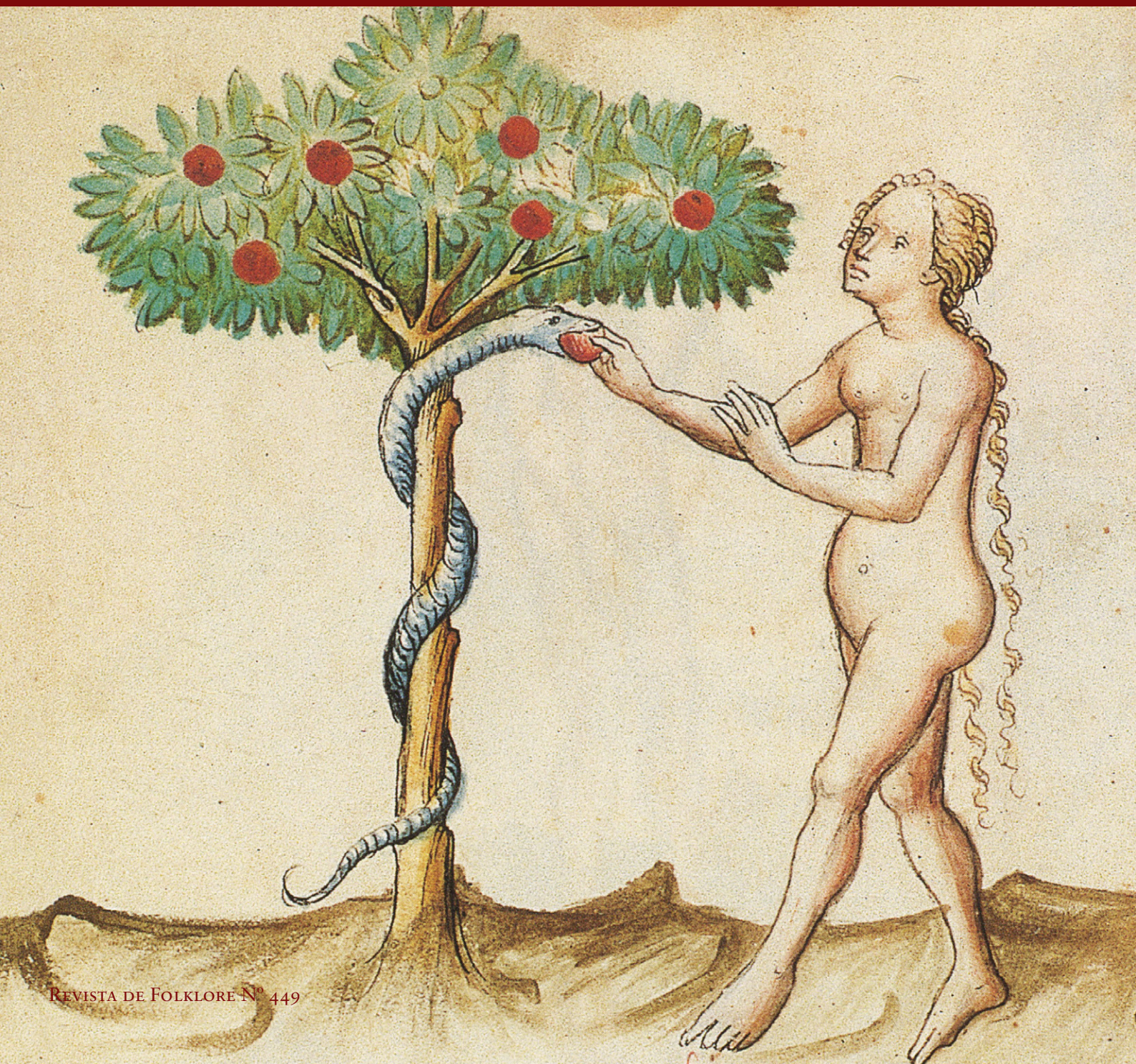
Revista de FOLKLORE

Fundación Joaquín Díaz



Serpientes mamadoras..... 3
Joaquín Díaz

«La serpiente y el pastor», un cuento de la tradición oral atribuible a un mitema de la «restliteratur» céltica hispana..... 4
Marina Gurruchaga Sánchez

Milagros eucarísticos cacereños..... 15
José María Domínguez Moreno

Casos de continuidad en enclaves sagrados desde tiempos remotos en Castilla y León..... 30
Antonio Bellido Blanco

Dulzaineros y redoblantes en la provincia de Burgos..... 44
Alfredo Blanco del Val

Sumario

Revista de Folklore número 449 – Julio 2019
Portada: Eva con la serpiente en el *Speculum Humanae Salvationis*, manuscrito de la Biblioteca Nacional de España
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

Serpientes mamadoras

En distintas culturas la leche materna tiene un carácter sagrado o reverencial. El género humano, tan dado a crear mitos en su constante e inevitable relación con la naturaleza, inventó numerosas leyendas acerca de la importancia de esa leche materna que resumiré en sólo tres: la creación de la Vía láctea, el nacimiento del hijo serpiente y la piedra de leche.

La primera narración parte de la mitología griega. Es Zeus, omnipresente administrador de voluntades, quien la protagoniza, al tomar la forma de Anfitrión, regente de Micenas, y acostarse con su esposa Alcmena. Ésta, enfadada con Anfitrión por un caso previo en el que habían muerto sus hermanos, no había dejado acceder al tálamo a su esposo hasta que regresase de una empresa guerrera en la que habría de vengar la afrenta y recuperar su honor. Zeus aprovecha la circunstancia y aparece en figura del esposo, prolongando la noche y el acceso carnal nada menos que durante treinta y seis horas gracias a los buenos oficios de la Luna. Orgulloso de su hazaña, Zeus se jacta después en el Olimpo de que pondrá Hércules a su hijo y que éste será jefe de la casa de Perseo. La diosa Hera, su esposa, le hace jurar que quien nazca antes del anochecer será ese jefe y luego, con tretas mágicas, hace parir antes a Nícipa, otra candidata a aumentar aquella estirpe. Encolerizado, Zeus obliga a Hera a mudar el juramento a cambio de los famosos y complicados doce trabajos… Lo que nos interesa del caso es que Zeus, al saber que Alcmena ha abandonado a Hércules por conocer quién era el padre, convence a su hija Atenea de que vaya con Hera al lugar en que ha quedado olvidado Hércules niño. Atenea le entrega el infante y éste se aferra con tanto ímpetu al pezón de la diosa, que Hera, asustada y dolorida, le separa violentamente de su teta produciéndose de esta forma los dos hechos sobrenaturales: la creación de la vía láctea al derramarse por el cielo la leche de Hera y la conversión de Hércules en un ser eterno al haber probado del divino alimento.

La segunda narración, frecuente en numerosas culturas, cuenta la historia de una joven que rompe con la prohibición de bañarse durante la menstruación. Al entrar en el río es fecundada por una serpiente. El niño que nace es humano por el día, pero por la noche se convierte en ofidio que succiona los pechos de su madre. El padre de la joven, tras conocer el caso, pretende matar al niño pero éste huye con su madre y trata de protegerse subiendo a un árbol. La madre no puede seguirle pero contempla cómo su hijo se enrosca al tronco y tras arrojarle éste algunas frutas del mismo para que se alimente con ellas le confiesa que ése es el árbol de la vida. El mito enlaza con algunos relatos nórdicos en los que Sigfrido el héroe adquiere el conocimiento tras probar la sangre de Fafnir, transmutado en dragón o serpiente, y también entronca con la narración bíblica en la que Eva descubre su condición por escuchar y creer a la serpiente, que está enroscada precisamente en el árbol del bien y del mal.

La relación entre la serpiente y la mujer no acaba ahí, por cierto. Todavía en muchos pueblos se recuerda la costumbre de echar ceniza o serrín alrededor de la cuna de los niños para saber si alguna culebra accedía al cuarto durante la noche. La creencia de que las culebras, astutamente, mamaban de la teta de la madre y mientras eso sucedía introducían su propia cola en la boca del niño para que no llorase, nos lleva, inevitablemente, a rememorar la costumbre que tienen todavía algunas mujeres de zonas rurales de agarrarse una teta cuando se habla de culebras o víboras.

La tercera creencia, forjada alrededor del uso de algunas piedras, consideradas tradicionalmente como preciosas, se remonta al menos hasta la antigua Grecia también. Algunas piedras blancas, machacadas y mezcladas con hidromiel producían abundante leche a las madres con niños lactantes. Determinadas piedras, variedades de creta blanca, usadas probablemente en el neolítico como pequeñas hachas, eran consideradas como amuletos excelentes para favorecer la producción de leche en las recién paridas. Colgadas del cuello podían conseguir incluso que, sobre el pecho aumentaran la producción de leche y a la espalda retuvieran la misma.

Carta del director

«La serpiente y el pastor», un cuento de la tradición oral atribuible a un mitema de la «restliteratur» céltica hispana

Marina Gurruchaga Sánchez

1. Encuentros con la serpiente

En un interesante y esclarecedor artículo publicado hace ya algunos años[1], M. Almagro Gorbea reflexionaba, en el marco de sus estudios respecto a la cultura de la Céltica peninsular, sobre la necesidad de trabajar en el campo etnohistórico, comprensivo de las creencias con sus mitos y rituales, así como del imaginario y el sistema ideológico vinculado, los cuales, en un proceso de cambio diacrónico –los «ductus transcronológicos intermitentes» de los que nos hablaba A. M. Vázquez Hoys[2]–, han podido llegar hasta nuestros días, de forma directa en la cultura rural residual, e indirectamente a través de las formulaciones que las modernas sociedades de masas han resuelto, entre otros canales, en las formas escritas genéricas y las audiovisuales.

Con motivo de un trabajo ya concluido sobre algunos elementos del ethos cultural de los pueblos célticos[3], me topé con la magnífica recopilación realizada por J. García Preciado de los cuentos de tradición oral del folklore cántabro[4]. Allí había numerosas referencias a un elemento bien conocido de la tradición indoeuropea (en realidad también común a otras tradiciones separadas, siquiera geográficamente, de la anterior, como la africana y americana, entre otras), cual es la figura de la serpiente, en sus versiones naturalista y mitificada («culebre», dragón). En especial un cuento llamó mi atención, conocido en sus dos versiones como «La culebrina y el vaquero»[5]. Desde el comienzo sospeché que tal narración escondía un mitema casi desnaturalizado por completo, especialmente en relación a tal figura de la serpiente, conectada con un arquetipo heroico disfrazado. La investigación que comencé entonces me llevó por derroteros cuyos resultados paso a compartir.

En este sentido, si bien el culto o la vinculación de cultos a la serpiente está universalmente extendido, encontrándose tanto en las culturas mediterráneas de la Protohistoria como en las proximorientales (fenicios y cartagineses principalmente), es en el mundo celta-indoeuropeo donde esta tradición, en función del sustrato cultural de buena parte de la Península, puede servirnos como clave interpretativa de algunos elementos de la literatura oral de la región cantábrica que han pasado desapercibidos hasta el momento.

Parece claro que existe, como ya subrayaron diversos estudiosos en el pasado[6], un elemento

1 M. ALMAGRO GORBEA, «La etnología como fuente de estudios de la Hispania Celta», en *Boletín del Seminario de Estudios de Arqueología* 75 (2007), pp. 91-142.

2 A.M. VÁZQUEZ HOYS, «Los posibles cultos a la serpiente y los celtas en la Península Ibérica», en R. SAINERO SÁNCHEZ, *Pasado y presente de los estudios celtas*, 2007, p. 363.

3 GURRUCHAGA SÁNCHEZ, M. «Nuevas hipótesis sobre el cráneo del castro cántabro de Las Rabas (Celada Marlantes, Cantabria), en ALTAMIRA (2019), en prensa.

4 GARCÍA PRECIADO, J. *Cuentos de la tradición oral de Cantabria.* VI vols., ediciones Tantín, 2000-2011.

5 GARCÍA PRECIADO, J. Op. Cit., vol. IV, pp. 54-55.

6 F. LÓPEZ CUEVILLAS, F. BOUZA BREY, «Os

mítico, simbólico o cultual asociado que alcanzó su mayor exponente material en las comarcas del Noroeste Hispánico, y más concretamente, en las regiones entre el Miño y el Duero, con abundantes representaciones ofiolátricas sobre soporte dolménico y no dolménico –petroglifos e insculturas–, aunque no deban olvidarse algunos ejemplos en Asturias y León (el catálogo completo de estas representaciones se encuentra detallado en el trabajo de la citada A. M. Vázquez Hoys[7]). El elenco de las representaciones de dicho animal en la Protohistoria de las citadas regiones se completa con la realización de torques, anillos, brazaletes y bronces votivos. En Cantabria, objeto de nuestro interés, el rastro de la serpiente ha quedado, como decimos, fundamentalmente en las tradiciones orales[8].

En este sentido, M. Davies, en su fundamental estudio sobre la simbología zoológica de la cultura celta[9], vincula a este animal con la curación y sus deidades asociadas: el dios Cerunnos del Caldero de Gundestrup porta una serpiente criocéfala; de la misma forma se asocia con las diosas salutíferas Verbeia, en Yorkshire, Sirona, en Hochsheid, con la gala Damona en Alesia y la britana Sulis en Bath. Macha-Rhiannon, diosa irlandesa trifuncional –guerrera, soberana, fertilizadora–[10], tiene asimismo asociada en su imaginario a la serpiente. La iconografía céltica vincula dicho motivo por consiguiente con la imaginería de la prosperidad, la fertilidad, la buena suerte y la eternidad[11].

La serpiente es también, según P. Monaghan[12], símbolo típico de los dioses masculinos guerreros, al cual se asociaría el mito de Patricio, cristianizador de Irlanda, quien supuestamente mató a todas las serpientes[13], como lo hizo el héroe Diancécht cuando eliminó a una serpiente que previamente había devorado todo el ganado de la isla[14]. Conall Cernach, el legendario héroe del Ciclo del Ulster[15], se relaciona con el motivo de la serpiente cuando es inducido a asaltar un fuerte guardado por dicho animal, de enorme tamaño; éste, en vez de atacarle, se introduce en su cinturón y ninguno de los dos resulta dañado[16].

oestriminios, os saefes e a ofiolatria en Galiza», en *Arquivo do Seminario de Estudios Galegos,* II (1920), pp. 119-164; F. LÓPEZ CUEVILLAS, *La civilización céltica en Galicia.* Santiago de Compostela, 1958.

7 Fenicios y luego cartagineses tuvieron desde el s. IX AC relaciones comerciales importantes con la costa galaica, canal por el que no sólo se introdujeron manufacturas foráneas –cuentas oculadas, cerámicas, etc.–, sino todo un mundo de representaciones y simbolismos en torno a un animal que está vinculado a la diosa Astarté (A.M. VÁZQUEZ HOYS, Ibidem, pp. 354-357).

8 Consultado R. DE BALBÍN, P. BUENO, «El arte esquemático y megalítico del centro del Cantábrico: Cantabria», en *Después del Altamira: arte y grafismo rupestre postpaleolítico en Cantabria.* Acanto, Santander 2006, no se encuentran representaciones significativas con el rango de importancia del área gallega, por ejemplo.

9 M. DAVIES, *Sacred celtic animals*, Capall Bann Publishing, Freshfields Chieveley Berks, 1998, p. 361.

10 C. DE MILIO, La creacion del mundo y otros mitos asturianos, autoedición, 2008, p. 312.

11 GREEN, M. *Symbols and image in celtic religious art.* Routledge, London, p. 142.

12 P. MONAGHAN, *The encyclopaedia of celtic mithology and folklore.* Facts on File, New York, p. 415.

13 Serpientes significativamente femeninas, con los nombres de CORRA y CAORANACH.

14 Ibidem; la historia aparece recogida en el *Dindshenchas.*

15 S. PALCE MACLEOD, *Celtic Myth and Religion: a study of traditional belief, with newly translated prayers, poems and songs,* Jefferson N.C., McFarland 2012, p. 124. Heredero probablemente de un dios local guerrero vinculado a Cernunnos por «interpretatio» posterior: en antiguo irlandés «cernach» significa «el victorioso».

16 M. GREEN, *Animals in celtic life and myth,* Routledge, London 1998, p. 182.

En la escatologia primitiva indoeuropea[17], base de todas las identificaciones mencionadas, la serpiente estaría representada por un dragón mítico al que se enfrenta un héroe restaurador solar, que en los días críticos del año, los definidos por el solsticio de invierno, debería vencer a las fuerzas del caos personificadas por este monstruo[18]. En el final de los tiempos, nuevamente este héroe se enfrentará al dragón, pero esta vez el triunfo del mal se hará evidente hasta que, en la singular concepción cíclica de este pueblo, emerja un mundo cíclicamente renovado [19].

2. Tradiciones serpentiles y «Restliteratur»

Las concepciones mencionadas pertenecen y nos han llegado desde un mundo protohistórico, a través de las escasas fuentes textuales y las más abundantes artísticas. Otra cuestión[20] es la de su pervivencia en la tradición oral popular, en forma de leyendas y cuentos que, aún vivos, suponen una fuente inestimable para el conocimiento de la mentalidad de las sociedades pretéritas. Las historias y mitos, gracias al recurso de estas narrativas a la reactivación de prácticas mágico-terapeúticas y profilácticas, así como a su apelación a los elementos más remotos de cohesión comunitaria, ofrecen rastros simbólicos y a veces muy literales de ritos, teologías y lógicas ancladas en un pasado muy remoto. La pedagogía encerrada en estos fragmentos se perpetúa en el momento de crisis que siempre supone el paso de una generación a otra, oportunidad de reavivar las explicaciones míticas, que muchas veces revisten ese mito de formas nuevas más «à la page», especialmente cuando éste contextualmente ha dejado de ser inteligible, aunque se conserven los elementos que mantienen aún un rastro de su sentido original.

La literatura de la Hispania Céltica no ha conservado prácticamente ninguno de sus motivos centrales, ya que no fue recogida, más que de forma muy indirecta y parcial, por los autores clásicos, y únicamente ha perdurado, obscurecida y con multitud de transferencias de tradiciones superpuestas –latina y cristiana, fundamentalmente–, en la literatura oral de raigambre popular. Esta «materia narrativa arcaica de carácter mítico» (en palabras de J. Pedrosa)[21], «al perder su base o vigencia mágico-religiosa, puede convertirse en leyenda, en cuento, o en simple creencia o superstición». Podríamos rastrearla, de esta manera, en los mitemas y restos literarios («Restliteratur»)[22] presentes en dichas piezas.

La serpiente, a este respecto, es uno de los elementos simbólicos que, de la antigua cosmo-

17 J. P. MALLORY, D. Q. ADAMS et AL., *Encyclopaedia of Indo-European Culture,* Fitzroy Dearborn Publishers, London, 1997, p. 529.

18 E. PERALTA LABRADOR, *Los cántabros antes de Roma*. Real Academia de la Historia, Madrid 2000, p. 256.

19 Un estudio clásico sobre esta escatología en J. HAUDRY, *La réligion cosmique des Indo-Européens.* Arché-Les Belles Lettres, Milan-París, 1987. También en G. DUMÉZIL, *Los dioses de los germanos: ensayo sobre la formación de la religión escandinava.* Ed. Siglo XXI, Madrid 2001.

20 Hasta quizás la generación de nuestros abuelos; en la actualidad casi milagrosamente salvados por un puñado de etnógrafos y estudiosos que desde el siglo XIX comienzan a recoger los últimos estertores de la cultura popular; en palabras acertadísimas de M. ALMAGRO-GORBEA («Las raices celtas de la literatura castellana», conferencia de ingreso en la Real Academia de Doctores de España, 2017, p. 33), «todo este imaginario colectivo formaría parte de la visión del mundo de poblaciones rurales que apenas cambiaron sus formas de vida desde la época prerromana hasta la mecanización del campo a finales del s. XX».

21 PEDROSA, J., et AL. *Héroes, santos, moros y brujas: leyendas épicas, históricas y mágicas de la tradición oral de Burgos: poética, comparatismo y etnotextos,* E. Rubio, Burgos 2001, p. 19

22 Término empleado por M. ALMAGRO GORBEA (Op. Cit., p. 11), que a su vez toma de la expresión *Restsprachen,* elaborada por J. Untermann, referida a lenguas prácticamente perdidas como el tartesio, el lusitano o el ibérico (Ibidem, p. 71).

visión del mundo indoeuropeo, han llegado hasta nosotros con más fuerza y diversidad expresiva, precisamente encarnándose en creencias y piezas de esta literatura oral que siguen vivas o lo estuvieron hasta hace muy poco tiempo. Antes de centrarnos en el objeto de esta comunicación, mencionaremos siquiera brevemente algunos mitemas conectados a nivel profundo con el mismo, que nos darán las claves interpretativas necesarias a la hora de acercarnos al anterior.

Comenzaremos con la pieza conocida como del «ovum anguinum», una de las creencias que con más fidelidad respecto al pensamiento antiguo ha llegado a nuestros días. En esta ocasión se puede recurrir a las fuentes clásicas; en concreto Plinio el Viejo[23] transmite la creencia entre los galos de una «piedra de la serpiente», producida por la unión de siete de estos animales; dicha excrecencia se solidifica y genera una masa o huevo que sirve para obtener «el favor de los príncipes o los reyes», además de para curar las heridas infligidas por estos animales, sumergiendo la piedra en leche previamente a su contacto con la picadura y eliminando dicho veneno nuevamente por contacto de la piedra con el mismo líquido. Este mitema se ha conservado prácticamente intacto en el folklore del Norte de España (tradiciones gallegas, asturianas[24] y cántabras, principalmente), así como en el del Norte de las Islas Británicas[25]. Fray Jerónimo Feijoo en su «Theatro crítico universal»de 1759 se hace eco de la creencia de las virtudes de dichos objetos[26]. El campo semántico del mito alude de forma muy literal a la identificación mencionada anteriormente de este animal, en contexto céltico, con la salud, la soberanía y el motivo del héroe que se enfrenta al caos, así como con la leche, elemento necesario para curar las picaduras de su veneno.

Otro resto mítico en conexión con la serpiente es la creencia popular, extendida por toda Europa –además por supuesto de la Península Ibérica–, en que las serpientes son capaces de mamar leche directamente de las vacas e incluso de las madres lactantes, a cuyo hijo entretienen introduciéndole su cola en la boca para aquietarle mientras roban la leche de la mujer adormecida por su poder paralizante o hipnótico[27].

23 Historia Naturalis, XXIX, 52 («De la naturaleza de los huevos»): «*Durante el verano, innumerables serpientes que están enrolladas juntas, se unen en un abrazo armonioso gracias a la baba de sus gaznates y a las secreciones de sus cuerpos. Es lo que se conoce como el huevo de serpiente. Los druidas dicen que este huevo se lanza con silbidos y que hay que recogerlo con un manto antes de que toque el suelo. En este momento, el raptor debe huir muy deprisa a caballo, puesto que le persiguen las serpientes, las cuales sólo se detendrán ante el obstáculo de un río.*» En este sentido, se han hallado erizos fósiles, probablemente indentificados con este huevo mitológico, en tumbas de guerreros galos en Deux Sèvres (A. ÁLVAREZ PEÑA, «Elementos de la antigüedad celta en la tradición oral asturiana», en *Pasado y presente de los estudios celtas,* Op. Cit., p. 247). El texto latino completo de Plinio puede encontrarse en Proyecto Perseus (http://www.perseus.tufts.edu/hopper/).

24 En Asturias se la denomina «piedra de la culiebra», y, al igual que en la tradición gala, se recoge una vez formada, en bandeja de plata (Cándamo) o en papel de fumar (Valdevero-Ayer), de forma que no toque el suelo (A. ÁLVAREZ PEÑA, Ibidem, p. 245); en Galicia, un rastro de la leyenda de la curación, en concurso con la leche, por dicha «piedra», aparece recogido en el cuento «As pedras de pezoña» (www.galizaencantada.com): esta web es un excelente directorio de trabajos y referencias respecto a las tradiciones folklóricas gallegas; para Cantabria J. GARCÍA PRECIADO, en su monumental trabajo recopilatorio (vol. IV, «La piedra de las siete culebras», p. 56, y en el vol. V, «La piedra de las culebras», p. 126) anota la misma tradición, si bien no menciona, al igual que en el cuento gallego, la necesidad de que la piedra no toque el suelo. De forma directa en ninguna de estas tradiciones mencionadas, la gallega, la asturiana y la cántabra, se describe el elemento de la huida del caballero perseguido por las serpientes.

25 J. G. CAMPBELL, *Wichtcraft and second sight in the Highlands and Islands of Scotland*. Singing Tree Press, Detroit, 1970, p. 84. Durante el s. XIX estas piedras aún se atesoraban como medicinas muy preciadas contra las picaduras de serpiente.

26 Edición de la editorial Cátedra: Letras universales, Madrid 2006. Discurso XVIII.

27 Este poder paralizante en base a la mirada lo

En Aragón este animal prodigioso es el «lacuerco», culebra peluda; otras se documentan en las tradiciones de la Mancha (Alcántara), Sanabria (Zamora), en las sierras del Norte de Madrid, en Cáceres (Escurial, Cañamero, La Vera), la culebra llamada «alicante» en Cádiz, la de las montañas de la Contaviesa (Granada-Almería), etc. Fuera de la Península, como decimos, se registran leyendas en Alemania y en el Piamonte (la «Spersuria» de Val Vigezzo), llegando incluso a México, por evidente traslación de las creencias europeas al nuevo continente[28]. En Cantabria existen numerosas tradiciones orales[29]. que han sido recogidas, sobre este supuesto comportamiento de las serpientes, así como en Asturias[30]. A este respecto, la vinculación de la serpiente con la leche, existente en el mito anteriormente comentado del «ovum anguinum», vuelve a presentarse, en este caso en referencia a dicho líquido como expresión de la fecundidad femenina, sea humana o animal[31].

Sin ánimo de ser exhaustivos, continuando con las conexiones del animal a nivel simbólico, y adentrándonos un poco más en el universo folklórico, son de sobra conocidas las expresiones en el plano mitológico de la serpiente. Existe una gran identidad de sus figuras en todo el Norte de la Península: en Cantabria el «Culebre» o «Cuélebre»[32], serpentón a veces dotado de varias cabezas, que custodia tesoros y exige sacrificios de jóvenes y niños; al mismo se opone un héroe libertador identificado con Santiago, S. Jorge (a caballo ambos, con lo que este animal queda vinculado al caballero-guerrero[33] y a su lucha contra el monstruo, con resonancias evidentes respecto a la escatología indoeuropea ya comentada) e incluso la Vírgen María[34]; en Asturias[35] y León, [36] es también el «Cuélebre»o «Sierpe», muchas veces resultado de la transformación temporal de las «xanas» de las cuevas y las fuentes, dotado de alas, quien también custodia tesoros y exige tributos. En el País Vasco

encontramos en otras criaturas míticas de la tradición cántabra, como el propio Culebre o el Ojáncano y su consorte femenina. Resulta interesante que algunos de los dioses del panteón céltico-indoeuropeo, como Lug o Teutates, disfruten del mismo don.

28 Fuente: *www.celtiberia.net/es/biblioteca/?id=673.*

29 Algunas de estas informaciones fueron objeto de un programa radiofónico de la serie «Cantabria Oculta», por parte de los etnógrafos ANTONIO GUTIÉRREZ RIVAS y Alberto MARTÍNEZ BEIVIDE, miembros de la Asociación ETNOCANT (programa 33 de la tercera temporada). Se escucharon diversos audios grabados a los informantes de las localidades de Güemes (Bareyo), Casar de Periedo (Cabezón de la Sal), Omoño (Ribamontán al Monte), Lantueno (Santurde de Reinosa), Santa Cruz de Bezana, S. Vicente del Monte (Valdáliga), Bejes (Cillorigo de Liébana) y Pando (Ruiloba). En la citada obra de J. GARCÍA PRECIADO, el asunto se recoge en el cuento titulado «El dulce mamar de las culebras», Op. Cit., vol. IV, p. 60, y «Cuévanos, niñucos y culebras», Op. Cit., vol. IV, (p. 58), entre otros.

30 A. ÁLVAREZ PEÑA, *Animales míticos d´Asturies,* VTP Ediciones, Gijón 2003.

31 A este respecto, es de destacar la costumbre gallega, vinculada a la Pedra da Serpe en el castro de Peñalba, de las parejas infecundas para conseguir la deseada descendencia, consistente en llevar una ofrenda láctea durante la Noche de S. Juan o las noches de luna llena a dicha piedra grabada con el motivo ofiolátrico. La vaca fuente de la ofrenda debe estar criando en ese momento para que ésta rinda sus frutos (Fuente: www.galizaencantada.com).

