y prácticas a un mismo tiempo hace que sus propuestas sean verdaderamente útiles para las entidades locales, y su «conocimiento de las necesidades públicas justifica y explica el gran éxito y rendimiento de sus libros». Con la llegada de la Restauración, es nombrado intendente de la Casa Real y se gana la confianza de Alfonso XII, quien le encomienda numerosas misiones personales. Entre tanto, sus proyectos editoriales seguirán adelante con la publicación de nuevas obras y la reimpresión de las editadas con anterioridad.

2.2. «Diversiones públicas. Moral y costumbres públicas»

Las disposiciones y pautas legales sobre las actividades desarrolladas durante los momentos de ocio en general y en las celebraciones festivas en particular que seguidamente vamos a considerar están recogidas en dos de los capítulos del *Manual de las atribuciones de los alcaldes.* En esta obra Fermín Abella compila las diversas leyes que directamente afectan al gobierno del municipio, organizándolas de forma temática en varios apartados e incluyendo una explicación práctica y aclaratoria de todas ellas. Por otro lado, al final de cada división, el autor adjunta distintos modelos de formularios que pueden servir de base a la hora de elaborar los edictos propios de cada localidad, e informa asimismo de toda la jurisprudencia existente en relación con los asuntos tratados. Como ya hemos adelantado, el objeto de nuestro artículo es reparar en las normas centradas en ordenar aquellos aspectos relacionadas con el esparcimiento y divertimento popular, por lo que vamos a limitarnos a la revisión de los apartados cuarto (*De los espectáculos y diversiones públicas*) y quinto (*De la moral y costumbres públicas*). Sin embargo, el interés del texto para el estudio del conjunto de factores determinantes de la vida cotidiana del municipio va mucho más allá, quedando pendiente para futuras ocasiones o proyectos de mayor alcance una revisión más completa de la obra en la cual, entre otros temas, se podrían analizar asuntos tan diversos como la gestión de los bienes comunales, el mantenimiento de los caminos vecinales o la función de la figura del criado en la economía doméstica.

La principal referencia de Abella a la hora de redactar su guía es la Ley Municipal de 2 de octubre de 1877, la cual, pese a los numerosos intentos de reforma que se dieron, perduró vigente hasta 1924. El objetivo primordial de los políticos de la Restauración canovista consistía en instaurar el orden poniendo freno a todas las medidas de corte progresista establecidas en el período anterior. Como consecuencia de esta estrategia, la vida municipal española continuó estancada y condicionada en gran medida por los intereses políticos, religiosos y económicos de los caciques locales (Orduña 1988, 173). No obstante, y como el mismo autor llega a reconocer, muchas de las proclamaciones que contiene el manual no están fundamentadas en dicha legislación municipal, sino que su inclusión se basa y argumenta exclusivamente en el abstracto beneficio del «ineludible deber» que tienen los alcaldes de «velar por el buen orden». Así pues, partiendo del hecho de que «las populares alegrías son una necesidad en la vida social y en la vida del individuo», el alcalde, como subordinado que es del gobernador de la provincia, tiene la obligación de «adoptar las disposiciones preventivas para evitar bullicios, desgracias, estafas al público y otros sucesos lamentables», así como imposibilitar la celebra-

ción de aquellos actos que sean «contrarios a las respetables conveniencias de la moral».

Antes de entrar a presentar las pautas a considerar en cada tipo de espectáculo o celebración concreta, el texto presenta una serie de normas comunes a todas ellas. En primer lugar, queda claro que «no podrá celebrarse espectáculo o función de ninguna clase sin que preceda el permiso de la autoridad competente», la cual habrá dispuesto previamente sobre todo lo relativo a la organización de esta clase de actividades en las ordenanzas municipales de policía y buen gobierno. Mientras una parte de las condiciones que los organizadores de estos actos deben de cumplir hace referencia a los requisitos de seguridad de los locales (en aquellos casos en los que estos tengan lugar en un espacio cerrado), otra se centra más en cuestiones organizativas, como son la necesidad de respetar el horario acordado o no vender más entradas que las autorizadas conforme a la capacidad del recinto. En relación con este último punto está la prohibición de la reventa con objeto de «evitar al público que sea víctima de un monopolio». Entre las limitaciones relativas a los modales y maneras, queda prohibida la participación en este tipo de diversiones públicas «a las personas que se presenten con traje que desdiga de la decencia que corresponde en semejantes reuniones», así como «a las personas que lleven criaturas de pecho». Una vez expuestas estas medidas generales, el manual pasa a especificar cuáles son las normas a tener en cuenta en cada actividad y celebración específica.

2.2.1. Teatro

Según la legislación, el encargado en las capitales de provincia de «velar por el buen orden y función de las funciones teatrales» era el gobernador, pero en el resto de las ciudades y pueblos correspondía al alcalde ocuparse de tal cometido. Caso de que la autoridad local considerase que la representación de una obra escénica no era oportuna, podía prohibirla, dando cuenta de tal situación al gobernador. Los dramas cuya temática aludían a los misterios de la religión cristiana quedaban terminantemente prohibidos, si bien la guía admitía haberse producido cierta tolerancia con las obras en las que se mostraban la pasión y muerte de Jesús. Para poder determinar con criterio si una función podía ser representada, las compañías y empresarios deberían remitir todos los pormenores del espectáculo a los mandatarios locales. Aunque la censura como tal de obras dramáticas quedó derogada a partir de 1868, los dirigentes municipales tenían la obligación de vigilar «con todo celo para que en ninguna que se ponga en escena se viertan frases, expresiones, ideas o chistes contrarios a la moral, a la religión del Estado o a las altas instituciones de la nación».

En el momento de la representación, competía igualmente al alcalde presidir el acto para cuidar que se respetasen los horarios e intermedios y, sobre todo, con objeto de evitar que los actores alterasen el texto o hicieran uso de ademanes ofensivos a la moral o faltasen al decoro. Respecto al horario, se establecía que las funciones deberían terminar a una hora que no resultase intempestiva para el público. El mantenimiento del orden por parte de los espectadores era otro de los cometidos que atañían al regidor mayor, quien no permitiría los gritos o muestras de desagrado que perturbasen la urbanidad y las buenas formas sociales, ni mucho menos el arroje de objetos al escenario. Relacionado con el comportamiento del público, se informaba de que todos los espectadores debían descubrirse desde el momento que se alzase el telón, permaneciendo descubiertos hasta que se volviese a bajar.

El manual finaliza el apartado correspondiente a las representaciones teatrales poniendo una especial atención en las medidas de seguridad necesarias con las que prevenir la propagación de incendios en los teatros o en los locales utilizados para ese fin. Como muestra de la importancia de esta cuestión, se exponen los numerosos sucesos de esta índole que habían acontecido durante los años previos. En el anexo de formularios se incluye un modelo

de bando en el que se desarrollan estas y otras reglas, y el adjunto correspondiente a la jurisprudencia reproduce todas la reales órdenes y reales decretos que en esta materia fueron dictadas desde 1852 hasta ese momento.

2.2.2. Corridas de toros y novillos

Si bien todos los espectáculos y celebraciones públicas necesitaban de la vigilancia de las autoridades para evitar desórdenes y atropellos, el compendio legal de Abella reconocía que el caso de los festejos taurinos requería de un cuidado excepcional, pues entrañaba «algazara, alboroto y hasta la permisión de cosas no tolerables en las demás funciones». Es por ello por lo que el manual informaba de la importancia de establecer una solicitud y procedimiento específico para este tipo de actividades, permitiéndose solo «más que en las ciudades considerables y en los días festivos, donde es justo que halle descanso y placer, una vez por semana, el que trabajó durante ella». En cualquier caso y sorprendentemente, la guía consideraba que «los progresos de la razón pública desterraran más tarde o más temprano» este tipo de diversiones. Sin embargo, mientras no aconteciese tal circunstancia, resultaba imprescindible la publicación de bandos previos al espectáculo exponiendo «todas las prohibiciones y advertencias generales, y las particulares que la experiencia aconseje en cada pueblo, señalando para cada caso la pena gubernativa».

Entre las precauciones a tomar con antelación a la celebración de los festejos, destacaba el reconocimiento del ganado con el fin de evitar que el público resultase defraudado por su mala calidad, lo que solía originar «desórdenes y tumultos que más de una vez han degenerado en ruidosas colisiones». Acerca de la suelta de toros, novillos o vacas de cuerda para correr, se ordenaba que únicamente se llevase a cabo en plazas cerradas, armando en ellas tablados y no dar licencia para su práctica por las calles, ni con asta limpia ni embolados, en atención a las desgracias y atropellos que podían provocar, además de que se «impide el libre tránsito por las vías públicas». Sustentando su posición personal contraria a los festejos taurinos, en la relación de bandos y ordenanzas incluida a modo de ejemplo en cada apartado, Abella reproduce el bando dictado en Zamora en 1880. En dicha proclama el gobernador de la provincia alentaba a las corporaciones municipales de su territorio a invertir en escuelas e instrucción primaria el dinero y recursos gastados en el toreo, y advertía que no se concederían nuevas licencias para estas diversiones mientras no «justifiquen tener satisfechas completamente las atenciones de primera enseñanza».

Esta consideración de la tauromaquia no era una postura del todo minoritaria en la clase política. Esto es lo que se desprende de algunas resoluciones legales, como la Real Orden expedida por el Ministro de la Gobernación a fecha de 31 de octubre de 1882, que proponían el establecimiento de «saludables prescripciones restringiendo la celebración de este espectáculo, en tanto que los municipios no tuvieran cubiertas todas sus obligaciones». Tampoco era un posicionamiento desconocido hasta el momento, pues ya la *Novísima Recopilación de las Leyes de España*, editada en 1805, contenía en su libro séptimo varias disposiciones (leyes sexta, séptima y octava) que prohibían la celebración de este tipo de festejos. Sin embargo, la realidad revelaba que las corridas de toros seguían constituyendo una de las diversiones «más frecuentes con que se solemnizan los regocijos públicos y las festividades locales», por lo que, siendo necesaria su regulación, el manual en su apéndice reproducía como modelo el completo y detallado reglamento para los espectáculos taurinos adoptado en Madrid.

2.2.3. De las máscaras

Aunque antiguamente el uso de máscaras y disfraces estuvo censurado y se imponían penas a quienes los usaran, desde que las reales órdenes de 1835 y 1838 admitieran su utilización, «lo mismo en las casas particulares que en los bailes y calles», las leyes debían cuidar que «en tiempos de máscaras» se mantuviese el buen

orden y no se produjeran excesos a la religión y a la moral. Correspondía así a las autoridades la obligación de poner los medios para evitar que los enmascarados insultaran a las personas que se encontraran en casas, calles, paseos, etc. Con objeto de prevenir los crímenes, faltas y excesos en los días de carnaval, los mandatarios locales, siendo quienes mejor conocían las costumbres y hábitos de sus pueblos, tenían la responsabilidad moral y material de dictar las reglas conducentes a evitar desgracias, disgustos y desórdenes en aquellas localidades que durante la celebración del carnaval permitieran y organizaran bailes con careta, carreras de caballos, descabezo de gallos, juegos de sortijas[2], bailes en plazas y calles y otras diversiones análogas.

Entre las medidas adoptadas para evitar desórdenes se incluía la prohibición expresa de la «bárbara costumbre de poner mazas a las personas, arrojarles aguas o basuras, darlas con el guante, o cualesquiera otras parecidas». Igualmente, quedaban censurados los «bailes de ánimas», en los que se admitían posturas y pujas por bailar, o por pronosticar acertadamente con quién bailaba o no una determinada joven. Por otro lado, el permiso para portar disfraz durante el carnaval era efectivo solo durante las horas diurnas, quedando restringido su uso una vez hubiera oscurecido. Por supuesto, no se consentía ningún tipo de parodia que pudiera ofender a la religión o a las buenas costumbres, por lo que estaba vedado el utilizar «vestiduras de los ministros de la religión, de las extinguidas órdenes religiosas, de las órdenes militares y de trajes de altos funcionarios y de milicia», lo mismo que cualquier insignia o condecoración del Estado. Por razones de seguridad y por mucho que fuera un complemento del disfraz, tampoco estaba permitido portar armas, bastón o espuelas, extendiendo esta norma tanto a los militares con espada como a los paisanos con bastón.

Baile particular de máscaras. Carnaval de 1861. (*Biblioteca Nacional de España* - BNE)

Otra cláusula restrictiva desaprobaba los discursos satíricos o políticos, y autorizaba a los dirigentes locales a «quitar la careta a la persona que no hubiere guardado el decoro correspondiente», dejando claro que quien resultara ofendido no tenía potestad alguna para desenmascarar a nadie, sino que esto era facultad exclusiva de la autoridad. Los alcaldes tenían jurisdicción para multar a quien incumpliera alguna de estas normas en base a lo establecido en el artículo 77 de la Ley Municipal de octubre de 1877. De la misma manera, el artículo 591 del Código Penal contemplaba sanciones para «aquellas personas que saliesen de máscara en tiempo no permitido».

2 Juego de muchachos que consiste en adivinar a quién ha dado uno de ellos una sortija que lleva entre las manos y que hace ademán de dejar a cada uno de los que juegan.

2.2.4. Fuegos artificiales

Los incendios y daños personales producidos por los fuegos de artificio conllevaron su prohibición durante mucho tiempo. Las nuevas leyes adoptadas en la segunda mitad del siglo XIX autorizaban su disfrute siempre y cuando se hiciera conforme a determinadas medidas de seguridad. Sin embargo, el uso de «carretillas de mano, borrachuelos u otros semejantes» continuaba prohibido en calles estrechas, así como efectuar lanzamientos de una vivienda a otra. Los lugares indicados para el encendido de estos artefactos eran los espacios abiertos, como plazas o paseos públicos. Era preciso que, una vez disparadas las bombas y cohetes voladores, estos tuvieran la potencia suficiente para elevarse sobre los tejados, con vistas a que, al desprenderse el fuego o chispas, las mismas llegaran sin fuerza a los edificios y a las calles. En cualquier caso, se advertía a los alcaldes de la conveniencia de contar con una o varias bombas de incendio con las que resolver los imprevistos que pudieran presentarse. En relación con la venta de los productos pirotécnicos, cualquiera que fuera su clase y dimensiones, esta quedaba reservada a los fabricantes autorizados. Aquellas personas que, actuando de manera temeraria, incumplieran las normas dispuestas por la corporación podrían ser castigadas con las multas que la prudencia aconsejara dentro de la ley. Cuando los infractores fueran menores de edad, la responsabilidad civil recaía en sus padres o tutores.

Una diversión que guarda cierto paralelismo normativo con los fuegos artificiales es el «tiro de pistola» o tiro al pichón. La instalación y apertura de estos establecimientos requería también su correspondiente licencia municipal, debiendo ubicarse en los espacios que dispusiera la autoridad local, pero siempre alejados de la vía pública y todo lugar habitado. Era necesario que el local donde fuera a practicarse la puntería fuera cerrado. Así mismo, la pared donde se colocaba el blanco debía ser de obra o, en su defecto, cubrir la parte trasera de la diana con parapetos de tierra o arena «de una solidez a toda prueba». Los niños tenían prohibida la entrada a estos establecimientos, y los delegados o agentes locales de la autoridad se encargarían de comprobar con frecuencia que se cumplían todas las prescripciones dispuestas.

2.2.5. Rondas

Aun cuando los legisladores entendían las necesidades de los jóvenes y consentían que algunas noches estos disfrutaran de «un rato de solaz y esparcimiento, cantando y dando música por las calles», establecían que para realizar estas rondas se contase siempre con la licencia de la autoridad local. Para lograr el permiso correspondiente, se hacía necesario que una o dos personas se responsabilizaran del buen comportamiento de los reunidos y que ninguno de ellos portara armas. En aquellas ocasiones en las que los participantes no cumplieran con las condiciones establecidas, el alcalde podía «prohibir la música y ocupar e inutilizar los instrumentos, imponer multas o bien entregarles a los tribunales ordinarios».

El manual advierte de los riesgos que conlleva el esparcimiento nocturno sin ningún tipo de control. Además de que «quien durante el día se entrega a las faenas, ocupaciones y trabajos propios de su oficio o profesión, necesita que durante la noche se le deje entregar tranquilo al sueño y al descanso para reparar las fuerzas del espíritu y del cuerpo», también es habitual que, «a vuelta de esos alborotos nocturnos, se cometan delitos y crímenes». Es por ello por lo que la ley diferenciaba entre las rondas «pacíficas y que no dan lugar a cuestiones y pendencias», y las cencerradas o reuniones tumultuosas que promovían alborotos y escándalos que debían ser censurados. Las disposiciones recogidas a comienzos del XIX en la *Novísima Recopilación de las Leyes de España* eran tajantes a este respecto, y en consecuencia los «repiques de campana sin mandato de la justicia» quedaban prohibidos, así como «que nadie fuere por las calles, ni de día ni de noche, con cencerros, caracolas, campanillas ni otros instrumentos». El Código Penal vigente a finales de siglo, cuan-

do Abella edita su guía, mantiene este mismo criterio y, en consecuencia, apenas existen variaciones en las ordenanzas municipales de ese período. Promover o tomar parte activa en cencerradas o concentraciones ruidosas perturbadoras del sosiego público seguía siendo objeto de sanción. Igualmente, aquellos que, participando «en rondas u otros esparcimientos nocturnos, turbasen el orden, sin llegar a cometer delito», también podían ser castigados. En idéntica situación se encontraban quienes «diesen escándalos por hallarse embriagados», y los que por cualquier otro medio pudieran producir cualquier tipo de «alarma o perturbación».

2.2.6. Romerías y fiestas populares

La necesidad de legislar la organización y participación en este tipo de celebraciones no partía tanto del fondo, como de las formas que las mismas fueron adquiriendo con el paso del tiempo. Si en un principio era la devoción de los pueblos la que empujaba a los vecinos a acudir a los santuarios, el estímulo de la piedad religiosa acabó siendo sustituido por «la algazara, el bullicio y los excesos en comer y beber». Es más, el texto con el que Abella introduce este punto llega a afirmar que incluso las cofradías organizadoras de estos actos han evolucionado de tal manera que no ya no mantienen su sentido religioso. Así pues, la conclusión es firme y clara: «Toda institución tiene su época, su razón de ser, y cuando esta no existe, no debe tampoco ella existir».

En consecuencia, las autoridades acabaron tomando las romerías como una fiesta pública en la que era necesario prevenir los abusos que pudieran ser cometidos. Una primera circunstancia a considerar es que los templos objeto de culto popular están ubicados a cierta distancia de la población, por lo que se hacía necesario ordenar la circulación de «los centenares de personas de todas clases, sexos y edades», que «a pie, en carruaje y en caballerías acudían desde el pueblo del patrono y de las villas y lugares circunvecinos». Por lo tanto, lo oportuno era marcar convenientemente los caminos de ida y vuelta, así como establecer que las personas a caballo y los carruajes no pudieran llevar sus cabalgaduras más que al paso. Durante estos días era preciso recordar la normativa y acentuar la vigilancia relacionada con la práctica de juegos y rifas, venta de vinos y licores y la utilización de armas de fuego. En relación con este último asunto, se detalla que esta prohibición también incumbe a la costumbre existente en algunas localidades de ir «tirando tiros delante de las imágenes de los santos».

En cuanto a los vendedores ambulantes de mercerías, quincalla, bisutería, juguetes, pastelería, dulces, aguardiente, licores, etc., así como a la presencia en la vía pública de titiriteros, prestidigitadores, danzantes, jugadores de manos, músicos y cantores, todos ellos debían obtener previamente el permiso del alcalde. La ubicación física de estas atracciones y tenderetes sería la determinada por la autoridad, y de igual manera se procedería respecto al lugar en el que tendrían lugar las sesiones de bailables. Si a pesar de los intentos por mantener el orden surgían «riñas, pendencias, disputas o desórdenes de cualquier género, los promovedores serán detenidos y arrestados por los agentes de la autoridad o por la Guardia Civil».

Además de estas medidas encaminadas a «facilitar la expansión de los vecinos y forasteros, proteger la seguridad personal y evitar desgracias, pendencias, estafas y escándalos de todo género», las disposiciones legales incluían otra serie de artículos, de carácter no restrictivo, mediante los que se alentaba a la población a proclamar su sentimiento religioso. Alguno de estos documentos invitaba al vecindario a colocar en ventanas y balcones tapices e iluminaciones como muestra espontánea de regocijo público. De igual manera, se disponía que la víspera en la que se celebraba la fiesta del patrono, «todos los vecinos, sin excepción, barrerán o harán barrer el espacio de calle que da frente a sus respectivas casas, y retirarán todas las basuras, inmundicias, lodo, etc., que allí hubiere».

2.2.7. Nochebuena y Pascuas

Similar argumentación que la expuesta respecto a las romerías es aducida nuevamente para ordenar todo lo concerniente a la celebración de las fiestas navideñas. La intención última era prevenir cualquier desmán que pudiera causarse en «esta práctica religiosa sostenida de generación en generación por el fervor de nuestras creencias». Con esta finalidad, el artículo 191 de la Ley Municipal decretaba las medidas oportunas para evitar que el regocijo de jóvenes, y hasta mayores, traspasase los límites de la cordura y la sensatez. Para ello se proponía la organización de comisiones integradas por el alcalde y sus tenientes, auxiliados por el resto de la corporación y la Guardia Civil, que velasen por la buena compostura en el templo y en las calles, para lo cual realizarían rondas desde primeras horas de la noche.

El origen de los problemas se achacaba a la «animación infundida por la música, algazara y el ronco sonido de los instrumentos rústicos», y a la predisposición a los excesos con la bebida de vinos y licores. Entre las medidas preventivas que propugna el manual está la de prohibir «cantar coplas obscenas, satíricas o picantes que ofendan a la moral, a la decencia, a personas determinadas o al buen nombre de la población». Igual que ocurría en otras celebraciones populares, en esta ocasión tampoco estaba permitido portar «palos, garrotes o cualquier arma que fuere», aun cuando se tuviera licencia para ello. La hora tope de cierre de tabernas y puestos de licores se establecía «una hora después de concluida la Misa del Gallo, sin que quedaran en el interior personas extrañas a la casa». El resto de las noches de Pascua las tabernas y tiendas no podrían permanecer abiertas a partir de las nueve de la noche. Con fin de mantener la debida compostura en el templo no se permitía «tocar en el sagrado recinto zampoñas, rabeles, zambombas, pitos, castañuelas, panderetas, ni otro instrumento rústico o pastoril».

Por otro lado, era preciso prever hechos punibles de los hombres de mal vivir, quienes, valiéndose de los momentos de expansión y regocijo general, aprovechaban para cometer sus fechorías, tales como «asertar tiros a las casas que quedan sin moradores». Para acabar y como también hace respecto a otros asuntos, Abella plantea algunas recomendaciones que, aun careciendo de una referencia legal clara al respecto, él considera conveniente adoptar en las ordenanzas municipales. En este caso propone que las cuestaciones navideñas se reserven en exclusiva al público infantil, pues su puesta en práctica por los adultos era consecuencia de un abuso introducido por la degeneración de las costumbres. En base a esta argumentación, se consideraba repugnante ver a los alguaciles, guardas de campo, serenos o acomodadores públicos realizar esta demanda puerta a puerta, por lo que exhortaba a la prohibición de este tipo de aguinaldos.

2.2.8. Ferias y mercados

Ambos modelos se basan en la concurrencia de vendedores y compradores en un lugar público y en días señalados. Las ferias, por tener una periodicidad más larga, son más solemnes y concurridas que los mercados, los cuales se repiten en cortos espacios de tiempo (uno o dos días a la semana) en función de la demanda y necesidades de la población. Los efectos positivos del comercio han inducido a que históricamente las administraciones públicas tiendan a promover y reglamentar estos espacios de transacción. El Real Decreto de 1853 como la Ley Municipal de 2 de octubre de 1877 en su artículo 72 establecen que, desde el Gobierno central hasta las Diputaciones y Ayuntamientos, promuevan y desarrollen la celebración de ferias y mercados, siendo estas instituciones quienes tienen la facultad de su establecimiento y vigilancia.

Un aspecto fundamental para el fomento y normal desarrollo de estas actividades comerciales era el control «de los caminos por la Guardia Civil y guardas de campo, donde los haya, a fin de evitar robos y desgracias». Igualmente, era preciso que los comerciantes foráneos

presentaran a su llegada las cédulas personales y obtuviesen la licencia por escrito para poder instalarse, pagando los arbitrios pertinentes en aquellos casos que esto fuera necesario. Las balanzas, pesos y medidas no ajustadas a las homologaciones oficiales no estaban permitidas y en todo momento estos utensilios debían estar a la vista del público. Los agentes de la autoridad tenían potestad para decomisar aquellos géneros que, por estar adulterados o descompuestos, pudieran ser perjudiciales para la salud, y castigar a sus expendedores conforme a las disposiciones vigentes sobre el particular. Así mismo, una vez hubiera concluido el plazo de duración de la feria quedaba prohibida la venta de cualquier producto.

Por otro lado, resultaba oportuno que los reglamentos y bandos correspondientes recordasen la prohibición absoluta de toda clase de juegos de envite y de azar. Por supuesto, mucho menos se consentía que, bajo el pretexto de atender a gastos particulares del municipio, estos fueran promocionados por la propia autoridad local. De igual modo, la responsabilidad de los alcaldes sería de «suma gravedad, lastimando su honra, tranquilidad, conciencia e intereses a verse envuelto en un procedimiento criminal», si hubiera llegado a aceptar «donativos de parte de los jugadores que van a las ferias a establecer el monte, la ruleta y otros juegos parecidos». Sí se admitía la presencia de prestidigitadores, jugadores de manos, titiriteros, cantantes y músicos ambulantes, siempre y cuando hubieran obtenido con antelación «un permiso de la alcaldía para dedicarse a sus industrias».

Estas y otras cuestiones diferentes son expuestas con más detalle en la Real Orden de 13 de enero de 1876 (incluida de manera literal en los apéndices legislativos del manual), en la que se resuelve sobre todo lo relativo a las facultades de los municipios respecto a la instalación y organización de estas actividades comerciales en sus plazas.

Feria de Ganado (Galicia, 22-10-1937). Fotografía: *Delegación del Estado para Prensa y Propaganda* (BNE)

2.2.9. Días de fiesta

Los días festivos en los que cesa el trabajo en los pueblos son presentados en el manual como aquellas jornadas que «se dedican al descanso, al placer y a la fiesta, o a las prácticas religiosas, oyendo misa, consagrándose a Dios, o a celebrar algún misterio de la Iglesia». Todavía a comienzos del siglo XIX la legislación recogida en la *Novísima Recopilación* establece que, durante los domingos y días de precepto, «no se labre ni se hagan labores algunas, ni se tengan las tiendas abiertas y que las justicias del Reino no disimulen trabajar», quedando estos reservados a cultivar el sentimiento religioso. La excepción que confirmaba la regla acontecía en los períodos de la recolección de los frutos del campo, siempre y cuando el párroco hubiera concedido de antemano la pertinente licencia, la cual debía ser solicitada por la autoridad local en nombre de todo el vecindario. Sin embargo, la subordinación del calendario laboral a las solemnidades litúrgicas no casaba bien con los intereses económicos y la profunda modernización productiva que urgía al país.

Las disposiciones adoptadas en los años previos a la edición del compendio legislativo de Abella introdujeron significativas modificaciones a este respecto, al menos de manera formal. El Código Penal de 1870 acababa con estas limitaciones e incluso determinaba las penas contempladas para quienes protagonizaran algún tipo de coacción en sentido contrario. Por otra parte, el Real Decreto y la Real Orden de 26 de junio de 1867 acordados con la Santa Sede reducían considerablemente el número de días festivos. Tal disminución estaba justificada en beneficio del «comercio, fomento de las artes y provecho de la agricultura», por lo que el pontífice Pío IX, consciente de la «sincera piedad y ardiente amor de la nación a la fe católica», mandó que esta petición fuera sometida al examen de la Congregación de Sagrados Ritos. A partir de ese momento quedaba derogado el precepto de oír misa en determinadas festividades de la iglesia, así como en los días de segundo orden o días de misa, en los que, además, se permitía también trabajar en «obras serviles». En esta misma línea, aunque en la conmemoración del patrón local se mantenía vigente el precepto de oír misa y la restricción de llevar a cabo obras serviles, se dispuso que cada diócesis venerase a un solo patrono principal.

