Revista de FOLKLORE

Fundación Joaquín Díaz

Un curioso tributo 3
Joaquín Díaz

Diez sentencias judiciales con el «piso» en el trasfondo, en la provincia de Zamora 4
Bernardo Calvo Brioso

La actividad del pastoreo en San Vicente del Raspeig (Siglos XIX y XX) (I) 12
Lola Carbonell Beviá

Medicina folklórica 24
Raul Chuliver

Los auroros de Alhama de Murcia: pasado, presente y futuro 35
Norberto López Núñez, Rafael García Nadal y Alba Mª López Melgarejo

La yana y la l.lixera: dos bailes de Payares (L.lena-Asturias) 53
Santos Nicolás Aparicio

Coladeras en el Bierzo Alto (Santibáñez del Toral y San Román de Bembibre): un detalle de la arquitectura tradicional 63
Lorenzo Martínez Ángel

Inventario breve de regocijos, jolgorios y curiosidades festivas religiosas de Béjar desde la edad moderna 66
Mª. del Carmen Cascón Matas

El entierro de la zorra y su testamento 92
José Luis Rodríguez Plasencia

SUMARIO

Revista de Folklore número 460 – Junio 2020
Portada: *El derecho del señor*, de Vasilii Polenov, 1874
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

Un curioso tributo

Entre los muchos vestigios de antiguas costumbres convertidas en norma, tal vez sea el denominado «pagar el piso» –llamado también cantarada, o derechos, o patente, o lifara–, uno de los más peculiares. Don Elías López Morán escribía respecto a la tradición en el Reino de León, que a él le parecía «un símbolo o rescate del *ius primae noctis*, una especie de representación del antiguo principio de la endogamia». Ese rito antiguo, asimilado por algunos a una especie de «prostitución ritual» que entroncaba la costumbre con prácticas primitivas de origen agrícola, se llamó después y durante mucho tiempo «derecho del señor» o derecho de pernada. Yo preferiría recurrir al testimonio de Heródoto cuando escribía: «toda mujer del país debe, al menos una vez en su vida, ir a sentarse ante un templo de Afrodita y yacer con un extranjero». El forastero que pasara y echara un dinero ante la joven podría tomarla sin ningún problema ya que lo recaudado no sería para ella sino para el templo. Tal vez esa costumbre cultual diera origen más tarde a la tradición de que fueran las mujeres de una localidad, formando hermandad o cofradía, las que reclamaran del advenedizo un pago por llevarse a una de ellas. Fernando Nicolaÿ, en su *Historia de las creencias*, mencionaba casos en Francia en los que «eran las solteras las que iban a percibir la cantidad de manos del mozo, lamentándose de que se llevara de su aldea a su querida compañera, a su amiga predilecta que era el adorno de sus bailes». Sin embargo, las encuestas de los primeros años del siglo XX en España (en particular la del Ateneo) contenían un apartado (no siempre contestado, por cierto) dedicado a la *consuetudo* de que los mozos –es decir, los varones– de una localidad «cobraran» el piso o «el cuartillo», como lo denominaba Enrique Casas Gaspar: «Todo forastero que se ponga en relaciones con una moza de un lugar castellano o andaluz viene obligado a pagar a los mozos convecinos de ésta, una cuartilla de vino. Una comisión de mozos hace saber al mozo cortejante la costumbre, y si éste es trabajador, él mismo les acompaña a la taberna y paga el consumo. Si es un señorito se limita a entregarles el importe del convite…»

Al comentarse esta tradición en la obra colectiva sobre el *Derecho consuetudinario y economía popular en España* compilada por Joaquín Costa, se observaba que el arraigo de tal uso era tan fuerte en algunos lugares que los propios mozos denunciaban ante el juez si no se cumplían todos los términos de la tradición, explicándose también que el rechazo del juez municipal a aplicar esa ley no escrita fue el origen en muchos casos de que los mozos se tomaran la justicia por su mano y terminaran castigando al forastero que se hubiera negado a pagar, echándole vestido al pilón del pueblo.

Carta del director

Diez sentencias judiciales con el «piso» en el trasfondo, en la provincia de Zamora

Bernardo Calvo Brioso

En el año 1976, cuando visité por segunda o tercera vez a la entonces mi novia en el pueblo de Villardeciervos (Zamora), se dirigió a mí el alcalde de mozos –y hoy amigo mío– Antonio Fernández Arias, para decirme que era tradición en la localidad que, cuando un forastero elegía novia en ella, había de pagar «el piso» para compensar a los mozos. Le pregunté cuánto había que pagar. Entre quinientas y mil pesetas –me respondió–. Así que pagué y jamás tuve ningún problema en el pueblo.

El tema, aunque soy de ciudad, no me cogió por sorpresa, porque ya me lo había avisado la familia de mi novia y porque por entonces ejercía yo como maestro en la localidad de Nuez de Aliste, donde conocía que estaba vigente esa tradición, aunque ya hacía mucho tiempo que había desaparecido la figura del alcalde de mozos.

A lo largo de algunos artículos de esta Revista de Folklore, aunque no de forma monográfica, se han recogido esporádicamente referencias a esta costumbre, que abarca prácticamente toda la geografía peninsular. En este sentido, Barroso Gutiérrez hacía un barrido de otros nombres con los que se reconocía esta práctica en algunos lugares: «patente» en La Mancha; «gurrumía», en los Montes de Toledo; «os dreitos», en Galicia; «runfaera», en Cantabria; «entrada», en Segovia; «pisu», en la mayor parte de la provincia de Cáceres, con la denominación «ronda» en las zonas menos castellanizadas[1]. Denominación, por cierto, esta última que también se dio en la zamorana Tierra de Alba.

La interpretación es la común a más autores: la mocedad de un pueblo no puede permitir que alguien ajeno a él se lleve una parte de esa comunidad, en un claro ejemplo de autoafirmación de esa comunidad frente a las demás. Y menos una moza, capaz de parir brazos para el bien del pueblo. Así que hay que exigirle un precio, bien en dinero o en especie, que iba en función de la riqueza de la pretendida.

Domínguez Moreno resalta la tradición de la endogamia matrimonial, especialmente en la comarca de las Hurdes, con altos porcentajes consanguíneos[2]. Por lo que para fortalecer esta tradición se repetían refranes, como «el que fuera va a casar, o va engañado o va a engañar». Y cuando no lo pueden conseguir, recurren al impuesto del piso, que es una compensación por lo que significa la pérdida de una moza, que podía contribuir al aumento del grupo humano.

López García, además de indicar algunas otras denominaciones para esta tradición, como «botifuera» o «pijardo» también resalta que no gustaba que un forastero se llevase a una moza fuera de El Hoyo de Santa Marina[3].

Martínez Mancebo resalta la fortaleza del grupo de mozos frente a elementos foráneos, especialmente en temas casamenteros, por lo que todos los mozos, y especialmente el Alguacil saliente, estaban expectantes cuando un forastero requería de amores a una moza de la

1 Félix Barroso Gutiérrez, «Algunos ritos prenupciales del norte cacereño», *Revista de Folklore*, núm. 67 (1986): 21-27.

2 José María Domínguez Moreno, «El Folklore del noviazgo en Extremadura», *Revista de Folklore*, núm. 79 (1987): 19-27.

3 Juliana López García, «Una boda de antaño. El Hoyo de Santa Marina», *Revista de Folklore*, núm. 185 (1996): 171-173.

localidad sin permiso de la Junta Directiva de la Asociación de Mozos, debiendo pagar una multa por ese atrevimiento. Además, le exigían el pago del piso, trayendo malas consecuencias el no hacerlo, de las que las más graves no eran acabar en una charca o en el pilón, sino el no acompañarlo el día de su boda[4].

Por último, Diez Barrio nos recuerda que en Buenavista de Valdavia (Palencia) no sólo le cobraban el piso, sino que, al casarse, le cobraban otro tanto[5].

Pues bien, una fuente riquísima en costumbres y tradiciones se va a producir con la aparición de las Audiencias de lo Criminal, en 1883, y su continuación a través de las Audiencias Provinciales. Aparte de lo que significó para la justicia la aparición de La Ley de Enjuiciamiento Criminal y la reforma del Código Penal en 1982, con el paso de la justicia del Antiguo Régimen al actual, con la novedad de los juicios orales y públicos, con presencia de testigos y la aparición para los casos más graves de los juicios por jurados populares, es ahora cuando empiezan a conservarse de forma metódica actas de sentencias, que nos permiten conocer múltiples facetas de la vida de finales del siglo XIX: comidas, construcciones, juegos populares, venenos populares, vestimentas,…

Entre los años que van de 1883 a 1899 hemos encontrado varias sentencias judiciales, que nos dan otra imagen, no tan alegre y festiva, como podía ser el cobro del piso y, sobre todo, la inversión de lo recaudado por parte de los mozos. Todas han sido localizadas en el Archivo Histórico Provincial de Zamora y hacen referencia a localidades de su provincia.

Sentencia 1

La noche del 29 al 30 de junio de 1881, en la localidad sanabresa de Villanueva de la Sierra, se han reunido en casa de Esteban Vega, según costumbre, para invitarlos por haberse proclamado, los mozos Manuel González Rodríguez, su hermano Gervasio, Ambrosio Blanco, Francisco Guerra, Antonio Ramos, José Cortés y su hijo Anselmo y otros más. La fiesta, animada y bien regada de vino, terminó a las doce de la noche.

Al salir de esta casa, se suscitó en la calle una discusión entre Gervasio y Ambrosio, sobre que éste tenía que pagar un cuartillo de aguardiente por el piso. La cosa se agrió y llegaron a las manos. Para separarlos acudieron José Cortés y otros, en cuyo momento Manuel González disparó a quemarropa dos tiros contra José con un arma de fuego pequeña, causándole una herida en la cabeza, que le ocasionó la muerte instantánea. Enseguida el agresor huyó, siendo perseguido por Antonio Ramos y Francisco Guerra, que en la oscuridad de la noche no consiguieron alcanzarlo. Manuel se refugió en la vecina Portugal, por lo que se le declaró en rebeldía.

El 15 de diciembre de 1884 se presentó Manuel en el Juzgado de Puebla de Sanabria, diciendo que había llegado a su pueblo unos días antes procedente de Regua (Portugal), donde había estado trabajando desde el 30 de junio de 1881. Allí se enteró que se le imputaba la muerte de José Cortés y, aunque ajeno a tal hecho, sabiendo que se le buscaba, se presentó por ello. En su declaración indicó que la noche de autos estuvo en casa de Esteban Vega celebrando su proclamación de boda y, estando cargado de bebida, no sabe lo que ocurrió, pero que no es cierto lo que se le imputaba, pues nunca había usado un arma de fuego. Y como tenía previsto viajar a Portugal, por eso se fue.

Durante el juicio, celebrado en la Audiencia de lo Criminal de Benavente, el Fiscal calificó el hecho de homicidio, sin circunstancias modificativas de su responsabilidad, pidiendo la pena

4 José Carlos Martínez Mancebo, «Las sociedades de mozos. Un estudio antropológico en la montaña palentina 2», *Revista de Folklore*, núm. 136 (1992): 111-125.

5 Germán Díez Barrio, «Los derechos de los mozos en Buenavista de Valdavia (Palencia)», *Revista de Folklore*, núm. 149 (1993): 160-161.

de catorce años, ocho meses y un día de reclusión temporal, accesorias y pago de costas. La defensa, alegando que no puede afirmarse que el procesado fuera el autor del delito, pidió su absolución o, en caso de no admitirse, que se tengan en cuenta las circunstancias atenuantes de haber obrado embriagado y con obcecación y arrebato.

Tras el juicio y las pruebas practicadas, los tres jueces del tribunal rechazaron las alegaciones de la defensa, por no quedar demostradas, aparte de que el interfecto no hizo nada en contra del procesado, por lo que lo condenaron conforme a la petición de la Fiscalía[6].

Sentencia 2

El 29 de noviembre de 1883 en la Audiencia de lo Criminal de Benavente se juzga a tres jóvenes, naturales y vecinos de Milles de la Polvorosa: Agustín Robles Villar, de veintidós años; Lucas Montes Recio, de veintisiete años; y Francisco Ferrero Villarejo, de veinte años.

Los hechos, objeto del juicio, se remontaban al 25 de junio de ese mismo año. En torno a las tres de la madrugada de ese día salían de Milles de la Polvorosa, para dirigirse a su pueblo, Arcos de la Polvorosa, los hermanos Victoriano y Paulino Sandín, junto con su amigo Baltasar Santos. Había sido un gran día, pues se había acordado la boda de Victoriano con una joven de la localidad. Cuando llevaban caminados unos cien pasos a la salida del pueblo, los estaban esperando los tres encausados, quienes exigieron a Victoriano que les entregase, en concepto de los derechos del piso –que se acostumbraba a exigir en ese pueblo y en otros de la zona– la cantidad de veinte pesetas. Tras un largo regateo, la cantidad se redujo a diez pesetas. Victoriano satisfizo esa cantidad a pesar de su oposición a ello, dado el cariz que estaba tomando el asunto por la insistencia y amenazas de los tres mozos del pueblo, que le llegaron a dar un palo a Paulino, aunque sin causarle daño, y amenazar con darle otro a Baltasar, para impedir que fueran a dar parte del incidente. Sin embargo, al día siguiente presentaron por escrito denuncia ante el Juzgado de Milles de la Polvorosa.

En un principio, los procesados negaron rotundamente su participación en los hechos. Luego, lo confesaron, pero añadiendo que ya antes, en Arcos de la Polvorosa, Victoriano y Paulino les habían exigido a ellos el pago del piso, según costumbre, para adquirir el derecho de ir libremente a rondar a las mozas de ese pueblo.

El Ministerio Fiscal calificó, en un principio, los hechos de un delito de coacción, tipificado en el artículo 510 del Código Penal, con la concurrencia de una circunstancia agravante por haber sido ejecutado con nocturnidad; por ello, pidió para ellos la pena de cinco meses de arresto mayor, mil pesetas de multa, accesorias y el pago de las costas procesales. Sin embargo, tras las pruebas practicadas durante el juicio, consideró que el hecho de autos no era delito, por no evidenciarse suficientemente que se ejerciera fuerza material durante su ejecución; por ello, pidió la libre absolución de los procesados y las costas de oficio.

La defensa pidió la libre absolución de los procesados, con imposición de las costas a los denunciantes. Y en caso de no obtener esta absolución, se proceda criminalmente contra los que exigieron los derechos del llamado piso en Arcos, que son dos de los que presentaron la denuncia.

El Tribunal, sin embargo, consideró que los hechos sí eran constitutivos de un delito de coacción, aunque sin circunstancias agravantes, pues no se buscó la noche a propósito para ejecutar el hecho. Por ello, condenó a los tres procesados a la pena de dos meses y un día de arresto mayor, multa de ciento cincuenta pesetas a cada uno, accesorias durante ese tiempo y al pago de las costas. Así mismo, manda que se saque resultado de culpa, para proceder a lo que haya lugar por el hecho de la coacción que

6 AHPZ. Audiencia de lo Criminal de Benavente, libro 3, sentencia 34.

hicieron Victoriano y Paulino Sandín sobre los procesados[7].

Sentencia 3

La réplica al juicio anterior se va a desarrollar el 18 de febrero de 1885. Los hechos se remontaban a enero de 1883, cuando los mozos de Milles de la Polvorosa Agustín Robles y Lucas Montes, se trasladaron al cercano pueblo de Arcos, con objeto de asistir al baile de una boda, que en él se celebraba. Apercibidos de su presencia, otros mozos de Arcos les requirieron, siguiendo la antigua costumbre de toda esa zona, que les abonasen los derechos del piso. Robles y Sandín les entregaron espontáneamente diez pesetas a Victoriano y Paulino Sandín, cuya suma luego invirtieron éstos en la forma tradicional.

El Ministerio Fiscal, durante la celebración de la vista y a la vista de las pruebas practicadas, pidió de palabra que el hecho se sobreseyera. La defensa estuvo de acuerdo con el Fiscal.

El Tribunal, considerando que los mozos de Arcos, para obtener la suma de diez pesetas de los mozos de Milles, no utilizaron ni violencia ni intimidación de ninguna clase y que Robles y Montes les entregaron libremente ese dinero, consideró que no había hecho justiciable y, por tanto, sobreseyó el caso, declarando las costas procesales de oficio[8].

Sentencia 4

Entre nueve y diez de la noche del 10 de septiembre de 1883, hallándose en una de las calles de la villa de Carbajales de Alba los mozos Francisco Fidalgo Silva, Agustín Gervás, Miguel Mielgo, Pedro Domínguez y Félix Gervás, se llegaron a ellos los también mozos de la localidad Lorenzo Granados Mayo, Francisco López, Francisco Ballesteros, Francisco Ferrero, Ángel Pascual y Emeterio Rodríguez. De entre ellos, Lorenzo Granados se dirigió a Francisco Fidalgo y le dijo que él, como alcalde de mozos, había cobrado de un forastero cierta cantidad por razón de piso, de la que no había dado cuenta a los demás y que era necesario que les diera parte y, mientras tanto, una prenda. Francisco le entregó voluntariamente el sombrero que llevaba puesto, que Lorenzo llevó inmediatamente a casa del alcalde constitucional, en cuyo poder lo depositó.

Sin embargo, el día 19 de septiembre Francisco Fidalgo denunció el hecho ante el Juez municipal, quien lo trasladó al Juez de instrucción de Alcañices, que concluyó el sumario y lo envió a la Audiencia de lo Criminal de Benavente. El 24 de abril de 1884 se celebró la vista, durante la cual el Ministerio Fiscal propuso y solicitó la inhibición del conocimiento del hecho de autos, por considerarla falta y no delito, en favor del Juez municipal de Carbajales. El Tribunal, considerando que en el hecho no hubo la menor violencia y, por tanto, no hubo delito, aceptó la propuesta de la Fiscalía y mandó remitir la causa al Juez municipal para la celebración del correspondiente juicio verbal, declarando las costas de oficio[9].

Sentencia 5

El 16 de noviembre de 1885 se juzga en Benavente a tres mozos naturales y vecinos de Bercianos de Vidriales, Toribio Barrera Peque, de veintiocho años, Juan Carrera Pérez, de veintidós años, y José Juárez García, de veintiocho años, ambos acusados del delito de allanamiento de morada.

El supuesto delito había ocurrido a las doce de la noche del 14 de octubre de 1884, cuando se presentaron los procesados en la puerta de la casa de Francisco Fagúndez, llamando para que la abrieran, pues buscaban a un mozo forastero para cobrarle el piso, como es costumbre en el

7 AHPZ, Audiencia de lo Criminal de Benavente, libro 1, sentencia 73.

8 AHPZ, Audiencia de lo Criminal de Benavente, libro 11, causa 438.

9 AHPZ, Audiencia de lo Criminal de Benavente, libro 10, causa 192.

pueblo, por tener relaciones con una de las hijas de Francisco. Después de varias peticiones por parte del propietario de la morada para que no les molestaran, los repetidos golpes en la puerta les hicieron levantarse de la cama y abrir la puerta. La esposa de Fagúndez, Agustina Arroyo, les invitó a entrar, para que se convencieran de que no había nadie ajeno a la familia, cosa que hizo uno de los mozos, mientras que el otro quedaba en la puerta hablando con la hija de Agustina. Después se fueron, sin ser expulsados de la casa.

El día 16 del mismo mes repitieron el mismo acto, sin que ocurriera nada de particular, pues, aunque en la denuncia presentada se refleja que les amenazaron, tales amenazas ni constan acreditadas ni trataron de realizarlas los procesados.

Por ello, el Ministerio Fiscal en sus conclusiones solicitó la libre absolución de los procesados, por no constituir delito, sino, en todo caso, una simple falta, que sería competencia del Juez municipal su resolución. Además, no se ha podido demostrar que Juan Carrera estuviera presente en ninguno de los dos actos. La defensa apoyó la proposición de la Fiscalía.

El Tribunal rechazó que existiera delito de allanamiento, pues en los dos casos les abrieron la puerta y les invitaron a entrar. Por ello, absuelve a los tres de tal delito, declarando las costas procesales de oficio. Y por si fueran constitutivos de un delito de falta, se devuelve el auto al Juez municipal, por ser competencia del mismo[10].

Sentencia 6

El 15 de febrero de 1885, el vecino de Quintana de Marco (León), Francisco Alija, denunció que la noche anterior, al salir del pueblo zamorano de Coomonte, se encontró en el camino a Carlos Borrego, Raimundo Villar, Francisco Ferrero Fernández, Pedro Fernández Rubio, Pedro Tostón Ferrero, Tomás Peña Barrigón, Jerónimo Martínez, Martín Casado y José Martínez del Río, que le exigieron cuarenta reales por querer casarse con una moza de Coomonte y, como se resistiera Francisco Alija, le registraron a la fuerza, sustrayéndole veinticinco pesetas y una navaja, a la vez que le amenazaron con palos y una pistola.

Instruido el sumario por el Juez de primera instancia de Benavente, fueron todos los mozos de Coomonte procesados, acusados del delito de coacción con violencia. Sin embargo, el Ministerio Fiscal durante la vista consideró que debería sobreseerse provisionalmente la causa por falta de pruebas. Tesis que aceptó el Tribunal, absolviendo provisionalmente a los procesados y declarando las costas de oficio[11].

Sentencia 7

En este segundo juicio, celebrado ya en la Audiencia Provincial de Zamora por haber desaparecido ya las Audiencias de lo Criminal, el 22 de septiembre de 1893, va a intervenir el Jurado popular, formado por doce hombres, contra los hermanos Andrés Lobato Prieto, de veintiocho años, soltero y jornalero, y Antonio Lobato Prieto, de diecinueve años, también soltero y jornalero; ambos sin instrucción ni antecedentes penales y naturales y vecinos del pueblo sanabrés de Peque.

Según las cuatro preguntas formuladas al Jurado, todas contestadas afirmativamente, la noche del 20 de diciembre de 1892 Andrés Lobato Prieto había insultado y desafiado a Domingo Llamas de la Peña en la cocina de la casa-taberna de Fernando Lozano Prieto, en Peque, porque Domingo le reclamaba la entrega de cierta cantidad de dinero, que Andrés había recibido por «concepto de lo que en el país llaman piso del forastero Pedro Blanco Ferreras». Y sin que el retado diera motivo a la agresión, Andrés Lobato le obligó violentamente a salir al corral de dicha casa, donde le acometió con arma blan-

10 AHPZ, Audiencia de lo Criminal de Benavente, libro 3, sentencia 95.

11 AHPZ, Audiencia de lo Criminal de Benavente, libro 12, causa 192.

ca, causándole en la parte lateral izquierda del vientre dos heridas, calificadas por el facultativo de mortales de necesidad, que le ocasionaron la muerte a los pocos momentos, además de otras lesiones leves en el muslo izquierdo y en la nariz.

En cuanto a su hermano Antonio, tras las pruebas practicadas, el Jurado consideró que era culpable de haber cooperado a introducir violentamente a Domingo en el corral, dándole puntapiés por detrás, mientras Andrés le llevaba asido de las solapas de la chaqueta. Y después le agredió al tiempo que su hermano le atacaba con el arma, lo que era un abuso de fuerza, debilitando la defensa del agredido.

El Ministerio Fiscal calificó los hechos de homicidio, siendo coautores los dos procesados y, tras el veredicto del Jurado, pidió para ellos una pena de diecisiete años, cuatro meses y un día de reclusión temporal, inhabilitación absoluta temporal, costas y abono, en concepto de indemnización, de dos mil pesetas al padre del interfecto. La defensa, que en sus conclusiones provisionales había pedido la libre absolución de sus clientes por considerar que no se había justificado su participación en tal delito, tras el veredicto del Jurado, impetró del Tribunal de derecho conmiseración para los hermanos Lobato.

Los tres jueces del Tribunal de derecho, que estimaron que el delito era de homicidio, con la circunstancia agravante de abuso de superioridad, condenó a Andrés y a Antonio Lobato Prieto a todas las penas solicitadas por la Fiscalía[12].

Sentencia 8

El 14 de julio de 1897 se va a celebrar en la Audiencia Provincial de Zamora, otro juicio oral, público y con Jurado popular contra el joven de veinte años Marcelino Pérez Lozano, natural de Manganeses de la Polvorosa y jornalero. La instrucción del sumario lo efectuará el Juzgado de Instrucción de Benavente a raíz del conocimiento de una riña ocurrida entre varios mozos del pueblo de Manganeses de la Polvorosa, con resultado de un herido con varias lesiones menos graves y un herido grave, José Román González, que acabó falleciendo a los tres días.

Los hechos ocurrieron en la noche del 25 de octubre de 1896. La disputa surgió en el grupo de mozos sobre la aplicación que debía darse al cobro del piso que había pagado un mozo de Villabrázaro. La disputa pasó de las palabras a las manos y de aquí a las navajas. Marcelino Pérez le infirió a José Román seis heridas, de las que una le perforó el intestino y le produjo la muerte a los tres días.

El procesado se defendió diciendo que primero José le había dado con un palo en la cabeza y que, además, le amenazaba con una pistola, por lo que no le quedó más remedio que defenderse de esa manera, argumento que rechazó el Jurado. Además, éste estimó que Marcelino Pérez provocó la quimera y que éste se hallaba embriagado, lo que no era habitual en él.

El Ministerio Fiscal, que en sus conclusiones provisionales había estimado que el delito era de homicidio, sin circunstancias modificativas, tras el veredicto del Jurado, admitió la atenuante de la embriaguez, por lo que solicitó para el procesado la pena de doce años y un día de reclusión temporal, accesorias, cuarta parte de costas procesales e indemnización de mil quinientas pesetas al padre del interfecto.

Por su parte, la defensa, que en sus conclusiones provisionales había pedido para su patrocinado la libre absolución alegando defensa propia, o si no se lo admitieran, que se tuviera en cuenta la circunstancia atenuante de la embriaguez, después de leído el veredicto del Jurado, se conformó con la petición del Fiscal.

El Tribunal de derecho dictó sentencia en los términos que solicitó el Fiscal[13].

12 AHPZ. Audiencia Provincial de Zamora, libro 2, sentencia con jurado 25.

13 AHPZ. Audiencia Provincial de Zamora, libro 10, sentencia con jurado 22.

Sentencia 9

El Juzgado de Instrucción de Fuentesaúco va a instruir un sumario con motivo de la muerte violenta de Manuel Moralejo, ocurrida en el pueblo de San Miguel de la Ribera.

Resultó procesado el joven de veintitrés años Ciriaco de Ocampo Martín, jornalero, que mantenía enemistad con su víctima desde hace tiempo «por cuestiones de piso o pago de medio cántaro de vino por otro que era extraño a la localidad». La noche del 25 de agosto de 1897 ambos se encontraron en una calle del pueblo y Ciriaco insultó y provocó a Manuel, que iba acompañado de los jóvenes Matías Domínguez y Claudio Hernández. No conforme con esto, Ciriaco sacó un revólver y realizó varios disparos contra el pecho de Manuel, uno de los cuales le atravesó el corazón.

Durante el juicio, Ciriaco alegó que uno de los acompañantes de Manuel, Matías Domínguez, sin provocación alguna, le había dado varios palos a él, por lo que se vio obligado a disparar para salvar su vida. Esta excusa fue rechazada por el Jurado popular que lo juzgaba.

A la vista de ello, el Fiscal calificó los hechos de un delito de homicidio, sin circunstancias apreciables, por lo que pidió que se le impusiera la pena de catorce años, ocho meses, y un día de reclusión temporal, accesorias, pago de costas procesales y el abono de mil quinientas pesetas por vía de indemnización.

La defensa en sus conclusiones provisionales había pedido la libre absolución, alegando defensa propia, o al menos que se tuviera en cuenta la circunstancia atenuante de haber obrado con obcecación y arrebato. Atenuante que rechazó el Tribunal de derecho en sus considerandos, esgrimiendo que las enemistades anteriores no producen arrebato, que éste lo produce el hecho inmediato.

El Tribunal de derecho, el 20 de junio de 1898, ratificó la condena solicitada por el Ministerio Fiscal[14].

Sentencia 10. Al oscurecer del 29 de junio de 1897 se encuentran en una calle de Quiruelas de Vidriales un grupo de jóvenes de la localidad, cuando surge la discusión sobre si se debía o no cobrar los derechos del piso a Federico Hidalgo, ahora forastero, pero originario del pueblo. Nicolás Martínez de la Iglesia era partidario de hacerlo, mientras que Valeriano Suárez Blanco, de diecinueve años, y Gabriel Blanco Rodríguez, alias Cotorro, de veintidós años, estaban en contra de hacerlo. La discusión subió de tono entre ellos; en un momento dado Nicolás soltó algunos palos sobre los otros dos, sin causarles daño. Los tres se separaron del grupo de jóvenes discutiendo y, de repente, Valeriano y Gabriel sacaron las navajas y acometieron a Nicolás, al que infirieron una navajada en el bajo vientre y otra en el muslo izquierdo, cuyas heridas tardaron en sanar catorce días.

El Ministerio Fiscal calificó los hechos de un delito de lesiones menos graves, de las que eran autores Valeriano y Gabriel, y de dos faltas no incidentales, de las que era autor Nicolás. Reconoció como atenuante la circunstancia de obcecación y arrebato y, dado que Gabriel ya había sido condenado por otro delito de lesiones, consideró la reiteración como agravante. Por todo ello, pidió para Gabriel la pena de dos meses y un día de arresto mayor y para Valeriano la de un mes y un día de igual arresto, con las accesorias correspondientes y las partes proporcionales de las costas, dejando las faltas a la competencia del Juez municipal. La defensa y los procesados aceptaron la petición fiscal, considerando innecesaria la continuación del juicio. Todo ello fue así aprobado por el Tribunal de derecho, formado por los magistrados D. Diego del Río Pinzón, D. Antonio María Argüelles y D. Vicente Ruiz Alonso[15].

14 AHPZ. Audiencia Provincial de Zamora, libro 12, sentencia con jurado 22.

15 AHPZ. Audiencia Provincial de Zamora, libro 9, sentencia 325.

Conclusiones

Es curioso que, así como por los sucesivos obispos y visitadores generales de las diócesis de Zamora y de Astorga se condenan muchos «vicios» de los mozos, como las enramadas del mes de mayo, los cantares «torpes» durante las rondas y los filandeiros o hilandares, por las quimeras graves que generan, no hay ni una sola referencia al piso, que hemos visto que sí generaron problemas graves.

Ahora bien, en los casos hasta ahora examinados, observamos que esta costumbre no sólo era por tener ya un noviazgo establecido, sino que también era un permiso o patente para poder entrar en un pueblo y poder dirigirse a cualquier moza sin tener problemas con el resto de los mozos del lugar.

La mayor parte de las causas, donde no hubo violencia fuerte, quedaron sobreseídas por falta de pruebas. Por cierto, el total de causas se acumula en la mitad norte de la provincia, incluyendo Aliste y Tierra de Alba, que fue el ámbito de actuación de la Audiencia de lo Criminal de Benavente, durante su breve existencia, entre 1883 y 1892.

Como acabamos de ver, los problemas más graves vienen con la gestión de lo percibido por esos «pisos» cobrados. No hemos hecho incursiones en el siglo xx, pero seguro que siguen existiendo casos tan graves como los aquí examinados. Y si no se hubieran perdido la mayor parte de los archivos de los Juzgados de Instrucción, anteriores a 1883, se multiplicarían las incidencias por este tema.

La actividad del pastoreo en San Vicente del Raspeig (Siglos xix y xx) (1ª parte)

Lola Carbonell Beviá

Dedicado a todos los últimos pastores del campo de San Vicente, cuyas vidas, las de sus animales, sus oficios y los paisajes de pastoreo han desaparecido de la vida real. El recuerdo de aquella forma de vida pervive en esta monografía.

1. La ganadería en el siglo xviii

El pastoreo ya existía en el siglo xviii en las tierras del Raspeig como aclara un documento de marzo de 1755[1], el cual evidencia conflictos entre los ganaderos por la utilización de pastizales en las tierras de realengo.

El siglo xviii fue rico en enfrentamientos producidos entre pastores, debido a demarcaciones de azagadores, veredas y abrevaderos, introducción de ganado alóctono, multas por infracciones, tránsito o apacentamiento de los ganados, enfermedades de los animales, etc., como cita Federico Aura, en su obra basada en las fuentes documentales existentes en el Archivo Municipal de Alicante[2].

Estos altercados se prolongaron a lo largo del nuevo siglo entre los pastores de San Vicente del Raspeig.

2. Los conflictos heredados del pasado: El siglo xix

El siglo xix contempló una serie de innovaciones como fueron la creación de guarderías rurales; la curación de enfermedades pecuarias; o la creación de un matadero privado y su arrendamiento por parte de la municipalidad.

2.1. La creación de guarderías rurales

Los altercados producidos entre los pastores dieron como resultado que en 1876 fuese reglamentada la utilización de licencias[3]: «(…) para que los dueños de ganado puedan penetrar con este en propiedades particulares, hallarse debidamente autorizados por los propietarios (…)».

Las licencias consistían en una simple libreta autorizada por el propietario del terreno –donde debía entrar el ganado a pastorear–, con su firma y sellada por el Comandante del puesto de la Guardia Civil. Dicha licencia debía llevarla consigo bien el pastor o el encargado del rebaño.

A pesar de la legislación vigente, los conflictos siguieron existiendo, por lo que el Ayuntamiento de la localidad nombró con carácter interino guardias de campo para la vigilancia de los mismos. La decisión fue tomada por primera vez en 1888[4]: «(…) Se participa que no existe en este pueblo cuerpo de policía urbana, guardia rural y de montes (…)».

1 MILLÁN LLIN, Vicente. «Documentos históricos de San Vicente del Raspeig (Siglos xviii-xix)». *Colección Plecs del Cercle 4*. San Vicente del Raspeig. CESS-Ayto. 1998. Páginas 31 a 33.

2 AURA, Federico. «El Raspeig y su feligresía en los cabildos de Alicante (1711-1799)». *Colección Plecs del Cercle 8*. San Vicente del Raspeig. CESS-Ayto. 1998.

3 ARCHIVO ADMINISTRATIVO DEL AYUNTAMIENTO DE SAN VICENTE DEL RASPEIG (AASVR). Legajo año 1931. Correspondencia cumplimentada. 20 mayo, 1931. Reglamento de 9 de agosto, 1876. Artº 110.

4 ARCHIVO HISTÓRICO DEL AYUNTAMIENTO DE SAN VICENTE DEL RASPEIG (AHSVR). Correspondencia. Registro de salidas 1883-89. Sin paginar. 14 marzo, 1888.

El cometido de los guardias de campo consistía en[5]: «(…) la detención de un intruso en guardería rural con insignia y arma, sin autorización en la partida de Guilloni (…)».

Debido a los repetitivos abusos de tierras ajenas, los propietarios de las mismas que podían permitírselo económicamente contrataron guardias de campo, con carácter privado[6]: «(…) nombrándole Guardia rural [Mariano Lillo Lillo] a petición de Juan Guijarro y otros, según acuerdo del 4 del corriente (…)».

Durante el periodo cronológico comprendido entre 1888 y 1889 fueron guardias de campo interinos del Ayuntamiento de San Vicente del Raspeig: Vicente Torregrosa Canals, Bautista Pastor Sirvent[7], Pablo Blasco Navarro y Vicente Torregrosa Gomis[8].

El abono de haberes de los mencionados guardias municipales se efectuaba mensualmente por medio de libramientos[9], procedentes de[10]: «(…) la aprobación de la distribución de los fondos [municipales] en lo referente al art°. 7° para pago de los guardias rurales (…)».

En ocasiones, los guardias rurales hallaban sorpresas en las fincas que custodiaban debiendo dar parte al Ayuntamiento, que a su vez, localizaba al propietario para su recogida[11]: «(…) Ordenándole se sirva pasar a recoger dos reses lanares, una oveja y un cordero que según manifiesta el vecino Miguel Camarasa ha dejado abandonadas en una viña que custodia este de la propiedad de D. Manuel Domínguez, a la casa del Camarasa que habita en la partida del Raspeig (…)».

2.2. Condiciones higiénicas inadecuadas: Las enfermedades pecuarias

Las pésimas condiciones higiénicas en que vivía la sociedad decimonónica, se vieron trasladadas a su vez, al ganado estabulado, debido al incumplimiento del reglamento en lo que hacía referencia a apertura de[12]: «(…) casas de vacas y cabreras dedicadas a la expendición o suministro de leche en poblaciones que lleguen a los 4.000 habitantes (…). En él se exige la presentación junto a la solicitud de un doble plano del establecimiento y una memoria descriptiva en la que se acredite que el proyecto coincide con los requisitos del reglamento, ambas firmadas por un arquitecto (…)».

La enfermedad más frecuente padecida por el ganado sanvicentero fue la viruela. Una vez que el brote se había manifestado, los animales se controlaban acotándolos, para impedir que se expandiera la enfermedad[13]: «(…) Participándole hallarse 180 cabezas de ganado lanar

5 AHSVR. Correspondencia. Registro de salidas 1883-89. Sin paginar. 25 marzo, 1888.

6 AHASVR. Correspondencia. Registro de salidas 1883-89. Sin paginar. 11 agosto, 1889.

7 AAASVR. Actas capitulares 1896-1897. 19 julio, 1896.

8 AHASVR. Diario de gastos. Borrador. Año económico 1898-1999. Ayto., Constitucional de San Vicente del Raspeig. Sin paginar. 5 agosto, 1898, 12 septiembre 1898, 18 ¿mes? 1898; 4 noviembre 1898; 5 mayo, 1899; 5 junio, 1899.

9 Véase cita n° 9. Libramiento 6, 5 agosto, 1898; libramiento 20, 12 septiembre, 1898; libramiento 39, 18 ¿mes? 1898; libramiento 53, 4 noviembre, 1898; libramiento 146, 5 mayo, 1898; libramiento 162, 5 junio 1899.

10 AAASVR. Actas capitulares 1898-1903. 17 agosto, 1898. Pág. 38 anverso.

11 AHASVR. Registro de salida. 1897-1899. 10 agosto, 1897. Autoridad: D. José García Mullor. Negociado: Contabilidad.

12 DOMPER FERRANDO, Javier. «El medio ambiente y la intervención administrativa en las actividades clasificadas». Volumen II. Colección *Monografías Civitas.* Madrid. Civitas 1992. Páginas 50, 74 y 77. *Reglamento de 8 agosto de 1867: Establecimiento de vacas, burras, cabras y ovejas* (Gaceta del 26).

13 AHASVR. Correspondencia. Registro de salida. Sin paginar 1882-89. 3 noviembre, 1885. Comunicación dirigida al Gobernador Civil.

propias de Andrés Torregrosa Lillo, atacadas de viruela a las cuales le ha sido señalado el correspondiente coto (…)». «(…) Dándole conocimiento de hallarse padeciendo de viruela el ganado lanar de José y Andrés Torregrosa Lillo (…)»[14].

Durante el último cuarto del siglo XIX no había veterinario en la localidad, por lo tanto el subdelegado de veterinaria era el encargado de realizar el reconocimiento a los animales.

Este cargo era sufragado por el Ayuntamiento, al que en 1876 le supuso un desembolso de 75 pesetas, con 50 céntimos[15].

2.3. Incumplimiento de normas de sanidad pecuaria: La creación de un matadero

El Ayuntamiento de San Vicente del Raspeig debía controlar el recuento de cabezas de ganado existentes, mediante el envío de comunicaciones dirigidas al Administrador de Contribuciones[16] y al Inspector de Contribuciones[17].

Las reses no declaradas fueron objeto de multa por la Junta Administrativa[18]: «(…) Dando cuenta del fallo del 4 del actual por el que se aprueba el de la Junta Administrativa de este pueblo que impuso una multa de cincuenta pesetas a Vicente Ortín Ventura por una res que dejó de manifestar (…)».

La inspección veterinaria de Alicante enviaba a la población circulares[19]: «(…) dictando reglas para la matanza del cerdo y embutido (…)».

Las órdenes procedían del Gobierno Civil ordenando la prohibición de[20]: «(…) la introducción de carne de cerdo si no llevan certificado de procedencia y sanidad (…)». El pregonero era el encargado de comunicarlo a viva voz.

Las carnes frescas procedentes del sacrificio de carneros y ovejas también eran objeto de control durante unas épocas determinadas [21]: «(…) de celo o brama, o sea en los meses de junio, julio y agosto, únicos meses que se presenta la matanza de oveja (…)».

Legalmente debía funcionar un matadero municipal desde 1882[22]. La realidad fue bien distinta. Sólo hubo un matadero privado en muy malas condiciones higiénicas que era poco utilizado para el sacrificio de reses por los propietarios de ganado, sacrificando cada uno sus reses «(…) donde tiene por costumbre (…)». En 1890 se propuso que el Ayuntamiento proporcionase[23]: «(…) al dueño del matadero (…) quince pesetas mensuales de alquiler cuya cantidad hacerla pagar a los proveedores de carne a tanto por res que sacrifiquen con más los gastos de limpieza y, de ese modo, si bien la firma no produce ingresos, tampoco produciría gastos al municipio y se logra una de las más sagradas obligaciones que tiene el Ayuntamiento para con sus administrados (…)».

14 AHASVR. Correspondencia. Registro de salidas. Sin paginar 1882-89. 20 noviembre, 1885. Comunicación dirigida al Gobernador Civil.

15 AHASVR. Fondos Municipales. San Vicente. Intervención. 1876 a 1877. 13 agosto 1876. A D. José Lanez, subdelegado de Veterinaria por el reconocimiento de ganados en este término. 75 pesetas, 50 céntimos.

16 AHASVR. Correspondencia. Registro de salidas. 1883-89. Sin paginar. 23 mayo, 1886. 23 mayo, 1887.

17 AHASVR. Correspondencia. Registro de salida. 1883-89. Sin paginar. 2 marzo, 1888.

18 AHASVR. Correspondencia. Registro de entrada. 1883-85, 1889. 1893-95. 6 noviembre, 1882.

19 AHASVR. Correspondencia. Registro de entradas 1883-85, 1889, 1893-95. 29 diciembre, 1882.

20 AAASVR. Actas capitulares. 1890-1895. 8 noviembre, 1891. Pág. 29 reverso.

21 AAASVR. Actas Capitulares. 1890-1895. 15 marzo, 1890. Sin paginar.

22 AHASVR. Correspondencia. Registro de entrada 1883-85, 1889. 1893-95. 14 octubre, 1882. Reglamento de mataderos.

23 AAASVR. Actas Capitulares 1890-1895. 18 mayo, 1890.

Desde 1890 a 1893 el matadero fue arrendado trimestralmente, siendo los beneficios obtenidos de cien pesetas y su arrendatario Vicente Sirvent[24].