32 J. C. CABRIA, *Dioses, mitos, héroes y leyendas de Cantabria.* Librucos, Santander 2019, p. 147 y ss.

33 J. GARCÍA PRECIADO, «El caballero andante y la culebra», Op. Cit., tomo IV, p. 53.

34 Más adelante veremos cómo una ermita con advocación a la Vírgen María será refugio frente a un serpentón malvado.

35 A. ÁLVAREZ PEÑA, *Animales míticos d´Asturies,* Op. Cit.

36 J.C. CABRIA, Op. Cit., p. 150. Concretamente en el Valle de Valdueza. En esta ocasión la serpiente es derrotada por S. Fructuoso, que la envenena con extracto de tejo introducido en una hogaza de pan, de forma en parte similar a la del cuento gallego antes mencionado.

es el «Erensugue», «Iraunsugue» o «Sugaar»[37], alado en ocasiones y con siete cabezas[38] y que, además de las mismas costumbres ya conocidas para Cantabria y Asturias, ocasionalmente castiga las faltas de obediencia a la autoridad paterna. En Galicia[39], esta gran serpiente monstruosa también devora niños y jóvenes, mora en las cuevas y simas y, como en Asturias, se asocia a «mouras» o «mozas encantadas». Estas mozas también piden, significativamente, leche como ofrenda para entregar sus riquezas[40].

Finalmente, la tradición de la culebra está en la base de algunas leyendas genealógicas (mitema del «héroe fundador») rastreadas en la literatura castellana medieval por M. Almagro-Gorbea[41]. La leyenda de la fundación de la casa de Juan Zuria e Íñiguez Guerra, magistralmente estudiados por Almagro, entre otros héroes fundacionales[42], responde a la estructura típica de estos relatos, estrechamente vinculados con los mitos ancestrales rastreables en otras tradiciones de la poesía épica indoeuropea[43], como la hierogamia del héroe con una diosa encarnada temporalmente en serpiente y la ocultación de éste como pastor o pupilo de un ayo o deudo de la estirpe verdadera, temporalmente obscurecida. La Casa asturiana de Miranda posee también una leyenda similar, recogida por Tirso de Avilés[44], cuyos elementos míticos más tarde retomaremos a la hora de analizar la pieza de restliteratur objeto de nuestro trabajo. Adelantamos tan sólo que en esta ocasión la fundadora mítica del linaje es una «xana». J. Le Goff subraya, en una leyenda de contenidos similares y referencias célticas evidentes, al hada Melusina en su relación con el señor de Lusignan como entidad paralela, y al hada Morgana en la Leyenda del Rey Arturo[45].

---

37 J.M. BARANDIARÁN, *Mitología Vasca*, vol. I, Biblioteca de la Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, 1972, pp. 421-422.

38 Significativamente, la tradición habla de que al formarse la séptima cabeza la serpiente se incendia y vuela hacia Poniente (lugar de destino, según la escatología céltica, de las almas de los difuntos, y/o destino del sol moribundo al completarse su ciclo diario).

39 L. CARRÉ ALVARELLOS, *Contos populares da Galiza.* Museu de Etnologia e História, Porto 1968, p. 372 («A serpe de Troña»). La serpiente fue muerta mediante un alimento engañoso.

40 J. LAMAS BERTOLO, «As lendas de tradición oral do Concello de Beariz», en *Argentarium. Revista do Centro de Estudios «Chamoso Lamas»* (1999). Esta tradición se conserva también en la literatura oral cántabra, referida a las «anjanas», «moras» o «injanas» (equiparables a las «xanas» asturianas, con un solo ojo y grandes pechos que se cuelgan hacia atrás, asimismo moradoras de cuevas y fuentes), a las que los campesinos dejaban leche y otros alimentos por la noche para que así no los robasen (J. GARCÍA PRECIADO, Op. Cit., vol. V, p. 17 («Las anjanas de Lamiña»); vol. V, p. 19 («La anjana que dió de mamar a un niño»). Significativamente, a las hadas de Gales también se les ofrece leche para aplacarlas (C. DE MILIO, *La creación del mundo y otros mitos asturianos*, p. 310). A las cuevas en las que moran se asocian tesoros (Ibidem, p. 38). Por su parte, las «jáncanas» o «juáncanas» –personaje a media distancia entre la «anjana» y la «ojáncana»– cambian a sus hijos por los niños humanos y para que éstos no lloren, les dan de mamar, a la manera en que las serpientes ladronas de leche de las madres lactantes acallaban al niño metiéndole la cola en la boca (Ibidem, p. 24). También, como éstas, tienen capacidades extraordinarias en su mirada, como leer el pensamiento (Op. Cit., vol. V, p. 28). Estas «hadas» son la personificación de la diosa indoeuropea Ana o Anna, «la que provée», convertida en Santa Ana en Bretaña y muy venerada (K. OLIBERIUSOVA, *La Mitologia Asturiana,* Cátedra de Filología Hispana de la Universidad Palackeho v Olomuci, Olomouc 2010, p. 13).

41 M. ALMAGRO-GORBEA, «Las raíces celtas de la literatura castellana», Op. Cit.

42 M. ALMAGRO-GORBEA, *Los celtas en Hispania.* Almuzara, Córdoba 2018. En este volumen se tratan in extenso los temas apuntados en el discurso anterior.

43 La relación de Hércules y la mujer-serpiente de Hilea (décimo trabajo) como explicación de la ascendencia de los reyes escitas (G. SECHI MESTICA, *Diccionario Akal de Mitología Universal,* Akal, Madrid, 1998, p. 117).

44 A. ÁLVAREZ PEÑA, *Mitología Asturiana.* Picu Urriellu, Gijón, 2003, pp. 17-18.

45 J. LE GOFF, *Héroes, maravillas y leyendas de la Edad Media.* Paidós, Barcelona 2010.

3. El cuento del pastor y la culebra. Versiones e inferencias

Me topé, como ya dije al comienzo de este ensayo, con el cuento mencionado (en sus diversas versiones) gracias a la recopilación de J. García Preciado. Desde un principio el «hedor» mítico de esta leyenda en apariencia muy simple, se me hizo evidente. También me sorprendió la variedad de modalidades que, una vez que comencé su rastreo en diversas tradiciones del área cantábrica, había llegado a alcanzar. Tuve incluso la fortuna de escuchar en una grabación, de manos de un informante, una de las versiones ya conocidas previamente en su plasmación escrita[46].

En concreto las dos versiones cántabras que se recogen en la citada obra de J. Preciado, «La culebrina y el vaquero»[47], poseen los elementos básicos que encontraremos en otras tradiciones cercanas:

a) Un vaquero en el monte, cuidando de su ganado, comienza a alimentar a una serpiente con la leche de sus vacas.

b) la serpiente es pequeña al principio, y desarrolla una relación personal con el vaquero (éste la llama con un silbido). Pasa un tiempo y la serpiente se va haciendo más grande, pero continúa su relación con el vaquero.

c) En un momento dado el vaquero debe ausentarse para «hacer la mili». Cuando regresa, vuelve a su cabaña y llama a la serpiente.

d) En este punto difieren las dos tradiciones: en una, la serpiente aparece al silbido del protagonista y, al subírsele por las piernas, «en plan de saludo» [sic], «se le apretó el cuello, ¡y que le ahogó!». En la segunda versión, el vaquero vuelve al monte con un amigo al que habla de su amistad con la serpiente, y para demostrársela a éste, la llama con el silbido habitual. La serpiente aparece y, enojada porque «no encontró allí nada para comer, ¡le picó, y le esbarató!». El resultado final es la muerte del vaquero en las dos tradiciones, en una sin mala intención por parte de la serpiente, y en la otra con una manifiesta animadversión del animal, por no haberle suministrado el vaquero la tradicional ofrenda de leche y además haberse pavoneado ante su amigo respecto a la relación sostenida hasta la marcha del protagonista.

En la versión de la informante de San Vicente del Monte, el sujeto del cuento es un muchacho, hijo de ganaderos, que cría en la cuadra de sus padres a una serpiente, poniéndola a «mamar» de una de sus vacas diariamente. El joven, como en las anteriores versiones, marcha «a la mili» y la relación queda interrumpida. Cuando regresa, sus padres han abandonado la actividad ganadera y la cuadra está vacía. El muchacho llama a la serpiente mediante un silbido, y ésta, al no encontrar a las vacas de las que solía mamar, enfadada se arrolla a su pierna y le pica, causándole la muerte.

Tenemos otras versiones de la misma pieza, procedentes ésta vez del País Vasco-Navarra, área fuertemente indoeuropeizada en sus tradiciones: concretamente las cinco versiones recogidas por J.M. Barandiarán[48] en Aralar, Motriko, Ernio, Kortezubi, Salcedo y Goriti (Navarra). En esta ocasión, existen algunas variaciones menores:

a) en la versión de Aralar, el «pastor» ofrece «suero» (y no leche) a la serpiente, y éste es de oveja y no de vaca. El pastor «vende» sus ovejas y deja de subir al monte; además, cuando regresa al

46 Concretamente el testimonio de Rosa ***, de San Vicente del Monte, en Valdáliga (Cantabria), durante el programa ya mencionado Cantabria Oculta 3X33.

47 J. GARCÍA PRECIADO, Op. Cit., vol. IV, pp. 54-55.

48 J.M. BARANDIARÁN, Op. Cit. Tomo II, pp. 240-242.

cabo de un tiempo, se vanagloria ante un amigo de que es capaz de «hacer salir a un monstruo». La serpiente se enrosca en sus piernas y asciende hasta el cuello, ahogándole.

b) en la versión de Motriko, el pastor se alista como «soldado». También un amigo asiste al cruento desenlace final.

c) en la versión de Ernio, la serpiente, al no estar preparada la leche, ahoga al pastor en represalia.

d) en la versión de Salcedo, hay una guerra y el pastor debe ausentarse. Después de la guerra el pastor se casa, y lleva a su mujer a ver a la serpiente. Ambos huyen al aparecer el serpentón, enfadado por el abandono y la privación de leche; se esconden en una «ermita» dedicada a la Virgen; con la puerta de la ermita aplastan la cabeza de la serpiente. Esta es quizá la versión –junto con la asturiana que luego comentaremos– que conserva más elementos míticos, además de no terminar de manera nefasta para el pastor y su esposa, de alguna forma gracias a la intervención de la Virgen.

En la antología de cuentos burgaleses de tradición oral, encontramos dos versiones del mitema, una recogida en Mozuelos de Sedano y otra en Cobos[49]. En ambos casos el final es negativo para el pastor; en la segunda variante la culebra habita, significativamente, en una cueva, y existe también el elemento retador por parte del pastor de hacerla salir de su morada, sin ofrecerle leche a cambio.

Respecto a la tradición asturiana, en la capital obra de C. Cabal[50], se recoge una nueva variante de nuestro cuento. En esta ocasión se repiten los motivos anteriores: un pastor cría a una serpiente pequeña con leche de oveja. Debe marchar «a servir al rey», y cuando regresa buscó a la culebrita, a la que encontró «transformada en Cuélebre». «Ella se dirigió a él echando fuego por la boca y derribando árboles, haciendo mucho ruido y sacudiendo la cabeza, y le preguntó con furia: –¿por qué me dejaste sola? Y se lo tragó». Aquí aparece la serpiente mostrando claramente su fondo mítico, dotada de habla y como el animal ardiente de la escatología indoeuropea.

En el catálogo compuesto por A. Hernández Fernández[51], éste recoge una nueva formulación del cuento, situada en Pliego (Murcia), al que titula «la culebra desagradecida». Aquí son unos carboneros los que crían a la serpiente y están ausentes durante cuatro años del paraje donde vive el animal; cuando regresan, la culebra, muy crecida, intenta devorar a uno de ellos, pero finalmente consiguen matarla con una navaja. Encontramos algunas referencias compartidas con las versiones ya mencionadas, como la ausencia de los criadores y la furia de la serpiente al regresar éstos, si bien esta furia se supone porque no hay elementos explícitos en el cuento que la afirmen. Por lo demás, no se menciona la leche como alimento de la serpiente y ésta es muerta antes de que cause un daño fatal. Quizás ésta sería la versión más degradada del mitema[52].

Existe una fábula de Esopo que guarda vaga semejanza con el cuento mencionado y sus variantes: concretamente es la conocida como «El labrador y la vívora»[53]. En esta fábula, un

49 E. RUBIO et AL. *Cuentos burgaleses de tradición oral*, Op. Cit., p. 97.

50 C. CABAL, *La mitología asturiana*, GH Editores, Gijón, pp. 236-37.

51 A. HERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, *Literatura y tradición oral: fábulas y cuentos folklóricos de animales II.* Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

52 Incluso aquí podríamos hablar verdaderamente de una cierta trasposición moderna de la fábula de Esopo titulada «El granjero y la serpiente», como luego comentaremos.

53 Esta fábula de Esopo, transmitida por Fedro y Babio primeramente, numerada 176 en el catálogo de B.E. PERRY (*Aesopica: A series of texts relating to Aesop or adscribed to him.* University of Illinois Press, 2007), clasificada como del tipo 155 de Aarne-Thompson-Uther

labrador encuentra a una culebra medio muerta de frío; la recoge y la lleva a su pecho, donde es reanimada. La serpiente desagradecida le muerde y el labrador reconoce su error por haberse compadecido de un ser malvado. Esta fábula no debe ser confundida con otra, atribuida también a Esopo, denominada «el granjero y la serpiente», en la que un hombre tolera la presencia de una serpiente en su umbral, hasta que el animal mata a su hijo, que se tropieza accidentalmente con ella. El granjero con un hacha le corta la cola y cuando más tarde intenta congraciarse con ella, la serpiente rehúsa, sobre la base de que ninguno de ellos será capaz de olvidar las mutuas injurias.

Algunos autores, como A. Hernández, derivan la versión básica de nuestra pieza de la primera de las fábulas de Esopo, «El granjero y la serpiente». Creemos que son patrones completamente disociados, entroncando, como luego explicaremos, nuestro cuento con un fondo mítico y sacrificial de raíces céltico-indoeuropeas y la composición de Esopo (de un tronco también de origen probablemente indoeuropeo –no en vano Frigia-Jonia, el área amplia de donde se piensa que procedía el fabulista, actúa como centro de redistribución de la fábula, cultivada previamente en Persia, la India[54] y Mesopotamia[55]–), adscribiéndose sin embargo más bien al género moralista y sapiencial.

¿Cuáles son los elementos que nos llevan a sospechar que nos encontramos ante un mitema, o más bien una versión prácticamente desacralizada (si bien alguna de las variantes de esta pieza, como ya hemos comentado, conservan aún elementos de cierta frescura) de un mitema original?

Las claves interpretativas pueden rastrearse en una serie de *topoi* compartidos en las diversas versiones de esta leyenda, que a su vez entroncarían con otras piezas de la literatura céltica conservada en las tradiciones principalmente asturiana, irlandesa, vasca y bretona. Estos elementos serían los siguientes:

a) la figura del pastor-vaquero-ganadero supone claramente la desnaturalización de un personaje heroico, cuyos orígenes oscuros y ocupación montaraz, vinculada a la segunda función de las deidades indoeuropeas (la fuerza y el valor), son paralelos al mitema del héroe fundador[56]. Este héroe, como afirma Almagro para caracterizar las figuras de Juan Zuria e Íñiguez Guerra –caracterización extensible a la de Arturo, como vimos anteriormente–, atraviesa un período de tiempo indeterminado que, en palabras de A. Verjat[57], «orienta el destino ejemplar del protagonista» (en el caso del pastor por su ocupación en el cuidado del ganado, para unas versiones más amplio –la de Cabal habla incluso de que la serpiente y el muchacho «se criaron juntos»–, para otra más acotado en años o incluso estrictamente el período favorable del año, mientras dura el verano en los puertos).

En una fase anterior a la secularización del mito, este ocultamiento en el monte respondería al destino futuro del héroe, «primer hombre»

y 155A en el catálogo de Camarena-Chevalier (respectivamente H. UTHER, *The types of international folk tales. A classification and bibliography*, Finnish Academy of Science and Letters, 2011; J. CAMARENA Y F. CHEVALIER, *Catálogo tipológico del cuento folklórico español. Cuentos de animales.* Gredos, Madrid 1997), alcanzó una amplia tradición en la época clásica, siendo citada-recreada en las obras de Petronio y Teognis, y más adelante, durante la Edad Media, en las fábulas de Odón de Cheritón y el Libro del Buen Amor; ya en la Edad Moderna la tratan Tirso de Molina, Juan de Orozco y Samaniego, entre otros (A. HERNÁNDEZ, Op. Cit.).

54 W.R. HALLIDAY, *Indoeuropean folk-tales and greek legend*, Cambridge University Press, 2014, p. 48-49.

55 A. LESKY, *Historia de la literatura griega*, Gredos, Madrid 1963, p. 181.

56 M. ALMAGRO-GORBEA, «Las raíces celtas de la literatura castellana», Op. Cit., p. 29.

57 A. VERJAT, «Mitemas del héroe», en *Thèléme. Revista Complutense de Estudios Franceses* (2000), p. 157.

y «primer rey»[58], en un periplo que comienza cuando este tiempo mítico, imperturbable, se rompe por una infracción o «tabú», cual es el alejamiento del pastor por mor de la realización de una serie de «trabajos», propios del héroe fundador (contextualizados para hacerse inteligibles en tiempos recientes mediante motivos como la conversión en soldado «del rey», la guerra, la «mili», el final de la estación de pastoreo, etc.). A este respecto, la obra del antropólogo R. Girard[59] sobre el concepto de realeza en las sociedades antiguas, remarca su componente sacrificial, de «chivo expiatorio» en momentos de inestabilidad periódica. El rey sagrado, en determinado momento, comete un error, rompe una norma o tabú (que en nuestro caso sería el alejamiento de la serpiente y/o el cese de las ofrendas a dicha deidad, y/o la exhibición impúdica e irrespetuosa, ante una tercera persona –el amigo, la esposa del protagonista–, de la relación preferente-hierogamia con la serpiente), y es sacrificado, a veces en la literatura céltica mediante el rito de la «triple muerte»[60], en nuestro cuento por obra de la serpiente que le pica o le asfixia, siempre enroscándose en su pierna de forma ascendente.

Este contacto con la serpiente tiene también un componente de rito de paso en algunas piezas revisadas de la literatura oral, como el que pudo desarrollarse en el castro de Negros (Redondela, Pontevedra) cuando los jóvenes que allí se aventuraban caían en un precipicio (el de «Caideira do [significativamente] Moura») si no soportaban el contacto con la supuesta sierpe que allí moraba[61]. Recordemos también a este respecto que la serpiente que se vincula a Conall Cernach en el mito ya comentado le asciende por la pierna hasta su cinturón, y en otra leyenda asturiana, la de la «Encantada de Priañes», la xana se transforma en una serpiente que mata al protagonista que no cumple sus mandatos, a través de su ascenso por la pierna, dejándole cojo previamente[62].

b) la relación preferente, «hierogámica» con la serpiente, que resulta ser un animal completamente antropomorfizado[63] hasta el extremo de vengarse cuando deja de recibir, a la manera de los «mânes» de las religiones protohistóricas, encarnación de los antepasados de la estirpe[64], su tributo u ofrenda láctea. Recordemos también las exigencias de los cuélebres o serpentones de las mitologías norteñas. Esta serpiente funcionaría como la encarnación de la diosa terriorial, garante de la fertilidad y la soberanía, a la que los reyes irlandeses, aún en el s. XII, herederos de concepciones mucho más antiguas[65], se unían ritualmente, como también los ancestros de la casa de Miranda, Zuría y Guerra, el señor de Lusignan y el propio Hércules en sus trabajos.

58 M. ALMAGRO-GORBEA, Op. Cit., p. 28.

59 R. GIRARD, *Ver a Satán caer como un relámpago*. Anagrama, Barcelona 2002, p. 16.

60 M. ALMAGRO-GORBEA, «El rito de la «triple muerte» en la Hispania Céltica. De Lucano al «Libro del Buen Amor», en *Ilu. Revista de Historia de las Religiones* 17 (2012), pp. 7-39, Las muertes de los héroes de la literatura irlandesa de los cuentos Conta y el Hada, Niamh y Oisin y la muerte de Llew Gyffes tienen este componente de hierogamia que desemboca en un sacrificio sagrado (C. de MILIO, Op. Cit., p. 328, pp. 297-98).

61 www.galizaencantada.com

62 C. DE MILIO, Op. Cit., p. 303.

63 Igual que sus correlatos mitológicos (Serpe, Culebre, Cuélebre, Sugaar, etc.).

64 Y. BONNEFOY, *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Persée, Paris 1981, p. 561.

65 En la Oenach o asamblea de coronación en Tara el rey, elegido por su perfección física y su capacidad militar, se unía simbólicamente a la diosa de la soberanía en forma de mujer-yegua, cuya carne luego de sacrificada consumía ritualmente en un caldero en el que se sumergía. En la leyenda irlandesa «Historia de Niall el de los nueve rehenes» este mito de regeneración conserva todo su trasfondo histórico (C. de MILIO, Op. Cit., p. 264-265).

Existen en la tradición asturiana, magníficamente estudiada por C. de Milio a este respecto, un haz de cuentos en los que aparecen claramente reflejadas estas hierogamias sagradas y fundacionales («La xana y el viudo», «La xana y el pastor» –no olvidemos que xana y serpiente son intercambiables en la tradición céltico-hispana superviviente en los cuentos populares–, «El bollo de cuatro picos» y «La mujer serpiente») basadas como decimos en este animal[66] y su papel fundador.

c) en la versión de Salcedo interviene una Vírgen salvadora gracias al refugio ofrecido en su ermita a los esposos que huyen de la serpiente; simbólicamente, al igual que la Vírgen aplasta en la imagen bíblica la cabeza de ésta, personificación del demonio en el Cristianismo, es la puerta de la ermita con la que se aplasta la cabeza de la serpiente malvada.

4. Conclusión

La interpretacion que realiza C. de Milio[67] del trasfondo de una muy atomizada organizacion protofeudal durante la Edad del Hierro en estos territorios de la Céltica, nos parece muy acertada. A medida que esta estructura sociopolítica se difundía por el continente, también se extendían los mitos fundacionales sobre la hierogamia de este rey con la diosa-serpiente del lugar, moradora de una fuente (xanas, anjanas, mouras...) o gruta-sima (cuelebres, serpes...), cuyo papel soberano-funesto ha sobrevivido en los cuentos y leyendas que la convierten en garante de tesoros (imagen de la riqueza y poder reales) y siniestramente exigente (como culebre, cuélebre, etc.) de tributos y sacrificios.

Esta pieza, casi ya perdida en lo que se refiere a su trasfondo mítico, creemos que puede, por lo tanto, vincularse al fondo general de la restliteratur o acervo cultural-literario de las sociedades protohistóricas de la Céltica hispana, junto con las tradiciones y leyendas emparentadas comentadas, referidas al amplio campo semántico de la serpiente.

Marina Gurruchaga Sánchez
Doctora en Historia por la Universidad de Cantabria y miembro del Centro de Estudios Montañeses

66 C. DE MILIO, Op. Cit., p. 327.

67 Ibidem, p. 320.

Milagros eucarísticos cacereños

José María Domínguez Moreno

Los obispos mártires de las sierras de La Vera

En el año 1646 el extremeño Juan de Tamayo Salazar daba a la imprenta un extraño libro para glosar a San Epitacio, un supuesto obispo y mártir de Plasencia, cuya biografía procedía de su propio magín[1]. Entre otras muchas curiosidades, en sus páginas leemos el relato sobre un milagro eucarístico acaecido en tierras de la actual Extremadura. Enmarca los hechos en el año 714, en plena expansión musulmana, una vez que los ejércitos de Musa ibn Nusair han conquistado Sevilla y Mérida.

Esta conquista obliga a muchos prelados del sur peninsular a abandonar sus sedes episcopales y buscar refugio en los más intrincados lugares. Y eligen como punto de concentración las Sierras de la Vera[2]:

y en vna Iglesia fuerte, que desde el tiempo de los Godos auia edificado vn Obispo llamado. Richila, con Titulo de San Saluador, que oy se conserua entre Quacos, y Xaradilla, se recogieron, adonde estauan fortalecidos, y adonde se exercitauan en obras de piedad, con-

fortando, y socorriendo con Doctrina, y Limosna, a los Christianos, temerosos, y fugitiuos iban buscando las gargantas, y esconces, que aquellos montes descubrian, para ampararse de la cruel persecución, que a las espaldas les venía de la hambienta saña de los Moros.

Seguidamente enumera a los obispos y la sede de la que cada uno de ellos procede:

Faustino Obispo de Seuilla, Floro de Iaén, Bonifacio de Coria, Zaqueo de Cordoua, Honorio de Malaga, Aruidio de Ezija, Pupulo de Niebla, Habito·de Vrce, Arcesindo de Cabra, Teodiselo de Baeza,

1 TAMAYO SALAZAR, Juan de: *San Epitacio Apóstol y Pastor de Tui, Ciudadano Obispo y Martir de Ambracia, oy Plasencia. Su vida y martirio.* Madrid, Diego Díez de Carre[r]a, 1646

2 El relato ocupa el apartado 27 del Capítulo I, que reseña bajo el siguiente epígrafe: *Prelados de la Andalucía q[ue] se recogieron a las Sierras de Xarandilla a la Ermita de San Saluador de la Vera, y allí fuero[n] muertos por los Moros. Milagro de la Hostia Consagrada. Sus Reliquias en S. Saluador.*

Cumuldo de Italica, Sisebado de Martos, Basilio de Baza, Centurio de Granada, y otros muchos, cuyos nombres se ignoran, y de algunos Sacerdotes, y Diáconos santíssimos.

Seguidamente cuenta el ataque que sufren los obispos y clérigos allí reunidos, cuando celebraban una misa, y cómo arrojan la hostia consagrada a un pozo que hay junto al altar para evitar que caiga en poder de la morisma. E igualmente, tiempo después del martirio de los celebrantes, cómo los cristianos recogen la sagrada forma, que permanece intacta:

Estos gloriosos Prelados estando en la Ermita de San Saluador celebrando el sagrado Sacrificio de la Missa, les l1egó auiso, que los Moras (sic) tenian cercada la Ermita: El que dezia la Missa, con el temor confuso, tomó la sagrada, y consagrada Hostia, y la echó en vn poço, que le ofreció su cuidado cerca, que despues los Christianos boluieron a sacar, y la colocaron con honorifica veneracion. Los Moros con algazara viendo al pequeño, pero santo rebaño de fieles, como lobos crueles, descargaron su rabiosa dureza en ellos, en cuyo fiero enojo dexaron las bien venturosas vidas. Despues otros Christianos á quien, ó por ausentes, ó por escondidos, perdonó el destroço, vinieron, y en la Ermita sepultaron á los sagrados Martires; en cuya memoria ha quedado vna fuente milagrosa, y algunas Imagenes de muy notable antiguedad y solo la tradicion de q[ue] aquella Ermita de San Saluador esconde el precioso tesoro de sus sagradas Reliquias[3].

No era la primera vez que Tamayo Salazar disertaba sobre este particular, puesto que ya lo había hecho, aunque más someramente en un manuscrito fechado en 1634, que compusiera para resaltar la historia de Zalamea, su villa natal, la antigua Ilipa[4]. Se trata de una obra en forma de carta, «escrita en su mocedad», a frey Alonso de la Torre, cronista de la Orden de Alcántara[5], en la que se detectan errores e incongruencias que no utilizará en la historia de San Epitacio[6].

Para la redacción de cuanto apunta sobre la masacre y el milagro de las indestructibilidad de la sagrada forma Tamayo Salazar se sirve de dos informaciones impresas que llegan a sus manos y que considera a todas luces fiables[7]. Provienen las mismas de Julián Pérez[8] y de Luitprando[9].

3 TAMAYO SALAZAR, Juan de: *San Epitacio Apóstol…*, pags. 46-48.

4 TAMAYO SALAZAR, Juan de: *Antigüedades de Zalamea. Discurso de la Antigüedad, Nombres, y Sitio de la Villa de Çalamea de la Serena de la Orden de Alca[n] tara, y cosas notables que ay en ella*. Existe copia del manuscrito en la Biblioteca de El Escoria, que se hizo en el año 1726.