2.2.10. Verbenas y bailes públicos

El tratado distingue las verbenas o concentraciones festivas, comparables a las romerías, que «por costumbre popular llevan número extraordinario de gentes a una ermita u otro punto determinado», de ese otro tipo de galas más ilustres conocidas como «bailes de salón». Al margen de que en el primero de los casos suele darse la presencia de tenderetes y puestos de venta ambulante (comestibles, flores y otros artículos) que es preciso regular, para ambas situaciones se plantean una serie de pautas similares a incluir en las regulaciones locales con objeto de impedir que estas celebraciones «degeneren en reuniones tumultuosas y en focos de escándalo». Las personas de estas dos diferentes procedencias sociales que participasen en cualquier velada del tipo que fuera debían comportarse de tal modo que no ofendieran al decoro público. Mientras en las verbenas se recordaba la prohibición de interpretar cantares obscenos y palabras insultantes, quienes acudieran a salones particulares no pondrían en práctica ningún baile inmoral y provocador. Para la organización de estas sesiones era preciso contar con la pertinente autorización administrativa, la cual solo sería concedida «a personas que acreditasen su buena conducta moral y su amor al orden, debiendo hacerse la petición por escrito». La licencia determinaría el horario de comienzo y finalización del festejo, momento hasta el que los establecimientos públicos de la localidad podían retrasar su cierre, pero nunca más tarde de esa hora. Como ocurre con el resto de las actividades abordadas en el manual, en esta ocasión los anexos también incluyen un ejemplo de bando adaptado a cada una de estas dos modalidades de fiesta.

2.2.11. Volatineros, titiriteros, prestidigitadores, saltimbanquis, etc.

Estos comediantes ambulantes que, por lo general, exhibían sus destrezas en el exterior, debían cumplir ciertos requisitos establecidos por la administración municipal para poder llevar a cabo sus espectáculos. En primer lugar, el mismo hecho de ocupar un espacio público y el impedimento a la libre circulación de transeúntes y carruajes ocasionado por la acumulación de espectadores y curiosos a su alrededor, implicaba que, antes de poner en práctica sus actuaciones, debieran solicitar la correspondiente autorización a los mandatarios locales. El permiso solo sería concedido a aquellos individuos que estuvieran «provistos de pasaporte o cédula de vecindad, y de una licencia del gobernador de la provincia para ejercer la profesión a la que estaban dedicados». Los artistas callejeros solo podrían representar las funciones consignadas en la concesión gubernamental, estando prohibido en todos los casos «explicar los sueños, pronosticar el provenir, decir la buena ventura o echar las cartas». De igual manera, aquellos que se dedicaran a cantar por las calles o a recitar y vender romances, coplas, etc., no podrían entonar, «relatar ni expender canciones, relatos o papeles contrarios al orden público, a la moral y a las buenas costumbres, o a las instituciones fundamentales de la nación». Aunque parece que los gobernantes no debieran tomar tantas precauciones a cuenta de «estos infelices que mendigan su pan haciendo habilidades», lo cierto es que la ley era tajante al establecer que, «a la primera intimidación que les hicieran las autoridades o sus agentes», estos individuos debían cesar «en sus ejercicios, músicas o cantos».

2.2.12. Costumbres públicas

Hasta el momento, todo lo dispuesto con objeto de regular la práctica de las distintas actividades festivas expuestas ha girado en torno a la pretensión de preservar y mantener lo que, desde la esfera del poder, se consideraban como buenas costumbres. Así pues, no es extraño que el tratado dedicase un apartado entero a disertar sobre qué prácticas entraban dentro de esta categoría y cuáles no. De esta manera, el capítulo quinto, tras realizar una exposición de los valores que las instituciones locales deben promover o frenar, se dedica a analizar las competencias de los pueblos respecto a esas acciones o comportamientos reprobables por los defensores de determinada concepción moral.

En la presentación inicial sobre el principal objetivo de los ayuntamientos en este campo plantea que, «como representantes y administradores de los pueblos, tienen el deber de contribuir, por todos los medios que previenen las leyes, a morigerar las costumbres públicas, moralizar y educar a las poblaciones». Para ello propone la promoción de diversas cualidades y principios: el impulso de la enseñanza, el amor a la familia, el cumplimiento de los deberes sociales y «el respeto a la Divinidad, que es la guía de nuestros pasos y la luz de nuestros caminos». Sin embargo, lejos de concretar cómo un «ayuntamiento inteligente puede imprimir a la buena educación, a la religiosidad y a la moralidad en todas sus fases», el texto se dedica a repasar los vicios y extralimitaciones que se deben evitar y corregir gubernativamente. La herramienta legislativa propuesta para llevar a cabo esta empresa es el Código Penal, y más concretamente el título primero de su libro tercero en el que se establecen los medios eficaces para corregir «actos tan groseros y repugnantes como la blasfemia, la irreverencia, el escarnio de las cosas sagradas y todo lo que hace relación a Dios y a la religión del Estado».

En esta misma línea, el alcalde, de acuerdo con la autoridad eclesiástica, debía procurar corregir los desórdenes causados por voluntarias separaciones de matrimonios, vida licenciosa de los cónyuges y amancebamientos de solteros. Otro punto considerado como fundamental en la defensa de la decencia era la «persecución de los juegos prohibidos, rifas y entretenimientos de vagos y gentes de mal vivir». Para ello los regidores municipales aplicarían los castigos es-

tipulados por la legislación, lo mismo que para «reprimir con mano fuerte la embriaguez, vicio degradante y repulsivo». Por ejemplo, para quienes con su embriaguez causaran perturbación o escándalo, el artículo 589 del Código Penal establecía una «multa de cinco a veinticinco pesetas y represión», y en el caso de aquellos que distribuyeran o facilitaran «estampas, fotografías o grabados ofensivos a la moral y el pudor» la pena correspondiente la determinaba el artículo 586. Esta defensa de la castidad había que tenerla presente también a la hora de autorizar exposiciones de cuadros o estatuas, pues la prudencia aconsejaba su revisión previa para evitar que los objetos artísticos mostrados ofendieran al decoro y las buenas costumbres. Más cercanas a la realidad cotidiana del pueblo llano estaban otra serie de normas y prohibiciones, como la que castigaba el baño en los ríos, arroyos, estanques, playas, etc., cuando se faltase a las reglas de la honestidad y la decencia y causando escándalo a las gentes.

Resultados del excesivo consumo de bebidas alcohólicas. *La Ilustración. Periódico universal*, 19/4/1851 (*Biblioteca Virtual de Prensa Histórica*)

En estas y otras cuestiones debían reparar los mandatarios locales para que las costumbres públicas se mantuvieran en los límites de la honorabilidad. Sin embargo, el compendio legislativo reconocía lo difícil de esta tarea, pues «el desmedido celo puede a veces producir fácilmente males muy graves, ya por ejercer demasiada severidad» o bien por haber perseguido «como seres prostituidos» a los que así han sido señalados por la opinión pública, sin realmente haber promovido dichos escándalos. Por ello el manual plantea la necesidad de actuar con prudencia y ceñirse de manera fiel a lo estipulado por la legislación. Con objeto de facilitar el trabajo de las corporaciones locales a este respecto, el capítulo dedicado a las buenas costumbres analiza en los siguientes puntos aquellos actos y conductas que requieren de una especial atención. Así mismo, en los apéndices finales se incluyen unos modelos de

reglamentos relacionados con otras prácticas menos comprometidas para la moral (canciones contrarias al orden, grabados obscenos, baños en los ríos, embriaguez…), pero en las que era preciso no relajar la vigilancia.

2.2.13. Juegos prohibidos

A pesar de haber sido una cuestión previamente tratada en otros puntos (como en el que se ocupa de las ferias y mercados o en el relacionado con las romerías y fiestas populares), el manual vuelve a ocuparse del juego ilícito por constituir «uno de los vicios que más profundamente corroen a la sociedad y que más rudamente la minan por su base». Todos los males que conllevan los juegos de azar ilegales son condensados en los perjuicios que su práctica acarrea para «el sostenimiento de la paz de las familias, del orden del Estado y el progreso en la civilización de los pueblos», por lo que su persecución es «un sagrado deber para los alcaldes y sus tenientes». Tras argumentar su discurso condenatorio desde diferentes puntos de vista, el texto alude al pasado de algunas de las leyes medievales contrarias a su propagación, las cuales convergen y se sintetizan en diversos artículos del Código Penal de 1870. Aquellos que infringieran la legislación se enfrentaban a multas de 250 a 2.500 pesetas, e incluso a ser castigados con penas de arresto mayor, sanciones que se doblaban en los casos de reincidencia.

Entre los juegos censurados por dichas antiguas disposiciones legales se encontraban los siguientes: «banca o faraón, baceta, carteta, banca fallida, sacanete, parar, treinta y cuarenta, cacho, flor, quince, treinta y una envidada, así como también los juegos de bisbís, oca, dados, tablas, azares y chuecas, bolillo, trompico, taba, cubiletes, dedales, corregüela, etc.». El empeño de los legisladores en esta materia era tal que, preocupados por haber «sorprendido repetidas veces, desgraciadamente, a eclesiásticos en las casas de juego de envite y azar», a mediados del siglo XIX llegaron a dictar órdenes que afectaban directamente a la clase sacerdotal. Idéntico proceder fue adoptado en el caso del Ejército, y el Ministerio de Gracia y Justicia, atendiendo a la solicitud cursada por el de Guerra, estableció, por medio de una ley, que «un oficial que fuese sorprendido en casa de juego sufriese dos meses de arresto en un castillo».

En lo tocante a las corporaciones locales, los alcaldes debían atender a lo dispuesto por la Real Orden de agosto de 1879, en la que, como encargados del orden público, se les instaba a no consentir que en casinos, cafés o tabernas se jugase a ninguna clase de juegos de suerte, envite o azar, «inclusas esas loterías de cartones que, a primera vista, parecen inocentes y suelen pasar desapercibidas». Para facilitar este cometido a las autoridades municipales, el apéndice documental incorpora un modelo de bando y el contenido literal del citado reglamento.

2.2.14. Rifas

El mismo espíritu que llevaba a censurar los juegos prevalecía también en el caso de las rifas. No solo era un vicio que, como en el juego, hacía perder el dinero indispensable para el sostenimiento de la familia, sino que, además, constituían un fraude al Ministerio de Hacienda. Este tipo de loterías solo debían ser permitidas «para objetos de beneficencia, culto o reconocida utilidad pública». El resolver qué tipo de sorteos encajaban en esa calificación correspondía a los alcaldes y gobernadores, como encargados del orden público que eran. Los alcaldes podrían recurrir a las rifas solo para atender la beneficencia domiciliaria y para llevar a cabo aquellas mejoras de reconocida conveniencia para cuyo planeamiento no fueran suficientes los recursos del municipio. Sin embargo, tal y como establecía la legislación, este tipo de iniciativas locales debían ser siempre comunicadas al Ministerio de Hacienda y Función Pública. Los sorteos organizados al margen de este procedimiento eran considerados como fraudulentos y castigados según el artículo 359 del Código Penal. A veces, las rifas eran de poca importancia, se realizaban directamente en la calles y plazas, sin tan siquiera expenderse billetes,

circunstancias que dificultaban su control. La legislación, no obstante, contemplaba este tipo de situaciones, y el artículo 622 del mencionado reglamento establecía que debían castigarse como los juegos de azar, conminando también al decomiso de los enseres y objetos utilizados en la rifa.

2.2.15. Vagancia

La mayor parte de las actividades y diversiones sobre las que hasta este momento se ha tratado conciernen al tiempo de ocio, concepto que es importante no confundir con el de ociosidad. En este punto el manual repara en esta importante diferencia de matices, pues estima que cuando la inactividad es continua conduce a un estado de vagancia considerado como «peligroso e inmoral». La encomienda de los alcaldes era clara a este respecto, y su obligación consistía en «registrar e inscribir a los vagos en el padrón especial y reservado que han de formar todas las personas de modo de vivir sospechoso e indefinido». Con objeto de facilitar este cometido, el artículo 10 del Código Penal indicaba una serie de particularidades innatas al vago que resultaban claves en su identificación: «no poseen bienes o rentas, ni ejercen habitualmente profesión, arte u oficio, ni tienen empleo, destino, industria, ocupación lícita alguna u otro medio legítimo y conocido de subsistencia, aun cuando sean casados y con domicilio fijo».

Sin embargo, no todos los holgazanes eran iguales, sino que existía una doble categoría de vagancia que era preciso detallar en los censos correspondientes. Los clasificados como vagos simples respondían al perfil que conformaban aquellos que no tenían «oficio, profesión, renta, sueldo, ocupación o medio lícito con que vivir», así como quienes, «teniendo oficio o ejercicio, profesión o industria, no trabajan habitualmente en ella». Por otro lado, la consideración de «vago calificado o con circunstancias agravantes» tenía un alcance más serio y afectaba a los vagos simples «que hubieran entrado en alguna casa, habitación, almacén u oficina sin permiso del dueño, o de otra manera sospechosa, los que lo hubieren verificado usando de engaños o amenazas, los que se disfracen o tengan armas, ganzúas o instrumentos propios para ejecutar algún hurto o penetrar en las casas». En definitiva, todos aquellos sobre los que recayese cualquier sospecha de delito se incluían en este segundo grupo. El asunto tenía su importancia, pues en caso de que un individuo con esta catalogación se viera envuelto en la acusación de cualquier tipo de falta, dicha condición tenía un peso esencial en el veredicto final.

2.2.16. Prostitución

La salvaguarda de la integridad de las costumbres públicas es la causa que induce a proponer a los regidores municipales algunas pautas con las que regular este «vicio y veneno social». Antes de nada, se analiza el distinto tratamiento legal que a lo largo de los tiempos ha tenido esta cuestión, desde las ordenanzas de mancebía procedentes del siglo XVI hasta los reglamentos de higiene y salubridad dictados pocos años antes de editar esta compilación de leyes. El autor del manual ve estas disposiciones como desgracia menor, pues su opinión es la de que «el mal, siempre es mal, y lo que debe procurarse es perseguirlo y extirparlo; no tolerarlo con especiosas excusas».

No obstante, este juicio queda de alguna manera atemperado cuando se asume que «pueden perdonarse ciertos extravíos, porque es ley de la naturaleza que los haya en el fondo de esos heterogéneos elementos que constituyen la sociedad». Es más, al leer algunos párrafos del texto, da la impresión de que la exhibición de la actividad es un problema que supera en intensidad al mismo hecho de la prostitución. Una de las conclusiones que más se repite en el texto argumenta que «el vicio siempre es repugnante en sí mismo; pero lo es mucho más cuando se presenta con ese cinismo con que le vemos exhibirse en toda su abrumadora desnudez». Y prosigue planteando que no se entiende cómo las gentes honradas se ven en la necesidad de «encontrarse cara a cara con la imagen odiosa del vicio, y se vean obligadas

a cederle el paso; eso ni se explica, ni se comprende, ni debiera tolerarse en pueblos cultos». La indignación aumenta cuando se denuncia la ostentación pública de estas mujeres, las cuales «han perdido todo sentimiento de pudor», pues «se presentan con la frente erguida para que todo el mundo las señale con el dedo», mezclándose incluso en «nuestros regocijos y en nuestras fiestas». Es por todo esto que «las leyes toleran las casas de prostitución con el fin de evitar el escándalo público y delimitar el mal a sitios determinados».

En consecuencia, estos criterios expuestos son los que determinan el modelo de reglamentación propuesto a las corporaciones locales. En primer lugar, será necesario que toda mujer entregada a la prostitución figure en un registro especial, con la condición de haber obtenido previamente una cartilla sanitaria. Aquellas mujeres de las que se tenga constancia de su dedicación notoria y habitual a la prostitución y no se hayan inscrito voluntariamente en el mencionado registro serán incluidas de oficio. Las «mujeres públicas» que, aun disponiendo de la correspondiente cartilla, no tuviesen un domicilio fijo, serían consideradas como vagabundas y castigadas con una pena correccional. Para las inscritas como tal se recomendaba la imposición de una serie de vetos y limitaciones, como el «asomarse a los balcones y ventanas, provocar o incitar a los transeúntes con gestos o palabras, estar paradas en los portales o entradas de las casas y hacerse notar en las calles o sitios públicos deteniéndose». Para la apertura de una casa de prostitución se hacía necesario el permiso de la autoridad y, una vez en funcionamiento, deberían cumplir diversas cláusulas. Algunas de ellas se referían al cierre de ventanas con cortinas, persianas o celosías, a la obligación de tener un libro de registro de las mujeres con las revisiones médicas al día o a la prohibición de servir comidas y bebidas.

2.2.17. Blasfemia

De igual modo que ha procedido respecto a otros asuntos no regulados claramente por una legislación específica, Abella no se muestra neutral frente a la amenaza que para las costumbres públicas supone la blasfemia. El castigo de los actos contrarios a la honestidad, la moral y la decencia pública quedaba en manos de la policía administrativa dependiente de los gobernadores provinciales, los cuales dictaban las normas que considerasen oportunas dentro de su circunscripción. No obstante, competía al superior jerárquico en el orden administrativo el esclarecimiento de aquellos casos en los que pudiera haberse producido un abuso de poder. El analista y compilador legal recuerda que ya para entonces en las columnas de *El Consultor* se había lamentado la carencia de una pena para esta falta en los artículos del Código Penal, por lo que en definitiva recurre a exponer algunas de las medidas tomadas por «celosos e ilustrados gobernadores» y publicadas en los boletines oficiales de sus respectivas provincias.

Uno de los ejemplos a los que alude corresponde a la ley provincial adoptada en las islas Baleares, la cual encomendaba al gobernador la represión de los actos contrarios a la moral y a la decencia pública, facultándoles con este objeto a imponer multas que no excedieran de quinientas pesetas. Otro caso que se presenta como modelo a seguir es la circular dictada en la provincia de Zaragoza en octubre de 1884. La pretensión de todos estos reglamentos locales era la misma: «desterrar el uso del lenguaje impúdico e inmoral, que se ha llegado a extender tanto por todas partes, en desgracia y mengua de la cultura de nuestro país, al oírse a cada paso por calles, plazas, paseos públicos y hasta en las inmediaciones de los templos o del santuario de las leyes, palabras obscenas, imprecaciones ofensivas a nuestra sacrosanta religión, acompañadas de ademanes o acciones contrarias a la moral pública».

Mitin contra la blasfemia en el frontón *Euskal-Jai* de Pamplona (9/6/1912). Fotografía: Roldán e hijo. *La Hormiga de Oro*, nº 25, 22/6/1912 (BNE)

3. Recapitulación final

Como hemos tenido ocasión de comprobar, la lectura crítica de estas disposiciones legales de ámbito local aporta una valiosa información sobre el desarrollo y configuración de distintas actividades festivas y de ocio practicadas por las clases populares. Tras la toma de contacto inicial y junto al siempre obligado trabajo de campo, fundamentado en la observación participante y la toma de testimonios personales, el etnógrafo no debe descuidar la labor de documentación basada en la consulta de archivos tanto privados como públicos. Respecto a estos últimos y en lo que al marco administrativo se refiere, destacan, por lo revelador de su contenido, las ordenanzas municipales reguladoras de la vida diaria del pueblo llano. En nuestro caso, el análisis de estas normativas se ha centrado en esos apartados que unas veces proscriben o prohíben y otras prescriben o normalizan diversas conductas y tipos de comportamientos exteriorizados en determinadas fiestas y actividades de recreo. Además de las revelaciones directas y evidentes implícitas en el articulado de estas reglamentaciones, las mismas constituyen una herramienta muy eficaz para entrever el sistema de valores comunitarios, religiosos, estamentales…, imperantes en la sociedad durante el tiempo en el que fueron promulgadas (Marcos 2004, 306 y 312).

Sin embargo, ya se ha argumentado que estas representaciones de normas y valores de la comunidad no pueden ser consideradas literalmente, pues las conclusiones obtenidas procediendo de esta manera serían por fuerza parciales y únicamente nos remitirían al estado ideal que anhelaban los legisladores. Es preciso que al examinar estos textos legales sean tenidos en cuenta los contextos sociales y simbólicos de su producción, así como la trayectoria de vida social e intelectual de sus redactores; lo contrario nos situaría ante un escenario incompleto y en cierta medida no del todo real (Zabala 2012, 272). En este sentido, desde el dominio de la antropología se ha llegado a plantear que las celebraciones festivas constituyen una especie de inversión de los comportamientos cotidianos socialmente aceptados, de los que la comunidad se aparta momentáneamente para retornar después a la existencia diaria con el espíritu re-

novado. Precisamente, esta relajación de costumbres y la permutación social experimentada en determinadas fiestas es lo que más preocupaba a los cuerpos dominantes de la sociedad, ya que, siquiera de manera temporal, su autoridad quedaba en entredicho y corrían el riesgo de que la situación degenerase en situaciones conflictivas (Zabalza 2007, 266).

Otros aspectos secundarios, pero en los que también es necesario reparar, están definidos por la coyuntura y circunstancias específicas del momento en el que han sido dictados los preceptos legales objeto de estudio. Aunque el repertorio legislativo de Abella en el que nos hemos basado toma como referencia decretos y resoluciones legales que se retrotraen a su época, el fundamento principal de su obra está definido por las normas locales adaptadas al amparo de la Ley Municipal de 2 de octubre de 1877, la cual se mantuvo vigente hasta la dictadura de Primo de Rivera. Según la legislación, correspondía a los ayuntamientos expedir los reglamentos que afectaban a sus intereses más inmediatos, pero, en muchos de los casos, y especialmente en aquellas localidades de menor entidad que contaban con menos recursos, se limitaban a reproducir al pie de la letra gran parte del articulado comprendido en las ordenanzas de otros municipios superiores, erratas y faltas de ortografía incluidas. Por otro lado, teniendo en cuenta el alto grado de analfabetismo que todavía imperaba en la sociedad durante esos años, era habitual que las pequeñas poblaciones delegaran la redacción de sus códigos legales en los secretarios locales. Muchos de estos funcionarios, quienes a menudo solo poseían los conocimientos básicos de las primeras letras, tendían a evitar cualquier asunto que los enfrentara con los señores o caciques de turno, por lo que habitualmente solían acabar plegándose a la voluntad de estos. En cualquier caso, en última instancia la facultad de los consistorios para adoptar sus propias regulaciones, recogida en el artículo 74 de la Ley Municipal, estaba supeditada a la Administración Central, pues, en caso de conflicto entre los poderes local y estatal, la última palabra correspondía al Consejo de Estado dependiente del Gobierno Central (Merchán 2005, 946 y 965).

La situación no era nueva ni exclusiva de ese período, más si cabe respecto a los apartados de las regulaciones locales que pretendían implantar una conducta conforme a determinada política moral y religiosa, la cual, en caso de no ser acatada, derivaba en la imposición de castigos y sanciones. La conclusión de quienes han estudiado la evolución del ordenamiento local desde tiempos medievales es clara en este punto, y consideran que estas normas eran el reflejo de quienes las redactaban y aplicaban en defensa de sus intereses. Las oligarquías locales, con el apoyo y participación de la autoridad superior, utilizaron las ordenanzas para organizar bajo sus presupuestos ideológicos y religiosos la vida social de los pueblos y villas (Díaz de Durana 2004, 361-364). Es de esta manera cómo se pretendió conformar un modelo festivo y de ocio supeditado a los parámetros morales de los sectores dirigentes, los cuales, pese a contar con estas poderosas herramientas legislativas, no siempre lograron expeler el carácter irreverente y profano que las clases populares infundían a sus divertimentos.

BIBLIOGRAFÍA

Abad Varela, Manuel. «Historia Antigua». En *Tendencias historiográficas actuales*, editado por Blas Casado, 187-220. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), 2002.

Abella y Blave, Fermín. *Manual de las atribuciones de los alcaldes como presidentes de los Ayuntamientos y en el gobierno político de los distritos municipales*. Madrid: Imprenta de Enrique de la Riva. 1883.

Álvarez Álvarez, Carmen. «Implicaciones del método etnográfico en un estudio sobre el diálogo como método de educación en valores». *Gazeta de Antropología*, núm. 27, 1 (2011).

Álvarez Barrientos, Joaquín y Antonio Cea Gutiérrez. *Fuentes etnográficas en la novela picaresca española, Vol. I, Los «Lazarillos»*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 1984.

Barrena, Leticia. «Más allá de los fines del derecho: expedientes, burocracia y conocimiento legal». Íconos. Revista de Ciencias Sociales, núm. 41 (2011): 57-72.

Caro Baroja, Julio. «Prologo». En *Fuentes etnográficas en la novela picaresca española, Vol. I, Los «Lazarillos»*, editado por Joaquín Álvarez y Antonio Cea, 9-16. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 1984.

Díaz de Durana, José Ramón. «Ordenamientos jurídicos locales en el País Vasco y Cantabria». *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, núm. 78-79 (2004): 353-383.

Díaz de Rada, Ángel. *El taller del etnógrafo. Materiales y herramientas de investigación en Etnografía*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), 2012.

Esparza Zabalegi, José Mari. *Como puta por rastrojo*. Tafalla: Altaffaylla Kultur Taldea, 2009.

Fernández Bremón, José. «Don Fermín Abella» (necrología). *La Ilustración Española y Americana, XV*, Año XXXII (22-04-1888).

Fernández Villa y Dorbe, Juan José. «Prologo». En *Historia del secretariado de Administración local*, editado por Antonio Bullón Ramírez, 7-11. Madrid: El Consultor de los Ayuntamientos y de los Juzgados, 1968.

Garmendia Larrañaga, Juan. «La etnografía y las fuentes documentales». En *Etnografia: artikuluak / Etnografía: artículos. Juan Garmendia Larrañaga Bilduma, 66*, 23-36. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2007.

Marcos, Javier. «Los rituales festivos: patrimonio inmaterial, aplicación didáctica y proyecto de investigación en Extremadura». En *La tradición oral en Extremadura: utilización didáctica de los materiales*, editado por Enrique Barcia, 279-337. Mérida: Dirección General de Ordenación, Renovación y Centros, 2004.

Merchán, Alfonso Carlos. «La costumbre y el derecho municipal en los ayuntamientos constitucionales (1876-1924)». *Anuario de historia del derecho español*, núm. 75 (2005): 943-966.

Muzzopappa, Eva y Carla Villalta. «Los documentos como campo. Reflexiones teóricas-metodológicas sobre un informe etnográfico sobre los archivos y los documentos estatales». *Revista Colombiana de Antropología*, núm. 41 (2011): 13-42.

Orduña Rebollo, Enrique. «Las ordenanzas municipales en el siglo xix y las reunidas por don Juan de la Cierva en 1908». *Investigaciones históricas. Época moderna y contemporánea*, núm. 8 (1988): 161-180.

Rodríguez Gómez, David y Jordi Vallderiola Roquet. *Metodología de la investigación*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya (UOC), 2009.

Terradas Saborit, Ignasi. «Antropología jurídica: en torno al replanteamiento de Louis Assier-Andrieu». Áreas. Revista internacional de ciencias sociales, núm. 19 (1999): 51-66.

Valadés Sierra, Juan Manuel. «El uso de las fuentes documentales en la investigación etnográfica. El caso de la orfebrería de filigrana cacereña». *Revista Etnicex*, núm. 8 (2006): 101-128.

Zabala, M. Eleonora. «Hacer estudios etnográficos en archivos sobre hechos sociales del pasado. La reconstrucción de la trayectoria académica y religiosa de Monseñor Pablo Cabrera a través de los archivos de la ciudad de Córdoba». *Tabula Rasa*, núm. 16 (2012): 265-282.

Zabalza, Ana. «Obligación y devoción. Fiestas patronales en Navarra en el siglo xviii». *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, núm. 82 (2007): 265-280.

Bécquer y lo sobrenatural: A propósito de la leyenda de «Los ojos verdes»

Nicolás Asensio Jiménez y Julieta Casariego

La leyenda de «Los ojos verdes» de Gustavo Adolfo Bécquer fue publicada por primera vez el 15 de diciembre de 1861 en *El Contemporáneo*. Un año despúes de la muerte del poeta, en 1871 concretamente, pasó a formar parte de la primera compilación de las *Obras* que Casado Abisal y otros amigos cercanos hicieron en dos volúmenes[1]. Desde entonces se ha reeditado en infinidad de ocasiones, convirtiéndose en una de las leyendas más populares del poeta sevillano, casi a la altura de las conocidas «El rayo de luna» o «El monte de las ánimas». Se lee en los los colegios, en los institutos, en las universidades, ha dado lugar, también, a versiones, adaptaciones, parodias e, incluso, se ha interpretado, contándose de viva voz en multitud de ocasiones[2]. También, ha despertado bastante interés entre la crítica académica, pues son ciertamente considerables los estudios, ya sea monográficos o enmarcados en cuestiones generales sobre la poética de Bécquer, que analizan esta leyenda desde diversas perspectivas. Se han estudiado los posibles orígenes de la leyenda[3], su recepción posterior por parte de diversos autores[4], se ha intentado ahondar en su misterio desde teorías psicoanalíticas[5] y se ha puesto en relación a la dama del relato con el resto de personajes femeninos en la poética de Bécquer[6]. Este éxito tan grande entre el público general y la crítica puede explicarse en el atractivo de los hechos narrados a la vez que en el dominio del lenguaje y los elementos narrativos del poeta; pero, a nuestro modo de ver, como trataremos de demostrar a lo largo de este análisis, su principal valor reside en la capacidad de combinar la tradición y la innovación no solo de elementos literarios sino, más bien, de rasgos de la mentalidad y el

1 Nos referimos a Bécquer, Gustavo Adolfo, *Obras*, 2 vols., Madrid, Imprenta de T. Fortanet, 1871. Más información en: Rubio Jiménez, Jesús, «Cronología de Gustavo Adolfo Bécquer», *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes* (2006), disponible en: https://bit.ly/2UiqX36 [consultado el 1 de marzo de 2019].