En 1896, se nombró una comisión formada por Juan Fernández, José Sentana, Ramón Ferrándiz para[25]: «(…) que estudiara y presentara dictamen con respecto a si los corderos todos los que sacrifiquen deben abonar sus dueños cincuenta céntimos o solamente los corderos lechales (…)».

El motivo fueron las quejas presentadas en el matadero por los cortantes de carnes que no estaban de acuerdo con los precios. El temor de la Administración local residía en que los cortantes de carne decidieran sacrificar clandestinamente al ganado, dejando de percibir ingresos el Consistorio, aunque estos quisieron derivar su miedo e incertidumbre[26]: «(…) con grave perjuicio de la salud pública y de los intereses del municipio (…)».

Una semana después, la comisión después de haberse reunido con pastores y ganaderos estimó[27]: «(…) que con arreglo al pliego de condiciones abonarán cincuenta céntimos de peseta por cada cabeza de cabritos y corderos lechales que se sacrifiquen en el matadero los dueños de esto; que de esta misma clasificación de lechales se desprende que no todos los corderos, han de pagar con la misma tarifa; el Diccionario de la Lengua aprobado por la Academia dice: que son corderos los hijos de oveja hasta el año de edad y lechales el hijo de la oveja que está en compañía de la madre mamando de esta; de modo que los corderos se clasifican en lechales y no lechales y como el pliego de condiciones dice terminantemente que los lechales abonarán cincuenta céntimos, claro y evidente es, que los no lechales deben abonar como las reses mayores o sea setenta y cinco céntimos de peseta porque la mayoría tiene tanto o más peso que sus madres. Siendo lechales hasta tanto que se aparten de las madres y siendo la costumbre general apartarlos de estas a los cinco o seis meses de haber nacido y, siendo época en que nacen los corderos los meses de septiembre, octubre y noviembre, el apartado o destete se lleva a cabo en los meses de abril y mayo o sea el esquilo porque de no apartarlos se perjudicarían las madres. Cree pues la Comisión que los corderos puedan conceptuarse como lechales solo hasta mediados de mayo, puesto que por regla general en esa época ya están todos apartados de sus madres, salvo raras excepciones y, por lo tanto, a contar desde primero de junio debe abonarse setenta y cinco céntimos de peseta por cada cordero que se sacrifique en el matadero público porque ya en esa época ya no pueden conceptuarse los corderos como lechales (…)».

Unos años más tarde, en 1898, todavía se incumplían las condiciones de sacrificio en el matadero, en este caso desviándose de la venta pública los cerdos sacrificados. A la vez fue indicado el establecimiento de un horario fijo para la matanza de reses[28].

El siglo XIX finalizó con la reforma del viejo matadero mediante la obtención de ingresos a través de subastas públicas[29] que fueron invertidos en la construcción de una puerta[30]: «(…) para el paso de inmundicias del matadero (…)»

24 AHASVR. Libro Mayor. 1884 a 1893. 30 septiembre, 1892. 30 diciembre, 1892. 31 marzo, 1893. 30 junio, 1893.

25 AAASVR. Actas Capitulares 1896-1897. 4 octubre, 1896.

26 AAASVR. Actas Capitulares. 1896-1897, 12 julio, 1896.

27 27). AAASVR. Actas Capitulares. 1896-1897. 8 octubre, 1896.

28 AAASVR. Actas Capitulares 1898-1903. 6 noviembre, 1898.

29 AHASVR. Libro Mayor 1884 a 1893. 22 abril, 1893.

30 AAASVR. Actas Capitulares 1898-1903. 12 septiembre, 1899.

y[31]: «(…) proponer las reformas para el mejoramiento del indicado local (…)».

2.4. La toponimia: Veredas, cañadas y, azagadores

Los caminos ganaderos eran utilizados por los pastores trashumantes y, alóctonos a lo largo de los siglos para acercar sus ganados a estas tierras durante el invierno, permaneciendo hasta la llegada de la primavera.

La toponimia conserva en San Vicente del Raspeig la descripción de aquellos caminos –según su importancia–, permaneciendo en la denominación de los mismos: Azagador de la Bayona[32], Camino de la Boquera[33], Camino de la Cañaeta Verda[34], Camino de la Cañada[35], Camino de Boñigos[36], Cañada Real del Camino de Palomo a Peñarroja[37], Vereda de la Bayona y Colada del camino del Rabosar[38].

Los caminos ganaderos aparecen citados en 1879, 1880 y 1884 con la denominación de veredas extraordinarias, o azagadores[39]: «(…) Dando permiso para la apertura de un pozo en el azagador que atraviesa este término y, se dirige a Jijona y Busot (…)».

De igual forma ocurre con el camino de la Cañaeta Verda, que aparece citado en la documentación en 1890[40]: «(…) Se dio cuenta de un escrito por D. Julián de Ugarte vecino de la ciudad de Alicante y propietario en este pueblo por el que se pide que de conformidad a los artículos 178 y 179 de la Ley de 13 de junio 1879 se ordene se haga desaparecer la presa que en la rambla llamada de Boqueres ha constituido Francisco Sabater Torregrosa arrendatario de la Hacienda La Cañaeta Verda por la que quiere el solicitante aprovechar las aguas de dicha Rambla en la presa que de inmemorial tiene construida para el riego de su finca llamada Plá de Olivera (…)».

2.5. Los animales utilizados en el pastoreo local

Según relatan las fuentes orales consultadas el ganado utilizado para el pastoreo en San Vicente del Raspeig era el cabrío, siendo las razas más utilizadas la murciana-granadina, empleada para la explotación lechera. se caracteriza físicamente por presentar un manto variado: negro –granadina-, rojo oscuro o caoba –murciana-. Y por su «(…) acusada explotación galactógena, que pueda llegar en plena producción a los 5 litros diarios y aún más, con una media por lactación que alcanza los 500-600 litros, dándose individualidades de más de 1.000 litros (…)».

La raza caprina denominada «malagueña» ha sido utilizada igualmente entre los pastores

31 AAASVR. Actas Capitulares 1898-1903. 5 diciembre, 1899.

32 ARCHIVO URBANISMO AYUNTAMIENTO DE SAN VICENTE DEL RASPEIG (AUASVR). Sección B. Croquis del polígono nº 52. Año 1940. Croquis del polígono nº 51. Año 1940. Croquis del polígono nº 53. Año 1940.

33 AUSVR. Croquis del polígono nº 56. Secciión B. Año 1940. Una de las acepciones de la palabra boquera es paso de animales entre bancales sembrados.

34 AUASVR. Croquis del polígono nº 85. Sección D. Año 1940. Croquis del polígono nº 82. Sección D. Año 1940. Croquis del polígono nº 81. Sección C. Año 1940.

35 AUASVR. Croquis del polígono nº 12. Sección A. Año 1940.

36 AUASVR. Croquis del polígono nº 51. Sección B.

37 AUASVR. Plano. Dirección general de ganadería. Croquis de las Vías pecuarias del término municipal, de San Vicente del Raspeig. Año 1960.

38 Ídem. Año 1940.

39 AHASVR. Correspondencia. Registro de salida 1882-89. 27 agosto, 1884. Comunicación dirigida a D. José García Soler. Presidente de la Sociedad La Vigilante. AHASVR. Fondos municipales Intervención 1876 a 1877. 1 julio 1879, 1 julio 1880.

40 AHASVR. Actas Capitulares 1890-1895. 14 septiembre 1890. Sin paginar.

sanvicenteros[41]: «(…) La capa es característica, de color rojo claro, sin mancha alguna, fluctuando en un tono degradado hacia el rubio y otro más intensificado, que llega hasta el castaño o colorado. Los machos poseen tupé y perilla (…). Se caracteriza por su gran producción lechera, que llega en algunos ejemplares a rebasar los 700 litros en una lactación; las cabras estabuladas o semiestabuladas son las que dan, generalmente, mayor producción (…)».

3. La pervivencia de la tradición ganadera en el nuevo siglo xx

En este punto se han podido tratar con mayor definición múltiples aspectos relacionados directamente con la ganadería y el pastoreo, como fueron los tipos de pastos naturales; los piensos y forrajes con que se alimentaba el ganado; la trashumancia a través de las vías pecuarias; las enfermedades del ganado; la existencia de un matadero municipal; la existencia de una normativa de salubridad pecuaria; las mejoras producidas en la inspección veterinaria; el control económico y sanitario sobre la leche; la obligatoriedad de declarar las cabezas de ganado; la producción de lanas; las sanciones administrativas contra los ganaderos de San Vicente del Raspeig. Cuestiones antropológicas como el horario del pastor; así como la introducción del perro como animal de trabajo; la actividad de la mujer en la vida del pastor; y la actualidad del pastoreo en las tierras del Raspeig, a finales del siglo xx.

3.1. Los pastos naturales

A lo largo del siglo xx, se ha producido un cambio en lo que respecta a la alimentación del ganado. En las primeras décadas de este siglo, el ganado se alimentaba exclusivamente de lo que obtenía de forma natural en el campo, mediante plantas como: margall, citrons, camarrotges, hierba mora[42], ballico, linzones[43], briojos, lletrera vera[44], carrioles, malva, herba puenta[45], abriojo, lengüeta de borrego[46], morritort, fenoll, colejones, ungla de gat, nugaelles, linzones de asno, linzón de perdíz, cebadilla, server, pinosella, grains, panicar, barriilla de punta tierna, barrilla punxosa tierna, verces, salaos[47], raim de pastor, vallo[48].

A partir de la segunda mitad del siglo xx, se fueron introduciendo forrajes y piensos, de modo que la alimentación del ganado a través del ramoneo es secundaria, frente a la alimentación estabulada.

Durante la última década del siglo xx, el ganado se alimentaba principalmente con paja, corteza de almendra, pienso, maíz, lentejas,

41 SÁNCHEZ BELDA, Antonio. «Razas ovinas españolas». Madrid. Ministerio de Agricultura. 1979. Página 19, 20 y 21.

42 FUENTES SEGURA, Ramón. Nacido en 1916 en San Vicente del Raspeig. Entrevista realizada en diciembre de 1996. FUENTES SEGURA, Vicente. Nacido en 1925 en San Vicente del Raspeig. Entrevista realizada en diciembre de 1996.

43 FERRÁNDIZ LILLO, Juan. Nacido en 1937 en San Vicente del Raspeig. Entrevista realizada en diciembre de 1996.

44 PASTOR ANTÓN, Manuel. Nacido en 1912 en San Vicente del Raspeig. Entrevista realizada en diciembre de 1996.

45 BARBERÁ TOLEDO, Vicente. Nacido en 1930 en San Vicente del Raspeig. Entrevista realizada en 1996.

46 SOGORB BLASCO, Vicente. Nacido en 1930 en San Vicente del Raspeig. Entrevista realizada en diciembre, 1996.

47 CARBONELL TORREGROSA, José. Nacido en 1931. Fallecido en abril 2018. Entrevista realizada en diciembre, 1996.

48 LÓPEZ RASA, Francisco. Nacido en 1926 en San Vicente del Raspeig. Entrevista realizada en diciembre, 1996.

avena[49], hierba seca, habas, cebada[50], piel de almendra del gajo[51], alfalfa verde y seca, ramas de olivo[52], hierbas del campo entre ellas albardín y esparteras[53], pan, galletas de helado para cortes, procedentes de Jijona[54].

Los pastores de San Vicente del Raspeig se desplazaban hacia los lugares de pastoreo más próximos a la zona donde residían: El tossal Redó, Valle del Sol[55], El Sabinar, Plá Olivera, Canastell[56], Partida Font Calent, Lo Boix, Finca Piqueras[57], partida Raspeig hacia el término de Mutxamel[58]. Fincas privadas de Santos y Lleonío en el Tossal redó[59], partida La Bayona baja[60], Cañaeta Verda[61], terrenos cercanos a la actual Universidad de Alicante[62].

El nivel de vida de los pastores de la localidad era tan precario que no podían invertir en pastos para el ganado porque no tenían dinero para ello, por lo tanto, los animales pastoreaban en tierras libres o en fincas privadas. En esta segunda modalidad, el pastor podía entrar a pastorear mediante un trato formalizado por escrito, -véase capítulo anterior-, o bien, mediante un trato verbal, cuyo valor era tan importante como el pacto escrito. En este intercambio se ofrecía el derecho sobre las hierbas, a cambio del estiércol producido por el ganado, que volvería a ser invertido en los bancales arrendados, produciéndose una simbiosis entre agricultura y, ganadería, saliendo beneficiadas ambas partes.

No todos los pastores realizaban transacciones de este tipo, produciéndose denuncias por incurrir en tierras de pastos que no les perte-

49 CARBONELL PASTOR, Antonio. Nacido en 1930 en San Vicente del Raspeig. Entrevista realizada en diciembre, 1996.

50 FUENTES SEGURA, Ramón y Vicente.

51 FERRÁNDIZ LILLO, Juan. Nacido en 1937 en San Vicente del Raspeig. Entrevista realizada en diciembre, 1996.

52 DOMENECH REDONDO, José María. Nacido en 1943 en Ocaña (Toledo) y, se trasladó a San Vicente del Raspeig, siendo niño. Entrevista realizada en diciembre, 1996.

53 SANTANA MEDRANO, Pedro. Nacido en 1940 en San Vicente del Raspeig. Entrevista realizada en 1996.

54 DOMENECH GARCÍA, Vicente. Nacido en 1924 en san Vicente del Rspeig. Entrevista realizada en 1996.

55 PÉREZ CARBONELL, Miguel. Nacido en 1924 en San Vicente del Raspeig. Entrevista realizada en 1996. Descendiente de pastores. Su padre Andrés Pérez Sirvent –nacido en 1887– y, su abuelo Miguel Carbonell –conocido por Quelo–, nació en 1862, se desplazaban a estos lugares.

56 CARBONELL PASTOR, Antonio. Su padre Antonio Carbonell Lillo –nacido en Boqueres en 1902–, se desplazaba por los alrededores.

57 FUENTES SEGURA, Ramón y Vicente. Su padre Ramón Fuentes González, nacido en 1892 en San Vicente del Raspeig se desplazaba a estas zonas.

58 FERRÁNDIZ LILLO, Juan. Su padre Juan Ferrándiz Guijarro, de profesión pastor, se desplazaba hasta el Valle del Sol.

59 BARBERÁ TOLEDO, Vicente. Su padre Manuel Barberá Díaz –apodado Botifarra-, se desplazaba por el Tosal Redó teniendo apalabradas varias fincas donde llevaba el ganado a pastorear: Santos, Lleonío, a cambio de estiércol o un choto.

60 SANTANA MEDRANO, Pedro. Su abuelo Antonio Santana fallecido en 1938 y, su padre Andrés Santana Jover, nacido en 1898, pastoreaban el ganado en la Bayona Baja. SOGORB BLASCO, Vicente. Su padre pastor de oficio nació en 1900 y se desplazaba por la Bayona Baja, por las tierras cercanas a su casa.

61 SABATER ROVIRA, José. Nacido en 1930 en San Vicente del Raspeig. Entrevista realizada en diciembre, 1996. Su abuelo, nacido en 1872, trabajaba como casero en la finca «La Cañaeta Verda» y pastoreaba el rebaño por los alrededores. Su hijo José Sabater Sirvent, nacido en 1901, heredó el oficio y los lugares de pastoreo cercanos a «La Cañaeta Verda».

62 SABATER ROVIRA, José. Conoció a Antonio Orts –Orseta–, nacido en 1880 en San Vicente del Raspeig. Era propietario de un ganado que guardaba en una finca arrendada situada en los terrenos de la actual Universidad.

necían[63]: «(…) Denunciándole a Andrés Pastor Llopis por haber entrado su ganado de ovejas de su propiedad, el día 4 de los corrientes en la finca de Andrés Guijarro Sogorb, produciéndose daños.

Denunciándole al Gobernador Juan Guijarro Aracil por haber entrado con el ganado en propiedad de José Antón Millá expresando daño en el sembrado (…)».

A lo largo del siglo XX fue tradicional subastar los montes públicos para aprovechamiento de los pastos. Todos los años, en repetidas ocasiones, el Ayuntamiento de San Vicente del Raspeig subastaba los montes pertenecientes al término de la localidad, además de recibir información sobre las subastas producidas en otras poblaciones cercanas como Alicante[64]: «(…) del monte n° 105 denominado san Pascual, Barranco del Infierno y Desierto, perteneciente al Estado (…)».

[65]: «(…) del monte n° 104 denominado Los Tajos y Murta (…)».

[66]: «(…) del monte n° 76 denominado Orgegia perteneciente al Estado (…)».

[67]: «(…) del monte n° 1-bis, denominado Cabo de La Huerta, perteneciente al Estado (…)».

[68]: «(…) del monte del Estado n° 118, denominado Collaret y Casas de Ripoll (…)».

[69]: «(…) del monte de los propios del Estado en este término municipal de Alicante, denominados Serreta Negra y Serreta de la Torre (…)».

63 AHASVR. Registro de salida de documentos y comunicaciones. 1900-1903. 6 agosto, 1902 y 30 noviembre, 1902.

64 AAASVR. Legajo año 1923-1924. 17 septiembre, 1924.

65 AAASVR. Legajo año 1923-1924. 17 septiembre, 1924. Edicto del Alcalde Fernando Antón Pomares. 23 septiembre, 1924.

66 AAASVR. Legajo año 1923-1924. 19 septiembre, 1924. 31 octubre, 1924. AAASVR. Legajo año 1926. Correspondencia oficial. 13 febrero, 1926. 4 octubre, 1926. 16 octubre, 1926. AAASVR. Legajo año 1929. Correspondencia oficial. 14 enero, 1929. 15 enero, 1929. AAASVR. Legajo año 1933. Correspondencia cumplimentada. 28 octubre, 1933. 9 noviembre, 1933. AAASVR. Legajo año 1939. Correspondencia cumplimentada. 13 junio, 1939. 8 septiembre, 1939. 28 septiembre, 1939. AAASVR. Legajo año 1940. Correspondencia cumplimentada. 8 noviembre, 1940. 9 noviembre, 1940. AAASVR. Legajo año 1942. Correspondencia cumplimentada. Carpeta 2. 22 octubre, 1942.

67 (67). AAASVR. Legajo año 1930. Correspondencia cumplimentada. 23 septiembre, 1930. AAASVR. Legajo año 1931. Correspondencia cumplimentada 31 enero, 1931. AAASVR. Legajo año 1940. Correspondencia cumplimentada. 25 octubre, 1940.

68 AAASVR. Legajo año 1929. Correspondencia oficial. 15 enero, 1929. AASVR. Legajo año 1933. Correspondencia cumplimentada, 28 octubre, 1933. 9 noviembre, 1933. AAASVR. Legajo año 1939. Correspondencia cumplimentada. 13 junio, 1939. 23 septiembre 1939. AAASVR. Legajo año 1940. Correspondencia cumplimentada. 8 noviembre, 1940.

69 AAASVR. Legajo año 1937. Correspondencia cumplimentada. 7 octubre, 1937. AAASVR. Legajo año 1938. Comunicaciones. 4 octubre, 1938. 17 octubre, 1938. AAASVR. Legajo año 1939. Correspondencia cumplimentada. 27 septiembre, 1939. AAASVR. Legajo año 1940. Co0rrespondencia cumplimentada. 9 noviembre, 1940.

Agost[70]: «(…) de la subasta para el aprovechamiento de pastos del monte denominado Esquena del Gos (…)».

Novelda[71]: «(…) relativo a la subasta para el aprovechamiento de pastos del monte denominado Ventos (…)».

Mutxamel[72]: «(…) para el aprovechamiento de los pastos del monte denominado Bec del Águila y, Plá de la Maneta (…) Tosal Reó (…)».

En San Vicente del Raspeig las medidas adoptadas por el Ayuntamiento, -en cuanto a aprovechamiento de los montes propiedad del Estado, propios y, lindantes con el término, como Mutxamel-, fueron extremas[73]: «(…) rogando a su autoridad [Ingeniero Jefe del Distrito Forestal], ordene que los Guardias de Campo de este pueblo vigilen indicado monte [Tosal Redó], denunciando a cuántos ganados encuentren pastando sin autorización en el indicado monte, de lo que deberán dar cuenta a la jefatura, en bien de los intereses del Estado (…)».

El Tosal Redó ha sido y es el único monte perteneciente al Estado, situado en término de San Vicente del Raspeig[74]: «(…) El único monte que se reconoce como de pertenencia al estado, es el denominado Tosal Redó, n° 124 del Catálogo, que no ha estado nunca poblado de árboles siendo el único aprovechamiento el de pastos (…)».

En él podían pastorear los rebaños comprendiendo –a lo sumo–[75]: «(…) treinta cabezas de ganado lanar y 30 cabrío (…)».

Todos los años desde 1946 a 1965 –según evidencian los documentos existentes en el archivo–, se repetían las subastas[76], que tenían lugar: «(…) en el despacho de esta Alcaldía (…) a las doce horas (…)». Generalmente, no se presentaba nadie para la puja y, volvía a convocarse en repetidas ocasiones la misma subasta del Tosal Redó[77]. Lo mismo ocurría con las subastas del resto de montes provinciales[78].

A partir de 1936 comenzó a mejorar la economía de algunos pastores y ganaderos, permitiéndose el lujo de arrendar durante cortos pe-

70 AAASVR. Legajo año 1964. Minutas 2. 2 noviembre, 1964.

71 AAASVR. Legajo año 1946. Minutas 21 noviembre, 1946. AAASVR. Legajo año 1964. Minutas 2. 2 noviembre, 1964.

72 AAASVR. Legajo año 1929. Correspondencia oficial 18 enero, 1929. 29 abril, 1929. 12 octubre, 1929. AAASVR. Legajo año 1930. Correspondencia cumplimentada. 4 abril, 1930. 8 abril, 1930. AAASVR. Legajo año 1934. Minutas. 29 septiembre, 1934. AAASVR. Legajo año 1936. Correspondencia cumplimentada. 26 febrero, 1936. AAASVR. Legajo año 1939. Correspondencia cumplimentada 23 septiembre, 1939. 25 septiembre, 1939. 29 septiembre, 1939. 2 octubre, 1939. AAASVR. Legajo año 1946. Minutas. 23 septiembre, 1946. AAASVR. Legajo año 1970. Minutas 2. 22 septiembre, 1970.

73 AAASVR. Legajo año 1937. Correspondencia oficial. Minutas. 13 abril, 1937.

74 AAASVR. Legajo año 1948. Minutas. Carpeta 1. 20 mayo, 1948.

75 AAASVR. Legajo año 1948. Minutas. 27 septiembre, 1946.

76 AAASVR. Legajo año 1946. Minutas. 19 septiembre, 1946.

77 AAASVR. Legajo año 1946. Minutas. 19 septiembre, 1946. 27 septiembre, 1946. 2 octubre, 1946. 17 octubre, 1946. AAASVR. Legajo año 1948. Minutas. Carpeta 2. 7 septiembre, 1948. 15 septiembre, 1948. 20 septiembre, 1948. AAASVR. Legajo año 1946. Minutas. 19 septiembre, 1949. 24 septiembre. 1949. 30 septiembre 1949. AAASVR. Legajo año 1951. Minutas. 11 agosto, 1951. 23 agosto, 1951. 3 septiembre, 1951. AAASVR. Legajo año 1953. Minutas. 12 agosto, 1953. 7 septiembre, 1953. 16 septiembre, 1953. AAASVR. Legajo año 1960. Minutas. 3 octubre 1960. 11 octubre, 1960.

78 AAASVR. Legajo año1923-1924. Correspondencia despachada. 27 septiembre, 1924. 30 septiembre, 1924. 31 octubre, 1924. AAASVR. Legajo año 1926. Correspondencia oficial. 14 diciembre, 1926. AAASVR. Legajo año 1939. Correspondencia cumplimentada. 7 octubre, 1939.

riodos los montes del Estado de la localidad y, alrededores. Unos años antes –1931–, el Ayuntamiento volvió a recordar la utilización de las licencias ganaderas, para evitar los conflictos entre propietarios de terrenos y ganaderos[79].

En 1936 apareció el maestro Gumersindo Rexach Canals[80], como rematante del aprovechamiento de pastos[81]: «(…) del monte propiedad del Estado, en término de Muchamiel Tosal Reó (…)».

Durante el mismo año fue otro de los rematantes[82]: «(…) del monte propiedad del Estado denominado Serreta Negra y Serreta de la Torre, de este término municipal, D. José Planelles Berenguer (…)».

El tercer rematante del año 1936, -longevo como rematante de posteriores subastas-, fue Antonio Fuentes Sabater, que obtuvo la licencia nº 49[83]: «(…) con residencia en el campo (…) cuya entrega de la presente licencia pudiera hacerlo a la hija de este que tiene su domicilio en la calle san José 20 en esa (…)».

En 1937, la documentación aporta la partida de Boqueres como domicilio propio de Antonio Fuentes, siendo rematando del monte situado en término de Mutxamel «Bec del Águila»[84].

Antonio Fuentes Sabater mantuvo el arriendo del monte Bec del Águila durante 1938, sumándose en noviembre del mismo año al arriendo del Tosal Redó[85].

Antonio Carbonell Lillo fue otro de los rematantes veteranos del monte Tosal Redó y Bec del Águila. Antonio Carbonell vivió[86], en la partida de «(…) Les Boqueres de ese término (…)» y, fue arrendatario de este monte desde 1937 a 1941[87].

El Ayuntamiento de la localidad, a través del Alcalde, ordenó[88]: «(…) a los Guardas de Campo de ese pueblo vigilen el indicado monte, denunciando a cuantos ganados encuentren pastando sin autorización en el indicado monte [Tosal Redó], de lo cual darán cuenta a esta Jefatura, en bien de los intereses del estado (…)».

La tradición de pactar un compromiso entre agricultores y ganaderos por el derecho a pastorear en estas tierras se mantuvo a lo largo de la segunda mitad del siglo xx, verificándose el pastoreo en 1951 en[89]: «(…) El sabinar, sita en la partida de Boqueres de este término, propiedad de D. Ramón Sánchez García (…)».

79 AAASVR. Legajo año 1931. Correspondencia cumplimentada. 20 mayo, 1931. La comunicación fue dirigida a 23 ganaderos de la localidad.

80 CARBONELL BEVIÁ, Lola. «La vida cotidiana del estudiante de San Vicente del Raspeig (1800-1997)», en *Historia de la escuela de San Vicente del Raspeig. Colección Plecs del Cercle 1*. San Vicente del Raspeig. CESS-Ayto. 1997. Páginas 119-180. Don Gumersindo era maestro e impartía clases en la escuela pública de Boqueres durante las primeras décadas del siglo xx.

81 AAASVR. Legajo año 1936. Correspondencia cumplimentada. 2 mayo, 1936.

82 AAASVR. Legajo año 1936. Correspondencia cumplimentada. 2 octubre, 1936. AAASVR. Legajo año 1936. Correspondencia oficial. Minutas. 10 octubre, 1936.

83 AAASVR. Legajo año 1937. Correspondencia cumplimentada. 3 abril, 1937. 8 abril, 1937.

84 AAASVR. Legajo año 1938. Comunicaciones 15 febrero, 1938. 15 marzo, 1938. 24 noviembre, 1938.

85 AAASVR. Legajo año 1938. Correspondencia oficial, 21 noviembre, 1938.

86 AAASVR. Legajo año 1938. Comunicaciones. 15 febrero, 1938.

87 AAASVR. Legajo año 1937. Correspondencia cumplimentada. 22 enero, 1937. AAASVR. Legajo año 1938. Comunicaciones. 29 marzo, 1938. AAASVR. Legajo año 1939. Correspondencia cumplimentada. 6 octubre, 1939. 13 octubre, 1939. AAASVR. Legajo año 1941. Minutas. 9 abril, 1941.

88 AAASVR. Legajo año 1937. Correspondencia cumplimentada. 9 abril, 1937.

89 AAASVR. Legajo año 1951. Minutas. 20 diciembre, 1951.

Años más tarde, se seguía ejerciendo este pacto siendo notificado a la hermandad Sindical de Labradores y ganaderos de San Vicente del Raspeig[90]: «(…) con características de la finca de D. Rafael Torregrosa Gomis, en el que hagan constar si la circunstancia de que sea prestada por ganado tiene entidad suficiente como para calificar tal finca de adscrita a la explotación ganadera, de modo que justifique su exención de pago del Árbitro de Plus Valía (…)».

90 AAASVR. Legajo año 1976. Minutas 1. 10 mayo, 1976..

Andrés Pérez Carbonell, pastor de oficio. Vivía en la calle Lillo Juan. (Foto: Lola Carbonell Beviá. Diciembre, 1996)

Exterior de la cuadra que había en el patio de la vivienda de Andrés Pérez Carbonell. (Foto: Lola Carbonell Beviá. Diciembre, 1996)

Hierba «lletrera», uno de los tipos de forraje natural para el ganado que pacía por el campo de San Vicente del Raspeig. (Foto: Lola Carbonell Beviá. Diciembre, 1996)

Lecheras antiguas, correa de esparto y moldes de madera para prensar el queso, propiedad de Andrés Pérez Carbonell. (Foto: Lola Carbonell Beviá. Diciembre, 1996)

Antonio Pérez Carbonell, alimentando con un biberón casero, a un corderito, de pocos días. (Foto: Lola Carbonell Beviá. Diciembre 1996)

Interior del establo de Antonio Pérez Carbonell donde criaba tras su jubilación, cabras y ovejas. (Foto: Lola Carbonell Beviá. Diciembre, 1996)

Medicina folklórica

Raul Chuliver

La medicina folklórica, o tradicional o popular, según lo denominan diversos investigadores de la folklorística, pertenece al estudio del Folklore Espiritual (o sea, todo aquello que es abstracto), o folklore inmaterial. Desde los últimos años y actualmente se está tratando como Patrimonio Cultural Inmaterial o Intangible, de acuerdo a los últimos Congresos realizados, y según los nuevos términos de la UNESCO.

Abordemos el concepto de medicina folklórica. Entendemos que la misma, es el amplio y heterogéneo conjunto de prácticas de intención médica que se caracterizan por ser hechos folklóricos y por tener contactos con el ejercicio ilegal de la medicina.

Sucintamente explicamos este concepto. Al decir que se caracterizan por ser hechos folklóricos entendemos, por supuesto que le corresponden las circunstancias de ser anónimo, funcionales, colectivos, tradicionales, populares, etc.

Al agregar que tienen algo que ver con el ejercicio ilegal de la medicina destacamos un rasgo fundamental de la misma, esto es, que sus agentes más señalados no están autorizados oficialmente para ejercer el arte de curar.

La relación que esto puede tener con el ejercicio ilegal de la medicina propiamente dicha no invalida su faz folklórica.

En Argentina, como veremos, el curandero es lo más común; los hay también en la ciudad y en los pueblos interioranos, pero también hay abuelas o abuelos mayores, que no son curanderos propiamente dichos, pero que curan algunos males; entre ellas mi madre, que curaba el ojeado, el empacho, dolor de cabeza, que le fue trasmitido por alguna viejita un Viernes Santo, que era la fecha optima, para que no perdiera fuerza.

Varios investigadores han tratado el estudio de la medicina folklórica, aquí nombramos algunos de ellos.

Alfred Nutt da una lista de los hechos que debe estudiar el Folklore e indica las actividades en cada uno, y como vemos hace referencia en el punto III a la medicina popular.

I. Creencias populares (religión y filosofía)

II. Costumbres populares

III. Medicina popular y casera

IV. Tradición popular (historia)

V. Fantasía popular (cuentos, cantos, juegos)

VI. Ingenio popular (refranes, adivinanzas, pegas, modismos)

VII. Arte popular (arte e industria)

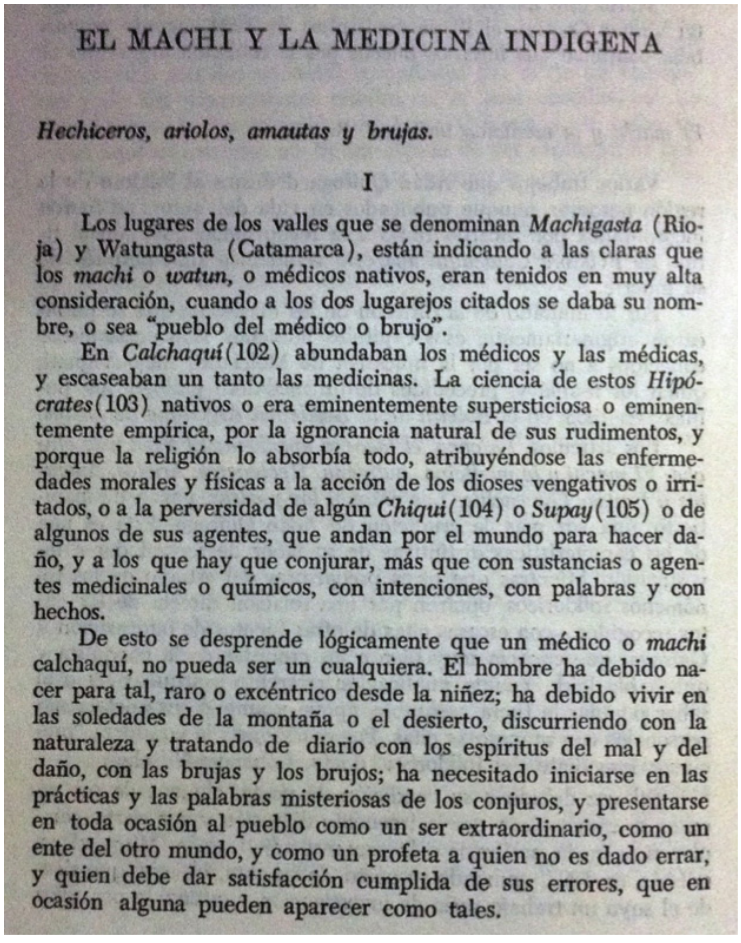
VIII. Lenguaje popular

El Dr Raul Iturria, de la República Oriental del Uruguay, en su libro «Tratado de Folklore» dice: «Lo folklórico es, pues, un conjunto de hechos de construcción popular y que se trasmiten, fundamentalmente de manera oral. Existen diversos criterios de clasificación de estos hechos. A) Los que se transmiten por medio de la palabra y son el folklore literario (comprende todo lo relativo a leyendas, mitos y tradiciones), el folklore lingüístico (que tiene que ver con el habla popular, refranes, dichos) y el folklore científico (creencias populares, supersticiones,

medicina natural o primitiva)». Aquí Iturria lo describe como medicina natural.

Oreste Di Lullo, nacido en Santiago del Estero, provincia central de la República Argentina, en su intento de conocer los elementos esenciales de la identidad santiagueña, empeñó muchos años en recorrer los caminos y senderos del extenso territorio argentino en búsqueda de testimonios orales y materiales conservados por sus antiguos y memoriosos pobladores, que le brindaban versiones del pasado según se lo habían contado sus antecesores. En este sentido fue, sin saberlo, precursor de la técnica del estudio de campo, propio de las ciencias sociales actuales. Atravesó la ruta de los viejos pueblos, sin poder dejar de sentirse angustiado al ver lo que quedaba de ellos; conversó con los pocos habitantes que quedaban y recogió con igual atención el relato de sus alegrías y frustraciones; sus costumbres, sus cantos y la fatiga de sus enfermedades crónicas, casi siempre auxiliadas por la soledad y enfrentadas con la sabiduría de la medicina popular. Al retorno de estas travesías, se dedicó a escribir sus experiencias. Lo hizo bajo la influencia del pensamiento romántico y el humanismo católico que lo impulsaron a hacer de la cultura un compromiso de redención para su pueblo. De estas fuentes nace la fuerza inspiradora que mueve su pluma en prosa elegante, precisa, siempre sensible al drama humano, con su publicación «La Medicina Popular de Santiago del Estero». Posteriormente este trabajo fue ampliado en 1944 en su libro «Medicina y Alimentación».

Vemos un fragmento del documento «El machi y la medicina Indígena» de Adán Quiroga, (San Juan, 1863 - Buenos Aires, Argentina, 1904) fue un político, jurista, poeta, arqueólogo, historiador, periodista y folklorógo argentino. El documento apareció en el diario *La Provincia de Tucumán* en agosto de 1898.



EL MACHI Y LA MEDICINA INDIGENA

Hechiceros, ariolos, amautas y brujas.

I

Los lugares de los valles que se denominan *Machigasta* (Rioja) y Watungasta (Catamarca), están indicando a las claras que los *machi* o *watun*, o médicos nativos, eran tenidos en muy alta consideración, cuando a los dos lugarejos citados se daba su nombre, o sea "pueblo del médico o brujo".

En *Calchaquí*(102) abundaban los médicos y las médicas, y escaseaban un tanto las medicinas. La ciencia de estos *Hipócrates*(103) nativos o era eminentemente supersticiosa o eminentemente empírica, por la ignorancia natural de sus rudimentos, y porque la religión lo absorbía todo, atribuyéndose las enfermedades morales y físicas a la acción de los dioses vengativos o irritados, o a la perversidad de algún *Chiqui*(104) o *Supay*(105) o de algunos de sus agentes, que andan por el mundo para hacer daño, y a los que hay que conjurar, más que con sustancias o agentes medicinales o químicos, con intenciones, con palabras y con hechos.

De esto se desprende lógicamente que un médico o *machi* calchaquí, no pueda ser un cualquiera. El hombre ha debido nacer para tal, raro o excéntrico desde la niñez; ha debido vivir en las soledades de la montaña o el desierto, discurriendo con la naturaleza y tratando de diario con los espíritus del mal y del daño, con las brujas y los brujos; ha necesitado iniciarse en las prácticas y las palabras misteriosas de los conjuros, y presentarse en toda ocasión al pueblo como un ser extraordinario, como un ente del otro mundo, y como un profeta a quien no es dado errar, y quien debe dar satisfacción cumplida de sus errores, que en ocasión alguna pueden aparecer como tales.

La medicina popular, una medicina que no tiene escuela, vigente hoy en el campo, en las comunidades aborígenes, encierra sabias recetas. Las curaciones se hacen con yuyos silvestres o por cura de palabra, que realizan las curanderas o curanderos. Estas personas conocen bien las propiedades curativas de cada yuyo.

En zonas alejadas a las grandes ciudades, se practica la medicina casera, ayudándose la gente de viejas recetas, por ejemplo para curar la gripe se le colocaba un paño frío en la frente. Luego una tisana de caña , miel, leche y aspirinas. Se lo acostaba y se lo tapaba con mucho abrigo para que el enfermo transpirara. En ámbitos rurales se usa mucho las hierbas, donde la gente conoce bien sus propiedades y forma de uso. Para dolores de cabeza se colocan en las sienes rodajas de papa. Las ventosas, eran recipientes de vidrio que se aplicaban en la espalda a personas engripadas.

También están los curanderos, que tienen su forma de curar por medio de oraciones, que mantienen en secreto, que ellos no pueden revelar porque perderían su poder curativo. Ellos curan el mal de ojo, en empacho, la culebrilla, el empeine, paletilla caída, verrugas, el susto, flechado, etc.

El curandero que ejerce en la ciudad, por más que actúan injertados en la tradición medica folklórica, necesariamente participan de esta tradición que es donde precisamente extraen sus fuerzas y aseguran sus éxitos.

Distinguiremos medicina folklórica de medicina supersticiosa, en que una representa un sistema médico más o menos conservado, más o menos congruente y la otra, aspectos parciales de otras preocupaciones que han venido a insertarse sobre el tronco medico a modo de parásitos, etc. por ejemplo la profusión de medallas, estampitas religiosas que puedan verse en enfermos hospitalizados; vale decir que en los casos en que se habla de medicina supersticiosa lo que vale es la superstición como tal y cuando se habla de medicina folklórica la medicina como hecho folklórico.

Medicina popular se refiere a la medicina divulgada para ilustración del pueblo y hacerlo más accesible a las medidas de control sanitario, etc.

Medicina casera es el compendio de recetas prácticas, algunas tradicionales con las cuales se suele atender casos leves en el seno del hogar. Nada de esto es propiamente folklore.

En rigor, una bibliografía de la medicina folklórica argentina contiene la lista ordenada de los trabajos que tratan el tema en cuestión, cuando se mencionan obras de cronistas, de etnógrafos, de viajeros o de otros que por cualquier motivo traen referencias de medicina folklórica se debe tener en cuenta que estas obras o artículos no pasan de ser antecedentes para la bibliografía propiamente dicha. Por ejemplo «Medicina tradicional en el pueblo», dedica Juan Alfonso Carrizo un capítulo en su libro «Historia del Folklore».

El doctor Tobías Rosemberg, el incansable investigador del folklore tradicional de la provincia de Tucumán, Argentina, que en 1946 publicó «La serpiente en la medicina y en el Folklore», con notas de autores extranjeros y observaciones personales, también con interesantísimos apuntes de la terapéutica supersticiosa de las provincias de Tucumán y Santiago del Estero en Argentina.

Pero Paolo Mantegazza está entre los primeros que en 1858 toma apuntes y hace comparaciones de la medicina tradicional de la provincia de Entre Ríos. Mantegazza observó que el curandero entrerriano diagnosticaba y curaba valiéndose del examen de la orina como único recurso y a propósito de esto anotaba que esta técnica tenía antecedentes históricos extraamericanos, técnica, por otra parte en plena vigencia en distintos lugares del territorio. Esta simple observación pone en primer plano la necesidad de averiguar los antecedentes de nuestra medicina folklórica.

Julio Mendioroz al referirse a la medicina tradicional del noroeste argentino –zona que

comprende las provincias de Salta, Catamarca, La Rioja, Tucumán– la considera como un denso conglomerado de prácticas empíricas, efectivas, unas ancestrales, otras recién adquiridas, cuando no, quizás, reminiscencias de la colonia o influencias directas de personas culturizadas en las ciudades.

Son varios los autores que han visto superficialmente algunos de los componentes de la medicina folklórica argentina, lo que constituye un mérito indiscutible. Por lo pronto esto obliga a tomar la medicina folklórica argentina como un cuadro diverso y no como una masa uniforme definitiva y siempre igual a sí misma.

El aporte de la medicina etnográfica es evidente, sobre todo teniendo en cuenta las diversas comunidades étnicas del país y el proceso de su ocupación, por ejemplo Antonio CArelli en su obra Historia de la medicina de San Juan, de 1938, reconoce que la medicina popular de Cuyo (región comprendida entre San Juan y Mendoza en Argentina) está saturada de medicina aborigen.