5 BARRANTES, Vicente: Aparato Bibliográfico para la Historia de Extremadura. Tomo Tercero. Madrid, Establecimiento Tipográfico de Pedro Núñez, 1877. Pág. 207

6 Echando mano de fantásticas deducciones convierte a Zalamea en sede episcopal, despojando de tal dignidad a Niebla, por lo que convierte en paisano suyo al citado obispo Pupulo. A ello le dedica espacio en el capítulo quinto: «que en tiempo de los Godos hasta la pérdida de España tubo Iglesia Cathedral La Villa de Zalamea, y Catálogo de sus Obispos».

7 TAMAYO SALAZAR, Juan de: *San Epitacio Apóstol…*, Cap. I, n. 27, págs. 142-145.

8 Fue conocido como el Arcipreste de Santa Justa, y a él se atribuye la obra *Chronicon Adversarios, y descripción de los Hermitorios de España*, que fue publicada en París en el año 1628.

9 *Chronicon et adversaria nunc primum in lucem exeunt*. Publisher, ex Officina Plantiniana Balthasaris Moreti, 1640. Apartado 193, págs. 392-393.

PACE ET BELLO
LVITPRANDI
SVBDIACONI TOLETANI
TICINENSIS DIACONI
TANDEM CREMONENSIS EPISCOPI
OPERA QVÆ EXTANT.
CHRONICON ET ADVERSARIA
NVNC PRIMVM IN LVCEM EXEVNT,
P. HIERONYMI DE LA HIGVERA
SOCIET. IESV PRESBYTERI
D. LAVRENTI RAMIREZ DE PRADO
CONSILIARII REGII
NOTIS ILLVSTRATA.
E. Quellinus delineavit.
Pet. Paul. Rubenius inuenit.
Corn. Galleus iunior sculp.
ANTVERPIÆ, EX OFFICINA PLANTINIANA BALTHASARIS MORETI, M.DC.X

Es de suponer, puesto que a ellos recurre a cada momento en sus obras, que Juan Tamayo Salazar ignorara que los escritos atribuidos a estos autores, reflejados en sendos cronicones, no eran más que burdas invenciones del jesuita Jerónimo Román de la Higuera y de Lorenzo Jiménez de Prado, considerados como los máximos falsarios de la historia de España[10]. Se dice que Tamayo no solo admiraba los cronicones, sino que también le sirvieron de pauta para desarrollar la inventiva en la elaboración de sus obras hagiográficas, como ocurrió con la vida de San Epitacio y con el *Martyrologium Hispanum Anamnesis*.

Veinte años más tarde, concretamente en 1666, sale de la imprenta un libro, cuyo autor, Gabriel Azedo de la Berrueza[11], residente en Jarandilla, en las proximidades de la ermita de San Salvador. En contra de lo que cabía esperar, nada añade sobre lo apuntado por Tamayo Salazar y todo se reduce a copiarlo de manera literal. Y a partir de esta fecha son muy escasas las referencias a aquel acontecer y quienes así lo hacen solo se fijan en el aspecto del martirologio, al que dan carácter de autenticidad y obvian cualquier referencia a la hostia consagrada que se salva milagrosamente[12].

Por otro lado hay que reseñar que lo apuntado en los quiméricos cronicones no era nada nuevo. Ciertamente el jesuita falsificador Román de la Higuera sabía de los supuestos milagros eucarísticos en los que el agua se mostró incapaz de destruir la hostia consagrada, y que proliferaron entre los siglos XIV y XVI[13]. Y no solo hizo su propia versión, sino que convirtió el prodigio de la ermita de San Salvador[14], en uno de los más antiguo de todos los tiempos.

La misa del Padre Cabañuelas

A un fraile de esta casa, dice que le sucedió que un sábado, celebrando la Santa Misa, después que consagró el Cuerpo de nuestro Señor Jesucristo, vio una cosa como nube que cubrió el ara y el cáliz en manera que no veía otra cosa sino un poco de cruz que estaba detrás del ara: lo cual le puso gran temor y con muchas lágrimas rogaba al Señor que pluguiese a su piedad de manifestar qué cosa era aquella y lo librase de tan grave peligro. Y estando así muy atribulado y espantado, poco a poco se fue quitando aquella nube; y desque se quitó no halló la hostia consagrada y vio la hijuela que estaba sobre el cáliz, quitada; y acató en el cáliz y violo vacío. Y cuando él esto vio, comenzó a llorar muy fuertemente demandando misericordia a Dios y encomendándose devotamente a la Virgen María. Y estando así afligido vio venir la hostia consagrada puesta en una Patena muy resplandeciente y pusose en dere-

10 En aquellos momentos ya recibieron críticas de parte de Juan Bautista Pérez Rubert y, más tarde, entre otros, de Nicolás Antonio, Pedro Fernández del Pulgar, Antonio Valladares de Sotomayor o Gregorio Mayans i Siscar.

11 *Amenidades, Florestas y Recreos de la Provincia de la Vera Alta y Baja en la Extremadura.* Se trata de una edición facsímil, publicada en Sevilla, Imp. de E. RASCO, Bustos Tavera I, en 1891. La referencia a lo sucedido en la ermita de San Salvador se inserta entre las páginas 100 y 104, correspondientes al capítulo XVI: «De cómo los santos Pontífices y otros Prelados y santos Diáconos del Andalucía y de otras partes se recogieron á las sierras de la Vera, huyendo de la persecución de los moros».

12 LOPE DE VARGAS MACHUCA, Tomás: *La Provincia de Extremadura al final del siglo XVIII".* Asamblea de Extremadura. Mérida, 1991. Pág. 468. Ascensio de Morales y Tercero: *Inventario general de privilegios, bulas e instrumentos separados de los archivos de la ciudad de Plasencia*, de 1753, manuscrito. Cit. SANCHEZ LORO, Domingo: *Historias Placentinas Inéditas. Primera Parte. Catalogus Episcoporum Eclesiae Placentinae.* Volumen A. Institución Cultural "El Brocense". Cáceres, 1982. Pág. 121.

13 Gracovia (1345), Alboraya (1348), Herentals (1412), Bergen (1421), Avignon (1443), Marseille-En-Beauvais (1532).

14 De esta ermita apenas quedan vestigios, si bien el enclave donde se hallaba sigue conociéndose con el nombre de San Salvador.

cho de la boca del cáliz; y comenzó a salir della gotas de sangre y cayó tanta cantidad en el cáliz como de antes estaba. Y el dicho fraile, estando así muy espantado y llorando oyó una voz que le dijo: 'Acaba tu oficio y sea en ti secreto lo que viste'.

Este documento se encontró en la celda de fray Pedro de Valladolid, popularmente conocido como Padre Cabañuelas, tras su muerte en el convento de Guadalupe. Todo apunta que lo había escrito de su puño y letra, aunque en tercera persona, dando fe del conocido milagro con el que fue favorecido.

El Padre Cabañuelas abrazó muy joven la vida religiosa y sus muchas virtudes lo convirtieron en uno de los grandes personajes de los primeros tiempos del monasterio de la Orden Jerónima de las Villuercas, llegando a alcanzar el título de prior.

Aunque era un gran devoto de la Sagrada Eucaristía, a partir de cierto momento llegó a tener continuas dudas sobre la presencia real de Cristo en la Hostia Consagrada, lo que lo inundaba de angustia.

Pero el hecho milagroso acaecido durante la celebración de una misa iba a poner término a todas sus incertidumbres. Existe unanimidad a la hora de datar el maravilloso suceso: 1420. El religioso contaba cincuenta años de edad.

A pesar de que la voz que el Padre Cabañuela escuchara le pedía silencio, lo cierto es que el prodigio fue conocido entre los frailes, por lo que no tardó en difundirse. A partir de entonces los corporales y la hijuela manchados con la sangre emanada de la Hostia Consagrada se convirtieron en una reliquia que atrajo a Guadalupe a multitud de peregrinos. Este parece que fue el motivo que propició la visita del rey Juan II, de su esposa María de Aragón y de su hijo, el futuro Enrique IV, en el año 1435. El paso por el monasterio de Guadalupe le permitió a la reina familiarizarse con el prior, que no era otro que fray Pedro de Valladolid o de las Cabañuelas, que le causó una honda impresión, y le sirvió

para potenciar los vínculos que ya mantenía con el enclave jerónimo.

Desde este momento el Padre Cabañuelas se convirtió en director espiritual de María de Aragón, la cual dejó escrito que a su muerte fuera enterrada junto a los restos del fraile y de su predecesor Fernando Yáñez de Figueroa[15]. Aunque la reina murió en 1445, hasta el año 1447 no fue posible cumplir su voluntad de ser trasladada al monasterio de Guadalupe[16].

15 GÓMEZ-CHACÓN, Diana Lucía: «Apariciones marianas y renovación monástica en la Castilla bajomedieval: Guadalupe y Santa María la Real de Nieva», en *Los monasterios medievales en sus emplazamientos: lugares de memoria de lo sagrado* (coord. por José Ángel García de Cortázar, Ramón Teja). Fundación Santa María la Real, Centro de Estudios Románicos. Aguilar de Campoo, 2016, págs. 231-232.

16 RUBIO CEBRIÁN, Germán, O.F.M., «La Reina de Castilla Doña María de Aragón en Guadalupe», en *El Monasterio de Guadalupe*, núm. 64 (1918), pág. 50.

El Padre Cabañuelas falleció el 20 de marzo de 1441, con indudable aura de santidad, que se acrecentaría con el paso del tiempo, al igual que la fama de las reliquias eucarísticas, sobre todo en el siglo XVII. Es en esa época cuando, a nivel general, «el culto a las reliquias adquiere un auge desbordante y la piedad individual y colectiva cimienta su religiosidad en su veneración»[17]. Por ello no debe resultar extraño que sea en este siglo cuando el notario apostólico certifique la autenticidad de las reliquias, y se hagan las dos pinturas más importantes que recogen la escena del milagro.

La primera de ellas fue ejecutada por el artista de Fuente de Cantos Francisco de Zurbarán, en 1638, para la sacristía del monasterio de Guadalupe, donde comparte espacio con otros lienzos del mismo autor que van saliendo de sus pinceles entre este año y el siguiente.

En el cuadro que se representa «la Misa del Padre Cabañuelas nos encontramos con una milagrosa visión del oficiante que contempla, con absorta y viril expresión devota, la Hostia suspendida en el aire, mientras su acólito, un fraile rollizo y vulgar, permanece ajeno al milagro»[18].

Tampoco desmerece el cuadro titulado *El V. P. F. Pedro de las Cabañuelas*, que Juan Valdés Leal pintó entre 1656 y 1657, junto a otros quince lienzos, para el monasterio sevillano de San Jerónimo. Actualmente se exhibe en el Museo de Bellas Artes de la ciudad hispalense. Se representa a Fray Pedro de perfil y frente a él se ve la hostia que gotea sangre sobre el cáliz. Como curiosidad podemos observar al fondo del cuadro unos de los milagros atribuidos al Padre Cabañuelas. Mediante su intercesión se salvó un barco de un naufragio seguro.

Aunque considerado como de los más populares, el milagro eucarístico de Guadalupe es uno de los muchos que ante la duda del celebrante se presenta el fenómeno de la transubstanciación o conversión de las sustancias del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Jesucristo. La mayor parte de ellos, tanto dentro como fuera de la Península, tuvieron lugar en una fecha anterior al del Padre Cabañuelas[19].

17 ROJO FERNANDEZ, Daniel: *Religiosidad barroca en la Universidad de Salamanca: la Real Capilla de San Jerónimo, 1600-1625.* Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2014, pág. 67.

18 LAFUENTE FERRARI, Enrique: *Breve historia de la pintura española, I.* Tecnos S.A. (Madrid, 1953), pág. 289.

19 Una enumeración completa de los lugares donde se han manifestado estos y otros prodigios

Entre los últimos constamos los casos de Ivorra (Lleida), ocurrido en el año 1010[20]; Gerona, que data del año 1297[21]; Cimballa (Zaragoza), que se documenta en el año 1370[22]; y Cebreiro (Lugo), que se certifica como sucedido en una fecha indeterminada del siglo XIV[23]. Añadamos a esta lista los que localizamos allende los Pirineos, entre los que destacamos los italianos de Lanciano (750), Bolsena (1263), Casia (1330), Macerata (1356), Bagno di Romagna (1412) y Roma (1610); los holandeses de Boxmeer (1400) y Bergen (1421); el austriaco de Fiecht (1310); y el croata de Ludbreg (1414).

Los judios de Aldeanueva del Camino y Hervás

Las muchas narraciones existentes en torno a los robos de la Sagrada Forma, solo por lo que ésta representa, se ciñen a un mismo arquetipo. El ladrón actúa de motu propio o por encargo; la hostia sufre las injurias de rigor para buscar su destrucción; y, finalmente, una señal prodigiosa conduce al descubrimiento o al arrepentimiento, lo que conlleva a su devolución. Cabe apuntar que la hostia fue un elemento muy estimado para la preparación de pócimas y brebajes, así como para conformar conjuros capaces de recuperar el amor perdido. Algunos milagros eucarísticos dan cuenta de ello, como son los casos de Zaragoza, en 1427[24], o los italianos de Alatri y Offida, en 1228 y 1273, respectivamente. Como dan cuenta aquellos otros en los que solamente se busca el escarnio. En Trani (Italia) una mujer sustrae la hostia con el único deseo de freírla. Tal hecho sucedió en torno al año 1000. En París es un tal Jonathas el que el domingo de Pascua de 1290 no consigue la eliminación de la sagrada forma, que había robado, luego de acuchillarla, pasarla por el fuego e introducirla en el agua hirviendo. Tampoco lograron su propósito quienes en Poznan (Polonia) se hicieron la Hostia, producto de una sustracción, en el año 1399, para ejecutar sobre ella los tormentos de la Pasión de Cristo.

Las profanaciones de la hostia por los judíos, a partir de la Baja Edad Media es una constante, apareciendo en múltiples leyendas nacidas con el único objeto de denigrar a un pueblo al que se considera capaz de llevar a cabo toda clase de maldades. Todo apunta a que el mito había nacido en Alemania, en 1243, cuando un grupo de judíos fue acusado de haber robado una hostia para realizar ceremonias execrables. Lo mismo sucede, en 1243, en Rottigen (Franconia), y, en 1370, en Bruselas. Poco tiempo

relacionados con la Hostia Consagrada se recoge en la exposición «Los Milagros Eucarísticos en el Mundo», creada por Carlo Acutis. Esta muestra se exhibió en año 2012 en el palacio episcopal de Cáceres y en la catedral de Coria.

20 «Culto y Profanación de la Santa Duda de Ivorra (La Segarra, Lleida)», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXX, núm. 2 (julio-diciembre, 2015), págs. 337-353. «Sant Dubte d'Ivorra. 1.000 anys», en *Santuari del Sant Dubte d'Ivorra, 2010.*

21 VIZUETE MENDOZA, J. Carlos: «Teología, liturgia y derecho en el origen de la Fiesta del Corpus Christi», en *La Fiesta del Corpus Christi* (coordinadores, Gerardo Fernández Juárez y Fernando Martínez Gil). Cuenca, Ediciones de la Universidad Castilla-La Mancha, 2002, pág. 36. «Milagro Eucarístico de Gerona. España, 1297», en *Ediciones San Clemente*, 2006.

22 GONZÁLEZ ZYMBA, Hertbet: *Catálogos de Pinturas de la Real Academia de la Historia.* Madrid, Real Academia de la Historia, 2003, pág. 235. Consideraciones sobre la iconografía y simbolismos del retablo relicario del Monasterio de Piedra. *Anales de Historia del Arte.* 2010, Volumen Extraordinario, págs. 230-233. COS, Mariano del: *Gloria de Calatayud y su antiguo partido, en las que principalmente se trata de las Santísimas Imágenes de Jesús y María, vidas de sus Santos canonizados, de los señalados en virtud, con una breve memoria de los que han florecido en armas y letras.* Calatayud, 1846, pág. 139. MAÑAS BALLESTÍN, Fabián: «Relicarios del Sacro Dubio de Cimballa (Zaragoza)», en *VI Encuentro de Estudios Bilbilitanos*. Diciembre de 2002. Calatayud, 2005.

23 BLANCO PRADO, José Manuel: «O Santuario do Cebreiro. Etnorituais e Ofrendas», en *Revista Croa*, 25, 2015, págs. 80-95.

24 FACI, Roque Alberto: *Aragón, Reyno de Christo y dote de María Ssma. fundado sobre la columna inmobil de Nuestra Señora en su Ciudad de Zaragoza.* Zaragoza. Oficina de Joseph Fort, 1739, págs. 12-14.

después, concretamente en el año 1377, varios judíos de Huesca fueron acusados de profanar las sagradas formas robadas en la iglesia de Tardienta. Por los principios del siglo XV la leyenda toma carta de naturaleza en Segovia, acusándose al doctor Meír Alguadex, médico judío de Enrique III, y a otros notables de la ciudad de haber ultrajado una hostia consagrada el día del Corpus Christi. Cuentan que un sacristán con penurias económicas recibió ayuda de un prestamista judío a cambio de una hostia. Los judíos la echaron en aceite hirviendo, pero ésta se elevó y se fue volando hasta el convento de Santa Cruz. Incluso añaden que la sinagoga, lugar donde se ejecutaron los sacrílegos ultrajes, tembló en aquel instante, llegándose a resquebrajar los arcos y los pilares[25].

En el caso segoviano vemos cómo la leyenda se adorna de elementos propios de los llamados prodigios eucarísticos que hemos encontrado en algunas poblaciones europeas, hasta llegar a constituir una réplica casi exacta. Así sucede igualmente con los que aparecen en relación con un supuesto robo de una hostia consagrada en la iglesia de la localidad cacereña de Aldeanueva del Camino, en la que se vieron envueltos criptojudíos y hasta algún cristiano viejo de este pueblo y del vecino Hervás. Sucedió en el año 1506. En la cronología de los hechos vemos una evolución que desemboca en una leyenda plagada de conocidas fabulaciones que la contaminarán.

La primera referencia documental data del mes de julio del citado año y se encuentra en el Archivo General de Simancas. Se trata de una escueta información sobre los hechos acaecidos en el mes de mayo. Un vecino de Zarza de Granadilla, Juan Sastre, entró en la iglesia de Aldeanueva del Camino y «urto e llevo el santo

sacramento e los corporales con la custodia». El latrocinio lo ejecutó

> *por sy e a pedimiento e incitacion de ciertos [individuos] que eran morsos (mozos) y se convirtieron a nuestra santa fe catolica, ve[zino]s q[ue] son del lugar de Aldeanueva del Camyno e del lugar de Erbas, q[ue] son el obispado de Plazençia e Coria.*

Juan Sastre fue detenido junto «a las otras personas q[ue] en el d[ic]ho delito diz[en] q[ue] fuero[n] participantes». Al mismo tiempo se autorizó a la autoridad para proceder al embargo de los bienes de todos los encausados[26].

25 PÉREZ, Joseph: *Los judíos en España*. Marcial Pons, Ediciones de Historia, S. A. Madrid, 2005, págs. 102-103. CRUZ DÍAZ, José: *Los judíos en la transición de la España moderna: entre el reconocimiento (estatuto jurídico) y la intolerancia*. Tesis doctoral dirigida por José María Contreras Mazarío. Universidad Pablo de Olavide. Sevilla, 2016, págs. 190-191.

26 *Archivo General de Simancas, Registro General del Sello,* julio de 1506. Cit. HERVÁS, Marciano de: «Calumnias antijudías cacereñas», en *Jornadas Extremeñas de Estudias Judaicos. Raíces hebreas en Extremadura. Del candelabro a la encina*. Diputación de Badajoz. Badajoz, 1996, pág. 236.

En fechas posteriores don Pedro de Torres, catedrático de la Universidad de Salamanca, nos ofrece en sus memorias datos sobre el particular, ya nuevos o diferentes a los anteriores:

> *A.D. 1506 un día o dos antes de Sant Marcos que era 25 de abril. Un labrador de La Granja, tierra de la cibdad de Plazencia fue á una aldea que se dice Aldeanueva del Camino é entro en la yglesia é hurto el Corpus Domini é lo vendio á unos tornadizos por un castellano y despues no le dieron sino dos reales y medio y en otro logar que se dice Hervas veniendo de la procesion dia de Sant Marcos toda la gente, el labrador que lo hurto entro a medio dia en la yglesia con la otra gente del logar que venia de la procesion y sudo el crucifijo que estaba pintado de pincel en la pared, y con esto y con la diligencia que el provisor de Placencia que era Juan Royo [Ruiz] de Tripiana hizo, se hallo quienes e quantos fueron en el delito*[27].

Cambia aquí la fecha del ultraje de la hostia (lo adelanta al mes de abril) y el origen del autor del latrocinio (lo hace oriundo de La Granja), añadiendo la venta del Corpus Domini y, lo que es más importante, el hecho milagroso de sudar un cristo pintado en la pared de la iglesia que en cierto modo propicia el descubrimiento de los sacrílegos.

Una mayor pormenorización de todo este asunto lo encontramos en el legajo 52 del Archivo del Monasterio de Guadalupe, firmado por el escribano de Hervás, Pero Hernández, con fecha de «veynte e ocho dias del mes de nobyembre del año del Señor de myl e quinyentos e diez y nueve años». Describe los hechos como ocurridos solo unos meses antes[28]:

> *En el lugar d'Ervas lugar e termino de la vylla de Bejar vyernes veinte y quatro dias del mes de abril año del nacymyento de Nuestro Señor Jhesu Xristo de myll e quynientos e diecynueve años estando dicho dia en este lugar Juan Xastre, vecyno de Vyllorya, termino de la Vylla de Granadylla y este dicho dia en la noche dormyo el dicho Juan Xastre en casa de Nycolas Nyeto vecyno de dicho lugar d'Ervas con otros dos compañeros y el dicho Juan Xastre se levanto de donde estaba acostado a la media noche de manera que los compañeros no lo syntyeron y se fue para Aldea Nueva del Camyno y entro en la Yglesia de Santa Marya por el tejado y entro al altar y tomo el Sagrarryo y saco el sacramento en buelto en los corporales y ansi se torno a este dicho logar d'Ervas la mysma noche e se torno a la cama donde se avya levantado y se torno acostar con los dichos dos sus compañeros syn lo sentir ellos…*
>
> *E luego otro dia… una hora despues del medio dia poco más o menos vino la procesyon del dicho logar de señora santa Catalina de Baños y estando en la Yglesia la dicha procesyon, el dicho Juan Xastre entrego el dicho sacramento al dicho Juan de Blasto judio en buelto en los corporales… y metyolo el dicho Juan de Blasto en el seno y partyose luego con él para Aldea Nueva a entregallo y lo entrego a Per Alvarez el viejo e a Rodrigo su Yjo e a la muger de Gil Hernandez ojo de uva cristianos nuevos en el dicho lugar de Aldea Nueva… e luego a la hora de comer se lo entrego a dos cristianos nuevos e le comencaron a dar tormento e me-*

27 *Archivo de la Real Academia de la Historia*, Manuscritos, E-143. «Apuntamientos de D. Pedro de Torres desde 1413 al año de 1517», f. 73v. Cit. HERVÁS, Marciano de: «Calumnias antijudías cacereñas», pág. 237.

28 El informe transcrito puede verse en MUÑOZ DE LA PEÑA, Arsenio: «Los judíos en Extremadura. Hervás y el proceso del año 1519 contra el sacrilegio de los judíos», en *Revista de Estudios Extremeños*, XXVI, núm. 2 (Badajoz, 1970), págs. 374-378. Con anterioridad fue publicado por GARCÍA VILLACAMPA, Carlos: *Grandezas de Guadalupe. Estudio sobre la Historia y Bellas Artes del Gran Monasterio Extremeño*. Imp. de Cleto Vallinas, Madrid, 1924, págs. 413-417.

tyeron la hostia en una caldera de agua cocyendo y desque no se quyso desbaratar la quebraron y llevaron cada uno de ellos su pedaco y la metyeron so los pies dentro de los capatos y con los corporales se alinpiaron salvo reverencya el culo según parecyo por sus propyos dichos de su sentencya.

Además del milagro de la indestructibilidad de la hostia mediante el agua hirviendo, el autor del manuscrito se recrea en el prodigio que va a hacer posible la autoinculpación de Juan Sastre. La Virgen de la iglesia de Hervás llora, y Cristo, San Juan y la Magdalena sudan, mientras en Aldeanueva los judíos desarrollan su execrable acción.

… estando Juan Martin sacrystan en la en la yglesya de nuestra señora santa Maria deste logar d'Ervas aderecando los altares e estando con el dicho sacrystan un nyño hijo de Gonzalo Moreno, este nyño se llego al altar donde esta la quinta angustia e vindo como nuestro señor estando en el regaco de nuestra señora la Virgen Marya como estava sudando y como vydo esto llamo al sacrystan y le dixo señor mira como suda nuestro señor y vyno el dicho Juan Martin sacrystan y myro y de que vydo tan grande myraclo fue muy espantado y avaxo al lugar dando voces y llamando a quantos avya por el logar que fuesen a ver aquel tan gran miraclo y que fue todo el pueblo ombres e mugeres chicos e grandes e doblaron todas las campanas e yzyron gran procesyon e duro este santo miraclo byen por espacyo de hora i media que sudo nuestro señor e se le mudo la color e se puso mas colorado que una grana y a nuestra señora le salyan las lagrymas de los ojos como sy estuvyera verdaderamente vyva y le corryan las lagrymas y el sudor hasta el revoco de la barbilla y alli se consumyan e ansy mesmo el sudor que nuestro señor sudava le corria toda la cara abaxo a gallones de agua muy clara… y ansy mesmo a san Juan y a la Madalena sudaron por el conseguiente e se de mudaron todas las ynagenes sus colores… e estava presente el dicho Juan Sastre que hurto el santo y dizya a grandes voces señores dadmelo por testimonio yo lo quyero llevar al Rey y al duque my señor para que sepan tan grande miraglo y durante esto los dichos judios estavan dando tormento al santo sacramento segun parecyo por sus confesiones.

El escribano da fe de este milagro, testificado por una docena de vecinos, entre los que se encuentran los dos curas de la iglesia de Santa María. Concluye la narración con la condena del cristiano viejo Juan Sastre y de seis judíos conversos de Aldeanueva del Camino y de Hervás implicados en el ultraje.

Tras el análisis de este documento, en el que se aprecian algunas incongruencias históricas, entre ellas la inexactitud en cuanto a las fechas, así como de lo escueto de las primeras informaciones, nos hace suponer que estamos ante uno más de los embustes que convierten en víctima a los judíos, que acaban pagando con sus vidas. Así lo destacó en su momento Marciano de Hervás, quien señaló al estamento eclesial como una parte importante en la creación de esta calumnia y su posterior divulgación[29].

Por lo que respecta a los milagros eucarísticos que acompañan a este suceso, hay que señalar que ya fueron objeto de crítica a en la primera mitad del siglo XIX. Así se expresa el último «secretario de la Inquisición de Corte»:

10. En Estremadura hubo también proceso de fe contra uno que robó, á 24 abril de dicho año 1506, una hostia consagrada, en el lugar llamado Aldeanueva de Plasencia, y la vendió á unos cristianos nuevos convertidos del judaismo: resulta que habiendo el vendedor concurrido en el dia siguiente á la procesión de S.

29 HERVÁS, Marciano de: «Calumnias antijudías cacereñas», pág. 245.

Márcos del lugar de Herbás, hizo Dios el milagro de que todos viesen sudar una imagen de Jesús crucificado pintada en el altar mayor; y conturbándose mucho el reo del sacrílego robo, dio motivo á indagaciones de todo el suceso.

11. Dejo á la consideración de mis lectores el conocer cuanto cabe de ofuscación y de malicia en el caso del milagro y cuanta crítica tiene lugar en el exámen de los demas sucesos referidos[30].