2 Sin ir más lejos, en internet y, más esfecíficamente, en la plataforma YouTube podemos encontrar decenas y decenas de reinterpretaciones de esta obra: https://bit.ly/2TlwqJ4 [consultado el 1 de marzo de 2019]. Cabe destacar el podcast «Los ojos verdes y El miserere» del programa *Historias* de Radio Nacional de España de 12 de agosto de 2010: https://bit.ly/2H6hRT6 [consultado el 1 de marzo de 2019].

3 Concretamente, en el siguiente caso, se ha analizado la posible influencia de Gertrudis Gómez de Avellaneda en la creación de la leyenda que nos atañe: Gulsoy, Joseph, «La fuente común de 'Los ojos verdes' y 'El rayo de luna' de G. A. Bécquer», *Bulletin of Hispanic Studies* (1967), nº X, pp. 96-106.

4 Por ejemplo, la influencia de la leyenda en la película *Grandes Esperanzas* de Alfonso Cuarón estrenada en 1998: Trujillo del Real, Carlos, «Cuarón lee 'Grandes Esperanzas' de Dickens, con los 'Ojos Verdes' de Bécquer», *Comunicación: revista internacional de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Estudios Culturales* (2005), nº 3, pp. 67-82.

5 Véase Santa Banyeres, María Ángeles, «'Los ojos verdes', de Gustavo Adolfo Bécquer, a la luz de Gaston Bachelard», *Anuario de filología* (1980), nº 6, pp. 399-404; también, Inglis, A. D., «The real and the imagined in Bécquer 'Leyendas'», *Bulletin of Hispanic Studies* (1966), vol. 43, nº 1, pp. 25-31; y Baker, A. F., «Self Realization in the 'Leyendas' of Gustavo Adolfo Bécquer», *Revista Hispánica Moderna* (1991), año 44, nº 2, pp. 191-206.

6 Cubero Sanz, Manuela, «La mujer en las leyendas de Bécquer», *Revista de Filología Española* (1969), vol. 52, nº 1/4, pp. 347-370.

pensamiento que aún hoy, más de ciento cincuenta años después de su publicación, nos hacen plantear nuestra forma de ser y mirar la realidad.

La trama es aparentemente sencilla. Tras una partida de caza fallida, en la que el ciervo herido ha conseguido refugiarse en una zona del bosque que los lugareños consideran hechizada, Fernando de Argensola, el primogénito de los marqueses de Almenar, decide ignorar las advertencias del resto de cazadores y adentrarse, solo, en busca de su presa. Lo que encuentra, en cambio, es una misteriosa fuente desde cuyo fondo le observan unos extraños y preciosos ojos verdes. Estos ojos le atraen hasta tal punto que descubrir la mujer que los tiene se convierte en su principal obsesión. A partir de ese momento, acude todos los días a la fuente para intentar conocer a la dama, despreocupándose de sus quehaceres, su aspecto físico y sus relaciones sociales. Finalmente, conoce a la misteriosa mujer, tan bella que no parece de este mundo, se deja seducir y cuando va a besarla, al borde de la fuente, ella lo arrastra hasta el fondo para ahogarle.

Sin duda, es una trama que encaja perfectamente en los moldes clásicos de los cuentos folklóricos sobre hadas. Se trata, en esencia, del relato de un héroe que descubre un mundo mítico y, debido a ese descubrimiento, nunca puede volver a ser el mismo en su realidad cotidiana. Es más, son muchos los motivos registrados en el *Motif-index of folk literature* de Stith Thompson que pueden observarse en esta leyenda, entre ellos, los más significativos: «T6 *Love as inducement to idolatry*», «T91.3.2 *Love of mortal and devil*», «T83 *Lover drowned as he swims to see his mistress*».[7] Sin embargo, lo que sorprende hasta cierto punto es la estructura tan peculiar que diseña Bécquer para esta trama tan clásica. Seremos precisos: los cuentos folklóricos –y más aún si su tradición es oral y no textual– por lo general narran el viaje del héroe de una forma lineal y continua, de tal modo que la estructura del relato y la evolución del personaje suelen ser una unidad común. Ciertamente, podemos decir que la estructura que emplea Bécquer es lineal, en el sentido de que los hechos se suceden mediante una relación de causa y efecto, pero no podemos decir que sea continua. De hecho, la misma división en tres apartados tras un pequeño preámbulo, que ya estaba presente desde su publicación original en *El Contemporáneo*[8], introduce una delimitación formal brusca: no solo nos fuerza a nosotros, los lectores, a hacer una pausa antes de cada apartado, sino que también fuerza a cada apartado a tener una unidad de acción, tiempo y sentido en sí mismo.

Examinemos esta idea con más detalle, desgranando la información de cada una de las partes en las que se estructura la obra:

- *Premámbulo*: Presenta las palabras del autor donde expresa que por fin ha podido escribir esta leyenda que llevaba tiempo obsesionándole, especialmente, la imagen de los ojos verdes que cree haber visto en algún lado, por lo que, así, se introduce cierto misterio y expectación ante la narración que sigue.
- *Primera parte*: Muestra la partida de caza, la huida del ciervo y el empeño soberbio de Fernando de Argensola de perseguirlo, adentrándose en la zona hechizada del bosque ignorando las advertencias del resto de cazadores.
- *Segunda parte*: Aquí se produce una elipsis pues esta parte nos muestra al protagonista, tiempo después, muy

7 Thompson, Stith, *Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books and local legends, revised and enlarged edition*, Bloomington, Indiana University Press, 1955-1958. Disponible en: http://www.ruthenia.ru/folklore/thompson/ [consultado el 1 de marzo de 2019].

8 La reproducción del ejemplar de *El Contemporáneo* que contiene nuestra leyenda, puede consultarse en la Hemeroteca Digital de la Biblioteca Nacional de España, en la siguiente dirección: https://bit.ly/2NCwtuD [consultado el 1 de marzo de 2019].

desmejorado y ensimismado, contándole a su compañero y amigo Íñigo lo que ocurrió en el bosque: Llegó a una fuente extraña, donde creía escuchar murmullos, y descubrió los extraños ojos verdes que le obsesionan.

- *Tercera parte*: Narra el encuentro del protagonista con la misteriosa mujer en el bosque y su muerte.

Dejando de lado el preámbulo, cuya función es contextualizar lo que se nos va a contar a continuación –siendo como una especie de mediador entre los lectores y los hechos–, la historia se divide tres partes que, en curiosa correspondencia numérica, abarcan tres acontecimientos concretos, –la caza, la conversación y la seducción y muerte–, en tres periodos de tiempo distintos y en tres escenarios distintos –el bosque, el salón y, de nuevo, el bosque–. Cada parte es, en definitiva, una unidad de acción autónoma, concentrada en un tiempo y un espacio definido. Lo que une a cada una de ellas es una historia común subyacente, unos mismos personajes y, desde el punto de vista formal, un narrador omnisciente en tercera persona con capacidad de interpretar o conocer la mente de los personajes –como es típico, de hecho, en los relatos folklóricos– pero que mantiene cierta distancia, dando protagonismo al diálogo y la descripción concreta y, más o menos, objetiva de los elementos. Así pues, lo que produce esta estructura, lineal pero discontinua, y la distancia desde la que se posiciona el narrador es la sensación de contemplar tres escenas separadas y aisladas de una historia de una forma directa, concreta y rápida, como si se tratara de un golpe de vista. Es curioso este detalle: teniendo en cuenta que se narran sucesos sobrenaturales, que costaría creer, se nos sitúa casi como testigos de los hechos, sin intermediarios.

Analicemos ahora cómo estos hechos sobrenaturales afectan en la evolución del personaje. Para ello, en primer lugar, debemos prestar atención al motivo de la caza fallida, que no solo abre la primera parte, sino también el relato entero:

> *Herido va el ciervo..., herido va... no hay duda. Se ve el rastro de la sangre entre las zarzas del monte, y al saltar uno de esos lentiscos han flaqueado sus piernas... Nuestro joven señor comienza por donde otros acaban... En cuarenta años de montero no he visto mejor golpe... Pero, ¡por San Saturio, patrón de Soria!, cortadle el paso por esas carrascas, azuzad los perros, soplad en esas trompas hasta echar los hígados, y hundid a los corceles una cuarta de hierro en los ijares: ¿no veis que se dirige hacia la fuente de los Álamos y si la salva antes de morir podemos darlo por perdido?*[9]

Se trata de un motivo folklórico bastante común en todas las manifestaciones literarias del arte popular y tradicional. Podemos observarlo en cuentos y leyendas de transmisión oral, canciones y romances[10]. Por norma general, siguiendo a Daniel Devoto, «un cazador sale a cazar y no cobra pieza alguna; halla, en cambio, el amor, la muerte o un tercer camino ascendente que lo saca –como los otros dos– de este mundo»[11]. El cazador, dicho de otro modo, resulta finalmente cazado, ya sea por el amor, por la muerte o, en el caso de la leyenda que estamos analizando, por ambas cosas. Consiste, así pues, en un motivo premonitorio que desde el principio del relato ya nos adelanta el conflicto del personaje y su resolución.

A la vez que se despliega este motivo durante la primera parte de la leyenda, podemos observar la caracterización de Fernando de Argensola antes de sufrir el cambio trágico e irre-

9 Seguimos la edición de Hitos Hurtado, María de los, *Cuentos del siglo XIX*, Madrid, Edaf, 1999, p. 94.

10 En este misma revista, de hecho, ya habló uno de los autores de este artículo sobre el motivo de la caza fallida a propósito del romance de «Ricofranco»: Asensio Jiménez, Nicolás, «Singularidad y genética del romance de Rico Franco», *Revista de Folklore* (2014), nº 385, pp. 19-36.

11 Devoto, Daniel, «El mal cazador», en *Studia Philologica: Homenaje ofrecido a Dámaso Alonso*, Madrid, Gredos, 1965, vol. 1, p. 485.

parable en su forma de ser. Se trata, como hemos visto, de una escena de caza pero a través de su comportamiento y sus palabras podemos hacernos una idea muy precisa de su psique. Sabemos que pertenece a una familia de alto estrato social, en concreto de la nobleza soriana, los marqueses de Almenar[12], sabemos también que es joven, vital y enérgico. Sin embargo, hay otro rasgo de crucial importancia sobre el que se construye su personalidad. Este es la desmedida confianza que tiene en sí mismo. Desde luego puede observarse a lo largo de toda la escena pero las siguientes palabras resultan especialmente representativas y reveladoras:

> *¡Pieza perdida! Primero perderé yo el señorío de mis padres y primero perderé el ánima en manos de Satanás que permitir que se me escape ese ciervo, el único que ha herido mi venablo, la primicia de mis excursiones de cazador... ¿Lo ves?... ¿Lo ves?... Aún se distingue a intervalos desde aquí: las piernas le faltan, su carrera se acorta; déjame... déjame; suelta esa brida o te revuelco en el polvo...*[13]

A través de estas palabras podemos observar que el protagonista cree conocer nada más y nada menos que la mentalidad del ciervo herido, cree que puede lograr su caza e, incluso, para lograrlo, se sobrepone con violencia al resto de cazadores. La desmedida confianza en sí mismo es lo que le hace desafiar las creencias populares que desde tiempos imemoriales advertían que adentrarse en esa zona del bosque podría resultar peligroso. Fernando de Argensola no cree en una realidad sobrenatural, no cree en las amonestaciones de sus compañeros, no cree en los dichos y leyendas, solo cree en sí mismo y su capacidad para afrentar los problemas. En esta actitud podemos observar con bastante claridad una vinculación con el concepto griego de *hybris*, un concepto frecuentemente traducido por 'desmesura' o 'soberbia', que aun así implica más connotaciones. La tragedia griega, de hecho, está llena de personajes que creen estar por encima de los acontecimientos que les ocurren y que creen estar por encima, incluso de los dioses –Prometeo, Agamenón, Antígona, entre otros–; o, dicho de otro modo, creen ante todo tipo de circunstancias que ellos mismos son portadores de la razón y a menudo se creen indestructibles, justo como le ocurre a nuestro protagonista[14]. Sin embargo, como dice el antiguo proverbio griego, «Aquel a quien los dioses quieren destruir, primero lo vuelven loco».

Y esto es lo que le ocurre a nuestro protagonista. La elipsis entre la primera parte y la segunda marca un antes y un después en la conducta del personaje. En la segunda parte nos encontramos a una persona completamente diferente: abatida, descuidada, pálida, enfermiza y, sobre todo, obsesionada con alcanzar el amor de una mujer sobrenatural. Aquí la *hybris* ha cambiado de forma pero sigue estando presente. Antes el héroe no creía en nada más allá de la realidad material, la que podía ver y sentir, y, precisamente debido a que la conocía, creía de forma desmedida en su capacidad para desenvolverse de forma exitosa. Ahora, atrapado en una nueva y extraña realidad, cree ser merecedor del amor de una mujer con rasgos feéricos: «No soy una mujer como las que existen en la tierra: Soy una mujer digna de ti, que eres superior a los demás hombres»[15], le dice ella, la mujer inalcanzable, la mujer que no es del mundo de los mortales, el irreal ideal que

12 Ciertamente existió un Señorío de Almenar, otorgado en 1430 por Juan II de Castilla a Hernán Bravo de Lagunas, que ha ido pasando de generación en generación por todo el linaje. Para más información, véase Larrain, Carlos, *La Torre de la Pica y el Señorío de Almenar*, Santiago, Imprenta El Esfuerzo, 1943.

13 Hitos Hurtado, María de los, *op. cit.* p. 95.

14 Para más información remitimos al primer capítulo del ya clásico estudio de Dodds, Eric R., *Los griegos y lo irracional*, traducción de María Araujo, Madrid, Alianza, 1997.

15 Hitos Hurtado, María de los, *op. cit.* p. 101.

está siempre presente en las obras de Bécquer, tanto en sus leyendas como en sus rimas[16].

Esta nueva persona en que se ha convertido Fernando de Argensola contrasta bruscamente con Íñigo, su interlocutor, que es racional pero a la vez respetuoso con lo sobrenatural, un justo punto medio entre la actitud soberbia del protagonista antes de la caza y su enajenación posterior. Al respecto, la elipsis es un recurso muy importante para explicar este proceso de metamorfosis, pues puede sugerir que a nosotros, los lectores, no nos está permitido contemplar directamente las acciones de lo sobrenatural o de los dioses; quizá por incapacidad, quizá por protección, pues a los humanos que miran directamente lo sobrenatural les sucede una transformación irreversible. Observémoslo en las mismas palabras del protagonista, describiendo el lugar de los hechos:

> *Mira: la fuente brota escondida en el seno de una peña y cae, resbalándose gota a gota, por entre las verdes y flotantes hojas de las plantas que crecen al borde de su cuna. Aquellas gotas, que al desprenderse brillan como puntos de oro y suenan como las notas de un instrumento, se reúnen entre los céspedes y, susurrando, con un ruido semejante al de las abejas que zumban en torno de las flores, se alejan por entre las arenas y forman un cauce y luchan con los obstáculos que se oponen a su camino y se repliegan sobre sí mismas y saltan y huyen y corren unas veces con risas; otras con suspiros, hasta caer en un lago. En el lago caen con un rumor indescriptible. Lamentos, palabras, nombres, cantares, yo no sé lo que he oído en aquel rumor cuando me he sentado solo y febril sobre el peñasco a cuyos pies saltan las aguas de la fuente misteriosa, para estancarse en una balsa profunda, cuya inmóvil superficie apenas riza el viento de la tarde*[17].

El pasaje es verdaderamente significativo y merece la pena detenerse un momento a examinar los recursos estilísticos que emplea Bécquer para transmitirnos el mensaje con eficacia. El poeta utiliza únicamente sustantivos y adjetivos concretos, lo cual nos provoca imágenes inmediatas como lectores, pero, además, recurre a juegos de aliteración, en especial de sibilantes. Podemos ver, entonces, con mucha nitidez aquella fuente en medio del bosque a la que acuden las abejas, podemos escuchar su zumbido, mezclándose con el caer del agua en una especie de confusión que al protagonista le hacen creer que hay elementos sobrenaturales actuando. En definitiva, al menos dos sentidos, la vista y el oído, adquieren protagonismo en este pasaje, lo cual, volviendo a la idea mencionada anteriormente, puede sugerirnos que somos testigos directos de un acontecimiento sobrenatural.

El caso es que cuando el protagonista pronuncia las palabras que acabamos de examinar, ya ha sufrido el cambio irreversible en su forma de ser. Es el momento del *ordeal*, típico en los cuentos de hadas, donde se produce la muerte de la persona que era antes de adentrarse en el mundo mítico y la resurrección en una persona nueva[18]. Estas palabras que he citado son el testimonio más directo de que el personaje ha adquirido una nueva forma de mirar la realidad, de la que no se podrá desprender. Fernando de Argensola no solo ve la realidad literal del paisaje, es decir, sus árboles, sus peñas, sus hojas y sus deslizantes gotas de agua, sino que estos elementos se cargan de significado metafórico. Concretamente, nuestro protagonista escucha el sonido del agua pero, como ya adelantába-

16 A este respecto, resultan muy ilustrativas las comparaciones entre la mujer en diversas rimas y la mujer misteriosa de la leyenda que hace Manuela Cubero Sanz, *op. cit.*, pp. 352-353.

17 Hitos Hurtado, María de los, *op. cit.*, pp. 97-98.

18 Para mayor información sobre la evolución del héroe en los relatos folklóricos, consúltese el ya clásico estudio de Campbell, Joseph, *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton, Princeton University Press, 1968.

mos, escucha también susurros y murmullos, escucha el sonido de las gotas al caer en el lago pero escucha también «lamentos, palabras, nombres y cantares», ve el fondo de la fuente pero también cree ver los ojos de una mujer. Este fenómeno de ver la realidad material con un significado metafórico o, en otras palabras, de poder ver a la vez las cosas visibles y las invisibles, es lo que Patrick Harpur, el gran estudioso de la imaginación, llamó *doble visión*[19]. Esta peculiar forma de mirar la realidad, que no solo está presente en el protagonista sino también en el narrador, es uno de los rasgos esenciales del Romanticismo original –el de Wordsworth y Coleridge– y nos atrevemos a decir que Bécquer es uno de los pocos poetas españoles del siglo XIX –quizá junto a Rosalía de Castro– que puede mirar de esta forma. Comparemos el pasaje de nuestra leyenda y la idea de la doble visión con las palabras del gran poeta romántico William Blake:

> *The ancient Poets animated all sensible objects with Gods or Geniuses, calling them by the names and adorning them with the properties of woods, rivers, mountains, lakes, cities, nations and whatever their enlarged and numerous senses could perceive*[20].

La cualidad del poeta, podríamos interpretar de las palabras de Blake, sería mantener el equilibrio, como hacían los antiguos, en la doble visión, pudiendo ver al mismo tiempo la realidad literal y metafórica, lo humano y lo divino, pero sin ser absorbido por ninguna de estas perspectivas totalizadoras. Teniendo en cuenta esta idea, podemos interpretar que nuestro protagonista se ve absorbido por una forma de mirar la realidad metafórica, muy alejada de la realidad material e incomprendida por la gente que le rodea, como el montero Íñigo. Y es esta forma de mirar lo que le conduce, primero, a la locura y, después, a la muerte. La evolución del personaje es, así pues, como un progresivo descenso a los infiernos –*catábasis*–: abandona la realidad cotidiana donde se siente cómodo, se adentra en un mundo sobrenatural que limita con la locura y concluye con su desaparición, el abandono tanto del mundo material como del mundo mítico.

Resulta cuanto menos curioso –y con esta idea vamos acabando nuestro análisis– que el trágico final de nuestro protagonista evoque en cierta manera el mito de Narciso. La muerte de Fernando de Argensola se produce porque se zambulle en una fuente persiguiendo unos ojos de una misteriosa mujer del mismo modo que Narciso se ahoga al intentar besar su propio reflejo. El contexto, desde luego es muy parecido, pero lo es también su sentido. En ambos casos, la muerte se produce por un enamoramiento, en concreto por la pasión que arrastra a los dos personajes a tomar decisiones irracionales que ponen en riesgo su integridad física y psicológica. Pero aun hay más. Si ahondamos en nuestro relato, podemos observar que el protagonista no solo se enamora de la misteriosa mujer, sino que también se siente ciertamente especial por estar viviendo una relación amorosa fuera de lo común. Recordemos las palabras que ya hemos citado antes: «Soy una mujer digna de ti, que eres superior a los demás hombres»[21]. Se enamora de la misteriosa mujer por lo que tiene de extraño, de exclusivo, de extraordinario, porque no es como el común de los mortales, pero en cierto modo también este amor le sirve para reafirmar su identidad como un hombre excepcional que puede adentrarse en terrenos inaccesible para el resto de personas.

Relacionemos, para concluir, lo examinado hasta ahora. Hemos visto que Bécquer no se distancia de los modelos clásicos de los cuentos de hadas en cuanto a la construcción de la trama, el tema y sus sentidos y la caracterización de los personajes pero sí lo hace respecto a la

19 Harpur, Patrick, *The Philosopher's Secret Fire: A History of the Imagination*, Londres, Penguin, 2002.

20 Blake, William, *El matrimonio del Cielo y del Infierno y Cantos de Inocencia y de Experiencia*, traducción de Soledad Capurro, Madrid, Visor, 1979, p. 46.

21 Hitos Hurtado, María de los, *op. cit.* p. 101.

estructura, pues crea un orden de cierta complejidad que rompe la continuidad típica de las leyendas tradicionales. Las innovaciones de Bécquer, en el plano de lo formal, son en esencia un mecanismo que eleva el dramatismo y el poder estético del relato. «Los ojos verdes» es, en este sentido, una reformulación personal de un cuento tradicional. Se trata de una historia sobre la metamorfosis, sobre los límites humanos y divinos, sobre cómo la *hybris* humana conduce a la pérdida del individuo o, más concretamente, de cómo el contacto con lo sobrenatural nos transforma. Es un relato muy ambiguo porque los hechos que narra pertenecen a una realidad mítica, no cotidiana. En este sentido, Bécquer comprende y sublima a la perfección las connotaciones de la palabra *leyenda*, algo que puede ser o no ser cierto o bien algo que no es del todo cierto pero tiene algo de verdadero. Si leemos esta leyenda de forma literal o metafórica al igual que si pensamos que es una historia que trata de lo sobrenatural o, por el contrario, de la locura humana, es asunto nuestro y, a la vez, nuestra elección dice mucho de nosotros mismos y de nuestra forma de mirar la realidad.

BIBLIOGRAFÍA

Asensio Jiménez, Nicolás, «Singularidad y genética del romance de Rico Franco», *Revista de Folklore* (2014), nº 385, pp. 19-36.

Baker, A. F., «Self Realization in the 'Leyendas' of Gustavo Adolfo Bécquer», *Revista Hispánica Moderna* (1991), año 44, nº 2, pp. 191-206.

Bécquer, Gustavo Adolfo, *Obras*, 2 vols., Madrid, Imprenta de T. Fortanet, 1871.

Blake, William, *El matrimonio del Cielo y del Infierno y Cantos de Inocencia y de Experiencia*, traducción de Soledad Capurro, Madrid, Visor, 1979.

Campbell, Joseph (1968): *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton, Princeton University Press.

Cubero Sanz, Manuela, «La mujer en las leyendas de Bécquer», *Revista de Filología Española* (1969), vol. 52, nº 1/4, pp. 347-370.

Devoto, Daniel, «El mal cazador», *Studia Philologica: Homenaje ofrecido a Dámaso Alonso*, Madrid, Gredos, 1965, vol. 1, pp. 481-491.

Dodds, Eric R., *Los griegos y lo irracional*, traducción de María Araujo, Madrid, Alianza, 1997.

Gulsoy, Joseph, «La fuente común de 'Los ojos verdes' y 'El rayo de luna' de G. A. Bécquer», *Bulletin of Hispanic Studies* (1967), vol. 44, nº 2, pp. 261-271.

Harpur, Patrick, *The Philosopher's Secret Fire: A History of the Imagination*, Londres, Penguin, 2002.

Hitos Hurtado, María de los, *Cuentos del siglo xix*, Madrid, Edaf, 1999.

Inglis, D. (1966), «The real and the imagined in Bécquer ‹Leyendas›», *Bulletin of Hispanic Studies* (1966), vol. 43, nº 1, pp. 25-31.

Larrain, Carlos, *La Torre de la Pica y el Señorío de Almenar*, Santiago, Imprenta El Esfuerzo, 1943.

Thompson, Stith, *Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books and local legends, revised and enlarged edition*, Bloomington, Indiana University Press, 1955-1958. Disponible en: http://www.ruthenia.ru/folklore/thompson/ [consultado el 1 de marzo de 2019].

Trujillo del Real, Carlos, «Cuarón lee 'Grandes Esperanzas' de Dickens, con los 'Ojos Verdes' de Bécquer», *Comunicación: revista internacional de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Estudios Culturales* (2005), 3, pp. 67-82.

Santa Banyeres, M. A., «'Los ojos verdes', de Gustavo Adolfo Bécquer, a la luz de Gaston Bachelard», *Anuario de filología* (1980), 6, pp. 399-404.

Rubio Jiménez, Jesús, «Cronología de Gustavo Adolfo Bécquer», *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes* (2006), disponible en: https://bit.ly/2UiqX36 [consultado el 1 de marzo de 2019].

Torneados, esqueuomorfismo y determinismo geográfico en las gaitas de fuelle del noroeste peninsular

Pablo Carpintero

En el noroeste peninsular durante el siglo xx las gaitas de fuelle aparecen vivas en la parte más occidental de Cantabria, en toda Asturias y Galicia; en la provincia de León en las comarcas del Bierzo y más al sur en la Cabrera, continuando por las comarcas zamoranas de Sanabria y Aliste, donde el río Duero hace de frontera con Sayago, lugar donde la gaita de fuelle ya no vivió en este siglo. En Portugal las gaitas habitan con mucha vitalidad las zonas de entre Minho e Douro, todo Trás-os-Montes, tanto Miranda como Braganza, y sobre todo a las afueras de la ciudad de Coímbra, el único lugar del noroeste donde la gaita de fuelle mantiene actualmente su uso tradicional antiguo sin casi interferencia: aportar la música a las fiestas patronales y a los rituales religiosos. Ya en el extremo sur, las *gaitas de fole* viven en la Extremadura, es decir, a las afueras de Lisboa, donde el río Teixo conforma aproximadamente la frontera sur de su distribución actual.

Debemos destacar aquí como son precisamente accidentes orográficos los que delimitan las zonas habitadas por las gaitas; ríos y montañas hacen de límite a estas diferentes culturas, y generan, al mismo tiempo, espacios liminares que muchas veces poseen a su vez sistemas culturales propios, maneras diferentes de entender y expresar la gaita: al sur de los Picos de Europa ya no hay gaitas de fuelle, las motañas Eo-Naviegas provocan la transición entre Galicia y Asturias, mientras que sus dos ríos, el Eo y el Navia, encierran una zona con una personalidad diferencial muy marcada. Las sierras de los Ancares y el Courel, también entidades culturales en sí mismas, alejan Galicia y León. El río Miño separa Galicia de Portugal en el extremo occidental de su frontera, pero el Baixo Miño gallego y portugués comparten tantas características comunes en el referente a las gaitas de fole que podríamos decir que forman también una entidad propia. La sierras surorientais gallegas alejan Galicia de Bragança, Miranda y de la Sanabria zamorana, mientras que ésta aparece separada de la comarca Alistana por la Sierra de la Culebra. Más al sur, como ya dijimos, es el Duero el que marca el límite meridional a las gaitas de fuelle, que ya no aparecen entre los sayagueses.