Juan Bautista Ambrosetti en 1893 y 1896 toma amplias notas dedicadas a la medicina de la región misionera y de los valles calchaquíes, reunidas en su libro Supersticiones y leyendas de 1917. Vemos un fragmento:

134 JUAN B. AMBROSETTI

V. — ENFERMEDADES Y MODO DE CURARLAS

Cuando aquella gente se siente enferma, revelando los síntomas de una afección, diagnostican inmediatamente, si el paciente es varón, que se le ha subido el *padrón;* si es mujer, que la *madre* ha cambiado de lugar.

Tanto la madre como el padrón son órganos especiales que creen que llevan suspendidos en el interior del cuerpo, entre el pecho y el vientre.

Como son sumamente desconfiados y por lo tanto reacios para tomar medicamentos, llaman a sus médicas, a fin de que los curen.

Éstas, después de sus diagnósticos, les administran brebajes de yuyos silvestres o hacen ciertos exorcismos con cintas azules.

Muchos, como he tenido ocasión de observar en Cachi, llevan como preservativo para toda enfermedad y desgracia una pequeña cruz de palitos delgados, cosida en la copa del sombrero en la parte delantera, a semejanza, aunque más pequeñas, a las llevadas por los soldados católicos en Francia en tiempo de los hugonotes.

Otros para vivir muchos años, no trepidan en tomar sangre de cóndor, por creerlo animal de larga vida, y según ellos incorporan así a su economía las propiedades que posee aquella ave.

Esta creencia es común a muchos pueblos y conocida es de algunos la costumbre de comerse, después de un combate, el corazón o parte del enemigo muerto, para incorporarse así su bravura.

Entre los guaraníes se nota el uso o la fabricación de objetos con material animal y con el mismo fin; así entre los yerbateros paraguayos existe la costumbre de hacer las alzas o correas para conducir a hombro la yerba, de cuero de tapir, pues dicen que como este animal es de muchas fuerzas, las correas se las trasmiten a ellos.

Los elementos de la medicina clásica a través de las interpretaciones árabes, llegan con los conquistadores españoles y con éstos la medicina folklórica de España. Por ejemplo tratar el dolor de oído con aceite, muy difundido en Argentina, o aliviar el dolor de muelas con aplicaciones locales de vinagre caliente. (Juan Comas en «Influencias indígenas en la medicina hipocrática en la Nueva España» del siglo XVI).

En 1896 es Daniel Granada quien ordena el mayor número de ejemplos en varios capítulos de su clásico libro, «Supersticiones en el Rio de la Plata». Escribe Granada: «Curanderos han sido por lo general, desde antiguo hasta el día de hoy, los médicos de la gente campesina en el Río de la Plata... La población campesina, aparte de los curanderos conoce un sinnúmero de medicamentos para toda clase de dolencias. Los jesuitas hicieron prolijo estudio de las plantas medicinales del Paraná y Uruguay. Estas hierbas medicinales, estudiadas por los jesuitas y las recetas de ellos han contribuido considerablemente a constituir la ciencia médica del vulgo en el Rio de la Plata. No hay ciudad o pueblo que no tenga sus vendedores de hierbas medicinales».

Aquí vemos un fragmento del capítulo «El vulgo medico», de Daniel Granada, donde informa sobre los remedios caseros:

La medicina popular, o *casera*, se compone principalmente de hierbas. Es vulgar opinión que no hay planta que carezca de alguna virtud curativa. La dificultad está en conocerla; que, por lo demás, toda planta sirve para algo. Entre los minerales, utilízanse algunas substancias, como la sal. El reino animal, aunque no tanto, ni con mucho, como el de las plantas, ofrece bastantes remedios. La grasa del *yacaré* (caimán), para el reumatismo; la de la iguana, para toda hinchazón; la de la comadreja o *micuré*, así como su carne, comida, para las hemorroides. El hígado de zorrino o *yaguané*, secado a la sombra, recomiéndanle como sudorífico y para el dolor de costado, tomando una corta porción de polvo de él desleído en agua o vino caliente. El olor de sus orines, excesivamente hediondos, para la jaqueca. Las uñas del anta, gran bestia o *mborerí*, tomadas en polvo, para curar la alferecía. Abierto vivo el zaramagullón o *biguá* y aplicado al pecho, para el asma. El *guirapayé* o *ave hechicera*, llamado más comúnmente *tingazú*, comido, hace el efecto de un purgante.[11]

Además de las hierbas y otros medicamentos racionales, llamados *remedios caseros*, conoce el vulgo infinito número de remedios simpáticos. El lacre en el bolsillo sirve para las hemorroides; los porotos o habichuelas en torno de los ojos y la frotación con una barra de azufre, para el aire; las rebanadas de papas (patatas) en las sienes, para el dolor de cabeza; una llave pendiente del cuello, para hacer retirar de los pechos de las madres la leche; una cinta o una tira sacadas de la enagua que lleva puesta una mujer, para la retención de la orina, etc. Casi no hay objeto natural o artificial que no tenga para el vulgo, alguna virtud, alguna aplicación simpática.

La piel del *venado del campo*, que dicen mata a la víbora encerrándola en un círculo de su baba *catingosa* (pestilente), es usada como preservativo de la mordedura de este reptil venenoso: lo ahuyenta. Los antiguos creyeron (y de ellos tiene origen la actual creencia) que los ciervos, destructores de víboras, tenían virtud contra ellas y su veneno y que les eran funestos. Un diente de ciervo las ahuyentaba. Dormía tranquilo, sin el más mínimo temor de que una víbora se le aproximase, quien se acostaba sobre una piel de ciervo.[12] El paisano, cuando se echa a dormir en un sitio visitado de víboras, pone una piel de venado debajo de su recado de montar, que le sirve de cama en el suelo.

Los herbolarios o hierberos recogen las hierbas medicinales, y si es viernes santos mejor, han solido usar para guardarlas una bolsa hecha de cuero de nutria o de lobo marino, sin curtir y con el pelo hacia afuera y cosida con tientos o tiras delgadas del mismo cuero del animal. La llevaban en torno a la cintura con sus divisiones para colocar las diferentes hierbas medicinales: *llanten, canchalagua, calaguala, meona, yerba de pollo*, etc.

Pedro Barbieri publica en 1904, de un punto de vista médico-legal, el trabajo «El curanderismo en la República Argentina».

Alberto Trota en 1928, en su publicación «Los adivinos» en varios capítulos breves se tratan distintos aspectos del curanderismo como ejercicio ilegal de la medicina, ilustrados con ejemplos y reproducciones iconográficas.

Luis Ruez, en su publicación «Indios Araucanos» en 1904 registra datos sobre la medicina de los araucanos de valor folklórico, ya que esos nativos estaban parcialmente asimilados a la vida campesina de la Patagonia.

En 1941 y 1944 publica María Delia Millán de Palavecino dos breves artículos titulados «Apuntes de medicina popular y aborigen», un conjunto de recetas aborigen-criollas de la frontera argentina-boliviana.

En 1942 Jesús Carrizo Valdez presenta «Supersticiones medicinales de La Rioja y Valle de Catamarca».

En 1948 en la Revista *El Hogar*, Márquez Miranda con el seudónimo de Eusebio Lujan, toca el tema en «Medicina folklórica en los Valles Calchaquíes y la provincia de Salta».

La Lic. Anatilde Idoyaga Molina es Licenciada en Ciencias Antropológicas, Licenciada en Historia y Doctora en Filosofía y Letra con especialización en Antropología y una de las estudiosas e investigadoras sobre la medicina popular y medicina alternativas. Desde hace unos años realiza simposios en los Congresos Nacional de Folklore, sobre temas como las diferencias medicinas, sus concepciones y las ofertas terapéuticas, especialistas tradicionales (curanderismo), terapias caseras, religiosas (pentecostales, carismáticas y afroamericanas) y alternativas (reiki, cromoterapias, reflexología).

En el trabajo «Las medicinas tradicionales en el Noroeste Argentino Reflexiones sobre tradiciones académicas, saberes populares, terapias rituales y fragmentos de creencias indígenas» publicado por Anatilde Idoyaga Molina y Mercedes Sarudiansky, describen las medicinas tradicionales en el noroeste argentino, particularmente el curanderismo, el auto-tratamiento tradicional o medicina casera. A partir de materiales originales, obtenidos mediante entrevistas abiertas, extensas y recurrentes a informantes calificados y grupos naturales, se intentará mostrar que las prácticas de legos y de curanderos sintetizan antiguas teorías biomédicas –en su mayoría de raigambre humoral– con saberes de la medicina popular europea aportados desde el siglo XVI hasta el XX, y con prácticas rituales, muchas de éstas de raigambre católica o asociadas y refiguradas en términos de ese sistema de creencias.

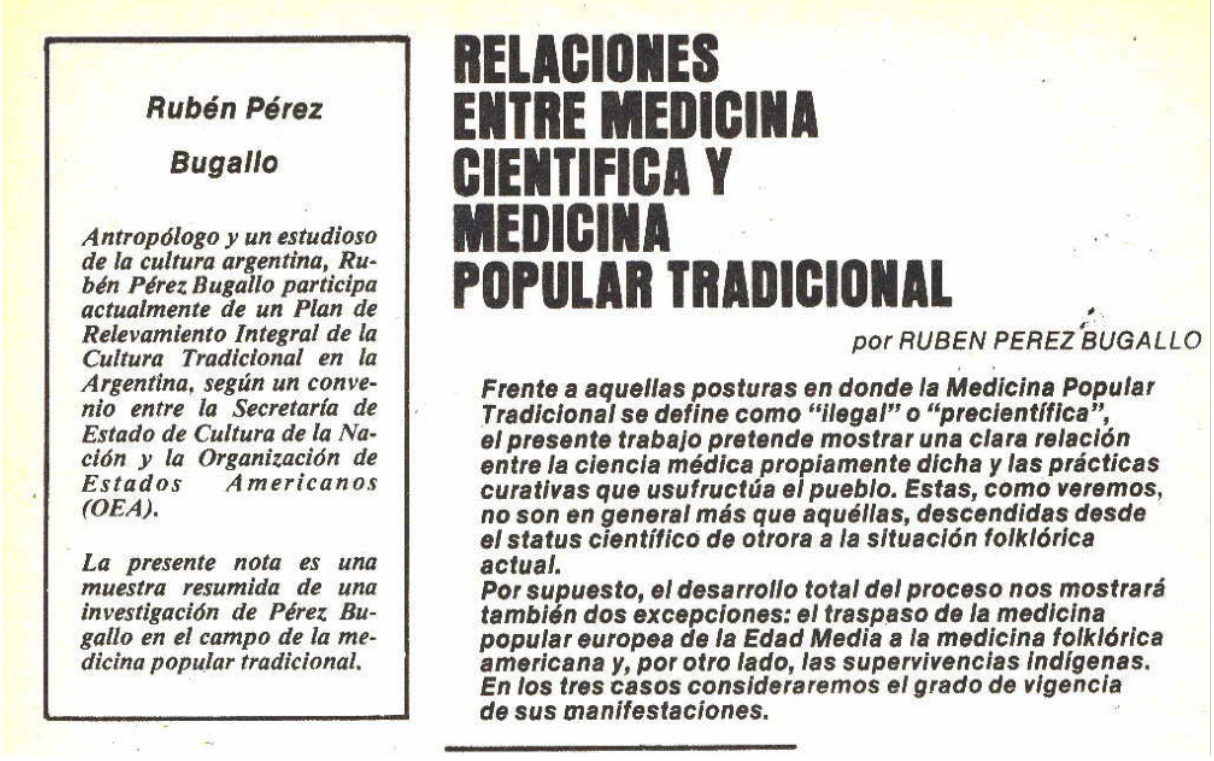
Actualmente el doctor Armando Perez de Nucci, de Tucumán, que tenemos el gusto de conocer, es Doctor en Medicina y en Filosofía, Diploma en Geopolítica y en Administración de Salud. Ha publicado 33 libros, siete de ellos en colaboración con otros autores sobre Filosofía Médica, Bioética, Historia de la Medicina y Medicina Tradicional del Noroeste Argentino. Investigador de Medicinas Tradicionales Chamanicas y de Pueblos Originarios del Noroeste Argentino. Recientemente ha sido distinguido como «Personalidad de la Cultura Nacional Argentina».

Perez de Nucci en su libro Medicina Tradicional, de 1988, dice que la medicina popular incluye en su formación ideológica una actitud empírica y otra creencial y esto debería ser tenido en cuenta cuando se elaboren los planes de salud, los que deben partir de la idiosincrasia de los habitantes del lugar. Esto quiere decir que algunas prácticas deberán ser revalorizadas por

la medicina oficial, por la vigencia que mantienen y el hecho de formar parte del universo milenario de los pobladores del Norte Argentino, sobre todo los de las zonas montañosas.

Dos estudios antropológicos, sobre medicina tradicional de los valles calchaquíes en Argentina, publican Martha Crivos y Amalia Eguia. Los datos integran el material relevado: en el pueblo de Molinos y zona de influencia (Valles Calchaquíes, provincia de Salta) como parte de la investigación sobre medicina tradicional de la región. El material fue recogido en los trabajos de campo realizados en la zona objeto de estudio en abril-mayo de 1977 y marzo-abril de 1980. Se trata de información referida al «pulso» que recogieron a través del testimonio de médicos campesinos y pobladores del lugar. La muestra considerada incluye diecisiete médicos campesinos y treinta y seis pobladores de las localidades de Molinos, Tomuco, Humanao, La Angostura, El Churcal, Colomé, Amaicha, Tacuil, Seclantás y El Refugio Luracatao en la provincia de Salta. Trece de los especialistas médicos entrevistados y ocho de los pobladores proporcionaron los datos que se exponen en este trabajo. La técnica utilizada la de la entrevista dirigida y abierta. Las entrevistas fueron grabadas.

Otro gran antropólogo fue el recordado amigo Rubén Pérez Bugallo, que publicó, para la desaparecida Revista Folklore de Argentina en la década del setenta, un estudios entre la medicina científica y la medicina popular tradicional. Se refiere en dicho documento a las prácticas desde la edad media hasta los años de 1990. Vemos un fragmento del tema en cuestión:



Rubén Pérez Bugallo

Antropólogo y un estudioso de la cultura argentina, Rubén Pérez Bugallo participa actualmente de un Plan de Relevamiento Integral de la Cultura Tradicional en la Argentina, según un convenio entre la Secretaría de Estado de Cultura de la Nación y la Organización de Estados Americanos (OEA).

La presente nota es una muestra resumida de una investigación de Pérez Bugallo en el campo de la medicina popular tradicional.

RELACIONES ENTRE MEDICINA CIENTIFICA Y MEDICINA POPULAR TRADICIONAL

por RUBEN PEREZ BUGALLO

Frente a aquellas posturas en donde la Medicina Popular Tradicional se define como "ilegal" o "precientífica", el presente trabajo pretende mostrar una clara relación entre la ciencia médica propiamente dicha y las prácticas curativas que usufructúa el pueblo. Estas, como veremos, no son en general más que aquéllas, descendidas desde el status científico de otrora a la situación folklórica actual.
Por supuesto, el desarrollo total del proceso nos mostrará también dos excepciones: el traspaso de la medicina popular europea de la Edad Media a la medicina folklórica americana y, por otro lado, las supervivencias indígenas. En los tres casos consideraremos el grado de vigencia de sus manifestaciones.

El Ministerio de Salud de la Provincia de Buenos Aires planificó incorporar en el año 2007 la medicina aborigen al sistema oficial de salud. La idea de esta concepción fue adaptar el sistema de salud a la población.

El Dr Gustavo Marin comentó a un diario de la capital: «Por su cultura, por su visión de los conceptos de salud y enfermedad, los pueblos originarios no acceden o no desean acceder al sistema formal de salud que ofrecemos. Y el

sistema no ha reconocido estos saberes, por prejuicios o bien por desconocimiento o para mantener su hegemonía».

En 2016, en el departamento de Aluminé, en Neuquén, –sur de Argentina– comenzó a funcionar el primer hospital intercultural *Ranguiñ Kien*, donde se conjuga la medicina pública tradicional con la medicina mapuche (comunidad de pueblo originarios de esta provincia) y donde trabajan juntos médicos científicos y curanderos tradicionales. Las comunidades que no practican la medicina occidental lo hacen con el apoyo de una ceremonia religiosa a pocos metros de su cama, o recibir las hierbas y brebajes de la tradición médica de su pueblo. Este centro de salud, que es el primero en el país, es en el poblado de Ruca Choroi. Es un trabajo en conjunto entre el equipo técnico del área de salud provincial y el equipo de salud rural del hospital Alumine, junto a las comunidades Mapuche Aigo y Huenguihuel. Es el producto de 15 años de experiencia junto con estas comunidades Mapuches.

Mencionando a los mapuches, esta comunidad que habita la región sur de la Argentina, mas exactamente en la provincia de Neuquén donde hay varias comunidades, Lorenzo Loncón, de la Confederación Mapuche de Neuquén, explicó en el mes de mayo del año 2019 que la concepción de la medicina occidental es «separar todo»: al hombre y a la cultura de la naturaleza, en contraposición a la visión Mapuche, donde todo implica «unidad». Según Loncón, la medicina milenaria «ha demostrado que, si es natural, es mucho mejor que una combinación química o sintética» y que «si todas las culturas somos diferentes, también la medicina tiene que ser apropiada a cada cultura».

El curandero, el machi entre los mapuches, practicaba una medicina mágico-sacerdotal. A este tipo de médicos acudían si otros no habían sido capaces de curar al enfermo. Poseían conocimientos rudimentarios sobre la anatomía y fisiología del cuerpo humano y no eran capaces de relacionar signos y síntomas como vómitos, fiebre, calambres, etc. para hacer el diagnóstico de una enfermedad, pero sí eran capaces de diagnosticar una enfermedad mono-sintomática como sarna, ciática o gota. Poseían un profundo conocimiento sobre aguas termales, y diversos *yuyos*.

En caso de que el enfermo no sanara utilizando estos métodos, acudían, como último recurso, a realizar un ritual mágico llamado Machitún. Para llevar a cabo el machitún, se iluminaba la *ruka* (casa en mapuche) del enfermo y en un rincón se colocaba un montón de hojas de laurel con ramas de canelo en el centro, en este mismo sitio se preparaba a un carnero para ser sacrificado. Las mujeres entonaban canciones lúgubres, mientras el Machi esparcía humo de tabaco por la habitación y luego se disponía a sacrificar al animal, al cual le sacaba el corazón y lo ensartaba en las ramas del canelo. Después fingía abrir el abdomen del enfermo para determinar dónde estaba el veneno mágico, finalmente comenzaba a tocar el *cultrún* (instrumento o tambor mapuche) y caía al suelo en medio de un trance que lo comunicaba con los espíritus para que lo guiaran en el tratamiento que debía indicar al enfermo.

Se busca que la medicina aborigen llegue al resto de la población. La política que empieza a desplegarse es una consecuencia de los resultados del Censo de Pueblos Originarios, un trabajo difícil, ya que su realización tomó 12 años de 1994 a 2006. Se analizaron los datos del año 2000 en adelante. Se censo a 20.708 personas de 31 etnías: las mayoritarias quechuas 4482, mapuches 4350, guaraníes 3564 y kollas 1803. Entre los resultados generales concluyeron que el 90% ingresa al sistema de salud sólo cuando tiene una enfermedad y consultan al médico en alguna institución pública. Los pueblos aborígenes usan las hierbas medicinales.

La geografía de nuestra medicina folklórica, en sus grandes rasgos, se la puede hacer entrar en la división geográfica propuesta por Juan B. Ambrosetti. Basta repasar sus párrafos dedicados a las practicas supersticiosas médicas para ver que poseen perfiles diferentes. Por otra parte los grandes sectores calchaquíes,

misionero-deltico y de la pampa, poseen distintos estratos etnográficos y han tenido desigual desarrollo histórico, y, por último, es distinta la influencia autóctona que ha actuado en cada uno de ellos, como ser los tipos de inmigrantes que se han radicado en tales sectores. La región patagónica con los mapuches y en cuanto a la región bonaerense, o sea la provincia de Buenos Aires, semejante a la de otros grandes centros urbanos de Argentina, presenta perfiles propios, debido al enérgico proceso de culturalización a que está sometida. La delimitación de estos sectores o regiones no deja de ser bastante artificial porque, entre otros motivos, se observa en todo el país una capa de tipo uniformizante de prácticas originada por la intensa circulación de bienes y la característica evolución de Argentina.

Ahora bien, si dejamos de lado a los médicos-hechiceros y a los herbolarios, por participar más de la etnografía que del folklore, el primer tipo que se nos presenta es el curandero o la curandera. El curandero es personaje de cuenta en la vida de las pampas argentinas. Abunda en los pueblos interioranos de nuestro país y en algunas ciudades. Paolo Mantegazza lo caracterizó como el verdadero ministro de la medicina popular.

Algunos componen quebraduras o zafaduras (luxaciones). Otras personas son acertadas para el hígado, los empachos. He conocido curanderos sobre estos casos que menciono. Sobre todo he conocido a un curandero, y en experiencia propia, que me curó las verrugas de los dedos de las manos, tratándomelas con la papa.

Otras curaciones de la medicina folklórica que podemos mencionar es la aicadura. Según el profesor Félix Coluccio dice en su «Diccionario Folklórico», es fuerte impresión o susto experimentado por una mujer en estado de gravidez y que repercute en la mayoría de los casos directamente sobre la criatura, afectando la salud y el crecimiento antes y después del nacimiento. Para curar, debe buscarse la oportunidad del faenamiento de una vaca. Se saca la panza del animal lo más rápido posible para evitar su enfriamiento. Se hace un corte en la misma, para introducir al enfermo hasta el cuello y taparlo con una manta, manteniéndolo así hasta que la materia comienza a enfriarse. Se saca y al enfermo se lo envuelve en una manta, Se repite este proceso tres veces.

Hay un grupo de dolencias originadas por el aire, golpe de viento, enfriamiento u otras causas imprecisas. Samuel Lafone Quevedo, (Montevideo, Uruguay 1835 - Buenos Aires, Argentina, 1920), fue un industrial, humanista, arqueólogo, etnógrafo y lingüista. Acota que al trastornado se le dice *huairudo*, del quechua *huayra* que significa viento; por una razón analógica en la medicina se utilizan semillas de *huairuro* (planta del Perú de la familia de las leguminosas, de frutos en vaina, con semillas no comestibles, de color rojo y negro).

Caída de la paletilla se trata de la supuesta caída de algún hueso no identificable que se desprende de la caja torácica, alojándose en la boca del estómago. El folklore español –según Armando Vivante– señala a esta enfermedad en tísicos, cardíacos y con catarros crónicos en las vías digestivas. Mi madre me contaba que la vio curar con una cinta de color rosa con la que se tomaba medidas desde el codo hasta el extremo de la mano. Se repetía tres veces este procedimiento, apoyando una punta de la cinta en la boca del estomago del enfermo al mismo tiempo que se hacia una señal de la cruz. Con este procedimiento también se cura el empacho.

La culebrilla es un herpes. Tomas Rosenberg le dedica el mejor estudio folklórico, publicado en 1950. La gravedad de esta erupción en la piel es que toma forma de culebra de ahí su nombre; se aprecia por el mayor desarrollo del circuito, es decir la aproximación de la cabeza a la cola. Para su cura, se toma un sapo vivo y sobre la parte enferma se frota la barriga del animal en el sentido contrario del progreso de la erupción. Mi madre me decía que la vio curar también con tinta china.

Mal de ojo, *ojeo*, también llamado *ojeadura*, mi madre lo curaba y solía decir que había obrado una mirada fuerte. Las enfermedades causadas por daño o mal de ojo son muy comunes. Para contrarrestar esto uno debe llevar una cinta roja, o llevar un manito con los cuernos de color rojo, como amuleto. Benjamín Vicuña Mackenna entiende que la creencia en el daño y en el *ojeo* procede de los indios de Arauco, los araucanos de la Patagonia de Chile. Aborígenes que luego cruzaron los Andes hacia Argentina. Mi madre me decía que personas, en especial niños y también cosas, están expuestas a recibir el influjo maléfico del *ojeamiento*.

El *aojo*, o la *ojeadura* es una fuerza misteriosa que todo lo invade y penetra y que así puede matar a una persona, como destruir un rebaño, secar una planta o malograr una operación en que el hombre haya puesto las manos y el entendimiento. La gente de campo, de chacras, solían y algunos suelen hacer hoy en lugares muy retirados de las grandes ciudades, el jabón para su uso doméstico. Si cuando lo están haciendo se corta y alguna persona, lo ha estado mirando con atención y ponderando la habilidad, atribuyen al supuesto aojamiento el fracaso de la operación. Otro ejemplo similar es cuando se prepara la mayonesa, y se corta también se atribuyen al supuesto aojamiento el fracaso de la operación.

El flechado, también recibe otros nombres como flechadura, mal o aire de quebracho, sombra mala, *paaj*. Se cree que el simple hecho de estar cerca de determinadas plantas éstas flechan, produciendo urticaria, hinchazón, etc. Se trata de estar cerca de arboles como molle, la aruera, el aguaribay, manzanillo, quebracho, incluso la higuera. Con respecto al flechado de algunas plantas o árboles, estando en la provincia de Córdoba hace unos años en un festival de guitarra, un amigo se encontraba descansando debajo de un árbol leguminoso del que caía una savia, un fluido como la leche, y le cayó en la mano produciéndole una urticaria.

En su Diccionario quechua Domingo Bravo dice *paaj* es el quebracho (árbol) , llamada también como enfermedad de Di Lullo, es una dermatitis, llamada así en homenaje al investigador el Dr Oreste Di Lullo, que la describió y realizó una interesante investigación. En el campo la llaman el mal del quebracho y ckaracha y se lo cura atando con hilo colorado, al tronco del árbol, una tortilla de ceniza.

El susto, también llamado mal de espanto, fuga del espíritu, la pérdida del alma que queda atrapada en el lugar del espanto. Puede afectar a grandes o a chicos. Juan Bautista, Ambrosetti, Adán Quiroga, Rafael Cano, y Marta Grivos, y otros estudiosos más actuales, dejaron documentos importantes de esta afección mental basada en la creencia del espíritu independiente del cuerpo. Se lo cura llevando al enfermo al mismo lugar donde se produjo el susto y el curandero llama al espíritu a gritos, para que alma le vuelva al cuerpo.

En estudios realizados por Idoyaga Molina y Korman en 2003, señalan que no se trata de un síndrome, sino de una variedad polimorfa que la mayoría de las veces no incluye trastornos mentales, sino meramente orgánicos. En la publicación «Introducción al susto» de Alberto Rubel de 1996, dice que el susto, ante situaciones sociales que las victimas consideren estresantes, muestra la incapacidad de asumir los roles que cada sociedad determinada asigna hombres y mujeres adultos. Los factores sociales reflejados en el susto son de naturaleza intracultural e intrasocial. Las técnicas diagnósticas y terapéuticas incluyen elementos que se utilizan en la medicina tradicional como el agua, el aceite, el rezo, la formula de palabras, la invocación de deidades, la señal de la cruz y elementos naturales como el trigo. Los procedimientos terapéuticos tienden a restablecer la energía perdida, eliminar la enfermedad y a restaurar el equilibrio orgánico/emocional.

Hay varios tipos de prácticas de curaciones que pueden agruparse en tres categorías: los fundados en conocimientos empíricos o que reflejan la medicina oficial; los animistas que son la mayoría; y las curaciones de tipo religioso-supersticioso.

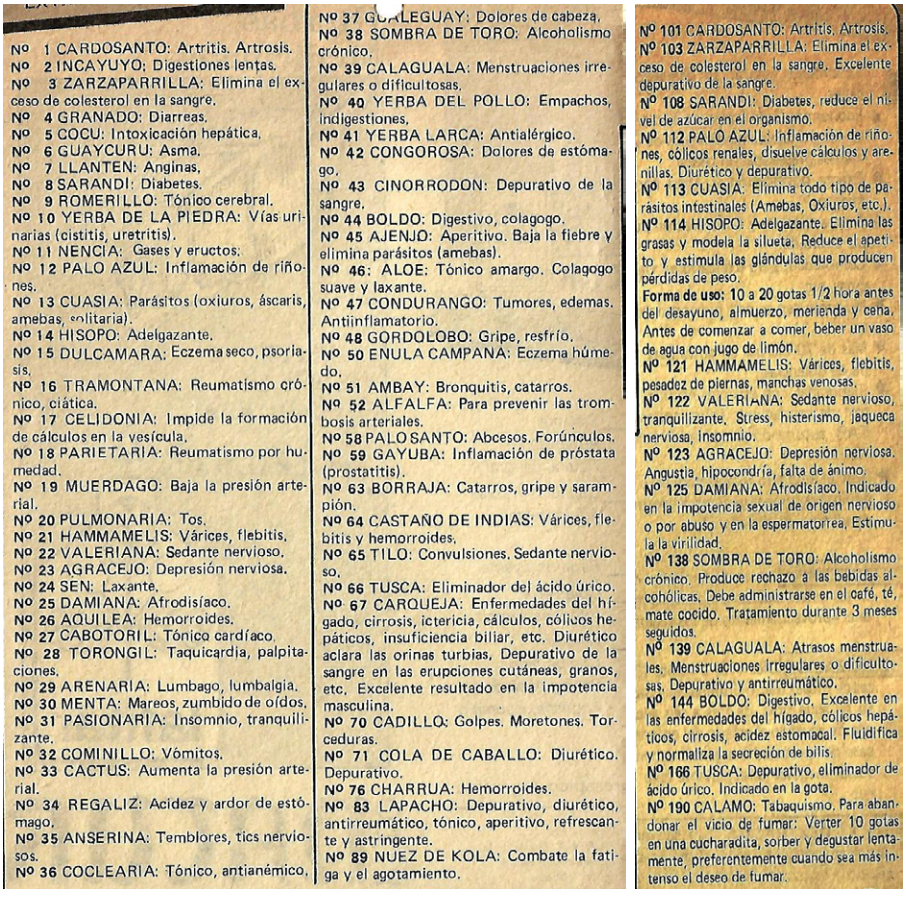
Ejemplo son los fundados en el empleo de vegetales y medicamentos modernos. Los segundos son el trasplante y la cura de palabra, que son los más usados, los más comunes. Los religiosos son la intervención de santos populares, rogativas, etc. Podemos acotar que los del santoral pertenecen al folklore universal, por ejemplo Santa Lucía (ojos), San Juan (cabeza), Santa Rita (dolencias incurables), San Vicente y San Roque (pestes), San Luis (nariz), etc.

Es claro que nociones como la de susto, envidia, pilladura, *aikadura*, mal aire, abertura de carnes –dolores o desgarramientos musculares– empacho, culebrilla y otras, responden a la etno-taxonomía tradicional y eran comúnmente tratadas a través de la medicina casera, la que incluye recetas vegetales, animales y minerales, curas de palabras, cataplasmas, etc. La expresión de la biomedicina determinó la suma de los tratamientos biomédicos a los tradicionales, ello implica la incorporación y refiguración de explicaciones biomédicas en términos del sistema de creencias tradicionales.

En la dinámica actual el individuo convive con varios sistemas médicos y recurre a diferentes medicinas, lo cual sin embargo no implica que las enfermedades tradicionales sean tratadas por los curanderos o por la medicina casera y que las referidas con expresiones de órganos, o términos de la medicina occidental sean atendidas por biomédicos.

La farmacopea, es por excelencia de base vegetal, varios autores argentinos traen largas listas de plantas y sus aplicaciones terapéuticas folklóricas. La lista es larga de enumerar. Como último, vemos un listado de algunas de las hierbas medicinales y para que se usan, de unas hojas antiguas que guardaba de mi madre.

Raul Chuliver. Guitarrista
Premio Santa Clara de Asís 2015
Premio Orden de la Campana 2018



Nº 1 CARDOSANTO: Artritis. Artrosis.
Nº 2 INCAYUYO: Digestiones lentas.
Nº 3 ZARZAPARRILLA: Elimina el exceso de colesterol en la sangre.
Nº 4 GRANADO: Diarreas.
Nº 5 COCU: Intoxicación hepática.
Nº 6 GUAYCURU: Asma.
Nº 7 LLANTEN: Anginas.
Nº 8 SARANDI: Diabetes.
Nº 9 ROMERILLO: Tónico cerebral.
Nº 10 YERBA DE LA PIEDRA: Vías urinarias (cistitis, uretritis).
Nº 11 NENCIA: Gases y eructos.
Nº 12 PALO AZUL: Inflamación de riñones.
Nº 13 CUASIA: Parásitos (oxiuros, áscaris, amebas, solitaria).
Nº 14 HISOPO: Adelgazante.
Nº 15 DULCAMARA: Eczema seco, psoriasis.
Nº 16 TRAMONTANA: Reumatismo crónico, ciática.
Nº 17 CELIDONIA: Impide la formación de cálculos en la vesícula.
Nº 18 PARIETARIA: Reumatismo por humedad.
Nº 19 MUERDAGO: Baja la presión arterial.
Nº 20 PULMONARIA: Tos.
Nº 21 HAMMAMELIS: Várices, flebitis.
Nº 22 VALERIANA: Sedante nervioso.
Nº 23 AGRACEJO: Depresión nerviosa.
Nº 24 SEN: Laxante.
Nº 25 DAMIANA: Afrodisíaco.
Nº 26 AQUILEA: Hemorroides.
Nº 27 CABOTORIL: Tónico cardíaco.
Nº 28 TORONGIL: Taquicardia, palpitaciones.
Nº 29 ARENARIA: Lumbago, lumbalgia.
Nº 30 MENTA: Mareos, zumbido de oídos.
Nº 31 PASIONARIA: Insomnio, tranquilizante.
Nº 32 COMINILLO: Vómitos.
Nº 33 CACTUS: Aumenta la presión arterial.
Nº 34 REGALIZ: Acidez y ardor de estómago.
Nº 35 ANSERINA: Temblores, tics nerviosos.
Nº 36 COCLEARIA: Tónico, antianémico.
Nº 37 GUALEGUAY: Dolores de cabeza.
Nº 38 SOMBRA DE TORO: Alcoholismo crónico.
Nº 39 CALAGUALA: Menstruaciones irregulares o dificultosas.
Nº 40 YERBA DEL POLLO: Empachos, indigestiones.
Nº 41 YERBA LARCA: Antialérgico.
Nº 42 CONGOROSA: Dolores de estómago.
Nº 43 CINORRODON: Depurativo de la sangre.
Nº 44 BOLDO: Digestivo, colagogo.
Nº 45 AJENJO: Aperitivo. Baja la fiebre y elimina parásitos (amebas).
Nº 46: ALOE: Tónico amargo. Colagogo suave y laxante.
Nº 47 CONDURANGO: Tumores, edemas. Antiinflamatorio.
Nº 48 GORDOLOBO: Gripe, resfrío.
Nº 50 ENULA CAMPANA: Eczema húmedo.
Nº 51 AMBAY: Bronquitis, catarros.
Nº 52 ALFALFA: Para prevenir las trombosis arteriales.
Nº 58 PALO SANTO: Abcesos. Forúnculos.
Nº 59 GAYUBA: Inflamación de próstata (prostatitis).
Nº 63 BORRAJA: Catarros, gripe y sarampión.
Nº 64 CASTAÑO DE INDIAS: Várices, flebitis y hemorroides.
Nº 65 TILO: Convulsiones. Sedante nervioso.
Nº 66 TUSCA: Eliminador del ácido úrico.
Nº 67 CARQUEJA: Enfermedades del hígado, cirrosis, ictericia, cálculos, cólicos hepáticos, insuficiencia biliar, etc. Diurético aclara las orinas turbias, Depurativo de la sangre en las erupciones cutáneas, granos, etc. Excelente resultado en la impotencia masculina.
Nº 70 CADILLO: Golpes. Moretones. Torceduras.
Nº 71 COLA DE CABALLO: Diurético. Depurativo.
Nº 76 CHARRUA: Hemorroides.
Nº 83 LAPACHO: Depurativo, diurético, antirreumático, tónico, aperitivo, refrescante y astringente.
Nº 89 NUEZ DE KOLA: Combate la fatiga y el agotamiento.
Nº 101 CARDOSANTO: Artritis. Artrosis.
Nº 103 ZARZAPARRILLA: Elimina el exceso de colesterol en la sangre. Excelente depurativo de la sangre.
Nº 108 SARANDI: Diabetes, reduce el nivel de azúcar en el organismo.
Nº 112 PALO AZUL: Inflamación de riñones, cólicos renales, disuelve cálculos y arenillas. Diurético y depurativo.
Nº 113 CUASIA: Elimina todo tipo de parásitos intestinales (Amebas, Oxiuros, etc.).
Nº 114 HISOPO: Adelgazante. Elimina las grasas y modela la silueta. Reduce el apetito y estimula las glándulas que producen pérdidas de peso.
Forma de uso: 10 a 20 gotas 1/2 hora antes del desayuno, almuerzo, merienda y cena. Antes de comenzar a comer, beber un vaso de agua con jugo de limón.
Nº 121 HAMMAMELIS: Várices, flebitis, pesadez de piernas, manchas venosas.
Nº 122 VALERIANA: Sedante nervioso, tranquilizante. Stress, histerismo, jaqueca nerviosa, Insomnio.
Nº 123 AGRACEJO: Depresión nerviosa. Angustia, hipocondría, falta de ánimo.
Nº 125 DAMIANA: Afrodisíaco. Indicado en la impotencia sexual de origen nervioso o por abuso y en la espermatorrea. Estimula la virilidad.
Nº 138 SOMBRA DE TORO: Alcoholismo crónico. Produce rechazo a las bebidas alcohólicas. Debe administrarse en el café, té, mate cocido. Tratamiento durante 3 meses seguidos.
Nº 139 CALAGUALA: Atrasos menstruales, Menstruaciones irregulares o dificultosas. Depurativo y antirreumático.
Nº 144 BOLDO: Digestivo. Excelente en las enfermedades del hígado, cólicos hepáticos, cirrosis, acidez estomacal. Fluidifica y normaliza la secreción de bilis.
Nº 166 TUSCA: Depurativo, eliminador de ácido úrico. Indicado en la gota.
Nº 190 CALAMO: Tabaquismo. Para abandonar el vicio de fumar: Verter 10 gotas en una cucharadita, sorber y degustar lentamente, preferentemente cuando sea más intenso el deseo de fumar.

Los auroros de Alhama de Murcia: pasado, presente y futuro

Norberto López Núñez, Rafael García Nadal y Alba Mª López Melgarejo

Resumen

El presente estudio tiene por finalidad contribuir a la recuperación de los cantos de los auroros de Alhama de Murcia. Así como poner en valor los datos históricos de la antigua hermandad de la aurora alhameña. Este estudio continua profundizando en la recuperación de cantos de auroros desaparecidos en la región de Murcia. Es un estudio de corte etnomusicológico cuya principal aportación es la transcripción a notación musical en partitura de los cantos recuperados del ritual de la aurora alhameña.

Palabras clave: Auroros; Campanas; Cantos Religiosos; Alhama de Murcia.

Abstract

The purpose of this study is to contribute to the recovery of the songs of the auroros from Alhama de Murcia. As well as highlighting the historical data of the old brotherhood of the aurora alhameña. This study is going to continue deepening the recovery of songs of missing auroros in the Murcia region. It is an ethnomusicological study whose main contribution is the transcription to musical notation in score of the songs recovered from the ritual of the aurora alhameña.

Keywords: Auroros; Bells; Religious Songs; Alhama de Murcia.

Introducción

A finales del siglo XIX, cada parroquia de la capital de Murcia tenía su propia Hermandad de la Aurora y su correspondiente coro. En la Región de Murcia, ciudades como Lorca, Aledo, Totana, Alhama, Alcantarilla, Yecla, Abarán, Cieza, Molina de Segura, Ceutí, Lorquí, Alguazas, Caravaca de la Cruz, Bullas y Moratalla, también disponían de Campanas de auroros. Estas afirmaciones fueron recogidas por Valcárcel (1992) en la *Gran Enciclopedia de la región de Murcia*. Sin duda, Valcárcel Mavor ha sido el autor que más veces ha anunciado el peligro que suponía la desaparición de las campanas de auroros en la Región de Murcia a lo largo de su vida.

Entre los municipios murcianos con hermandades de auroros en peligro de desaparición mencionadas por Valcárcel Mavor, se encuentra la localidad de Alhama de Murcia. Aunque muchas son las localidades donde en un pasado existieron campanas de auroros y desaparecieron, también existen algunos ejemplos de recuperación de campanas de auroros en otras zonas. Por ejemplo, en Las Torres de Cotillas, en la pedanía muleña de Fuente Librilla o en el pueblo de Santomera.

La tradición aurora en el pueblo de Las Torres de Cotillas desaparece desde mediados de la década de los años 40 del siglo XX. En el año 2011 por iniciativa de Manuel Navarro y con la supervisión de Pedro Víctor Meseguer se recupera la actual Campana de Auroros «Virgen del Rosario» de las Torres de Cotillas con la finalidad de «recuperar la tradición y cantos de nuestra huerta» como así reza en sus estatutos vigentes (Gris, 2013, 12). El 24 de junio del 2012 la citada Campana celebró su I Encuentro de Auroros (Gris, 2013).

Por otro lado, López (2014) manifiesta que tras cincuenta y seis años desaparecida, sin nin-

gún tipo de actividad, incluso habiendo caído en el olvido por los habitantes de su pueblo, la *Campana de Auroros de Fuente Librilla* es una de las campanas que ha recuperado su tradición y que realiza su ritual en las madrugadas del sábado al domingo de fechas señaladas como Difuntos, Navidad o Semana Santa. Dicha campana, rinde honores a la Virgen del Rosario y sus orígenes se remontan a finales del Siglo XIX[1].

Otro ejemplo de recuperación actual de una Campana de Auroros perdida es la Santomera. Mateo, Ruiz, y Campillo (2017) informan del regreso del canto de las salves al cementerio de la localidad, gracias a un grupo de personas amantes de las tradiciones locales. Así pues, se observa una evolución en cuanto a la recuperación de hermandades de auroros desaparecidas a mediados del siglo XX y recuperadas a principios del siglo XXI. En apenas seis años, concretamente desde el 2011 y hasta el 2017 han resurgido tres campanas.

El presente estudio tiene por finalidad contribuir a la recuperación de los cantos de los auroros de Alhama de Murcia para una posterior puesta en práctica. Así como poner en valor los datos históricos de la antigua hermandad de la aurora alhameña. Este estudio, profundiza en la recuperación de cantos de auroros desaparecidos, dando continuidad a las prospectivas de futuro presentadas por López (2017) donde se ponía de manifiesto la continuación de su estudio, «recabar más información en torno a las Campanas o Hermandades desaparecidas y poner en marcha un plan de revitalización en aquellos lugares donde existieron Hermandades de auroros» (López 2017, 201).