Los desmentidos milagrosos no han contado con ningún éxito a lo largo del tiempo, puesto que su mantenimiento viene a confirmar la «veracidad» de los hechos atribuidos a los judíos de Aldeanueva del Camino y de Hervás. Sin embargo, ninguno de los prodigios que hemos visto enunciado puede gozar del calificativo de autóctono. El Cristo que suda, que leemos en las memorias del salmantino Pedro de Torres, debió tomar su argumento de lejanas fuentes, posiblemente de las mismas en la que bebió el Cristo de Burgos, una talla del siglo XIV que se venera en la catedral de aquella ciudad, cuya leyenda ha servido de modelo a ciertas advocaciones posteriores. Es el caso de Cabra del Santo Cristo (Jaén), donde el sudor de una copia del Cristo de Burgos se describe en términos que poco difieren de los que recoge el citado manuscrito del Monasterio de Guadalupe:

Y estando todos atentos á la milagrosa Imagen, se veían de la cabeza al cuello y llegar al pecho muchas gotas de sudor en tal copia, que juntándose por el Sacrosanto pecho, llegaron por fin a formar tres hilos que se juntaban por las piernas hasta los Sacrosantos pies, y el Sacrosanto cuerpo como encendido…[31].

La nómina de los cristos sudorosos aumentó en los últimos siglos y es más amplia de lo que cabe suponerse, lo que sirve para el fortalecimiento de este tipo de leyendas. Sin alejarnos en demasía, baste con citar al Cristo del Sudor, que se venera en la iglesia de La Alberca, del

cual se dice que sudó sangre el 1.º de Setiembre de 1655, entre tres y cinco de la tarde y al día siguiente por la mañana, de lo cual hay testimonio auténtico en la catedral de Coria, donde se conservan unos corporales teñidos en sangre[32].

Y en la propia localidad de Hervás se cuenta con el Cristo del Perdón, que también sudó sangre entre los días 17 y 19 de mayo de 1717[33], aunque todo apunta que se debió a un fraude, ya que alguien perforó la imagen e introdujo en ella algunas esponjas empapadas. Tal acusación se la hicieron mutuamente los frailes del convento de la Santísima Trinidad, donde se custodia la talla, y los clérigos de la iglesia de Santa María.

Más que los sudores llama la atención el milagro eucarístico que describe el último manuscrito y que no se recoge en documentos anteriores. Deja clara la indestructibilidad de la sagrada forma: «le comencaron a dar tormento e metyeron la hostia en una caldera de agua

30 LLORENTE, Juan Antonio: *Historia crítica de la Inquisición en España. Obra original conforme lo que resulta de los Archivos del Consejo de la Suprema, y de los Tribunales de provincia.* Tomo II. Barcelona, Imp. de Oliva, 1835. Cap. 10, art. II, apartados 10 y 11, pág. 153.

31 PUGNAIRE, Juan José: *Historia y milagros del Santo Cristo de Burgos que se venera en la Iglesia Parroquial de Cabra del Santo Cristo, provincia y obispado de Jaén*. Jaén, Imprenta de la Viuda de Guindo, 1896, pág. 37.

32 FUENTE, Vicente de la: «Expedición científica y artística á la Sierra de Francia, provincia de Salamanca, en el mes de Julio de 1857», en *Boletín de la Real Academia de la Historia*. Tomo 3, cuaderno III. (septiembre, 1883), págs. 164-165. HOYOS, P. Manuel Mª de los: *La Alberca. Monumento Nacional. Historia y Fisonomía, Vida y Folklore*. Selecciones Gráficas. Madrid, 1946, pág. 103.

33 *Protocolo de este Nuestro Colegio de Descalzos de la Santissima Trinidad Redempzion de Cautivos del Lugar de Hervas.* «Declaracion del milagroso sudor del santissimo Xto. del Perdon q[ue] se venera en la capilla de este nuestro Colegio», folios 963-964v. Cit. HERVÁS, Marciano de: «Calumnias antijudías cacereñas», pág. 215 (nota 28)

cocyendo y desque no se quyso desbaratar la quebraron». Aun pasando por alto un elemento característico, cual es la efusión de sangre de la hostia que el amanuense obvió de reflejar, el entramado responde al conocido arquetipo de este tipo de prodigios muy extendido en el momento de la redacción. No hace otra cosa que plasmar una versión de la leyenda ampliamente difundida, como hemos visto al comienzo de este apartado.

Curiosamente la evolución de la leyenda del sacrilegio cometido por los conversos de de Aldeanueva del Camino y Hervás parece no tocar fin. Aparte de las versiones fabulosas o novelescas, muchas veces distorsionadoras de la propia leyenda, nos topamos con muy recientes adiciones de narraciones ajenas que vienen a ampliar el relato y, por el hecho de presentarse y difundirse mediante letra impresa, en muy poco tiempo acaban aceptándose como propias de la tradición local. El ejemplo más claro lo tenemos en un añadido, como expresión de otro milagro eucarístico, que viene a completar lo que para algunos se presentaba como una inconclusa leyenda. Es así cómo para rematar el final ahora se advierte que, tras no conseguir la destrucción mediante el escarnio, las formas fueron escondidas

> *en un muladar del barrio judío. Allí también se obró un milagro, pues en el punto indicado, un resplandor extraño señalaba el enterramiento de las hostias. El sacerdote arrodillado recobró completamente todas ellas. Y es entonces cuando la Virgen… cesó de llorar*[34].

Es indudable que el autor toma este final de otras leyendas del mismo ámbito milagrero, harto conocidas. Es el caso sucedido en Ponferrada en el año 1533, donde una luz intensa delató el lugar donde estaban ocultas e intactas las hostias robadas[35]. También en Huesca, en el año 1648, se encuentran las sagradas formas escondidas en un montón de estiércol gracias al fuerte resplandor que emiten.

Este colofón ha sido admitido sin más por quienes se acercan a la leyenda del milagro eucarístico de Hervás sin ningún sentido crítico, y pasa a engrosar páginas de publicaciones de difusión nacional, con lo que se autentifica el relato. Así refiere a estos hechos, de última invención, un reciente libro que ya cuenta con varias ediciones:

> *Por eso Juan Xastre, al conocer lo sucedido, agarró las formas y huyó despavorido. Antes de llegar a casa las arroja en el muladar de su huerto, tapándolas con la basura. Luego entra en casa por la puerta trasera que comunicaba con el huerto.*
>
> *…Atraído por una fuerza irresistible se asoma a la ventana… Quedó estupefacto. Blanco. Frío. Casi muerto: sobre el muladar se movían unas luces brillantes que paracían salir de las Hostias enterradas.*
>
> *… Uno de los alguaciles removió el estiércol y aparecieron, ante los ojos atónitos de todos los presentes, las Formas consagradas, blancas, intactas, cual si estuvieran recogidas en el más rico de los copones.*
>
> *El representante del obispo las tomó en sus manos y comenzó una verdadera, aunque improvisada, procesión de Viernes Santo. Cuando se acercaban devotamente por las cuestas de la judería, cercana a la iglesia, se oyeron unos gritos de asombro.*

34 CACHO BELDA: «El milagro eucarístico de Hervás», en *Diario Arriba*, 16 de junio de 1960. Cit. HERVÁS, Marciano de: «Calumnias antijudías cacereñas», pág. 247.

35 QUINTANA PRIETO, Augusto: *Un milagro del Santísimo Sacramento. Narración histórica del robo sacrílego llevado a cabo en la iglesia de San Pedro de Ponferrada y del hallazgo milagroso de las Sagradas Formas en el Campo del Arenal de la misma ciudad.* Ponferrada, 1952.

Cruzaron el atrio y las voces eran aún más claras:

-¡Ha dejado de llorar! ¡¡Ha dejado de llorar!![36].

Por lo que vemos en el discurso queda claro que estamos ante una leyenda en formación y que, antes de fijarse definitivamente, es posible enriquecerla o contaminarla con nuevos datos. En un futuro no muy lejano probablemente se nos diga cómo las hostias ultrajadas se veneraron en la iglesia de Hervás y se nos dé algún argumento peregrino acerca de su desaparición. Existen muchas leyendas afines sobre las que argumentarse.

El robo en la placentina iglesia de San Esteban

Ante el temor de una nueva ocupación por las tropas francesas, que habían abandonado Plasencia a finales de 1811, las fuerzas aliadas del general Hill se intalan en la ciudad, con el objeto de defenderla, el día 9 de febrero del año 1813. Y en ella permanecerá el ejército aliado hasta mediados de mayo, que es cuando la abandonan, dirigiéndose hacia el Norte para continuar el acoso a las tropas de Napoleón[37]. Es en este tiempo cuando toman carta de naturaleza unos hechos que determinarán nuestro último milagro eucarístico.

Contaban que el día 5 de mayo del citado 1813 dos soldados británicos[38] se escondieron al anochecer en la tribuna de la iglesia de San Esteban, a escasos metros de la Plaza Mayor en dirección a la catedral, a la espera de que el sacristán cerrara las puertas.

36 SENDÍN BLÁZQUEZ, José: *Tradiciones extremeñas*. Editorial Everet. León, 1990, págs. 123-124.

37 FLORES DEL MANZANO, Fernando: *La Guerra de la Independencia en Plasencia y su tierra*. Biblioteca Extremeña de la Guerra de la Independencia. Caja Extremadura. Badajoz, 2008, págs. 123-124.

38 El bulo sobre los encausados ingleses desapareció cuando un tal fray Pedro Pérez de Madrid en un sermón inculpó a dos españoles, aunque sin revelar sus nombres por haberlos conocido bajo secreto de confesión. En dicho sermón informó de cómo se sucedieron los hechos, tal y como se lo declaró el ladrón arrepentido.

Una vez aislados en el templo llevaron a cabo su proyecto: forzar el sagrario y apoderarse del copón de oro. Cuando a altas horas de la madrugada el sacristán abrió, los dos rateros emprendieron la huída con el botín. Amparados en la oscuridad abandonaron la ciudad, corriendo hacia unos huertos cercanos al santuario de San Juan Bautista, extramuros de la ciudad. Cavaron un hoyo y enterraron el copón, con la intención de recuperarlo posteriormente para venderlo.

Pero esa misma mañana un labriego, Vicente Sambade, dueño de aquella finca, araba con una yunta de bueyes. Estaba acompañado de su criado. Ambos se sorprendieron cuando al llegar a un punto donde la tierra presentaba signos de haber sido removida los animales se detuvieron, permaneciendo estáticos a pesar de arrearlos con insistencia. Decidieron entonces escarbar y al instante descubrieron el copón que contenía en su interior varias sagradas formas. De inmediato corrieron a dar cuenta a las autoridades eclesiásticas, y el copón y las hostias fueron trasladados a la iglesia de la que se habían sustraído.

Este hecho motivó la creación de una cofradía en la iglesia de San Esteban con el objeto de celebrar todos los años el acontecimiento milagroso. La misma cofradía, colocó una cruz sobre un pedestal en el lugar del hallazgo, con una inscripción sobre el suceso allí acaecido[39]. El monumento desapareció a mediados del pasado siglo al extenderse la ciudad y construir viviendas en el sitio donde tuvo lugar la manifestación milagrosa. Del paradero de las hostias nada se sabe, pero si del copón, que se muestra en el museo de la catedral.

Es significativa la intervención de unos animales en el descubrimiento del copón y de las hostias consagradas de Plasencia. Sin embargo, no resulta tan extraño ese comportamiento si tenemos en cuenta que suele darse con cierta frecuencia en este tipo de relatos. Conocido es el caso de Glotowo (Polonia), donde unos bueyes que araban se arrodillaron en el lugar donde estaba enterrada una sagrada forma desde hacía muchos años. La había escondido el propio sacerdote de la localidad, en el año 1290, para evitar la profanación por los invasores lituanos. En Offida (Italia) recuerdan un caso semejante ocurrido hacia 1273. La mula de un tal Giacomo Stasio siempre que entraba en la cuadra se arrodillaba junto a un montón de estiércol. Era el sitio donde Ricciarella, su mujer, había escondido una hostia que robó para hacer un conjuro.

En la propia Extremadura nos topamos con múltiples situaciones en las que algunos animales se convierten en el factor esencial para el descubrimiento de objetos sacrosantos, que no necesariamente son hostias consagradas. Bueyes, como en el caso de Plasencia, posibilitan el hallazgo de diferentes imágenes religiosas ocultas bajo la tierra: Cristo de la Capilla (Orellana la Vieja), Santos Fulgencio y Florentina (Berzocana), Nuestra Señora de la Piedad (Almendralejo) o Virgen de Argeme (Coria). Y lo mismo cabe decir respecto a la vaca (Guadalupe) y al toro (Virgen de la Torre, en Tejeda de Tiétar; Nuestra Señora de Cabezón, en Cañaveral; Virgen del Puente de la Dehesa, en Ahigal)[40]. Unamos a éstos hechos extraordinarios aquellos otros que convierten en protagonistas de soluciones milagrosas a los más dispares representantes de la

39 BARRIO RUFO, José María: *Descripción de la muy noble y muy leal ciudad de Plasencia, s. a.* Manuscrito de hacia mediados del siglo XIX conservado en el Archivo Histórico Provincial de Cáceres. Legado Vicente Paredes. Leg. 126, exp. 35. El autor del manuscrito era el monaguillo que acompañó al sacerdote que recuperó el copón y las hostias consagradas. Diversos autores han bebido de esta fuente para la descripción de la leyenda. DÍAZ LÓPEZ, Manuel. «La Octava Centuria», en *La Voz de Mayorga*, Plasencia, agosto de 1981, págs. 5-8. A. C. PEDRO DE TREJO: «La iglesia de San Juan», en *La Voz de Mayorga,* Plasencia, junio de 2008. SENDÍN BLÁZQUEZ, José: *Leyendas extremeñas.* Editorial Everet. León, 1988, págs. 172-176.

40 DOMÍNGUEZ MORENO, José María: «Animales Guías en Extremadura, I», en *Revista de Folklore,* núm. 330 (Valladolid, 2008), págs. 190-194

fauna extremeña: cordero, paloma, jabalí, lobo y serpiente[41].

En consecuencia, sin negar el hecho histórico del robo perpetrado en la iglesia de San Esteban de Plasencia, la adición del milagro eucarístico que acompaña a su descubrimiento cabe interpretarse dentro del contexto de una tradición centenaria.

41 DOMÍNGUEZ MORENO, José María: «Animales Guías en Extremadura, II», en *Revista de Folklore*, núm. 331 (Valladolid, 2008), págs. 7-12.

Casos de continuidad en enclaves sagrados desde tiempos remotos en Castilla y León

Antonio Bellido Blanco

A mi colega Martín, amante de estampas, novenas y otros papeles de devoción

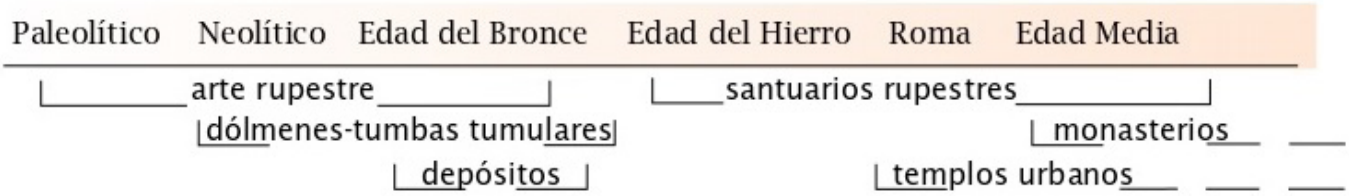
Los comportamientos rituales o religiosos son un componente constante en todas las culturas, por más que las religiones vayan cambiando con el paso del tiempo. Como afirma Mircea Eliade, lo sagrado es un elemento de la estructura de la conciencia y sus diferentes manifestaciones abarcan el curso de toda la historia (recogido en Gómez García 2008). Se trata de algo genérico que admite muy diversas variaciones. Y en esta sacralidad se concede a ciertos objetos, seres o lugares una condición privilegiada de especial valor.

Dentro de un mismo territorio, que para este caso será la actual autonomía de Castilla y León, puede darse una sucesión de gentes a lo largo del tiempo con distintas creencias y panteones. Cada sistema religioso tiene su propia complejidad que se desarrolla en unas circunstancias cambiantes que le obligan a mantener o modificar su estructura y funcionamiento (Gómez García 2015) y eso se refleja en la situación de los espacios sagrados. En tal línea, igual que las doctrinas, las manifestaciones religiosas raras veces permanecen inmutables y lo normal es que cambien.

Otras veces faltan elementos de cambio que marquen claras discontinuidades en las creencias, y aunque el paso del tiempo determine para los santuarios y otros espacios sagrados una linealidad de devoción y frecuentación, también se identifican pérdidas e innovaciones relevantes. Esto no evita que sobre un mismo espacio, se detecte en ocasiones una continuidad –que no inmutabilidad– en la interpretación simbólica del paisaje, como parece ocurrir en muchos lugares de Galicia (García Quintela 2014). Y es que, como sostiene Mircea Eliade, las manifestaciones de lo sagrado contienen un mismo fondo, a pesar de que pueda haber variaciones y su apariencia cambie.

1. Elementos de ruptura en los espacios sagrados

Desde hace unos cuantos siglos y hasta hace apenas unas décadas, el espacio que ocupa Castilla y León ha sido un solar exclusivamente católico. La presencia en la Edad Media de musulmanes y judíos resultó claramente minoritaria en una sociedad cristiana y el paso del tiempo fue relegando a estas creencias a espacios marginales y rígidamente delimitados, hasta llegar a la imposición de la conversión o de la expulsión. Pero el proceso que nos ha llevado hasta el presente es largo y merece la pena hacer un somero repaso por su transcurso.



Principales enclaves sagrados a lo largo del tiempo

Durante el Paleolítico Superior se establecen los primeros espacios sagrados conocidos, muchos de los cuales corresponden a cuevas en el reborde montañoso septentrional donde se representan animales y figuras antropomorfas y abstractas. Junto a ellos uno de los más peculiares es el conjunto de grabados rupestres de Siega Verde (Salamanca), fechado entre hace 25.000 y 10.000 años. Por lo general estos lugares dejan de ser frecuentados a partir del final del Paleolítico, al menos con una voluntad cultual.

En el Neolítico son las tumbas monumentales, dólmenes y menhires, los lugares que concentrarían los rituales de aquellas gentes. Se convierten en espacios importantes para las comunidades prehistóricas de hace 6.000 años y a ellos acuden con reiteración durante centurias. Su relevancia sobre el territorio se manifiesta en el testimonio de los restos de épocas más modernas encontrados en muchos de ellos. Así se encuentran túmulos en los que se depositaron cerámicas y otros materiales propios de la Edad del Bronce (Delibes 2004) e incluso de época romana.

Durante el Neolítico y la Edad del Bronce se encuentran cuevas y abrigos que han sido utilizados como santuarios y han quedado en ellos restos de ofrendas cerámicas y alimenticias junto a diversas muestras de arte parietal. Muestra de ello serían la cueva de La Vaquera (Torreiglesias, Segovia), Cueva Mayor (Atapuerca, Burgos), Cueva Rubia (Villaescusa de las Torres, Palencia) y Cueva Maja (Cabrejas del Pinar, Soria). También en el final de la Edad del Bronce se encuentran algunas ofrendas a las aguas en puntos que suelen coincidir con vados de los ríos o fuentes y otros en tierra firme en cruces de caminos. Entre los primeros sería el caso de los hallazgos de Vegellina de Órbigo (León), Valdelateja (Burgos), La Calda de Boñar (León) y Baños del Cerrato (Palencia), mientras que a los segundos corresponderían Fuenteungrillo (Villalba de los Alcores, Valladolid), la base del Alto de la Cuerda (Cabañas de Juarros, Burgos), Huerta de Arriba (Burgos) y Covaleda (Soria) (Ruiz-Gálvez 1995, Delibes y otros 1997). Algunas de las fuentes cuentan con inscripciones votivas de época romana, como en el caso de La Calda de Boñar, lo que testimonia cierta continuidad en su valor sacro.

Estos rituales y lugares donde se realizan comportamientos sacralizados tienen su final, sin embargo, con el inicio de la Edad del Hierro, hace unos tres mil años. Estos, junto otros indicios, parecen indicar que se cierra un ciclo y se abandonan unas creencias que se imbricaban con el territorio y el paisaje de los grupos humanos prehistóricos (Delibes 2000-2001). Ahora se adoptan otros que quedan circunscritos al interior de nuevos hábitats, si bien se tiene escasa constancia de ellos en Castilla y León, puesto que –a diferencia de otras zonas europeas e hispanas– en los poblados de la Edad del Hierro apenas se conocen santuarios ni otros espacios de devoción (el caso del castro abulense de Ulaca es una de las excepciones más notables). Otros santuarios rupestres de la II Edad del Hierro se relacionan con la ocupación humana del territorio y se suelen disponer en el entorno visual de los poblados o en relación con zonas de paso (Correia Santos 2015).

Con la conquista romana se mantiene el uso de algunos de los santuarios anteriores, aparecen nuevos templos, fundamentalmente en las principales urbes, y se tiene constancia de usos de devoción doméstica hacia los antepasados. Por mencionar algún caso, ahí quedan los restos dispersos del templo de Júpiter en Clunia, cuya construcción se fecharía entre época augustea y el inicio de la tiberiana (Gutiérrez y Subías 2000). También la *urbs* de Astorga, en el centro de su Foro, contaría con su templo de *Aedes Augusti*. En el siglo III se documentan aún cultos indígenas e imperiales en el *Conventus Asturum* y existen, entre otras, inscripciones a Fortuna, al emperador Probo, a Serapis y a Júpiter (Pérez Centeno 1999).

Avanzando en el tiempo, en el siglo IV desaparecieron buena parte de los templos «paganos» a raíz de la promulgación del edicto de Milán en el año 313 por parte del emperador

Constantino, que estableció la tolerancia con el Cristianismo y propició su consolidación. La normativa de la época determinaba la conveniencia de que los antiguos templos de los centros urbanos no fueran demolidos, sino que –dada la inversión que había implicado su construcción– se los preservara. Y en tal sentido unos fueron remodelados para transformarse en iglesias cristianas, pero otros se destruyeron como expresión de intolerancia de algunos cristianos, se desmantelaron para reaprovechar sus materiales o simplemente se abandonaron (Arce 2006). En la Provincia Hispana y, de forma más acentuada, dentro de Castilla y León apenas existían ciudades relevantes y durante el siglo IV era predominante la ruralización de la sociedad, como demuestra la existencia de numerosas villas y aldeas por todo su territorio. En el caso concreto de *Asturica Augusta* parece que sus templos no fueron reutilizados, igual que en la mayoría de casos hispanos conocidos, y que las iglesias cristianas ocupaban localizaciones periféricas y extramuros (Arce 2006:121-122). Las iglesias cristianas se van fundando en el caso de la *Gallaecia* dentro del mundo rural entre los siglos V y IX y algo similar sucedería en Castilla y León entre los siglos V y el comienzo del VIII. Debe tenerse en cuenta el tipo de poblamiento predominantemente rural de época visigoda en esta zona. La inestabilidad en estos siglos, con el abandono de muchos asentamientos, determinó la pérdida de muchos de los templos, como ocurrió en La Cabeza de Navasangil, en Ávila, donde quedan restos de uno fechado entre los siglos IV y VII (Tejerizo y Vigil-Escalera 2017).

Por otra parte el carácter de religión oficial que recibió la Iglesia cristiana romana durante la Antigüedad Tardía, permitió el desarrollo del poder de los obispos, convertidos en buena medida en líderes más que religiosos. Esto se reforzó con la desintegración del poder político romano durante el siglo V y dotó de gran importancia a las sedes episcopales (Martín Viso 1999). En estos años existían dentro del valle del Duero las de Astorga (desde el siglo III), León (desde el siglo III), Oca (Villafranca Montes de Oca, quizás desde el siglo III; y desde 1075 se traslada a Burgos), Palencia (entre el siglo IV y el VII; reestablecida en 1035), Osma (desde el siglo VI, pero abandonada durante varios siglos hasta el XI), Salamanca (desde el siglo VI) y Segovia (desde el siglo VI). La mayoría se situó en localidades de escasa importancia durante la Alta Edad Media y poco se sabe de sus templos durante esos siglos.

En el caso de Oca, se duda de la ubicación del núcleo romano original y sobre las iglesias sólo está clara la consagración de una iglesia rural en santa María de Mijangos en el año 589 (Barenas 2015), si bien fue destruida en el siglo X y hoy sólo se conservan sus cimientos recuperados recientemente gracias a una intervención arqueológica. El núcleo de Osma parece que mantenía cierta importancia en esta época, si bien la evolución histórica posterior supuso el traslado de la sede a El Burgo y el abandono de la antigua U*xama Argaela*.

Un caso excepcional para la época altomedieval lo constituyen los monasterios, que juegan un importante papel para el conocimiento del ámbito local en determinadas zonas de Castilla y León. Entre las comarcas donde mejor se documenta la existencia de estas instituciones destaca El Bierzo, donde se iniciarían en el siglo VII y están bien documentadas desde la segunda mitad del IX (Martín Viso 2011). Entre los más notables cabe mencionar los monasterios de Compludo y San Pedro de Montes, que serían fundados por San Fructuoso en el siglo VII.

El proceso de reconquista durante la Edad Media impuso una relevante reorganización del poblamiento en tierras del valle del Duero. Durante los siglos VIII y IX los hábitats del valle del Duero habrían sufrido la evolución desde el poblamiento tardo-romano, dándose entonces una ocupación dispersa y débil con enclaves en altura, en paisajes marginales y castigados por incursiones tanto desde el norte como desde el sur (Martín Viso 1996). Sólo conforme se vaya desplazando el límite de los reinos cristianos hacia el sur, se producirá la repoblación, sobre todo durante los siglos XI y XII, y con ella la multiplicación de los asentamientos.

Las ermitas conservadas en el solar de antiguas ciudades romanas parecen tener en general un origen posterior. La ermita del Santo Cristo de San Sebastián (Coruña del Conde, Burgos) se erigiría algo después del año 1100, por más que su fábrica esté repleta de elementos romanos reaprovechados. De hecho estos elementos no procederían de un mismo edificio y sólo uno de los relieves habría perteneciido a un monumento cristiano anterior (Abascal 2015). Similares circunstancias cronológicas y de reutilización de materiales romanos se darían en la ermita de Nuestra Señora de Tiermes (Montejo de Tiermes, Soria) (Murillo y Moreno 2014). Más antigua resulta la basílica de Marialba de la Ribera, a siete kilómetros de la ciudad de León, puesto que su primera fase constructiva correspondería al siglo IV. Sin embargo, se trata de un templo consagrado desde su origen a ritos cristianos y sin antecedentes paganos (Martínez Peñín 2007).

En este periodo la mayoría de los templos se erigieron como cristianos y así han seguido hasta la actualidad. La continuidad histórica que puede reconocerse en este territorio desde la Edad Media ha determinado que los santuarios tengan una larguísima trayectoria, pero raras veces puede hacerse retroceder más allá de la Alta Edad Media, por más que el cristianismo esté presente en Castilla y León desde época bajoimperial romana. Las iglesias que se fundan a partir de este momento se irán ubicando en las diferentes localidades que surgen a medida que se repuebla el territorio, de manera que no habrá pueblo ni ciudad que no cuente con una o varias sin solución de continuidad desde el primer establecimiento de población durante la Plena y Baja Edad Media.

Sinagogas y mezquitas fundadas durante la Edad Media desaparecieron o se transformaron en espacios de devoción cristianos. Así ocurrió, por ejemplo, con la Sinagoga mayor segoviana que fue confiscada a principios del siglo XV y en 1421 convertida en el Convento del Corpus Christi. Otras sinagogas de Segovia sencillamente desaparecieron en diferentes circunstancias y no queda hoy ningún resto de ellas (Moreno Koch 2003); y parecidas circunstancias se dieron en localidades como León, Palencia, Frómista o Benavente (Moreno Koch 1997).

Un último elemento que habría que valorar en relación con la continuidad de los santuarios y ermitas es el elevado número de estos templos que existen actualmente y que la mayoría de devociones a imágenes tiene un limitado alcance local, cuya pervivencia está ligada al interés y mantenimiento de las comunidades donde se ubican, de los individuos que los promovieron o de las órdenes religiosas que las sostienen. Al mismo tiempo sólo en algunos casos, que parecen tener relación con la situación de las vías de comunicación más frecuentadas (como ha ocurrido en Andalucía; vd. Rodríguez Becerra 2012), se transciende ese ámbito y se llega a un alcance regional o nacional, que asegura su continuidad.

Resulta muy relevante el carácter limitado que tiene la atracción de cada uno de los espacios sacros a lo largo del tiempo, dado que generalmente están vinculados a comunidades no muy grandes. Si a esto se une los cambios en las creencias y en los ritos, así como las rupturas que se producen con el paso del tiempo, parece más sencillo admitir la delimitación temporal cerrada que tienen los santuarios en Castilla y León. No obstante, no faltarían evidencias de algunas continuidades en determinados enclaves, que será lo que revisaremos en las próximas páginas.