Esta circunstancia de estar los accidentes orográficos en la base de la delimitación de culturas que se tienen por diferentes, demuestra claramente la influencia del paisaje en la cultura humana, pero no tiene nada de nuevo: el gran arqueólogo Barry Cunliffe, por cierto poco sospechoso del rancio determinismo geográfico decimonónico, opina hablando sobre la península europea:

> *Such is the growing complexity of the subject that there will be as many very different early histories of Europe as there are authors prepared to write them. I have chosen to emphasize what seems to me to be the underlying drive -the determining effect that the geographie of the peninsula has had on the way in wich the human population has developed. Geography provides the stage with all its constrains and opportunities. [1]*

También cuando diserta sobre la reconstrucción del pasado por los arqueólogos, este mismo autor escribe:

> *At the base of it all is the environment, wich results largely from the interaction of climate with geomorphology. It has*

its own dynamic of change wich may be deflected or exacerbated by human intervention. The environment lays down the basis rules of behaviour, facilitating human action in some ways but constraining it in others. [2]

Un poco más adelante aún reconoce:

It is difficult not to accept that geography is sometimes a major determinant in history. [Id., p. 421] [3]

Como vemos, Barry Cunliffe opina que el entorno establece las reglas básicas de comportamiento siendo un importante determinante en la historia; no es nada nuevo, pues lo hace con todos los seres vivos y, además, de manera muy patente, lo descubrió Darwin. Muchos humanos, actuando con nuestra proverbial sobervia, hallamos que somos más libres de las influenzas del entorno que otros ser vivos, así que está bien que recordemos que no es así. El entorno influye a nivel psicológico y cognitivo: la geografía cognitiva es un campo explorado por psicólogos y geógrafos en estrecha colaboración desde hace tiempo, uno de los textos más conocidos es el de Gärling y Golledge [4].

Vamos a hablar aquí de los torneados de las gaitas de fuelle en el noroeste de la península Ibérica, gaitas que pese a ser culturalmente diferentes, comparten también un substrato común, exactamente el mismo caso que las lenguas que habitan esta zona, por cierto separadas por exactamente los mismos accidentes geográficos que acabamos de mentar. Todas las gaitas de fuelle que habitan en el noroeste peninsular siguen un modelo básico, primeramente documentado con certeza en la época medieval, compuesto de roncón y puntero cómo únicos tubos sonoros. Las gaitas de fuelle con más de un bordón solo aparecen bien documentadas y establecidas en Galicia. Todas estas gaitas, a vista de pájaro, son idénticas; sin embargo, es en los detalles finos donde aparecen las diferencias culturales. Estos pequeños detalles organológicos son los que precisamente hacen percibir a una gaita como propia por cada una de estas culturas. Así, los pequeños detalles organológicos se convierten para los actores culturales en muy importantes características diferenciales, los torneados de las diferentes piezas de las gaitas de fuelle caen en esta categoría y veremos que están relacionados con los accidentes geográficos.

Como venimos de decir, todas las gaitas del noroeste se componen por lo menos de un bordón largo (*ronca*, *roncón*, *ronco*) y un tubo cantor (el *puntero*, *ponteira*, *punteiro* o *puntera*). El roncón está compuesto de tres piezas, que llamaremos aquí primera, segunda y tercera, conteniendo ésta una parte final engrosada que vamos a llamar copa. Puntero, roncón y el tubo de insuflación (*soplillo*, *soplillo*, *assoplillo* o *soplete*) encajan en el fuelle mediante unos tubos de madera denominados *buchas*, *buxas*, *asientos*, etc. Los torneados de estas piezas responden en todo el noroeste peninsular a un modelo básico, muy sencillo, un patrón de torneado probablemente muy antiguo, quizás medieval (Fig. 1).

Fig. 1: Torneado básico del noroeste en una gaita de Manuel Villanueva conservada en el Museo de Pontevedra.

Este modelo surge durante el proceso de taladro y torneado de las diferentes piezas de las gaitas merced a la conjunción de la lógica, de las propias necesidades del instrumento y de una característica muy propia del noroeste que denominaremos *ruptura de continuidad* (Fig. 2):

El proceso de creación del torneado antiguo o básico del noroeste se puede resumir en unas pocas fases. Nos vamos a referir a las líneas como cóncavas o convexas siempre tomando cómo referencia el interior de la pieza:

- *Taladro interior de las piezas*. Se realizan por motivos estrictamente acústicos y no vamos a tratar de eso aquí.
- *Torneado de los espigos machos*. (Fig. 2, 1) Simplemente para facilitar el encaje entre las diferentes piezas: puntero, roncón y soplete con los respectivos asientos y piezas del roncón entre ellas.
- *Diseño del torneado*. Aquí hay dos condicionantes utilitarios:
    - El primero es evidentemente, la necesidad de aligerar el peso de la pieza, eliminando madera sobrante (Fig. 2, 2).
    - El segundo es dibujar unos topes que evitan la introducción excesiva de la pieza en los asientos del fuelle (tubos cilíndricos). Estos topes se copian también antes de los espigos de la primera y segunda a pesar de no ser estrictamente necesarios, simplemente por coerencia ornamental.

En el noroeste peninsular, en este proceso de eliminación de madera sobrante y elaboración del torneado se siguen tres normas culturales de índole puramente estética:

- La pieza se dota de un contorno que sigue con bastante fidelidad el diseño del taladro interior. En el caso del roncón, el torneado dibuja la hembra interna de la segunda y tercera y después adelgaza, también observamos que los diámetros máximos externos de las piezas suelen incrementarse ligeramente desde la primera a la tercera, igual que lo hacen sus diámetros internos, por último, las copas se tornean también de forma cónica o cilindro- cónica remedando su interior. La línea exterior del puntero sigue con mucha definición el interior y lo mismo acontece en los asientos que, siendo de taladro cilíndrico, muestran en

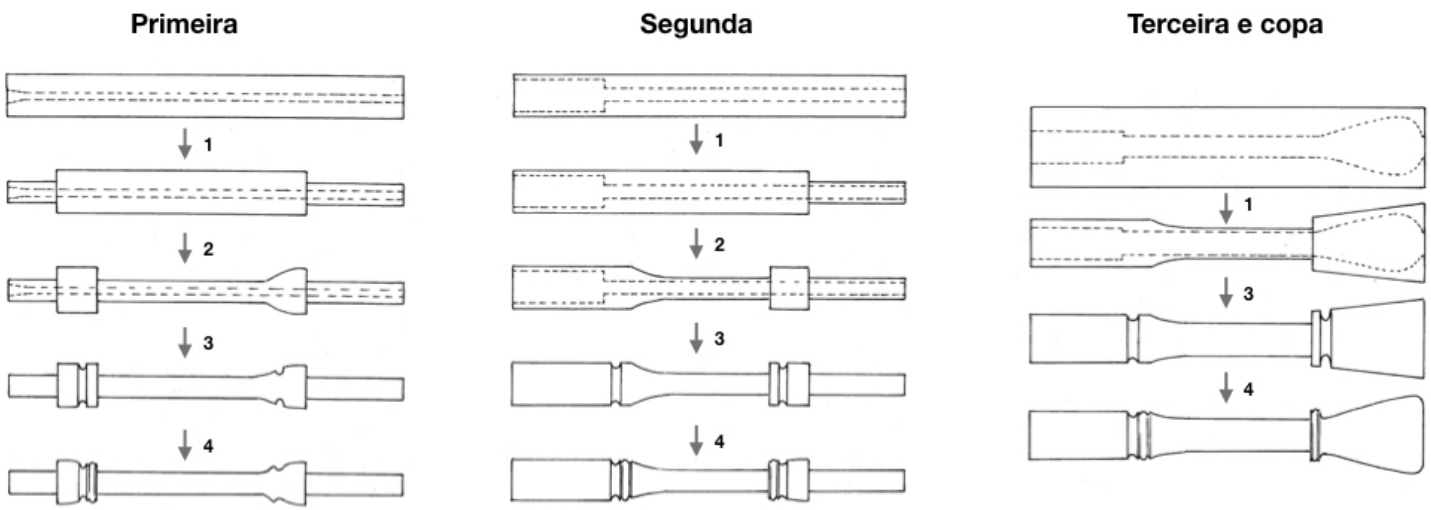


Fig. 2: Creación del torneado básico del noroeste: 1 y 2 torneado de espigos y eliminación de madera sobrante, 3 ruptura de la continuidad y 4 acabado del torneado

general exteriores cilíndricos o muy ligeramente cónicos. El soplillo, por el contrario, es la única pieza donde esto no sucede, y teniendo un taladro interior cilíndrico o ligeramente cónico, muestra normalmente un complejo torneado externo.

- El torneado de los topes puede hacerse formando su fin un ángulo recto con el fuste de la pieza o con un diseño en línea cóncava o convexa para conectar el máximo diámetro del tope con el fuste de la pieza.
- *Ruptura de la continuidad*. (Fig. 2, 3) Lo más interesante y propio de los torneados de las gaitas del noroeste es que cuando el diseño de una línea pasa de ser cóncavo a aproximadamente paralelo respeto al taladro interior de una pieza, la tradición marca la factura de un corte para romper la continuidad de la línea. Así, este corte divide los topes en dos, la parte más cercana al fuste podrá, posteriormente ser dejada tal cual, o bien ser trabajada en forma de un anillo más o menos elaborado. Esta ruptura de la continuidad produce también una discontinuidade al final de las hembras de la segunda y la tercera del roncón conduciendo también en muchos casos a la aparición de un anillo y, asimismo, produce el gran anillo de la copa. En la mesa del puntero, como tope que es, se produce el mismo fenómeno. Este corte que rompe la continuidad no se produce cuando la línea pasa de ser más o menos paralela a ser notoriamente convexa respecto al interior, que es el caso de la parte distal del fuste del puntero, lo que se suele denominar campana.
- Con estos procesos tan simples queda establecido el torneado básico del noroeste peninsular, un modelo muy sencillo y elegante, y seguramente muy antiguo como veremos después de discutir e intentar explicar el notorio caso del exuberante torneado que muestran muchos soplillos.

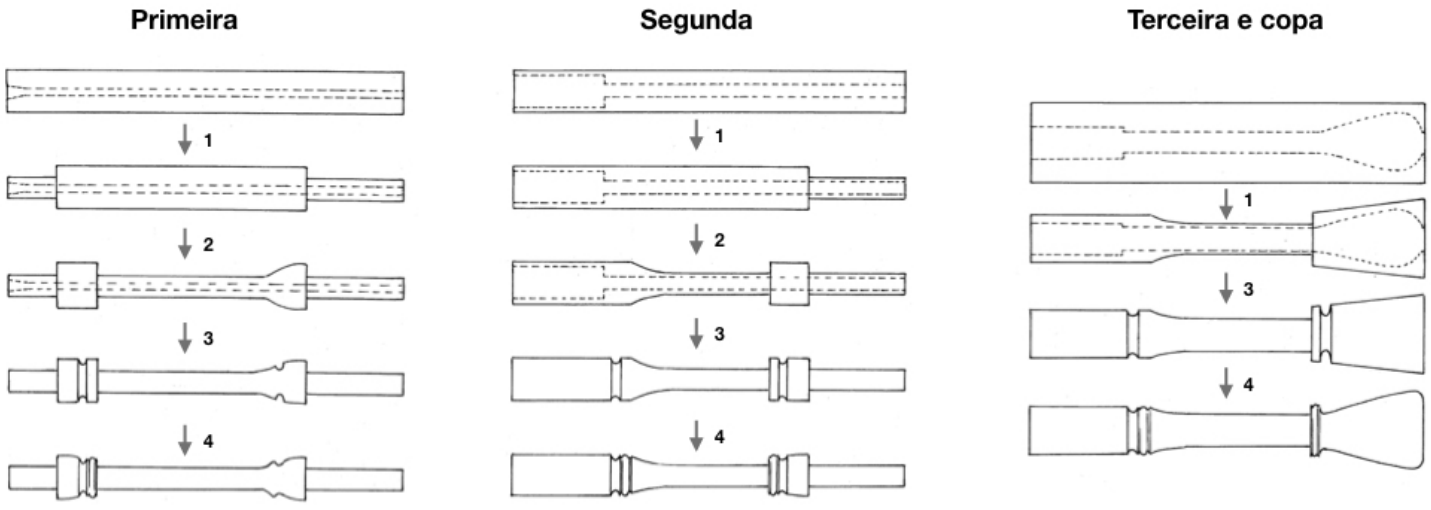


Fig. 2: Creación del torneado básico del noroeste: 1 y 2 torneado de espigos y eliminación de madera sobrante, 3 ruptura de la continuidad y 4 acabado del torneado

Fig. 3. Torneados básicos típicos del noroeste. A: gaita que perteneció a Perfecto Feijoo, fabricada por Manuel Villanueva de Poio (Pontevedra) la finales del XIX; B: gaita de Lisboa, fabricada probablemente por Manuel Antonio Silva (1807-1878) de la colección Castro Vicente; C: gaita asturiana de Antonio Solares (Villaviciosa); D: gaita de la zona oriental gallega del Museo de la Diputación de Lugo

Curiosamente, cuanto más el torneado se aproxima la este modelo sencillo, más recargado es el torneado del soplillo cómo se puede apreciar en la figura 3. Este tipo de soplillos altamente ornamentados aparecen con muchísima frecuencia en las gaitas de fuelle asturianas, tanto es así que es considerado por esta cultura como característica propia de sus gaitas de fuelle, a pesar de aparecer también en las gaitas de fuelle más antiguas del resto del noroeste, como se puede apreciar en la figura 3. Esta ornamentación puede resumirse en un patrón de anillos que alternan con formas engrosadas semejantes a tonelillos de vino; un patrón que, para abreviar, vamos a denominar como «*ornamentación en anillos*». Hemos observado que este tipo de diseño aparece en una grande cantidad de gaitas de lengüeta sencilla, bien sean sopladas directamente con la boca o insertadas en un fuelle, gaitas que aparecen distribuidas por toda Eurasia (Fig. 4). También lo podemos ver claramente en una iconografía medieval peninsular, una gaita de fuelle, probablemente de lengüeta sencilla, sin roncón, esculpida con mucho detalle en la portada sur de la Catedral de León (Fig. 5); incluso se conservan restos materiales de gaitas de los siglos XIII y XIV donde se aprecian este tipo de ornamentos (Fig. 6), por esta razón podemos afirmar que este tipo de ornamentación en anillos tiene más de ochocientos años de antigüedad.

Fig. 4: Gaitas de fuelle de lengüeta sencilla con punteros con ornamentación en anillos. La: gajdy de Orava, fabricada por Juraj Dufek; B: Slaskie gajdy, construida por Juraj Dufek, ambas eslovacas; C: Duda de Bielorrusia fabricada por Alexander Khudolev; D: Zhaleicas bielorrusas construídas por Alexander Khudolev

Fig. 5: Gaitero representado en la catedral de León, portada sur, siglo XII. En el puntero se aprecia claramente la ornamentación en anillos

Fig. 6: Restos medievales de gaitas de lengüeta sencilla datados en el siglo XIII- XIV. En la parte superior se puede apreciar como la factura de los agujeros mediante cortes en direcciones contrarias condujo a la aparición de la ornamentación en anillos, en la parte inferior esta ornamentación ya aparece estilizada

La Rosca del Baixo Miño, con una morfología totalmente medieval, es un caso paradigmático a este respeto, pues en esta gaita de fuelle la ornamentación en anillos aparece en todas las piezas: asientos, tubo cantor y soplillo (Fig. 7). Fue precisamente esta gaita la que nos dio la llave para explicar el fenómeno de la ornamentación en anillos de los soplillos. Para una revisión completa sobre la Rosca se pueden consultar publicaciones previas del autor [5] y [6].

Fig. 7: Rosca del Baixo Miño. Puntero original de Alfonso Álvarez Posa (Cristelos, Tomiño), el resto reconstruido por el autor con las indicaciones de Alfonso

Nosotros pensamos que este tipo de ornamentación puede ser un caso de esqueuomorfismo: cuando un objeto derivado conserva señales de diseño ornamentales que provienen de estructuras que son inherentes y funcionales en el objeto original. Así, la conservación de determinados diseños originales es solo el resultado de una costumbre y no una necesidad funcional. Es, por ejemplo, el caso del clic que hacen los móviles al hacer una fotografía: en el objeto original, las cámaras réflex, el clic corresponde al ruido del obturador, pero en los móviles éste no existe, y el clic se conservó simplemente por asociación entre «hacer foto» y «clic», por la costumbre de escuchar un clic al hacer una foto. En nuestro caso, la conservación de la ornamentación en anillos en los punteros de gaitas de lengüeta sencilla y después en los soplillos, pensamos que podría deberse a la conservación de una costumbre visual que tiene, probablemente, varios milenios de antigüedad. Veamos por qué.

Entre los instrumentos musicales tradicionales gallegos hallamos muchos ejemplos de tubos de lengüeta simple o doble, hechos con paja de centeno o avena, corteza de castaño, caña o madera de saúco, instrumentos muchos de ellos con los que los niños iniciaron su camino musical, camino que sigue con las gaitas de caña o saúco con fuelle y que culmina con las gaitas de fuelle con punteros de lengüeta doble que empleaban los adultos [7]. Es muy notable que esta sucesión de instrumentos musicales rememore con tanta exactitud la historia conocida de los instrumentos de lengüeta. Muchos indicios, que no vamos a discutir aquí, indican que estos instrumentos infantiles son extremadamente antiguos, igual que sus maneras de ser construidos.

Fig. 8: Manera de practicar los agujeros en una pipa o gaita de castaño mediante dos cortes en direcciones contrarias

En Galicia hay dos maneras de practicar los agujeros para los dedos en estos sencillos aerófonos soplados directamente con la boca: en los tubos de paja, corteza de castaño, tallos de cebolla o pedúnculos de cucurbitáceas, debido a su naturaleza fibrosa, se cortan los agujeros con una navaja, bien sea de forma cuadrada (muy escasos), o practicando dos cortes en direcciones contrarias que es el método más frecuente (Fig. 8). Esta forma de practicar los agujeros digitales se emplea actualmente poco para tubos de caña o saúco, donde a menudo se practicaban los orificios de los dedos quemándolos con un hierro calentado en el fuego, pero tengamos en cuenta que el fuego es un desarrollo humano muy posterior al corte y aun así, en nuestra tradición, observamos aún instrumentos de caña o saúco con los agujeros cortados a navaja (Fig. 9). Los agujeros quemados y los cortados con una navaja producen efectos visuales absolutamente diferentes: los cortados aparecen en el centro de una depresión creada por el ángulo de los dos cortes (Figs. 9 y 11), mientras que los quemados no (Fig. 10).

Fig. 9: Gaita de saúco procedente de Verín (Ourense), con los agujereados practicados con cortes en direcciones contrarias

Fig. 10: Gaitas de saúco con los agujeros practicados con un hierro caliente

Fig. 11: Izquierda, tubo de corteza de castaño (pipa o gaita de castaño) con agujeros cortados a navaja. Derecha, los tubos sonoros de Isturiz que muestran los agujeros en el centro de depresio-nes hechas intencionalmente, datados en aproximadamente 25.000 años atrás. Obsérvese la similitud

Los aerófonos de lengüeta sencilla o doble soplados directamente con la boca, denominados gaitas o pipas en gallego, son instrumentos musicales muy antiguos, quizás deberíamos decir extremadamente antiguos, un sencillo oboe compuesto por una paja aplastada en la punta, como el que los niños y niñas gallegos construian, podría tener incluso millones de años de antigüedad debido a la sencillez de las acciones necesarias para su construcción (aplastar una paja y soplar), nadie lo sabe. Los primeros tubos sonoros datados con seguridad son los de hueso y marfil hallados en Isturiz, Hohle Fels, Vogelherd y Gleissenklösterle (entre 43,000 y 11,000 años atrás) y los estudosos dicen que fueron probablemente flautas, labrosones o aerófonos de lengüeta [8], lo que no es decir mucho pues en realidad no cabe ninguna otra posibilidad. Por otra parte, claro está que si se construyeron tubos de marfil y hueso, con to-

tal seguridad también se emplearon tubos de caña, saúco, corteza o paja para fabricar tubos musicales; pensamos como otros investigadores, que estos tubos vegetales deberían ser mucho más frecuentes que los de hueso o marfil, tal y como sucedía hata no hace mucho en la cultura musical infantil gallega. Reflexionando sobre las herramientas paleolíticas, claro está que los agujeros para los dedos en los tubos vegetales fibrosos debieron ser cortados con una hoja de sílex, bien fuera dándoles forma cuadrada o con dos cortes en sentido contrario, exactamente de la misma manera que hacían los niños gallegos, la otra posibilidad de perforación, girar una punta de sílex, conduciría a astillar los bordes del agujero y no funciona no siendo en hueso, marfil o maderas muy duras. Algunos tubos óseos y ebúrneos de Isturiz, Gleissenklösterle y Hohle Fels, con los agujeros digitales realizados con este procedimiento de girar una hoja de sílex, muestran los agujeros en el centro de una depresión (Fig. 11); según Iain Morley [9] esta depresión facilitaría el sellado del agujero al poner el dedo encima. En nuestra opinión, estas depresiones no se labraron para facilitar el sellado hermético de los agujeros: para los que construimos instrumentos musicales es evidente que un agujero digital funciona perfectamente sin esta depresión; por el contrario, nosotros creemos que se trata de un caso patente de esqueuomorfismo debido a la costumbre de ver los agujeros para los dedos en el centro de una depresión creada por dos cortes en los tubos vegetales de los que los óseos o ebúrneos eran imitación (Figs. 9 y 11).

Pero no solo algunas pipas o gaitas paleolíticas muestran estas depresiones en los orificios para los dedos, pensamos que la actual ornamentación en anillos, tan frecuente hoy en gaitas de lengüeta sencilla sopladas directamente con la boca o con un fuelle (pensemos en gaitas de fuelle de la Europa oriental), es consecuencia de la conservación de la antigua costumbre de practicar orificios para dedos mediante la técnica de dos cortes, es decir, un caso de esqueuomorfismo: ver como los agujereados aparecen en medio de depresiones cuando son cortados en tubos vegetales (Fig. 12 A), llevó a la gente a tallar alrededor de los agujeros practicados en tubos de madera depresiones que imitan los cortes y que producen una ornamentación en anillos (Fig. 12 B), se pueden comparar estos diseños con los hallados en tubos sonoros de la Edad Media (Fig. 6). Finalmente, estas depresiones talladas intencionalmente alrededor de los agujeros, acaban estilizándose para producir ornamentaciones en las que anillos alternan con formas planas o en forma de barril (Fig. 12 C). De este modo, la ornamentación en anillos sería una costumbre extremadamente antigua, probablemente enraizado en tiempos paleolíticos, si pensamos que las «depresiones en forma de cráter» de las que habla Iain Morley son también casos de esqueuomorfismo.

Toda vez que la tendencia en la historia es la conservación, y que hoy en día la ornamentación en anillos es muy típica de los aerófonos de lengüeta sencilla (con o sin fuelle); si pensamos que algunos tubos de hueso o marfil paleolíticos muestran los primordios de este tipo de ornamentación, entonces sería posible que tales tubos con depresiones alrededor de los orificios para los dedos hubiesen podido ser también gaitas de lengüeta sencilla e incluso tener cuernos como resoadores, como tan frecuente es en las gaitas (con o sin fuelle) de lengüeta sencilla. Esta posibilidad es, por cierto, una de las más frecuentemente sugeridas para los tubos sonoros Isturiz.

El caso es que la ornamentación en anillos se conservó hasta hoy estrechamente ligada a aerófonos de lengüeta sencilla, soplados directamente con la boca o insertados en un fuelle. Sin embargo aparece también en algunos aerófonos de lengüeta doble, caso de las *palhetas* de la Beira Baixa portuguesa (Fig. 13) y también, de forma muy estilizada en forma de anillados óseos o ebúrneos, en algunos punteros de gaitas de fuelle gallegas muy antiguas (Fig. 14).

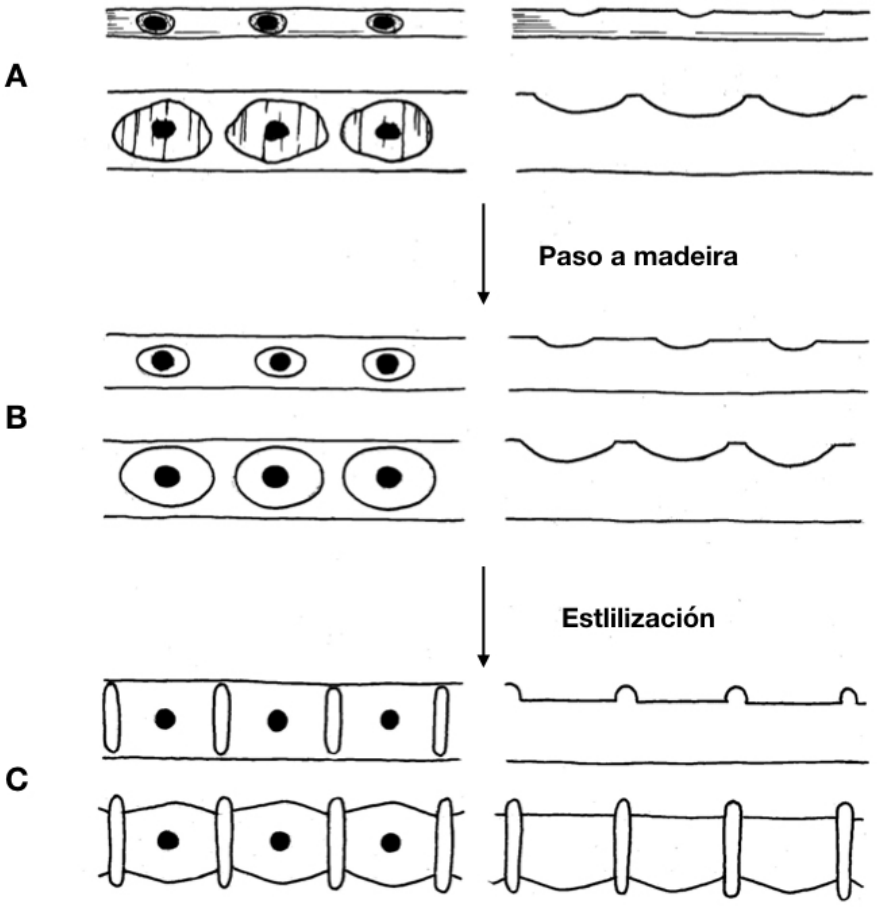


Fig. 12: Proceso de aparición de la ornamentación en anillos por esqueuomorfismo.
En A vemos el resultado visual de practicar agujeros en tubos de paja o corteza (superior), o saúco o caña (inferior).
En B vemos tubos de madera en los que los agujeros aparecen en medio de depresiones hechas intencionalmente (por mas que estas no fueran necesarias para practicar los agujeros, hechos ahora con fuego o barrenas), dando lugar la una ornamentación muy característica. En C vemos como esta ornamentación se estiliza para conseguir modelos frecuentes en gaitas de fuelle y soplillos como los de las Roscas

Fig. 13: Palheta de la Beira Baixa, Museu Nacional de Etnologia (Lisboa)

Fig. 14: Punteros gallegos con anillos. A: De la Gaita de Xan de Campañó (Pontevedra). B: De la colección de Cántigas de la Terra. C: Hallado entre las herramientas de Manuel Villanueva conservadas en el Museo de Pontevedra

Si la ornamentación en anillos fuese realmente un caso de esqueuomorfismo muy primitivo, la pregunta sería: por que se conservó en los soplillos de nuestras gaitas de fuelle? Se nos ocurre esta posibilidad:

1. Los aerófonos primitivos de lengüeta sencilla soplados directamente con la boca y fabricados en madera fueron ornamentados desde tiempos muy primitivos con anillos, simplemente debido a la costumbre de ver los agujeros de estos aerófonos, fabricados en caña o saúco por medio de dos cortes en direcciones contrarias, en medio de depresiones.

2. Cuando estas primitivas gaitas o pipas de lengüeta sencilla se convirtieron en gaitas de fuelle mediante su introducción en un pellejo (lo que a juzgar por la iconografía medieval seguramente aconteció al principio sin la presencia de ningún bordón), simplemente por coerencia estética la ornamentación en anillos se extendió del tubo cantor al soplillo y a los asientos. Este es exactamente el caso de la Rosca del Baico Miño. Habida cuenta tanto de la abundancia de iconografía como de su cronología, en la Europa occidental este proceso debió acontecer por primera vez, o por lo menos tomar muchas fuerza, en la península Ibérica y en la Edad Media, pues es el lugar y momento histórico donde aparecen por primera vez y con fuerza más gaitas de fuelle de todo tipo. Es posible entonces que fuera en esta época cuando quedó fijada la ornamentación en anillos para los soplillos de las gaitas de fuelle con cantores de lengüeta sencilla.