El objetivo principal de este estudio es recuperar los cantos de los auroros de Alhama de Murcia y su transcripción a notación musical en partitura. Como objetivos secundarios:

1. Recuperar parte de la historia del canto de los auroros de Alhama de Murcia.

2. Poner en valor la figura de Antonio Moreno Marín, último auroro vivo de Alhama de Murcia.

3. Analizar los cantos desde una perspectiva etnomusicológica.

4. Recopilar los textos de las salves que componen el repertorio auroro de Alhama de Murcia.

Desde el punto de vista metodológico, se ha optado por el empleo de técnicas e instrumentos propios de la etnomusicología. Se ha recurrido al Trabajo de campo para la localización de las fuentes y registro de las entrevista mediante grabación. Posteriormente, se procede a la transcripción y análisis de datos recabados, así como la exposición de los resultados.

Pasado: antecedentes de la Aurora Alhameña

Como todas casi todas las hermandades piadosas afines a las parroquias, la hermandad de la Aurora de Alhama de Murcia tiene su origen en torno a la Iglesia de San Lázaro. Según Andreo (1996), dicha hermandad murciana aparece a finales del siglo XVII, basando su teoría en un legajo del Archivo parroquial de la Iglesia de San Lázaro que pone de manifiesto la relación de 29 nombres pertenecientes a los miembros de la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario que acostumbran a juntarse al toque de campana.

Según Baños (2008) se tiene constancia de la *Asociación de Nuestra Señora del Rosario bajo la advocación de la Aurora de Alhama de Murcia* gracias a las anotaciones en los libros de cuentas recogidos en el archivo parroquial de la Iglesia de San Lázaro Obispo para el periodo que abarca entre los años 1818 y 1931. Es preciso señalar que entre 1829 y 1863 la información es nula. Es en 1863 cuando se vuelve a tener constancia del estado de cuentas donde se es-

1 El sábado 26 de octubre de 2013 realizó su primera *Despierta* siguiendo el ritual habitual según su último año de intervención en el año 1957.

pecifica que algunos ingresos provenían de las recaudaciones obtenidas por las salves cantadas de madrugada y de los días de Pascua por parte de los hermanos cantores de la Aurora de Alhama.

Por otro lado, Baños (2008) afirma de la existencia de los auroros alhameños a partir de las referencias escritas en las crónicas del periódico parroquial *Amor y Esperanza* del pueblo de Alhama. Entre los principales indicios figuran facturas en los libros de cuentas de la Hermandad de la Aurora por diversos conceptos relacionados con representaciones del Auto de los Reyes, como así consta en los años 1909, 1913 y 1916. La hermandad de la Aurora era la encargada de organizar esta representación. También figuran datos sobre las procesiones de la patrona y del Corpus, haciendo alusión a la participación de los hermanos de la Aurora de Alhama de Murcia en 1924 acompañando en procesión a su patrona, la Virgen del Rosario.

En el periódico *Amor y Esperanza*, Martínez (1926, 2-3) dedica una poesía escrita desde Fuente Albilla, el día 1 de octubre del año 1926. En ella se recogen 8 versos que evidencian la vinculación de los auroros con la Virgen del Rosario, patrona de Alhama de Murcia:

Es el rumor dulce del Santo Rosario,
cantando en la noche al son de guitarras
por viejos auroros, que te aman de veras
y te llevan de niños tu nombre en sus almas…
¡Cuánto amor, Señora, te tienen tus hijos…!
¡Con cuánto cariño conservan y guardan
esas tradiciones, que les hacen grandes
y hacen que Tú reines como soberana…!

Por otro lado, De Quijano (1926) se hacía eco también en el periódico parroquial *Amor y Esperanza* del papel relevante que desempeñaba la Cofradía de la Aurora de Alhama para con la patrona de la localidad, la Virgen del Rosario, a través de la organización de fiestas en su honor o la celebración de procesiones.

Ramírez (1927) a través el periódico local destaca la figura del hermano mayor de la Aurora Alhameña: *Como en años anteriores, también se celebrará en este pueblo el día seis del próximo enero, la tradicional fiesta titulada* «Los Reyes, siendo director el hermano mayor de la Aurora Don Antonio Moreno» (Ramírez 1927, 4).

En 1930 la Hermandad de la Aurora de Alhama adquirió dos faroles para llevarlos junto al estandarte de la Virgen (Figura 1) en sus salidas para cantar los días de Pascua por las calles (Baños, 2008).

Figura 1. Estandarte de la Virgen. Fuente: Andreo (1996, 92)

También, se conoce la existencia de la Campana de auroros de Alhama de Murcia hacia mediados del siglo xx por su participación en los concursos organizados por Radio Juventud de Murcia entre los años 1956 y 1957. Tomás y García (2001) relatan lo mencionado en las crónicas de la época a través de los periódicos locales sobre los concursos anteriormente citados. En ellas se habla de la participación de la Campana de auroros de Alhama de Murcia en el Primer Gran Certamen de campanas de auroros celebrado entre los días 18 y 19 de marzo de 1956. De las 13 campanas participantes, Alhama quedó en quinta posición sin obtener pre-

mio alguno. En dicho certamen se exigía la interpretación obligada de *La noche de la Pasión*, además de otras dos piezas de libre elección por parte de las campanas, pero sin sobrepasar los 15 minutos de duración. Entre el 28 de abril y el 2 de mayo del año 1957 se celebra el Segundo Concurso Provincial de Auroros. La campana de auroros de Alhama de Murcia vuelve a participar juntos con otras 9 campanas más. De los cinco premios otorgados, no se llevó ninguno, pero le otorgaron el «Premio a la constancia» (Tomás y García 2001, 346).

A partir del testimonio de Sebastián Moreno Marín, «Tío Merguizo», se dan a conocer algunos datos de la aurora alhameña desde principios del siglo xx hasta su desaparición. Sebastián fue Hermano Mayor de la Aurora desde 1919 hasta 1965, habiendo sucedido en el cargo a su padre. Durante 46 años la Aurora salía todos los sábados por la noche a cantar y rezar por las calles. A partir de esa fecha la hermandad dejó de funcionar (Andreo, 1996). Entre las salves que cantaban, se incluye un fragmento final de la *Salve Larga* entonada por Sebastián Moreno Marín y recogida por Andreo (1996, 93):

Aquí acabo y con esto concluyo
no tiene mi lengua más explicación
quien tuviera Reina Soberana
la sabiduría del Rey Salomón
hoy con dulce amor os pedimos una buena muerte
y una buena hora para ver a Dios.

Respecto a su funcionamiento y organización, Andreo (1996) indica que la actividad de los auroros de Alhama comenzaba sus intervenciones el Día de Todos los Santos, acompañando a difuntos en el cementerio previo aviso. Continuaban su ritual cantando Aguilandos durante cuatro días en Navidad, donde el «Tío Merguizo» demostraba sus dotes de buen trovero. Por último, su actividad finalizaba el día 6 de enero con la representación por parte de algún integrante de la hermandad en el Auto de Reyes Magos. Después de dicha representación los auroros tocaban todo tipo de piezas instrumentales. Para ello, poseían un instrumental formado por dos requintos (Figura 2), guitarra, dos campanillas y pandereta (solo en Navidad).

Figura 2. Guitarros de los auroros de Alhama. Fuente: Andreo (1996, 92)

Con relación al tipo de salve que entonaban, Andreo (1996, 93) afirma que el «repertorio religioso de la Aurora incluía la Salve Larga o Grande, la Salve de Difuntos, la Salve del Ángel, la Salve del Enfermo y otras». Además, nos dice que su canto se realizaba de forma antifonal por dos coros.

Presente: Antonio Moreno Marín. Última fuente viva

Antonio Moreno Marín[2] apodado «El Merguizo» nació en Alhama de Murcia en el año 1932 (Figura 3). Fue a la escuela hasta los diez años y ha vivido toda su vida en la Calle de los Pasos de Alhama de Murcia.

2 Información obtenida de la entrevista realizada por Norberto López Núñez y Rafael García Nadal el día 27 de mayo de 2019 en Alhama de Murcia.

Figura 3. Antonio Moreno Marín, «El Merguizo», tocando las campanillas de los auroros de Alhama de Murcia. Fuente: Norberto López Núñez

Tras volver del servicio militar y volver al municipio, centró su actividad en la carpintería. Tras el fallecimiento de su suegra pasó a ocuparse junto a su mujer de la tienda de comestibles que ésta ostentaba en la localidad. Tuvo tres hijos. Le surgió la oportunidad de adquirir y construir una nueva tienda que él, con su carpintería dotó y preparó. Paulatinamente fue aflojando el trabajo en la carpintería y creciendo el de tendero. Con motivo de la carne proveniente de una matanza de un cerdo regalado, dio paso a la venta de carne de matanza semanal y posteriormente transformó la tienda en una carnicería, dedicándose a la venta de carne y embutidos hasta su jubilación.

Desde bien joven ha estado vinculado a los auroros. Antes de la Guerra Civil Española, su abuelo era el encargado de de dirigir la aurora alhameña. Posteriormente, sobre los años 40 su padre dirigió la reconstrucción de la hermandad de la aurora tras su desaparición tras la contienda. Su incorporación a la aurora se produjo desde bien pequeño. A los tres años su padre lo llevó a tocar los platillos a un encuentro y al parecer no perdía ritmo. Estuvo presente en todas las actividades que su edad le permitía, lo que se traduce, que por las madrugadas no salía. Creció tocando el guitarro con el grupo de Aurora y también participó con un evento particular de Alhama, como es el «Auto de los Reyes Magos», actualmente en desuso y que su padre Sebastián, mayordomo de la Aurora, dirigía y promocionaba.

Según nuestro informante, no recuerda que se practicaran «despiertas» como se suele hacer en la Huerta de Murcia. Eran intervenciones que se hacían delante de las casas de vecinos aficionados a la Aurora, que pedían esa intervención y que de noche, se acudía a su vivienda, se llamaba discretamente y se procedía. Participaban en misas y celebraciones anuales. También cantaban en Difuntos colocados de forma particular para cantar frente a las tumbas. El grupo oscilaba de diez a quince miembros y no se encontraba entre sus componentes ni mujeres ni niños. Como curiosidad, existía la «taleguilla» o bolsa para las limosnas.

La información que nos ha proporcionado sobre su organización y funcionamiento, coincide en gran parte con la descrita por Andreo (1996). Eran dos grupos, en uno estaban su padre, él mismo y otros de cierta eficacia y seguridad. En el segundo grupo el resto de miembros más rudimentarios en afinación y canto. En este segundo grupo se situaban los miembros que interpretaban la voz (melodía principal) y octava alta (melodía en un registro de octava superior). En el primer grupo se ubicaban los miembros que hacía la voz del tronco, la voz en octava alta y una voz en tercera (intervalo de tercera ascendente).

Como instrumentos, además de guitarra, guitarros o timples, eran fundamentales las dos campanillas (Figura 4).

Figura 4. Campanillas de los auroros de Alhama de Murcia. Fuente: Norberto López Núñez

Los auroros de Alhama de Murcia poseen dos campanas de mano, hecho que junto a los auroros de Lorca y La Copa de Bullas los diferencian del resto de las hermandades de auroros de la Región de Murcia (López, 2019).

En las Figuras 5 y 6 podemos apreciar dos perspectivas de las dos campanillas pertenecientes a los auroros de la Hermandad de la Aurora de Alhama de Murcia. Por un lado la vista frontal y por otra, el interior de la campana. También se puede apreciar el tipo de badajo, siendo éste de tipo esférico. Otro de los aspectos que se puede apreciar es el aspecto estético de instrumento. Sobre sus colores y matices se aprecian distintos tonos del color de la madera del mango y de la diversidad de aleaciones en el bronce de las partes metálicas. Entre las principales señas de desgaste, se encuentran las ocasionadas en el interior del cuerpo de la campana provocada por el entrechoque del badajo sobre ella.

Figura 5. Campanilla aguda de los auroros de Alhama de Murcia. Fuente: Norberto López Núñez

Figura 6. Campanilla grave de los auroros de Alhama de Murcia. Fuente: Norberto López Núñez

Respecto a su ejecución, las campanas se cogen con las manos por los mangos y posicionadas con el cuerpo de la campana hacia arriba. Se ejecutan moviendo al compás las muñecas y los brazos interpretando principalmente un ritmo binario. El toque para la Salve de Difuntos se ejecuta marcando con ambas campanillas a la vez la pulsación a ritmo de negras.

La Salve de Resurrección y El Aguilando precisan de un toque distinto donde la campanilla más grave marca el pulso a ritmo de negras y la campanilla más aguda lleva un ritmo a corcheas (Figura 7). Entre las funciones que desempeñan las campanillas se encuentran la de marcar el ritmo de la canción, marcar las pausas y servir como acompañamiento rítmico al canto.

Figura 7. Ritmo campanillas en la Salve de Resurrección y Aguilando. Fuente: Norberto López Núñez

Las salves: letra, partitura y análisis

En el siguiente apartado exponemos el texto de las salves, su partitura y un análisis de la misma siguiendo el orden de intervención dentro del calendario de la aurora alhameña. Debemos destacar que algunas salves tienen un texto diferente como consecuencia de la recopilación de diversas fuentes. Siguiendo el orden cronológico de intervención comenzaremos por la Salve de Difuntos, continuando con el Aguilando alhameño y acabamos con la Salve de Resurrección.

La Salve de Difuntos es un canto propio del ciclo auroro del mismo nombre. Los auroros de Alhama la cantaban en el cementerio en las tumbas de aquellos familiares que así lo solicitaban. La temática de su letra aborda el momento de la ida del alma tras la muerte a los cielos, donde se le pide a la Virgen como protectora de las almas clemencia para sacar al alma del difunto hermano auroro del Purgatorio, si estuviese en él. El primer texto que nos encontramos es un fragmento de la Salve de Difuntos cantada por Sebastián Moreno Marín. La segunda salve de Difuntos es una salve entonada por su hijo Antonio Moreno Marín. Está formada por 8 estrofas de cuatro versos octosílabos con rima asonante en los versos pares y libres en los impares (8- 8a 8- 8a). El último verso de la octava estrofa se repite para enlazar con las coplas siguientes. A estas estrofas le siguen 4 coplas formadas por dos estrofas, una de versos de arte mayor donde riman los pares en asonante y otra de 3 versos compuesta por un verso de arte menor y dos de arte mayor con rima en asonante en los impares (10- 11a 10- 11a / 5a 10- 12A[3]).

SALVE DE DIFUNTOS[4]

Hoy en el Día de Todos los Santos
se lleva en los cielos grande procesión
con coronas de rosas y esmeraldas
y Santo Domingo el hermano mayor.
Pecador, déjate de rodeos
y un Ave María procura rezar
que, en oyendo el reloj la hora,
tan solo Dios sabe donde llegarás
y debes pensar que es muy corta la hora presente
y luego las cuentas tenemos que dar.

3 Debemos aclarar que para que salgan versos de 12 sílabas en algunas estrofas no se han tenido en cuenta las sinalefas.

4 Según Sebastián Moreno Marín (Tío Merguizo). Fragmento de la Salve de Difuntos de los auroros de Alhama de Murcia recogida por Maruja Andreo Noguera en 1996.

SALVE DE DIFUNTOS

Dios te Salve Madre Virgen
Protectora de las almas
que están en el Purgatorio
padeciendo entre las llamas.

Humildes te suplicamos
con una firme esperanza
que tu poder y clemencia
y a todas partes alcanza.

Ya falleció nuestro hermano
a Dios le entregó su alma
Madre de misericordia
tu patrocinio les valga.

Sacratísima María
de la Aurora titulada
suplicadle a vuestro hijo
que lo lleve en su compaña.

Y si está en el Purgatorio
dadle consuelo a su alma
y alíviale de sus penas
emperatriz soberana.

Recibid Madre piadosa
en sufragios por su alma
Salves, Misas y Rosarios
que sus hermanos le mandan.

Abreviando la salida
que vaya purificada
a los contextos eternos
de la celestial morada.

Donde todos nos hallemos
unidos a aquellas almas
que sufrieron Purgatorio
María llena de Gracia
María llena de Gracia

Copla 1
Un hermano del Santo Rosario
y a Dios le rogamos porque falleció
y a la Virgen que estaba a su lado
lo cogió en sus brazos y se lo llevó.

Y lo colocó
en el trono de su paraíso
y descansó en la Gloria que el Señor le dio.

Copla 2
Soberana Virgen del Rosario
aquí nuestra hermana ha cumplido ya
la palabra que dio en este mundo
ha de ser esclava de nuestra hermandad.

Volvamos allá
a rezarle un triste Padre Nuestro
para que su alma vaya a descansar.

Copla 3
Al mirar a Jesucristo a su madre
bajó la cabeza con veneración
y le dijo con pena y angustia
Dios te guarde madre de mi corazón.

La virgen quedó
traspasada con estas palabras
llorando amarguras sin comparación.

Copla 4
Al subir por el Monte Calvario
con la cruz a cuestas Cristo en tierra dio
arrojando arroyuelos de sangre
que la santa tierra toda se regó.

Vamos con fervor
a coger sangre preciosa
que derramó Cristo por el pecador.

La *Copla de alabanza a la Soledad* es un canto recogido por Alan Lomax en Alhama de Murcia el 16 de diciembre de 1952. Catalogado por Lomax como canto religioso y especificando que son *Coplas de Aurora*, sus intérpretes son los hermanos Valverde Pérez, Eduardo y José. Cantan acompañándose con el violín y la guitarra[5]. Como se puede apreciar en el registro sonoro de Alan Lomax, el canto coincide en su mayor parte con la copla de la Salve de Difuntos cantada por Antonio Moreno Marín.

CANTO DE ALABANZA A LA SOLEDAD

De los reinos que el mundo compone
entre todos ellos sin duda al hablar,
una corte como la de España
tan maravillosa digna de admirar.

Gran prueba nos da,
porque en ella se ha establecido
la hermosa paloma de la Soledad.
Esta reina bajo de los cielos
para fe y aumento de la cristiandad,
transformada en un cuadro de lienzo
su hermosa figura viva y natural.

Y vino a tomar
el asiento en el barrio más pobre
que en toda la corte se ha podido hallar.

Unos niños jugando en la calle
con este retrato mas sin reparar,
ha pasado una anciana devota
y vio que era el cuadro de la Soledad.

Gran pena le da,
se los pide a los niños y dicen
si usted no lo compra se lo llevarán.

La señora sacó del bolsillo
una monedita y a los niños da,
le entregaron el cuadro precioso
que a toda la corte favor le va dar.

Y vino a fijar,
en el mismo portal de su casa
la gente que pasa se para a mirar.
Al fijarse en tan bello retrato
no hay otra hermosura que pueda igualar,
los vecinos y la gente del barrio
tienen por costumbre de irle a rezar.

Y con fe leal,
el Rosario a la hermosa paloma
que aquel que está enfermo la salud le da.

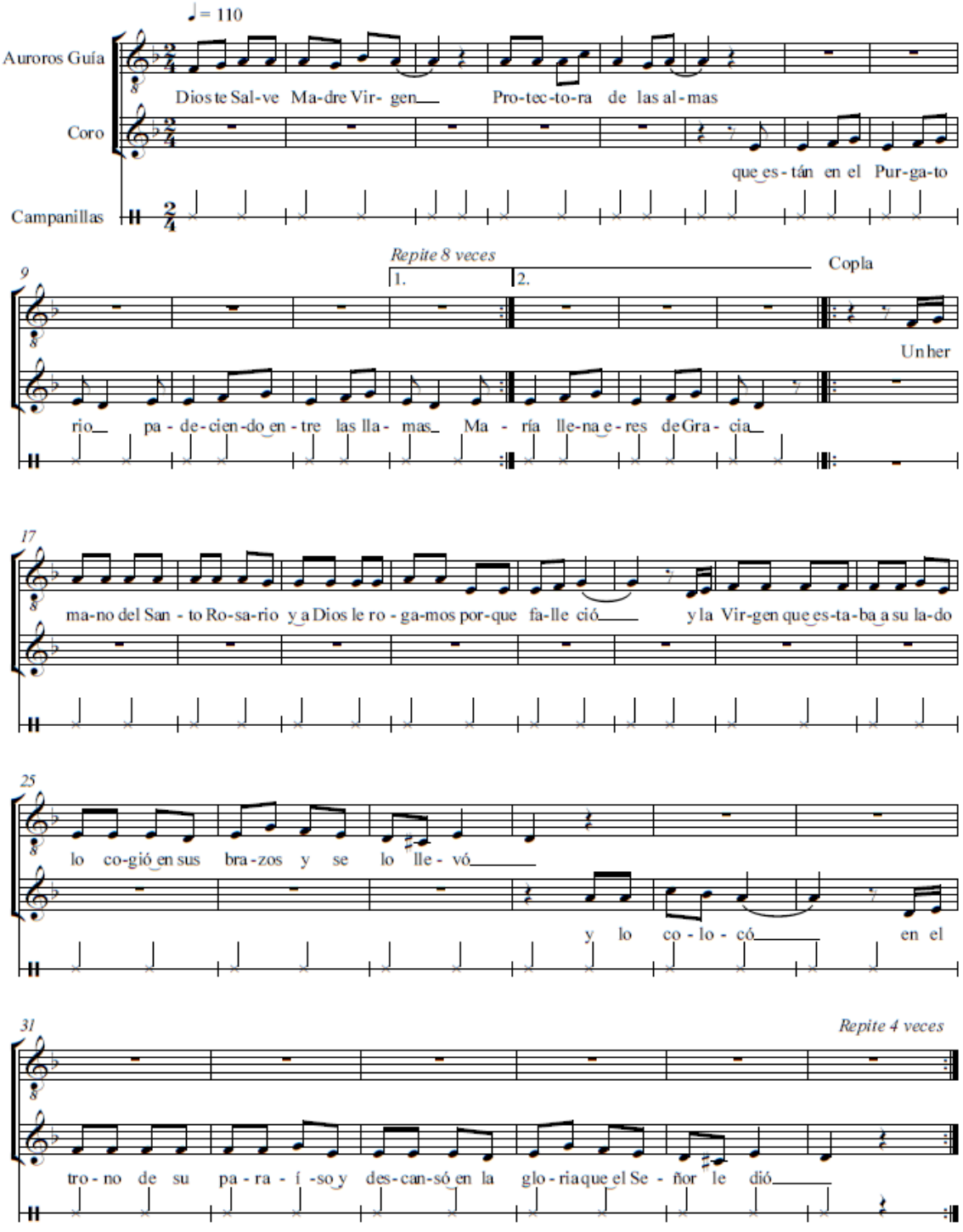
Desde el punto de vista musical, la salve de Difuntos es una canción compuesta en la tonalidad Re menor con un ámbito interválico de 8ª disminuida comprendido entre Do sostenido 4 y Do 5. Su melodía es ondulada con predominio de intervalos de 2ª y algunos intervalos de 3ª y 4ª. Con un principio tético y un final masculino, su compás es binario y los motivos rítmicos más utilizados son corcheas y negras. A pesar de ser una pieza interpretada en un contexto lúgubre y doloroso, su tempo es Allegro. Desde el punto de vista formal la salve se divide en dos secciones: por un lado, una sección formada por dos frases; y por otro lado la sección de la copla con otras dos frases. De manera que su forma es AB. Su interpretación es antifonal realizando la primera frase musical de cada sección, tanto de la estrofa como de la copla, los auroros guía. A modo de respuesta les contesta el resto de auroros denominados coro con las segundas frases de cada sección. Su canto se acompaña únicamente con la campanilla.

5 Recuperado el 29 de febrero de 2020 de: http://research.culturalequity.org/get-audio-detailed-recording.do?recordingId=21665 . Posteriormente, hacia 1953 Alan Lomax envió una carta al director de la Lotería para los Ciegos de Alhama para agradecer la ayuda que éste le había brindado al poner en contacto con los hermanos Valverde Pérez para poder grabar música folklórica. También para que les hiciera llegar a los citados hermanos su felicitación y que su música (Coplas de Aurora, entre otras) sería expuesta en la biblioteca permanente de música folklórica española de la BBC. Recuperado de: https://musicatradicional.eu/es/document/30252

Salve de Difuntos

Auroros de Alhama de Murcia

Transcripción: Norberto López Núñez



Copyright © Norberto López Núñez 2020

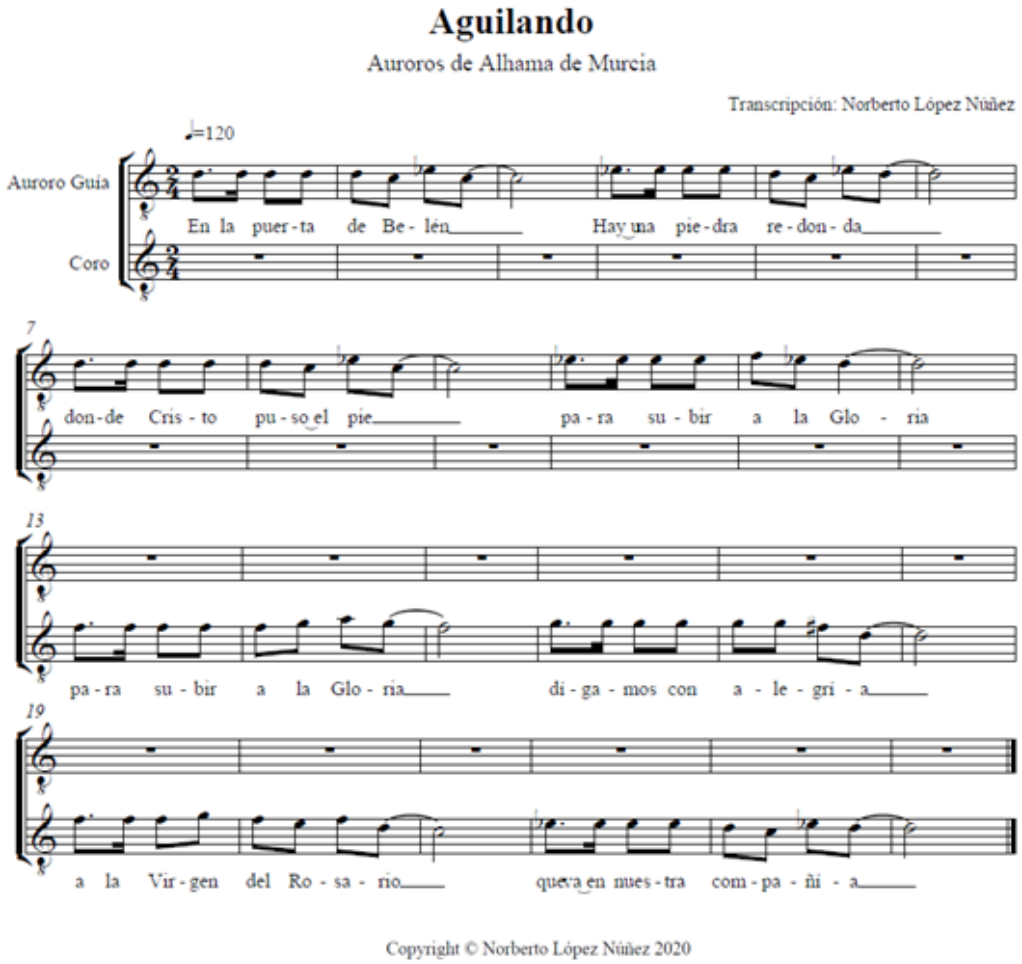
El Aguilando es un canto propio de Navidad donde el trovo improvisado tiene un papel relevante y también es interpretado por las hermandades de la aurora. Los auroros de Alhama lo cantaban durante 4 días en Pascua y cuyo guía (encargado de improvisar trovos) era entre otros Sebastián Moreno Marín. La temática de su letra aborda los hechos acontecidos en torno al Nacimiento de Jesús. Existen coplas de Aguilando que forman parte de la memoria colectiva de las zonas donde se suelen cantar. En este caso es una copla entonada por niños de Alhama en la época en la los auroros estaban en activo. El Aguilando se compone de dos estrofas de cuatro versos octosílabos cada una. La primera estrofa puede tener una rima asonante o consonante tanto en los versos 1-3 y 2-4. La segunda estrofa solo riman los versos pares en consonante y los impares quedan libres (8a 8b 8a 8b / 8b 8c 8- 8c).

AGUILANDO[6]

En la puerta de Belén
hay una piedra redonda
donde Cristo puso el pie
para subir a la Gloria.

Para subir a la Gloria
dígamos con alegría
a la Virgen del Rosario
que va en nuestra compañía.

6 Texto extraído de unas coplas de Navidad entonadas con la misma melodía en Alhama de Murcia el 16 de diciembre de 1952 recogidas por Alan Lomax. Recuperado el 29 de febrero de 2020 de: http://research.culturalequity.org/rc-b2/get-audio-detailed-recording.do?recordingId=21661



Copyright © Norberto López Núñez 2020

El Aguilando es una canción compuesta en la tonalidad de Sol menor con un ámbito interválico de 6ª mayor comprendido entre Do 5 y La 5. Su melodía es lineal con predominio de intervalos de 2ª y 3ª. De principio tético y un final femenino, su compás es binario y los motivos rítmicos más utilizados son corcheas, corchea con puntillo semicorchea y blancas. Su tempo es Allegro y su forma AB. Su interpretación es antifonal, realizando la parte A un auroro guía de forma improvisada y la parte B, a modo de respuesta, el resto de auroros en coro enlazando el último verso del auroro guía con un estribillo preestablecido. Su canto se acompaña con las campanillas, pandereta, guitarra y guitarros.

La Salve de Resurrección es un canto perteneciente al ciclo de Pasión o de Semana Santa. Los auroros de Alhama la cantaban el Domingo de Resurrección. La temática de su letra aborda el momento de la Resurrección de Cristo tras su Muerte y Pasión. Está formada por siete estrofas, una copla y un estribillo. Las estrofas están formadas por cuatro versos octosílabos con rima asonante en los versos pares y libres en los impares (8- 8a 8- 8a). El último verso de la séptima estrofa se repite para enlazar con la copla. La copla está compuesta por una estrofa de cuatro versos de arte mayor donde riman los pares en asonante. El estribillo consta de una estrofa de 3 versos compuesta por dos versos de arte menor y uno de arte mayor con rima en consonante todos los versos (10- 10A 10- 11A / 5a 11A 7a).

SALVE DE RESURRECCIÓN

Dios te salve Madre Virgen
cesen tus penas y llantos
que tu hijo ya ha salido
del Sepulcro Sacrosanto.

Cuando el sol sus resplandores
anunciaban ese día
metidas entre tinieblas
llegaron las tres Marías.

Buscando el lucero hermoso
que dejaron sepultado
a voces a dicho un ángel
¡Jesús ha resucitado!

La lápida y con misterio
se deja la puerta franca
y solo en el sitio queda
aquella Sábana Santa.

Con la que ha Cristo envolvieron
dos varones con ternura
al bajarlo de la cruz
para darle sepultura.

El redentor se presenta
a María Magdalena
diciéndole que a su madre
le diera la enhorabuena.

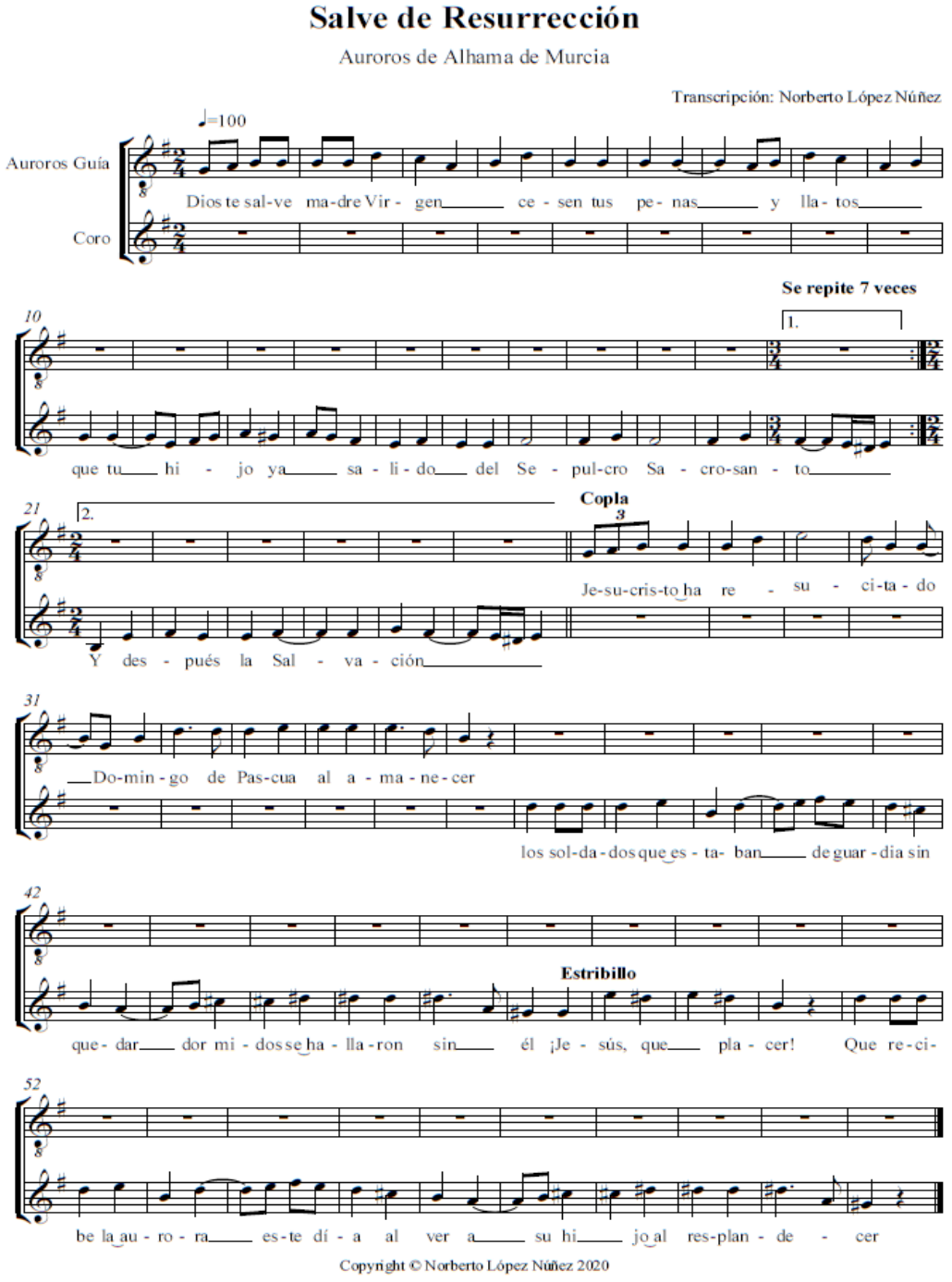
Los hermanos de la Aurora
por su gran Resurrección
le suplicamos la Gracia
y después la Salvación.
Y después la Salvación.

Copla
Jesucristo ha resucitado
Domingo de Pascua al amanecer
los soldados que estaban de guardia
sin quedar dormidos se hallaron sin Él.

Estribillo
Jesús qué placer
que recibe la Aurora este día al ver
a su hijo al amanecer.

Desde el punto de vista musical, la salve de Resurrección es una canción compuesta en la tonalidad Mi menor que modula en la parte final al Mi mayor (parte C). Su ámbito interválico es de 12ª justa y está comprendido entre Si 3 y Fa 5. Su melodía es ondulada con predominio de intervalos de 2ª y 3ª y algunos intervalos de 4ª, 5ª y 6ª. Con un principio tético y un final masculino, su compás es binario y los motivos

rítmicos más utilizados son corcheas y negras. Su tempo es Andante. Desde el punto de vista formal la salve se divide en tres secciones: por un lado, una sección A formada por dos frases (A1 y A2), por otro lado, la sección B formada por la copla con otras dos frases (B1 y B2), y una última sección C. Su forma es ABC. Su interpretación es antifonal realizando la primera frase musical de las secciones A y B los auroros guía, esto es A1 y B1. Quedando el resto de partes (A2, B2 y C) a modo de respuesta el coro de auroros. En las partes que cantan los auroros guía es posible que se realizase una tercera voz superior a la indicada en la partitura. Su canto se acompaña con las campanillas, guitarra y guitarros.



Fututo: hacia una recuperación dentro del siglo XXI

El camino hacia una recuperación desde una perspectiva teórica y práctica indiscutiblemente pasa por la realización de estudios o investigaciones que traten de revitalizar este tipo de rituales desde una base científica. También es necesario un reconocimiento por parte de la sociedad y una adaptación del ritual a los tiempos actuales en los que vivimos. Algunos de estos pasos ya se han dado en este sentido. Por ejemplo, la Campana de Auroros de Alhama de Murcia cuenta con una plaza en su honor cuya denominación es «Plaza Campana de Auroros». Cuenta con una superficie de 2.189 m^2 y a lo largo del tiempo ha sufrido un nuevo emplazamiento para hacerla más accesible a las personas (Gómez, 2017).

Otro aspecto importante es la evolución. El folklore musical como manifestación viva evoluciona adaptándose a los tiempos en los que se desarrolla. En este sentido, la creación de salves que engrosen el repertorio auroro de una hermandad o grupo deberían ser entendidas como síntomas de evolución para un desarrollo continuado en la existencia del folklore musical de un determinado lugar. Como se puede apreciar en la pista 2 del disco de *Cuadrilla de La Costera 2004-2016 Alhama de Murcia* se encuentra una salve titulada Salve a San Pedro, escrita y compuesta por Rafael García Nadal en una versión instrumental y vocal. La salve fue grabada en 2016. En la actualidad, esta misma salve fue grabada en la versión original para voces y campana, siendo cantada en su mayoría por los integrantes de la Cuadrilla de La Costera de Alhama de Murcia y se encuentra recogida en la pista 25 del disco de *Sonta. 30 años. Canciones de alumnos y amigos de Sonta* del año 2020. Su autor, además de ser coautor de esta investigación, es auroro carmelita de la Campana de auroros de Rincón de Seca. Esta condición de auroro activo y ciudadano alhameño de adopción ha condicionado la inspiración para crear la Salve a San Pedro. En dicha salve se puede encontrar influencias de las salves del ciclo ordinario propias de los auroros de la huerta de Murcia. Este hecho supone contar con una salve más que bien podría incluirse en el repertorio ya existente de los auroros alhameños. Contribuyendo así a ocupar un vacío existente dentro del ciclo ordinario del ritual de la Aurora de Alhama de Murcia.

La Salve a San Pedro es un canto auroro de nueva creación. La temática de su letra trata la figura de San Pedro y su entorno. San Pedro es patrón de La Costera de Alhama de Murcia, pequeña pedanía del municipio alhameño con gran arraigo en la música popular de cuadrillas. El texto ha sido creado por Rafael García Nadal. Consta de cinco estrofas de cuatro versos sin estructura establecida. Se alternan versos octosílabos (1 y 4), un segundo verso endecasílabo con rima asonante con el cuarto verso y un tercer verso pentasílabo, quedando el veros 1 y 3 libres de rima (8- 11A 5- 8a). Le siguen una copla y un estribillo. La copla está formada por una estrofa de cuatro versos de arte mayor donde riman los pares en asonante (10- 10A 10- 11A). El estribillo está compuesto por una estrofa de 3 versos sin rima (7- 10- 11-).

SALVE A SAN PEDRO

San Pedro nunca se olvida
de su rincón, su capilla querida
de su rincón,
con romero y manzanilla.

San Pedro se balancea
en la mañana de la romería
en la mañana
color de la serranía.

San Pedro se va pal charco
por el camino seco de la ombría,
por el camino
pa que pare la sequía.

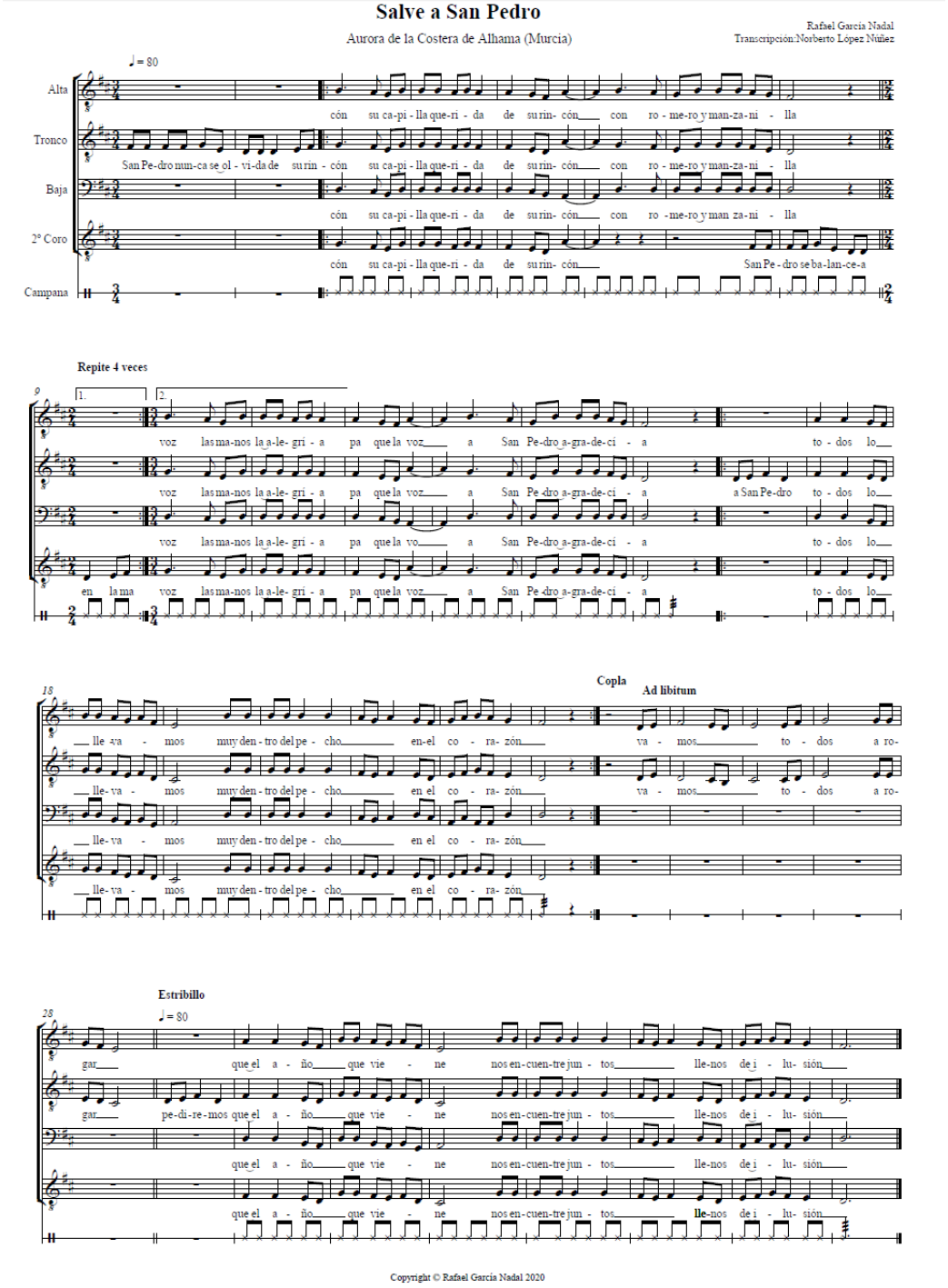
San Pedro siempre recuerda
lo que ya fue, lo que es lo que sería
lo que ya fue
memoria desfallecida.