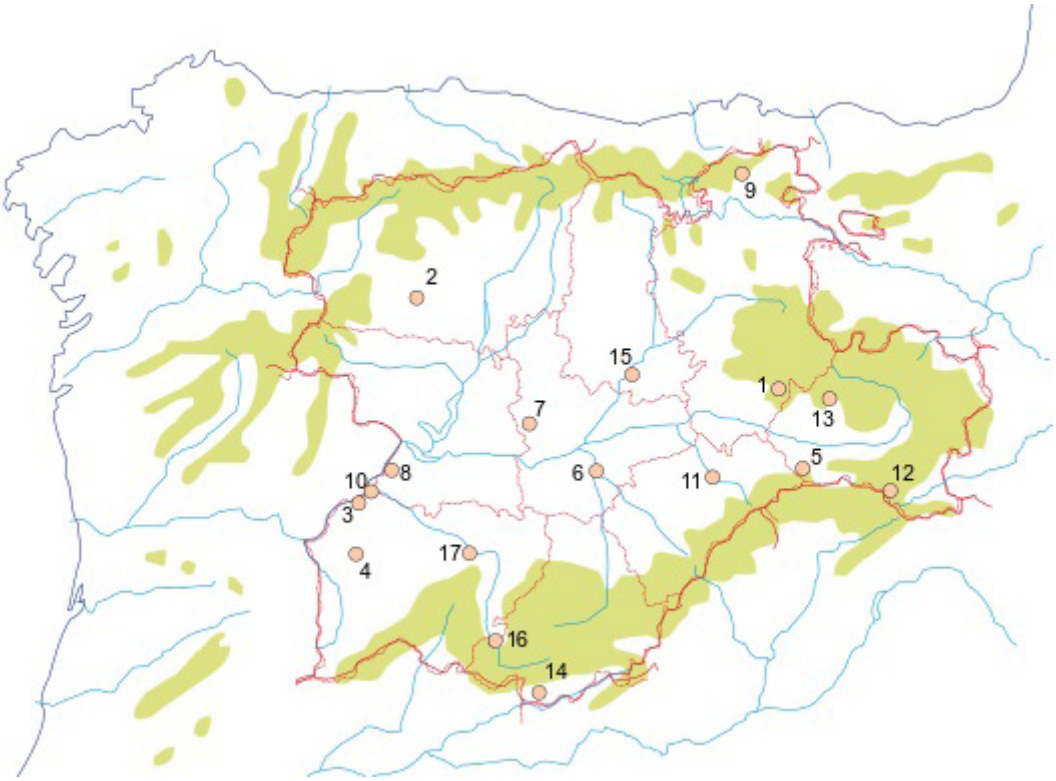
2. Espacios que transcienden el paso del tiempo

Existen diferentes casuísticas que evidencian variaciones en la continuidad de los espacios sacros, permitiendo establecer distintos modelos. Para los lugares prehistóricos se hace difícil asegurar el mantenimiento ininterrumpido de una intención ritual, sin embargo, existen algunos indicios de ello. Se conocen tumbas dolménicas que enlazan su uso funerario neolítico con depósitos esporádicos durante la Edad del Bronce

e incluso en época romana, por más que en muchos existiera una intención de clausura del espacio a través del bloqueo del pasillo de acceso o mediante fuegos y costras calcáreas. Un ejemplo de intervenciones de cierre del monumento que convive junto a intrusiones posteriores se puede encontrar en el dolmen salmantino de El Teriñuelo (Tejedor y otros 2017).

Las menciones que se realizan en los primeros Concilios cristianos respecto a la ejecución de prácticas paganas en diversos megalitos europeos y su conversión en templos cristianos (citado en Delibes 2004) no se han constatado en tierras castellanas y leonesas. La referencia más cercana sería la que hace San Martín de Braga (c. 510-580), obispo en *Bracara Augusta*, capital de la *Gallaecia*, en su *De correctione rusticorum*. Así mismo un caso curioso lo depara el Dolmen de la Ermita, en la aldea de Sahelicejos (Villar de Peralonso, Salamanca), que se dispone en un lateral de una iglesia hoy abandonada, apenas a unos seis metros de ella. La localidad se fundaría en época medieval, con lo que la continuidad temporal en el culto, pese a la cercanía física, está descartada. De hecho a principios del siglo XX el dolmen estaba reducido a servir de corral (Morán 1946), sin ninguna relación con la iglesia.

Existen otros modelos que resultan más interesantes de analizar. Hemos identificado tres grupos de santuarios. Por un lado están los templos fundados sobre antiguos despoblados, en segundo lugar los enclaves con arte rupestre donde actualmente se mantienen santuarios y finalmente otros lugares de devoción de época romana o prehistórica donde se han erigido templos cristianos. En los siguientes epígrafes revisaremos algunos casos concretos.



Localización de los enclaves sagrados analizados en el texto:

Santuarios sobre asentamientos abandonados: 1-Peñalba de Castro (BU), 2-Castrotierra de la Valduerna (LE), 3-Pereña de la Ribera (SA), 4-Yecla de Yeltes (SA), 5-Montejo de Tiermes (SO), 6-Matapozuelos (VA), 7-Tiedra (VA), 8-Fariza (ZA)

Santuarios en lugares con arte rupestre: 9-Merindad de Sotoscueva (BU), 10-Villarino de los Aires (SA), 11-Carrascal del Río (SG), 12-Conquezuela (SO), 13-Ucero (SO)

Santuarios en espacios de devoción precristianos: 14-Candeleda (AV), 15-Baños de Cerrato (PA), 16-El Tejado de Béjar (SA), 17-Tejaers (SA)

2.1. Santuarios sobre asentamientos abandonados

Un puñado de santuarios de nueva planta se erige sobre el solar de antiguos asentamientos de época romana o prerromana, aunque cuando ya estaban despoblados y sin relación directa con templos anteriores. Ya hemos aludido con anterioridad a las ermitas de Montejo de Tiermes y de Peñalba de Castro, pero es un fenómeno que se repite en otros lugares. Por citar algunos más, daremos los ejemplos de la ermita de Sieteiglesias en Matapozuelos y la de Tiedra, ambas en la provincia de Valladolid, la ermita de Nuestra Señora del Castillo, en tierras zamoranas de Fariza, la ermita de la Virgen en Castrotierra de la Valduerna (León) y las ermitas del Castro de Yecla de Yeltes y de Nuestra Señora del Castillo (Pereña de la Ribera), en Salamanca. Sus características devocionales, se resumen en la siguiente tabla:

LOCALIDAD	ADVOCACIÓN	FECHA DE LA FIESTA
Peñalba de Castro. Burgos	Virgen de Castro	3° domingo de abril
Castrotierra de la Valduerna. León	Virgen de Castrotierra	Mayo (cada 7 años)
Pereña de la Ribera. Salamanca	Virgen del Castillo	14 de mayo
Yecla de Yeltes. Salamanca	Virgen del Castillo	Lunes de Aguas
Montejo de Tiermes. Soria	Virgen de Tiermes	3° domingo de mayo / 12 de octubre
Matapozuelos. Valladolid	Virgen de Sieteiglesias	Lunes de Pascua / 7 de septiembre
Tiedra. Valladolid	Virgen de Tiedra Vieja	Corpus
Fariza. Zamora	Virgen del Castillo	Lunes siguiente a 1° domingo de junio

Algunas se levantan en época medieval, generalmente en torno al siglo XII cuando se repueblan estas tierras y cuando han pasado varios siglos de abandono en el lugar, como ocurre en Yecla y Peñalba de Castro, si bien cabe suponer que se conservarían ruinas visibles o el recuerdo de la antigua ocupación. En otras iglesias el edificio actual es de época moderna, como la de Tiedra, fechada en el siglo XVII, y la de Castrotierra de la Valduerna, que es del siglo XVII aunque la Virgen se sacaba en procesión al menos desde un siglo antes. Sin embargo, tuvieron que existir construcciones anteriores, de época medieval, hoy perdidas. En Tiermes parece que la presencia humana se mantiene desde época romana hasta la Edad Media, aunque la ermita actual tiene su origen en un monasterio documentado a partir de mediados del siglo XII, y el lugar se despuebla definitivamente en el siglo XVI. La ermita de Matapozuelos tiene su primer edificio, que no el actual, fechado en el siglo XIII y para Pereña de la Ribera se considera que su primera construcción se realiza en el siglo XIV.

En Matapozuelos se efectúa una romería cada siete de septiembre, en la que se desarrolla un curioso rito en relación con la Virgen de Sieteiglesias. Los mozos de la quinta de ese año recogen pañuelos de las mujeres y los anudan formando tiras; se suben a un arco de ramas que se coloca en la puerta de la ermita y, al

paso de la imagen de la Virgen, los tiran y la tapan. La tradición dice que la dueña del pañuelo que cubre la cara de la Virgen, se casa. Tras la misa, los pañuelos se devuelven a las mujeres. En Tiedra la imagen de la Virgen se lleva desde la ermita a la iglesia parroquial de El Salvador y luego se procesiona por el pueblo, pasando por encima de los recién nacidos.

La romería de la Virgen de Castrotierra hasta Astorga se realiza cada siete años, pero también en casos excepcionales de fuerte sequía, de guerra o en años santos, cuando se aúna la voluntad de doce pueblos de la zona a través de la Hermandad de los Procuradores de la Tierra; de esta manera en realidad la periodicidad es más frecuente (Rodríguez Pérez 2010). Aunque la documentación más antigua sobre la procesión es de 1557, el origen de esta tradición se atribuye al siglo v, en relación con una gran sequía y la intervención de Santo Toribio que manda buscar la imagen de la Virgen y conducirla en procesión a la catedral de Astorga (Rubio 1981). En cualquier caso se trata de un ritual similar a otras rogativas cristianas, con claro protagonismo de –junto a los pendones de los pueblos participantes– las cruces parroquiales, la imagen de la Virgen y el Cabildo de Astorga. Todo ello se realiza aglutinando las fuerzas comarcales y sin mucha diferencia con otras fiestas leonesas, como la del Cristo de Bembibre (Alonso Ponga 1980). En Pereña la celebración –con misa, baile y colación– consiste en una romería cada 14 de mayo, que transcurre entre el templo en el poblado prehistórico, y el actual pueblo recorriendo un camino repleto de simbolismo (Cruz 2015).

En el caso de la ermita de Peñalba de Castro, aunque la Virgen es la patrona, el día importante no es el día de su fiesta (8 de septiembre), sino el tercer domingo de abril, cuando se realiza una procesión que implica a varios pueblos (Arribas 2010). Arranca en la iglesia de San Sebastián en Caleruega con la imagen de Santo Domingo y pasa por Arauzo de Torre y Peñalba antes de llegar a la ermita de la Virgen. El recorrido va jalonado de diferentes paradas en ermitas y otros lugares significativos, donde se reza, y ya en la ermita tiene lugar una misa y se come en la explanada que la rodea.

La romería popular de Fariza atrae a vecinos de varias comarcas sayaguesas: Argañín, Badilla, Cozcurrita, Fariza, Mámoles, Palazuelo, Tudera y Zafara, e incluso algunos portugueses, acudiendo cada uno con sus pendones. La imagen sale de Fariza la mañana del domingo y se encamina a Palazuelo, donde esperan los representantes del resto de localidades participantes con pendones, cruces y algunas imágenes, recogiéndose todos en la iglesia de San Julián y celebrándose una comida tradicional o «escabechada». Por la tarde se desarrolla la procesión principal, de los Viriatos o de los Pendones, dirigiéndose a la ermita de la Virgen del Castillo, donde tiene lugar una merienda.

Cabría considerar un par de elementos coincidentes para este grupo de ermitas (tabla 1). El primero es que todas ellas están dedicadas a la figura de la Virgen, en distintas advocaciones, y es habitual que se relate el hallazgo de la imagen de la Virgen de forma casual en estos lugares. Además las fiestas se reparten en distintas fechas de la primavera, si bien en Tiermes hay una segunda romería en octubre y Matapozuelos tiene una celebración especial el 7 de septiembre.

El segundo punto es su relación con los pueblos cercanos actuales, puesto que la mayoría tiene un carácter comarcal que implica a varios pueblos del entorno en la celebración de su fiesta. El caso de Yecla de Yeltes tiene un matiz singular y se dota de un alcance más limitado. Aquí la razón podría residir en que en la cercana localidad de Pereña de la Ribera –que mencionamos más adelante– se celebra otra Virgen en la que participan, además de Yecla y Pereña, Vilvestre y Villaseco de los Reyes. En algunas ermitas, como en Peñalba de Castro, Tiedra y Matapozuelos (además de en Yecla de Yeltes), la Virgen está dotada de la condición de patrona del municipio y eso le da un carácter más local a la fiesta.

Resulta significativa la relevancia de estos espacios sagrados, apartados de los cascos urbanos, que se vuelven enseña de los pueblos del entorno. Esta sacralización en época moderna de espacios ocupados anteriormente se da también, por ejemplo, en tierras gallegas y suele coincidir con terrenos que han quedado alejados de los pueblos actuales (Santos y otros 1997: 76).

La relevancia de estos lugares va unida al poder de las imágenes, puesto que se considera que conceden aquello que se les pide, ya sea agua, una buena cosecha, matrimonio u otros favores. Esto se aprecia por ejemplo en la Virgen de Castrotierra (Rodríguez Pérez 2010) o también en los numerosos exvotos que tenían estas iglesias y que hoy aún se conservan en la ermita de Tiedra. Un amplio lienzo de este templo conserva testimonio de niños salvados de accidentes, jóvenes protegidos durante el servicio militar o una guerra y enfermos sanados junto a fotografías que hablan de la devoción de mucha gente (García y Martín 1989).

2.2. Santuarios en lugares con arte prehistórico

Los lugares con arte rupestre prehistórico son relativamente abundantes en Castilla y León y por ello lo mejor es echar un vistazo a su inventario (Gomez Barrera 1993). Algunos enclaves se han visto perpetuados como espacios cristianizados durante la Edad Media, de lo que se cuenta con varios ejemplos:

LOCALIDAD	ADVOCACIÓN	FECHA DE LA FIESTA
Merindad de Sotoscueva. Burgos	San Bernabé	11 de julio
Villarino de los Aires. Salamanca	San Cristóbal	Principios mayo / lunes de Pascua
Carrascal del Río. Segovia	San Frutos	25 de octubre
Conquezuela. Soria	Virgen de Sta. Cruz	2º sábado de agosto
Ucero. Soria	San Bartolomé	24 de agosto

En el Teso de San Cristóbal (Villarino de los Aires, Salamanca) se encuentran cazoletas y otros elementos repiqueteados-excavados y una cueva (aquí se han recogido materiales arqueológicos desde la II Edad del Hierro a la Edad Media), junto a la ermita de San Cristóbal (Morán 1931). La ermita original estuvo mucho tiempo hundida durante el siglo XX y sólo se rehízo en 2009, lo que da pie a pensar en la escasa relevancia que pudo tener en las últimas décadas la celebración religiosa. Sin embargo, todavía actualmente el teso es objeto de una romería el Lunes de Aguas, aunque anteriormente se celebraba la romería a primeros de mayo, que fue cuando pasó por aquí Miguel de Unamuno en 1902. En el teso existe una gran roca, la Peña del Pendón, de la que se dice que servía para juzgar a los acusados de algún delito: si una persona conseguía moverla sirviéndose sólo de su fuerza, era inocente (si no, culpable). En la parte superior de esta roca se coloca el día de la fiesta una pequeña carrasca.

Un caso notable es el de la ermita de San Tirso y San Bernabé, integrada en el complejo kárstico de cuevas de Ojo Guareña (Merindad de Sotoscueva, Burgos), cuyo interior conserva arte rupestre al igual que muchas otras cavidades de lugar. Se encuentran muestras de época paleolítica y post-paleolítica, con una secuencia arqueológica que se prolonga en el tiempo a través de la Edad del Bronce y época romana

hasta la actualidad (García Díez y otros 2000). En la zona pudieron existir eremitas cristianos durante los siglos VIII-IX, si bien el origen seguro de la ermita se dataría en el siglo XIII. Hoy se celebra una romería el sábado siguiente al 11 de junio, día de San Bernabé (hasta los años ochenta se mantuvo la fiesta el mismo día del santo), si bien el elemento festivo predomina sobre lo religioso, con nombramiento de Carbonero Mayor, prendimiento de una carbonera, actuación, baile, convite y juegos tradicionales.

En el área del cañón del Duratón (comarca de Sepúlveda, Segovia) existen también evidencias de una larga presencia humana con más de cien agrupaciones de pinturas rupestres fechables entre el Neolítico y la Edad del Bronce, a lo que se unen numerosos restos de época romana y visigoda en torno a la ciudad de *Confluenta*. En la zona que hoy ocupa el Monasterio de San Frutos (Carrascal del Río) se recogería el eremita San Frutos en el siglo VII, existiendo referencias a este templo en el siglo XI; algo posterior sería la fundación del cercano convento de Nuestra Señora de los Ángeles de la Hoz (Sebúlcor). La relevancia simbólica del lugar ha sido reconocida en numerosas ocasiones (Lucas 1990) y aún se mantiene a través de la celebración de la romería actual de San Frutos el 25 de octubre. La tradición dice que si se rodea tres veces la Piedra del Santo, en el altar de la iglesia, se cura la hernia; y también resulta costumbre recoger un ramo de perejil en las inmediaciones de la ermita el día de la fiesta.

Otro lugar que manifiesta cierta continuidad es, dentro del cañón del río Lobo (comarca de El Burgo de Osma, Soria), la zona donde se ubica la cueva de San Bartolomé (Ucero) con grabados fechables entre el Neolítico y la Edad del Bronce y varios asentamientos sincrónicos en los alrededores (Moral y Navazo 2006-2007). La ermita de San Bartolomé enclavada en el cañón se fecha en el siglo XIII y aquí acuden cada 24 de agosto los vecinos de la comunidad que aúna los municipios de Herrera de Soria, Nafría de Ucero y Ucero con motivo de la romería de la Virgen de la Salud.

En Conquezuela (Soria) se encuentra la cueva de la Santa Cruz, repleta de grabados, básicamente cazoletas junto a algunas figuras antropomórficas y serpentiformes, que se fecharían en algún momento entre el Neolítico y la Edad del Bronce. En este lugar se construyó durante la Edad Media la ermita de la Virgen de Santa Cruz, si bien dentro de la gruta existe una bóveda que sería algo anterior. Como enlace entre ambas épocas hay que considerar la presencia de un altar junto a la ermita. Se trata de una estructura labrada en la roca con varios escalones que dan acceso a una plataforma con varias cazoletas enlazadas a través de canales. Su cronología se colocaría entre la II Edad del Hierro y la época romana (Correia Santos 2015). Se celebra aquí una romería a la Virgen de la Santa Cruz el segundo sábado de agosto, si bien esta fecha se ha adoptado recientemente por la presencia de más gente en los pueblos de la zona.

2.3. Santuarios en espacios de devoción precristianos

Se han identificado otras estructuras rupestres que sirvieron como santuarios en un momento indeterminado entre la II Edad del Hierro y la época romana, y algunas de ellas se encuentran en lugares donde durante la Edad Media se erigieron ermitas. Para el territorio de Castilla y León contamos con casos de enclaves rupestres y de fuentes:

LOCALIDAD	ADVOCACIÓN	FECHA DE LA FIESTA
Candeleda. Ávila	San Juan – San Bernardo	
Baños de Cerrato. Palencia	San Juan	
El Tejado de Béjar. Salamanca	San Cristóbal	Sábado Santo / 10 julio
Tejares. Salamanca	Virgen de la Salud	Octava de Pentecostés

El lugar llamado El Charcazo (El Raso de Candeleda, Ávila) se incluye dentro de un castro vettón de la II Edad del Hierro y allí se encontró un ara votiva romana dedicada a *Vaelicus*. El culto a esta divinidad es destacado en la zona, pero parece ser más intenso a partir de un momento algo posterior (sobre todo desde el siglo II d.C.) en la cercana Dehesa de Postoloboso (a unos 8 Km. al Sureste), en un punto donde además confluyen el río Tiétar y la garganta de Alardos (Sánchez Moreno 1997). En este segundo lugar se erigió en el siglo XII una ermita en cuya construcción se documentan elementos arquitectónicos y otros objetos de época romana, seguramente ya utilizados en una primera edificación de los siglos VI o VII (Caballero y Sánchez 1990). Sobre la advocación existe la duda de si primero fue la dedicación a San Juan o ha de considerarse predominante la actual a San Bernardo. A pesar de la distancia y del traslado del enclave sagrado, todo ello parece formar parte de un mismo paisaje simbólico que tendría su origen con los vettones y tiene su auge en época romana (Correia Santos 2015). La continuidad temporal se constataría también en la relación de la divinidad *Vaelicus* con la figura del lobo, en el actual topónimo de Postoloboso y en la realización en época contemporánea de un ritual de protección o cura de la rabia en los perros (a los que se ataba a una piedra hincada o menhir) durante la fiesta de San Bernardo (Fernández Gómez 1995). La ermita está desde hace varias décadas dentro de una finca privada y no atrae la devoción popular.

En la ermita de San Cristóbal en el Berrueco (El Tejado de Béjar, Salamanca) confluyen varios elementos de los mencionados anteriormente. Primero se sitúa en un enclave con presencia humana durante las Edades del Bronce y del Hierro, época romana y visigoda, pero además existe una estructura rupestre que correspondería a un santuario (Fabián 2012). Hoy sólo quedan las ruinas de la ermita, que debió de mantenerse hasta los años cuarenta del siglo XX. Hasta esos años en la fiesta subirían vecinos de los tres pueblos cercanos (El Tejado de Béjar y Puente del Congosto, en Salamanca, y Medinilla, en Ávila). La imagen del santo, talla del siglo XVI, se conserva actualmente en la iglesia de El Tejado. Acuden hoy pocos vecinos a las ruinas, teniendo lugar su reunión de forma nostálgica el Sábado Santo y el 10 de julio.

Las fuentes son espacios de tradicional recurrencia ritual, gracias a las propiedades salutíferas que poseen algunas aguas. Tal vez por ello no faltan los casos de continuidad en el uso de estos lugares. En Tejares, un arrabal a orillas del Tormes aguas abajo de Salamanca, existe una de estas fuentes que está rodeada de testimonios llenos de interés. En primer lugar existen grabados –muy alterados por actividades modernas– fechables en el Paleolítico Superior con representaciones animales (équidos y una posible cabra) y esquemáticas (Garate y otros 2016). A época romana se atribuyen restos de un muro de mampostería que el padre Morán interpreta como parte de unos baños y aún hoy existe muy cerca la ermita de la Virgen de la Salud, cuyo origen se fija en el siglo XII (Morán 1919). Actualmente se celebran las fiestas con misa al aire libre y procesión por el barrio salmantino el día de la Octava de Pentecostés. Acuden numerosos devotos a pedir la curación de los enfermos y se instalan puestos de golosinas, avellanas, barquillos y dulces, habiéndose perdido el antiguo mercado de alfarería que se disponía en torno a la iglesia.

Otro ejemplo se identifica en la basílica de época visigoda de San Juan de Baños (Palencia), que había tenido un carácter votivo seguramente relacionado con la existencia de una fuente. Aquí se recuperó un lote de puntas de cobre tipo Palmela –de cronología calcolítica por tanto– (Delibes y otros 1997). A ello se une el hallazgo de un ara votiva romana dedicada a las ninfas y de restos funerarios romanos (Caballero y Feijoo 1998). Y sin embargo, la excavación de la iglesia permitió constatar que no existió en ese preciso lugar ninguna estructura anterior y que el templo se levantó a mediados del siglo VII de nueva planta (Palol y otros 1983). Sería una muestra más de la relación entre determinados manantiales y la presencia de iglesias cristianas.

Desde la primera restauración del edificio, en 1864, ha quedado reducido a un recurso turístico bastante alejado de cualquier devoción.

2.4. Visión de conjunto

Una vez recogida esta muestra de enclaves donde se constata una larga trayectoria de usos rituales, cabe considerar si la continuidad de determinados espacios conlleva una fosilización de los rituales. Como más o menos ya hemos ido apuntando en los párrafos anteriores, la realidad es que se han producido cambios a diversos niveles que afectan a las vías y rutas por las que se establece la relación entre los santuarios y los lugares donde viven, a las fechas de las fiestas y a los propios comportamientos rituales.

Así como las gentes se desplazan a nuevos asentamientos y abandonan los anteriores, cambia la relación espacial. Poblados que estaban junto a los espacios sagrados pasan a disponerse a cierta distancia y ello obliga a redefinir los recorridos de las romerías que conducen a ellos. Y también es importante en el caso de ermitas que se erigen en antiguos poblados situados a varios kilómetros de las actuales localidades. El trayecto sigue pautas distintas según la devoción sea puramente local o aglutine a varios pueblos de los alrededores, con diversos intereses sobre el mismo santuario y sobre el territorio circundante.

Sobre los espacios donde se encuentran los templos, en el segundo y tercer grupo se manifiestan varias pautas. La cercanía a cauces de ríos o a fuentes se encuentra en la Merindad de Sotoscueva, Carrascal del Río, Ucero, Conquezuela, Tejares y Baños del Cerrato. En los casos de Villarino y de El Tejado el entorno es prácticamente opuesto, pues se disponen en zonas en cerros elevados, imponentes roquedales donde las piedras juegan un papel fundamental en los rituales que se asocian al caso de Villarino y también en la piedra bajo el altar de Carrascal del Río.

Las imágenes que reciben veneración corresponden a diferentes advocaciones, si bien es muy importante la presencia de la Virgen. Su predominio es absoluto en el caso de los templos situados en antiguos poblados prerromanos y romanos. En el resto se encuentran personajes del primer siglo del cristianismo y uno que se encuadraría a mediados del siglo III o principios del IV; todos ellos mártires. El más reciente es San Frutos, un ermitaño que murió en tierras segovianas hacia el año 715. La preferencia por estas devociones pudiera estar asociada a la antigüedad de los lugares de culto, pues así ocurre en determinadas parroquias gallegas con devoción a mártires de los siglos III y IV que son testimonio de las fases iniciales de la cristianización (García Quintela 2014).

Otro aspecto que se aprecia con claridad es que la continuidad en los cultos de época remota se ciñe al ámbito rural, a espacios marginales dentro de la sociedad actual que manifiesta un fuerte dominio de lo urbano. Son las pequeñas localidades las que conservan el vínculo y siguen acudiendo a estos espacios, manteniendo su uso. La única excepción podría depararla el caso de la Virgen de la Salud en los arrabales de Salamanca; sin embargo la fiesta que se celebra aquí no tiene ya como centro la fuente ni los restos prehistóricos. Su desarrollo se parece a cualquier otra de las fiestas tradicionales al patrón o la patrona de las localidades o los barrios, centrada en la adoración de la Virgen y con un mercado popular.

3. Consideraciones finales

La concepción del espacio desde el punto de vista de la concepción y el uso sagrado es variable con el paso del tiempo. Si en unos casos, como durante la Edad del Bronce, existe una clara relación con las zonas de tránsito y la periferia de los hábitats, durante otras épocas más modernas predomina la sacralización de espacios dentro de los propios asentamientos. Dentro del territorio de Castilla y León no se ve una línea continuada o una transformación gradual en la evolución del sistema religioso desde la Prehistoria hasta la actualidad, sino la sustitución de un sistema por otro. Esto marca

en buena medida el abandono de santuarios y espacios de devoción.

Si se atiende a la presencia actual de iglesias y ermitas en todo el territorio de Castilla y León, sumando municipios y pedanías, localidades grandes y pequeñas, es muy posible que el número total de templos supere los 10.000. Sin embargo, los cambios en el poblamiento han hecho que casi todos ellos tengan una historia como espacios sagrados imposible de remontar más allá de unos pocos siglos y que pocos retomen tradiciones y rituales anteriores a la Edad Media. En realidad la mayoría de los templos cristianos se ubican en relación con los nuevos asentamientos surgidos en época medieval, estableciéndose en buena medida como organizadores de los espacios de población. Incluso los considerados espacios sagrados donde se concentran hitos destacados en el paisaje y la acción social (Hirsch y O'Hanlon 1995) no siempre se han perpetuado a lo largo del tiempo y muchos de estos enclaves, originados durante la prehistoria o la historia antigua, se han perdido en la memoria colectiva y sólo han venido a ser recuperados por la Arqueología. En otros casos hay que valorar que los factores que determinan su importancia en el territorio dependen, más allá de la ubicación de fuentes, lagunas o de cerros destacados, de variables inestables como el trazado de los caminos o el control visual de los pueblos o sus tierras de cultivo.