3. A juzgar por la gran cantidad de iconografía de gaitas de fuelle con cantores de lengüeta sencilla que aparece en la península Ibérica, parece claro que el nuevo instrumento tuvo mucho éxito. Sabemos que en la época medieval fueron también muy conocidos en la península las gaitas dobles sopladas directamente con la boca, aerófonos heredados de tiempos muy antiguos y denominados por griegos y romanos como *aulòs* y *tibias* respectivamente, que podían consistir en dos tubos cantores o en un tubo cantor acompañado de un bordón, ambos de lengüeta doble (Fig. 15). El éxito conseguido por el nuevo invento del fuelle que evitaba la respiración circular, es decir por las nuevas gaitas de fuelle de lengüeta sencilla, pudo empujar la conversion de los *aulòs* en gaitas de fuelle de lengüeta doble, bien fuera añadiendo un pequeño fuelle interpuesto en el fuste del oboe (Fig. 16), o disponiendo un gran fuelle para apretar bajo el brazo que inicialmente fue dotado de sistemas de insuflación variados, como lo de la Cantiga 350 (Fig. 17) que parece de nuevo una simple interposición de un gran fuelle en el fuste del oboe, o como el que sobrevivió hasta hoy en el que soplillo y tubo cantor ya son independientes (Fig. 18). Así, a partir de los antiguos *aulòs* pudieron surgir las gaitas de fuelle con dos cantores de lengüeta doble o con un cantor y un bordón ambos de lengüeta doble, ambas morfologías muy abundantes en la Edad Media.

Fig. 15: Representaciones medievales de gaitas dobles (oboes dobles, aulòi o tibiae). A: Pazo de Xelmírez (Santiago de Compostela, s. XIII). B: Convento de Santa Clara (Pontevedra, s. XIV) C: cantiga 360 de las Cantigas de Santa María (s. XIII)

Fig. 16: Representación de una gaita doble con un pequeño fuelle en la cantiga 230 de las Cantigas de Santa María (s. XIII)

Fig. 17: Gaita de fuelle con continuidad soplillo-puntero representada en la cantiga 350 de las Cantigas de Santa María (s. XIII)

Fig. 18: Gaiteros en Santa Marina de Esposende (Ourense, s. XII)

Esta muy amplia variedad de gaitas de fuelle que hallamos en la iconografía medieval peninsular es en sí misma un potente indicativo de que el origen de la gaita de fuelle de la Europa occidental está en la península Ibérica y en la Edad Media, pues al principio de cualquiera proceso de creación las opciones siempre son muchas, después simplemente, con el paso del tiempo, se seleccionanse las más útiles o adaptadas, tendiéndose siempre a la selección de un único modelo. Pensemos por ejemplo en el invento de la bicicleta y en todos los modelos diferentes y que hoy se nos antojan extravagantes, que existieron al principio y que acaban homogenizados en la bicivleta actual de dos ruedas iguales; o también en el invento del tornillo y la tuerca, con su enorme variabilidad incial que acaba en unos pocos modelos actuales.

Los *aulòi* o *tibiae* aparecen con mucha frecuencia en nuestra iconografía medieval hasta aproximadamente el siglo XIV, mostrando sus tubos cónicos dobles introducidos en la boca del ejecutante, pero declinan justamente cuando las gaitas de fuelle se hacen frecuentes, indicando claramente que ocuparon su lugar. A partir del s. XIV ya no hallamos ninguna iconografía de gaitas dobles sopladas directamente con la boca. Es posible entonces que estas nuevas gaitas de fuelle con cantores de lengüeta doble pudieran copiar la ornamentación en anillos de los soplillos de las gaitas de fuelle de lengüeta sencilla que les sirvieron de patrón, de manera que los soplillos con anillos quedaron asociados también a las gaitas de lengüeta doble hasta el día de hoy. A juzgar por la iconografía medieval, parece que los cantores y bordones de las gaitas de lengüeta doble no llevaban ornamentaciones en anillos, tampoco las *tibias* romanas que se conservan los llevaban, ni aparecen en las representación de los *aulòi* griegos. Así que, por lo menos en un primer momento, las gaitas de fuelle de lengüeta doble quedaron compuestas por soplillos ornamentados y cantores y bordones cónicos y lisos (ver por ejemplo la gaita de fuelle de la cantiga 350, Fig. 17). Este fue el modelo que llegó hasta hoy mismo. Debió ser en un momento posterior a la Edad Media, quizás en el Barroco, cuando la ornamentación en anillos de los soplillos pasó, por simple coerencia o equilibrio estético, en alguna zona y solo en pocos casos, a los punteros de las gaitas de fuelle e incluso a sus roncones, como se aprecia en las figuras 14 y 19.

Así pues, esta podría ser una posible explicación de la ornamentación en anillos de los soplillos del noroeste peninsular. En todo caso, sea

Fig. 19: Roncones gallegos con ornamentaciones en anillos, ambos de Pontevedra por cortesía del grupo Picuíña de Marín

cuál fuera su origen, los hechos son que algunas iconografías medievales muestran anillos en los tubos cantores, y que estos aparecen en la Rosca del Baixo Miño, un instrumento descaradamente medieval, en soplillo, buxas y cantor. Así pues, siendo los soplillos ornamentados con anillos una parte fundamental del torneado básico del noroeste, tenemos un indicativo de que este tipo de torneado, con soplillos muy ornamentados y resto de tubos con diseños muy sencillos, podría ser medieval. Otros indicios que apuntan en este sentido serían:

-Este torneado sigue unas normas constructivas muy sencillas, utilitarias y elegantes, lo que cuadra bien con los criterios estéticos románicos.

-Las gaitas de fuelle más antiguas, presumiblemente con siglos de antigüedad, siempre muestran este tipo de torneado.

-Aparece en todo el noroeste, si bien con diferentes frecuencias.

-Es tanto más frecuente cuanto más conservadora es la cultura, mostrando, un incremento de frecuencia de sur a norte.

Vamos a denominar a este torneado muy sencillo como Tipo A; resumiendo sus características: fuste de la prima del roncón cilíndrico o ligeramente cónico incrementándose el diámetro hacia la copa; topes y finales de hembras de la segunda y la tercera con un único anillo, por veces aún sin trabajar como tal (Fig. 3 B por ejemplo); soplillos muy trabajados con ornamentación en anillos. Hemos hallado este Tipo A en los siguientes lugares:

-En Trás-ós-Montes, sobre todo en las gaitas de fuelle más antiguas documentadas.

-En toda Galicia, siendo especialmente frecuente en las gaitas de barquín del Baixo Miño y entre las más antiguas documentadas en todo el territorio, destacando las gaitas de Pontevedra (gaitas de Manuel Villanueva, Perfecto Feijoo y Xan de Campañó entre otras muchas).

-En la zona Eo-Naviega.

-En toda Asturias, donde es prácticamente exclusivo y tenido por los asturianos como identificativo de sus gaitas.

-En la única gaita de fuelle aparecida en la Maragatería.

En un hermoso proceso de equilibrio estético parece que con el paso del tiempo los torneados de las piezas de los roncones se fueron complicando algo, mientras que los de los soplillos, en muchas zonas, se simplificaron. Parece como si los diseños en forma de barril que se intercalaban entre los anillos de los soplillos pasaran de aquí a las piezas de los roncones. Así aparece otra variante de torneado muy frecuente en todo el noroeste con un desarrollo algo más complejo que vamos a denominar como Tipo B, siendo su única diferencia respeto al Tipo A la factura de un engrosamento después de los anillos de la primera y de las hembras de la segunda y tercera (Fig. 20); este engrosamento pasa a hacerse también después del anillo del tope del soplillo, substituyendo a la ornamentacion en anillos (Fig. 21) y constituyendo el modelo de soplillo más frecuente en todas las áreas del noroeste excepto en Asturias y equilibrando el torneado del conjunto de las piezas. Si, efectivamente, la ornamentación en anillos de los soplillos fuera tan antigua como proponemos, y puesto que este torneado Tipo B tiene un desarrollo más barroco y ya muestra como la ornamentación de las piezas del roncón y el soplillo se equilibraron más, estaríamos hablando de un modelo de torneado seguramente posterior en el tiempo al Tipo A. Abundando en este proceso de equilibrio ornamental, o sea de trasvase de anillos o figuras del soplillo al resto de piezas, muchas veces se observa en este Tipo B de torneado una proliferación de anillos en las piezas del roncón, también muy típico de muchas gaitas antiguas del noroeste (Fig. 22).

Fig. 20: Roncones con torneados Tipo B, es decir, con engrosamientos después de los anillos; arriba, de la Costa da Morte (A Coruña, de la colección de Ricardo Caxide). Abajo, del artesano Silva de Lisboa (mediados del s. XIX)

Fig. 21: Soplillos típicos del torneado Tipo B, con engrosamiento después del anillo del tope

Fig. 22: Torneado Tipo B con proliferación de anillos en el bordón en las gaitas de fuelle de los Campaneiros de Vilagarcía

El Tipo B, como venimos de decir, aparece también en todo el noroeste, desde Lisboa hasta el Navia-Eo: es casi exclusivo en las gaitas más antiguas de la zona de Coímbra y, curiosamente, es muy raro en Asturias, donde solo tenemos documentada una gaita de fuelle con este tipo (aquí no tenemos en cuenta las gaitas de la zona Eo-Naviega, donde este Tipo B aparece con cierta frecuencia).

A partir de los años 40 aproximadamente comienzan a aparecer torneados algunas veces muy complejos que no corresponden con estos dos tipos. Un caso notorio acontece en la zona de Coímbra donde hallamos diseños muy alejados de la estricta funcionalidad de los diseños antiguos, con dibujos claramente muy barrocos (Fig. 23).

Fig. 23: Torneado de la zona de Coimbra, artesano José Mendes Seco, mediados del siglo xx

Otro caso patente a este respeto son las gaitas fabricadas en la emigración gallega, especialmente en Argentina, donde aparecen torneados y ornamentaciones muy alejados de los propios del noroeste y muy característicos.

Volviendo por fin al paisaje y a la influenza de los accidentes orográficos en la cultura, en este caso cultura material, existen en los torneados de las gaitas de fuelle del noroeste peninsular tres características que parecen variar con el paisaje: el diseño de las copas de los roncones, los diámetros exteriores de las piezas y los diámetros de los anillos de las mesas de los punteros. Si pensamos en el noroeste como una gradación continua desde los entornos llanos y abiertos de Portugal hasta los muy montañosos y cerrados de la zona oriental asturiana, veremos que existe una notoria continuidad, un caso extraño que nos permitió descubrir como muchas características de las gaitas de fuelle de esta zona, aparte de los torneados, variaban conforme lo hacía el paisaje.

El diseño de las copas de los roncones

El diseño del torneado de las copas tiene, como ya hemos mencionado, un aspecto funcional, pues debe albergar entre sus líneas el vaciado interno de las copas, pero tiene también dos aspectos puramente estéticos: primero, el gran anillo tan típico de nuestras gaitas de fuelle, que, como ya vimos, es fruto del proceso de *ruptura de la continuidad*, y, segundo, el diseño de las dos líneas que caminan desde este anillo hasta el final engrosado de la copa. Estas dos líneas que forman la copa pueden diverger básicamente de tres maneras diferentes respeto al interior: de forma cóncava, recta o convexa (Fig. 24). Hallamos estos tres patrones en el noroeste y, puesto que su diseño exacto no tiene relación ninguna con la funcionalidad de la pieza, es decir con el vaciado interior, más allá de darle cabida, podría deberse al capricho del constructor diseñarlas de una manera o de otra, sin embargo, esto no es así, y la distribución de estos tres diseños muestra una variación ligada el paisaje muy clara y llamativa:

Fig. 24: Las tres posibles maneras de divergir las líneas en las copas de los roncones

Los diseños convexos solo aparecen en las zonas más montañosas, es decir en Asturias oriental y central. Hasta tal punto sucede esto, que en el resto del noroeste nunca hallaremos una gaita antigua con este diseño en la copa.

Los diseños rectos aparecen con muchísima frecuencia en la Asturias occidental, en la zona Eo-Naviega y en la zona nororiental de Galicia, pudiendo aparecer algún caso en el resto de Galicia, anque son escasos. Sin embargo, este diseño de líneas rectas nunca aparecerá ni en Portugal ni en Zamora.

Por último, el diseño en líneas cóncavas, redondeadas hacia el exterior, aparece como exclusivo en Portugal y Zamora, donde no hallamos ningún otro modelo de copa que no sea este. Aparece también en casi toda Galicia, excepto en la zona nororiental, donde es rarísimo.

Denominamos a los diferentes modelos de copas como Tipo I, II e III. Se pueden ver junto con sus variantes y distribuciones en el noroeste peninsular en la figura 25:

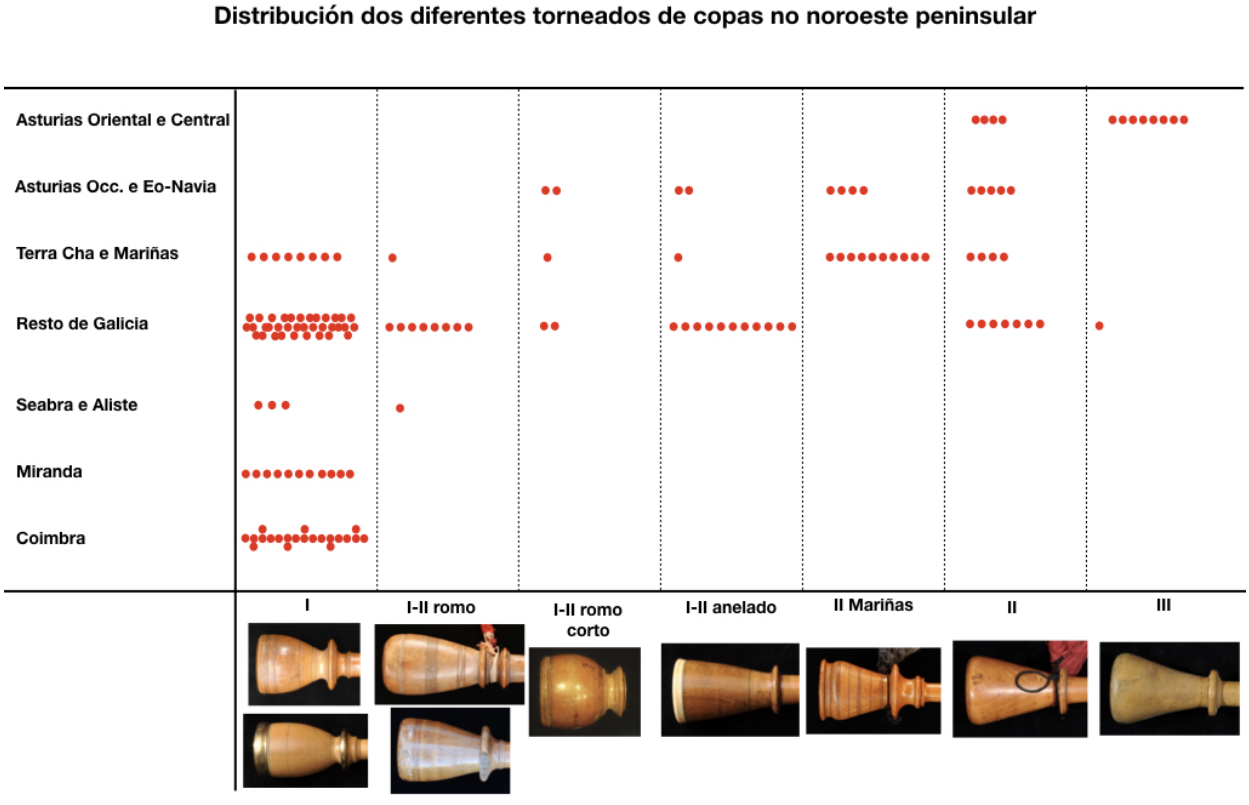


Fig. 25: Las diferentes morfologías de las copas de los roncones en el noroeste y su distribución

-Tipo I, muestra las líneas cóncavas respeto al interior:
Es el tipo que más variantes presenta. Puede aparecer sin anilla ornamental al final de la copa o con ella; también sus líneas pueden tender a ser rectas, caso que denominamos Tipo I-II con diferentes tipos de finales: con anilla o romos. Es pues un modelo que presenta muchas variantes.

-Tipo II, presenta las líneas rectas, muy rara vez aparece anillado y sólo tiene una variante muy barroca que es característica de la Terra Chá apareciendo también en las Mariñas Luguesas, en la zona Eo-Naviega e incluso algunas veces en el occidente asturiano. Esta variante la denominamos por esto Tipo II-Mariñas.

-Tipo III, con líneas convexas, una tipología que se fabricó solo en Asturias central y oriental. No presenta ninguna variante a excepción de que puede ser anillada pero únicamente en gaitas asturianas modernas.

Lo más destacable sin duda es que estos tipos de torneado de las copas no se distribuyan al azar y que se hallen perfectamente distribuidos por zonas. La pregunta es: por que los diseños varían con el paisaje? Pensamos que la respuesta es muy simple: porque imitan el perfil de las montañas, algo que los habitantes de una zona ven cada día. En las zonas planas, que son las más abundantes en Portugal y Zamora, los perfiles en el horizonte son siempre muy redondeados, las montañas son muy viejas y desgastadas sobre todo en las cumbres; este tipo de perfiles redondeados acontecen también en la mayor parte de Galicia. A medida que las montañas se hacen más jóvenes y cobran más altura, llegamos a ver en el horizonte perfiles rectos, como los de las montañas orientales gallegas y los de la zona Eo-Naviega, donde las cumbres ya aparecen apuntadas, poco desgastadas; este tipo de perfil nunca aparece en Portugal, Zamora o en otras zonas de Galicia, tampoco lo hacen las copas de los roncones de paredes rectas. Más al oriente de la zona Eo-Naviega, vemos ya montañas muy jóvenes, con paredes escarpadas, cumbres muy apuntadas y con perfiles que pueden llegar a ser convexos, como las copas de los roncones que se fabrican en estos valles. Estos perfiles montañosos nunca aparecen en el resto del noroeste, como tampoco lo hacen las copas de Tipo III de paredes convexas.

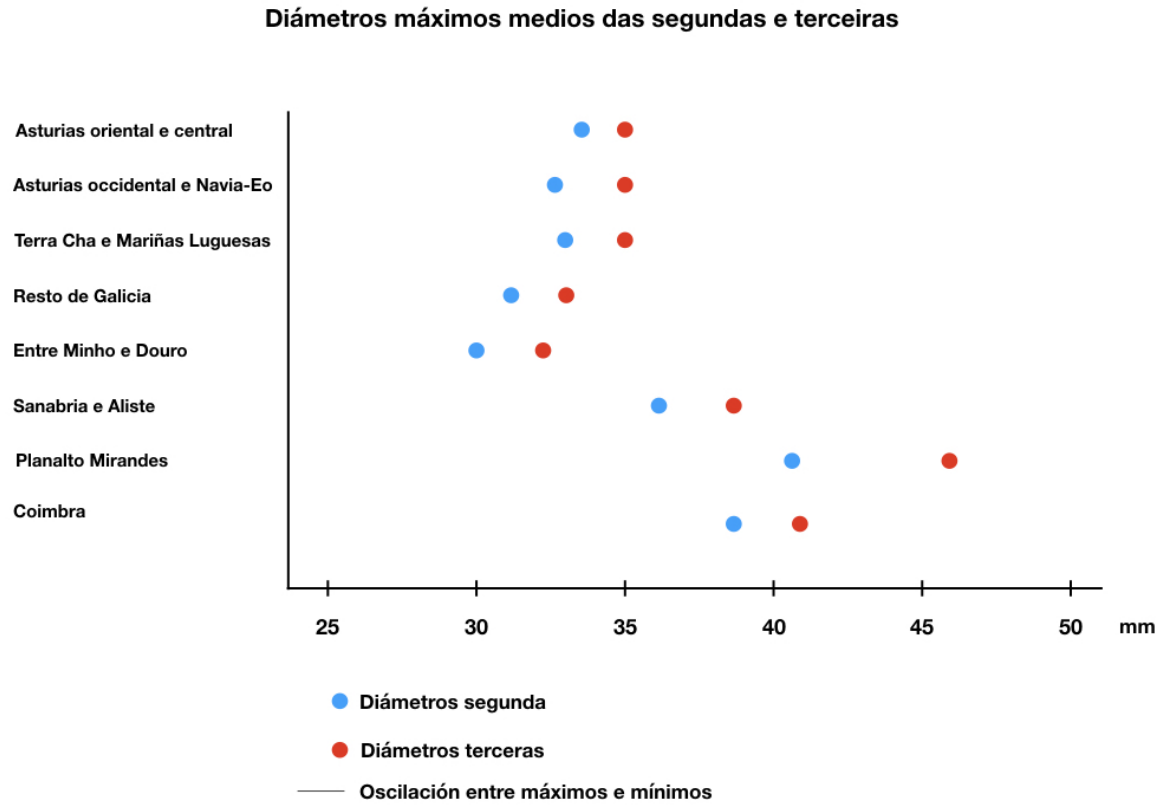
Esta covarianza tan clara y marcada creemos que podría indicar que el paisaje nos influye a nivel subjetivo. Sus formas podrían hacernos escoger inconscientemente esos diseños para trazar líneas de torneado que nada significan. Por otra parte, si observamos la distribución de las variantes de los torneados también veremos que los entornos más cerrados, con montañas más altas y gente viviendo en valles más estrechos, hacen a la gente más conservadoras, es decir, en estas zonas más cerradas aparecen los torneados más antiguos como muy frecuentes e incluso cómo exclusivos y, además, vemos que en estas zonas *aparecen muy pocas variantes del mismo tipo de torneado*, tanto en los torneados generales como en las líneas de las copas en particular. Este fenómeno de conservación, de cerrarse las personas sobre un mismo modelo, se aprecia muy claramente en Asturias. Así, simplemente con los datos numéricos en la mano, podemos afirmar que cuanto más abierto es el paisaje, mayor número de variantes en el mismo tipo de diseño hallamos, signifique eso lo que signifique o interpretémoslo como queramos interpretarlo.

Otra característica de los torneados que parece variar con el paisaje son los diámetros exteriores de las piezas. En la Tabla 1 indicamos el diámetro alcanzado en el extremo distal de las hembras de la segunda y tercera de los roncones de las gaitas analizadas, es decir, el diámetro medido justo antes del anillo que rompe la continuidad. La medida está expresada en mm y representa el promedio hallado en las gaitas de fuelle antiguas completas analizadas (cuyo número indicamos entre paréntesis después del nombre de la zona); acompañando a esta medi-

da, y también entre paréntesis, se expresa el máximo y el mínimo diámetro que alcanzan estas piezas en la zona correspondiente.

ZONA (número de gaitas analizadas)	Media (mínimo y máximo) del diámetro máximo del fuste de la segunda en mm	Media (mínimo y máximo) del diámetro máximo del fuste de la tercera en mm
Asturias Oriental y Central (12)	34 (30,5-37)	35 (31-38)
Asturias Occidental y Navia-Eo (16)	33,5 (28-37)	34,7 (31-39)
Terra Cha y Mariñas Luguesas (24)	33,7 (25-41)	35,2 (20-51)
Resto de Galicia (62)	31,8 (27-40)	32,8 (27,5-41,5)
Entre Minho e Douro (2)	30 (30-30)	31,7 (31,5-32)
Sanabria y Aliste (5)	36,5 (36-37)	39 (37,5-41)
Planalto Mirandes (15)	41 (30-51)	46,2 (40-54)
Coimbra (19)	38 (32,5-44)	41 (33-49)
Estremadura (7)	36 (34-38,5)	36,5 (35-39)

Tabla 1: Diámetro máximo medio hallado en las segundas y terceras de los roncones de gaitas de fuelle de diferentes zonas del noroeste. En la primera columna se indica el origen de las gaitas y el número de ellas analizado entre paréntesis; en la segunda columna, el diámetro medio máximo del fuste de las segundas, indicando entre paréntesis el rango de variación; en la tercera columna, lo mismo pero para las terceras de los roncones.



Gráfica 1: Diámetros máximos medios de las segundas (puntos azules) y terceras (puntos rojos) de los roncones analizados en diferentes zonas del noroeste

Tanto en la Tabla 1 cómo en la Gráfica 1 se puede ver cómo hacia el sur los diámetros aumentan considerablemente, siendo en los lugares del noroeste donde las planicies alcanzan un mayor desarrollo, es decir, Sanabria y el Planalto Mirandes, donde las piezas del roncón alcanzan también mayores diámetros. A este respeto, es muy curioso observar cómo dentro de Galicia es en la Terra Cha (literalmente «Tierra plana») la donde las piezas de los roncones consiguen diámetros más grandes, llegando en los ornamentos de los torneados propios de esta zona (Fig. 26), a valores semejantes a los conseguidos en Sanabria o Miranda, por más que en la tabla los datos de este torneado propio de la zona se hallen enmascarados al hacer el promedio con otros que también aparecen en esta zona (obsérvense los máximos de 41 y 51 mm).

Otra curiosa característica del torneado que sigue este patrón norte-sur es el diámetro de los anillos de las mesas de los punteros respeto al diámetro de la propia mesa, que representamos en la Gráfica 2. En general observamos que cuanto más al norte nos movemos, más pequeños son estos anillos, siendo los anillos finos y de muy poco diámetro una característica que presentan todas las gaitas de fuelle asturianas analizadas (Fig. 27), mientras que en zonas sureñas y planas hallamos anillos que se aproximan mucho al diámetro de las mesas, siendo curiosamente, en la mayor planicie de Galicia (la Terra Cha) donde hallamos unos enormes anillos que sobrepasan el diámetro de la mesa, algunas veces en mas de cinco o seis mm, siempre asociados al torneado característico de esta zona (Fig. 26) que se extende hasta el Navia-Eo, apareciendo también por veces en la Asturias Occidental.

Las gaitas de fuelle en el noroeste peninsular aparecen a veces policromadas y talladas. Si consideramos éstas como características que aporta variación y por lo tanto «apertura» en el sentido que estamos empleando esta palabra aquí, es decir, como características generales de entornos abiertos, es curioso que las policromías solo aparecen en las más abiertas áreas portuguesas, sobre todo en Trás-ós-Montes, aunque también en Coimbra y en Aliste a pesar de que con mucha menos frecuencia. Mucho más curioso es observar que las tallas solo aparecen cómo característica frecuente en las gaitas antiguas en las dos únicas zonas del noroeste que incluyen en su nombre el indicativo de una llanura: el Planalto Mirandes y la Terra Cha, donde la ornamentación con surcos policromados en rojo (con lacre) es absolutamente propia del torneado chairego (Fig. 26).