Y llamad a los vecinos
pa que la voz, las manos, la alegría
pa que la voz
a San Pedro agradecía.

Copla
A San Pedro todos lo llevamos
muy dentro del pecho en el corazón

La Costera hoy te hace homenaje
los vecinos cantan con todo fervor.

Estribillo
Vamos todos a rogar
pediremos que el año que viene
nos encuentre juntos llenos de ilusión



Copyright © Rafael García Nadal 2020

La salve de a San Pedro es una canción compuesta en la tonalidad Re mayor a cuatro voces y con el único acompañamiento de la campanilla. Las partes vocales se distribuyen en Alta, Tronco, Baja y 2º Coro. Por lo general el Tronco y el 2º Coro comparten casi en su totalidad la misma melodía. La voz Alta y Baja son casi iguales pero con una 8ª de registro diferente. Su ámbito interválico es de 8ª justa y está comprendido entre Si 3 y Si 4. Su melodía es ondulada con predominio de intervalos de 2ª y 3ª y algunos intervalos de 4ª y 5ª. Con un principio tético y un final masculino, su compás es ternario y los motivos rítmicos más utilizados son corcheas, negras y blancas. Su tempo es Moderato. Desde el punto de vista formal la salve se divide en tres secciones: una sección A formada por dos frases (A1 y A2), la sección B formada por la copla y una última sección C con dos frases (C1 y C2). Su forma es ABC. Su interpretación es antifonal en la primera sección (A) donde el final de la frase A2 se solapa con el principio de la frase A1. La sección B es introducida por los auroros guía en los primeros compases y continua hasta el final de su sección con una textura homofónica. La sección C comienza con el estribillo en una ejecución libre interpretada por un miembro del Tronco y otro miembro de la voz Alta a modo de solo en un canto en terceras paralelas, continua hasta el final de la salve del mismo modo que la sección B.

Consideraciones finales

Una vez llegados a este punto, se da respuesta a los objetivos planteados. Con relación al objetivo principal: recuperar los cantos de los auroros de Alhama de Murcia y su transcripción a notación musical en partitura, se ha recuperado y realizado las partituras de tres cantos diferentes de los auroros de Alhama de Murcia correspondientes a momentos de ejecución distintos, coincidiendo con los ciclos preestablecidos en el calendario auroro, siendo estos, Salve de Difuntos, Aguilando y Salve de Resurrección y correspondiéndose con los ciclos de Difuntos, Navidad y Pasión. Se ha de poner de manifiesto que la principal fuente de transmisión ha sido oral a través del testimonio de Antonio Moreno Marín, último auroro vivo de la antigua hermandad, gran conocedor de sus cantos y a pesar de su avanzada edad, pulcro y riguroso en lo que a afinación y tono del canto se refiere. Además, esta información ha podido ser contrastada por otras fuentes recogidas en estudios precedentes mostrando un alto porcentaje de coincidencia en la interpretación de los cantos en cuanto a forma, estilo y tonalidad. En la misma dirección que estas conclusiones, se pueden encontrar argumentos de otros autores que señalan la coincidencia de cantos con otros grupos auroros como Francisco Martínez Carrillo[7] el cual afirma que en el año 1957 coincidiendo en el segundo concurso provincial de campanas de auroros las campanas de Monteagudo, Carmelitas de Rincón de Seca, Alhama, Águilas y Lorca, «Las auroras de Alhama y Águilas se parecían a la de Lorca» (Gris 2007, 141). En este sentido, Tomás (2007) recoge argumentos para corroborar la afirmación de Francisco Martínez Carrillo en torno a la semejanza de cantos entre los auroros de Alhama de Murcia y Lorca. Entre ellos, pone como dato el registro sonoro recogido de la «Salve de Aurora» que se encuentra en una grabación que lleva por título *Rincón Bello del Levante. Coros y Danzas «Virgen del Rosario». Alhama de Murcia*[8]. En dicha grabación se puede oír como la copla de la salve comparte cierto parecido a las coplas de la aurora cantadas por los auroros de Lorca. Otra similitud con los auroros lorquinos se debe a la forma de tocar las campanas hacia arriba.

Relacionado con el objetivo de recuperar parte de la historia del canto de los auroros de Alhama de Murcia, se ha constatado que la presencia de los auroros en la ciudad de Alhama se remonta hasta el siglo XVII. No obstante, es

7 Testimonio recogido por Joaquín Gris con relación a la participación en el segundo concurso provincial de campanas de auroros.

8 Del sello discográfico Libert, grabado en Murcia en el año 1991.

en los siglos XIX y XX donde se recogen la mayor cantidad de testimonios escritos sobre su existencia y actividad, contemplados en legajos y libros de cuentas ubicados en el archivo parroquial de la Iglesia de San Lázaro Obispo de Alhama de Murcia. También se sabe de su actividad por lo escrito en las crónicas del periódico local *Amor y Esperanza*, y las investigaciones precedentes a esta, basadas en el testimonio oral de otro auroro vivo hacia finales del siglo XX recogidas por Maruja Andreo Noguera y José Baños Serrano. El ritual del canto de los auroros de Alhama se vio truncado hacia mediados de la década de los años 70 del siglo XX.

Antonio Moreno Marín, al igual que lo fue su padre «El Tío Merguizo», ha sido una pieza clave en el desarrollo de esta investigación como portavoz de un legado al borde de la extinción. Su testimonio ha sido de gran valor para poder concluir este estudio, siendo un eje fundamental en el proceso de transmisión generacional. Antonio constituye el presente de los auroros de Alhama como así ha quedado reflejado en esta investigación, contribuyendo de esta forma a poner en valor su figura como último auroro vivo de la localidad.

Respecto al objetivo, analizar los cantos desde una perspectiva etnomusicológica, se considera que, los cantos recogidos tuvieron un fin distinto al que lo tienen en la actualidad. Son cantos que tienen como denominador común las creencias en la fe cristiana puestos al servicio de un ritual popular músico-religioso. A día de hoy, los cantos son considerados como reliquias antiguas de un valor etnomusicológico dignos de preservar para generaciones futuras como un bien de carácter inmaterial de gran valor cultural y musical. Esperamos que en un futuro no muy lejano puedan aunar ambas funciones, la antigua y la actual, en un tándem idóneo que se complemente a la perfección con estos resultados.

Los resultados sobre el último objetivo, recopilar los textos de las salves que componen el repertorio auroro de Alhama de Murcia, los textos hallados responden a salves comunes del cancionero auroro general con escasas diferencias. Se encuentra una concordancia significativa en las salves recogidas en el Cancionero Literario de Auroros de Valcárcel (1996). La salve de difuntos, a excepción de las coplas, se corresponde con una de las salves de difuntos recogida en el citado libro en la página 86. La copla de respuesta del Aguilando también se asemeja con un ejemplo común de respuesta de alabanza a la patrona en cuestión (Valcárcel 1996, 93). La salve de Resurrección coincide con la tercera versión (página 42) de la Salve de Resurrección recogida por Valcárcel en su cancionero. El resto de salves, fragmento de la Salve de Difuntos entonada por Sebastián Moreno Marín y el Canto de Alabanza a la Soledad interpretada por los hermanos Valverde Pérez, no responde a ningún patrón estrófico comúnmente conocido. A su vez, sus temáticas narran episodios de religiosidad popular con arraigo local.

A modo de conclusión se puede afirmar que los auroros de Alhama de Murcia y sus cantos son un ejemplo más de las muchas campanas o hermandades de auroros que desaparecieron hacia la segunda mitad del siglo XX. Se rigen por los mismos principios y comparten las características propias del ritual de la Aurora murciana. Profesaban su devoción bajo el amparo de la Virgen del Rosario, usaban el canto como rezo para pedir la intercesión de la Virgen por las almas de sus hermanos difuntos, poseían elementos materiales comunes a todas las campanas de auroros como son el estandarte, el farol y las campanillas. Tenía tres ciclos de intervención (Difuntos, Navidad y Pasión) para los cuales cantaban tres tipos de cantos distintos. Realizaban sus despiertas en las madrugadas del sábado y días señalados del calendario litúrgico.

La similitud de los auroros de Alhama con otras hermandades de auroros activas en la Región de Murcia en notoria. Existe una clara diferencia entre las campanas o hermandades de auroros de la Huerta de Murcia y el resto, que pueden denominar en contraposición campanas o hermandades de auroros «del campo». La Cuadrilla de Auroros de Lorca y los Auroros de

La Copa de Bullas comparten las mismas características: dos campanillas en vez de una, intervención en pocos ciclos dentro del calendario auroro, utilización de instrumentos musicales en su mayoría de cantos y estilo musical propio.

REFERENCIAS

AA.VV. *Gran enciclopedia de la Región de Murcia.* Murcia: Ayala Ediciones S. A. 1992.

Andreo, M. «La música en Alhama», En *Alhama, un acercamiento al pasado,* Coords. R. Avilés y M. Guillén Murcia, 86-100. Murcia: Fundación Centro de Estudios Históricos e Investigaciones Locales de la Región de Murcia, 1996.

Baños, José. «Las festividades religiosas. Los Auroros». En *La Parroquia de San Lázaro Obispo. Alhama de Murcia*, Coords. A. Aledo, F. Gutiérrez y J. Baños, 204-213. Alhama de Murcia: Parroquia de San Lázaro Obispo de Alhama de Murcia y Ayuntamiento de Alhama de Murcia, 2008.

De Quijano, A. «Mis impresiones sinceras». *Amor y Esperanza*, III, núm. 66 (1926): 1.

Gómez, P. *Estudio de Detalle: Modificación de Alineaciones y Rasantes de la U.A. «El Praico» SU-03-17del P.G.M.O. de Alhama de Murcia.* Alhama de Murcia: Ayuntamiento de Alhama de Murcia, 2017. http://datos.alhamademurcia.es/descargas/921t-estudio-detalle-praicoayuntamiento.pdf [Consulta: 22 de abril de 2020]

Gris, Joaquín. *Auroros y Animeros de la Región de Murcia.* España: Hermandad de Ntra. Sra. del Rosario de Santa Cruz. 2007.

Gris, Joaquín. «La Aurora murciana. Patrimonio Inmaterial de la Humanidad». En *13º seminario sobre folklore y etnografía,* Coords. M. Fernández-Delgado y F. Armiñana, 6-30. Murcia: Ayuntamiento de Murcia, 2013.

Gris, Joaquín. *Crónicas de la música tradicional. Homenaje a Bartolomé García Martínez.* Murcia: Hermandad Nuestra Señora del Rosario de Santa Cruz, 2013.

López, Norberto. *El Canto de la Aurora en Fuente Librilla Murcia.* Murcia: Diego Marín Librero-Editor, 2014.

López, Norberto. *Los auroros de la Región de Murcia: Estudio etnomusicológico y análisis del modo de aprendizaje de su canto.* Murcia: Hermandad Nuestra Señora del Rosario de Santa Cruz, 2017.

López, Norberto. «Las campanas de los auroros de La Copa de Bullas». En *Programa de Fiestas en Honor de la Purísima Concepción,* Coord. F. Espín Espín, 13-16. La Copa de Bullas: Hermandad de la Purísima Concepción de La Copa de Bullas, 2019.

Martínez, A. «A la Virgen del Rosario. Patrona de Alhama de Murcia». *Amor y Esperanza*, III, núm. 65 (1926): 2.

Mateo, I., Ruiz, A., y Campillo, N. «Los Auroros vuelven a cantar en Santomera». *La Calle. Revista de Santomera,* 171 (201): 5.

Medina, Rafael y Tudela, María. *Cuadrilla de La Costera 2004-2016. Alhama de Murcia.* CD. Estudios Primavera en el Atlas y Estudios Michel de Alhama de Murcia, 2016.

Medina, Rafael y Tudela, María. *Sonata. 30 años. Canciones de alumnos y amigos de Sonata.* CD. Estudios Primavera en el Atlas, Sonta y Teatro Velasco de Alhama, 2019.

Ramírez, S. «Notas de Alhama. Los Reyes». *Amor y Esperanza*, IV, núm. 94 (1927): 4.

Tomás, Emilio del Carmelo. «Aproximación a la historiografía y aspectos rituales de la aurora lorquina. La renovación de una tradición remota». *AlbercA,* núm. 5 (2007): 189-208.

Tomás, Emilio del Carmelo y García, Tomás. «Concursos y certámenes de campanas de auroros en el siglo xx: Postguerra. Un recorrido histórico social: Incidencias y consecuencias». *Revista Murciana de Antropología,* núm. 7 (2001): 341-356.

Valcárcel, Carlos. *Cancionero Literario de Auroros.* Murcia: Campanas de Auroros del municipio de Murcia, 1996.

La yana y la l.lixera: dos bailes de Payares (L.lena-Asturias)

Santos Nicolás Aparicio

Introducción

A finales de los años 70 se produce un movimiento de búsqueda de la identidad asturiana en el campo del folklore. Se ponían en duda las versiones estereotipadas de los bailes exhibidos por los grupos oficiales de la Sección Femenina. Algunos pensábamos que todavía quedaba el «folklore vivo» en los pueblos de Asturias o por lo menos parte de él. Por eso, lo primero que había que hacer, era, ir y preguntar a la gente, y explicarles cuáles eran nuestros objetivos respecto a la recogida de los bailes; y lo segundo, ensayarlos y volverlos a mostrar, de manera que fueran reconocibles por el pueblo llano. De esta manera, se grabaron a lo largo de toda la geografía asturiana una serie de películas en el formato de la época, el super-8 de Kodak. El audio se recogió a parte mediante un magnetofón de bobina[1]. Fruto de aquel trabajo de campo es éste, en el que damos a conocer una parte del folklore musical de Payares (L.lena), centrándonos especialmente en los bailes llamados «la yana» y «la l.lixera».

El folklore es una de las manifestaciones más importantes de la cultura tradicional de un pueblo, hasta tal punto, que un determinado baile puede llegar a caracterizar y diferenciar una localidad de otra cercana.

Los bailes que aquí vamos a analizar y describir pertenecen al tronco común denominado «la jota». Según diversos historiadores de los bailes tradicionales, la introducción y desarrollo de la jota se haría a partir del siglo XVIII, extendiéndose desde Aragón a toda España. La primera cita con el nombre de jota aparece en 1761 para denominar un baile que se representa en el sainete de Ramón de la Cruz denominado «La junta de los payos»[2].

Eduardo Martínez Torner[3], en su Cancionero de 1924, se refiere al «fandango» como el baile más usado en Asturias. Añade que su ejecución varía muy poco en los distintos pueblos de la provincia, dependiendo solamente de la agilidad del bailador tenga para hacer con los pies figuras complicadas. Seguidamente describe los pasos y la melodía. Estos fandangos se ejecutan al son de la gaita y tambor, mientras que en los pueblos del interior y de la montaña se realizarían al son de la pandereta o pandero recibiendo el nombre genérico de «bailes del pandero», como los designan el mismo Torner y también Aurelio del Llano[4].

Los grupos de Coros y Danzas de la Sección Femenina fueron los responsables exclusivos de la recogida e interpretación de los diferentes bailes tradicionales en el amplio espacio de tiempo que va entre los años 1941 a 1976 con la organización, primero a nivel local, después provincial, y finalmente a nivel nacional de los Concursos de Coros y Danzas. En el caso de

1 Aquellas viejas grabaciones caseras han sido actualizadas sirviéndonos de las NN. TT. para que sean disfrutadas por los amantes de la tradición y por las gentes de los pueblos de origen de las mismas. Los videos han sido subidos a Youtube y forman parte del blog del autor «Bailes de Asturias»: https://bailesdeasturias.wordpress.com/category/jota/

2 Cerra Bada, Y.:1991, p. 40-41

3 Martínez Torner, E. : 1920. p. 218

4 Del Llano, A.:1983, p. 231-234

Asturias la modalidad del baile de Pajares fue rápidamente adoptada por los grupos de Oviedo y Gijón[5] con el nombre de «Jota de Pajares» formando parte importante de su repertorio. Incluso, a través de la Cátedras de la Sección Femenina[6], se «exportó» la Jota de Pajares a otros concejos, como Aller (parroquia de El Pino[7], 1964) en su labor de enseñanza destinada fundamentalmente al colectivo femenino.

Yolanda Cerra Bada (1991), distingue en la zona centro-oriental asturiana dos bailes íntimamente emparentados. Por una lado, un baile «a lo llano» o «a lo pesáu», es decir, la jota, y otro baile «a lo ligero» o «a lo vivo», que se ejecuta a continuación del anterior.

A partir de finales de la década de los años 70, empezaron a surgir por toda la región los llamados «grupos de investigación folklórica» conscientes de la necesidad de recoger, estudiar y divulgar, no solo las canciones, sino también los bailes tradicionales que todavía permanecían en estado bastante inalterado. Por ello, diferentes autores, grupos y colectivos harán referencia en años sucesivos al folklore de Lena y de Pajares en particular.

Uno de los grupos de investigación folklórica fue *L´Andecha Folclor d´Uviéu* que surgió de la fusión del colectivo Urogallos (1974) y el grupo Riscar (1980). Entre las aportaciones de estos grupos destaca la creación de un importante fondo documental, no solo de bailes y canciones, sino también de indumentaria e instrumentos musicales. En cuanto al tema que nos ocupa, la publicación del libro *El Cancioneru L´Andecha. La Jota n´Asturies* (2003), representa un estudio serio y minucioso de todas las variantes y modalidades de la misma.

La «Asociación de música tradicional Muyeres», cuyos interpretes eran miembros de diferentes grupos de investigación etnográfica, publica en 1994, un CD doble donde aparece el baile «Lo yano de Payares».

Mª del Carmen Prieto González, publicó en 2005, un estudio general del folklore musical de Lena, centrado fundamentalmente en las melodías, recogiendo un gran número de canciones de la tradición oral y posterior llevando a cabo un análisis musicológico detallado de las mismas. En el apartado de «Danzas y bailes, festivas y de recreo», aparecen 70 canciones debidamente transcritas con su correspondiente partitura. Con el nº 298 de su cancionero figura: «Y aquí me pongo a cantar» interpretada por Eloína Fernández (63 años, Pajares, 26.08.91) que corresponde al baile de «la yana».

Julio Sánchez Andrade, en su obra *La Percusión en la Música Tradicional Asturiana* (2006), basándose en registros sonoros procedentes de diferentes publicaciones analiza musicalmente las diferentes percusiones y modos de tocar la pandeteta.

Posteriormente, en 2007 y en 2010, se realizaron nuevas grabaciones para el «Archivu tradicional oral d´Ambás» con el título «Música tradicional en conciyu L.lena». En los cuatro CD que componen la obra aparecen numerosos títulos referidos a «Lo suelto», «La l.lixera», «Lo suelto y la l.lixera», «La jota y la l.lixera».

La yana

Así se denomina en toda la parte central y oriental de Asturias a una modalidad de canción que se canta con pandereta y que tiene un compás siempre ternario (3/8 ó 6/8) y su velocidad ronda las 92 pulsaciones por minuto[8]. El baile que se ejecuta recibe diferentes nombres dados por el pueblo: «lo llano», «la yana», «lo pesao», «lo suelto». Pertenecen todos al ámbito de las denominadas «jotas», modalidad de baile tan popular y tan extendido por toda la península.

5 Caja, 04809. Actividades desarrolladas por la S. F. (AHA).

6 Caja, 5024/11. Memoria de la cátedra de S. F. celebradas en Bezanes y El Pino, 1964. (AHA).

7 En el XVI Concurso de Coros y Danzas del año 1964, el grupo surgido de la cátedra de El Pino (Aller) participa con la danza «Jota de Pajares».

8 Sánchez Andrade J.: 2006, p.71.

Tanto los bailes «a lo ligero» como «a lo bajo, a lo llano o pesáu» los vamos a encontrar en otras provincias del norte como Palencia, Cantabria, etc. El término «suelto» se refiere al baile en general, «bailar a lo suelto», en contraposición a la otra modalidad, más moderna, de «bailar agarrao» o «valsiar».

El baile «la yana» y también «la ligera» fueron grabados, en película super-8 de Kodak de tres minutos, en el pueblo de Payares (Lena) en 1978. Las condiciones de luz no eran adecuadas pues se filmó en el interior de un cobertizo dado que llovía en el exterior. De todas maneras, con un poco de atención, se puede observar suficientemente la técnica de los pasos del baile interpretados por Marina Fernández Cachero y Bernardina González de Lena. Posteriormente se realizó la edición digital uniendo el audio original tal como se muestra en el video[9].

Para analizar y describir este baile, partimos de archivos originales de audio y video, que son variedades locales y personales del mismo género extendido en toda el área de influencia. Creemos que en el toque y sobre todo en las melodías prima la creatividad y la personalidad de la tocadora-cantadora, aunque la base rítmica y técnica es transmitida por generaciones. Por tanto no podemos decir que exista una « la yana de Payares» o «una jota de Pajares» como algunos grupos parecen presentarlo al público en general, sino más bien diferentes variantes de un patrón general que se ejecutan y popularizan en determinados lugares, y que luego toman su nombre para ser identificadas por los intérpretes o el público.

El baile se organiza mediante dos filas de hombres y mujeres enfrentadas que realizan los pasos o movimientos en forma de *espejo*, es decir, cuando el hombre va hacia la derecha la mujer va hacia la izquierda. Como consecuencia, cuando se comienza un paso con un pie, su pareja los hará con el contrario. Las filas no evolucionan ni se desplazan por el área donde se desarrolla el baile.

Respecto al desarrollo del baile y a la ejecución de los pasos se sigue el modelo propio de la zona centro-sur de Asturias[10] pero con alguna característica particular. La estructura es la siguiente:

ENTRADA – PASEO – MUDANZA – PICAOS – PASO DE JOTA – REMATE

La *entrada*, es la introducción al baile y se realiza a base de una serie de *picaos* que dan paso al *paseo* o *descanso* que se ejecuta con los brazos abajo, realizando tres pasos andados a los dos lados y que finaliza con un golpe de pandereta, que es la señal para empezar el siguiente paso. A continuación tiene lugar el canto de la melodía y se ejecuta la *mudanza* que hace honor a su nombre, pues no es la misma en cada módulo del baile dependiendo de las habilidades de los bailadores, conociéndose hasta siete diferentes en orden creciente de complejidad. La primera es *la lisa o primera*, la segunda es *la doble*, la tercera es *la de dos pasos*, la cuarta es *la de juntase y separase*, la quinta es *la de Jorge*, la sexta *es la araña* y la séptima es *la despedida o la postrera*. A continuación, después de la vuelta, comienzan los *picaos* que se ejecutan con el *paso alante*. Entra seguidamente el *trémolo* de la pandereta, sonido característico y adecuado para el *paso de jota* o *echar el pie*, haciéndose coincidir los pies de las parejas. Para terminar viene el *remate* o *acabar,* con el *paso atrás* o continuando con el *paso alante* y resolviendo una salida en media vuelta para volver otra vez al *paseo*. Serán obligatorias, en el orden de ejecución, la primera y la última, no siendo necesario mantener el orden en las demás. Hemos de destacar que las posiciones de los bailadores en cada fila, se mantienen siempre, no teniendo lugar, en ningún caso, cruces entre ellos.

9 Agradecemos la importante colaboración de Visy Cortés García, de Pajares, por la obtención de nuevos datos y documentos fotográfícos que complementan este trabajo.

10 El Cancioneru l´Andecha: 2003, p. 29.

En el video[11] mencionado se muestran las siete mudanzas de Pajares que pasamos ahora a describir con detalle:

1. *La primera o la lisa* (paso corrido):

Estando los bailadores enfrentados, y tomando un sentido en el desplazamiento (izq./dcha.), el primer pie que se desplaza es el mismo que el sentido tomado; a continuación, siguiendo la misma orientación, el otro pie avanza adelantando el primero y finaliza realizando una toque marcado con la puntera para cambiar de sentido y repetir la secuencia en el lado contrario. Se continuará, a un lado y otro, hasta terminar la melodía cantada que lo hace con un toque de pandereta más fuerte, que indica que los bailadores tienen que dar la *vuelta* (el hombre hacia la izq.y la mujer a la dcha.); una vez resuelta ésta, la pareja se sincroniza con el *paseo*.

Esti panderu que toco
esti panderu que toco,
tiene el aro de nogal,
la neña que lu toca
de Payares natural.

Ole mi morena, ole
de Payares natural.

2. *La doble* (paso corrido doble):

Cuando se realiza dos veces el *paso corrido*, antes de cambiar el sentido de la dirección, estamos hablando de la mudanza llamada la *doble*.

Adónde estarán los mozos
adónde estarán los mozos,
que bailan las mozas solas,
teniendo por las esquinas
que se tienen ellas solas.

Ole mi morena, ole
que se tienen ellas solas.

3. *La de dos pasos* (abanico doble):

Paso parecido al *paso corrido* pero semejante, en su evolución, a un abanico desplegado hacia afuera y hacia adentro de manera oblicua al eje de la fila del baile.

Esta noche cortexé,
esta noche cortexé,
tres horas en un portal,
creyendo que yera un mozu,
yera un tronco de nogal.
Ole mi morena, ole
yera un tronco de nogal.

4. *La de juntase y separase:*

A base de tres pasos tipo *embotaos*, pero sin cruzar el pie atrás, tres atrás y tres adelante, se alejan y se acercan entre si los dos bailadores de manera perpendicular al eje de la fila.

Esta noche con la luna,
esta noche con la luna,
robáronme les madreñes[12]*,*
va diciéndome quién las lleva
no me valen, son pequeñes.

Ole mi morena, ole
no me valen, son pequeñes.

5. *La de Jorge*:

Esta mudanza combina lo que se llaman *puntas de jota* con *embotaos o taconeos*. Se comienza con dos *embotaos* atrás para luego avanzar con dos botes dobles con el mismo pie y con el otro pie marcar dos *puntas de jota;* a continuación se retrocede con la misma secuencia con el otro pie. Es sin duda, la mudanza más difícil de ejecutar de todas y que posiblemente tome el nombre de un afamado bailador.

Adónde estarán los mozos
adónde estarán los mozos,
que bailan las mozas solas,

11 https://bailesdeasturias.wordpress.com/category/jota/

12 Obsérvese la terminación en –es, que no es propia de aquí, pues el alto Lena es zona de –as.

teniendo por las esquinas
que se tienen ellas solas.

Ole mi morena, ole
que se tienen ellas solas.

6. *La araña*:

Se empieza con un *taconeo* doble arrastrado, y de lado, y con el último pie se sale adelante hacia la pareja, y con el otro, se cruza por delante cambiando al lado contrario, para volver al punto de origen.

Salir mozos a bailar
salir mozos a bailar,
no gastéis tanta fachenda,
tan buenos son los que bailan
como los que quedan fuera.

Ole mi morena, ole
como los que quedan fuera.

7. *La despedida o la postrera*:

Se realiza a base de taconeos de forma lateral, tres hacia atrás y media vuelta, y otros tres al otro lado y vuelta.

La despedida os doy
la despedida os doy,
no os la quisiera dar,
que me duele la cabeza
y la mano por tocar.

Ole mi morena, ole
y la mano por tocar.

La pandereta, patrimonio exclusivamente femenino, es el instrumento percusor fundamental que acompaña a la melodía y que, en base a sus diferentes toques y cambios, dirige la ejecución del baile por parte de los bailadores. El «trémolo» es un elemento del toque de pandereta característico de la zona conocida como «montaña central». Consiste en la «*frotación del dedo medio o índice a lo largo del parche*[13]» y se emplea en el *paso de jota*. También se conoce como «riscar» la pandereta.

La forma de tocarla depende de cada cantadora si bien hay que seguir el compás y el ritmo establecido. Sánchez Andrade analiza hasta siete versiones: la interpretada por las pandereteras del grupo L´Artusu (2001), de Muyeres (1993),de Andecha Folklor d´Uviéu según una informante de Carcarosa (Mieres) (1982), del Grupo Xorrecer (1989), de Eva Tejedor (2001),del Grupo Urogallos (1986) y otra del Grupo San Antonio de Pola de Lena (2001).

Tanto las castañuelas como los «pitos», castañuelas de pequeño tamaño y de sonido agudo, complementan la parte instrumental. Estos últimos son usados indistintamente por hombres y mujeres colocándose en el dedo pulgar siendo percutidos por los otros dedos.

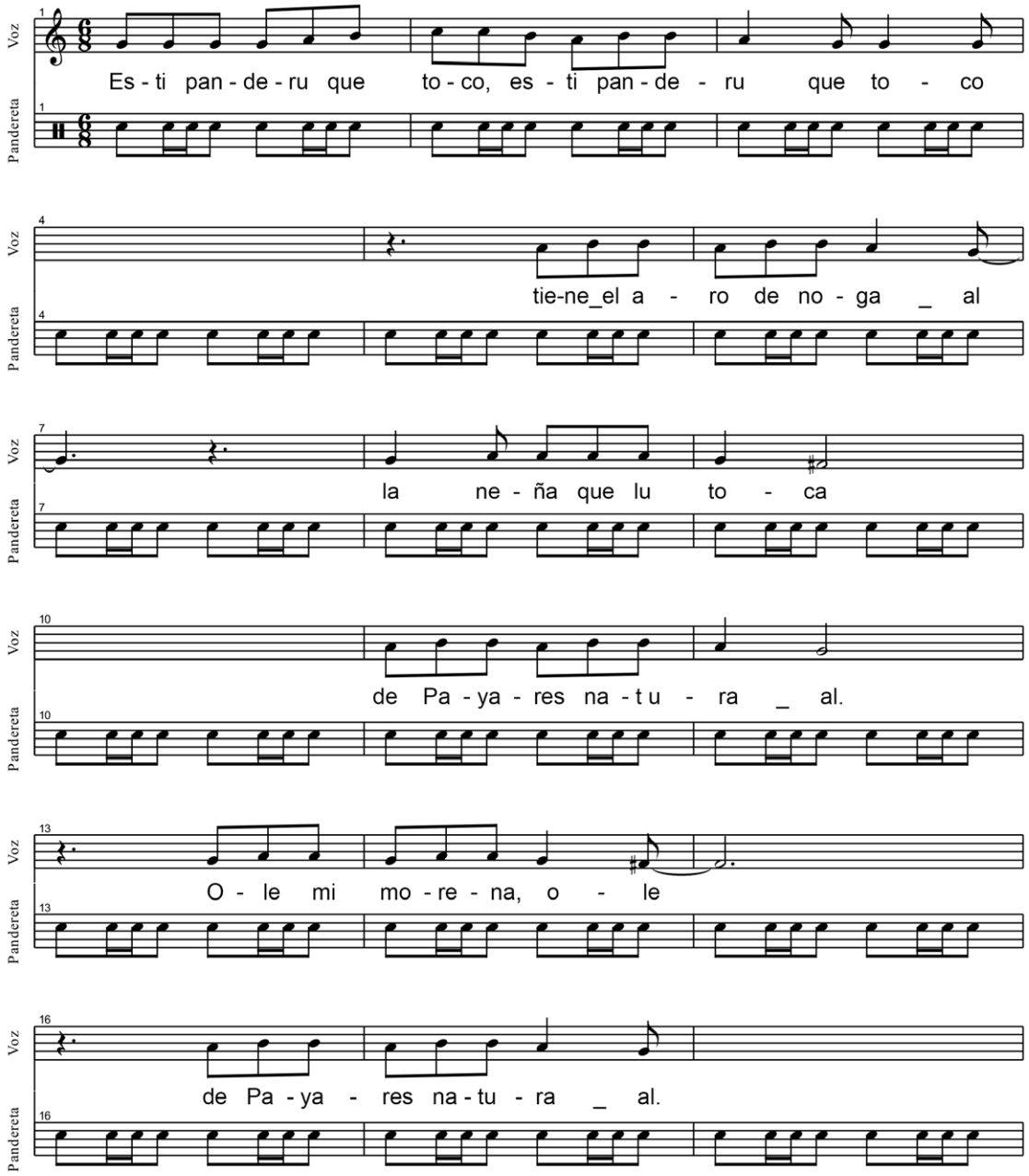
Veamos, a modo de ejemplo, tres transcripciones musicales referidas a diferentes versiones de melodías y toques de pandereta. Las dos primeras corresponden a las dos grabaciones originales que aquí se presentan. Para esta labor hemos recurrido a Miguel Nicolás García, músico con experiencia en el campo del folklore y responsable también de la edición final de las partituras.

Versión 1ª : Pilar Galán. (Payares 04. 78)

Esti panderu que toco,
esti panderu que toco
tiene el aro de nogal,
la neña que lu toca
de Payares natural.

Ole mi morena, ole
de Payares natural.

13 Sánchez Andrade J.: 2006, p. 71-76.



Cantada y tocada por Pilar Galán. Payares, 04.1978.

Partitura de la 1° versión. Miguel Nicolás García, 2018

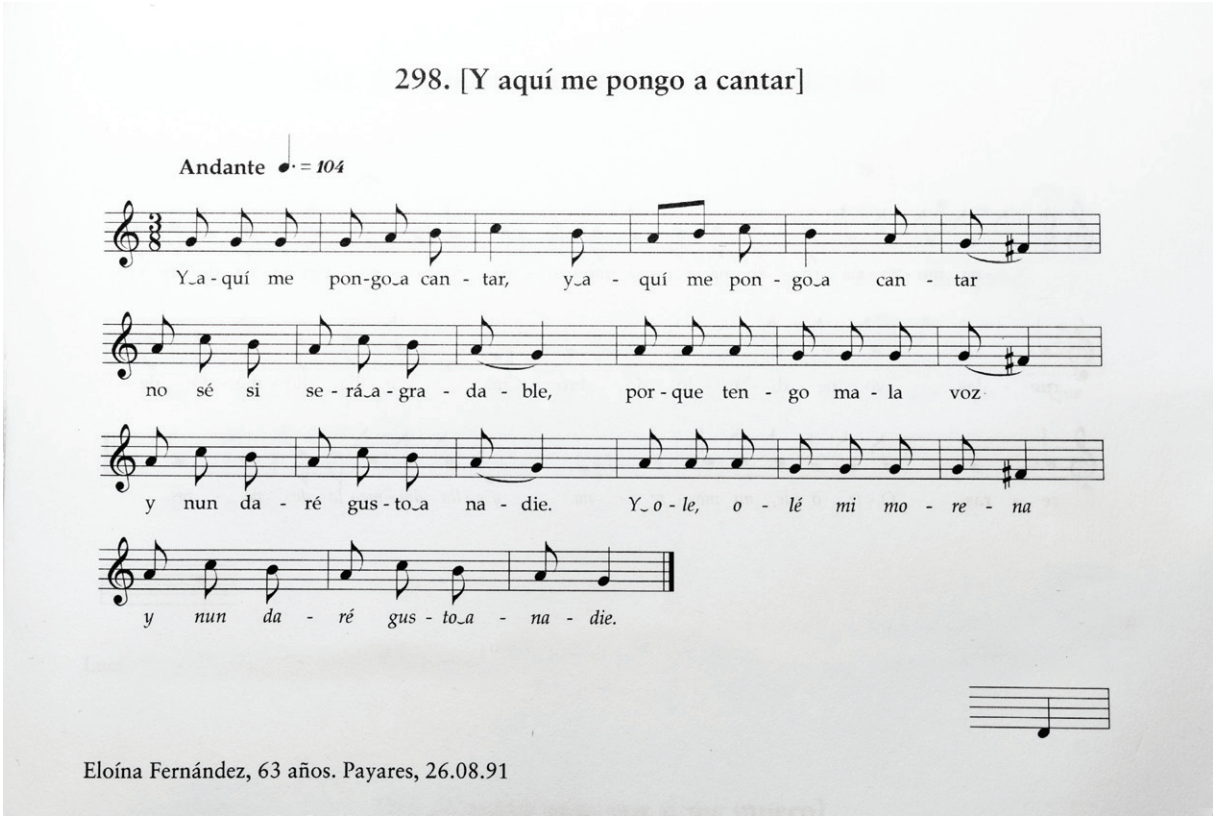
Versión 2ª: Eloína Fernández[14] (Payares, 26.08.91)

Y aquí me pongo a cantar,
y aquí me pongo a cantar
no sé si seré agradable,
porque tengo mala voz
y nun daré gusto a nadie.

Y ole, ole mi morena
y nun daré gusto a nadie.

Respecto a los cantares que acompañan al baile son cuartetas octosilábicas, con rima asonante, en los versos pares quedando libres los impares. El estribillo o *inciso* del cantar adopta siempre la misma forma conocida: «Ole, ole, mi morena / último verso». Las letras son de creación de la propia cantante o bien de repetición de otras ya escuchadas. Los temas son variados predominando los que se refieren al propio baile y a los bailadores, a asuntos amorosos, a temas morales, religiosos, etc.

14 Mª del Carmen Prieto: 2005, p. 297, tomo II-partituras.



Partitura de la 2ª versión. María del Carmen Prieto González, 2005

La l.lixera

Después de la jota o «la yana» siempre se bailaba «la ligera». Cambia el compás que es ahora 2/4 y el baile se hace más vivo, más ligero, incluso se advierte en la copla «Voy a mudar de tonada, señores lo van a ver …». La estructura métrica que se utiliza es la seguidilla.

En el video podemos ver a Bernardina bailar con Marina «la Ligera» con toque y voz de Pilar. En este sentido, recordamos que Bernardina tocaba «la ligera» con otro «son» y ella decía a Pilar: «nun ves como ye otru sonío». La transcripción musical que acompañamos se refiere, por tanto, a la dictada por Bernardina.

Voy a mudar de tonada
señores lo van a ver,
como mudan los soldados
de Madrid a Santander.

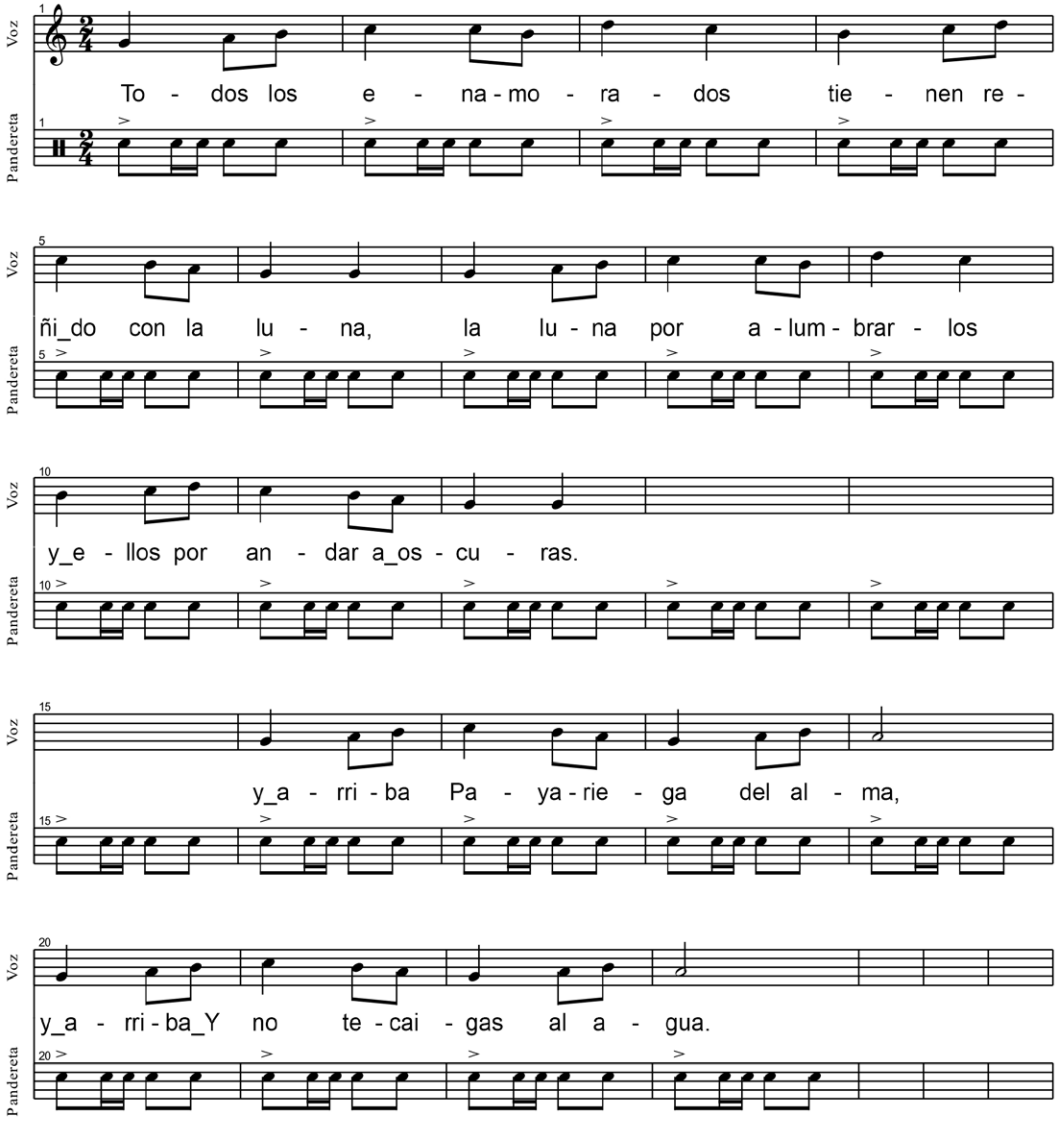
Y arriba payariega del alma,
y arriba, y no te caigas al agua.

A lo ligero madre, a lo ligero
por echarme en la cama
me eché en el suelo,
a lo ligero madre, a lo ligero.