En bastantes de los espacios que manifiestan una continuidad desde tiempos remotos los comportamientos han cambiado y los rituales no se distinguen de las ceremonias tradicionales cristianas, similares a las que se repiten en multitud de santuarios en relación con imágenes sagradas, ofrendas y fiestas anuales. Ahí están las procesiones, los bailes, las comidas en comunidad, las misas y otros elementos; si bien aún se conservan unos pocos ritos específicos en algunos lugares. Quedaría por saber si los actuales devotos de estos pocos espacios sagrados con continuidad de uso son conscientes de esa larga trayectoria y si valoran esa pervivencia.

En el momento actual se ve además cómo algunos santuarios se han ido arruinando o han dejado de tener consideración sagrada, para dotarse de un carácter turístico o cultural sin mucha más relevancia. Incluso en los que conservan su simbolismo, el número de los devotos muchas veces se van reduciendo y llega a recurrirse de forma generalizada a cambios de fechas en la celebración para facilitar la asistencia. Se hace necesario permanecer atentos a su evolución. La actual pérdida de población en el ámbito rural y el desapego hacia los aspectos religiosos parece abocar a que varios de los espacios que hemos repasado puedan perder su sentido en los próximos años, en línea con lo que ya está pasando desde hace varias décadas.

BIBLIOGRAFÍA

Abascal Palazón, Juan Manuel (2015); «La ermita del Santo Cristo de San Sebastián (Coruña del Conde, Burgos) y sus monumentos de época romana», *Archivo Español de Arqueología*, 88, CSIC, Madrid, pp. 223-246.

Alonso Ponga, José Luis (1980); «Romerías leonesas: el 'Santo' de Bembibre», *Tierras de León*, 20 (39), Diputación de León, pp. 133-142.

Arce, Javier (2006); «Fana, templa, delubra destrui praecipimus: el final de los templos de la Hispania Romana», *Archivo Español de Arqueología*, 79, CSIC, Madrid, pp. 115-124.

Arribas Delgado, Lidia (2010); «Romería a la ermita de Nuestra Señora Virgen de Castro». http://www.caleruega.es/sites/caleruega/files/romeriaalaermitadenuestrasenoravirgendecastro.pdf

Barenas Alonso, Ramón (2015); *La articulación eclesiástica del valle Medio del Ebro y su área de influencia (ss. iii-viii)*, Tesis doctoral dirigida por Urbano Espinosa Ruiz, Universidad de La Rioja. https://dialnet.unirioja.es/descarga/tesis/46483.pdf

Caballero Zoreda, Luis y Sánchez Santos, J. C. (1990); «Reutilizaciones de material romano en edificios de culto cristiano», *Antigüedad y cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, 7, Universidad de Murcia, pp. 431-486.

Caballero Zoreda, Luis y Feijoo Martínez, Santiago (1998); «La iglesia altomedieval de San Juan Bautista en Baños de Cerrato (Palencia)», *Noticiario Español de Arqueología*, 71, CSIC, pp. 181-242.

Correia Santos, Maria Joâo (2015); *Santuarios rupestres de la Hispania indoeuropea*», Tesis doctoral dirigida por Francisco Marco Simón, Universidad de Zaragoza. http://zaguan.unizar.es/record/31628/files/TESIS-2015-069.pdf

Cruz Sánchez, Pedro Javier (2015); «Paisajes sagrados en el occidente salmantino. Definición y análisis a través de los ejemplos de El Abadengo y La Ribera», en R. Jacinto y V. Cabero coords.); *Diálogos (Trans)fronterizos – Patrimonios, Territórios, Culturas*, Iberografías, 31, Guarda: Centro de Estudos Ibéricos, pp. 35-56. https://www.scribd.com/collections/17262247/Iberografias-31

Delibes de Castro, Germán (2000-2001); «Del Bronce al Hierro en el valle medio del Duero: una valoración del límite Cogotas I-Soto de Medinilla a partir de las manifestaciones de culto», *Zephyrus*, 53-54, Universidad de Salamanca, pp. 293-309.

Delibes de Castro, Germán (2004); «La impronta Cogotas I en los dólmenes del occidente de la cuenca del Duero o el mensaje megalítico renovado», *Mainake*, XXVI, Diputación de Málaga, pp. 211-231.

Delibes de Castro, Germán, Fernández Manzano, Julio y Pérez Rodriguez, Francisco Javier (1997); «Posibles exvotos de la Edad del Bronce en fuentes termales y minero-medicinales de la Submeseta Norte», *Termalismo antiguo: Actas del I Congreso peninsular (Arnedillo, la Rioja, 3-5 octubre 1996)*, UNED, pp. 117-128.

Fabián García, José Francisco (2012); «El tiempo más antiguo (del Paleolítico al siglo xi)», en J. Mª Hernández Díaz y U. Dominguez Garrido (coords.), *Historia de Béjar*, vol. 1, Centro de Estudios Bejaranos, pp. 71-201.

Fernández Gómez, Fernando (1995); «La Edad del Hierro», en M. Mariné (coord.), *Historia de Ávila, I. Prehistoria e Historia Antigua*, Institución Gran Duque de Alba, pp. 104-280

Garate Maidagan, Diego, Rios Garaizar, Joseba, Pérez Martín, Rosario, Rojas Mendoza, Raquel y Santonja Gómez, Manuel (2016); «Arte rupestre paleolítico al aire libre en el paraje de La Salud (valle del Tormes, Salamanca)», *Zephyrus*, LXXVII, Universidad de Salamanca, pp. 15-29.

García Díez, Marcos, Ortega Martínez, Ana Isabel, Gómez Barrera, Juan Antonio y otros (2000); «Las manifestaciones gráficas de la Sala de la Fuente (Ojo Guareña, Burgos)», *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, 66, Universidad de Valladolid, pp. 65-80.

García Quintela, Marco V. (2014); «Paisajes duales en la Galicia tradicional: estructura, génesis y transformación», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXIX (1), CSIC, Madrid, pp. 29-52.

García Román, Carolina y Martín Soria, María Teresa (1989); «Religiosidad popular: exvotos, donaciones y subasta», en León Carlos Álvarez Santaló, Mª Jesús Buxó Rey y Salvador Rodríguez Becerra –eds. –: *La religiosidad popular*, vol. 3, Anthropos Editores, Barcelona, pp. 353-368.

Gómez Barrera, Juan Antonio (1993); *Arte rupestre prehistórico en la Meseta castellano-leonesa*, Junta de Castilla y León, Valladolid.

Gómez García, Pedro (2008); «Antropología y religión en el pensamiento de Mircea Eliade», *El Genio Maligno. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 2, Asociación Cancro, Granada, pp. 105-115.

Gómez García, Pedro (2015); «Metamorfosis de lo religioso. Perspectivas antropológicas y filosóficas», Gazeta de Antropología, 31 (2), Universidad de Granada, artículo 4. http://hdl.handle.net/10481/36832

Gutiérrez Behemerid, Mª Ángeles y Subías Pascual, Eva (2000); «El llamado templo de Júpiter de Clunia: propuesta de restitución», *Archivo Español de Arqueología*, 73, CSIC, pp. 147-160.

Hirsch, Eric y O'Hanlon, Michael. –eds.– (1995); *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*, Oxford University Pres.

Lucas Pellicer, María Rosario (1990); «El Santuario Rupestre del Solapo del Águila (Villaseca, Segovia) y el barranco sagrado del Duratón», *Zephyrus*, XLIII, Universidad de Salamanca, pp. 199-208.

Martínez Peñín, Raquel (2007); «La secuencia altomedieval de la iglesia paleocristiana de Marialba de la Ribera (León)», *Estudios Humanísticos. Historia*, 6, Universidad de León, pp. 47-64.

Martín Viso, Iñaki (1996); «Una comarca periférica en la Edad Media: Sayago, de la autonomía a la dependencia feudal», *Studia histórica. Historia Medieval*, 14, Universidad de Salamanca, pp. 97-155.

Martín Viso, Iñaki (1999); «Organización episcopal y poder entre la Antigüedad Tardía y el Medievo (siglos v-xi): las sedes de Calahorra, Oca y Osma», *Iberia. Revista de la Antigüedad*, 2, Universidad de La Rioja, pp. 151-190.

Martín Viso, Iñaki (2011); «Monasterios y redes sociales en El Bierzo altomedieval», *Hispania. Revista Española de Historia*, LXXI, nº 237, CSIC, pp. 9-38.

Moral del Hoyo, Sergio y Navazo Ruiz, Marta (2006-2007); «Revisión y nuevas aportaciones sobre el poblamiento prehistórico en el cañón del río Lobos (Soria-Burgos)», *BSAA Arqueología*, 72-73, Universidad de Valladolid, pp. 39-65.

Morán Bardón, César (1919); *Investigaciones acerca de Arqueología y Prehistoria de la región salmantina*, Salamanca.

Morán Bardón, César (1931); «Datos etnográficos», Memorias, LXXXVIII, Sociedad Española de Antropología, Etnología y Prehistoria, pp. 197- 215.

Morán Bardón, César (1946); *Reseña histórico-artística de la provincia de Salamanca*, Universidad de Salamanca.

Moreno Koch, Yolanda (1997); «El destino de la sinagoga mayor de León después de la expulsión», *Thélème: Revista complutense de estudios franceses*, 12, pp. 63-66.

Moreno Koch, Yolanda (2003); «La judería y sinagogas de Segovia», en Ana María López Álvarez y Ricardo Izquierdo Benito (coords.): *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*, Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 393-396.

Murillo, José Ignacio y Moreno, Francisco José (2014); «Nuestra Señora de Tiermes (Montejo de Tiermes, Soria). De una ermita que antes fue monasterio y parroquia», *Arqueología de la Arquitectura*, 11, CSIC, Madrid/Vitoria, e18.

Palol y Salellas, Pedro de, Tuset, Francesc y Cortes Álvarez de Miranda, Javier (1983); «Excavaciones en la iglesia visigoda de San Juan de Baños: Palencia, 1982», *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, 49, Diputación de Palencia, pp. 241-264.

Pérez Centeno, Mª del Rosario (1999); «Un enclave romano de primer orden en el norte peninsular: Asturica Augusta en el siglo iii d.C.», Gallaecia, 18, Universidade de Santiago de Compostela, pp. 265-274.

Rodríguez Becerra, Salvador (2012); «Advocaciones marianas de Gloria en Andalucía. Génesis y evolución de sus santuarios», *XX Simposium Advocaciones marianas de Gloria (San Lorenzo del Escorial, 6-9 de septiembre de 2012)*, Instituto Escurialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, pp. 91-106.

Rodríguez Pérez, Francisco Javier (2010); «Diferencias históricas y conflictos en torno a la Virgen de Castrotierra», *Argutorio*, 24, Asociación Cultural «Monte Irago», pp. 63-69.

Rubio Pérez, Laureano M. (1981); «La Virgen de Castrotierra: su historia, santuario y romería», *Tierras de León*, 21 (42), Diputación de León, pp. 75-88.

Ruiz Gálvez, Marisa (1995); «Depósitos del Bronce Final: ¿sagrado o profano? ¿sagrado y, a la vez, profano?», *Complutum*, Extra-5, Universidad Complutense de Madrid, pp. 21-32.

Sánchez Moreno, Eduardo (1997); «Aproximación a la religión de los vetones: dioses, ritos y santuarios», *Studia Zamorensia*, IV, UNED, pp. 115-147.

Santos Estévez, Manuel, Parcero Oubiña, César y Criado Boado, Felipe (1997); «De la arqueología simbólica del Paisaje a la Arqueología de los paisajes sagrados», *Trabajos de Prehistoria*, 54(2), CSIC, pp. 61-80.

Tejedor Rodríguez, Cristina y otros (2017); «Biografía de un monumento megalítico: fases de uso y clausura en el dolmen de El Teriñuelo (Aldeavieja de Tormes, Salamanca)», *Zephyrus*, LXXIX, Universidad de Salamanca, pp. 39-61.

Tejerizo García, Carlos y Vigil-Escalera Guirado, Alfonso (2017); «Castro Ventosa y La Cabeza de Navasangil: Una revisión de sus secuencias de ocupación y del fenómeno de los asentamientos fortificados altomedievales», *Nailos: Estudios Interdisciplinares de Arqueología*, 4, Asociación de Profesionales Independientes de la Arqueología de Asturias, pp. 129-161.

Dulzaineros y redoblantes en la provincia de Burgos

Alfredo Blanco del Val

La provincia de Burgos, situada en el norte de la Comunidad Autónoma de Castilla y León, tiene una extensión de 14.022 km2. Limita al norte con Cantabria, al este con el País Vasco, La Rioja y la provincia de Soria, al sur con la provincia de Segovia y al oeste con las provincias de Valladolid y Palencia. Se trata de la provincia de España con mayor número de municipios, un total de 371, agrupados actualmente en siete partidos judiciales: Aranda de Duero, Briviesca, Burgos, Lerma, Miranda de Ebro, Salas de los Infantes y Villarcayo.

Tierra que ha sabido mantener sus tradiciones tanto en la capital como en su provincia con sus danzantes, gigantillos, dulzaineros municipales, el Corpus y el Curpillos, las fiestas de San Pedro y San Pablo, el Colacho en Castrillo de Murcia, la fiesta del Capitán en Frías, el Gallo de Carnaval en Mecerreyes, el Desjarrete en Poza de la Sal, el Cronicón de Oña, la fiesta de los Jefes en Santo Domingo de Silos, la fiesta del Judas en Villadiego, la romería de Nuestra Señora de las Nieves en Las Machorras y un largo etcétera que no enumero por temor a dejarme alguna en el tintero. Así como también ha sabido mantener su música y sus músicos tradicionales.

Dos de mis trabajos anteriores, publicados en esta revista Folklore, los dediqué a los músicos tradicionales presentes en el Archivo Municipal de Burgos, situado en el palacio de Castilfalé de la capital burgalesa, por una parte los tamborileros y por otra parte a los dulzaineros y redoblantes, dejando registrado una amplia lista de nombres y fechas. Ahora, y con el presente trabajo, pretendo completar lo anterior con los músicos burgaleses, que aparecen desempeñando su trabajo tanto en la capital y sus barrios, como, sobretodo, a lo largo de su extensa provincia, empezando en publicaciones del siglo XIX, pasando por el XX y llegando por último al actual siglo XXI.

Para ello, entre otras cosas, he realizado una búsqueda en la página web de la Biblioteca Virtual de Prensa Histórica del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte del Gobierno de España; referencias a dulzaineros en Burgos las encontramos en diferentes diarios, a saber: *El Diario de Burgos, El Papa-Moscas, La Hoja del lunes* o en *La Voz de Castilla*.

Con el fin de completar el trabajo, he tratado de recoger todas las referencias que hasta mí han llegado de los diferentes músicos de la provincia a través de distintos libros, publicaciones, casetes, CDs e incluso de diferentes páginas web de Internet como la de la Diputación de Burgos, que me han aportado tanto nombres propios como nombres muchas de las diferentes formaciones de dulzaineros y redoblantes que han estado o están en activo en Burgos y su provincia.

Los diferentes diarios y prensa de Burgos

El Diario de Burgos es un periódico español matutino, diario, cuyo ámbito de difusión corresponde a la provincia de Burgos. El miércoles, 1 de abril de 1891 salió a la calle el primer ejemplar, inicialmente como diario de la tarde, sin publicación dominical, convirtiéndose en rotativo matutino más tarde. Sus promotores y fundadores fueron el abogado, escritor y periodista burgalés Juan Albarellos Berroeta, y Juan García Rubio, secretario de Sala de la Audiencia de Burgos.

El Papa-Moscas fue un periódico de la ciudad de Burgos, el más importante de finales del siglo XIX y principios del XX. De carácter liberal moderado y tono satírico, *El Papa-Moscas* se erigió en defensor de los intereses económicos de Castilla y de las clases medias. En su primera época hasta 1878 fue fundado por el librero Calixto Ávila y dirigido por Cesáreo Hernando y su periodicidad era semanal. Ya en su segunda época, hasta 1920 fue editado por un colaborador de la primera época, Jacinto Ontañón-Enríquez.

Hoja del Lunes fue la denominación genérica para un grupo de periódicos editados por las asociaciones de prensa provinciales en España. Desde 1925 hasta 1982 era el único periódico autorizado a publicarse en lunes. La *Hoja del Lunes* de Burgos comenzó a publicarse el 6 de marzo de 1950 con subvención del ayuntamiento. Andrés Ruiz Valderrama fue su director.

La Voz de Castilla fue un diario creado en Burgos en 1910. Desde el 16 de abril de 1916, apareció con el subtítulo de «órgano defensor del regionalismo castellano». Dejó de publicarse el 24 de abril de 1921. Este diario fue fundado por el abogado y político Antonio Zumárraga Díez.

Apariciones de Dulzaineros en *El Diario de Burgos*

La primera referencia que encontramos a unos dulzaineros en concreto en este diario es en el ejemplar del 31 de Enero de 1893 en relación al célebre dulzainero «Volata» acompañado del afamado redoblante «Chirola» tocando en el burgalés barrio de San Lesmes, dándonos a conocer que éste último también era un magnífico tocador de castañuelas. Más adelante, en un diario de 1946, en las memorias de la Burgalesa María Cruz Ebro, habla de «Volata» como hortelano e hijo de hortelanos y de «Chirola» como hábil redoblante y tocador de castañuelas.

15 de Agosto de 1893 se nos anuncia un original concurso de gaitas en Valladolid, entre Esteban de Pablos de Aranda y Ángel Velasco de Renedo. Constando de una pieza obligatoria compuesta por el profesor D. Tiburcio Aparicio y otra de libre elección, siendo la apuesta de 250 pesetas para el ganador, a tener lugar en el Teatro Lope de Vega de la capital vallisoletana.

- 13 de Febrero de 1895 se nos informa de la participación en Burgos en el barrio de San Pedro y San Felices de los Dulzaineros de Covarrubias y en el de San Pedro de la Fuente de los dulzaineros de Baltanás, que también aparecen tocando años más tarde en 1925 en Villamar, y en Arcos, como Segundo Adrián e hijos; también se nos informa de su presencia en 1928 en la localidad de Roa por la festividad de San Raimundo y en Buniel por Nuestra Señora del Rosario en 1935.

- 04 de Noviembre de 1896, en Villadiego, con motivo de la reposición de su juzgado participaron los dulzaineros de Sotillo de la Ribera, que también tocarían en Villatoro en 1898 con motivo de la festividad de Nuestra Señora de las Mercedes y en 1901 en el barrio del Hospital del Rey por la fiesta del Ángel, repitiendo en 1904 y 1934. Volviendo a aparecer tocando en Villatoro en 1910 y ya en Octubre de 1933 se habla de «Los Pollos» de Sotillo de la Ribera en el pueblo de Mamolar con motivo de Santa Centola. Y en Marzo de 1940 se habla de ellos al tocar Victorino y Cándido Arroyo, junto con el redoblante Eufrasio Ovejero, en el Monumental Cinema de Madrid una diana regional y unas jotas ribereñas.

- 19 de Septiembre de 1898 se recoge a «los tres hermanos», renombrados dulzaineros de Los Balbases; igualmente se informa que participaron en Enero de 1923 en la Granja de Pinilla por la festividad de San Sebastián.

Los afamados dulzaineros «Calines» y «Farraús» en una imagen del libro «Danzas Típicas Burgalesas» publicado en el año 1959

- 16 de Enero de 1899 en el Barrio de Las Huelgas, por San Antonio Abad, tocó el afamado gaitero «Farragús».

- 23 de Agosto de 1899 En Belorado, aparecen nombrados los afamados dulzaineros de la localidad «Catadián» y «Medusa». Aunque posteriormente en la misma localidad, en 1900 hace referencias a ellos como «Catachán» y «Maduro».

- 08 de Enero de 1900 en Villalmanzo aparecen nombrados por primera vez los dulzaineros de la localidad «Los Farraguses», con motivo de la colocación de una lápida en honor a Marcelo Adrián Obregón. Posteriormente aparecerán, nombrados como Felipe y Félix Sáez, en innumerables ocasiones tocando a lo largo de la geografía burgalesa como por ejemplo en el barrio de Villatoro, en Cardeñadijo o con motivo de la inauguración del reloj de la parroquia de San Cosme y San Damián en el baile que tuvo lugar en la plazuela de la Vega de la capital burgalesa; también se les nombra tocando en Arcos, Castañares, Cardeñajimeno, Villalonquéjar en 1913; otras localidades donde aparecen tocando son Sasamón, Rubena, Quintanadueñas, Villayuda (La Ventilla), Quintanilla del Coco, Estepar, el barrio de Cortes, en Villafría; en Cebrecos por San Cristóbal y Santa Ana, Quintanilla de Vivar; en 1925 en Presencio participaron en una boda entre Emilia Pérez Santacruz y Andrés Temiño; en 1929 en Villangómez por la fiesta de Pascua participaron en la procesión a la ermita de Fuente de Toro en la que se tiraron cohetes y bombas; en Sotragero por San Roque en 1929; en Tosantos el mismo año con motivo de la bendición de una imagen del Niño Jesús de Praga; en San Mamés de Burgos; en Rúbena por San Gervasio; en una boda en Madrigal del Monte en Enero de 1930, entre Genoveva Huerta Huerta y Silviano Cereceda Pérez, tocaron los bailes; en Villarmero, en Quintanaortuñ, en Sotragero; en Arenillas de Muñó en 1931 por San Estéban protomártir; en Mazuelo de Muñó en 1933 y en Villatoro en 1941 tocaron junto con el dulzainero Alfredo Sáez.

- 24 de Agosto de 1900 se hace referencia a los afamados dulzaineros de Pampliega, Trifón Frías y Elías Cuesta. Que posteriormente también se les nombra tocando en Buniel. Y que con posterioridad se refiere a ellos como Elías Cuesta e hijos, que también aparecen tocando en Ventilla y Villagonzalo en enero de 1908 las siguientes piezas: muchachita, viva la jota, bravo toro, puñao de rosas, la tierruca y un popurrí. Igualmente tocaron en el barrio burgalés de Santa Clara y en 1920 aparecen tocando en Susinos ya como

Heliodoro Cuesta y hermanos o de la misma manera que en 1927 que se les nombra como Hermanos Cuesta. En Agosto de 1927 se nos informa que tocaron las siguientes piezas: Cañero, pasodoble cañí; La Rapacina, fantasía asturiana; La Cibeles, sinfonía y Memento musical. En 1928 en el propio Pampliega aparecen ya como «Hijos de Elías».

- 10 de Diciembre de 1900 en Villasandino aparecen los dulzaineros de la palentina Frómista tocando con motivo de la festividad de San Ambrosio, repitiendo en 1902.

- 17 de Mayo de 1901 se nos hace referencia por primera vez a los dulzaineros «Los Calines» en la localidad de La Aguilera. Y ya en Septiembre de 1909 por la festividad de Nuestra Señora de las Mercedes en el capitalino barrio de Villatoro se habla de ellos como los dulzaineros de la ribera Juan Ovejero y compañeros (a) «Los Calines». Y en 1910 se nos dice que son de la localidad ribereña de La Horra. Así mismo aparecen tocando en Quintaladuelas en 1911. En Roa ya se habla de ellos como los ganadores de varios concursos y entre ellos el de Valladolid. También aparecen en 1923 en Buniel, La Horra, en Castrillo-Solarana junto con el dulzainero de Gumiel de Mercado Severiano con su famosa caja, así como en Villacienzo.

- 05 de Julio de 1901 se nos relata un concurso de dulzaineros que suponemos tuvo lugar en Burgos en la que tomaron parte los siguientes dulzaineros:
  -Eusebio Pérez y Juan Zamora de Cevico de la Torre (Palencia).
  -Florentín Rodríguez de Peñaflor (Valladolid).
  -Esteban de Pablo de Aranda de Duero (Burgos).
  -Demetrio Navarro y Evaristo Pérez de Estella (Navarra).
  -Ángel Velasco de Valladolid, y
  -Felipe y Félix Sáez («Los Farraguses») de Villalmanzo (Burgos).

- Interpretaron una jota española, un motivo con aires nacionales y una pieza de libre elección. Siendo adjudicado el primer premio al vallisoletano Ángel Velasco por delante de los de Estella y en tercer lugar quedó Esteban de Pablos.

- Posteriormente el 08 de Julio en relación a la competencia anterior, la Comunidad Navarra de la ciudad de Burgos escribe en dicho diario un alegato a favor de los navarros «que tocaron con dulzainas sin llaves, no como la del Señor Velasco que representa una ventaja sobre sus instrumentos» y emplaza a una nuevo concurso con dulzainas «de madera, con agujeros y lengüeta de caña».

- En el mismo diario, el dulzainero Eusebio Pérez de Cevico de la Torre expone que Ángel Velasco es un reputado y excelente músico merecedor del primer premio, pero no opina igual del resto de premiados, refiriéndose a los de Estella como «la antigüedad de la dulzaina, la monotonía rítmica del tambor (no redoblante) y el tono estridente de aquella», reseñando que podía haberse anunciado convenientemente y él habría llevado su chirimía. También nos habla del tiempo moderno en el que se está y defiende que la dulzaina tenga llaves y registros como otros instrumentos, aumentando el desafío de los de Estella hasta las 1.000 pesetas, con la condición de tocar él con una «toba».

- Por último figura la apreciación que hace el ya aparecido Victoriano Alonso (a) «Chirola» para aclarar que no participaron en el concurso los dulzaineros de Burgos, ya que el Excelentísimo Ayuntamiento les denegó el permiso a él y a Mariano Abajo (a) «Bolata».

- 30 de Enero de 1903 aparecen los dulzaineros de Cevico de la Torre (Palencia), tocando en las fiestas de San Lesmes en Burgos; así como en Villamar por la Virgen del Pilar.

- 21 de Julio de 1903 se nos informa de los afamados dulzaineros de Gumiel de Izán (avecinados en Villadiego), Miguel Blanco, su hijo y su sobrino. Aunque posteriormente, en 1906 se referirá a ellos como los dulzaineros del barrio burgalés de San Pedro de la Fuente, siendo su hijo Pedro Regalado Blanco y estando acompañado por el redoblante Victoriano Alonso (a) «Chirola», tocando en el barrio de las Huelgas y en el Hospital del Rey; así como también aparecen a lo largo de la provincia en Arauzo de Miel, en 1907, acompañados del redoblante Faustino Sancho, o en Villafría, y en Salas de los Infantes en 1912.

- 26 de Julio de 1907 el Ayuntamiento de Burgos contrata a los reputados dulzaineros Esteban de Pablo (a) «El Arandino» y a Modesto Herrera, junto al redoblante Segundo Valle.

- 19 de Agosto de 1905 vuelven a aparecer en Olmillos, junto a Sasamón los dulzaineros de la capital Benito, «Volata» y «Chirola», merecedores de uniformes y merecidos elogios.

- 31 de Enero de 1908 se hace referencia a los dulzaineros de Aranda de Duero tocando en el barrio burgalés de Gamonal donde repetirían en 1946. Y también se habla de ellos en 1925 tocando en la ciudad de San Sebastián con motivo de las fiestas de San Pedro y San Pablo.

- 31 de Agosto de 1909 se menciona a los dulzaineros de Miranda de Ebro como Rufo y Calerino Zapatero.

- 23 de Mayo de 1912 en la villa de Sarracín, se nombra a los dulzaineros de Lerma; a los cuales se hace referencia en 1915 como Hermógenes Fidel y Evencio Royuela. Y en 1917 como Mariano Ontoria y compañía que tocaron en el ventorro «el Arenal» los bailes, así como posteriormente a sus acompañantes se les identifica como Vicente Benito y Gonzalo. Apareciendo en 1918 y 1919 Mariano Hontoria (en las publicaciones aparece escrito indistintamente con «h» o sin ella) acompañado del mismo Vicente Benito y de Abdón Gárate. En Junio de 1929 se nos habla de Mariano Ontoria apodado «Mentira fresca» tocando en el barrio de Gamonal, así como tambíén en Castañares. Y en 1923, en Quintanilla de Vivar se refieren a los dulzaineros de Lerma como Martín Iglesias y compañía. En 1930, en Mayo, se nombra a Mariano Ontoria y Elías Angulo con su compañero redoblante tocando en Zarzaguda por la festividad de San Nicolás.