Fig. 26: Réplica de una gaita de fuelle de la Pastoriza (Terra Cha) realizada por el autor. Se aprecia el torneado característico de la zona de la Terra Cha, con enormes anillos, así como la talla en surcos policromados con lacre

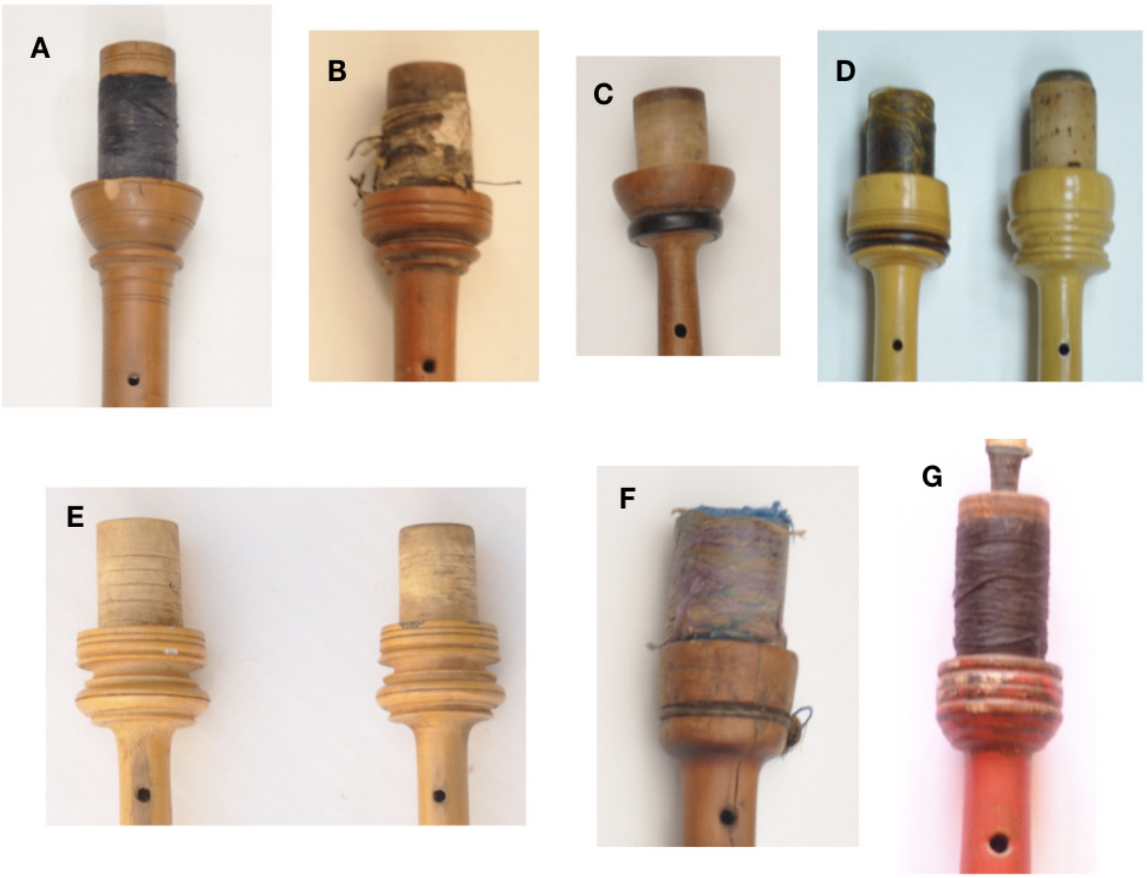


Fig. 27: Mesas de diferentes punteros del noroeste. A: Asturiano. B: Eo-Naviego de Grandas de Salime. C: Eo-Naviego de A Fonsagrada. D: Gallegos de Basilio Carril (Santiago de Compostela). E: de la Terra Cha, mostrando los enormes y característicos anillos. F: Miranda. G: Bragança

Sobre el determinismo geográfico

Que el medio influye en los ser vivos es absolutamente evidente, lo hace en tal medida que es uno de los factores determinantes en la evolución biológica. Este es uno de los motivos por lo que a finales del siglo XIX surge una escuela geográfica denominada Determinismo Geográfico, que define una tendencia determinista en las ciencias sociales, es decir, llevada a un extremo, esta escuela proponía que la posición de un país en el espacio geográfico determinaría la capacidad de desarrollo y expansión de sus habitantes. Esta doctrina llevada a un extremo enfermizo estuvo en la base del fascismo: un territorio originó una raza superior, los humanos somos diferentes por cuestiones de donde nacemos, etc… Cuando finalizó la segunda guerra mundial cualquier cosa que oliera a esto se descartó completamente. Ni tanto, ni tan poco. Hoy las cosas parecen estar en su punto: el medio donde se desarrolla una población no determina nada de manera absoluta, pero indudablemente influye en el desarrollo de su cultura, tanto en sus aspectos materiales como inmateriales. Lugares fríos y lluviosos tienen construcciones adaptadas la estas condiciones, con soluciones que suelen ser semejantes sea en Finlandia o en Siberia; la agricultura humana surgió varias veces en la antigüedad, en lugares diferentes, pero siempre al lado de grandes ríos; montañas y ríos actúan de separadores de culturas, ya lo vimos; incluso se pueden documentar influencias a nivel psicológico: lugar floridos en accidentes geográficos (como Galicia o Japón) producen lenguas y maneras de comunicarse también floridos, con muchas referencias y con mucha demanda de información, como

el gallego o el japonés por ejemplo, lo explica muy bien el psiquiatra Santiago Lamas en su libro *Galicia Borrosa* [9], muy recomendable para entender la influencia subjetiva que ejerce el paisaje en las personas.

Ordenando la información sobre las casi 300 gaitas de fuelle y punteros antiguos que hace un par de años teníamos medidas y fotografiadas, descubrimos que el dibujo de los torneados de las copas de los roncos tenía una relación directa con el lugar de donde procedían, la solución a tal enigma se resistió hasta que leímos el libro de Santiago Lamas: y si las formas de las copas, igual que nuestras lenguas, fueran influídas por el entorno geográfico?

Como ya dijimos, las zonas del noroeste peninsular donde aún viven las gaitas de fuelle muestran una curiosa característica: si viajamos de sur a norte, desde Lisboa al extremo occidental de Cantabria, observamos que, como proceso general, sucede que la planicie que conforma prácticamente todo Portugal se convierte poco a poco en las suaves y viejas montañas que nos separan de los vecinos lusos, siendo un río y una cadena montañosa quien nos hace de frontera. Dentro de Galicia, según progresamos hacia el norte, estas montañas van creciendo en altura hasta convertirse en las grandes montañas Eo-naviegas, que nos separan de los vecinos asturianos. Siguiendo hacia el oriente este proceso no se detiene: en Asturias hallamos montañas cada vez mas altas, escarpadas y jóvenes, de perfiles muy diferentes a las gallegas y a las Eo-naviegas: es el macizo asturiano de la Cordillera Cantábrica que separa Asturias de León y que finaliza en las impresionantes alturas de los Picos de Europa. Así, de sur a norte las montañas se hacen cada vez más altas, menos suaves y más escarpadas, de manera que sus perfiles, los perfiles de los valles donde habita la gente, pasan de ser, en general, muy planos en Portugal, a redondeados en Galicia y con forma de V en Asturias. Mirando para el simple dibujo de los perfiles de las copas de los roncos que mostramos en la figura 24, se nos ocurrió que podían reflejar simplemente lo que la gente ve en el horizonte al caminar por sus entornos: perfiles redondeados cóncavos, rectos o mismo apuntados y convexos, así que investigamos si había más elementos en las gaitas de fuelle que tuvieran relación con este fenómeno. Lo primeiro que nos preguntamos fue qué sensación psicológica es diferente de vivir en un entorno llano o en uno montañoso o muy montañoso, la respuesta vino en seguida porque todos la experimentamos: un entorno llano produce un característico efecto de amplitud, de apertura, mientras que uno montañoso, en el que la gente habita en valles, produce una sensación de recogimiento, de protección, porque las montañas rodean, cierran las aldeas en valles estrechos. Los que nacimos entre las montañas echamos de menos esa sensación de recogimiento y los que nacieron al lado del mar, muchas veces no llevan bien estos paisajes cerrados. Más tarde averigüé que incluso los psiquiatras tienen una opinión formada sobre los diferentes caracteres de la gente en Galicia: identifican inmediatamente una clara diferencia entre gente de la costa y gente de las montañas, los de la costa son en general gentes de caracter fuerte, quizás impredecible por momentos y muy «abierto», mientras que los de las montañas son más comedidos pero también más retraídos, más «cerrados». La clave a nivel psicológico parecía resumirse precisamente en estas dos palabras: abierto y cerrado, simplemente una oposición entre algo estrecho y algo ancho, algo que nos deja pasar o algo que nos lo impide (una puerta o mismo el caracter de una persona), si podemos ver en la lejanía está abierto, si no está cerrado… Así, los ibéricos aplicamos abierto y cerrado para definir cosas muy diferentes: un caracter, un paisaje, el estado de un paso, el diámetro de un tubo, etc. Tenemos la suerte de que en el noroeste peninsular hay una variación continua casi perfecta entre los paisajes abiertos de Portugal hasta los muy cerrados de la Asturias oriental, así que en el preciso momento en el que nos dimos cuenta de que los adjetivos abierto y cerrado resumían a la perfección a sensación psicológica del paisaje, tuvimos la curiosa sensación de que mu-

chos de los diferentes aspectos de las gaitas de fuelle del noroeste se organizaron para mostrar como esta sensación paisajística se reflejaba en ellas de manera muy notoria, porque variaban inexplicablemente ligadas al paisaje y hasta eran designadas por la gente con esas mismas palabras. No vamos aquí analizar otros aspectos diferentes a los torneados, eso será en otra ocasión, pero en realidad pocas son las características de las gaitas de fuelle que escapan la esta influencia del paisaje.

En este trabajo presentamos algunas evidencias de que el entorno no sólo influye en las reglas básicas de comportamiento a un nivel alto o general, como es bien sabido, sino que podría influenciar a los humanos a un nivel psicológico y cognitivo profundo y muy fino, determinando o, si se quiere, influyendo en detalles organológicos muy sutiles, lo que en el fondo significa simplemente que la geomorfología prende muy hondamente en las mentes humanas, cosa que tampoco nos debe extrañar. Así, a falta de otra explicación mejor, creo que es una buena hipótesis de trabajo considerar la covarianza de aspectos organológicos y musicales con la profundidad o apertura del paisaje de la siguiente manera:

> *Ambientes abiertos, planicies o colindantes con el mar, provocarán expansión, ensanchamiento, dilatación, crecimiento, apertura, etc. de características musicales y organológicas; por el contrario, entornos montañosos cerrados provocarán decrecimiento, disminución, contracción, reducción, retraimento de las características organológicas y musicales. Las oposiciones básicas relacionadas con el paisaje serán entones: abierto contra cerrado, bajo contra alto y cóncavo contra convexo.*

Clave

Por último, sea cierto o no que el torneado varía respeto al paisaje, simplemente este detalle ornamental permite identificar con bastante precisión tres lugares de fabricación si hablamos de gaitas de fuelle antiguas, es decir, anteriores aproximadamente a los años 40:

> *Gaitas de fuelle de la Asturias central y oriental*: torneado Tipo A, copas de los roncones tipo II o III, diámetros de las piezas no mayores de 38 mm. Anillos de las mesas de los punteros siempre pequeños, siempre con un diámetro 4 mm, o menos, menor que el máximo de la mesa. Soplillos con profusa ornamentación en anillos. Nunca talladas ni policromadas. Si una gaita cumple todas estas características fue fabricada en Asturias casi con total probabilidad.
>
> *Gaitas de fol de la Terra Cha y Mariñas Luguesas*. Si una gaita presenta un torneado Tipo B, la copa del roncón presenta un perfil tipo II-Mariñas, es tallada con surcos policromados en rojo, superando los anillos de las mesas los diámetros de las propias mesas, fue fabricada en la Terra Chá. Si presenta estas mismas características, pero no aparece policromada, puede pertenecer a la Terra Te la, a las Marinas Luguesas o a la zona Eo-naviega u occidental de Asturias.
>
> *Gaitas de fole del Planalto Mirandes*: aquí son típicos los torneados tipo A o B, pero pueden aparecer otros muy diferentes, son frecuentes las tallas incisas con surcos con dibujos muy característicos y también son frecuentes las gaitas de fuelle policromadas, sin embargo, simplemente si una gaita de fuelle presenta una segunda con un diámetro máximo superior a 40 mm, será casi con toda seguridad Mirandesa.

Para finalizar diremos que todas las gaitas de fuelle de las diferentes zonas del noroeste pueden ser identificadas por características particulares, es decir, el conjunto de características que definen las gaitas de cada zona son únicos y permiten identificarlas sin duda. Estas características son: el tipo de vestido del fuelle,

el labrado interno de las piezas, la escala musical del puntero, su extensión, el diámetro de su garganta, el tipo de pajuela, la digitación, el repertorio y la morfología de los acompañantes de la gaita en el conjunto típico (tambor y bombo si existe). El análisis de estos aspectos y su covarianza con el paisaje, que existe y es patente, quedará para otra ocasión.

BIBLIOGRAFÍA

[1] Cunliffe, B. *Europe Between the Oceans*, Yale University Press 2011, p. viii.

[2] Op. Cit. p. 18.

[3] Op. Cit. p. 421.

[4] Gärling, T. y Golledge, R.G. *Behavior and environment.* Ed. Elsevier, 1993.

[5] Carpintero, P. *The Rosca.* Chanter. The Journal of the Bagpipe Society. Números de primavera y verano de 2018.

[6] Carpintero, P. *Os Instrumentos Musicais na Tradición Galega.* Ed. Difusora, 2009, p. 335.

[7] Op. cit. p. 321 y siguientes.

[8] Morley I. *The Prehistory of Music.* Oxford 2013.

[9] Op. cit. id. p. 42.

[10] Lamas, S. *Galicia Borrosa.* Publicaciones del Seminario de Estudios Gallegos, 2004.

El diablo en la harina. Una hipótesis

Jacobo Feijóo

Recuerdo que mi abuela tenía por costumbre hacer una cruz en el aire, o sobre la corteza, antes de cortar las bollas de pan, tartas, tortas, bizcochos o cualquier alimento circular que incluyese harina (exceptuando los de tamaño pequeño, como las galletas).

Esta costumbre, a veces extendida a otros productos como la tortilla española, la pude observar en lugares dispersos de Galicia con el transcurrir de los años. Siempre me pregunté de dónde provendría, aunque barajaba cierta hipótesis.

Mi gran sorpresa fue descubrir recientemente que, en algunos lugares de Asturias bien comunicados con Galicia, también se mantenía la misma costumbre en algunas aldeas, lugares y pueblos rurales. ¿A qué podría deberse esta tradición?

Como nunca he encontrado ninguna fuente que me diese una explicación más o menos plausible, he ido elaborando mi propia hipótesis al respecto y querría plantearla en este pequeño artículo. Por supuesto que una hipótesis solo es eso, una sospecha en cierto modo fundada que exige experimentación para poderse validar, por lo que invito a los lectores a aportar la información de que dispongan o a hacer uso de su sentido crítico ante mi propuesta.

Pues bien, creo que el *quid* de esta tradición está en la harina.

Como se sabe, en épocas de hambre el precio del trigo se dispara[1]. Teniendo en cuenta que el trigo es el ingrediente principal para fabricar pan, y que el pan es el alimento básico en Europa desde tiempos de Roma[2], se hace obligatorio sustituir su carencia por el producto más similar y más barato del que se disponga a mano, generalmente el centeno.

Este cereal, menospreciado y de mala fama por su tono oscuro, se adapta muy bien a climas fríos y suelos pobres, hecho que le hizo granjearse un sitio como producto de subsistencia hasta la aparición de la patata en Europa[3]. Por poner un ejemplo, ya en el s. XII, el monje benedictino Aymerico Picaud, al llegar a tierras gallegas, escribe: «Escasea en pan de trigo y vino, abunda en pan de centeno y sidra[4]». En una pa-

1 En este artículo tenemos datos precisos sobre una hambruna que asoló Galicia en el s. XVIII y su repercusión en el precio de los cereales (consultado el 14 de Marzo del 2019):
https://www.lavozdegalicia.es/noticia/santiago/2011/02/06/bienio-hambre-1768-69el-auxilio-prestado-arzobispo-rajoy/0003_201102SM6P28991.htm

2 Aunque se trata de un pliego administrativo de condiciones, los datos históricos recogidos a partir de la página 11 son muy valiosos como punto de partida para este estudio y, en concreto, los de la página 14:
http://mediorural.xunta.gal/fileadmin/arquivos/alimentacion/produtos_calidade/2017/Pliego_condiciones_IGP_PAN_GALEGO_junio_2017_C.pdf

3 J.M Coleto, Teresa Bartolomé y Rocío Velázquez, *Historias de plantas (III): La historia del centeno* (2016). Consultado el 14 de Marzo del año 2013 en:
https://www.unex.es/conoce-la-uex/centros/eia/archivos/iag/2016/2016-14-historias-de-plantas-iii-la-historia-del.pdf

4 *Codex Calixtinus*, (Pontevedra: Xunta de Galicia, 1992), 523. Se considera a Aymerico Picaud el autor del

labra, el pan de trigo, como el vino, era para las épocas de bonanza o para las clases pudientes.

Este dato me dio la clave. El centeno puede ser parasitado por un hongo, conocido como *cornezuelo del centeno* (*ergot* o *claviceps purpurea*[5]), que en condiciones de humedad como las que tiene Galicia, y en campos descuidados, germina. No olvidemos que si nos encontramos en época de bonanza los campos cultivados son los de trigo, mientras que las plantaciones de centeno son dejadas a su suerte. Pues bien; el cornezuelo es un hongo altamente tóxico cuyas consecuencias ya fueron registradas desde la Edad Media y que se le relaciona estrechamente con el Baile de S. Vito[6] y la enfermedad del ergotismo[7], principalmente causados por el alcaloide de la ergotamina. Curiosamente fue Hoffmann quien empleó el cornezuelo del centeno para sintetizar la LSD[8] y, como se sabe, la LSD es el alucinógeno más potente conocido hasta el momento, ya que dosis de 30 microgramos pueden tener unos potentísimos efectos en el organismo humano.

Con esta hipótesis todo me encaja. En el folclore centroeuropeo y gaélico, con el que Galicia ha compartido unas fuertes raíces comunes, se considera que *la gente pequeña* baila dentro de los *círculos mágicos*, conjuntos de setas que nacen en forma circular[9]. Setas como la *amanita muscaria*[10] pueden ser alucinógenas debido al muscimol, componente neurotóxico, de ahí que empecemos a sospechar de la relación existente entre hongos, intoxicaciones, superficies circulares planas y seres feéricos.

Aunando estos datos tenemos una posible explicación a nuestra pregunta. Las clases agrarias, pobres, necesitaban hacer pan con harina de centeno en épocas de escasez. Este centeno, debido al descuido de los campos y condiciones climáticas de humedad, podía verse contaminado con el cornezuelo del centeno que, de consumirse, podía producir intoxicaciones neurológicas (baile de S. Vito) o alucinógenas (aparición de duendes o diablejos). Ante el desconocimiento de dónde provenía todo eso o qué lo causaba, la única protección que las gentes tenían era la de hacer una cruz en el aire (o sobre la corteza del pan) y rogar al dios de los cristianos que velase por ellos.

Dejo en este punto mi artículo. Como no soy un folclorista y, además, estoy tratando una costumbre muy localizada, no he querido hacer un artículo académico que aportase pruebas contundentes recogidas durante años sino más bien, como señalé, plantear una mera hipótesis. Por ello, invito a los lectores a presentar sus pruebas, críticas o conclusiones a fin de que, entre todos, podamos determinar de dónde viene esta curiosa tradición galaico-asturiana.

quinto libro del Códice Calixtino, a donde pertenece la cita mencionada.

5 https://es.wikipedia.org/wiki/Claviceps_purpurea

6 https://es.wikipedia.org/wiki/Coreomanía

7 https://es.wikipedia.org/wiki/Ergotismo

8 https://es.wikipedia.org/wiki/LSD

9 Valga recordar una vieja protección contra la Santa Compaña consistente en dibujar un círculo en suelo y meterse en el interior para evitar que te lleve con ella. De esta manera lo mágico queda fuera del círculo y lo real, dentro, invirtiendo las tornas de las cosas. Precisamente, esta inversión de la realidad se produce cuando presenciamos un hecho extraño que rompe toda lógica de realidad (la aparición de la Santa Compaña, por ejemplo), de modo que, creando ese círculo, nosotros pasamos a ser los seres extraños (feéricos) en una situación mágica, que pasa a ser la normal. La explicación lógica y la importancia del círculo protector es la siguiente: si en el mundo real lo que está dentro del círculo es feérico, en el mundo feérico lo que está dentro del círculo es real.

10 https://es.wikipedia.org/wiki/Amanita_muscaria#Comestibilidad_y_propiedades

Chistes, humor, agresión y alivio

Anna María Fernández Poncela

Resumen

El humor y la risa tienen beneficios para la salud física y mental en muchos sentidos. Sin embargo, hay también un humor que agrede y violenta. Este trabajo presenta y revisa el humor que violenta, los perjuicios de ciertos tipos de humor verbal que se emplean usualmente en la actualidad en nuestra sociedad, en especial a través de los chistes. En primer lugar, se revisa y reflexiona desde la teoría, muy brevemente. En segundo lugar, se exponen un par de estudios de caso que muestran el humor violento, o no tan violento, el que agrede y el que alivia. El humor en las tragedias y los traumas con una ilustración particular, y el humor en las relaciones intergenéricas de cada día y en general.

Palabras iniciales

El objetivo de este trabajo es un acercamiento al humor violento a través de los chistes, esto es, violencia verbal, psicológica, cultural y simbólica (Bourdieu, 2000).

Para empezar, decir que lo cómico es aquello percibido como gracioso, y el humor es la percepción de lo cómico (Berger, 1999). Los chistes son narraciones culturales y expresiones sociales. La risa es una respuesta y expresión fisiológica a un estímulo humorístico. Una sucinta definición del chiste apunta a una forma de expresión social común y celebrada (Tolosa, 2005), «Dicho u ocurrencia agudos y graciosos» (DRAE, 2014).

Con objeto de continuar, señalar que hay cuatro teorías que explican e interpretan el humor, y la risa por extensión. La teoría de la superioridad, la teoría de alivio o liberación, la teoría de la incongruencia y la del juego, según diversos enfoques y autores (Fernández, 2016). Hay también, cinco funciones del humor, la social, agresiva, defensiva, intelectual, sexual (Ziv, 1984).

Por otra parte, el humor es de varios tipos, aquí tomaremos dos perspectivas. En primer lugar, la de Freud (2008) que por cierto se centra en el chiste. Este autor considera dos tipos o tendencias de chistes, el inocente y abstracto, y el tendencioso –que incluye el hostil y el obsceno–. Con el obsceno se muestra una desnudez. El hostil se centra en la agresión, la sátira o incluso la defensa, incluye en este tipo los cínicos y escépticos. Se trata del uso del arma del ridículo, una suerte de venganza exenta del peligro, a veces rebelión contra la autoridad, a menudo crítico, el placer viene dado por la liberación de las fuentes sometidas a la represión, la remoción de coerciones, la expresión de sentimientos reprimidos, la sublimación y gratificación sustitutoria.

En segundo lugar, la de Berger (1999) que aborda el humor, y en él se incluye el chiste, y considera el benigno, la tragicomedia, el ingenio, y finalmente, la sátira. Dentro de esta última opción es que habla del uso cómico con fines agresivos, como ataque, incluso como arma directamente, ya sea contra la institución social, así como, individuos y grupos o colectivos sociales.

Según lo que se acaba de mencionar, dentro de la teoría de la superioridad, y también de la liberación es que se enmarca la violencia en el humor y la violencia en los chistes, sin des-

estimar las otras, por supuesto. Dentro de la función agresiva y defensiva es que se contextualiza la violencia en el humor y en los chistes, además de las otras que se complementan. Los chistes violentos en general, además y como se dijo, están dentro de los chistes tendenciosos y hostiles, satíricos y agresivos.

Para ir cerrando este apartado introductorio comentar que en estas páginas se indaga la violencia o el humor violento a través de dos estudios de caso, los chistes creados a raíz de un supuesto desastre o catástrofe y ante un trauma personal y social, con el ejemplo de caso de los creados y difundidos en tiempos de la contingencia sanitaria decretada por la influenza AH1N1 en el año 2009 en México. Por otro lado, los chistes que reflejan las relaciones entre los géneros en general –sin tiempo y espacio concreto, si bien predomina la mirada desde México y en la actualidad–, o que sería más exacto decir el conflicto intergenérico. Así, vemos como cuestiones aparentemente lejanas al humor, tales como traumas y conflictos, este hace su aparición.

Los chistes sobre desastres y traumas[1]

Hablar de chistes, desastres y traumas, podría pensarse como algo incompatible, sin embargo, todo el mundo conocemos chistes que bromean sobre determinadas catástrofes aún sabiendo el dolor que estas han provocado en personas, colectivos y países completos. Son mensajes que normalmente tienen lugar entre emisor y receptor sobre un tercero, esto es, no está presente en principio la víctima directa, lo cual no significa que para algunas personas puedan ser calificados como crueles, políticamente incorrectos o éticamente reprochables.

Al indagar sobre los chistes alrededor de la Influenza en México en 2009, lo que se observó es que hubo poca violencia y agresividad, se trató de chistes ingenuos (Freud, 2008) o benignos (Berger, 1999), o en todo caso, cuando asomaba la agresividad iba dirigida contra un determinado actor social como en el caso de los chistes hacia políticos, ya que aprovechando la problemática se externaba el resentimiento social existente en el país.

A continuación, se presenta una recolección de chistes realizada sobre el tema, reordenada por sub temáticas y tipologías.

En general, como decimos, se trata de relatos graciosos e ingenuos, blancos o abstractos, varios de ellos sobre animales, en especial el cerdo por aquello de que en los primeros días se nombró a la enfermedad-epidemia como «influenza porcina», y decirse incluso que se trataba de un virus humano que mutó en el puerco y luego volvió al ser humano, además de los consejos sobre no consumir la carne de este animal, para crisis del sector ganadero del mismo. Comentarios, anécdotas, bromas y chistes en torno al puerquito, marranito, chanchito o cerdito, fueron varias. Entre los chistes el típico comparativo, en este caso entre animales compitiendo, y por supuesto, el cerdo era el ganador declarado en todo momento. A veces, los relatos eran a modo de dichos o refranes, otras de acertijos, además de chistes, pero en todo caso, siempre provocando humor chistoso, o por lo menos, esa era la intención aparente.

> «Cría cuervos y te sacarán los ojos, cría puercos y te sacarán los mocos».

> «Árbol que nace torcido es porque tiene influenza».

> «¿Cómo sabes si tienes influenza? Te sacas un moco, te lo comes y si sabe a cochinita, tiene influenza» o «si sabe a chicharrón».

> «¿Cómo sabes que te has contagiado de la gripe porcina? Porque se te enrosca la cola».

1 Las fuentes de estos chistes fueron básicamente dos: una encuesta aplicada por esos días sobre la influenza en la ciudad de México, una de cuyas preguntas era la solicitud de un chiste, además de la revisión hemerográfica y en internet sobre el tema, y la observación tan participante como se podía debido a los limitantes de las medidas.

«Mamá ¿puedo tener un changuito? ¡No hijo que te da influenza!».

«¿Sabes por qué murió la rana René? Murió contagiado por Pegui».

«¿Y esas plumas en tu cuerpo? -Es que tengo influenza. -Idiota, es fiebre porcina no aviar».

«El lobo y los tres cochinitos…pero de otra manera pues los cochinitos asustan al lobo».

«Están tres animales, un león, un perro y un cerdo. El león dice: yo sólo rujo y hago temblar a toda la selva. El perro dice: a mí me sale espuma y todos los perros huyen. Y el cerdo dice: yo sólo necesito bostezar y todo el país se pone en alerta roja».

«Hay uno buenísimo del club de los animales: las vacas locas, la gripe aviar, le daban la bienvenida a la gripe porcina».

«Está un león, un oso y un puerco discutiendo. Entonces dice el león, yo con un rugido hago temblar la selva, el oso, yo con un zarpazo atemorizo a cualquiera, el puerco, yo con un estornudo hago temblar de miedo a México».

También humo algún que otro chiste que puede ser catalogado de tendencioso, discriminatorio o agresivo, en concreto en contra las personas del Distrito Federal (DF) –hoy Ciudad de México (CDMX)– al considerarlas desde otros lugares de la República mexicana como las responsables, portadoras del virus y posible fuente de contagio, ya que en la capital tuvieron lugar o se anunciaron más casos positivos. Y si había algo de rencor o animadversión hacia las y los capitalinos, esta surgió o resurgió, y se expresó al calor de la coyuntura sanitaria.

«¿Por qué la influenza empezó en el DF? Porque a los cerdos les da primero»

«Los del DF son mala influenza».

Como siempre, también apareció el humor en tono de crítica política, en especial a la clase política y hacia algunos personajes protagónicos de la escena pública. Por lo que el enojo o resentimiento social afloró también, con la excusa de la influenza o a través de su supuesta presencia, con burla, ironía y sarcasmo. Aquí sí apareció en todo su esplendor la función de agresión, pero no fue sobre la supuesta influenza o sus posibles víctimas, sino sobre políticos.[2]

«¿Por qué se cayó el avión de Mouriño (ex Secretario Gobernación)? Tenía influenza y estornudó».

«Carstens[3] (Secretario Hacienda) es el culpable de la influenza…Qué es esto: gripe porcina».

Algún que otro chiste fue en torno a la sociedad mexicana o mundial de forma humorística en general.

«¿Sabe por qué se está infiltrando (narco) tan fácilmente en la sociedad mexicana? Pues porque tiene influenza».

«Primer acto: sale un cambión con indocumentados a USA…Segundo acto: sale un avión con indocumentados a Europa…Tercer acto: sale un barco con indocumentados a Asia. ¿Cómo se llamó la obra? Tráfico de influenzas»

«¿Por qué no es bueno juntarse con la gripe? Porque es mala influenza».

La influenza fue decretada por el gobierno del país la noche de un miércoles 23 de abril y el viernes siguiente en la mañana de esa misma semana se produjo un sismo en la ciudad de México, así que el chiste al respecto de un desastre a otro, no se hizo esperar. Se trató eso

2 En este punto señalar que los chistes más tendenciosos políticamente hablando fueron los de la caricatura política, que no traemos a estas páginas por no ser objeto de estudio de este texto.

3 La burla iba hacia la obesidad del Secretario de estado.

sí del más popular, inmortalizado en caricaturas, reproducido por los medios de comunicación y contado de boca a oreja entre la población por aquellos días.

> «¿Qué le dijo México a la influenza: ¡Mira como tiemblo!».

Ejemplo también de cómo el humor ante una catástrofe toma distancia y aligera la desgracia, la amenaza, la incertidumbre y el temor. En este caso destaca la teoría del alivio (Fernández, 2016) y la función de defensa (Berger, 1999).