Y arriba payariega del alma,
y arriba, y no te caigas al agua.

Todos los enamorados
tienen reñido con la luna,
la luna por alumbralos
y ellos por andar a oscuras.

Y arriba payariega del alma,
y arriba, y no te caigas al agua.



Cantada y tocada por Bernardina González de Lena. Payares, 04. 1978.

Partitura de la L.lixera. Miguel Nicolás García, 2018

También Fraile Gil[15], refiriéndose a este baile, escribe: «A lo ligero, llamado también a lo agudo, a lo alto o al pandero, según las regiones. Es un baile corriente en todo el norte de España y a veces va asociado al anterior, pudiéndose encadenar en algunas zonas por medio de un cambio brusco en el ritmo, o bien por medio de alguna copla alusiva, así:

Ahora voy a mudar,
ahora lo voy a hacer
como mudan los soldados
de Laredo a Santander.»

Los pasos son los mismos o muy parecidos a los de «la yana» pero quizá más brincados dejando más libertad al bailador a la hora de ejecutarlos. No se ejecutan mudanzas sino que se repite siempre *la primera o lisa*. Hay un paso muy característico y propio del «ligero» que es que, a la vez que giran sobre si mismo las parejas, van deslizando o arrastrando sucesivamente los dos pies uno detrás de otro y hacia atrás. El acompañamiento de los «pitos», a la vez que se realiza el paso anteriormente descrito, produce un efecto muy acompasado y característico de este baile. Nosotros hemos tenido la suerte de ver el baile entero, pues ya por aquella época, estaba bastante perdido, a lo que se sumaba la dificultad técnica para interpretarlo siendo nuestros informantes personas mayores.

Versiones del baile a lo ligero han sido también recogidas y descritas, además de en Lena, en los concejos de Aller, Mieres y Quiros, recibiendo las denominaciones de «lo ligero», «la ligera», «la saltiquera» etc. En Pendueles, concejo de Llanes, se interpreta a continuación del fandango sin mediar interrupción. En el oriente de Asturias también este baile es conocido por «la gallegada». En la zona centro su equivalente es «el saltón o contradanza», acompañado de gaita y tambor.

Conclusiones

«La yana» o «jota de Pajares» además de ser un baile representativo de una determinada zona de Asturias, gracias a sus peculiaridades interpretativas, puede ser considerado como la máxima expresión de esta modalidad. Las siete *mudanzas* registradas, producto de la habilidad de sus bailadores, así como la amplia tradición de pandereteras del lugar responsables del toque y canto, son la prueba inequívoca de tal aseveración.

Hoy día este tipo de manifestaciones, ya no están presentes en la vida social y festiva de los pueblos salvo en el repertorio de algunos grupos folklóricos constituidos a tal efecto y que realizan demostraciones de bailes de las diferentes zonas de la región. Toda la riqueza interpretativa, tanto de las tocadoras como de los bailadores, queda en gran parte encorsetada y disminuida por la estandarización, por otro lado obligada, a la que deben someterse los integrantes de los grupos folklóricos que hoy día recrean aquellos bailes.

Sin embargo, debemos constatar que últimamente hay ciertos movimientos para la recuperación del baile, no solo como demostración al público sino buscando su disfrute lúdico original. Muestra de ello es la creación de escuelas donde se enseña baile tradicional no coreografiado y sin tener que estar integrado en un grupo folclórico o la proliferación de «Nueches en Danza» por toda Asturias en los últimos años, donde la gente (obviamente la mayoría pertenecientes a grupos folclóricos, pero no solamente) acude a «echar unos bailes» sin ningún ánimo de espectáculo, ya que no hay público más que los propios participantes. Así mismo, cada vez más grupos de música tradicional no se limitan simplemente a versionar temas tradicionales originalmente destinados al baile, sino que se informan y asesoran para respetar sus estructuras y seguir haciéndolos bailables.

15 Fraile Gil, J M.: 1983, p. 129

REFERENCIAS

Fuentes bibliográficas:

Álvarez Álvarez, María Isabel. *El cancionero L'Andecha: la jota n'Asturies.* Oviedo: L'Andecha Folklor d'Uviéu, 2003.

Cerra Bada, Yolanda. Bailes y danzas tradicionales en Asturias. Oviedo: IDEA, 1991.

De Llano Roza de Ampudia, Aurelio. *Del folklore asturiano.* Oviedo: IDEA, 1983.

Fernández Pajares, José María. Del folklore de Pajares. Oviedo: IDEA, 1984.

Fraile Gil, José Manuel. «Notas sobre la pandereta.» Revista de Folklore, nº 28 (1983).

Martínez Torner, Emilio. *Cancionero musical de la lírica popular asturiana.* Madrid: Establecimiento Tipográfico Nieto y Compañía, 1920.

Nicolás Aparicio, Santos. «Del folklore de Felechosa.». Estaferia Ayerana: revista cultural del concejo de Aller, nº3 (2009).

Prieto González, María del Carmen. *Música de tradición oral en el concejo de Lena.* Gijón: F.M.C.E. y U.P. del Ayuntamiento de Gijón, 2005.

Sánchez-Andrade Fernández, Julio. *La percusión en la música tradicional asturiana.* Gijón: F.M.C.E. y U.P. del Ayuntamiento de Gijón, 2006.

Fuentes audiovisuales:

Ambás, Xosé Antón Fernández (recopilador). *Música tradicional en conceyu Llena: archivu tradición oral d'Ambás.* La Pola (Lena): Conceyu Llena, Serviciu de Normalización Llingüística y Conseyería de Cultura, Comunicación Social y Turismu, 2007, 2 CDs y folleto. Grabaciones hechas en los años 2005 y 2006 en el concejo de Lena y algunas de los años setenta.

Ambás, Xosé Antón Fernández (recopilador). *Música tradicional en conceyu Llena 2: archivu tradición oral d'Ambás.* La Pola (Lena): Conceyu Llena, Serviciu de Normalización Llingüística, 2010, 2 CDs y folleto. Grabaciones hechas entre los años 2007 y 2009 en el concejo de Lena.

Muyeres, Asociación de música tradicional. *Dances, bailes, ramos, romances y cantares de los conceyos asturianos.* 1994, 2 CDs.

Nicolás Aparicio, Santos. «A lo Ligero (Payares) – Lena», abril de 1978. https://www.youtube.com/watch?v=nmkU6RrP_Q0

Nicolás Aparicio, Santos. «La Yana (Payares) – Lena», abril de 1978. https://www.youtube.com/watch?v=fjTvCsLvq8I

Coladeras en el Bierzo Alto (Santibáñez del Toral y San Román de Bembibre): un detalle de la arquitectura tradicional

Lorenzo Martínez Ángel

Dando un paseo por San Román de Bembibre, a la madre de quien esto escribe, Luisa Ángel Rodríguez, le llamó la atención una pieza que se observaba en la pared de algunas casas y, preguntando a algunas señoras mayores de la localidad al respecto, estas le indicaron el nombre de la misma, coladera, y que, en los tiempos anteriores a la instalación del agua corriente, se usaba de fregadero y, en invierno, para jabonar la ropa.

Respecto al término coladera, en el *Léxico del leonés actual* de la profesora Janick Le Men se lee:

> *Fregadero, piedra plana, amplica y redonda, con un hueco circular en el centro, con un canal de desagüe, en que se hacía la colada.*

Añade la citada estudiosa:

> *La voz está viva en el oeste de León, y se relaciona con el gall[ego] 'coladeira'*[1].

En efecto, como hemos visto, y por lo que respecta al Bierzo Alto, todavía existen personas ancianas que conocen el término. Y no extraña la indicación respecto al gallego, porque la cultura tradicional berciana tiene muchos elementos en común con la cercana Galicia. De hecho, muchas casas tradicionales bercianas fueron edificadas por canteros gallegos.

El abandono de los pueblos, con la ruina de una parte de sus edificaciones, unido a rehabilitaciones de viviendas que no respetan los elementos de la arquitectura tradicional, están llevando a la desaparición de muchas coladeras, que, sin lugar a dudas, debieron de ser mucho más abundantes en tiempos pretéritos. Coladeras que no han de ser confundidas con otras piezas, también muy frecuentes en la arquitectura tradicional berciana, que son las que en Galicia reciben el nombre de «pousadoiros», normalmente, aunque no solo, situadas junto a las puertas, que no tienen la función de las coladeras ni tampoco su forma (carecen de acanaladura y, obviamente, no están conectadas con ninguna pila interior) [2].

Con la intención de dar a conocer más las coladeras, esperando que esto sirva a su aprecio y conservación, hemos fotografiado varios ejemplos de lo que antes vimos mencionado como «canal de desagüe» (que consideramos, razonablemente, como parte de coladeras), conservados en viviendas de dos localidades del Bierzo Alto: Santibáñez del Toral y San Román de Bembibre.

El primer ejemplo (fotografías 1 y 2) se encuentra en Santibáñez del Toral (como curiosidad, cabe indicar que en la acanaladura ha crecido la vegetación). Es una pieza de gran tamaño, que contrasta con un sencillo tubo que, cumpliendo la misma función de evacuar líquido del interior al exterior de una casa, podemos apreciar en otra vivienda de la misma localidad (fotografía 3).

1 JANICK LE MEN, *Léxico del leonés actual. II*, León 2004, pp. 466-467.

2 Las fotografías 9 y 10 reproducen «pousadoiros» (valga el uso del término gallego para los ejemplos del Bierzo Alto) de Viloria (con varios en la misma fachada) y de Bembibre (concretamente del barrio de Villavieja), respectivamente.

Fotografía 1

Fotografía 2

Los ejemplos mostrados en las fotografías 4 y 5 corresponden a San Román de Bembibre, y manifiestan una talla de la acanaladura más lograda, llegando, en el caso de la fotografía 5, a poder hablarse de talla casi artística, que contrasta con los ejemplos mostrados en las fotografías 6, 7 y 8, de la misma localidad. La acanaladura de la fotografía 6 se encuentra rota por uno de sus lados.

Fotografía 3

Fotografía 4

Fotografía 5

Fotografía 6

El ejemplo de la fotografía 7 (y de la fotografía 8, que es de la misma pieza, pero donde se aprecia el contexto arquitectónico en el que se encuentra) es, probablemente, la muestra más rústica que hemos podido encontrar.

Resulta evidente en los casos analizados que el desagüe de la coladera suele estar debajo de una ventana.

En verdad hay que reconocer que estos pocos ejemplos de dos localidades bercianas no pretender ser más que una pequeña aproximación al tema, a modo de invitación a los investigadores etnográficos, mas esperamos que ulteriores estudios permitan no solo conocer más ejemplos que amplíen el conocimiento de las coladeras, sino también, en la medida de lo posible, ir definiendo tipologías a partir de las piezas conservadas (atendiendo, obviamente, no solo a los desagües, sino también a otras características, como la forma de la parte interior de las mismas, tipos de piedra empleada, antigüedad de las piezas, etc.). Y, ojalá, quienes posean piezas de este tipo las conserven o, en todo caso, las donen a algún museo.

Fotografía 7

Fotografía 8

Pousadoiros

Inventario breve de regocijos, jolgorios y curiosidades festivas religiosas de Béjar desde la edad moderna

Mª. del Carmen Cascón Matas

Adéntrate lector en estas páginas en las que te ofrezco unas breves pinceladas sobre las festividades con las que los bejaranos de otro tiempo, dependientes de la intercesión divina para atraer las lluvias y las buenas cosechas, rompían la monotonía de sus rutinarias vidas. Te adelanto que, si bien algunas se han mantenido a lo largo de la historia, otras se han disipado en la espiral del olvido para ser recobradas en el siglo precedente o en el actual, o han sido engullidas por el loco devenir de los siglos. Aunque la mayoría disponían de un lugar fijo en el calendario litúrgico, las menos brotaban de manera improvisada por obra y gracia de los deseos de la familia ducal o del monarca que rigiera los destinos de los bejaranos. Y una diferencia más, si me lo permites: si durante la Edad Moderna estaban impregnadas de un fuerte componente religioso, al entrar en el siglo XIX se van despojando de su cobertura barroca para convertirse en manifestaciones sobrias de la burguesía imperante. En todas ellas, querido lector, inamovibles en el calendario o sorpresivas, hallarás unos denominadores comunes: volteo de campanas, aderezo de calles, ornato y limpieza de ventanas y balcones, estallido de cohetes y fuegos artificiales, encendido de luminarias, encamisadas y mascaradas por la noche, construcción de arcos de follaje y arquitecturas efímeras, contratación de compañías de comediantes y grupos de danzantes, sueltas de toros y corridas de novillos en las plazas de toros del Castañar o de la plaza Mayor, al margen de las siempre presentes procesiones, misas mayores y Te Deum. Su organización, dependiendo de la centuria, corría a cargo del consistorio[1], del Cabildo Eclesiástico[2] o de la Casa Ducal, o de los tres al tiempo, sin dejar de lado a las cofradías, parroquias y otras instituciones religiosas.

San Antón (San Antonio Abad) o el Día del Chorizo (17 de enero)

Su devoción se enraíza en las profundidades de la memoria desde tiempos en que los bejaranos dependían de la agricultura y la ganadería para sobrevivir. Hombres y bestias trabajaban mano a mano por hacer brotar y crecer los alimentos del terruño, creándose unos lazos entre ellos indisolubles. El lugar de culto a esta advocación protectora de los animales domésticos radicaba en la desaparecida iglesia de San Pedro, vulgo de San Antón[3], una de las diez pa-

1 Sobre las fiestas civiles de cuenta del consistorio consultar Carmen Cascón, «Breve inventario de regocijos y jolgorios bejaranos civiles de la Edad Moderna y siglo XIX», *Revista de Ferias y Fiestas de la Cámara de Comercio de Béjar* (2019): 14-18.

2 Para conocer los recorridos procesionales y otros asuntos relacionados con el Cabildo Eclesiástico de Béjar es imprescindible consultar en el Archivo Parroquial de Santa María de Béjar la Regla del Cabildo de 1467 y la posterior de 1736. También Antonio Martín, «Para la Historia Eclesiástica de Béjar y su comarca. Libro de regla del Cabildo Eclesiástico de Béjar», en *Ofrenda a la Santísima Virgen del Castañar, Excelsa patrona de Béjar y su comarca,* Vol. II (Madrid: Prensa Española, 1963), 132-192. Y Carmen Martín, «Dos ejemplos de cabildos menores en la tierra de Béjar: la Universidad de Clérigos de la villa y el Cabildo de Clérigos del Cuarto de Arriba», *Estudios Bejaranos* núm. 1 (1994): 45-58.

3 Carmen Cascón, Roberto Domínguez y Óscar González, «La iglesia de San Pedro: datos para su historia», Especial de *Béjar en Madrid* (2007): 54-59.

rroquias medievales construidas a la par que los dos recintos defensivos durante el proceso repoblador. Su espadaña se encaramaba sobre un cubo la muralla con el fin de que las gentes percibieran con nitidez el toque de las campanas desde los campos de labor. Situada a extramuros de la puerta de idéntico nombre, cerca de un barrio populoso vinculado al cultivo, la importancia que otrora adquiriera su templo fue menguando por distintos azares. Reducida a la de Santa María la Mayor en 1568[4], un pavoroso incendio, que convirtió en cenizas buena parte del caserío del barrio, redujo su feligresía en 1617 según Muñoz[5]. En el siglo XVIII, dado que el tránsito entre villa y campos se había reducido a su máxima expresión, el consistorio ordenó tapiar la puerta de San Pedro o de San Antón, el obispado suprimió su beneficio curado y, por fin, fue agregada a la parroquia de Santa María la Mayor en 1722[6]. El templo acabó arruinado y de él no quedó piedra sobre piedra.

Desde tiempo inmemorial existió un hospital (desparecido con la reducción de los hospitales existentes de la villa al único de San Gil) y una cofradía de San Antonio Abad cuyos miembros, advirtiendo el declive del barrio y de su iglesia, trasladaron la imagen de su santo titular a la cercana iglesia de Santiago y costearon un retablo de estilo barroco adecuado a su culto, tal y como aparece recogido en un inventario de 1756[7] y en una fotografía antigua de mediados del siglo pasado[8]. No se emplazaría definitivamente en ella, pues con el abandono de Santiago y la cesión de su edificio al ayuntamiento de Béjar, la talla sería cobijada en Santa María la Mayor para regresar de nuevo a Santiago hace unos veinte años[9].

Talla de San Antón en su iglesia de Santa María

4 Archivo Parroquial de Santa María de Béjar (a partir de ahora APSMB), *Libro de Reducción Parroquial* (1568), s/f. También Robustiano García, «Algo de historia. Reducción parroquial en el siglo XVI». *La Victoria, núm. 208, 209 y 210.*

5 No estamos de acuerdo con esta versión que ofrece Juan Muñoz García citando a Antonio Martín Lázaro. Este último transcribió el documento (ahora en AHN. OSUNA, C.246, D. 74) que desvela el incendio de 142 casas en la Villa Vieja el día de San Antón de 1628. No es correcta, por tanto, la afirmación de que tales viviendas destruidas se emplazasen en el barrio de San Pedro, origen de su decadencia, como afirma Muñoz. Juan Muñoz, «Datos para nuestra historia. Sobre el templo y sobre la parroquia de Santa María», *Béjar en Madrid* (1939): 2.

6 Archivo Histórico Municipal de Béjar (AHMB), *Libro de actas del consistorio de 1722,* sesión de 20 de noviembre, sign. 1598, s/f.

7 APSMB, «Inventario de alhajas, hornamentos y ropa de la yglesia de Santa María y de la de Santiago (1756)».

8 Juan Muñoz, «Nota sobre la iglesia de Santiago», *Béjar en Madrid* núm. 1.193 (1945): 2.

9 También nos cuenta los azares de este santo Manuel-Antonio Marcos. «La iglesia de Santiago». *Béjar en Madrid,* núm. 2.528, 2.529, 2.530, 2.531, 2.532, 2.536, 2.538, 2.539, 2.540 y 2.545 (1970).

Desconocemos si la talla de San Antón que se procesiona hoy día es la primigenia, aquella que aparece citada en el *Libro de fábrica de San Pedro* hacia 1568 y que se describe como «de bulto pintado y dorado con un libro y cayada en la mano», emplazada en su retablo principal[10]. El santo, de talla en bulto redondo, se singulariza por medio de una serie de atributos: báculo en su mano derecha, libro abierto de la regla en el izquierdo y un pequeño cochinillo negro a sus pies. Destaca la letra tau en el hábito marrón, referencia a su nacimiento en Egipto[11].

La regla del Cabildo Eclesiástico de Béjar de 1467 describe la celebración de una misa mayor el día de su fiesta, el 17 de enero, con una posterior procesión desde Santa María la Mayor hasta concluir en el convento de San Francisco, pasando por cada uno de los templos de la villa[12], recorrido que se simplifica en 1736. Otras versiones recogen que, tras la misa mayor celebrada en la iglesia de San Pedro, tenía lugar una cabalgata desde el desaparecido templo de San Andrés, situado en Barrio Neila, hasta desembocar en Santiago[13].

En 1641 el obispo de Plasencia, don Diego de Arce Reinoso, declaró el 17 de enero como fiesta mayor y prohibió con ello cualquier actividad, obligando a la clerecía y al consistorio bejarano a celebrarla a perpetuidad[14]. Asimismo se prohibía al creyente laborar esa jornada, bajo pecado mortal, y acudir a la misa mayor. No en vano todavía perdura entre los saberes populares bejaranos la frase «la semana de San Antón, échala al rincón». Según Fray Liciniano Sáez, quien organizó el archivo ducal a finales del siglo XVIII[15], el gran ascendiente que poseía su devoción sobre los bejaranos se explicaba porque el 17 de enero de 1638 se desataron dos incendios que arruinaron bastantes casas del barrio antiguo de Béjar en la calle de Santiago, hoy 29 de agosto[16]. Otras versiones apuntan al gran fervor que siempre demostró el duque de Béjar, don Alonso II de Zúñiga, por el santo. Si estas disposiciones no fueron suficientes, en 1756 otro obispo placentino, don Pedro Gómez de la Torre, concedió a la talla indulgencia especial[17].

Con el devenir del tiempo la fiesta invernal en honor de San Antón fue perdiéndose gradualmente, quizá por la menor dependencia económica de los bejaranos de la ganadería. La celebración fue desplazada al domingo siguiente al 17 de enero y la bendición se circunscribió a los animales de compañía. En 1950 se seguía solemnizando como acto festivo invernal de transición entre la Navidad y los Carnavales.

10 APSMB, *Libro de fábrica de la iglesia de San Pedro*, s/f.

11 Roberto Domínguez y Carmen Cascón, «Retablística, escultura, pintura y artes industriales en Béjar desde el siglo XV al 1900», en José Mª Hernández, y Antonio Avilés (coords.) *Historia de Béjar.* Volumen II (Salamanca: Diputación de Salamanca, Centro de Estudios Bejaranos y Ayuntamiento Salamanca, 2013), 486.

12 Antonio Martín, «Para la Historia Eclesiástica de Béjar y su comarca. Libro de regla del Cabildo Eclesiástico de Béjar», en *Ofrenda a la Santísima Virgen del Castañar, Excelsa patrona de Béjar y su comarca*. Volumen II (Madrid: Prensa Española, 1963), 162 y 163.

13 Antonio Martín, «Datos históricos de la antigua parroquia de Santiago», *Béjar en Madrid* núm. 365 (1930): 7 y 8.

14 AHN. OSUNA, C.246, D. 74.

15 Fernando Criado, «Viajes y maravillas de un prior de San Frutos del Duratón en el siglo XVIII. Una pequeña aproximación a la apasionante vida de Fray Liciniano Sáez», *Revista de Asociación de Amigos del convento de la Hoz,* núm. 18 (2014), 19-23; y Carmen Cascón y Óscar Rivadeneyra, «Presencias y ausencias. Vicisitudes en la documentación medieval del Archivo Histórico de Béjar», en José María Ruiz, Irene Ruiz y Mauricio Herrero (coords.), *Fuero de Béjar (c. 1250). Estudios, edición y facsímil* (Salamanca: Diputación de Salamanca, Instituto Castellano-leonés de la Lengua, Universidad de Salamanca, 2019), 413.

16 AHN, OSUNA, C.246, D. 74. Dato ofrecido también por Antonio Martín, *Béjar en Madrid* núm. 180. Ver nota 5.

17 APSMB, «Indulgencias concedidas en 1756», documentación suelta.

Bendición de los animales desde las murallas

La reducción de su relevancia es palpable: tras la misa mayor en Santiago, el sacerdote salía a bendecir a los animales domésticos congregados y esto por el tesón de mantener la tradición del cronista don Juan Muñoz[18]. Decayó de nuevo, se redujo a la nada, hasta que en los años 70 Ruperto Fraile intentó devolverle el brillo perdido[19].

Hoy día conservamos ese regusto por lo antiguo, ese intento de regresar a periodos pretéritos. Se mantienen la misa en la iglesia de Santa María la Mayor el domingo posterior a la festividad y la procesión con meta en las murallas medievales. La talla del santo, portada sobre un carro de madera tirado por bueyes o pollinos, o en andas por los feligreses, es escoltada por jinetes y caballos tras los que desfilan los devotos portando sus mascotas, en un recorrido festivo que enlaza con la cabalgata primigenia. Al llegar a los alrededores de la puerta de la muralla llamada del Pico, el sacerdote y los monaguillos se encaraman a los muros pétreos y bendicen a los asistentes.

Como punto y final se degusta la tradicional *mantelada*[20], vulgo *mantelá*, o pan cocido

18 Ruperto Fraile, *El Árbol de los Príncipes* (Béjar, 1990), 104; y José de Frutos, *Costumbres y Tradiciones bejaranas* (Salamanca: Caja Salamanca y Soria, 1994), 14.

19 Sobre el contrato con el artista Antonio de Cervera, APSMB, *Libro de Fábrica (1547-1568),* 45 y 75; y Carmen Cascón, «Pasado y presente de la fiesta de San Antón», *Béjar en Madrid*, núm. 4.584 (2010): 3.

20 Según Manuel Antonio Marcos «mantelada: una especie de bolla o pan bajo, muy extendido, untada por encima de aceite para darle brillo y que a veces lleva *chicharrón*» (*chicarrón*: véase «al deshacerse la manteca de cerdo sacrificado, lo último que queda sin deshacerse y que no se filtra por el colador. Se usa para hacer migas y a veces se hecha en las manteladas y las tortas»). Manuel-

con anises, aderezada en su interior con chorizo asado o frito de la reciente matanza, bien *in situ*, bien cada uno en su casa o en comunidad a resguardo de un bar como se estila en la actualidad, o como antaño en los Peñasquillos, desafiando al frío[21]. Quizá por ello desde principios del siglo pasado o quizá menos los bejaranos han denominado a tal jornada Día del Chorizo[22].

Los Santos Mártires, San Fabián y San Sebastián, los patronos olvidados (20 de enero)

Que Béjar durante siglos presumió de estar bajo la protección de tres patronos y abogados, San Miguel y los Santos Mártires (San Fabián Papa y San Sebastián), lo atestigua la documentación conservada. Tanto uno como otros disponían de sus desaparecidas ermitas a extramuros de la villa, de las cuales desconocemos su situación concreta, aunque quizá se alzasen más allá del entonces puente de La Corredera, hoy Puente Viejo, en un lugar tan distante que en 1625 el obispo de Plasencia prohibió la romería que caracterizaba su festividad.

Los templos eran propiedad del concejo y, como tal, asumía la preparación de los fastos en su día grande con la asistencia del abad, sacerdotes del Cabildo Eclesiástico y cofrades. El regocijo consistía en vestir a la talla de San Sebastián, depositada para su veneración en San Juan Bautista, y después trasladarla a Santa María la Mayor en la jornada previa. El 20 de enero los cofrades acudían a esta última para procesionarle hasta su ermita a extramuros. Por su parte, se hacía lo propio con San Fabián Papa desde Santa María las Huertas. Una vez arribados ambos santos y sus cortejos a la ermita de los Santos Mártires, el sacerdote oficiaba una misa y se degustaba un almuerzo multitudinario a costa del consistorio de bizcochos, chocolate y vino[23]. La fiesta no se libró de largas diatribas entre el Cabildo y el Consistorio en 1710 a cuenta de la paga que las autoridades civiles debían dispensar a los sacerdotes asistentes tanto en reales como en especie[24].

Pocos años después del conflicto, en la sesión plenaria de 3 de octubre, el consistorio aborda la contrariedad de que la ermita de los Santos Mártires se encuentra en ruinas, aun a pesar de en años precedentes se había instado al obispado de Plasencia a hacer obras por encontrarse en franca decadencia. El silencio episcopal no era baladí: desde tiempo inmemorial las fiestas en honor de los Santos Mártires, la Magdalena, San Miguel y Santa Marina se consideraban de la Villa, o lo que es lo mismo de las autoridades civiles, por lo que la sede episcopal no se hacía responsable de cuidado y restauración de sus ermitas[25]. El consistorio se declaró insolvente y zanjó el asunto trasladando las imágenes de San Fabián y San Sebastián a la ermita de San Miguel, por emplazarse cerca, celebrando en ella la festividad a partir de entonces.

Antonio Marcos, *El habla de Béjar* (Salamanca: Centro de Estudios Salmantinos 1991), 73.

21 José Antonio Sánchez y Miguel Sánchez, *Burlas y veras en la gastronomía bejarana* (Salamanca: Diputación de Salamanca e Instituto de las Identidades, 2019), 128-131; y José de Frutos, *Costumbres y Tradiciones bejaranas* (Salamanca: Caja Salamanca y Soria, 1994), 14.

22 Una referencia pretérita la encontramos en el periódico *La Victoria* (16/01/1915).

23 Para llegar a estas conclusiones he consultado el AHMB, *Libro de actas del consistorio de 1622*, sesión de 14 de enero, sig. 1589, s/f. En la regla del Cabildo Eclesiástico de 1476 se especificaba que la procesión, en vez de acabar en la ermita de los Mártires, se hacía lo propio en El Salvador. En una nota al margen se detalla que las transformaciones se debieron a la «devoción del pueblo». Antonio Martín, «Para la Historia Eclesiástica de Béjar y su comarca. Libro de regla del Cabildo Eclesiástico de Béjar», en *Ofrenda a la Santísima Virgen del Castañar, Excelsa patrona de Béjar y su comarca,* Volumen II (Madrid: Prensa Española, 1963), 163.

24 AHMB. *Libro de actas del consistorio de 1710,* sesión de 15 de abril, sign. 1598, s/f.

25 AHMB, *Libro de actas del consistorio de 1721,* sesión de 16 de octubre, sign. 1598, s/f.

La fiesta y su memoria han caído en el saco del olvido. Nada queda de estos patronos, ni siquiera el rastro.

Los dedos de san Blas y las cintas contra los males de garganta (3 de febrero)

Las reliquias de San Blas, en concreto dos de sus dedos y unos huesecillos, fueron adquiridas por la casa ducal en 1490 y formaban parte del legado Leonor de Pimentel y Zúñiga, esposa de Álvaro de Zúñiga y Guzmán, primer duque de Béjar y segundo conde de Plasencia. Así constaba en un inventario de bienes escriturado por Martín Ruiz de Medina. El cuarto duque de Béjar, Francisco de Zúñiga y Sotomayor, obtuvo en 1533 la bula de autenticidad para estos restos, expedida en Roma por el Cardenal de Santa Cruz, don Francisco Quiñones. Tres años después ordenó su traslado a la parroquia de Santa María la Mayor de Béjar por estar adscrito a su feligresía el palacio ducal, morada y casa solariega del mayorazgo. Treinta después, en 1563, se suscitó la polémica al no ser reconocidas las reliquias como auténticas por lo que el Obispado de Plasencia abrió una investigación al respecto. Fue puesto al frente de las pesquisas el doctor Padilla, visitador general, quien acudió Béjar para recabar información e interrogar a los posibles testigos. Aquellos que guardaban memoria de su niñez dieron por buenos los testimonios que corroboraban la historia de su origen[26]. En todo caso, desde su depósito en la parroquia se fundó una cofradía dedicada a velar por su culto y festejar al santo en su día grande según el calendario litúrgico.

El relicario -una representación de la mano y parte del brazo en madera dorada, con un espacio en la muñeca para alojar los dos dedos de San Blas- es citado en el inventario de la iglesia efectuado en 1692, aunque desconocemos la fecha exacta de ejecución o de compra[27]. Por el contrario, sabemos que la reliquia de una de las Once Mil Vírgenes trasladada en 1536 a San Juan Bautista por el duque don Francisco venía custodiada en un relicario que representaba un trozo del brazo, de la mano hasta el codo[28]. En el informe redactado por el doctor Padilla el escribano describe el relicario de San Blas como una caja de madera cubierta con brocado carmesí y unas flocaduras de sirgo colorado con una cruz en medio verde y blanca, y encima un velo de seda con una franja de oro con detalles en plata, en la que se hallaban depositados dos dedos y unos huesecillos envueltos en un papel[29]. Según Juan Muñoz esa cruz blanca y verde haría referencia a la Orden de Alcántara, pues don Juan de Zúñiga y Pimentel ejerció como maestre de la misma[30]. Con todos estos datos deducimos con facilidad que la cajita de madera se perdería, al igual que la reliquia de las Once Mil Vírgenes, y la de San Blas sería depositada en el relicario que representa una parte del brazo humano.

En lo que se refiere al arte, en 1558 se asienta un retablo dedicado a San Blas en Santa María la Mayor de la mano de Antonio de Cervera, escultor, pintor y dorador, vecino de Jaraíz de la Vera. El artista se compromete a pintar la imagen del santo que se traería desde Plasencia[31].

26 Sobre las dudas sobre la autenticidad de la reliquia consultar APSMB, «Certificazion de autentiçidad de las reliquias de San Blas y de las Once Mil Virgenes que hay en la yglesia de Sancta Maria (1563)» y el traslado del siglo XVIII que se puede consultar en AHN, OSUNA, C.224, D.44. Los documentos fueron transcritos por Antonio Martín en el *Béjar en Madrid* en 1924.

27 Carmen Cascón, «San Blas: una tradición secular enraizada en Béjar», *Béjar en Madrid*, núm. 4.587 (2010): 3.

28 APSMB. «Certificazion de autentiçidad de las reliquias de San Blas y de las Once Mil Virgenes que hay en la yglesia de Sancta Maria (1563)».

29 Ibídem.

30 Juan Muñoz, «Datos para nuestra historia. Las reliquias de San Blas», *Béjar en Madrid*, núm. 1194 y 1195 (1945).

31 Roberto Domínguez, y Carmen Cascón, «Retablística, escultura, pintura y artes industriales en

San Blas y sus cintas

Desconocemos si el que se venera hoy es el original pintado por Cervera u otro más pequeño, propiedad de la cofradía del mismo nombre. Es posible que sea el que figura en el inventario de bienes de la iglesia de 1692[32].

La festividad de San Blas se celebra en Béjar desde hace la friolera de cinco siglos. Damos credibilidad al testimonio de Gregorio de Olivares, clérigo de la parroquia, interrogado en 1563, en que afirma conocer las reliquias y haber fiestas desde 57 años atrás, es decir a principios del siglo XVI[33]. Ya entonces los feligreses de la villa y su tierra se acercaban a la iglesia para postrarse ante el santo. En ese siglo los festejos consistían en una solemne procesión que recorría el largo trayecto entre la iglesia de San Juan Bautista y Santa María con celebración de una misa mayor y postración ante sus santos restos[34]. Un par de siglos más tarde, en 1736 seguía manteniéndose la tradición con buena salud[35].

Hoy se reduce a una misa celebrada el 3 de febrero donde el párroco bendice las gargantillas o «cintas de San Blas», piezas estrechas de tela de colores que los bejaranos llevan a partir de ese día enlazadas a la garganta para ahuyentar sus males hasta que son destruidas por cremación el Miércoles de Ceniza. Es usual, como antaño[36], deslizarlas por entre los dedos del relicario para acrecentar aún más sus favores salutíferos o más bien en prevención de ellos. Es curioso que en otros lugares de España exista la tradición de bendecir y repartir entre los fieles panecillos o roscas en la festividad de San Blas, siendo esta práctica más frecuente que el reparto de cintas. En la catedral de Plasencia se celebra con gran solemnidad y regocijo. En ciertos pueblos extremeños también subsiste la tradición de repartir cintas rojas entre la feligresía[37]. Desde antiguo se conserva el dicho de «por San Blas la cigüeña verás y, si no la vieres,

Béjar desde el siglo XV al 1900», en José Mª Hernández y Antonio Avilés (coords.), *Historia de Béjar. Volumen II* (Salamanca: Diputación de Salamanca, Centro de Estudios Bejaranos y Ayuntamiento Salamanca, 2013), 488.

32 APSMB. «Inventario de alhajas, ornamentos y ropa de la iglesia de Santa María y de la de Santiago» (1692).

33 APSMB. «Certificazion de autentiçidad de las reliquias de San Blas y de las Once Mil Virgenes que hay en la yglesia de Sancta Maria (1563)».

34 Ibídem.

35 APSMB, *Libro de la Regla del Cabildo Eclesiástico de Béjar* (1736), s/f.

36 Ruperto Fraile, *El Árbol de los Príncipes* (Béjar, 1990), 105.

37 José Luis Rodríguez, «San Blas versus Dionisos». http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/san-blas-versus-dionisos-2/html/.

buen año de nieves[38] ». Y es que durante estas fechas retornan las cigüeñas desde las tierras cálidas, acaparando con sus nidos las torres de las iglesias y las chimeneas de fábricas textiles, hoy en desuso.

Pasión y dolor en la Semana Santa

Durante estos días la majestuosidad doliente de la Semana Santa llegaba al paroxismo de la religiosidad con la celebración de misas solemnes, Vía Crucis y procesiones en las que las distintas escenas de la Pasión de Cristo eran cargadas a hombros por los penitentes a lo largo de las calles de Béjar. Clero regular y secular, miembros del consistorio, hidalgos y pueblo llano se entremezclaban en una demostración de devoción y de rígida jerarquización social. La cofradía penitencial con un mayor número de miembros en la Edad Moderna era, sin duda, la cofradía de la Cruz, hoy Santa Vera Cruz, con sede en San Juan Bautista.

La Semana Santa comenzaba en 1736 el Domingo de Ramos con la bendición de las palmas y las ramas de olivo en cada una de las iglesias de la Béjar. Una vez concluido el acto religioso los feligreses de Santa María la Mayor y San Juan Bautista se dirigían a El Salvador, entrando en el templo en último lugar los de Santa María al ir acompañados por los miembros del consistorio. Tras cantar la tercia y escuchar el sermón del predicador del convento de San Francisco, cada cortejo regresaba a su parroquia[39]. En la actualidad se mantiene la tradición de bendecir los ramos en cada iglesia, aunque solo de una de ellas, San Juan Bautista, sede de la cofradía de la Santa Vera Cruz, parte la procesión de la imagen de *Jesús entrando en Jerusalén*.

En tiempos pretéritos la Cofradía organizaba el Jueves Santo una estación penitencial[40] que tenía comienzo a las 3 de la tarde en su capilla y recorría las calles de Béjar para finalizar en el convento de San Francisco. Alrededor de las 9 de la noche los penitentes penetraban en el silencioso claustro bajo, lo recorrían y accedían a la iglesia, donde concluía el acto con un sermón pronunciado por el predicador oficial, usualmente un franciscano. Durante el evento portaban las escenas de la pasión. Debía de ser sobrecogedor al tiempo que bello: claustro pétreo, susurros, luz de las velas, sombras encapuchadas, brillos de brocados, crujir de hábitos. Hoy día ha sido recuperado por la Seráfica Hermandad del Divino Salvador en su Pasión y su Madre Dolorosa.

Una de las tradiciones más antiguas de Béjar relacionadas con la Semana Santa es el Tálamo del Jueves Santo. Organizado por la Cofradía de la Santa Vera Cruz es una subasta de productos donados por distintas instituciones, empresas e individuos para la obtención de fondos. Está documentado al menos desde 1722 y desde entonces se sigue celebrando en el atrio de San Juan. En tiempos pretéritos se la denominaba almoneda y se emplazaba hasta no hace mucho a mediodía del Viernes Santo[41]. Ese mismo día se realizaba la misa y el lavatorio de pies en el convento de San Francisco y la cofradía corría con los gastos tanto de invitar a vino y bizcochos a los penitentes como a refrescos a los sacerdotes[42].

38 José de Frutos, *Costumbres y Tradiciones bejaranas* (Salamanca: Caja Salamanca y Soria, 1994), 15.

39 APSMB, *Libro de la Regla del Cabildo Eclesiástico de Béjar* (1736), s/f.

40 Carmen Cascón, «La celebración de la Semana Santa en el Béjar de 1733», *Béjar en Madrid* núm. 4.549 y 4.550 (2009): 3 y 3.

41 Archivo Parroquial de San Juan Bautista Béjar (APSJBB), *Libro de la Cofradía de Vera Cruz*, 4. El Tálamo se celebraba en Viernes Santo hasta hace relativamente poco tiempo, como así lo demuestra una nota anónima, bajo el título «A quince días vista» publicada en el semanario local *Béjar en Madrid* (16/04/1917): 6; y José de Frutos, *Costumbres y Tradiciones bejaranas* (Salamanca: Caja Salamanca y Soria, 1994), 19.

42 APSJBB, *Libro de la Cofradía de la Santa Vera Cruz*, 2.

Tálamo de Jueves Santo

Durante el Viernes Santo la Vera Cruz y el Cabildo Eclesiástico concentraban los actos de mayor solemnidad. Por la mañana tenía lugar la ceremonia de El Descendimiento en los exteriores de San Juan Bautista, concretamente en su cementerio y bajo el edificio abierto por los cuatro costados que entonces constituía el denominado *Parapeto*, un humilladero que cobijaba tres cruces de piedra. El acontecimiento, hoy desaparecido, podemos imaginárnoslo fácilmente al disponer del ejemplo cercano de la Catedral Vieja de Salamanca. Varias personas llevan a cabo el hecho simbólico del descendimiento de Cristo, desclavando un crucificado articulado que depositan en una urna, mientras un sacerdote pronuncia un sermón o una reflexión. Las autoridades bejaranas ocupaban de manera jerárquica sus asientos en unos soportales elevados y protegidos de los elementos que daban acceso a la iglesia de San Juan desde el sur[43]. Una vez concluido el acto a las dos de la tarde comenzaba el lento recorrido de la Procesión del Santo Entierro a lo largo de las calles tortuosas de Béjar hasta Santa María la Mayor. La procesión culminaba con la entrada de la procesión en el convento de San Francisco, mientras el Cabildo y la comunidad de frailes cantaban los salmos penitenciales[44].

Las imágenes que procesionaban en el siglo XVIII eran una Virgen de la Soledad, un Angel Custodio, un Nazareno con la cruz a cuestas, un Cristo articulado y dos ladrones para la ceremonia del *Descendimiento*, un San Juan Evangelista y una Verónica.

43 No eran extrañas las trifulcas entre los distintos estamentos sociales a cuenta de la colocación de los asientos. AHMB, *Libro de actas de sesiones* (1733- 1738), sign 1601, s/f.

44 APSMB, *Regla del Cabildo Eclesiástico de Béjar*, s/f.

A finales del siglo XIX y principios del XX, la cofradía de la Santa Vera Cruz proseguía en su papel de organizador de los actos penitenciales, siendo la parroquia de San Juan Bautista el epicentro de los actos religiosos. El largo rosario de procesiones comenzaba el Domingo de Ramos con la suya y la degustación popular de una tortilla de patatas en el paraje de Los Peñasquillos o a Las Lanchillas[45]; el Miércoles Santo la del Silencio, en la que sólo desfilaban hombres; el Viernes la del Santo Entierro, considerada la más importante; el Sábado con la de La Dolorosa y el Domingo con El Resucitado[46]; y por la tarde de ese mismo día los bejaranos se lanzaban al campo a comer el tradicional hornazo o pan cocido con chorizo[47]. A mediados del siglo XX se le sumó la procesión de Nuestro Señor de las Victorias, con sede en El Salvador.

En la actualidad, perdidos en su mayoría aquellos primeros pasos procesionales, la Semana Santa bejarana ha ido adquiriendo mayores vuelos. A la Cofradía de la Santa Vera Cruz se han añadido la Hermandad de Jesús Nazareno y Nuestra señora de las Angustias, con sede en Santa María la Mayor y creada en 1990, y la Hermandad de Seráfica Hermandad del Divino Salvador en su Pasión y su Madre Dolorosa, en El Salvador y con fecha de 2013. Durante toda la Semana Santa y en cada uno de sus días se despliegan actos religiosos.