- 22 de Septiembre de 1914 en el barrio de Villatoro aparecen los dulzaineros de Melgar de Fernamental, así como también en Octubre de 1926 en Castrillo de los Rucios.

- 23 de Febrero de 1917 se habla de los dulzaineros de Castrojeriz como Jesús, Honorio y Teodoro González, acompañados del caja Antonio Diego.

- 04 de Diciembre de 1917 se nombra a los dulzaineros de Tinieblas de la Sierra como Pablo del Hoyo y Félix Juez, tocando en una boda en Villagonzalo de Pedernales.

- 12 de Febrero de 1924 en Santibáñez Zarzaguda con motivo del Santo Ángel de la Guarda, tocaron los afamados dulzaineros Cayo Triana y compañía.

- 27 de Febrero de 1924 en Villunquera, por la fiesta de Carnaval intervinieron los dulzaineros Antonio Diego y Triguero.

- 15 y 16 de Abril de 1925 se anuncian «Los Recheles» como Jesús González y herma-

nos músicos dulzaineros de Castrojeriz, ofreciéndose a su numerosa clientela y público en general, con el acompañamiento del acreditado redoblante Felipe Flórez de Villadiego.

- 02 de Mayo de 1925 se habla de los dulzaineros de Tinieblas como Marcelo Juez y Pedro Simón; así como la presencia de dos dulzaineros de Quintanilla de Sobresierra en Castrillo de Rucios.
- 08 de Agosto de 1925 se informa que los dulzaineros de Aguilar de Campoo (Palencia) han tocado en Villarcayo por la fiesta de Nuestra Señora y San Roque. Así como también aparecen en Agosto de 1939 en la localidad de Arija
- 04 de Octubre de 1924 por la fiesta de San Lucas en Santibáñez Zarzaguda aparece el dulzainero Vicente Benito e hijos tocando en dicha localidad, igualmente aparece dicha formación en Mayo de 1925 por San Isidro en la localidad de Villarmero.
- 18 de Diciembre de 1928 en Zarzaguda se habla de los dulzaineros locales Diego Cuasante y Jacinto Pérez.
- 22 de Mayo de 1929 en Solarana, también por San Isidro, se nombra a los dulzaineros de Covarrubias «Los Noviles».
- 03 de Octubre de 1931, los dulzaineros de Aranda, Ceferino Zapatero y Clemente y Félix Romero fueron a tocar a Sevilla.
- 03 de Junio de 1932 se habla de los dulzaineros de Villagutiérrez que tocaron en una boda en Arroyo de Muñó.
- 11 de Julio de 1932 por San Juan en la localidad de Revillarruz, aparecen nombrados los dulzaineros de Mecerreyes, Aniceto Portal e hijos.
- 08 de Junio de 1935 aparecen los vallisoletanos dulzaineros de Pesquera de Duero tocando en Olmedillo de Roa.
- 08 de Junio de 1935, por primera vez son nombrados en Arcos de la Llana, para amenizar sus bailes, los dulzaineros «Los Anises» de Mecerreyes. Posteriormente en febrero de 1936 aparecen tocando en el barrio burgalés de Santa Águeda; también actuaron en Baracaldo, en 1952 y 1953, para el Círculo Burgalés de dicha localidad con motivo de las fiestas de San Pedro y San Pablo.
- 16 de Diciembre de 1942 en Hontangas se nombra a los dulzaineros «Los Ritmos», domiciliados en Burgos en la calle Emperador 13.
- 20 de Agosto de 1946, en la inauguración del establecimiento de bebidas de Pablo Caballero, en la calle San Pablo 6 y 8, se anuncia los conciertos de los dulzaineros de Sotillo y La Horra, «El Pollo» y «los Calines».
- 25 de Noviembre de 1953 en Villadiego por Nuestra Señora de la Asunción y San Roque actuó un grupo femenino de danzas acompañado por «Calines» y «Farragús», artistas indiscutibles de gaita y tamboril; en 1955 tocan para el grupo de danzas «Educación y descanso» de Burgos; y en 1956 en el diario se nombra al gaitero «Calines».
- 29 de Junio de 1954 se habla de los gaiteros que han acompañado a los gigantillos como de Mariano Arranz y su hijo Ladislao Arranz, así como de Eutiquio Fontecha.
- 05 de Julio de 1961 con motivo del X Concurso Provincial de Danzas, se nombra al dulzainero Dámaso Moral y al tambor a Maximiliano Diez de Castrillo de la Reina.
- 10 de Julio de 1966 en este ejemplar, el periodista que aparece bajo el seudónimo de «Burgense» escribe en un artículo sobre los dulzaineros de los últimos 40 años, a saber:

-En Burgos Capital: «Mentira fresca», «Bolata», Ovejero de La Horra (el mejor), Iglesias de Roa.
-En la provincia: «Los Farraguses» de Villalmanzo, «Los Pollos» de Sotillo de la Ribera, «Elías» de Pampliega, «El Borlas» de Tinieblas de la Sierra, «Los Angulos» de Arcos de la Llana, «Los Famosos» de Covarrubias, «Los Anises» y «Los Nenes» de Mecerreyes.

- 07 de Septiembre de 1967 se notifica que dos dulzaineros burgaleses, Teófilo Arroyo y Máximo Mediavilla, han sido premiados con el segundo premio del Ayuntamiento en el Certamen Nacional de Palencia, celebrado en el paseo del Salón, en el que recibieron el primer premio Eugenio Pérez e hijo de Estella (Navarra) y el primer premio de la Sección Femenina Serafín Abeitúa y Félix Divar de Abekia Iragua (La Rioja).

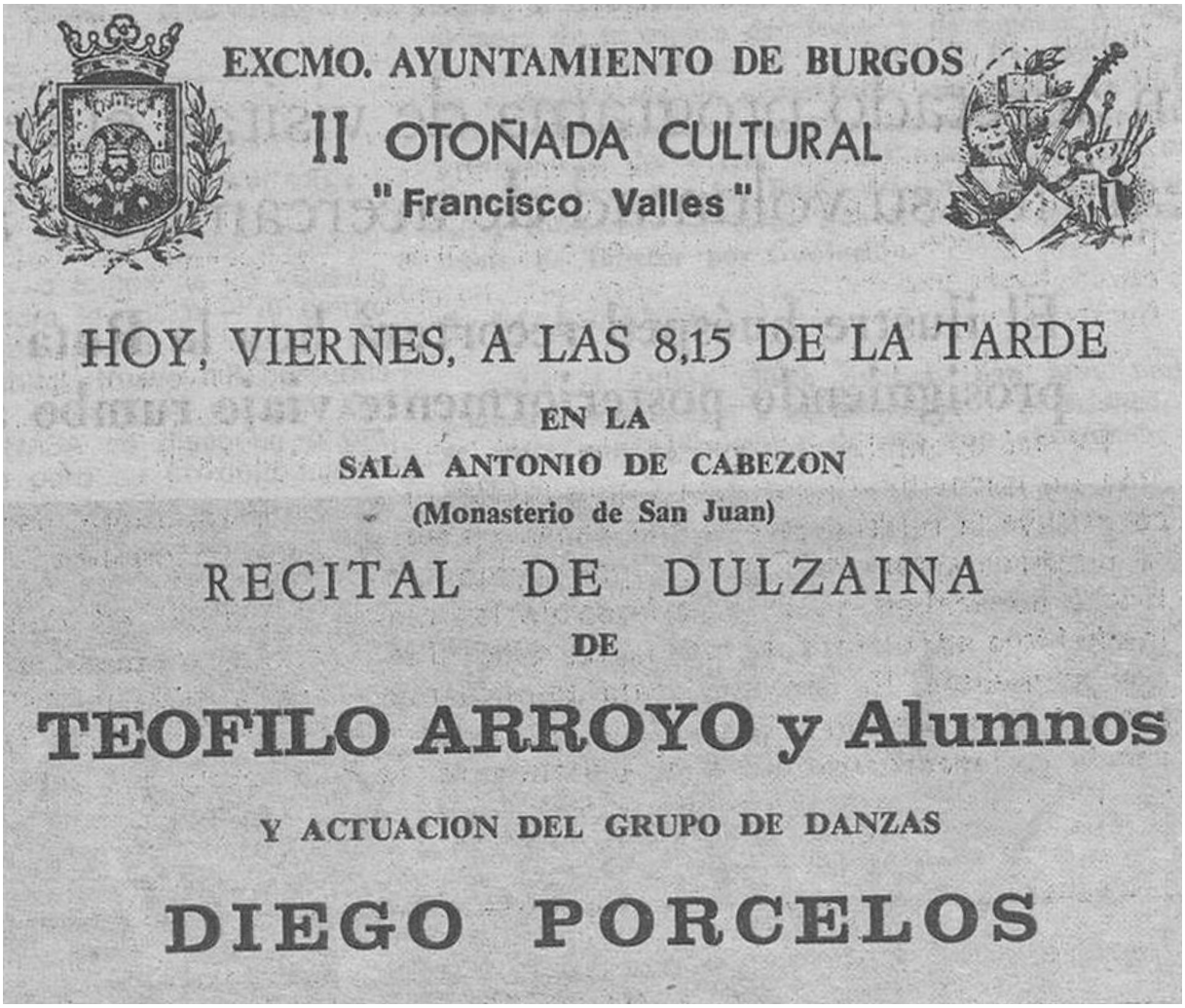
- 11 de Septiembre de 1968 en el IV Certamen Nacional de Dulzaina de Palencia, celebrado en las fiestas de San Antolín, recibieron el premio de honor Serafín Abeitúa y Félix Divar, y el primer premio recayó en los burgaleses Teófilo Arroyo y Máximo Mediavilla, siendo el segundo para Eugenio Pérez de Lizarra e hijos de Estella.

A partir de este momento las apariciones en prensa de Teófilo Arroyo son continuas, como en Agosto de 1971 donde se nos indica que acompañó durante las fiestas de Briviesca al Grupo de Danzas «Justo del Río». En Septiembre de 1977 por las fiestas de San Mateo en Burgos aparece Teófilo tocando junto con Ceferino Santamaría en el mismo acto que participaron Lidio Portal e hijo. En Noviembre del mismo año, participa en el homenaje que se realiza a Antonio José como dulzainero del Ayuntamiento junto con Miguel Escancio. En Diciembre participa en las Jornadas Castellanas en Aranda de Duero, en colaboración con el dulzainero arandino «Tío Braulio» y con Santiago Aguilera. Ya en Enero

Teófilo Arroyo en una imagen aparecida en el *Diario de Burgos* en el año 1978

de 1978 intervendrá Teófilo en la festividad de Santa Águeda en su pueblo de origen, Sotillo de la Ribera, informándonos de su premio nacional conseguido en dos ocasiones. Así mismo en Marzo del mismo año participó en el Homenaje a la Lengua Castellana. En Agosto de 1978 Teófilo participa junto con Severinio Santamaría en la «Fiesta de la Juventud», en Pradoluengo, en la que también intervendría el dulzainero Ángel Rodríguez de Los Balbases. Así mismo en Octubre del mismo año, con motivo del «Festival de la Jota Burgalesa» que se celebró en la Plaza Mayor de la ciudad, participó junto con Lidio Portal como dulzaineros del Ayuntamiento. Y en Noviembre se le anuncia formando parte del programa de la Semana Cultural de la capital burgalesa en el que figura junto con reputados y conocidos artistas a nivel nacional como Labordeta o la formación Chicotén. En diciembre aparece un artículo de «Burgense» titulado «A la dulzaina» en el que se menciona a Teófilo y al sacerdote Alejandro Céspedes. Ya en Febrero de 1972, Alberto Arnaiz escribe

un artículo sobre «El problema de la música popular castellana», en el que se nos habla de Teófilo Arroyo y de la Escuela de Dulzaina. En Marzo ofrece Teófilo un recital junto con Fernando Lázaro Palomino, también dulzainero. En Agosto de 1979 Miguel Ángel Palacios, director de la Escuela Municipal de Dulzaina nos habla de Teófilo y de Simón Altable, profesores de la misma. En Diciembre se anuncia la presentación del libro de Francisco Javier Hernando «La dulzaina», en la que intervendrá Lorenzo Sancho hablando de la construcción del instrumento y en la que actuará Teófilo como profesor de la Escuela Municipal de Dulzaina. En Febrero de 1980, tendrá lugar una jornada homenaje al músico burgalés Antonio José, en las que tomará parte Teófilo junto con el grupo Orégano, interpretando fragmentos del cancionero del mismo autor, informándonos posteriormente del éxito conseguido por Arroyo. En Julio de 1980, en Villalba de Losa tienen lugar los actos en honor a Juan de Garay, participando el grupo «Tierra del Cid» con la dulzaina de Teófilo Arroyo, así como posteriormente participaron los mismos en la Feria del Ajo de Castrojeriz. Ese mismo año toma parte junto con Máximo Mediavilla a la caja en las fiestas de verano de Vilviestre del Pinar. En Marzo de 1981 Teófilo interviene junto con el Grupo «Diego Porcelos», en la semana gastronómica burgalesa. En Septiembre de 1981 tiene lugar la Otoñada Cultural Francisco Vallés dando un recital Teófilo, Simón Altable, Máximo Mediavilla, y sus alumnos de la Escuela Municipal de Dulzaina.


EXCMO. AYUNTAMIENTO DE BURGOS

II OTOÑADA CULTURAL

"Francisco Valles"

HOY, VIERNES, A LAS 8,15 DE LA TARDE

EN LA

SALA ANTONIO DE CABEZON

(Monasterio de San Juan)

RECITAL DE DULZAINA

DE

TEOFILO ARROYO y Alumnos

Y ACTUACION DEL GRUPO DE DANZAS

DIEGO PORCELOS

Anuncio en el *Diario de Burgos* de la Otoñada Cultural, 27 de Noviembre de 1981

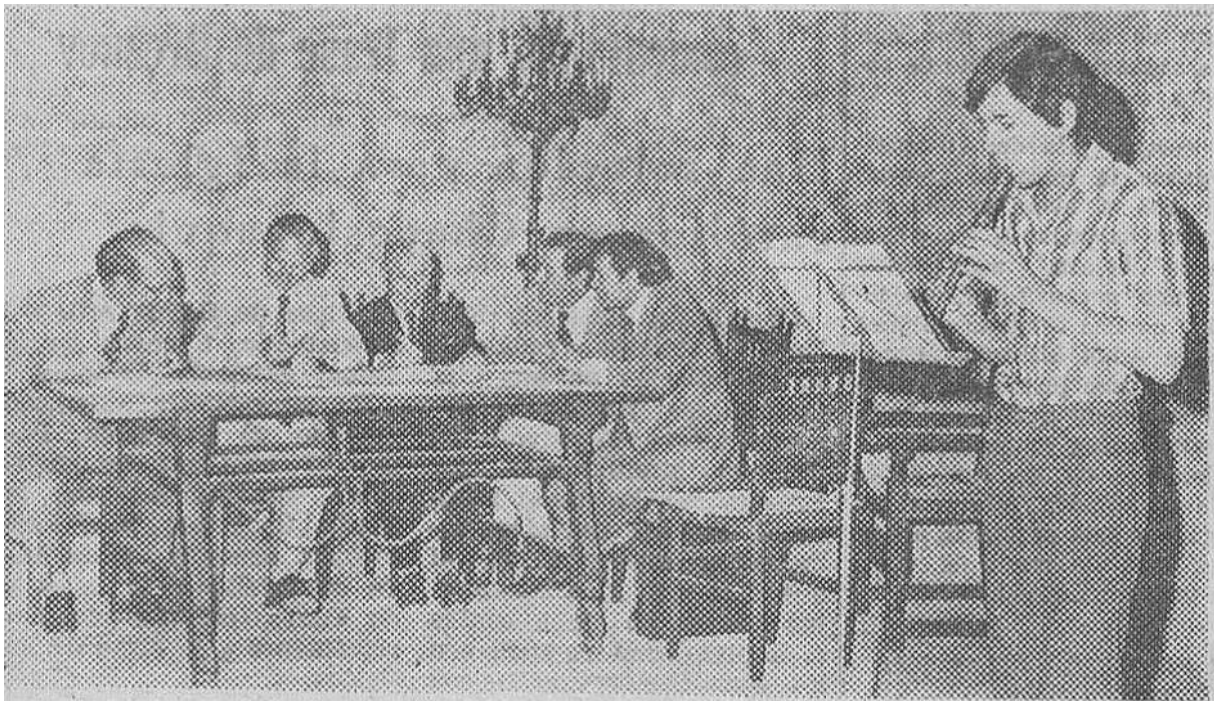
En Noviembre, junto con Alberto Arnaiz participará en la campaña de promoción socio-cultural de la provincia. Ya en Febrero de 1982 participa con Simón Altable en el Homenaje que les dedica la Sociedad «El Juglar». En Marzo de ese año se inaugura la Escuela de Dulzaina de Castrillo de Murcia con Simón Altable y Miguel Alonso como profesores, bajo la dirección de Teófilo Arroyo. Y en Abril del mismo año, Teófilo y Simón Altable interpretan una suite burgalesa compuesta por Miguel Ángel Palacios acompañados por el Grupo «Blanca de Castilla», dentro de la V Semana Musical de Castilla.

La pareja de dulzaineros municipales y profesores de la Escuela Municipal de Música Teófilo Arroyo y Simón Altable. *Diario de Burgos*, 03 de Febrero de 1982

- 07 de Julio de 1976 Concursos de flauta, pito y dulzaina patrocinados por la Caja de Ahorros Municipal, en el que se suprimió el primer premio y se concedió el segundo *ex aequo* para José Félix Gómez García de Briviesca y Ramón Portal María de Burgos, siendo el tercero para Jesús Hernández Castillo también de Briviesca.

- 16 de Enero de 1977 se informa de la realización de un homenaje a Justo del Río y a Agapito Marazuela, con la intervención de los dulzaineros segovianos Joaquín González y el propio Agapito Marazuela.

- 19 de Julio de 1977 se describe como los típicos dulzaineros Simón Altable y Lidio Portal, y el redoblante Arsenio Iglesias, participarán en la fiesta inaugural del «Mesón de Tropa» en el Regimiento de Infantería de San Marcial en Castrillo del Val, en el que el propio Arsenio Iglesias recitó unos alusivos e ingeniosos versos con motivo de la ocasión.



Final de los concursos de flauta, pito y dulzaina. *Diario de Burgos*, 07 de Julio de 1976

- 12 de Agosto de 1977 nos cuentan en el diario que en Cuéllar se ha celebrado el tercer alarde de música, con la participación de los dulzaineros de Lastras de Cuéllar, el Tío Cerrillas y el Tío Mariano, y también de los dulzaineros de Mambrilla de Castrejón.

- 09 de Mayo de 1978 se anuncia que va a tener lugar en Aranda de Duero un festival de dulzaina en el que intervendrán por orden: Francisco García (dulzaina) y Facundo Blanco (caja) de Segovia; Carlos Tapia (dulzaina) y su hijo de Hinojar del Rey; Teófilo Arroyo (dulzaina) y Lidio Portal (caja) de Burgos; Santos Encabo y Justino Flórez (dulzaina) y Eulogio Laguna (caja) de Fuencaliente de Burgos (Soria); Jonás Ordóñez (dulzaina) y José Yuguero (caja) de Laguna de Duero (Valladolid); Javier Requejo (dulzaina) y Antonio Palacios (caja) de Aranda de Duero (Burgos) y Fernando Lázaro (dulzaina) y Valentín Plaza (caja) también de Aranda.

- 08 de Julio de 1979 se nos informa de la celebración del V Concurso Provincial de Dulzaineros no profesionales, en el Monasterio de San Juan, formando parte del jurado, entre otros, Justo del Río. Primer premio para Fernando Lázaro Palomino de Aranda de Duero; segundo para Miguel Alonso Gómez de Burgos y tercero para José Félix de Briviesca. Siendo piezas obligatorias «Las Lambradas» y «La Cantadora».

- 01 de Agosto de 1979 aparece en el diario el artículo «La dulzaina y su parentela» escrito por José María Codón, en el se habla de Teófilo Arroyo y la Escuela Municipal de Dulzaina, así como de otros dulzaineros de la provincia ; «Titulí» y sus compañeros de la capital de las Merindades; «Mentirafresca» de Burgos; Felipe el de Trespaderne y su hermano; el gaitero «Revientamozas» de Los Balbases; Lirio, Altable y también de los tres de Villalmanzo.

NUESTROS COLABORADORES

LA DULZAINA Y SU PARENTELA

Por José M.ª CODON

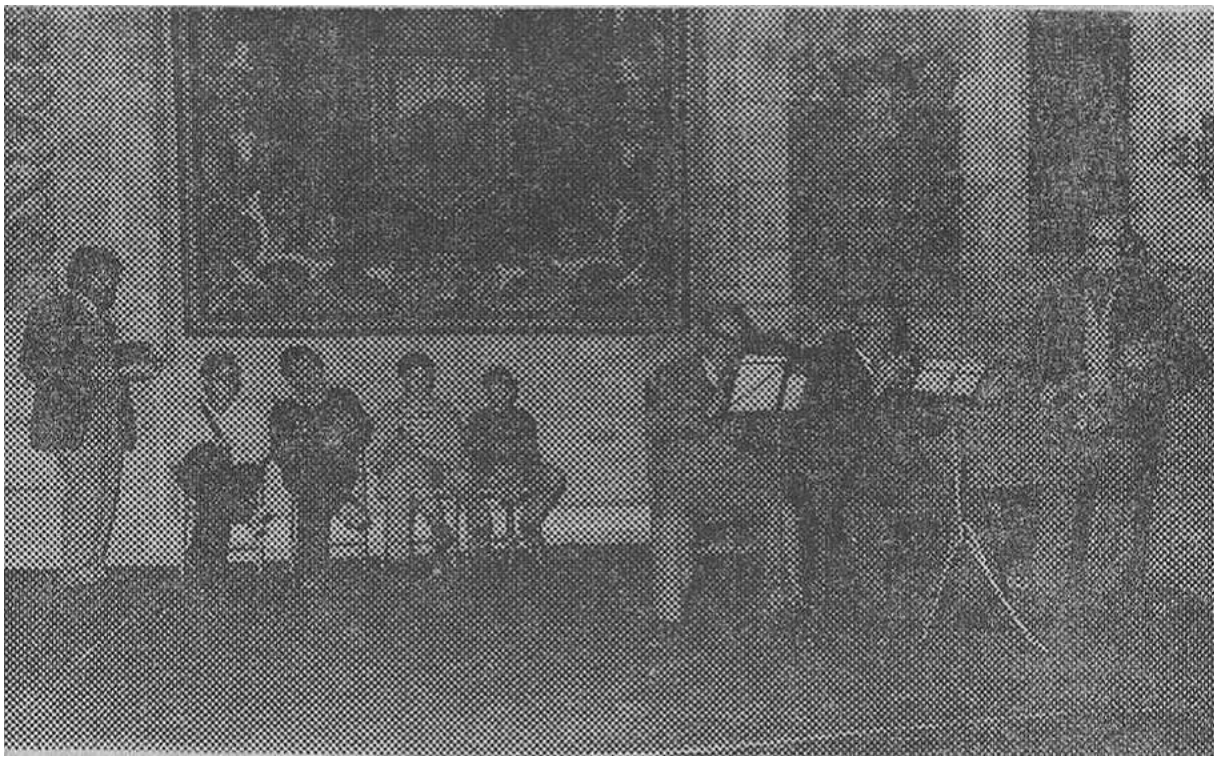
(Cronista Oficial de Burgos)

Artículo «La Dulzaina y su parentela», de José Mª Codón. *Diario de Burgos*, 01 de Agosto de 1979

- 08 de Agosto de 1979 se localiza a los gaiteros de Frías tocando en la localidad de Quintana María; y ese mismo mes se habla de ellos y de los de Cillaperlata, Santiago, Pedro y Felipe.
- 02 de Septiembre de 1979 los dulzaineros de Los Balbases participan en un Concurso de Jota Castellana en Briviesca.
- 09 de Septiembre de 1979 en el diario, Raúl Berzosa firma el artículo «Fernando Lázaro, un dulzainero arandino», en el cual realiza una extensa entrevista a dicho músico.
- 26 de Junio de 1980 celebración del VI Concurso Provincial de Dulzaineros no profesionales: primer premio para Miguel Alonso Gómez de Burgos, segundo para José Ignacio Martínez Eraña de Burgos y tercero para Juan Carlos Urrez Pérez también de la capital. Tocaron como pieza obligatoria «EL Ahorcado» y «El Milano».
- 15 de Junio de 1980 se informa que han sido veinte los alumnos que han asistido al primer curso de la Escuela Municipal de Dulzaina de Burgos y que como acto se clausura se ha celebrado un recital de dulzaina y órgano en el auditorio de la Caja de Ahorros del Círculo Católico, con la intervención de Miguel Ángel Palacios al órgano y Teófilo Arroyo y Simón Altable a las dulzainas. Así mismo, intervinieron los alumnos de la Escuela tocando «A la orilla del río» y «Angelito» por parte de Miguel Alonso y Carlos Urrez; «A los pueblos de Castilla» y una Jota de Julián Pérez y Francisco Javier Hernando popular de Castrillo de la Reina, por los dulzaineros José Ignacio Martínez y Francisco Javier Plaza; «jota Serrana» y «jota Burgalesa» interpretada por los dulzaineros Oroncio Sancho y Rosa Cubillo; tocando al final del acto los profesores Teófilo Arroyo y Simón Altable, junto con Arsenio Iglesias a la caja, interpretando «Rueda de la Ribera» del propio Teófilo y «Rebolada popular segoviana».

Clausura del curso de la Escuela Municipal de Dulzaina de Burgos. *Diario de Burgos*, 20 de Junio de 1980

- 29 de Julio de 1980 en el Valle de Mena aparecen los dulzaineros de Medina de Pomar.
- 10 de Septiembre de 1980 se habla de los dulzaineros de la villa de Belorado, «Calines» y «Farragús», como que eran los habituales en las fiestas de la localidad.
- 163 de Septiembre de 1980 el diario nos informa del «Festival de Dulzaina de Castilla y León» que va a tener lugar en el Teatro Valladolid de dicha capital con la intervención de dulzaineros de todas las provincias y que será grabado en su totalidad, así mismo tendrá lugar una exposición sobre el proceso de construcción de la dulzaina, homenajeando a Ángel Velasco por su aportación al enriquecimiento del instrumento.
- 29 de Octubre de 1980 tiene lugar la entrega de la «Castañuela de plata» a la Caja de Ahorros Municipal por parte de la Agrupación de Danzas Burgalesas «Justo del Río», en el Gran Teatro, actuando como dulzaineros Teófilo Arroyo, Simón Altable y Arsenio Iglesas, profesores de la Escuela Municipal de Dulzaina.
- 16 de Noviembre de 1980 se nos informa de la actuación de los dulzaineros Tierra Aranda, en Aranda de Duero.
- 06 de Junio de 1981, se nombra a la Escuela Municipal de Capiscol participando en el polideportivo municipal del Festival de la Jota.
- 16 de Junio de 1981 se nos comunica la clausura del Curso de la Escuela Municipal de Dulzaina, actuando los profesores Teófilo Arroyo y Simón Altable, con Máximo Mediavilla a la caja, interpretando piezas compuestas por Teófilo: «Recuerdos del ayer» pasodoble, «Aires Castellanos» fox-polka, vals «Angelito», tango «Con sentimiento», «Mazurca», «Habanera» y «Estampas palentinas», terminando con una jota tradicional, la «jota Revolvedera».



Recital de Teófilo Arroyo. *Diario de Burgos*, 28 de noviembre de 1981

- 05 de Julio de 1981 tiene lugar el VII Concurso de Dulzaineros no profesionales, siendo el primer premio para Miguel Alonso Gómez, segundo para Carlos Urrez, tercero José Félix Gómez García y accésit para Jesús Manuel Abril y Javier Plaza. Siendo piezas obligatorias «La Redondela» y «La Danza de Sables».

- 07 de Julio de 1981 se nombra en el diario a la Escuela de Alejandro Céspedes.

La última referencia la encontramos en el Diario de Burgos del 22 de Agosto de 1981 en el que aparece la noticia de la presentación del LP «Música tradicional Castellana-Cancionero burgalés-Homenaje a Antonio José», en el que participan junto con Orégano, los dulzaineros locales Miguel Alonso y Simón Altable, con Arsenio Iglesias a la caja.