Se considera importante el sentido del humor en momentos de desastres, catástrofes y el desarrollo del estrés postraumático entre la población, pero de un humor, por supuesto, sensible y apropiado a las circunstancias. El humor es positivo contra las emociones que se desatan en dichas coyunturas como miedo o enojo, positivo contra el estrés y la ansiedad, ante incluso el bloqueo emocional, aligerar emociones dolorosas y sostener sentimientos de control de la situación o la sensación de sobrellevarla. Es descarga evidente de tensión y alivio y liberación (Freud, 2008), así como, evitación de amenaza, distanciamiento, dispersión, atenuación de todas las sensaciones emociones y sentimientos que perturben. Un sentido del humor, como se dijo, apropiado, sensible, funcional, satisfactorio, no violento ni agresivo, ni tendencioso ni hostil, que no bromee o se burle del drama que se vive. En este caso sí se logró, aunque hay que reconocer que no siempre es así, y en ocasiones si hay humor violento y agresivo, totalmente inapropiado e insensible, que puede herir y revictimizar a las víctimas de un desastre. No obstante, y con la excusa de la contingencia sí apareció la violencia en los chistes hacia actores políticos y contra los habitantes capitalinos por ejemplo, de forma indirecta su aparición, pero se trató de violencia directa que aprovechó la coyuntura para aflorar y expresarse.

Los chistes, como se ha visto, cubrieron necesidades cognitivas y afectivas, de comunicación y emocionales, una suerte de respuesta psicológico-cultural adaptativa, para dar sentido o transitar la incertidumbre, bromear sobre lo que pasa, dar la vuelta a algunas cosas, envolverlas con humor sensible y apropiado. Como se afirma, a veces hay que reírse de algo feo u horrible para dominarlo, ayudando a manejar amenazas y temores, transitar emociones desagradables y vincularse afectivamente, para sentir que estamos del otro lado o que hemos ganado la partida (García, 2002), una suerte de risa salvadora y que hace más soportable la vida (Berger, 1999).

Los chistes en las relaciones intergenéricas[4]

Pensar en los chistes sobre las relaciones entre hombres y mujeres, no es posible sin esbozar una sonrisa de complicidad al recordar alguno de ellos. No obstante, en principio sería posible pensar que podría haber todo tipo de teorías y funciones del humor implicadas en ellos, así como, diversos tipos. Nada más lejos de la realidad, pues aunque sí aplican las teorías y funciones diversas, la mayoría sino es que la práctica totalidad se centran en un discurso y mensajes violentos de uno a otro sexo de forma clara y directa –aunque a veces con indirectas–, una suerte de guerra de sexos reflejada en una guerra de chistes. Así que la teoría de la superioridad (Fernández, 2016) y la función de agresividad (Ziv, 1984) son las que predominan, así como, el humor agresivo (Berger, 1999) y los chistes tendenciosos y hostiles (Freud, 2008).

Eso sí, destacar que hay chistes que violentan a mujeres, como hay chistes que violentan a hombres, quizás en similar o igual número, cosa que en principio podría no pensarse y considerar que predominan los chistes denominados machistas en contra de las mujeres. Pero para sorpresa de quien así piensa, esto no es así, si bien no es posible una afirmación rotunda, sí la

4 Ante la amplitud de los chistes sobre el tema, las fuentes fueron desde la escucha en directo de los mismos en reuniones, con observación participante, hasta la búsqueda en webs de internet, pasando por publicaciones de diversa índole.

consideración del importante número de chistes para uno y otro sexo, otra cosa quizás, es la cantidad de reproducción de los mismos en la vida cotidiana.

Se presenta un resumen reorganizado por ciertas tendencias de sub temáticas, algunas que atañen a ambos géneros, y otras más particulares de cada uno, en todas hace acto de presencia la violencia y agresión, la burla o escanio, la ironía o la sátira.

Chistes discriminatorios y violentos hacia las mujeres:

Nuevas tecnologías:

«¿En qué se parecen las mujeres a las computadoras? ¿En qué? En que hay que invertir mucho para que tenga algo más o menos decente».

«¿Cómo sabes qué computadora estaba usando una mujer? Por el corrector en la pantalla».

Inteligencia:

«¿Por qué las mujeres sonríen siempre después de una tormenta con relámpagos? Porque creen que las han estado tomando fotos».

«¿Qué hace una mujer dando manotazos en el aire? Reuniendo sus pensamientos».

«¿Por qué la mujer tiene un sexto sentido? Porque los otros cinco no le sirven para nada?».

«¿Cómo se llama a la mujer con medio cerebro? Prodigio».

«¿Por qué la Estatua de la Libertad es mujer? Porque los ingenieros necesitaban una cabeza hueca para el mirador».

Belleza:

«El jefe revisa una carta que acaba de escribir la secretaria. –Tendrá que borrar algunas palabras, señorita. -¿Cuáles, señor? –La verdad es que cuando le dije que sus ojos eran muy bonitos, no era para que se lo dijera al cliente».

«Un escultor decía: -Para esculpir a la mujer perfecta, voy a tomar los brazos de Sofía Loren, el rostro de Brigitte Bardot, el busto de Gina Lollobrigida y las piernas de Farah Fawcett. Uno de público exclamó: -Yo me conformo con lo que vaya sobrando».

Sexo:

«¿En qué se parece una mujer a un fósforo? En que sólo hay que calentarlas un poquito para que pierdan la cabeza».

«¿Por qué tienen piernas las mujeres? Para ir de la recámara a la cocina».

Trabajo doméstico:

«¿Por qué las mujeres no van a la luna? Porque todavía no hay nada que fregar».

«¿Qué hace una mujer fuera de la cocina? Turismo».

«Si un hombre y una mujer se tiran del tejado ¿Quién llegará primero al suelo? El hombre porque la mujer bajará limpiando los cristales».

«¿Qué hay que hacer para ampliar aún más la libertad de una mujer? Enchufar la plancha a un alargue».

«¿Cuál es el mejor nombre para una mujer? Dora. Como en la lavadora, limpiadora, secadora…»

«¿Cómo ayudas a una mujer a limpiar la casa? Levantando los pies cuando pasa la aspiradora».

Animales:

«¿En qué se parece la mujer al pescado? En que la cabeza es la parte que no es útil».

«¿En qué se diferencia una mujer de un caballo? En la mirada noble e inteligente del caballo».

«¿Por qué una mujer puede comer carne de vaca loca sin que le pase nada? Porque afecta al cerebro».

Torpezas:

«¿Qué hace una mujer después de estacionar? Camina hacia la vereda».

«A un hombre le robaron la tarjeta de crédito, pero no hizo la denuncia porque el ladrón gastaba menos que su esposa».

«¿Cómo se llama la modalidad de tenis en la que en cada lado de la pista hay una mujer y un hombre? Individual masculino con obstáculos».

«¿Por qué el alcohol tiene células femeninas? Porque cuando alguien se emborracha, conduce mal y no deja de decir tonterías».

Violencia:

«Dos amigos estaban hablando sobre los cumpleaños de sus esposas. Uno le dijo al otro: Para el cumpleaños de mi esposa le regalé un collar. Y ¿vos? No, yo todavía la dejo suelta».

«Un hombre llega a casa a la hora de la comida. La mujer le pregunta: ¿te sirvo? El responde: a veces».

«¿En qué se parece una mujer a una baldosa? En que contra más fuerte le pegues al principio más la podés pisar después».

Se seleccionaron estos chistes de estas temáticas por ser cuantitativamente significativos, ya que hay muchos sobre las mismas, eso sí si bien, como se verá a continuación los chistes sobre nuevas tecnologías, inteligencia, sexo, animales y violencia directa, hay dedicados a mujeres y a hombres, sobre la cuestión de la belleza, trabajo doméstico y torpezas se dedican en su mayoría a las mujeres. Y como también se observará, los hombres tienen algunos especiales en torno a su costumbre de no preguntar para orientarse y sobre el infantilismo.

Chistes discriminatorios y violentos hacia los hombres:

Nuevas tecnologías:

«¿En qué se parece un hombre al Windows? En que cada vez que sale parece que lo incluye todo, pero al final siempre aparece una versión que lo reemplaza».

«¿En qué se parece un hombre a una computadora? En que piensa y hace todo, pero si no lo programas no hace nada».

Inteligencia:

«¿Qué tienen en común los ovnis y los hombres inteligentes? Que todo el mundo habla de ellos pero nadie los ha visto».

«¿Por qué los hombres son como ovnis? Porque no saben de dónde vienen, cuál es su misión, ni cuánto tiempo van a quedarse».

«¿En qué se parecen los dinosaurios a los hombres inteligentes? En que los dos se extinguieron».

«¿Por qué los hombres silban mejor que las mujeres? Porque tienen un cerebro de pájaro».

«¿Qué es un estudio doble ciego? Dos hombres leyendo las instrucciones de la lavadora».

Sexo:

«¿Cómo vuelves loco a un hombre en la cama? Escondiéndole el control remoto a la hora del partido».

«¿En qué se parece un hombre a una pizza? En que lo llamas por teléfono y a los 20 minutos lo tienes caliente en la puerta».

«¿En qué se parecen los hombres a las telenovelas? Justo cuando las cosas empiezan a ponerse interesantes, el episodio se acaba».

«¿Qué tienen en común: los aniversarios de boda, un baño público y el punto G? Que los hombres no aciertan con ninguno».

«Dios llama a Adán y le dice: tengo una buena noticia y una mala. La buena primero, contesta Adán. Dios responde: te voy a hacer dos regalos, un cerebro y un pene. Fantástico ¿y la mala? No tienes suficiente sangre para hacer funcionar los dos al mismo tiempo».

Animales:

«¿Qué hubiera hecho la mujer sin el hombre? Hubiera domesticado otro animal».

«¿Por qué las mujeres les ponen cuernos a los hombres? Porque un hombre sin cuernos es un animal muy indefenso».

«¿En qué se parecen los hombres a los delfines? En que dicen que son inteligentes pero nadie lo ha demostrado aún».

«¿En qué se parecen los hombres a los caracoles? En que tienen cuernos, babean y encima se arrastran. Y por si fuera poco, creen que la casa es suya».

No preguntan:

«¿Por qué hacen falta millones de espermatozoides para fertilizar un solo óvulo? Porque los espermatozoides son masculinos y se niegan a preguntar cuál es el camino».

«¿Por qué las tribus de Israel tardaron tanto en cruzar el desierto? Porque los hombres no se detuvieron a preguntar la dirección».

Infantilismo:

«¿Por qué los hombres no llegan a la menopausia? Porque se quedan en la adolescencia».

«¿Por qué el psicoanálisis es más breve para el hombre que para la mujer? Porque cuando hay que hablar de la infancia, los hombres todavía están allí».

«¿Por qué los hombres son como niños prodigio? Porque a los cinco años tienen la misma inteligencia que a los 50».

Violencia:

«Si pudimos enviar un hombre a la luna ¿Por qué no enviarlos a todos?».

En este caso, no se trata de una situación concreta tanto geográfica como temporalmente, pues hay chistes similares para varios países y si bien es un asunto actual también es posible afirmar que ya dura varios años. No se conocen chistes blancos, inocentes, benignos. Hay una gran cantidad de chistes con cierto nivel de violencia, tendenciosos (Freud, 2008) y agresivos (Berger, 1999), producto de un discurso y mensajes que apuntan como un medio y recurso de expresión de poder (Van Dijk, 2001), como violencia simbólica (Bourdieu, 2000), emocional, cognitiva, cultural. Una violencia que desvaloriza, denigra, menosprecia, minosvaloriza al otro o a la otra. Una violencia que cohesiona al endogrupo mientras marca las diferencias con el exogrupo (Tajfel, 1984). Una violencia que es reflejo del conflicto de las relaciones intergenéricas que existen en la realidad social de nuestros días en buena parte del mundo. Y que a juzgar por la fotografía o termómetro de la candidad y contenido de los chistes, bien merece una reflexión.

Una violencia que en resumen se mueve en dos vías muy claras y que conviven, por un lado, la producción, fomento y reproducción del discurso social de discriminación y violencia sexista, fincado en miedos emocionales, enredado en estereotipos y roles culturales, perjuicios

sexistas, estigmas sociales. Por otro lado, estos mismos chistes sexistas alivian tensiones físicas, mentales, culturales, sociales y afectivas, descargan resentimientos y liberan tensión emocional y cultural, desvían la agresividad al constituir en cierto modo una válvula de escape que suelta la represión y desplaza los sentimientos hostiles, remueve coerciones y sublima, a través de una gratificación sustitutoria (Freud, 2008). Esto es, hay una expresión, toda vez que relativización a través de la expresión, de las relaciones conflictivas intergenéricas, del conflicto mismo (Simmel, 2010; Robine, 2005; Galtung, 2003).

Palabras finales

Los chistes por casi todo mundo celebrados, no siempre ocupan el lugar de reflexión que merecen. Berger (1999) señala que estudiar el humor es estudiar a la sociedad, y esto es un poco la intención desarrollada y expresada a lo largo de estas páginas.

A modo de resumen final, afirmar la violencia en el humor, y concretamente en el espacio de los chistes. Como esta no está presente su crueldad en todos los desastres y catástrofes que causan traumas entre la población, a través del ejemplo de los chistes de la Influenza en México en 2009. Si bien, en otros sí lo ha estado, tales como los chistes sobre las Torres gemelas de Nueva York en 2001, las explosiones de San Juanico (San Juan de Ixhuatepec) en 1984, o el incendio en la guardería ABC en Hermosillo en 2009, para poner algunos ejemplos. En todo caso, se considera que ante las circunstancias se propugna un humor apropiado, no violento, o no del todo o no para todos. Ante el drama se intenta que el humor y el chiste sea reconfortante, sensible, que alivie, fomente la risa o por lo menos la sonrisa, y que colabore con el equilibrio emocional necesario en esas coyunturas, ya de por sí muy violentas y amenazantes para las personas y los grupos humanos.

Por otra parte al parecer, la violencia no puede dejar de estar presente en el humor y los chistes en las relaciones intergenéricas, o la mirada de uno a otro sexo y viceversa, en diferentes intensidades. Aquí sobresale la teoría de la superioridad, la función de agresión o defensa del endogrupo agrediendo al exogrupo. Con un discurso inapropiado, políticamente incorrecto, insensible emocionalmente, belicoso socialmente. Lo cual da lugar a la creación y recreación, la reproducción de las miradas y discursos enfrentados, la persistencia de estereotipos sexuales, el distanciamiento y el no entendimiento entre los sexos. Sin embargo, dentro y ante este panorama de violencia lingüística y simbólica, hay que pensar que no solo se reitera y que puede llegar a exacerbar el enfrentamiento y distanciamiento. Hay que pensar, que también y sin desconocer esto último y en paralelo, tiene lugar la función de alivio (Freud, 2008), liberación y descarga de tensión emocional y socio-cultural, al poder expresarse y con ello también intentar soltar y reequilibrar emocionalmente los desajustes, desencuentros y conflictos intergenéricos, que al parecer tienen lugar de forma importante en la sociedad actual, a juzgar por la profusión e intensidad reflejadas en los mismos chistes.

Finalmente, tras esta revisión de humor violento, entre traumas y conflictos, bien vale la pena repensar la ética del humor, que como propone Siurana (2013:27), «contribuye al equilibrio del ser humano consigo mismo y con los demás, porque fomenta una actitud positiva ante la vida, respetuosa con uno mismo y con los demás».

Anna María Fernández Poncela
(*Universidad Autónoma Metropolitana*. México)

BIBLIOGRAFÍA

Berger, Peter (1999) *La risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana*. Barcelona: Kairós.

Bourdieu, Pierre (2000) *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

Diccionario De La Real Academia Española (DRAE) (2014) «Refrán» https://dle.rae.es/?id=VesRhX7

Fernández Poncela, Anna María (2016) *Humor en el aula.* México: Trillas.

Freud, Sigmund (2008) *El chiste y su relación con los inconsciente*. Madrid: Alianza editorial.

Galtung, Johan (2003) *Tras la violencia, 3D: reconstrucción, reconciliación, resolución*. Gernika: Gernika.

García Walker, David (2002) *Los efectos terapéuticos del Humor y de la Risa*. Málaga: Sirio.

Robine, Jean Marie (2005) *Contacto y relación en psicoterapia*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos.

Simmel, Georg (2010) *El conflicto. Sociología del antagonismo*. Madrid: Sequitur.

Siurana Aparisi, Juan Carlos (2013) «Los rasgos de la ética del humor. Una propuesta a partir de autores contemporáneos» *Veritas. Revista de Filosofía y Teología,* 29, septiembre, Pontificio Seminario Mayor San Rafael, Valparaiso.

Tajfel, Henri 1984 *Grupos humanos y categorías sociales*. Barcelona: Herder.

Tolosa Igualada, Miguel (2005) «De la traductibilidad del chiste: más allá de los factores perceptibles» en *Interlingüística*, 16(2) Asociación Jóvenes Lingüístas, Murcia.

Van Dijk, Teun (2001) «El estudio del discurso» en Van Dijk, Teun A. (comp.) *El discurso como estructura y proceso*. Barcelona: Gedisa.

Ziv, Avner (1984) *Personality ense of humor*. Michigan: Spinger Pub Co.

El monstruo que devora la luna

Arturo Martín Criado

Fig. 1. El león que amenaza con tragarse a la luna

En un artículo anterior publicado en esta misma *Revista de Folklore*, presentaba una casa de tipo tradicional de Morón de Almazán (Soria), construida en el siglo XVIII, y estudiaba los dos monstruos que guardan la ventana y el balcón de la planta alta. En este, me ocuparé de la escena tallada en el dintel monolítico de la puerta: una escena formada por un gran león pasante, en sentido heráldico, y una figura de la luna menguante, a la que el león amenaza con sus fauces (fig. 1). El animal levanta su mano derecha como si quisiera alcanzar con ella al astro, al que toca con su lengua ondeante y amenazadora. Además hay algunos elementos puramente ornamentales, una rocalla y amorcillos, que no forman parte de la escena, que tienen una función meramente de relleno decorativo. Es frecuente ver leones en la fachada de ciertos palacios y casonas, sobre todo en relación con elementos heráldicos, pero no es el caso en esta ocasión. ¿Qué sentido puede tener esta escena tan poco frecuente? Sin duda tendrá algo que ver con las creencias sobre las influencias de los astros, en especial el sol y la luna, en la vida de las personas. Ya hemos visto en el artículo antes mencionado que la astrología ha sido muy popular e influyente en todo tipo de personas y estamentos desde la Antigüedad hasta los tiempos modernos. Es posible que la escena represente una interpretación dramática de un eclipse lunar, que fue un motivo muy ex-

tendido por las mitologías antiguas de casi todo el mundo, y así figura en el *Motif-index of folk-literature* de Thompson con el número A737.1 "Eclipse caused by monster devouring sun or moon»[1]. Un monstruo, una divinidad teriomorfa, sea sierpe, dragón, león, lobo o perro, persigue a los astros con intención de engullirlos, lo que a veces consigue temporalmente. Otra posibilidad es que no se refiera a los eclipses sino a ese continuo crecer y menguar de nuestro satélite, a las fases de la luna y a la subordinación de la luna al poder del sol, que estaría representado por el león como animal solar.

Es de sobra conocida la importancia que la luna ha tenido en la historia de la humanidad, en la medida del tiempo, en la agricultura, en la religión. La luna tuvo más relevancia en las creencias y mitos de las culturas primitivas que el sol, cuya mitología se desarrolló tardíamente en algunas civilizaciones ya estatales. El devenir regular de la luna regía el tiempo y las actividades de las personas, dando origen al más antiguo calendario y a alguna creencia que ha marcado la historia de la humanidad: «el mito fundamental asociado con la Luna es el de la muerte y el renacimiento»[2]. Así como la luna desaparece del cielo durante tres días y luego resucita, así habrá resurrección para los humanos después de la muerte: «Quoi qu´il en soit, le mythe de la résurrection du héros divin, le trosiéme jour après sa mort, mythe bien connu par la legende d´Attis et par l´Evangile, a son prototype et son origine dans la disaparition et réapparition de la lune»[3].

Los eclipses de luna y el monstruo que la engulle

El gran interés que todas las civilizaciones antiguas mostraron por la astronomía les permitió que en el I milenio a. C. la mayoría conociera los fundamentos empíricos de los eclipses, las causas por las que se producían. Esto no evitó que mitos y creencias mucho más antiguos siguieran marcando la relación de la mayoría de la población con los astros. No es raro que los eclipses lunares tuvieran una importancia augural extraordinaria, por lo general de tipo negativo, ya que el eclipse supone una ruptura del ritmo regular de las fases lunares, una ruptura de la regularidad natural, lo mismo que veíamos al hablar de los monstruos. En muchas culturas antiguas, se creía que la luna se veía a veces en dificultades, que se manifestaban en su ocultación precisamente cuando más visible era, cuando estaba en la fase de luna llena, porque algún ser monstruoso la atacaba, la engullía.

En la India, en el *Mahabharata*, se dice: «La felicidad de las criaturas que son abrumadas por la oscuridad desaparece como el esplendor de la Luna cuando es acosada por Rahu»[4]. Y ¿quién es Rahu? Cuando los dioses hinduistas crean el elixir de la inmortalidad, prometen a los asura compartirlo si les ayudan, pero faltan a su palabra y no se lo dan[5]. El asura Rahu se esconde y lo prueba. En ese momento, el dios Visnu le corta la cabeza, pero esta ya es inmortal por haber ingerido el elixir, que no ha llegado al resto del cuerpo. Como ha sido delatado por el Sol y la Luna, los persigue por el cielo; cuando los traga

1 S. Thompson, *Motif-index of folk-literature : a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends*. Revised and enlarged. edition. Bloomington : Indiana University Press, 1955-1958.

https://sites.ualberta.ca/~urban/Projects/English/Motif_Index.htm

2 J. Casford, *La Luna. Símbolo de transformación*. Gerona: Atalanta, 2018, p. 22.

3 A. H. Krappe, *Le gènese des Mythes*. París: Payot, 1952, p. 113

4 «The happiness of creatures that are overwhelmed by Darkness Disappears like the splendour of the Moon when afflicted by Rahu«.Libro 12 *Santi Parva*, parte 2ª, sección CXC, p. 36. http://www.sacred-texts.com/hin/maha/index.htm

5 En la mitología védica, los asura son divinidades de ambigua condición. En el hinduismo posterior se convierten en oponentes y rivales de los deva. Véase E. Pirart, «Mitología védica», en G. del Olmo Lete, *Mitología y religión del Oriente Antiguo. III. Indoeuropeos*, Sabadell: Ausa, 1998, pp. 351-509, en concreto p. 426, nota 202.

provoca los eclipses, pero duran poco pues en seguida reaparece el astro por el cuello cortado. Un misionero jesuita, ya en época moderna, se refiere así a la reacción de los habitantes de la India ante los eclipses:

> *Nada hay más extravagante que el juicio de los Indios tocante a los eclypses. Todas las veces que la sombra de la tierra nos oculta a la Luna, o que la Luna nos impide ver el sol (todos saben que estas son las causas de los eclipses) imagina esta gente supersticiosa que un dragón traga los dos Astros, y los priva de su vista: y lo que es aún más ridículo, para hacer que el dragón suelte la presa, todo el tiempo que dura están dando unos gritos, y alharidos espantosos*[6].

Algo similar se pensaba en China, donde también se producían reacciones de parecido tenor:

> *Los chinos, como los otros pueblos antiguos, temían los eclipses, que eran para ellos presagios funestos […] Los eclipses daban lugar a ceremonias de exorcismo en que se batía el tambor y se tiraban flechas hacia el sol o hacia la luna en peligro. Los provocaba en realidad un monstruo que devoraba al astro afectado*[7],

Monstruo, que solía ser un dragón (fig. 2), un sapo o Tiangou, el perro celestial.

En distintas culturas de África o de América existían creencias similares y se reaccionaba de forma parecida ante el peligro que amenazaba

Fig. 2. Dragón que amenaza con tragarse la luna. Espejo de la dinastía Tang, siglo VIII. Museo Nacional de Tokio

con los eclipses[8]. Muy expresivo resulta el testimonio directo del Inca Garcilaso de la Vega:

> *Al eclypse de la luna, viéndola ir negreciendo, dezían que enfermaua la luna, y que si acabaua de escurecerse auía de morir, y caerse del cielo, y cogerlos a todos debaxo, y matarles, y que se auía de acabar el mundo: por este miedo, en empeçando a eclypsarse la luna, tocauan trompetas, cornetas, caracoles, atabales, y atambores y quantos instrumentos podían auer que hiziessen ruydo: atauan los perros grandes y chicos, dauanles muchos palos para que aullassen y llamassen la luna*[9].

En Grecia, a pesar de que desde el siglo V a.C. se conocía la explicación empírica de por qué se producían los eclipses, estos seguían teniendo una función augural muy fuerte. Siempre se pone como ejemplo de esto la derrota de la escuadra ateniense frente a los siracusa-

6 *Cartas edificantes y curiosas escritas de las missiones estrangeras por algunos missioneros de la Compañía de Jesús*, III, Madrid: Viuda de Manuel Fernández, 1754, pp. 133-134.

7 Y. Bonnefoy, *Diccionario de las mitologías y de las religiones de las sociedades tradicionales y del mundo antiguo. Volumen 5. Las mitologías de Asia*. Barcelona: Destino, 2000, p. 457.

8 Krappe, *Op. cit.*, p. 135.

9 *Primera parte de los comentarios reales que tratan del origen de los incas*, libro II, cp. XXIII, p. 48 v, Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1609.

nos narrada por Tucídides, por haberse dejado influir por un eclipse de luna: «Pero mientras se disponía la partida ocurrió un eclipse de luna estando llena, lo cual muchos de los atenienses tuvieron por mal agüero, y aconsejaron por esto no partir, principalmente Nicias, que daba gran crédito a semejantes agüeros y cosas»[10].

Los romanos también consideraban los eclipses un prodigio natural astronómico, cuya explicación comprendían, lo que no evitaba que le atribuyeran consecuencias nefastas. Marco Manilio, al hablar de la esfericidad de la tierra, parece hacer alusión a la costumbre romana de golpear cacharros de bronce durante los eclipses[11]. La razón por la que las gentes salían a la calle y armaban un ruido infernal durante los eclipses de luna nos la menciona Plinio: «en los eclipses veían con temor crímenes o algún tipo de muerte de los astros […] o bien el hombre mortal veía hechizos en el de la luna y por eso la ayudaban con un ruido desacompasado»[12]. Ovidio nos presenta a la hechicera Medea amenazando a la luna con sus hechicerías: «También a ti, Luna, te arrastro aun cuando los bronces de Temesa alivien tus angustias; a mis conjuros palidece también tu carro»[13], y el mismo autor en otra ocasión: «como la Luna, cuando se eclipsa porque han encantado con ensalmos a sus caballos»[14] (fig. 3).

Plutarco, en la vida del cónsul Paulo Emilio, al narrar la batalla de Pidna, en la que los romanos derrotaron a los macedonios, nos cuenta la reacción al eclipse que tuvo lugar ese año de 168 a. C.

10 *Historia de la Guerra del Peloponeso*, VII, cap. IX.. Madrid: Gredos, p. 99

11 Marco Manilio, *Astrología*, I, 221-228, Biblioteca Clásica Gredos, 2002, pp. 11-12.

12 *Historia natural. Libros I-II*, II, 12, 54. Madrid: Gredos, 1995, p. 357.

13 *Metamorfosis*, VII, 207-208, ed. de A. Ruiz de Elvira, Madrid: CSIC, 1988, v. II, pp. 60-61.

14 *Amores*, II, 5, 38-39, ed. de V. Cristobal. Barcelona: RBA-Gredos, 2008, pp. 75-76.

Fig. 3. La luna en su carro según la representa Giulio Romano en un techo del Palacio Te de Mantua

Al hacerse de noche, y cuando después del rancho se iban a dormir y descansar, la luna, que estaba en su lleno y bien descubierta, empezó de pronto a ennegrecerse, y desfalleciendo su luz, habiendo cambiado diferentes colores, desapareció. Los romanos, como es de ceremonia, la imploraban para que les volviese su luz, con el ruido de los bronces, y alzando al cielo muchas luces con tizones y hachas […] apenas vio a la luna recobrar su pureza, le sacrificó once novillos y no bien se hizo de día, cuando inmoló bueyes a Hércules, sin obtener buenos presagios, no parando entonces hasta veinte[15].

Según esto, vemos que la reacción de los soldados romanos consiste en hacer ruido, pero además en lanzar hacia el cielo velas y antorchas encendidas, y, una vez acabado el eclipse, hacer sacrificios de toros a la Luna y a Hércules, dado que la interpretación oracular de este fenómeno astronómico exigía congraciarse con la divinidad para evitar los malos augurios.