La fiesta infantil de san Gregorio Ostiense (9 de mayo)

Curioso es que se le festejase tanto en una fecha concreta del calendario litúrgico, con una romería que transcurría entre la ermita de Santa Ana y la iglesia de El Salvador[48], como eventualmente a causa de las plagas de oruga y tiña, con recorrido inverso entre Santa María y la mencionada ermita[49].

El historiador local Juan Muñoz escribía en 1942 que el origen de esta devoción en Béjar bien pudo deberse a una plaga de oruga en 1598. Para detener los efectos perversos que ocasionaba en las cosechas, el duque Francisco III ordenó traer desde Navarra, cuna de su linaje, una ampolla con «agua de san Gregorio»[50]. Bendecidos los campos con el líquido milagroso, cesó el estrago y desde entonces los bejaranos le demostraban una devoción inusitada[51].

En el mismo artículo el cronista bejarano añadía que la imagen del santo lucía una mano más oscura que la otra porque con ella mataba las langostas e insectos causantes de plagas. La talla –según don Juan Muñoz del siglo XVII– representaba a San Gregorio investido de obispo, con mitra y báculo, bendiciendo con la mano diestra, la misma en la que portaba una gran rosca de pan, mientras que en la siniestra sostenía un báculo rematado por un ramo de flores. Un cronista en 1919 declaró que se había restaurado con poco acierto y mostraba fuertes colores

45 Ruperto Fraile, *El Árbol de los Príncipes* (Béjar, 1990), 105.

46 Ibídem, 91 y 92.

47 Ibídem, 105; José Antonio Sánchez y Miguel Sánchez, *Burlas y veras en la gastronomía bejarana* (Salamanca: Diputación de Salamanca e Instituto de las Identidades, 2019), 136; y José de Frutos, *Costumbres y Tradiciones bejaranas* (Salamanca: Caja Salamanca y Soria, 1994), 23 y 24.

48 APSMB. *Regla del Cabildo Eclesiástico de Béjar,* s/f.

49 AMB. *Libro de actas del consistorio de 1703*, sign. 1596, s/f.

50 En efecto, en la localidad navarra de Sorlada cada año se realizaba el rito de verter agua sobre el relicario que representaba la cabeza del santo y recogerla en unas ampollas. Cada una se enviaba a un destinatario previa cédula de petición. Juan José Barragán, «Las plagas del campo español y la devoción a San Gregorio Ostiense», *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, núm. 29 (1978), 273-298.

51 Juan Muñoz, «Nota sobre el culto a Santa Ana y sobre la devoción de San Gregorio», *Béjar en Madrid* (1942): 5. Remite a AHN. OSUNA, C.233, D.75.

frente a la pátina de antigüedad anterior[52]. Una imagen del santo luce hoy en un lucillo de San Juan Bautista, aunque, dado que la ermita fue incendiada en el año 36, desconocemos si es la original, salvada de la quema a postrera hora o por encontrarse en la casa parroquial, o quizá sea una donación posterior.

Alojada desde tiempo inmemorial en la ermita de Santa Ana, a extramuros de la villa y en los primeros compases del monte del Castañar, era tradición hasta hace pocos años que los niños trasladasen a San Gregorio hasta la zona centro y plaza de La Corredera al son del tamboril el sábado posterior a la fiesta[53]. El santo portaba una enorme rosca bajo el brazo y las bandadas de críos le saludaban con ramas de acacias y castaños florecidas adornadas con rosquillas pequeñas, lazos y caramelos[54], tantas que más parecían bosque andante que infantes en saludable cortejo. Un anónimo cronista de 1917 encontró en ese canto a la naturaleza signos visibles de orígenes paganos[55], una costumbre destrozadora que las autoridades pasaban por alto sólo esa jornada.

Fraile describe la fiesta de San Gregorio de la siguiente forma: la bandada de niños subía en animada comparsa hasta Santa Ana, donde el santo les esperaba a la puerta de su ermita. El abad, que debía ser soltero, invitaba a un almuerzo mientras la banda municipal tocaba pasodobles populares. Una vez finalizado el ágape, recorrían festivamente el trayecto que les separaba de la ciudad, pasando por La Solana y la Puerta de la Villa hasta llegar a San Juan Bautista, donde la imagen pernoctaba. Al día siguiente se repetía el colorido procesional para devolver a San Gregorio a su ermita[56]. Durante esos días los bejaranos ascendían al paraje para merendar y en él se instalaban tenderetes de chucherías, tocaba la Banda Municipal, se bailaba al son del tamboril y se rifaba un carnero[57].

Relacionada con esta advocación se emplazaba en el calendario la curiosa Fiesta civil del Árbol. Según una crónica publicada en 1919[58], los niños de las Escuelas Públicas, hasta un total de 950, formaban en batallón en la plaza Mayor para después, conducidos por sus maestros cual rebaño, ascender hasta Santa Ana. No faltaba la compañía de las autoridades locales y de la banda de música interpretando animados pasacalles. En 1920 se describe un recorrido un tanto diferente: partiendo del mismo punto se culmina en El Regajo, otro paraje natural a los pies del monte Castañar, húmedo y frondoso, conocido en otro tiempo por sus cristalinas fuentes y su arbolada sombra. Allí la chiquillería plantaba retoños de árboles acompañados de las autoridades educativas, civiles y militares[59].¡Qué paradójico resulta festejar a los árboles cometiendo el delito de romperlos!

Ambas festividades han desaparecido, como también lo ha hecho la frase popular vinculada al santo que decía: «San Gregorio goloso, se comió la rosquilla y dejó el bizcocho»[60]. En 1944

52 Anónimo, «San Gregorio», *Béjar en Madrid* (16/05/1919): 7.

53 Ruperto Fraile, *El Árbol de los Príncipes* (Béjar, 1990), 105.

54 Ibídem, 105 y 106; y José de Frutos, *Costumbres y Tradiciones bejaranas* (Salamanca: Caja Salamanca y Soria, 1994), 25 y 26.

55 Anónimo, «San Gregorio Ostiense», *Béjar en Madrid* (16/05/1917): 7.

56 Ruperto Fraile, *El Árbol de los Príncipes* (Béjar, 1990), 105 y 106; y José de Frutos, *Costumbres y Tradiciones bejaranas* (Salamanca: Caja Salamanca y Soria, 1994), 25 y 26.

57 Ruperto Fraile, *El Árbol de los Príncipes* (Béjar, 1990), 106; José de Frutos, *Costumbres y Tradiciones bejaranas* (Salamanca: Caja Salamanca y Soria, 1994), 26.

58 Anónimo, «La Fiesta del árbol», *Béjar en Madrid* (16/05/1919): 8.

59 José Gómez, «La Fiesta del árbol», *Béjar en Madrid* (16/04/1920): 12 y 13.

60 Ruperto Fraile, *El Árbol de los Príncipes* (Béjar, 1990), 106.

algunos cronistas se quejaban de que la celebración hubiera caído en el olvido tras el incendio de la ermita de Santa Ana en 1936[61]. Hubo quien, nostálgico, logró recuperarla de manera efímera para regresar de nuevo al olvido.

La bendición de los campos y la romería de la Peña de la Cruz (Martes de Pentecostés)

Desde varios pagos de los alrededores de Béjar se bendecían los campos en fechas fijas en el calendario litúrgico y sólo una ha trascendido: el día de la Peña de la Cruz, emplazada el tercer día de Pascua de Pentecostés, martes. Comenzaba la jornada a las 7 de la mañana con los fieles recorriendo la escasa distancia que media entre Santa María y Santiago. En el templo más antiguo de la villa se oficiaba la misa y el abad del Cabildo designaba a un sacerdote y varios oficiales con la misión de realizar la bendición de los campos. Una vez finalizada la celebración se volvía a formar la procesión hasta El Salvador[62].

Con devenir del tiempo se introdujeron distintas variaciones en el recorrido, sobre todo en el siglo XVII: saliendo de El Salvador a las seis de la mañana aquellos paisanos de buenas piernas triscaban en romería o «en procesión de rogativa» por el monte, acompañando a cuatro sacerdotes. Portaban en su recorrido dos cruces de gran tamaño, rezaban un Vía Crucis al compás de las cruces de madera desperdigadas al efecto hasta llegar a la ermita de la Virgen del Castañar y, una vez alcanzado el objetivo mariano, se celebraba la misa principal, primero rezada y luego cantada. Desde allí el sacerdote y el sacristán de Santa María, acompañados por todos aquellos que así lo desearan, seguían el ascenso hasta la *Cruz de Galindo,* lugar desde el que el oficiante impartía la bendición para augurar buenas cosechas. En el siglo XVII el ayuntamiento costeaba el almuerzo para los romeros tras la misa[63], mientras la Cofradía de la Vera Cruz hacía lo propio con los abades que guiaban a los peregrinos por el monte al margen de pagarles en dinero por sus servicios[64].

No era éste, sin embargo, el único momento en que los bejaranos procuraban la intervención divina con el fin de obtener abundantes cosechas. Hemos encontrado procedimientos semejantes el día de Santa Marina (el lunes de albillo, con romería hasta su ermita y pago del almuerzo por parte del consistorio), Santo Domingo (con bendición desde las ruinas de su iglesia, cercanas al convento de San Francisco) o Nuestra Señora de la Ascensión. Por los buenos temporales solían hacerse rogativas espontáneas en aquellos tiempos de dependencia de los campos para sobrevivir[65].

En la actualidad pervive tan singular romería gracias a los desvelos de la cofradía de la Santa Vera Cruz. Desde hace más de un siglo, reunidos los feligreses en San Juan, recorren el trayecto entre Béjar y el santuario de la Virgen del Castañar a través de Los Rodeos, demorándose en cada cruz de piedra del Vía Crucis. Una vez alcanzado el santuario, los andariegos rezan una oración y siguen ascendiendo por la carretera hasta el paraje de Llano Alto. Desde ahí continúan, a tramos por la pista de tierra, a tramos por el Camino de los Registros, desviándose por la Cruz del Peladillo, donde se reza una oración. En lo alto de este enclave de la Peña de la Cruz, sin duda sacro desde tiempos prehistóricos[66], se alza una gran cruz de 1.443

61 Anónimo, «El detalle de la semana. Otro San Gregorio sin San Gregorio», *Béjar en Madrid* (15/05/1944): 4.

62 APSMB, *Regla del Cabildo Eclesiástico* (1736), s/f.

63 AHMB, *Libro de actas del consistorio de 1623*, sesión de 2 de junio, sig. 1589, s/f.

64 APSJB, *Libro de la Cofradía de la Vera Cruz* (1722), 3; y AMB, *Libro de actas del consistorio de 1711*. sesión de 29 de mayo, sign. 1598, s/f.

65 AMB, *Libro de actas del consistorio de 1623*, sesión de 2 de junio, sign. 1589, s/f.

66 Ver José Francisco Fabián, «El tiempo más

metros de altitud[67] desde la cual se observa una panorámica excelente de Béjar y de los pueblos que salpican sus pagos. Junto a ella el sacerdote dice una misa de campaña para posteriormente agasajar a los romeros con un tentempié, gracias al peculio del abad de la cofradía de ese año[68]. En otros tiempos, nadie descendía de aquel paraje con hambre, pues era tradición que los bejaranos invitasen a los forasteros y menesterosos con lo que se terciase al son del tamboril, apto para bailes y francachelas[69]. Incluso los más atrevidos, pertrechados con lo necesario, se atreven a cocinar el tradicional calderillo o guiso de patatas con carne típico bejarano[70].

Una Virgen sevillana en tierras bejaranas: la Virgen de la Antigua (Domingo de Pentecostés)

La cotitular de la iglesia de Santiago y denominador popular del barrio que la circunda posee una historia festiva originaria de finales del siglo XV. La historiografía tradicional ha ligado la instauración de esta devoción mariana[71] en Béjar a la participación de las mesnadas locales en la conquista de Sevilla en 1248 como parte de las tropas enviadas por el Obispado de Plasencia[72]. Sin embargo, la imagen y devoción de la Virgen de la Antigua que se atesora en la catedral hispalense no es tan temprana, sino correspondiente al siglo XIV. En lo que nos atañe, que es el tema bejarano, la solución parece encontrarse en el hecho de que dos miembros de la Casa de Zúñiga, don Diego López de Zúñiga y su hijo don Pedro López de Zúñiga, señor de Béjar y alcalde de Sevilla, estuvieron presentes en la fundación de la Orden de la Azucena por el infante don Fernando de Castilla tras la toma de Antequera en 1410. Ambos Zúñiga residieron en Sevilla, lugar donde disfrutaban de varias posesiones, y es posible que allí adquirieran una fuerte devoción por esta imagen. Al regresar don Pedro de Zúñiga a Béjar, trasladó su fervor a la Virgen de la Antigua desde Sevilla[73].

Está documentado que en la iglesia de Santiago existió, antes del retablo mayor barroco del siglo XVIII que hoy luce, uno anterior de pinturas en cuyo centro se ubicaba la Virgen de la Antigua, un reflejo casi fiel de su original sevillana[74]. La devoción ducal por esta advocación

antiguo (Del paleolítico al siglo XI)» en *Historia de Béjar*, Volumen I, Urbano Domínguez y José Mª Hernández (coords.) (Béjar: Centro de Estudios Bejaranos y Ayuntamiento de Béjar, 2012): 71-192.

67 Ruperto Fraile, *El Árbol de los Príncipes* (Béjar, 1990), 107.

68 Carmen Cascón, «La romería de la Peña de la Cruz», https://ccasconm.blogspot.com/2013/05/la-romeria-de-la-pena-de-la-cruz.html.

69 Ruperto Fraile, *El Árbol de los Príncipes* (Béjar, 1990), 106.

70 A este guiso tan bejarano dedican un extenso capítulo José Antonio Sánchez y Miguel Sánchez, *Burlas y veras en la gastronomía bejarana* (Salamanca: Diputación de Salamanca e Instituto de las Identidades, 2019), 47-68.

71 Las devociones marianas de Béjar fueron ya tratadas por Roberto Domínguez y Carmen Cascón en «Las principales devociones marianas en el Arte y la Historia de Béjar (Salamanca)», en *Actas del Congreso Internacional Mariano María, signo de identidad de los pueblos cristianos.* Gibraltar (2010) (en prensa).

72 Juan Muñoz, «Las más antiguas efigies marianas que tiene Béjar», en *Ofrenda a la Santísima Virgen del Castañar. Excelsa patrona de Béjar y su comarca.* Volumen II (Madrid: Prensa Española, 1963): 791 y ss.)

73 A esta conclusión llega Manuel Antonio Marcos, «La iglesia de Santiago o de la Antigua», *Béjar en Madrid* núm 2.528, 2.529, 2.530, 2.531, 2.532, 2.536, 2.538, 2.539, 2.540 y 2.545 (1970). Como bien apunta esta advocación no sino una ramificación de la Virgen del Popolo.

74 Sobre las distintas teorías sobre su autoría consultar Manuel Antonio, «La iglesia de Santiago o de la Antigua», *Béjar en Madrid* núm. 2.528, 2.529, 2.530, 2.531, 2.532, 2.536, 2.538, 2.539, 2.540 y 2.545 (1970). Como bien apunta este autor «El cuadro bejarano es de menores proporciones y se diferencia en algunos pequeños detalles: ni la Virgen ni el Niño están coronados; el enlosado y el fondo del cuadro son distintos; no aparece arrodillada a la izquierda de la Virgen». Descartamos que fuera pintado

no se disipó con el paso de los siglos. El duque Francisco IV dejó una manda testamentaria que estipulaba reservar la renta de una de sus propiedades con el fin de costear el aceite de una lámpara de plata que debía estar día y noche iluminando la imagen. Esta disposición cayó en saco roto hasta que en 1665 la duquesa Teresa Sarmiento de la Cerda cumplió, aunque tarde, con tal deseo[75].

La Virgen está plasmada sobre una tabla de 148x90 centímetros. Viste con un manto blanco cuajado de estrellas, portando en su brazo izquierdo al Niño Jesús y mostrando al espectador una pequeña azucena entre sus dedos de la otra mano. Sobre ellos tres ángeles despliegan una filacteria en la que se puede leer LA ANTIGUA. La pintura sobre tabla puede fecharse a principios del siglo XVI[76]. Con el devenir del tiempo, la dedicación a la iglesia al apóstol Santiago, e incluso del barrio entero que le circunda, fue trocada por la denominación de iglesia de La Antigua, dada la especial predilección de los bejaranos por ella.

La fiesta se sigue celebrando en la actualidad el Domingo de Pentecostés con una misa mayor en la iglesia de Santiago y posterior procesión de la imagen de vestir de Santa María de las Huertas, por la imposibilidad de sacar a la calle una delicada tabla de extrema fragilidad. Cuando el cortejo festivo alcanza el paraje de las murallas medievales, junto a la Puerta del Pico, la Asociación de Vecinos del Barrio agasaja a los asistentes con perrunillas y sangría[77]. Como apuntó Ruperto Fraile «esta fiesta es el principio de una trilogía, que el lunes son los Paporros[78] y el martes la fiesta de la Peña de la Cruz»[79].

Tabla de la Virgen de la Antigua

por los artistas Pedro Bello y Hernando de Pinedo, los autores del retablo de pinturas desmontado en el siglo XVIII, como desveló Antonio Martín en la transcripción del contrato. «El cuadro de la Antigua», *Béjar en Madrid* núm. 418 (1929): 3 y 4.

75 AHN. OSUNA, C.253, D.47.

76 Roberto Domínguez y Carmen Cascón, «Retablística, escultura, pintura y artes industriales en Béjar desde el siglo XV al 1900», en José Mª Hernández y Antonio Avilés (coords.), *Historia de Béjar Volumen II* (Salamanca: Diputación de Salamanca, Centro de Estudios Bejaranos y Ayuntamiento Salamanca, 2013): 487.

77 Carmen Cascón, «El domingo se celebró la fiesta de la Virgen de la Antigua», *Béjar en Madrid*, núm. 4.657 (2011): 3.

78 Esta fiesta, de hermanamiento entre la localidad cacereña de La Garganta y Béjar, se inicia con una cabalgata de romeros a caballo que parte, campo a través, del pueblo serrano con la intención de llegar al santuario de la Virgen del Castañar, ya en el término de Béjar. Conmemora el descubrimiento de la talla mariana por dos pastorcillos originarios de La Garganta en el siglo XV. Entre los actos más significativos se encuentra el intercambio de varas entre los alcaldes de uno y otro, y una misa mayor en el santuario.

79 Ruperto Fraile, *El Árbol de los Príncipes* (Béjar, 1990), 106.

Un Corpus plagado de anécdotas (junio)

En relación a este día movible en el calendario litúrgico, en un principio celebrado siempre en jueves y después en domingo, existe numerosa bibliografía tanto sobre su vinculación con la Casa Ducal y su patronato[80], que se remonta al primer señor de Béjar don Diego López de Zúñiga y a finales del siglo XIV[81], como sobre la presencia de los hombres de musgo, figuras míticas ligadas a la historia de la reconquista de Béjar[82]. En 1584 el papa Gregorio XIII expidió una bula ratificando los oficios de esta festividad, confirmada por Sixto V en 1585.

El Corpus mostraba la rígida jerarquización social imperante durante el Antiguo Régimen y en ella participaban el cuerpo social existente. Así, a su procesión y a los actos religiosos de aquellas jornadas, incluida su octava, debían asistir los miembros del Cabildo Eclesiástico, los párrocos y curas de cada una de las localidades de Villa y Tierra, las autoridades civiles (alférez, alabarderos, procuradores, corregidor, escribanos, alcaldes y sexmeros de los pueblos), los gremios (zapateros, molineros, sastres, carpinteros, pañeros, olleros, etc.), las cofradías, las comunidades religiosas (masculina de San Francisco) y otros representantes de los poderes imperantes, cada uno de ellos ocupando un lugar preciso dentro del cortejo y por imperativo ducal y del Cabildo, bajo pena de multa. Destacaba la presencia de figuras alegóricas y simbólicas en forma de animales, monstruos u otros personajes como la representación de la Justicia, los hombres de musgo, las tarascas, los gigantes y cabezudos o la personificación de San Miguel, patrono de Béjar. Durante el Corpus y su octava ocurrieron divertidas anécdotas a cuenta de las disputas entre el poder civil y eclesiástico por la colocación de las autoridades de uno y otro en su misa y procesión que fenecían, en muchos casos, con insultos, bofetadas y hasta mandobles[83].

Las calles se adornaban profusamente con arcos de follaje, altares y otras estructuras efímeras, cuya construcción corría a cuenta de cada gremio o cofradía siguiendo las pautas establecidas por el consistorio. El poder civil, a pesar del patronato de la casa ducal, era el encargado de organizar diversos aspectos de la procesión, tales como sacar el pendón de la villa, vestir a los dos hombres de musgo, limpiar y exornar las calles, supervisar la actividad de los gremios y elegir a los individuos que debían salir en el cortejo. Los gastos de música, refrescos, danzas, cera, incienso, toros, fuegos artificiales y otros corrían a cargo de los cuatro abades nombrados por el duque dentro de una lista cuyos nombres la conformaban los integrantes de la Cofradía del Santísimo de la parroquia de El Salvador (hoy Abadía). Debido a los muchos gastos que se generaban para dar lustre a esta fiesta, a la que concurrían 700 soldados que hacían alardes en la plaza, al margen de los curas y autoridades de las parroquias y pueblos de Villa

80 Alejandro López, *Ideología, control social y conflicto en el Antiguo Régimen* (Béjar: Centro de Estudios Bejaranos, 1996), 105 pp.

81 Tal teoría no tiene apoyo documental más allá del testimonio recogido por fray Liciniano Sáez a finales del siglo XVIII del sermón pronunciado por un predicador en el siglo XVII que tal explicación contiene. Sobre este personaje consultar Fernando Criado, «Viajes y maravillas de un prior de San Frutos del Duratón en el siglo XVIII. Una pequeña aproximación a la apasionante vida de Fray Liciniano Sáez», *Revista de Asociación de Amigos del convento de la Hoz* (2014), 19-23.

82 Cuenta la leyenda que de tal guisa se camuflaron los caballeros cristianos para expulsar a los musulmanes de la villa durante la Edad Media. Hasta no hace mucho tiempo los bejaranos consideraban esta historia digna de crédito. Sobre el particular consultar Gabriel Cusac, y José Muñoz, *Los Hombres de Musgo y su parentela salvaje. El mito silenciado* (Salamanca: Diputación de Salamanca y Centro de Estudios Bejaranos, 2011), 224 pp; y José Ignacio Díez, «Los hombres de musgo y la fiesta del Corpus». *Revista de Ferias y Fiestas de la Cámara de Comercio de Béjar* (2008): s/p.

83 Óscar Rivadeneyra, «Sangre y fervor en el Corpus de otro tiempo», *Béjar en Madrid* núm. 4.750 (2015): 4.

y Tierra, no era extraño que los duques corrieran con parte de los dispendios.

En este sentido es curioso advertir que cada uno de los tres poderes emitieran sus disposiciones y documentos en torno a la procesión, existiendo descripciones muy detalladas tanto en el archivo de la casa ducal, como en el municipal y en el del Cabildo. Su esplendidez era notable, habida cuenta de que los sacerdotes acudían con sus capas pluviales y ropas litúrgicas más ricas, cruces y mangas procesionales (una por parroquia), cruces de guion e incensarios en un cortejo litúrgico sin fin. Las cofradías hacían lo propio con sus santos patronos: Santa Águeda, San Pedro, San Sebastián, San Juan Bautista, Santa María, Santiago y un largo etcétera. El sacerdote que portaba la custodia (el arcipreste, el abad del Cabildo, el Vicario, por orden), relevado a cada trecho, hacía paradas en los distintos altares en un cortejo que partía desde Santa María la Mayor y recorría la villa hasta llegar a El Salvador, situada en la plaza Mayor, donde se realizaba la rendición de estandartes y pendones. Después proseguía la misa mayor y la Octava del Corpus con misa durante los ocho días siguientes. La Cofradía del Santísimo Sacramento tomaba un especial protagonismo.

En el siglo XIX y XX la fiesta barroca del Corpus bejarano fue perdiendo fuelle, sobre todo al aprobarse la eliminación del cortejo de imágenes y otras personificaciones como la Justicia, tan características de ella. A ello hay que añadir la supresión de los señoríos y la desaparición de la Casa Ducal, patronos de la fiesta, y del Cabildo Eclesiástico. En el XIX el protagonismo pasó a la burguesía textil y sus componentes, integrados en la Abadía del Santísimo, aunque curiosamente los hombres de musgo continuaron su desfile junto al concejal que portaba la bandera, una figura intrínseca al ser y a la historia de Béjar, representación de la bravura bejarana frente a la invasión musulmana.

En los últimos años se ha intentado recuperar la fiesta barroca desaparecida, consiguiéndose en 2019 la declaración de Fiesta de Interés Turístico Internacional.

Procesión del Corpus Christi

Una fiesta intergeneracional: los Arcos de San Juanito (24 de junio)

Como su origen puede rastrearse a finales del siglo XIX, puede permitirme el lector añadirla a este listado, aunque entonces esta fiesta del calendario litúrgico tan ligada a los ritos de paso entre la primavera y el estío del solsticio de verano se celebraba de un modo algo diferente a lo que hoy conocemos[84].

Durante la Edad Moderna y todo el siglo XIX esa jornada centraba sus actos de devoción a la figura de San Juan Bautista, advocación principal de la parroquia de idéntico nombre. Ese día se realizaba una misa mayor y una posterior procesión sacando a las calles la talla del Bautista. Andando el tiempo, y sobre todo a partir de mediados del siglo XIX, se añadirán en la víspera bailes nocturnos, hogueras, músicas, degustación de churros, farolillos, fuegos artificiales, fallas[85] y una verbena, emplazada en la Puerta de la Villa y después en el atrio de la iglesia[86]. La jornada se remataba con la degustación de chocolate en el paraje del Regajo de los Moros[87] o una merienda que los niños organizaban con las moneditas conseguidas[88].

Sin embargo, una aportación distinta, intrínseca a Béjar y a la localidad de Sigüenza (Guadalajara), vendrá a caracterizar las festividades del 24 de junio: la construcción de los Arcos de San Juanito por niños y adultos, al principio vinculados a cada barrio y a la verbena nocturna, luego adquiriendo un vuelo propio diurno e infantil. La presencia del párroco procedente de Sigüenza, don José María Santamera Tejedor, fue la clave para que esta tradición seguntina se trasladase a Béjar. Durante esa jornada de bienvenida a la primavera los niños y adultos de la villa construyen arcos de vegetación, adornados con cadenetas, farolillos, elementos vegetales y otros elementos, tantos como permita la imaginación. Los pequeños se visten con trajes tradicionales de la zona y piden a los transeúntes una monedilla que reúnen en un fondo común, en un acto que dura todo el día. Al caer la tarde degustan un chocolate y cuentan los ingresos obtenidos.

Arco de San Juanito

84 Carmen Cascón, «Los Arcos de San Juanito de Béjar: una tradición ligada a los ritos vegetales. Explicación y evolución histórica», *Revista de Folklore n° 350* (Valladolid Fundación Joaquín Díaz, 2011): 4-10.

85 Así lo cuenta un anónimo narrador en *La Victoria*, núm. 1.091 (26/06/1915): 3. «En la Puerta de Ávila se quemará una falla al estilo de las de Valencia».

86 Anónimo, «La alegre mañana de San Juan», *Béjar en Madrid* (01/07/1917): 8 y 9.

87 Ruperto Fraile, *El Árbol de los Príncipes* (Béjar, 1990), 108.

88 José de Frutos, *Costumbres y Tradiciones bejaranas* (Salamanca: Caja Salamanca y Soria, 1994), 52.

En Béjar, como hemos descrito, durante todo el día, y hasta la guerra civil española, niños y adultos del barrio de San Juan Bautista alzaban arcos de vegetación similares a los descritos en puntos concretos del caserío y junto a ellos se bailaban las verbenas nocturnas. Los chiquillos pedían con sus bandejitas «Una perrita para San Juanito…». Entre 1936 y 1939 la fiesta se fue desdibujando y en la posguerra los arcos fueron una buena excusa para asaltar al transeúnte y obtener unas perrillas adicionales en aquella época de hambruna y carestía. Poco a poco se perdió tal costumbre, para reaparecer, por obra y gracia de la familia Molina, poseedores de una empresa de gaseosa. A partir de ese momento y hasta la actualidad goza de una excelente salud. Los niños se agrupan y preparan sus arcos durante la madrugada, compuesto de una estructura sólida y cubierta por elementos vegetales como la hiedra. Después se adorna con flores, farolillos de papel, cadenetas de colores, alfombras de flores y sal, y un sinfín de curiosas y divertidas formas de aderezar las estructuras efímeras. Bajo el arco se coloca un altar, su fin último, dedicado a San Juanito con una imagen del santo en talla o papel. Cada grupo de niños se inscribe en la parroquia de San Juan y participa en un concurso con el fin de elegir el arco más meritorio. Los chiquillos durante la mañana siguen asaltando a los transeúntes al sonsonete de «un eurito para San Juanito…», sustituyendo aquel otro «una perrilla para San Juanito», a lo que respondían los interpelados « ¡si san Juanito no come!», contestando los chiquillos «pero usa calzones»[89]. Por la tarde, una vez desmontados los arcos, se arraciman en el Parque Municipal donde se hace entrega de los premios y se realizan sorteos[90].

La Virgen desplazada: santa María de las Huertas (8 de septiembre)

En la misma jornada en que hoy día se festeja a la Virgen del Castañar[91], el 8 de septiembre, festividad de la Natividad de la Virgen, se hacía lo propio en tiempos pretéritos con Santa María de las Huertas o Virgen de la Huertas, una devoción medieval que giraba en torno a la protección de los cultivos y de las faenas agrícolas, y que poco a poco irá decayendo hasta ser engullida por el maremágnum devocional de la Virgen del Castañar[92]).

La primera noticia documental que existe sobre ella aparece tempranamente, en plena Reconquista, allá por el siglo XII. Es el segundo obispo de Plasencia, don Domingo, natural según la tradición de nuestra ciudad, quien en 1229 firma el decreto por el cual se cede la ermita de Santa María de las Huertas al recién fundado Cabildo Eclesiástico de Béjar[93]. Su lugar de culto se situaba a extramuros de la villa, en un valle feraz y abundante en aguas al sur de la población. Ahí radica la importancia de esta devoción: cobija bajo su paraguas a los campesinos y sus cultivos, y al todopoderoso Cabildo Eclesiástico. Si a San Antón se le rezaba con el fin de que protegiese a los animales domésticos, a Santa María de las Huertas se le rendía culto con el fin de obtener buenas cosechas. Duales y complementarias ambas devociones con templos próximos, a extramuros de la villa, mirando hacia el sur.

La imagen que hoy se conserva en la iglesia de Santiago no es, claro está, la primitiva, que

89 Ruperto Fraile, *El Árbol de los Príncipes* (Béjar, 1990), 108.

90 *La Victoria*, núm. 1.091 (26/06/1915): 3.

91 El 7 de septiembre según la Regla del Cabildo Eclesiástico de 1736 (APSMB).

92 Carmen Cascón, «Una imagen olvidada: Historia de Nuestra Señora de las Huertas», *Béjar en Madrid*, núm. 4.436 (2007): 2 y 3.

93 Antonio Martín, «Para la Historia Eclesiástica de Béjar y su comarca. Libro de regla del Cabildo Eclesiástico de Béjar», en *Ofrenda a la Santísima Virgen del Castañar, Excelsa patrona de Béjar y su comarca,* Volumen II (Madrid: Prensa Española, 1963), 132-192.

Virgen de las Huertas procesionada el día de la Virgen de la Antigua

se perdería con el paso de los siglos. La talla actual, de calidad regular, es un armazón de vestir (frecuente en a partir del siglo XVI) al que se ensamblan las manos y la cabeza, de materiales más ligeros, fácil de ser portada en procesión. Tras la desaparición de su ermita, se trasladó, como muchas otras, al templo más antiguo de Béjar, Santiago. El 17 de marzo de 1820 el Cabildo Eclesiástico acuerda «trasladar la Imagen de Nuestra Señora de las Huertas, propia del dicho Cabildo a la Iglesia Parroquial de Santiago de esta misma Villa [...] y vender los materiales de la ermita, y que con su producto se hiciese un retablo aseado y decente en dicha iglesia [...][94]».

En cuanto a su festividad, correspondía al Cabildo Eclesiástico velar por su culto al ser además patrona de su institución. Según su Regla[95] el 7 de septiembre se rezaban las vísperas en su ermita y al día siguiente, a las seis de la mañana, partía una animada romería desde Santa María la Mayor hasta su templo, donde se rezaba un oficio de difuntos y se cantaba un responso por los miembros del Cabildo fallecidos, mientras doblaban a muerto las campanas de la villa. A la procesión estaban obligados a acudir todos los eclesiásticos integrantes del Cabildo Eclesiástico bajo pena de fuerte multa. El día 9 las celebraciones tomaban un carácter institucional: se reunía el Cabildo en pleno para realizar un balance del año y se elegía al abad del año siguiente. Es decir, el día posterior al festejo estaba señalado en el calendario como comienzo y fin de las actividades anuales del Cabildo.

La solemnidad de Santa María de las Huertas se desplegaba en torno al 7, 8 y 9 de septiembre, mientras que la de la Virgen del Castañar se centraba en el día 8. A partir del hallazgo de ésta última en 1446, debieron de solaparse ambas festividades durante siglos, cediendo poco a poco la Virgen de las Huertas ante el auge del culto a la Virgen del Castañar. Sin embar-

94 APSM, *Libro de acuerdos del Cabildo Eclesiástico de Béjar* (1798), 12- 14.

95 APSM, *Libro de acuerdos del Cabildo Eclesiástico de Béjar* (1736), 12-14.

go existe una razón de peso para explicar este declive: a partir del siglo XVIII el sector primario no será el predominante y la población no dependerá enteramente de las cosechas, sino que la complementará su economía con la actividad textil. Cuando en el siglo XIX desaparezcan los señoríos y el Cabildo Eclesiástico, los bejaranos y, por ende, la burguesía textil, asumirán como patrona de la ciudad y protectora de su actividad textil a la Virgen del Castañar, en detrimento de Santa María de las Huertas, desapareciendo su ermita con la supresión de su Cabildo.

En la actualidad, como hemos comentado más arriba, su efigie se procesiona en la festividad de la Virgen de la Antigua desde Santiago hasta las murallas medievales. Es el único momento en que los bejaranos se fijan en ella, estando el resto del año arrumbada en el Museo Sacro, sin culto.

La Virgen del Castañar, patrona del alfoz de Béjar (8 de septiembre)

El inicio de la devoción a Nuestra Señora del Castañar se remonta, según la leyenda y el milagro, a 1446, cuando un pastorcillo oriundo del pueblo cercano de La Garganta (Cáceres), Joaquín López, vive un episodio extraordinario en un momento en que Béjar y su alfoz sufren el azote de una epidemia de gran virulencia. La Virgen se le aparece sobre las ramas frondosas de un castaño anunciando el cese de la peste e instando a que se busque su santa imagen. Avisadas las gentes de Béjar se echan al monte y encuentran escondida a los pies de un castaño una Virgen oculta en una caja de madera para evitar su profanación desde la invasión musulmana[96]. En ese mismo lugar, se construiría primero una humilde capilla, luego una ermita y por fin un santuario, con el fin de rendirle culto de la forma debida[97].

Sin embargo existe documentación que revela un culto mariano remoto en el Castañar en una ermita dedicada a una Virgen del Monte o Santa María del Monte, el antecedente devocional de la Virgen del Castañar[98]. La reactualización de su culto bien pudo deberse a los Zúñiga, señores de la villa, que como tales quisieron desde el primer momento adueñarse del santuario y de la Virgen, en pugna con el obispado de Plasencia y los bejaranos. En los primeros compases del hallazgo los feligreses fundaron una cofradía, custodia de su culto, fiesta, sus vestidos y alhajas.

Pero podemos ir más allá y remontarla a tiempos aún más pretéritos, a cultos de la naturaleza prerromanos vinculados a los manantiales y los bosques, presentes en ese monte sagrado del Castañar. No en vano junto a la ermita se construyó un coso taurino, primero en madera en el siglo XVII y después de piedra un siglo más tarde, el más antiguo de España[99]. Esos tres pilares unidos -culto a una imagen mariana, ma-

96 La leyenda del hallazgo milagroso de la Virgen fue recopilada por vez primera en 1795 por el fraile franciscano Francisco Yagüe en su *Historia de la Imagen del Castañar que se venera...* Reeditada por el semanario bejarano *La Victoria* en *Contribución al estudio de la Historia de Béjar*. Colección de estudios y documentos. Béjar, 1919. Hoy se puede acceder a ella a través de http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000124581&page=1. Sobre su culto consultar Juan Muñoz, «Historia de la Santísima Virgen del Castañar, Excelsa patrona de Béjar y su comarca», en *Ofrenda a la Santísima Virgen del Castañar, Excelsa patrona de Béjar y su comarca*, Volumen I (Madrid: Prensa Española, 1954): 150 y ss.

97 Sobre la construcción de su santuario consultar Roberto Domínguez, «Historia arquitectónica y artística del santuario de la Virgen del Castañar», *Béjar en Madrid*, núm. 4.621 y ss (2010); y Carmen Cascón y Roberto Domínguez, «Historia y arte del santuario de Nuestra Señora del Castañar, patrona de Béjar y su comarca». *Revista Cultural de Gibraleón*, núm. 8 y 9 (2011): 49-56 y 55- 63.

98 José Luis Majada, *Historia de Béjar (1209-1868)* (Madrid: Kadmos, 1998), 108 y ss.

99 Sobre la plaza de toros del Castañar hay numerosa bibliografía. Destacar Miguel Rodríguez, *La fiesta taurina en Béjar* (Salamanca: Diputación de Salamanca, 2005), 167 pp; y Juan Muñoz, *La plaza de toros de Béjar es la más antigua de cuantas existen en España* (Madrid, 1961), 42 pp.

nantiales y abundante naturaleza, y toros- nos indican la preexistencia de un culto antiguo a la Magna Mater que pervivió durante la Edad Media. Es reseñable que en ese mismo monte se situasen varias ermitas bajo advocaciones femeninas: Virgen del Castañar, Santa Ana, Santa Lucía, Santa Marina y María Magdalena.

Cuando las epidemias asolaban la Villa y Tierra los bejaranos y comarcanos rogaban a Dios, a los santos y la Virgen para que cesasen tamañas desgracias. También a San Roque, cuya imagen veneraban los bejaranos en el convento de monjas franciscanas de la Anunciación. Los monjes del convento de San Francisco le adornaban, le colocaban en las andas y le paseaban por las calles de Béjar bajo el tañido solemne de las campanas. Más que regocijos, le rodeaban los duelos, pero no dejaban de romper estas tradiciones la rutina diaria de los bejaranos de otro tiempo[100].

Igualmente era competencia del poder civil trasladar a la Virgen del Castañar desde su ermita a Béjar, bien a El Salvador o al convento de la Piedad, con motivo del azote de plagas, periodos de sequías y epidemias que diezmaban a la población, o por petición de la Casa Ducal. Del mismo modo podía tomar la iniciativa la cofradía de la Virgen con el objetivo de obtener fondos en favor de la construcción del santuario. El consistorio procedía de idéntica forma: nombraban dos comisarios para informar al Cabildo Eclesiástico y se la bajaba en romería acompañada por los frailes franciscanos con repique de campanas y encendido de luminarias. En el tiempo en que duraba las novenas se la exponía de día y de noche, se decían misas y se bailaba a la puerta del templo. Reseñable es la tradición de celebrar las «bodas de la Virgen», un rito nupcial que puede enlazarse con la tradición de regalar ofrendas a los novios en el día de su enlace por vecinos, amigos y familiares en ámbitos rurales[101].

En lo que se refiere a la administración del culto, quedó en manos de una cofradía que estipuló la celebración de dos fiestas en honor de la Virgen: una procesión el domingo siguiente a la festividad de la Virgen de Fuente Santa de Medinilla[102] y de vísperas el día de la Anunciación para conmemorar su aparición[103]. La peregrinación, celebrada el 15 de septiembre, debía partir de San Juan Bautista hasta su ermita, acudiendo a ella los capitulares del Cabildo y portando los párrocos las cruces distintivas de cada una de las feligresías.

Describir el novenario que la precede, el ascenso de los esforzados bejaranos y comarcanos hasta su santuario, la romería tradicional durante ese día de septiembre y el subsiguiente festejo de toros, en origen costeados por cuatro mayordomos de la villa y su partido elegidos por la cofradía, resulta reiterativo por conocido. La institución de su romería data de 1711, momento en que se fija la celebración de una misa solemne el domingo o el lunes después de la festividad de la Virgen de Fuente Santa de Medinilla, tras la cual sus feligreses portaban la imagen en andas rodeando la plaza de toros para regresar a su templo. La declaración como patrona de Béjar de la Virgen del Castañar procede del año 1865 en la que fue designada

100 AHMB, *Libro de actas del consistorio de 1763*, sesión de 26 de noviembre, sign. 1606, s/f.

101 APSBB, *Libro de la Cofradía de la Virgen del Castañar (1708-1863)*, 35. Carmen Cascón, «Los traslados de la Virgen del Castañar, patrona del alfoz de Béjar, a la villa. Una forma de aproximación a las tradiciones y las formas de vida durante el siglo XVIII», *Revista de Folklore* núm 360 (Valladolid: Fundación Joaquín Díaz, 2012): 24-41.

102 Sobre esta otra advocación mariana del señorío de los Zúñiga, que compitió con la Virgen del Castañar en preeminencia, consultar Tomás Aguilera y Gabriel Cusac, *Fuente Santa (Medinilla, Ávila). Estudio histórico-antropológico* (Béjar: Centro de Estudios Bejaranos y Ayuntamiento de Béjar, 2010), 127 pp.

103 Antonio Martín, «Para la Historia Eclesiástica de Béjar y su comarca. Libro de regla del Cabildo Eclesiástico de Béjar», en *Ofrenda a la Santísima Virgen del Castañar, Excelsa patrona de Béjar y su comarca,* Volumen II (Madrid: Prensa Española, 1963): 132-192.

como tal[104]. En 1947 se la coronó canónicamente por don Pedro Zarranz y Pueyo, obispo de Plasencia.