Apariciones de Dulzaineros en *El Papa-Moscas*

- 05 de Junio de 1887 habla del «Chirola» que ejecutará un solo de castañuelas.

- 27 de Agosto de 1893 habla sobre un «Concurso extraño», *en las próximas ferias de Septiembre, se verificará en Valladolid un concurso original de gaitas que llamará mucho la atención del público. Intervendrán en él los conocidos gaiteros Esteban de Pablos, de Aranda y Ángel Velasco de Renedo. La pieza de concurso está escrita por el conocido profesor de aquella capital don Tiburcio Aparicio y además tocarán otra de libre elección. Existe pendiente una apuesta de 250 pesetas entre ambos «artistas» que será adjudicada al mejor, conforme al juicio de un jurado que intervendrá al efecto. La fiesta tendrá lugar en el Teatro Lope de Vega.*

Ánimo Chirola
y a ganar el premio,
no digan que en Burgos
no tenemos genio.

- 27 de Agosto de 1899 en Belorado por la función de Gracias, actúan los dulzaineros «Catachán» y «Maduro».

- 25 de Mayo de 1902 el «Chirola» pide que se le aumente el sueldo como tamborilero, siendo desestimado el 22 de Junio al entender en Municipio que estaba bastante bien retribuido.

- 25 de Enero de 1903 actúan los dulzaineros de Cevico de la Torre en Burgos por San Lesmes Abad.

- 01 de Octubre de 1905 en las fiestas del barrio de Villatoro, intervienen «Los Farraguses».

- 08 de Agosto de 1915 figura el acuerdo de pagar 40 pesetas a los dulzaineros de Villamorón.

Apariciones de Dulzaineros en *La Hoja del lunes*

- 03 de Julio de 1978, se anuncia en el Monasterio de San Juan el V Concurso Provincial de flauta y pito, y el IV Concurso de Dulzaineros no profesionales, patrocinado por la Caja de Ahorros Municipal.

- 31 de Agosto de 1978, se habla del famoso dulzainero de Los Balbases, Ángel Rodríguez.

- 06 de Noviembre de 1978 en el Festival de la Jota de la Plaza Mayor, intervinieron los dulzaineros municipales Simón Altable y Arsenio Iglesias.

- 02 de Julio de 1979 anuncio del VI Concurso de flauta, pito y dulzaina y de dulzaineros no profesionales.

- 23 de Julio de 1979 aparece publicado el artículo de María Ángeles Muñoz «La escuela de dulzaina: una pronta realidad», en la que se entrevista a don Antonio García Martín y en la que se propone

como director de dicha Escuela a Miguel Ángel Palacios y como profesor de ella a un premio nacional de dulzaina como Teófilo Arroyo.

- 19 de Mayo de 1980 convocatoria del VII Concurso infantil de instrumentistas de flauta, pito y dulzaina para menores de 15 años, con pieza obligada «Las Marzas» y otra a elegir entre «Jota de los Gigantillos», «Jota Rachela» o «La Tarara». VI Concurso Provincial de dulzaineros no profesionales para menores de 25 años, siendo piezas obligatorias «El Ahorcado» y «El Milano».

- 25 de Mayo de 1981 convocatoria del VIII Concurso Provincial infantil de instrumentistas de flauta, pito y dulzaina y el VII de dulzaineros no profesionales.

- 08 de Junio de 1981 actuaron los dulzaineros de Capiscol en la fiesta de la peña «Rincón de Castilla».

- 19 de Octubre de 1981, inauguración del curso en la Escuela Municipal de Dulzaina, con la conferencia de Miguel Ángel Palacios y el recital de dulzaina por parte de Teófilo Arroyo, Simón Altable y alumnos de la misma.

- 10 de Mayo de 1982 la peña «Los Felices» realiza un homenaje a la tercera edad con la participación de los Dulzaineros Municipales y el grupo de danzas «Estampas burgalesas».

- 05 de Julio de 1982 IX Concurso provincial de flauta, pito y dulzaina.

  -Concurso de flauta y pito: accésit para Alfonso Díaz, Susana Casado, María Rosario Arauzo y Almudena Ruiz. Tercer premio Alicia Salán Pradera. Segundo para Agustín López Soria y primero para Manuel García Ferreiro. Pieza obligada «La Pinochada» y otra a elegir entre «Jota Ribereña» y danza «El Petitorio».

  -Concurso infantil de dulzaineros: segundo premio Roberto Gutiérrez y primero Andrés Lázaro Palomino.

  -Concurso provincial jóvenes dulzaineros: segundo Javier Plaza, primero Miguel Alonso Gómez; obligatoria danza de palos «EL Doble» y «El Árbol».

- 25 de Abril de 1983 en la Fiesta de folklore provincial en el polideportivo El Plantío, participan los dulzaineros de Capiscol dirigidos por Alejandro Céspedes. Así como también aparecen en el IV Concurso de bailes provinciales de 1983 y en 1984 junto con los dulzaineros del Ayuntamiento en las fiestas de San Lesmes en la plaza de San Juan. En Marzo de 1984, en el homenaje dedicado a la Condesa de Sarramagana en el barrio de San Pedro de la Fuente, tocaron tras la misa los dulzaineros de Capiscol. Y ese mismo mes, actuaron dirigidos por Alejandro Céspedes, dentro de la Semana Cultural de la peña burgalesa «Poca pena». Ya en Mayo de 1984 se informa de su participación en las fiestas patronales del Polígono Río Vena acompañados de los blusas del barrio y por último en Mayo de 1985 participan en el Día de Gamonal en las fiestas de San Pedro y San Pablo.

- 30 de Mayo de 1983 en la sección de Aranda de Duero se nos habla de Andrés Lázaro, dulzainero y Jesús Gutiérrez, caja, ganadores del concurso de dulzaineros noveles organizado por la Asociación de Vecinos del Barrio de San Pedro Regalado de Valladolid, por sus fiestas patronales, tocando un típico tema vallisoletano y otro de libre elección, en competición con otros 15 participantes.

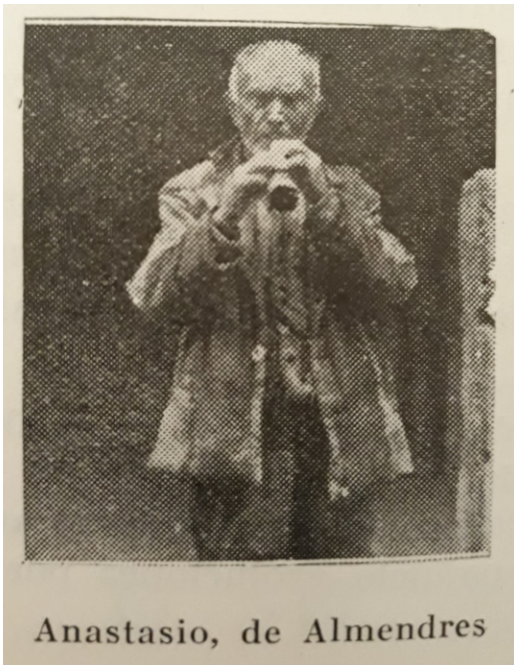
Apariciones de Dulzaineros en *La Voz de Castilla*

- 22 de Febrero de 1910 aparecen nombrados los afamados, estudiosos y populares dulzaineros «Los Calines» en la localidad ribereña de La Horra.
- 14 de Agosto de 1910 en Burgos, en el Parral, organizado por la Asociación burguesa de beneficencia y cultura, actúan los gaiteros burgaleses y «Los Calines» de La Horra.

Otros dulzaineros y redoblantes burgaleses

A continuación paso a relatar otras fuentes en las que he podido constatar los nombres de intérpretes de dulzaina y caja que ha habido y hay en la provincia de Burgos.

En el libro «Danzas Típicas Burgalesas (Tradiciones y costumbres)», escrito por Ramón Inclán Leiva «Ignotus», en Burgos en 1959, encontramos fotografías de los dulzaineros Anastasio de Almendres y de los afamados «Calines» y «Farraús».



El dulzainero Anastasio de Almendres. Imagen del libro "Danzas típicas burgalesas", publicado en el año 1959

Francisco Javier Hernando, Director en su momento del Centro «Amigos de la música», en su libro titulado «La Dulzaina» publicado en el año 1978, enumera a una larga lista de dulzaineros burgaleses:

- Teófilo Arroyo, Simón Altable y Lidio Portal dulzaineros del Ayuntamiento acompañados a la caja por el señor Iglesias.
- El señor. Ovejero con una calidad de sonido extraordinaria.
- Fidel Royuela y Anastasio Hernando.
- De Covarrubias: «El Famoso», «El Titos» y «El Novilas», acompañado a la caja por «El Corbato».
- De Mecerreyes: «Los Anises» y Benedicto Portal.
- Valentín y «Tío Casto» de Peñaranda de Duero.
- Juanito «EL Puerro» de Gumiel de Izan.
- Julián Maestro de Belorado.
- Amador de Valmala.
- En Aranda Fernando Lázaro, «Tío Braulio» y Celerino Zapatero formaban dúo con Rufo Zapatero acompañados de Arnulfo González a la caja, el señor Esteban «Tío Patillas».
- El señor Feliciano en Mambrillas de Castrejón.
- Luis Sáez y toda su familia en Villalmanzo.
- Felipe González de Cillaperlata.
- Victorino Zorrilla de Trespaderne.
- Ildefonso del Río de Moneo.
- Urbano Montes Marañón de Moneo.
- Pedro Barcina del valle de Valdivielso.
- Eugenio Rosales «Cucha» de Bocos.
- Cesáreo de Aguera.

- Félix Campino de Momediano.
- Anastasio Toribio de Almendres.
- Isidoro Sáez «Confite» de Trespaderne.
- Julián García «El Confite» de San Martín de Don.
- Ángel Rodríguez de Los Balbases.
- Teófilo Sadornil de Palacios de Benaver con Benito «El Pastor» de caja.

En el artículo escrito por Jaime L. Valdivielso Arce en el número 156 de la Revista Folklore en el año 1993 «Crisis, decadencia y recuperación de la dulzaina y otros instrumentos de música popular en la provincia de Burgos», se enumera a los siguientes dulzaineros:

- Anastasio de Almendres.
- Los «Calines» y «Farraús».
- El señor Tanis –Estanislao Ruiz– de Bezana.
- El Tío Casto.
- Basilio «El Famoso» de Covarrubias.
- Dámaso Moral gaitero de Castrillo de la Reina.
- Felipe González de Cillaperlata.
- Teófilo Arroyo Callejo, Lidio Portal Arribas y Simón Altable.
- Ángel Rodríguez Tejedor de los Balbases.
- Carlos Tania Jorge de Arauzo de Miel.
- Joaquín Vivar Pérez de Susinos del Páramo.
- Pedro Barcina Arce de El Almiñé en el valle de Valdivielso.
- El sacerdote Alejandro Céspedes Resines.

En esta misma publicación, en relación con una entrevista realizada a Justo del Río, éste hace referencia a los dulzaineros que quedaban en la provincia de Burgos en ese momento:

En la capital Lidio Portal Arribas, Teófilo Arroyo Callejo y Simón Altable.

En la provincia Alejandro Rodríguez de Los Balbases, Carlos Tapia Jorge de Hinojar del Rey, Rufino Andrés de Arauzo de Miel, Joaquín Vivar Pérez de Susinos del Páramo, Pedro Barcina Arce de El Almiñé y Felipe González Martínez de Cillaperlata.

Así mismo se nos informa de los componentes del grupo de dulzaina Bardulia, alumnos de Teófilo Arroyo en la Escuela Municipal de Dulzaina: Javier Plaza, Roberto Gutiérrez, Víctor Manuel González, Carlos Urrez y Ángel Gutiérrez.

Con motivo del fallecimiento del sacerdote, folklorista, dulzainero y constructor de dulzainas Alejandro Céspedes Resines, se escribe el artículo «La dulzaina, viaje del ocaso al esplendor» en el diario El Correo de Burgos un 26 de Agosto de 2010 en el que se nos nombra a los pocos dulzaineros que quedaban en su momento en Burgos: Lidio Portal y Simón Altable de Mecerreyes, Teófilo Arroyo de Sotillo de la Ribera, Ángel Rodríguez de Los Balbases, Pedro Barcina de Moneo, Joaquín Vivar de Susinos del Páramo y Felipe González de Cillaperlata. Y la posterior aparición de grupos de dulzaineros como fueron Bardulia, Atabal, Támbara, Los Serranos o Los Anises.

En el libro de Lola Pérez Rivera «La música de dulzaina en Castilla y León. Compilación de toques tradicionales», editado por el Ayuntamiento de Burgos en 2004 encontramos a los siguientes dulzaineros y redoblantes burgaleses:

- Víctor de la Hija (dulzainero) y Arsenio Iglesias (caja).
- Teófilo Arroyo (dulzainero) y Simón Altable (caja).
- Simón Altable y Miguel Alonso (dulzaineros) y Máximo Mediavilla (caja).

- Fernando y Jesús Lázaro (dulzaina) y Jesús Gutiérrez (caja).
- Valentín Plaza (dulzaina) y Arsenio Iglesias (caja).
- Pedro Barcina (dulzaina) y Santiago González (caja).
- Julio Manso y Roberto Herrera dulzaineros de Castrillo de Murcia.
- José Requejo (dulzaina) y Juanjo Pascual (caja).
- Miguel Alonso y Javier Plaza (dulzaina).
- Joaquín Vivar (dulzaina) y José Luis Velasco (caja).

Miguel Ángel Manzano Alonso, en el VII tomo de su *Cancionero Popular de Burgos* dedicado a la Música Instrumental, realizando una revisión las danzas y danzantes de la provincia de Burgos nos deja los siguientes nombres de dulzaineros:

- En Belorado 1908 Fernando Eguíluz; 1910 Ángel y Gregorio Gordo y 1913 Los dulzaineros de Treviana (La Rioja) Ramón Cantabrana y Aniceto Barrasa.
- En Pradoluengo, los dulzaineros de Villabuena.
- En San Miguel de Pedroso 1913 y 1916 nombra al gaitero Gregorio Peñafiel de Belorado.
- En Fuentelcésped, nos informa de la existencia de los dulzaineros Félix y Toribio Martínez, dulzaineros del pueblo.
- En Burgos, en relación con los dulzaineros de los danzantes de dicha capital nombra a Casimiro Morras de San Millán de la Cogolla, Benito Córdoba y Esteban Heras, Nemesio Cilleruelo Velasco, Marino Abajo, Dámaso Fernández y Víctor Ruiz redoblantes, Martín Antón Murga, Vicente Benito Cuñado, Abdón Gárate Simón y Luis Benito Viñé.
- En Sotillo de la Ribera localiza a Teófilo Arroyo y su padre Victorino.

En mi anterior artículo «Dulzaineros y redoblantes en el Archivo Municipal de Burgos en los siglos XIX y XX», publicado en el número 419 de la Revista Folklore, enumero a los siguientes dulzaineros y redoblantes que aparecen en el Archivo Municipal de Burgos:

- José Izquierdo, de Haro (La Rioja).
- Valentín Izquierdo y Francisco Izquierdo (redoblante), de Haro (La Rioja).
- Chamarreta (redoblante).
- Casimiro Morras, de San Millán de la Cogolla (La Rioja).
- Esteban Heras.
- Esteban de Pablo, apodado el Arandino.
- Benito Córdoba.
- Dámaso Fernández (redoblante).
- Nemesio Cilleruelo Velasco, de Sotillo de la Ribera (Burgos).
- Mariano Abajo Castrillo.
- Valentín Izquierdo.
- Víctor Ruiz (redoblante).
- Victoriano Alonso (redoblante).
- Cipriano Fernández (redoblante).
- Agapito Andrés (redoblante).
- Martín Antón Murga.
- Saturnino González Vivar.
- Victoriano Alonso.
- Vicente Benito Cuñado.
- Abdón Gárate Simón.
- Manuel Abajo Rodríguez (redoblante).
- Vicente Benito Simón.

- Luis Benito Viñé.
- Arsenio Iglesias Santamaría (redoblante).
- Manuel Abajo Rodríguez (redoblante).
- Simón Altable Vivar.
- Rufino Andrés, de Arauzo de Miel (Burgos).
- Eufronio Ovejero, apodado el Calines.
- Lidio Portal Arribas.
- Teófilo Arroyo Callejo.
- Máximo Mediavilla (redoblante).
- Miguel Alonso Gómez.
- Eusebio Izquierdo (redoblante).
- Carlos Urrez.
- Alejandro Céspedes Resines.

De la página web de la Fonoteca de la Fundación Joaquín Díaz, que cuenta con más de catorce mil registros sonoros, recogemos datos de las siguientes grabaciones:

- Con motivo del II Día del Dulzainero de Burgos el 05 de diciembre de 1987, organizado por la AC Amigos de la Dulzaina y recogido por Elías Martínez se hace mención a la participación de:
  -Fernando Díez dulzaina y Máximo Mediavilla caja de la Asociación Cultural «Amigos de la Dulzaina».
  -Ángel Rodríguez Tejedor «Angelillo» de Los Balbases.
  -Pedro Barcina dulzaina y Santiago González caja, de El Almiñé.
  -Fernando, dulzaina, y Andrés Lázaro, caja y Jesús Gutiérrez caja de Aranda de Duero.
  -Vicente Pérez, dulzaina y Félix María Arcos Vivar, caja de Fandovinez.
- Recogido también por Elías Martínez el Encuentro de Dulzaina «Homenaje a Artemio Antolin, redoblante», que tuvo lugar en Palencia el 22 de Octubre de 1988, en dicho encuentro figuran Simón Altable de Burgos, Fernando y Andrés Lázaro (dulzaina) y Jesús Gutiérrez (caja) de Aranda de Duero (Burgos) y la Asociación Cultural «Amigos de la Dulzaina» de Burgos.
- Recogida por Elías Martínez en 1988 la grabación en directo de la segunda edición del Festival de Dulzaina de Aranda se nombra a Simón Altable, Miguel Alonso como dulzainas y como caja a Máximo Mediavila y a la Escuela Municipal de Aranda de Duero: Pedro Sánchez, Andrés Lázaro, Fernando Lázaro y Jesús Gutiérrez.
- En la entrevista realizada por Carlos Porro al dulzainero Victoriano Amo Berzosa, natural de Traspinedo (Valladolid) que contaba con 78 años en Noviembre de 1992, en un momento dado, hablando de los dulzaineros de su época nombra en la provincia de Burgos a Daniel Esteban de Mambrilla, Rodolfo Castilla de Roa, Fortunato de Mambrilla y Arroyo de Sotillo de la Ribera.

En el artículo de Carlos Porro en la revista Folklore, sobre los registros sonoros de Alan Lomas en Castilla y León, Gonzalo Pérez Trascasa y Ramón Marijuán Adrián revisan las grabaciones de música burgalesa y destacan como intérpretes al dulzainero Eufronio Ovejero apodado «el Calines», quién seguramente fuera también el encargado de tocar la flauta y el tamboril. Con más dudas nos hablan del intérprete de caja que no parece ser el habitual acompañante de éste, Luis Saez «el Farraús», sino un redoblante circunstancial que podría ser Manuel Abajo o el «Mentirafresca».

A través de la Biblioteca Nacional de España y de su buscador «Datos.bne.es» encontramos, editado y distribuido por Tecnosaga, el casete que lleva por título «Primer día del dulzainero: Valladolid, Palencia, Salamanca, Burgos, León, Soria, Vitoria» grabado durante la celebración

en Burgos del Primer día del dulzainero en el año 1986 y en el que se nos informa de la participación de los siguientes dulzaineros y redoblantes burgaleses:

- Dulzaineros de Burgos: Miguel Alonso Gómez y Francisco Javier Plaza (dulzainas) y Arsenio Iglesias Santamaría (redoblante).
- Dulzaineros de la Asociación Cultural «Amigos de la Dulzaina» de Burgos: Francisco Javier Plaza, Miguel Alonso Gómez, Fernando Díez Ortega, Roberto Gutiérrez González, Juan Carlos Urvez, Nicolás Cárcamo y Simón Altable Vivar (dulzainas) y V. Manuel González Gil, Fermín Celis y Máximo Mediavilla Zuazquita (redoblantes).
- Dulzaineros de Peñaranda de Duero: Valentín Plaza Moneo «Pitero de la Ribera», con Eusebio Izquierdo González de Jaramillo de la Fuente como redoblante.
- Aranda de Duero: Fernando y Andrés Lázaro (dulzainas) y Jesús Gutiérrez Velasco (redoblante).
- Dulzaineros de Los Balbases: Ángel Rodríguez Tejedor (dulzaina) y Ángel Rodríguez Rodríguez (redoblante).
- Dulzaineros de Castrillo de Murcia: Julio Manso y Roberto Herrera (dulzainas) con Gustavo Villaverde (redoblante).
- También de Aranda de Duero: Julio López de Vallejo y Jesús Ángel Cuenca (dulzainas) con Rubén Méndez (redoblante).
- Dulzaineros de Capiscol: José Antonio Morcillo, Juan Manuel Romo, Miguel Cortés y Justo Obregón (dulzainas), con Juan Carlos Yela (redoblante).

Miguel Manzano también en su libro y CD de la serie *Territorios Ibéricos*, dedicado a las «nuevas músicas para Dulzaina, proyecto de repertorio renovado para un instrumento tradicional» editados en los años 2007 y 2008, presenta 14 piezas de nueva composición interpretadas por grupos de dulzaineros de Palencia, Segovia, Valladolid y Burgos. Por parte de Burgos nos describe dos grupos de dulzaineros:

- Por una parte el Grupo A compuesto por José Antonio Morcillo, José Manuel Pérez y Roberto Gutiérrez a la dulzaina, con Álvaro Triana a las percusiones.
- Por otra parte, el Grupo B compuesto por Miguel Alonso, Fernando Díez y José Manuel Pérez a la dulzaina, con Jesús María García a la caja y Jesús Santamaría al bombo.

Y por último, para terminar, en la página web de la Diputación de Burgos, se nos presenta a los músicos dulzaineros que se han comprometido a participar en la Convocatoria de Actuaciones en las Fiestas Patronales de la provincia para el año 2018:

- Jóvenes dulzaineros de Adrada de Haza.
- Dulzaineros «El Invernadero» de Aranda de Duero.
- Dulzaineros «El Pingocho» de Aranda de Duero.
- Dulzaineros del Duero de Aranda de Duero.
- Asociación Cultural Dulzaineros «Damajo» de Aranda.
- «Los Sixtos de la Demanda», de Barbadillo del Pez.
- «El Petril de mi pueblo» de Briviesca.
- Asociación de dulzaineros «Dulzian» de Burgos.
- «Aldaba» de Burgos.
- «Atabal», «Almirez», «Alborada», «Arrieros» de Burgos.
- Los Dulzaineros «Serranos» de Burgos.
- «Los Susineses» de Burgos.

- «La Banda del Arlanzón» de Burgos.
- Círculo Musical Burgos de Burgos.
- Dulzaineros «Los de la Ribera» de Burgos.
- Dulzaineros «Tamborilara» de Burgos.
- «El Arrabal» de Burgos
- Dulzaineros Castrillo de Murcia.
- Dulzaineros «Revolillo» de Cuevas de San Clemente.
- Dulzaineros de Hacinas, de Hacinas.
- «La Galana de Lerma» de Lerma.
- «Los Anises de Mecerreyes» de Mecerreyes.
- Asociación Cultural «Tambara» de Mecerreyes.
- Asociación Cultural «Requiebros» de Medina de Pomar.
- Dulzaina Mirandesa de Miranda de Ebro.
- Asociación Dulzaineros «Los electrónicos del gromejón» de Quintana del Pidio.
- Asociación danzantes y dulzaineros de Santa Cruz del Valle Urbión.
- Dulzaineros Merindad de Valdeporres de Santelices de Valdeporres.
- Dulzaineros «Peña Amaya» de Burgos.
- Asociación «Los Trinos» de Burgos.

Conclusiones

Pocas son las publicaciones sobre dulzaina y dulzaineros existentes en relación con la castellana provincia y ciudad de Burgos y hasta el día de hoy no contamos con una relación de los instrumentistas que ha habido y hay en Burgos, a diferencia de los trabajos existentes en otras provincias como en Valladolid con las dos publicaciones de José Delfín Val «Dulzaineros y Tamborileros» y «Dulzaineros y Redoblantes».

El presente trabajo me gustaría que sirviera para darnos cuenta de la importancia que han tenido estos instrumentos e instrumentistas en la vida cotidiana de los burgaleses, sobre todo en la celebración de sus fiestas patronales, tanto en toques religiosos como en la celebración de sus bailes profanos, así como también en otros acontecimientos sociales como bodas, concursos o incluso inauguraciones. Tuvieron tal importancia en la vida cotidiana que les llevó a tocar por los diferentes puntos geográficos de la provincia y a figurar en las publicaciones de prensa locales siendo anunciados como «afamados», «exitosos», «virtuosos», «reconocidos» o «magníficos».

Gracias al trabajo realizado por unos cuantos entusiastas, entre otros por Teófilo Arroyo Callejo, Miguel Ángel Palacios y todos los que, cuando la dulzaina en Burgos parecía abocada a la extinción, lograron crear la Escuela Municipal de Dulzaina de Burgos y también como no, gracias a Alejandro Céspedes Resines que creó la Escuela de Dulzaina del barrio de Capiscol. Obras, ambas, con las que sembraron nueva semilla y fueron el revulsivo para la formación de nuevos músicos que han hecho renacer la dulzaina y la caja en tierras burgalesas.

Muchos músicos se habrán quedado en el tintero, por lo cual, desde aquí animo a cuantos quieran, a dar a conocer a estos intérpretes para que no se olvide su nombre y puedan permanecer así vivos en nuestra memoria.

Así mismo, no he pretendido realizar un registro de los actuales instrumentistas existentes en la provincia, aunque si que pretendo por otra parte, servir de punto de inicio para animar a realizar un censo actualizado de músicos de dulzaina y tamboril existentes en este momento en Burgos y su provincia, así como de las diferentes escuelas o maestros que desempeñan en estos momentos su incansable y vocacional trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

http://prensahistorica.mcu.es

https://es.wikipedia.org

Fonoteca de la Fundación Joaquín Díaz: https://funjdiaz.net/fono1.php

Blanco del Val, Alfredo. Dulzaineros y redoblantes en el Archivo Municipal de Burgos en los siglos xix y xx. Revista Folklore año 2017. nº419.

Hernando, Francisco Javier. *La dulzaina*. 1978.

«Ignotus». Justo del Río Velasco. *Danzas Típicas Burgalesas*. 1959.

La dulzaina, viaje del ocaso al esplendor. El Correo de Burgos 26/08/2010.

Manzano Alonso, Miguel. *Cancionero Popular de Burgos. VII Música Instrumental*. Diputación Provincial de Burgos. 2006.

Manzano Alonso, Miguel y varios intérpretes. CD *Nuevas Músicas para Dulzaina. Nuevas músicas para instrumentos tradicionales*. Junta de Castilla y León. 2008. http://www.burgos.es/noticia/listados_grupos_artisticos_21018defdulzaineros.pdf

Manzano Alonso, Miguel. *Nuevas Músicas para Dulzaina. Proyecto de repertorio renovado para un instrumento tradicional*. Junta de Castilla y León. 2007.

Pérez Rivera, Lola. *La música de Dulzaina en Castilla y León*. Instituto Municipal de Cultura del Ayuntamiento de Burgos. 2004.

Porro Fernández, Carlos A. *Los registros sonoros de Alan Lomax en Castilla y León: Ribadelago (Zamora), Los Villares de la Reina (Salamanca), Burgos, Lumajo de Laciana y Laguna de Negrillos (León), Octubre de 1952 (II)*. Revista Folklore año 2011. nº 350.

Primer día del dulzainero: Valladolid, Palencia, Salamanca, Burgos, León, Soria, Vitoria. Casete. Editado por Tecnosaga.1986. Biblioteca Nacional de España, Datos.bne.es: http://datos.bne.es/edicion/biso0000599619.html

Val J. *Dulzaineros y Redoblantes*. Valladolid 2002.

Val, J. Delfin; Díaz Viana, L.; Díaz, J. *Dulzaineros y Tamborileros*. Valladolid 1979.

Valdivielso Arce, Jaime L. *Crisis, decadencia y recuperación de la dulzaina y otros instrumentos de música popular en la provincia de Burgos*. Revista Folklore año 1993. nº 156.

Revista de FOLKLORE

Fundación Joaquín Díaz

funjdiaz.net