En esta narración hay que recalcar el segundo aspecto de la reacción de los soldados romanos, levantar tizones y antorchas hacia el cielo con el objetivo de iluminarlo, para que volviera la luz de la luna oscurecida. No deja de ser curioso que la mayoría de los autores que han estudiado fiestas o costumbres en que se encienden hogueras nocturnas, las relacionan más con el calor y el sol que con la luna y el peligro de que esta deje de lucir. Sería el caso, sobre todo, de las hogueras de la noche de san Juan, que siempre se relacionan con el solsticio de verano, en su aspecto solar, y no se hace hincapié en que esa es la noche más corta del año. Caro Baroja, en el estudio más completo sobre esta festividad, concluye: «De lo expuesto en este capítulo se deduce que hay que buscar fuera del mundo clásico el origen de las fiestas del solsticio de verano»[16]. Algunos han defendido un posible origen céltico o germánico. Es el caso de un autor que a finales del siglo XIX publicó una memoria sobre la procesión conocida como *la lunade* que se celebraba, y todavía se celebra, esa noche en la villa limusina de Tulle, o Tula en dialecto limusín. Según el calendario celta, de tipo lunar, el día comienza al anochecer, por lo que la procesión no era el día de la víspera, sino el mismo día del solsticio, festividad que fue sustituida por la Natividad de san Juan Bautista, debido al arraigo de la celebración pagana[17]. Las luminarias, nombre tradicional con que siempre se han designado en Castilla y León, tendrían un sentido cultual lumínico que se ofrece a la luna para reforzarla en esos momentos de predominio solar.

Carácter augural tendrían también los eclipses entre los celtas de la Península Ibérica, como es sabido gracias al testimonio romano en relación con el cerco de la ciudad vaccea de Pallantia. El cónsul Emilio Lepido fracasó en la toma de esta ciudad y, cuando se retiraba precipitadamente, fue atacado por los vacceos, que amenazaban con aniquilar a su ejército. Pero entonces se produjo un eclipse de luna y los guerreros vacceos, considerándolo mal augurio, se volvieron a sus casas, y dejaron que los romanos se retiraran con tranquilidad[18].

15 *Vida de Paulo Emilio*, XVII, en *Vidas paralelas*, ed. de J. Alsina, Barcelona: Planeta, 1991, pp. 229-230.

16 *La estación de Amor. Fiestas populares de mayo a san Juan*. Madrid: Taurus, 1979, p. 295.

17 M. Deloche, «Memoire sur la procession dite de la lunade et les feux de la saint.Jean a Tulle (Bas Limousin)», *Memoires de l'Institut de France,* 1891, 32.2, pp. 143-200. https://www.persee.fr/doc/minf_0398-3609_1891_num_32_2_1522 . Origen celta tendrían las fiestas del paso del fuego en san Pedro Manrique, según R. Barroso Cabrera y J. Morín de Pablos, «*Lupercos, Hirpi Sorani* y otros lobos. El rito del paso del fuego de la fiesta se san Juan en San Pedro Manrique (Soria)». *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica,* 26, 2014, pp. 7-50.

18 Algunos autores han considerado esto como testimonio de culto lunar, lo que es negado por otros. Véase J. C. Bermejo Barrera, *Mitología y mitos de la Hispania prerromana 2,* Madrid: Akal, 1986, pp. 54-55.

Los escritores cristianos de la Alta Edad Media en sus sermones, o las autoridades y concilios en sus cánones y penitenciales, hablan a menudo de las llamadas «paganías», es decir costumbres y ritos de origen pagano que siguen vivos entre las gentes cristianas. Entre otros muchos asuntos, aparece la censura de dar culto al sol y la luna, como hace Cesáreo de Arlés en uno de sus sermones, mencionando los eclipses lunares, «cuando personas estultas creen que deben socorrer a la luna casi desfallecida»[19], interviniendo en un conflicto «que piensan que superará con sonido de cuernos y el absurdo ruido metálico agitando campanillas»[20]. El arzobispo alemán Rabano Mauro, famoso monje y teólogo del monasterio de Fulda, titula su homilía XLII «Contra los que, en el eclipse lunar, se fatigaban con griterío»[21]. Este personaje investiga por qué la gente, ante un eclipse lunar, montaba tal algarabía de gritos y lanzamiento de dardos y fuego, y cuenta: «Me dijeron que vuestro griterío ayudaría a la luna cansada»[22], y describe algunos detalles como que algunos imitaban los mugidos de las vacas y los gruñidos de los cerdos. Además le informaron de «que otros vieron lanzar dardos y saetas contra la luna; otros lanzar fuegos hacia el cielo; y afirmaron que no sé qué monstruo despedazaba a la luna, y a no ser que ellos le prestaran auxilio, estos monstruos la devorarían totalmente»[23]. Entre los ruidos disformes que se elevaban hacia la luna durante su eclipse, también se pronunciaban voces de ánimo, en concreto tenemos testimonios de que gritaban «vince luna!» para apoyar al astro en su batalla contra el monstruo que pretendía devorarla[24].

Con motivo de la muerte del rey Felipe IV el Grande en 1666, se montó un catafalco en Salamanca con jeroglíficos, como era costumbre en la época. El quinto se describe así en la publicación que de esta celebración se hizo:

> *Estaba vn Sol padeciendo Eclipse, y enfrente del vna Luna ensangrentada, con esta Letra poco inmutada de Seneca. Sol expectatorem non habet, nisi deficiens, nec Luna nisi laborans.*
>
> *Que mortal ay, que no salga/ A ver con admiración,/ Los trauajos de la Luna,/ Y los Eclipses del Sol?*
>
> *Estaban diferentes personas, vnas como admiradas, y otras como gritando, y tocando vnos cimbalillos que llamó Cistros la Antigüedad: aciendo alusión a los de Tracia, que se juzgaban poderosos para socorrer a la Luna en sus Eclipses con los gritos que daban al ruido confuso de estos instrumentos. Viase en lo lejos de vna buena perspectiua vna Torre muy parecida a la de Salamanca, con esta Letra de Ouidio.*
>
> *Ara auxiliaría Luna./ Tierno aliuio de la Luna,/ Quando bermegea en sangre,/ Es el metal destas voces,/ Y la voz destos metales»*[25].

19 «Quando stulti homines quasi lunae laboranti putant se debere succurrere». Cesarius Arelatensis, sermo LII, http://www.ethesis.net/more_paganorum/more_paganorum_deel_IX.htm#3.1.%20Sermones.

20 «Quem bucinae sonitu vel ridiculo concussis tintinabulis putant se superare posse tinnitu». Ib.

21 «Contra eos qui in lunae defectu clamoribus se fatigabant». Rabanus Maurus , Homilia XLII, http://www.ethesis.net/more_paganorum/more_paganorum_deel_IX.htm#3.1.%20Sermones.

22 «Dixerunt mihi quod laboranti lunae vestra vociferatio subvenisset». *Ib.*

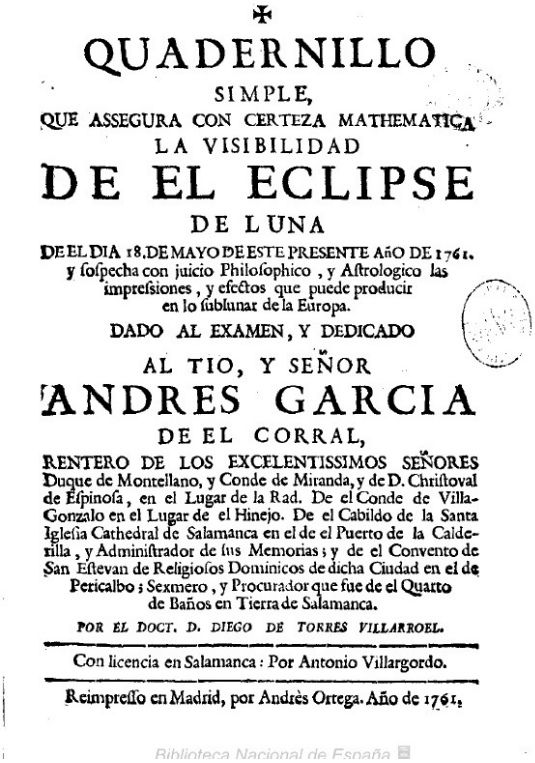
23 «Quod alios viderint tela et sagittas contra lunam jactasse; alios autem focos in coelum sparsisse; affirmaveruntque quod lunam nescio quae portenta laniarent, et nisi ipsi ei auxilium praeberent, penitus illam ipsa monstra devorarent». *Ib.*

24 «C. XCIX. Si quis vince luna clamaverit...», Poenitentiale Vindoboniense. *Ib.* «21. De lunae defectione quod dicunt «vince luna!», Additamentum ad Pippini capitularia: Indiculus superstitionum et paganiarum. *Ib.*

25 P. de Quirós, *Parentación real que en la mverte de Felipe IV el Grande rey de España, domador de la*

El jeroglífico, del que no hay grabado, representaba verbalmente un eclipse y a la gente de Salamanca gritando y tocando pequeñas campanas para socorrer a la luna. El eclipse del jeroglífico solo era una metáfora de la desaparición temporal de la realeza, que provocaba dolor y llanto, como cuando se producía un eclipse verdadero.

Uno de los apartados que no solía faltar en los lunarios, calendarios, almanaques de pronósticos y demás era el de los eclipses. En el que hizo Torres Villarroel para el año de 1719, hay un apartado, «De los eclipses que habrá este año de 1719»[26], donde cita dos de sol y tres de luna y sobre sus efectos, comenta: «De todos cinco no hay que temer sino al segundo de luna, que es el más visible: sus efectos son muerte de un poderoso, malos partos y dolores de costado, y mortandad en los ganados»[27]. Más tarde incluso editó cuadernillos dedicados monográficamente a eclipses concretos, por ejemplo uno de sol de 1760, que explica con un sencillo grabado y dedica parte de las 12 páginas a enumerar los efectos nocivos que tendrá[28]. Otro librito de 18 páginas imprimió dedicado al eclipse total de luna del 18 de mayo de 1761[29] (fig. 4), también con sus grabados y sus efectos, si bien ya en tono menos serio: «Los muertos serán los mismos (difunto más o menos) que otros años»[30].



QUADERNILLO
SIMPLE,
QUE ASSEGURA CON CERTEZA MATHEMATICA
LA VISIBILIDAD
DE EL ECLIPSE
DE LUNA
DE EL DIA 18. DE MAYO DE ESTE PRESENTE AÑO DE 1761.
y ſoſpecha con juicio Philoſophico, y Aſtrologico las impreſsiones, y efectos que puede producir en lo ſublunar de la Europa.
DADO AL EXAMEN, Y DEDICADO
AL TIO, Y SEÑOR
ANDRES GARCIA
DE EL CORRAL,
RENTERO DE LOS EXCELENTISSIMOS SEÑORES Duque de Montellano, y Conde de Miranda, y de D. Chriſtoval de Eſpinoſa, en el Lugar de la Rad. De el Conde de Villa-Gonzalo en el Lugar de el Hinejo. De el Cabildo de la Santa Igleſia Cathedral de Salamanca en el de el Puerto de la Calderilla, y Adminiſtrador de ſus Memorias; y de el Convento de San Eſtevan de Religioſos Dominicos de dicha Ciudad en el de Pericalbo; Sexmero, y Procurador que fue de el Quatto de Baños en Tierra de Salamanca.
POR EL DOCT. D. DIEGO DE TORRES VILLARROEL.
Con licencia en Salamanca: Por Antonio Villargordo.
Reimpreſſo en Madrid, por Andrès Ortega. Año de 1761.

Biblioteca Nacional de España

Fig. 4. Cuaderno sobre el eclipse de luna de 1761 editado por Diego de Torres Villarroel

El lobo monstruoso devorador de la luna

En la mitología germánica, hay una vena dramática protagonizada por unos cuantos seres monstruosos entre los que se encuentra el lobo. El lobo Hati, nombre cuyo significado es 'el que odia', persigue a la luna y a veces se la traga, provocando un eclipse. En paralelo, su hermano Sköll persigue al sol[31]. Ambos son

eregía, vindice de la fe, celebró la mvy noble y mvy leal civdad de Salamanca . Salamanca: Gómes de los Cvbos, 1666, pp. 333-334. https://archive.org/details/bub_gb_qNttG0DcUQcC/page/n389

26 F. Durán López, «Segundo teatro de almanaques españoles. (Extractos de los pronósticos de 1719, 1722, 1723 y 1724 de Torres Villarroel, con sus dedicatorias, prólogos e invenciones en verso y prosa)», *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, 20, 2014, p. 258 https://revistas.uca.es/index.php/cir/article/download/1987/1893

27 *Ib.* p, 259.

28 D. Torres Villarroel, *Aviso seguro, perfil puntual y conjetura de su intercadencias y trompicones del eclipse visible de el sol en el día 13 de junio de 1760*, Salamanca: Antonio Villagordo.

29 D. Torres Villarroel, *Quadernillo simple que asegura con certeza mathematica la visibilidad del eclipse de luna de el* día 18 de mayo de este presente año de 1761. Madrid: Andrés Ortega.

30 *Ib.*, p. 16.

31 «Rápido viaja el Sol, y parecería que está asustada (el sol es femenino), y no apresuraría más su marcha si temiese la muerte» […] «Hay dos lobos, y el que va tras ella (el sol) se llama Skoll; la asusta y quiere cogerla.

hijos de una giganta hechicera, «y se dice que el más poderoso de ese linaje se llama Managarm ('Lobo de la luna', otro nombre de Hati), se alimenta con la vida de todos los hombres que mueren, y tragará la luna y rociará con su sangre el cielo y todo el aire»[32]. Es posible que las imágenes en que aparecen lobos o perros «aullando» a la luna, en realidad representen una amenaza de engullimiento (fig. 5). Quizás los perros funerarios que reciben a los muertos o los embalsaman, como el griego Cerbero o el egipcio Anubis, realizan la misma función, trasladar al muerto, o a su espíritu, al otro mundo. También entre los germanos las gentes golpeaban calderos y cacharros para mantener al lobo alejado de la luna.

EMBLEMATA. 91

Inanis impetus.

EMBLEMA CLXIV.

Lunarem noctu, vt ſpeculum, canis inſpicit orbem:
Seque videns, alium credit ineſſe canem:
En latrat, ſed fruſtrà agitur vox irrita ventis,
Et peragit curſus ſurda Diana ſuos.

Fig. 5. Emblema de Alciato, con el perro y la luna

Con este mito se ha relacionado imágenes de distintas culturas célticas que representan a un lobo a punto de tragarse al sol o a la luna. En una estela de la céltica Clunia, que se halla en el Museo de Burgos (fig. 6), por una de sus caras se ve una vaca, con una buena cornamenta de forma lunar, y sobre ella un lobo que la devora. La escena está rodeada por una serpiente bicéfala, anfisbena, es decir, «que camina en dos direcciones», la serpiente celeste que representa en muchas culturas el cielo o el arcoíris. En la cara opuesta, un caballero, quizás el dios solar Lug, ataca con su lanza a la serpiente bicéfala, que podría ser la oscuridad o la noche. De acuerdo con esta interpretación, aquí se representa algún mito cósmico, sobre la marcha de los astros relacionada con el mundo de los muertos[33]. Entre algunos pueblos célticos de la cuenca del Duero como arévacos y vacceos, parece que se empleó con cierta abundancia la imagen cenital de un lobo que lanza su lengua ondeante hacia un objeto circular que se ha interpretado de varias maneras, pero que yo creo, de acuerdo con Almagro-Gorbea[34], que representa el sol o

Fig. 6. Estela de Clunia del lobo que ataca a la vaca lunar. Museo de Burgos

Y se llama Hati ('el que odia') […] el que corre delante de ella y quiere coger a Luna, y así habrá de ser.» Snorri Sturluson, *Textos mitológicos de las Eddas.* Ed. de Enrique Bernárdez. Madrid: Editora Nacional, 1983, p. 100.

32 *Ib.*

33 R. Abad Lara, «La divinidad celeste/solar en el panteón céltico peninsular», en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua,* 21, 2008, pp. 79-103. Lo referente a la citada estela en las pp. 86-88.

34 M. Almagro-Gorbea, X. Ballester y M. Turiel, «Tésera celtibérica con «lobo cenital» procedente de Burgos», *BSSA Arqueología*, 83, 2017, pp. 157-185.

la luna, y que, por lo tanto, está aludiendo al mismo mito (fig. 7). Según este autor,

> *... la mitología comparada permitiría interpretar dicha escena como representación de un mito cosmológico asociado a un numen o divinidad primordial: el mito del «Lobo que devora al Sol», un importante mitema cosmológico de carácter escatológico de la mitología indoeuropea conservado en la mitología germánica, pues aparece recogido en las Eddas islandesas, y que también existía en la mitología celta, pues aparece representado en monedas y tradiciones populares*[35].

Aparte de lo que veremos sobre Galicia al final, Krappe reseña testimonios en el folklore francés, en la región de Borgoña, donde se dice: «Dieu garde la lune des loups», y en Siberia, por ejemplo entre los yakutos[36].

Véanse sobre todo pp. 167-170.

35 *Ib*. pp. 167-168.

36 A. H. Krappe, *Op. cit., p. 137*.

Fig. 7. Lobo que amenaza al sol, en una vasija hallada en Roa (Burgos), la antigua Rauda

El lobo es un animal que ha desempeñado un papel importante en la mitología de los pueblos del centro y norte de Europa. En el Mediterráneo, a pesar de que el lobo estuvo ligado a Apolo y a los fundadores de Roma, acabó siendo desplazado por otros animales. En la Edad Media casi siempre aparece con una connotación negativa[37]. María de Francia en sus *Fábulas* representa al buen rey por medio de animales como el águila y el león, mientras que «... el rey injusto, despiadado, que se aprovecha con malas artes de sus súbditos tiene como imagen al lobo, animal malvado, glotón, asesino y terrorífico como pocos»[38]. En la heráldica española, no así en la europea, se emplea a menudo la imagen del lobo, a veces con un cordero en la boca. Según Valero de Bernabé, «... representa al guerrero esforzado, cruel con sus enemigos, a los que nunca da cuartel, y siempre listo para

37 En los bestiarios medievales apenas se cita. I. Malaxechevarría no lo recoge en la antología *Bestiario medieval*. Madrid: Siruela, 1986. Cuando aparece en alguno, como el *Bestiario de Aberdeen*, folio 16 v, lo hace con una imagen de fiera sanguinaria que ataca una majada de ovejas.

38 R. Piñero Moral, «De fábulas y bestiarios: la estética de los animales en la Edad Media», *Estudios humanísticos. Filología*, 35, 2013, pp. 85-96. Cita en las pp. 92-93.

la acción, lo que se manifiesta por su posición de pasante»[39].

El león ha sido un animal conocido en Europa desde tiempos prehistóricos. En algunos yacimientos han aparecido huesos del león de las cavernas, y en tiempos de Aristóteles todavía se veían en las cercanías de Atenas. En la mitología griega, predomina el león monstruoso que es matado por el héroe, como el león de Mégara o del Citerón, que había matado al hijo mayor del rey Megareo, quien había prometido la mano de su hija y el reino quien lo matara, como hizo Alcátoo[40]. Más famoso es el león de Nemea, ciudad situada en el Peloponeso, al sur y cerca de Corinto. Este león era hijo de Tifón y vivía en una cueva de los montes cercanos a la ciudad, cueva que todavía se podía visitar en tiempos de Pausanias[41]. El primero de los trabajos de Heracles fue precisamente matar a este monstruo, cuya piel le sirvió de vestimenta en adelante.

Los romanos dieron muerte a miles en espectáculos de circo. Como ya en Europa no había, los importaban desde el norte de África, de la famosa especie del llamado león del Atlas, contribuyendo a su extinción. Junto al animal real, fue una imagen frecuente desde la Antigüedad[42]. Para el cristianismo es una figura ambivalente. En el Antiguo Testamento y en algunos escritos neotestamentarios y de padres de la iglesia es «... un ser temido, violento, que encarna las fuerzas del mal y que pasa a ser imagen del mismo Diablo»[43]. Sin embargo, en otros pasajes bíblicos, tiene una valoración positiva y el mismo Jesucristo es aclamado como «León de Judá»[44]. Esta consideración ambigua es la que predomina durante la Edad Media[45], si bien la heráldica recalcó su valoración positiva como rey de los animales, como figura de poder apropiada para el mundo feudal. No hay que olvidar que la atribución de un carácter simbólico a los animales no tiene tanto que ver con su naturaleza real, cuanto con las relaciones que, desde tratados astrológicos o bestiarios, se les fueron adjudicando.

El sol monstruoso engulle periódicamente la luna

Es posible que el león monstruoso que amenaza a la luna sea el sol, pues este animal siempre ha tenido carácter solar, sustituyendo en ese papel al lobo en los países meridionales, mientras que «L´idée de la lune menacée de certains loups reparait dans une grende partie de l´Asie du Nord. Par exemple, les Yakoutes expliquent les phases lunaires par l´action de loups et d´ours cherchant à devorer le corps celeste»[46].

En el mitraismo, Mitra, el dios de origen persa, se asimila al sol[47], y la conocida escena

39 L. Valero de Bernabé, *Análisis de las características generales de la heráldica gentilicia española y de las particularidades heráldicas existentes entre los diversos territorios históricos hispanos*. Tesis doctoral presentada en la Universidad Complutense de Madrid, 2007, p. 143. www.bne.es/opencms/es/Micrositios/Guias/Genealogia/.../Valero.pdf

40 M. Detienne, *Apolo con el cuchillo en la mano. Una aproximación experimental al politeísmo griego*. Madrid: Akal, 2001, p. 104.

41 *Descripción de Grecia*, II, 15, 2. Madrid: Gredos, p. 252

42 F. García García, «El león», *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. I, nº 2, 2009, pp. 33-46.

43 *Ib.*, p. 35.

44 *Ib.*

45 De lo que no cabe duda es de la importancia sobresaliente que se le dio. Suele encabezar los catálogos de animales de los bestiarios, e incluso en algunas copias del *Phisiologus* ocupa varias entradas.

46 A. H. Krappe, *Op. cit.*, p. 137.

47 Según el *Avesta*, aunque es un dios vinculado a la luz, no es un dios solar hasta que sufrió esta transformación con el maniqueísmo. Cf. R. Lemosín, «Mitología del Irán Antiguo (mazdeísmo)», en G. del Olmo Lete, *Mitología y religión del Oriente Antiguo. III.*

Fig. 8. Tauroctonía del mitreo de santo Stefano Rotondo de Roma. MNR de las Termas de Diocleciano de Roma

de la tauroctonía se interpreta como un mapa celeste.

En esta escena, fundamento de toda iconografía mitraica, el dios Mitra somete y acuchilla al toro lunar, cuyos cuernos recuerdan la imagen de este astro, mientras a la sangre que brota de la herida acuden una serpiente y un perro. En la tauroctonía del mitreo de santo Stefano Rotondo de Roma (fig. 8) la figura del dios conserva la policromía dorada de su rostro, brillante como el sol de mediodía, y roja de sus vestimentas, al tiempo que gira su cabeza hacía el sol que avanza en su cuadriga. Al otro lado, sobre el perro, la luna guía una biga, carro tirado por dos toros o bueyes. Bajo el sol, está un muchacho que levanta una antorcha, Cautes, el sol del amanecer, el día, y bajo la luna otro muchacho, Cautopates, dirige su antorcha hacia el suelo, el sol del atardecer, la noche.

La religión de Mitra desapareció, como casi todo el paganismo, arrollada por el cristianismo desde que Constantino lo proclamó religión oficial del Imperio, pero no del todo, como ya vimos antes, y Jesucristo ocupó algunos de sus rasgos, desde el día de su nacimiento, hasta su carácter solar, y se cree que la costumbre de representar el sol y la luna a los lados de la crucifixión procede de estas imágenes mitraicas. El sol y la luna desempeñaron también un papel muy importante en la alquimia, que ya fue cultivada en la Antigüedad, en especial en Egipto y en el mundo griego. G. Luck distingue dos tipos de fines o dos planos. El primero, el práctico consistía en mejorar ciertos procesos químicos y físicos para conseguir metales preciosos, drogas para curar y alargar la vida, cosméticos y tintes valiosos. El segundo, el espiritual o místico se concretaba en la mejora de la persona, en la liberación de las trabas materiales, en una purificación[48].

Durante la Edad Media, la alquimia, cuyo propósito básico era el hallazgo de la piedra filosofal o elixir de la vida, se convirtió en la obsesión de muchos poderosos guiados por sus fines materiales. Sin embargo, hubo también gran cantidad de iluminados que buscaban superar el rechazo del cristianismo a la naturaleza mediante la unión de los contrarios, la

Indoeuropeos, Sabadell: Ausa, 1998, pp. 247-350. Véase p. 276.

48 G. Luck, *Arcana mundi. Magia y ciencias ocultas en el mundo griego y romano*. Madrid: Gredos, 1995, pp. 411-416.

transformación de lo material en espiritual y de lo espiritual en material, transformaciones que figuradamente se representaban mediante la unión conyugal del sol y la luna, del rey y la reina, que coexiste con la lucha entre el león solar y el toro, o el unicornio, lunar[49]. Se escribieron muchos tratados alquímicos alguno de los cuales se llegó a imprimir tiempo después. El más famoso es el *Rosarium philosophorum*, tratado medieval anónimo impreso por primera vez en 1550[50]. En esta obra hay un capítulo titulado «De nuestro mercurio que es el león verde devorando al sol», acompañado de un grabado (fig. 9), que fue reinterpretado por Janos Griemiller en su traducción al checo añadiendo la figura de la luna (fig. 10). Estas imágenes tenían un sentido oculto sobre la función milagrosa del mercurio en la naturaleza, que llevó a algunos a ingerirlo para conseguir la inmortalidad resultando envenenados, y del azufre, elemento relacionado con el sol. No creo que esta doctrina fuera conocida salvo en círculos muy reducidos, pero quizás la imágenes pudieron ponerse en relación con otras creencias.

El escritor gallego Manuel Murguía nos da testimonio de que, en el siglo XIX, en Galicia, se creía que la luna era un astro subordinado al sol por designio divino y condenado a ser devorado por el sol-lobo: «En una leyenda gallega dice Dios a la luna: «te condeno a andar de noche y a que el lobo te coma». El lobo es como se sabe representante del sol. Es pues manifiesta aquí la superioridad de este astro sobre el de la noche»[51]. El mismo autor, después, añade: «En el primer tercio de este siglo una mujer de Mondoñedo decía que a la luna se la veía una veces y otras no, porque se la tragaba un león y después la vomitaba: el león es aquí símbolo de la luz solar»[52]. Es decir, parece ser que en la Galicia decimonónica pervivía la creencia en un sol-lobo devorador de la luna, que tendría un carácter arcaico, junto a la creencia en un sol-león, que supondría una adaptación a tiempos más modernos. Es plausible pensar que esta imagen de Morón de Almazán nos esté hablando de esta creencia en tierras castellanas, del sol como león poderoso que presta la luz y domina la vida de la luna.

Fig. 9. León verde del *Rosarium philosophorum.* (*Ib.*, p. 92)

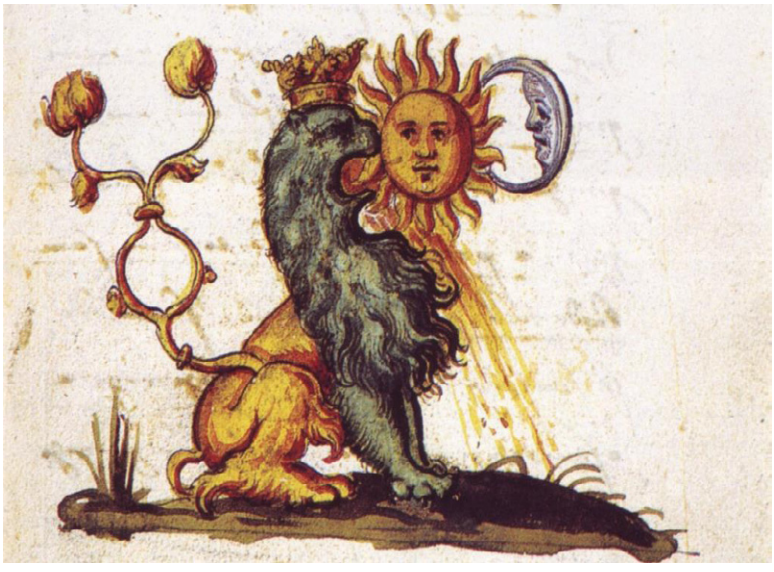


Fig. 10. León verde de una copia manuscrita de *Rosarium philosophorum* hecha en 1578. https://le-miroir-alchimique.blogspot.com/2011/10/griemiller-rosarium-philosophorum-1578.html

49 J. Cashford, *Op. cit.*, pp. 442-444.

50 https://www.scriptaetveritas.com.br/livrospdf/Rosarium-Philosophorum-El-Rosario-de-Los-Filosofos.pdf

51 Manuel Murguía, *España, sus monumentos y artes, su naturaleza e historia. Galicia*. Barcelona: Daniel Cortezo, 1888, p. 184, nota 2.

52 *Ib*. p. 186.

Revista de FOLKLORE

Fundación Joaquín Díaz

funjdiaz.net