Hoy día sigue conservando el trono y título de patrona de Béjar, y en su día grande los bejaranos siguen ascendiendo a su santuario para escuchar la misa que se hace en los exteriores del santuario y portar sus andas. La romería transcurre bajo el amparo de las sombras de los castaños cargados de erizos hasta el Mirador de la Virgen. Tras un rezo en el que la Virgen bendice a la ciudad desde las alturas, se regresa al santuario, donde se guarda la imagen hasta el año siguiente.

104 AHMB, *Libro de actas del consistorio de 1711*, sesión de 5 de septiembre, sig. 1589, 81.

Romería de la Virgen del Castañar

San Miguel, el patrono y abogado de la villa (29 de septiembre)

Que San Miguel era patrono y abogado de Béjar lo confirma una anotación de un pleno consistorial convocado en 1621[105], aunque su relevancia procede de tiempos medievales.

Su ermita se encontraba a extramuros de la villa, en el pago de La Corredera y dependiente en lo eclesiástico de la parroquia de San Juan Bautista. Sabemos que en el siglo XVIII se mantenía en pie aunque arruinada y fue reparada gracias a la llegada de la Congregación del Divino Pastor. Esta hermandad religiosa fue instalada en Béjar gracias al beneplácito del duque de Béjar, don Juan Manuel II, con el fin de atender a los enfermos del hospital de San Gil. Por voluntad ducal, se les cedió la ermita de San Miguel y otros terrenos circundantes para establecer otra institución similar que regentarían[106].

Su fiesta dependía del consistorio, al igual que la de los Santos Mártires San Fabián y San Sebastián, Santa Marina y La Magdalena. Por tal motivo organizaba sus fastos, siempre avisando con anterioridad al Cabildo Eclesiástico. Según la regla del siglo XVIII se celebraba con una romería que partía desde Santa María hasta la desaparecida ermita de San Miguel, y en 1895 se completaba el jolgorio con sesiones musicales, distribución de premios, fuegos artificiales, reparto de pan para los pobres[107] y, por supuesto, una misa solemne en memoria de los caídos en 1868.

Desde antiguo durante los días precedentes a la fiesta se emplazaba la feria de San Miguel o Feria de Septiembre que perdura hasta la actualidad aunque en franca decadencia[108].

Cabalgata paródica. Fiesta del Obispillo de San Nicolás (6 de diciembre)

La tradición de elegir en el día de San Nicolás de Bari, patrón de los niños, a un infante que ejerciera las funciones de pequeño obispo hasta el 28 de diciembre, Día de los Santos Inocentes, se perdió en la noche de los tiempos hasta no quedar de ella ni un leve rastro. Hoy día Palencia, León, el monasterio de Montserrat en Barcelona o Burgos –al margen de varias localidades obispales de Inglaterra-, lo celebran anualmente con gran éxito. La leyenda nos indica que surgió en la Edad Media en villas con sede episcopal o monacal. Ese día se reunía el Cabildo Eclesiástico o los monjes de un monasterio para investir a un niño de la escolanía con la máxima autoridad episcopal, incluyendo sus símbolos. Dado que Béjar no era sede episcopal pero sí disponía de Cabildo Eclesiástico, por lo que podríamos dar por hecho que el origen de esta fiesta, vinculada a esta institución clerical, está casi probado. La labor social de tal ficción se basaba en trastocar la rígida jerarquización de la sociedad feudal en un trasunto de carnaval navideño.

Existen dos versiones de la fiesta en Béjar. Una nos cuenta que el párroco de la desaparecida iglesia de San Nicolás seleccionaba a un niño al que se investía con los atributos y poderes del obispo de Plasencia. Después se le paseaba por las calles a lomos de un asno desde el 6 al 28 de diciembre. Otra versión respira un aire más civil y paródico. José Luis Majada Neila describe: «Los alcaldes pagaban y disfrazaban a una persona que se vestía ridículamente de obispo, la cual debía correr a caballo por la plaza y la calle mayor por lo menos dos carreras[109]».

105 AHMB, *Libro de actas del consistorio de 1621*, sesión de 22 de septiembre, sig. 1589, s/f.

106 Juan Manuel Ramos Berrocoso, «La estancia de la hermandad del Divino Pastor en el hospital de San Gil», *Estudios Bejaranos* núm. XXII (2018): 124.

107 AHMB, *Libro de actas del consistorio de 1895*, sesión de 19 de septiembre, 78 v.

108 Carmen Cascón, «Apuntes para una feria en decadencia», *Revista de Ferias y Fiestas de la Cámara de Comercio de Béjar*, (2016): 14-17.

109 José Luis Majada, *25 años. Concurso literario*

Muchas otras festividades religiosas quedan relegadas en este artículo, no por falta de ganas ni de tiempo, sino de espacio. Como curiosidad añadir que sus imágenes eran sacadas en la procesión del Corpus Christi, habida cuenta que la mayoría de sus advocaciones contaba con una cofradía propia. Quizá otro momento sea el propicio para darlas a conocer.

Mª. del Carmen Cascón Matas
Historiadora
Centro de Estudios Bejaranos

FUENTES DOCUMENTALES

*Archivo Histórico de la Nobleza (AHN):

-Osuna, C.224, D.44. «Copia autorizada del acta de la visita del Doctor Padilla, visitador en el Obispado de Plasencia, de la Iglesia de Santa María de Mediavilla de Béjar (Salamanca), con la intención de averiguar el origen y autenticidad de las reliquias que allí estaban depositadas de San Blas y de una de las once mil Vírgenes, las cuales fueron traídas por Francisco de Zúñiga [Sotomayor, V conde de Belalcázar y (III)] duque de Béjar».

-Osuna, C.233, D.75. «Licencia otorgada por Diego de Arce Reynoso, obispo de Plasencia, para celebrar en la villa de Béjar (Salamanca) durante todos los años el 17 de enero el día de San Antonio Abad y que no sea realizado ningún tipo de trabajo».

-Osuna, C.246, D. 74. «Documentación relativa a la testamentaría del [VII] duque de Béjar, Francisco Diego López de Zúñiga Sotomayor».

-Osuna, C.253, D.47. «Carta remitida por Vicente Ortiz de Salceda a Teresa de Silva Sarmiento [de la Cerda, (IX)] duquesa de Béjar, en la que trata de la donación que hizó Francisco [Diego López de Zúñiga Sotomayor, VII] duque de Béjar de una renta para el aceite de una lámpara de plata a Nuestra Señora de la Antigua, en la Iglesia de Santiago de Béjar (Salamanca) ».

*Archivo Histórico Municipal Béjar (AHMB):

-Libros de actas de sesiones de 1621, 1622, 1623, 1703, 1710, 1711, 1721, 1722, 1763, 1895.

*Archivo Parroquial de San Juan Bautista Béjar (APSJBB):

-Libro de la Cofradía de Vera Cruz.

-Libro de la Cofradía de la Virgen del Castañar (1708-1863).

*Archivo Parroquial de Santa María de Béjar (APSMB):

-Libro de Reducción Parroquial (1568).

-Libro de Fábrica (1547-1568).

-Libro de fábrica de la iglesia de San Pedro.

-Libro de la Regla del Cabildo Eclesiástico de Béjar (1736).

-Documentación suelta: «Inventario de alhajas, ornamentos y ropa de la iglesia de Santa María y de la de Santiago» (1692), «*Inventario de alhajas,* hornamentos y ropa de la yglesia de Santa María y de la de Santiago (1756)», «Indulgencias concedidas en 1756», «Certificazion de autentiçidad de las reliquias de San Blas y de las Once Mil Virgenes que hay en la yglesia de Sancta Maria (1563)».

«*Casino Obrero de Béjar*» (Béjar: Casino Obrero y Caja Salamanca y Soria, 1992), 49.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilera, Tomás y Cusac, Gabriel. *Fuente Santa (Medinilla, Ávila). Estudio histórico-antropológico*. Béjar: Centro de Estudios Bejaranos, 2010, 127 pp.

Anónimo. «El detalle de la semana. Otro San Gregorio sin San Gregorio». *Béjar en Madrid* (15/05/1944): 4.

Anónimo. «La alegre mañana de San Juan». *Béjar en Madrid* (01/07/1917): 8 y 9.

Anónimo. «La Fiesta del árbol». *Béjar en Madrid* (16/05/1919): 8.

Anónimo. «San Gregorio Ostiense». *Béjar en Madrid* (16/05/1917): 7.

Anónimo. «A quince días vista». *Béjar en Madrid* (16/04/1917): 7.

Anónimo. «San Gregorio», *Béjar en Madrid* (16/05/1919): 7.

Anónimo. Sueltos y noticias, *La Victoria*, núm. 1.091 (26/06/1915): 3.

Anónimo. Sueltos y noticias, *La Victoria* (16/01/1915): 3.

Barragán, Juan José. «Las plagas del campo español y la devoción a San Gregorio Ostiense». *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, núm. 29 (1978): 273-298.

Cascón, Carmen y Domínguez, Roberto. «Historia y arte del santuario de Nuestra Señora del Castañar, patrona de Béjar y su comarca». *Revista Cultural de Gibraleón*, núm. 8 y 9 (2011): 49-56 y 55- 63.

Cascón, Carmen, Domínguez, Roberto y González, Óscar. «La iglesia de San Pedro: datos para su historia». Especial de *Béjar en Madrid* (2007): 54-59.

Cascón, Carmen, y Rivadeneyra, Óscar. «Presencias y ausencias. Vicisitudes en la documentación medieval del Archivo Histórico de Béjar». En *Fuero de Béjar (c. 1250). Estudios, edición y facsímil*. Ruiz Asencio, José María, Ruiz Albi, Irene, y Herrero Jiménez, Mauricio (coords.). Salamanca: Diputación de Salamanca, Instituto Castellano leonés de la Lengua, Universidad de Salamanca, 2019: 409-468.

Cascón, Carmen. «Apuntes para una feria en decadencia». *Revista de Ferias y Fiestas de la Cámara de Comercio de Béjar* (2016): 14-17.

Cascón, Carmen. «Béjar: de villa a ciudad (1850) ». *Revista de Ferias y Fiestas de la Cámara de Comercio de Béjar* (2013): 65-69.

Cascón, Carmen. «Breve inventario de regocijos y jolgorios bejaranos civiles de la Edad Moderna y siglo xix». *Revista de Ferias y Fiestas de la Cámara de Comercio de Béjar* (2019): 14-18.

Cascón, Carmen. «El domingo se celebró la fiesta de la Virgen de la Antigua». *Béjar en Madrid*, núm. 4.657 (2011), 3.

Cascón, Carmen. «Festejos en Béjar por la boda de la reina Isabel II». *Béjar en Madrid*, núm. 4.722 (2015): 4.

Cascón, Carmen. «La celebración de la Semana Santa en el Béjar de 1733». *Béjar en Madrid,* núm. 4.549 y 4.550 (2009), 3 y 3.

Cascón, Carmen. «La romería de la Peña de la Cruz». https://ccasconm.blogspot.com/2013/05/la-romeria-de-la-pena-de-la-cruz.html (2013).

Cascón, Carmen. «Los Arcos de San Juanito de Béjar: una tradición ligada a los ritos vegetales. Explicación y evolución histórica». *Revista de Folklore,* núm 350, Fundación Joaquín Díaz (2011): 4-10.

Cascón, Carmen. «Los matrimonios del duque don Joaquín a través de las cartas envidas al Consistorio de Béjar». *Béjar en Madrid*, núm. 4.562 y 4563 (2009): 3 y 3.

Cascón, Carmen. «Los traslados de la Virgen del Castañar, patrona del alfoz de Béjar, a la villa. Una forma de aproximación a las tradiciones y las formas de vida durante el siglo xviii». *Revista de Folklore,* núm. 360, Fundación Joaquín Díaz (2012): 24-41.

Cascón, Carmen. «Pasado y presente de la fiesta de San Antón». *Béjar en Madrid*, núm. 4.584 (2010): 3.

Cascón, Carmen. «San Blas: una tradición secular enraizada en Béjar». *Béjar en Madrid,* núm. 4.587 (2010): 3.

Cascón, Carmen. «Una imagen olvidada: Historia de Nuestra Señora de las Huertas». *Béjar en Madrid*, núm. 4.436 (2007): 2 y 3.

Criado, Fernando. «Viajes y maravillas de un prior de San Frutos del Duratón en el siglo xviii. Una pequeña aproximación a la apasionante vida de Fray Liciniano Sáez», *Revista de Asociación de Amigos del convento de la Hoz* (2014): 19-23.

Cusac, Gabriel y Muñoz, José. *Los Hombres de Musgo y su parentela salvaje. El mito silenciado*. Salamanca: Diputación de Salamanca y Centro de Estudios Bejaranos, 2011, 224 pp.

De Frutos, José. *Costumbres y Tradiciones bejaranas*. Salamanca: Caja Salamanca y Soria, 1994, 103 pp.

Díez, José Ignacio. «Los hombres de musgo y la fiesta del Corpus». *Revista de Ferias y Fiestas*. Béjar: Cámara de Comercio (2008): s/p.

Domínguez, Roberto, y Cascón, Carmen. «Retablística, escultura, pintura y artes industriales en Béjar desde el siglo xv al 1900» en Hernández, José Mª, y Avilés, Antonio (Coords.) *Historia de Béjar Volumen II*. Salamanca: Diputación de Salamanca, Centro de Estudios Bejaranos y Ayuntamiento de Béjar (2013), 481-547.

Domínguez, Roberto y Cascón, Carmen. «Las principales devociones marianas en el Arte y la Historia de Béjar (Salamanca)», en *Actas del Congreso Internacional Mariano María, signo de identidad de los pueblos cristianos*. Gibraltar (2010) (en prensa).

Domínguez, Roberto. «Historia arquitectónica y artística del santuario de la Virgen del Castañar». *Béjar en Madrid*, núm. 4.621 y ss (2010).

Fabián, José Francisco. «El tiempo más antiguo (Del paleolítico al siglo xi)» en *Historia de Béjar*, Volumen I. Urbano Domínguez y José Mª Hernández (coords.). Béjar: Centro de Estudios Bejaranos y Ayuntamiento de Béjar (2012): 71-192.

Fraile, Ruperto. *El Árbol de los Príncipes*. Béjar, 1990, 244 pp.

Gómez, José. «La Fiesta del árbol». *Béjar en Madrid* (16/04/1920): 12 y 13.

López, Alejandro. *Ideología, control social y conflicto en el Antiguo Régimen*. Béjar: Centro de Estudios Bejaranos, 1996, 201 pp.

Majada, José Luis en VVAA *25 años. Concurso literario «Casino Obrero de Béjar»*. Béjar: Casino Obrero y Caja Salamanca y Soria (1992), 49.

Majada, José Luis. *Historia de Béjar (1209-1868)*. Madrid: Kadmos, 1998, 269 pp.

Marcos, Manuel-Antonio, «La iglesia de Santiago». *Béjar en Madrid,* núm. 2.528, 2.529, 2.530, 2.531, 2.532, 2.536, 2.538, 2.539, 2.540 y 2.545 (1970).

Marcos, Manuel-Antonio, *El habla de Béjar* (Salamanca: Centro de Estudios Salmantinos 1991), 174 pp.

Martín, Antonio. «El cuadro de la Antigua», *Béjar en Madrid* núm 418 (1929): 3 y 4.

Martín, Antonio. «Para la Historia Eclesiástica de Béjar y su comarca. Libro de regla del Cabildo Eclesiástico de Béjar», en *Ofrenda a la Santísima Virgen del Castañar, Excelsa patrona de Béjar y su comarca,* Vol. II. Madrid: Prensa Española, 1963: 132-192.

Martín, Antonio. «Datos históricos de la antigua parroquia de Santiago», *Béjar en Madrid* núm. 365 (1930): 7 y 8.

Martín, Carmen. «Dos ejemplos de cabildos menores en la tierra de Béjar: la Universidad de Clérigos de la villa y el Cabildo de Clérigos del Cuarto de Arriba», *Estudios Bejaranos* núm. 1 (1994): 45-58.

Muñoz, Juan. «Datos para nuestra historia. Las reliquias de San Blas», *Béjar en Madrid*, núm. 1194 y 1195 (1945).

Muñoz, Juan. «Datos para nuestra historia. Sobre el templo y sobre la parroquia de Santa María». *Béjar en Madrid* (1939): 2.

Muñoz, Juan. «Las más antiguas efigies marianas que tiene Béjar» en *Ofrenda a la Santísima Virgen del Castañar, Excelsa patrona de Béjar y su comarca.* Volumen II. Madrid: Prensa Española, 1963, 792 pp.

Muñoz, Juan. «Nota sobre la iglesia de Santiago». *Béjar en Madrid* núm. 1193 (1945): 2.

Muñoz. Juan. «Historia de la Santísima Virgen del Castañar, Excelsa patrona de Béjar y su comarca», en V.V.A.A. *Ofrenda a la Santísima Virgen del Castañar, Excelsa patrona de Béjar y su comarca*. Volumen I. Madrid: Prensa española, 1954, p. 150 y ss.

Ramos Berrocoso, Juan Manuel. «La estancia de la hermandad del Divino Pastor en el hospital de San Gil». *Estudios Bejaranos* núm. XXII (2018): 111-134.

Rivadeneyra, Óscar. «Sangre y fervor en el Corpus de otro tiempo». *Béjar en Madrid*, núm. 4.750 (2015): 4.

Rodríguez, José Luis. «San Blas versus Dionisos». http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/san-blas-versus-dionisos-2/html/

Sánchez, José Antonio y Sánchez, Miguel. *Burlas y veras en la gastronomía bejarana*. Salamanca: Diputación de Salamanca e Instituto de las Identidades, 2019, 227 pp.

Yagüe, fray Francisco. *Historia de la imagen del Castañar que se venera en la villa de Bejar, y exercicios utiles para excitarse á contricion por la intercesion de la Virgen*. Salamanca: imprenta de Francisco de Tóxar, 1795. http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000124581&page=1

El entierro de la zorra y su testamento

José Luis Rodríguez Plasencia

Entierro de la zorra en Güéjar Sierra. Foto: Ayuntamiento

En la falda sur de la Sierra Nevada granadina, formando parte de esta provincia y de la almeriense se extiende una región histórica conocida, bien como La Alpujarra, bien como Las Alpujarras. Sobre el origen de su nombre hay diversas opiniones: En algunos escritos antiguos aparece mencionada como *alpujarras*, derivado del vocablo árabe *al Busherat –al-bugscharra–*, traducible por «la Tierra de hierba» o «la Tierra de pastos». Pedro Antonio de Alarcón –nacido en Guadix– tras viajar por la comarca alpujarreña publicó en 1873 *La Alpujarra: sesenta leguas a caballo precedidas de seis en diligencia*, donde tras citar el origen anterior del término y siguiendo a Luis de Mármol Carvajal, nacido en Granada treinta y ocho años después de que los Católicos Reyes conquistaron la ciudad y autor de *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del Reyno de Granada,* da otros cuatro posibles orígenes del nombre: *Abuxarra,* «la rencillosa», «la pendenciera» o «la indomable», opinión ésta del arabista archidonés Miguel Lafuente Alcántara mencionada en su obra *Historia de Granada*, publicada en 1848; de *Albordjela,* «la fortificada», recogen los arabistas franceses Carles Romey y Silvestre de Sacy y, finalmente, *Al-Buarrat*, «la Sierra Blanca», «la

Sierra Nevada» o «alba sierra», como opina el orientalista e historiador malagueño Francisco Javier Simonet y Baca, nombre del que fuera uno de los primeros colonizadores musulmanes de la comarca. Tampoco han faltado quienes, como el arabista y arqueólogo madrileño Eduardo Saavedra y Moragas –*La Geografía de España del Edrisi*–, hacen descender el nombre Alpujarra de la raíz céltica *alp*, con significado de «altura» o «pasto de montaña» según otros y *xarrat* o *Serrat* o el mozárabe *-aira*, que la vincularían con la latina *serra* o la gaélica *sreath*, «cadena, agrupación», por lo cual Alpujarra vendría a ser «un equivalente de agrupación de montes».

Pues bien, unida tanto a esta región como al Valle de Lecrín –enclavado en la vertiente meridional de Sierra Nevada– y a la Vega granadina, pervive una tradición común conocida como *El Entierro de la Zorra*. Sin embargo, cada una de las poblaciones donde se representa lo hacen de forma y en fechas diferentes, pues aunque para la mayoría sirve como remate de sus fiestas patronales, en Güéjar Sierra –situado en la parte suroriental de la Vega– se tiene como inicio del carnaval. Ello –empero– no impide que tengan en común algunos componentes, pues en todas estas localidades procesionan un monigote representativo del animal, símbolo de la lujuria y de amigo de lo ajeno. Hace ya barios años los mozos del pueblo donde se realizaba dicho entierro subían al mote y cazaban una zorra y luego la enterraban en la plaza del pueblo como colofón de las fiestas. Más tarde el animal fue sustituido por una piel disecada del mismo y hoy es un muñeco elaborado con telas, cartón y paja –relleno de bengalas y cohetes– que llevan por las calles del pueblo para, tras pronunciar algunas palabras burlescas y satíricas por un falso cura, quemarlo entre lamentos burlescos y el jolgorio general antes de enterrarla.

Hay quien considera que este evento guarda cierto paralelismo con *El Entierro de la Sardina,* por el hecho de que tanto una como otra son llevadas por las calles en procesión, acompañadas de hombres vestidos de luto y de plañideras, mas al ser La Alpujarra una comarca montañosa donde no hay pescado, la tradición se convirtió en el entierro de la zorra, animal que abunda en la zona. Mas lo primero que llama la atención de esa costumbre tan popular «de enterrar la sardina» es el hecho de que sea pescado –y no carne– lo que se entierra, como símbolo de la lujuria y liberalidad del carnaval y –precisamente– como preludio a una época en la que es precepto eclesiástico el uso del pescado y no de la carne. Sin embargo, como escribe Pascual Madoz –cit. por Caro Baroja, pg. 111– «... lo que parece positivo es que en la antigüedad, cuando se comía la vigilia toda la Cuaresma, se acostumbraba a enterrar una canal de puerco al que se daba el nombre de sardina, cuyo uso se ha corrompido con el significado que hoy se da a este pescado».

Empero, se desconoce el origen exacto de esta tradición aunque hay quien la re-monta a la Prehistoria, con la caza de aquellas alimañas que pudieran resultar peligrosas para la tribu, caza que no estaría exenta de componentes mágicos; tradición que más tarde sería adoptada por la gentilidad.

Según la Oficina de Turismo de Güéjar «... esta festividad pagana tiene una connotación de raíces religiosas al comienzo de la Cuaresma, con el entierro del pecado (el zorro) y la preparación de la Semana Santa». Y añade que hay una parodia en la que los propios vecinos llevan el sepelio de *la zorra Arpía María*, como es conocido el pelele: «El alcalde, el sacerdote, el monaguillo y el veterinario dirigen este entierro que simboliza adiós a las posibles peleas y malentendidos que habrían surgido durante el año entre los aldeanos». Sin olvidar la ilusión que para los presentes representa la llegada de un nuevo año.

Siguiendo la tradición de Güéjar la zorra se saca en procesión por las calles sobre unas andas que portan un grupo de enmascarados y el acompañamiento del alcalde, el cura –que pronunciará el sermón antes de prender fuego al pelele, los monaguillos–, que aspergían entre el público «el pater noster» introdu-

ciendo una escoba de esparto en una escupidera –y el veterinario, que será el encargado de certificar la muerte al final del recorrido–. Mientras todos –especialmente algunos hombres disfrazados de mujer, a modo de plañideras– lloran su pena gritando: «qué lástima que se ha muerto la zorra». Por su parte los vecinos y asistentes arrojarán sobre la zorra durante el trayecto todos aquellos objetos que hubiera tenido relación con algún hecho desagradable en su vida.

Curiosamente, en Alpujarra de la Sierra –situada en la parte centro-septen-trienal de la Alpujarra Granadina– y en su pedanía Yegen, que dio a conocer el hispanista británico Gerald Brenan en su libro *Al Sur de Granada*, ha dejado de celebrarse. Brenan escribió –pag. 71– haciendo referencia a los acontecimientos agrícolas de la localidad: «El primero de estos actos era el carnaval… El último día se celebraba una procesión de antorchas en la que era paseada en triunfo una piel de zorro (o en su defecto una piel de conejo) alrededor de la aldea y luego la enterraban enfrente de la iglesia, con ceremonias religiosas y un sermón burlesco. Es de suponer que este rito representaba el entierro del viejo año». Aunque no está nada clara esta atribución, pues de ser cierta, sería lógico que se celebrara los últimos días del año, cosa que no ocurre.

Al igual que en Güéjar Sierra, en Víznar –en las estribaciones de la Sierra de la Alfaguara, en la parte central de la Vega granadina– y en Nigüelas –en el Valle de Lecrín– capturaban antaño una zorra viva, animal dañino, símbolo del mal, de la astucia y el oportunismo, y se encerraba en una jaula e igualmente le arrojaban cosas de naturaleza negativa o que les hubiesen provocado alguna desgracia. Matándolo y enterrándolo creían que se enterraban también todos los males que hubieran sucedido durante el año en la localidad. Hoy, en Víznar la zorra es también un muñeco de papel relleno de cohetes, luminarias y bengalas que es portado por los niños, mientras se entonan cantos fúnebres. El festejo tiene lugar el día cuatro de febrero, pasada la fiesta de San Blas.

Entierro de la zorra. Nigüelas. Fotos Ayuntamiento

En Nigüelas se celebra el tercer domingo de septiembre, fiesta de la Virgen de las Angustias, patrona de la localidad. Antiguamente la fiesta coincidía con el fin del «año agrícola» –recuérdese lo que escribió Brenan– que abarca desde el primero de septiembre hasta el 31 de agosto, mientras que el hidrológico va del primero de octubre al 30 de septiembre.

En el artículo *El entierro de la zorra, Nigüelas*, incluido en *Turismo. Valle de Lecrín. Granada*, se dice que un aspecto curioso de las fiestas era que a pesar de que no existía tradición carnavalesca en el pueblo, en el día del entierro de la zorra, que tenían lugar siempre en lunes, después de los festejos religiosos patronales, las autoridades tanto civiles como religiosas mi-

raban hacia otra parte y dejaban que el pueblo disfrutara de un «día de desmadre en el que los disfraces y parodias sobre acontecimientos acaecidos a lo largo del año, animaban o provocaban algún que otro conflicto entre vecinos». Y más adelante se lee que hoy día es la *Hermandad de la Zorra* y sus miembros –llamados *Jeremías* o falsos llorones–, dolientes que pasean un muñeco de cartón relleno de paja, con bengalas y cohetes en su interior por las calles del pueblo, acompañados por la banda de música y vestidos con imágenes de la zorra, donde el animal, es el falso homenajeado. «Representan en total silencio (no les está permitido hablar) una falsa pena». Y de vuelta al pueblo, tras una sencilla ceremonia, se prende fuego al muñeco de cartón piedra del animal –«acto purificador del mal»– poniendo así fin a la falsa pena para dar paso a la alegría y al baile.

Esta ancestral celebración se sigue festejando igualmente en Ferreirola y Atalbeitar, localidades pertenecientes al municipio de La Taha, situado en la parte central de la comarca alpujarreña, como punto final a las fiestas patronales, de la Santa Cruz en Ferreirola –el 3 de mayo– y de la Virgen de Gracia en Atalbeítar, el segundo domingo de septiembre. Pero debido a la continuada falta de vecinos, el festejo se trasladó al verano, coincidiendo con el retorno de los emigrantes. Así, en Ferreirola se celebre el tercer fin de semana de agosto, y en Atalbéitar el primero.

Antiguamente –como en otros pueblos próximos– los mozos salían al monte para cazar una zorra real, que era enterrada públicamente. Antes era portada por los más jóvenes en unas andas, yendo al frente de la procesión dos personas disfrazadas de cura y de monaguillo, que daban un sermón muy compungido, animando con ello a que el pueblo se uniera a un dolor general.

Otros pueblos granadinos donde se festeja el entierro de la zorra son: Pampaneira –como culminación de la fiesta de la Cruz, el 3 de mayo–, Capileira –Nuestra Sra. de la Cabeza, el segundo domingo de agosto– y Bodión, en agosto festejando a San Antón. En las tres localidades se sigue la celebración de una manera más o menos semejante a las del resto de los pueblos comarcanos.

En Pampaneira, antes de proceder a la quema del animal se lee el siguiente sermón:

Respetables vecinos, vecinos y forasteros que me escucháis, van a ver ustedes la oración fúnebre de María García, o sea el sermón de la zorra.

Esta astuta alimaña, que procedente de sus guaridas, tuvo la osadía de penetrar en este pueblo, dirigiéndose al gallinero de la tía Policarpa, sito en número 25 de la calle Cristo Desdoblado, llevándose la mayor gallina pitirra y de amedrentar, incluso matar, a otra.

Por la misma osadía, insistió en sus danzas nocturnas arrebatándole otras tres gallinas de la tía Ruperta de estos vecinos el 29 próximo pasado, y para colmo la perspicaz zorra, el primero del corriente, se llevó el gallo mayor que criaba la tía Felisa, la molinera, para consumir entre su familia en este festejo.

En virtud de los hechos acaecidos y ante la insistencia del vecindario por tales desmanes, se personaron ante las autoridades dando lugar a una reunión extraordinaria para la aprehensión o captura de tal alimaña.

Una vez reunidos se nombró al alguacil, don Leandro Liébana Liébana, Ambrosio Arcos Arcos y Torcuato Torres Torres consiguiendo capturar y atrapar a esta astuta alimaña a las 20 y 4 horas del día dos de los corrientes.

Como estos hechos suscritos y el rollo que dimana, constituye un robo de gallinas con las agravantes o reiterantes, audacia, nocturnidad, escándalo y poca vergüenza, este tribunal fijó el siguiente veredicto:

Dar muerte a la audaz alimaña en la plaza pública para escarmiento de las demás zorras, como muchas zorras que suele haber sueltas por desgracia, porque de todo tiene la viña del Señor, pidiendo a Dios perdón por tal alusión, que este fin de fiestas en honor a la Invención de la Santa Cruz que llegó a su término con toda brillantez y que nos conserve Nuestra Excelsa Patrona muchos años, para contemplar estos actos.

Finalmente el alto tribunal confirma la sentencia, afirmándose y ratificándose en su contenido, ordenando dar el paseo por calles Cristo, Verónica, Silencio, San Miguel y Príncipe, finalizando en la Plaza Mayor del poblado, donde será dada muerte y lo será al fuego en la mentada plaza, a presencia del ilustrísimo señor Alcalde, Presidente Arias Arias, Fermín Fuentes y Leoncio López López y testigos los presentes en la plaza y proximidades, terrados y balcones. Así lo certificamos y los afirmamos después de estar todos conformes en todas sus partes en la villa de Pampaneira, a las 18 horas del día cinco de mayo de 1975. Ejecútese y cúmplase.

Una aclaración: Más tarde la zorra dejó de llamarse María García, convirtiéndose en Arpía García o Arpía María, evitando recelos infundados, nombre que cito más atrás.

Pero no sólo se festeja este entierro en la parte granadina de la Alpujarra. En Huécija y Alcolea –ya en la parte almeriense– también se mantiene viva la tradición, para festejar a San Blas, en el primero de los municipios mencionados y el primer domingo de marzo en el segundo.

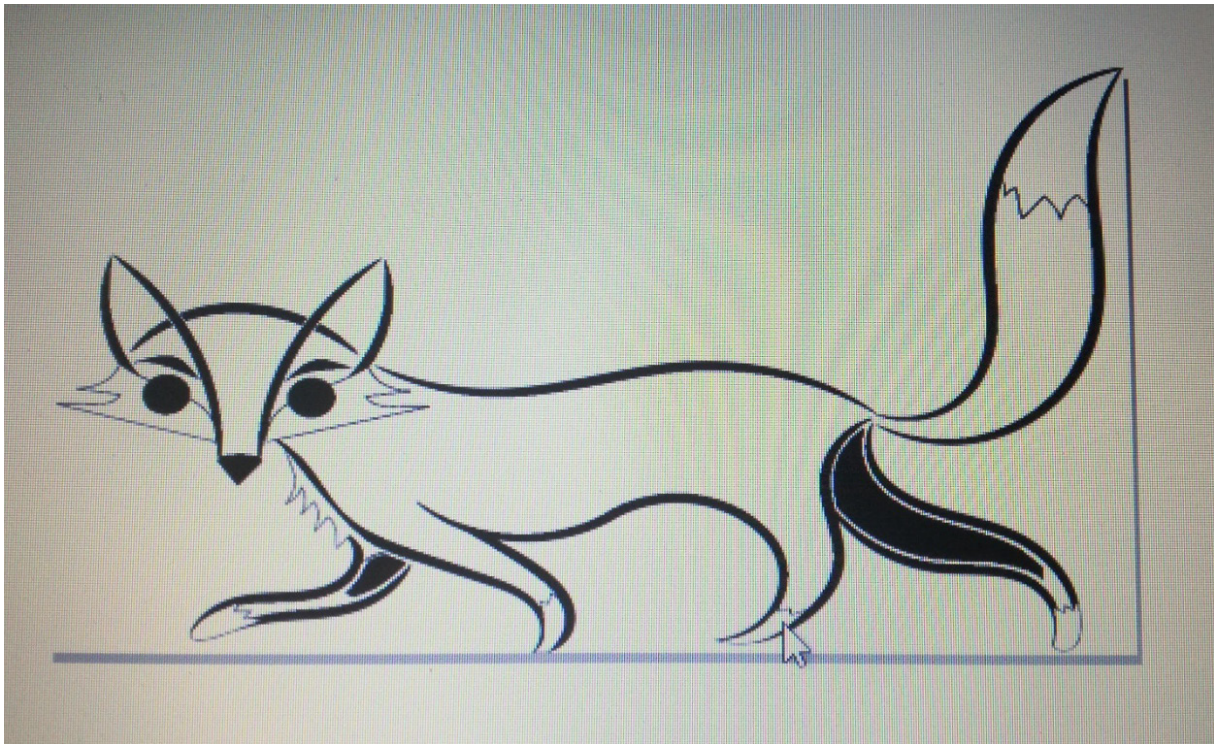
En Alcolea, esta fiesta fue recuperada recientemente –se remontaba a antes de la Guerra Civil– pues había sido prohibida durante el franquismo por considerarla pagana e irreverente. La fiesta se inicia con un desayuno donde no faltan los churros y el chocolate y que es conocido como *«la buñuelá»*, en recuerdo de la comida que los antiguos dueños locales organizaban con sus cuadrillas una vez concluida la recolección de las aceitunas.

Entierro de la zorra en Alcolea. Fotos Ayuntamiento

En la plaza del Ayuntamiento –tras la consabida procesión por el pueblo con acompañamiento musical– se dan lectura a un pregón «para juzgar y condenar a la zorra por todas las 'hechurías' y 'zorradas' que ha realizado desde chica» seguido del sermón y del testamento del animal antes de quemarlo y de dar el pésame a «la familia», textos elaborados por los miembros de la comisión de festejos donde se hace alusión a los personajes más dispares como ministros, presidentes de gobierno o el mismo Papa.

He aquí el desarrollo de esta fiesta en Alcolea, según notificación del propio Ayuntamiento.

ENTIERRO DE LA ZORRA DOMINGO 3 DE MARZO ALCOLEA 2019



¡¡Muere zorra marrana… que tu me has quitao la marihuana!!

1.- Pregón:

Señores y señoras de esta villa,
Se hace saber, por orden del señor alcaide
Que la zorra, madre de todas las zorras de esta villa,
Despues de tantas hechurias y zorradas que hacia desde chica,
Es condenada por todos los zorreos que ha tenido
Todas las noches de corral en corral,
Matando pollos, gallinas y algun perete que otro.
Como siempre un nuevo reto
Una gran investigación
Ya que la zorra andaba
Entre la algibe arco y el fontarrón.
No ha sido cosa sencilla
Dos cuñados casados en la placilla.
Decía antonio: cuñaaoooo que ha pasao.
Y le contesta david:
Que venía de la mojonera
Y he atropellao algo en la carretera.
Dice antonio: yo creo que es la zorra
Contesta david:
Pues la dejao hecha un tapiz.
Sera ajusticiada pa dar ejemplo
A las otras zorras que quedan
Las cuales iran cayendo una a una.
Por estas cosas y las que nos callamos
Os convocamos… forasteros y alcoleanos.
Este año vienen de invitados mucha gente
Con alegría y gana
Por el olor a la marihuna.
Venid con nosotros y con el animal
A leer el testamento… en el centro cultural.

¡¡Muere zorra marrana….
…Que tu me has quitao la marihuana!!

2.- Presentación:

Desde este hermoso lugar
Una bonita historia vamos a relatar
Se trata de esta fiesta tan particular
Donde todo el que quiere participa
Y sin nadie discriminar.

Es nuestro entierro de la zorra
Este que estamos celebrando
Bienvenidos forasteros a disfrutar
Junto con la gente del lugar.

Vivimos este día con ilusion
A la vez que mantenemos,
Esta bella y antigüa tradición.

Desde este centro cultural
A los que mandan queremos invocar
A ver si entre todos podemos declarar
Esta fiesta «patrimonio cultural».

Agradecemos la ayuda prestada…y vuestra colaboración
A todos los que participais… en esta humilde comunión.

Mandar un fuerte beso al cielo
A los que desde allí nos veis con mucho anhelo.
Esto es algo humilde y sencillo
Seguimos contando con oscar …como monaguillo
Señoras lloronas lloren con pasión
Que se note que están en esta reunión.

A la guardia civil pedirles… hagan la vista gorda un poquillo
Por si durante el trayecto… alguno se fuma un porrillo
Saludo a los portadores de la zorra…dejen que el humo corra.

Señor pregonero… siga pregonando con tanto salero.
Nos acompaña como invitado
Bob marley (por si ustedes no lo han observado)
Así es como se llama… …
Cuando acabe aquí… va derecho pa la cama.

El pobre anda des-colocao… de la marihuana que se ha fumao.
«Que no es ningún espejismo… que lo hemos resucitao
Que murió en el 81… en el siglo pasao».

Gracias por venir del otro mundo… para estar hoy a nuestro lao.
Y ya sin más dilación…vamos a ir avanzando en esta redaccón.

Hoy es un gran día… para vivirlo con alegría
Ya vengas de un sitio lejano… o de un rincon de almeria
Seal de alcolea, darrical o lucainena
Olvida por un momento las penas…
Y disfruta con nosotros de cosas buenas
Esto ya….Aparcao….

3.-Los diez mandamientos de la zorra:

Esta zorra está mareá porque viene emporrá / así que estemos todos pendientes, a estos diez mandamientos que nos trae / por si acaso son diferentes.

El primero… dar la bienvenida a este buen chico… nuestro nuevo párroco federico…. El hombre dando sermones, de oro tiene el pico.

El segundo… si estás aburrida en casa, y sin nada que hacer… Apúntate a las clases de costura, hasta con máquinas de coser. Tu mario se pondrá como una moto… cuando vea que le has cosio el bolsillo roto.

El tercero… controla bien el internet, ahora que mas velocidad vas a tener. Yo ya tengo puesta en mi casa la fibra y cuando enciendo el ordenador… hasta la ventana me vibra.

El cuarto... No pierdas tiempo quejandote de la cosecha… que ya desde el año pasao la tenias hecha… te dijimos en este mismo lugar / que aceite para este año tenias que guardar.

El quinto… cuida bien tus plantaciones / que luego se ven desde todos los balcones pa que crezcan bien tienes que arreglártelas / ya luego irá tu vecino a quitártelas

El sexto… felicitad al ayuntamiento / por esos viajes con tanto sentimiento / ya sea invierno o verano a lo largo de to el año/llevaros siempre en el bolso... Vuestro traje de baño.

El septimo… acuerdate de nuevo de esas chicas tan apañás… que se ocupan de nuestros mayores (unas menos y otras más) / pero que hacen un buen trabajo… a pesar de estar tan cansás.

El octavo… pórtate bien con tu vecino… si es preciso invítalo a un buen vino muestra especial atención al residencial… donde han venido caras nuevas… «mirador de montepinar».

El noveno… (habla la zorra): como zorra que soy, decirle al ayuntamiento que reparta trabajo con mucho sentimiento. / Y que ahora que vienen elecciones, por favor mande quien mande… no nos jodan este invento.

El decimo… y para pasar bien el día en alcolea / el puchero tienes que probar te sabrá mejor si con vino lo sabes acompañar y si esta mañana has probao los buñuelos / ya puedes irte contento… y calentico por dentro.

Estos diez mandamientos se resumen en dos:

Vivir con alegría y con simpatía, en alcolea este día

Y disfrutar de esta fiesta desde por la mañana…aunque a tu marío no le dé la gana.

¡Ameeeeeeeeeeeeeeeeeen!

4.-Sermon del cura:

Desde aquí yo un saludo quiero mandar
A mi colega el cura Miguel.
¡Cuanto de menos te vamos a echar!
Por fin el obispo ha hecho algo bonico,
Y nos lo ha cambiao por federico.

Forasteros y vecinos
Atentos al sermon… desde el escenario de este salon
Que la zorra os está vigilando
Aunque esté colocá … de venir to el camino fumando.

Esta zorra mató gallinas
Y algún perete que otro
Las robó en el barrio bajo
Y se las comió en el zoco.

Como todos los años en esta parroquia
El cura leyendo siempre se equivoquia
Y es que de tanto beber vino… se ha puesto fino.

«Así que hagamos un descansino
Y echémonos todos un traguillo de vino
Pal monaguillo todavía no…
Hasta que no se ponga mas grande que yo
Pero tome usted señor pregonero
Y apunte bien al agujero».

Nuestro amigo bob a la zorra un porro le ha dao
Por eso pedimos a la guardia civil... Que mire pa otro lao
No la cagen ustedes por favor… que ha venido del otro mundo como invitao.

Sepan ustedes que es cierto
Que los que hacemos esto disfrutamos del momento
Una tradición que viene de antaño
Y que celebramos cada año
Poniendo mucho sentimiento
Y con ayuda del ayuntamiento.

Acabamos ya este sermón
Antes que me digan que soy un mascón
Para dar paso al pregoncillo

Y despues al testamento
El pregonero le dará lectura
Pa que descanse un poco el cura
¡Adelante jose maría… …
Que se enteren hasta en Almería!

5.- Testamento del animal:

Ante notario
Leyenda del testamento de la zorra
Antes de morir emporrá
A todos los que estais hoy aquí
Sus partes os repartirá.

A favor de los herederos de la madre de todas las zorras,
Del término municipal de alcolea , lucainena y darrical
(¡Ha muerto con los ojos hinchaos… la probetica!)

Como la zorra viene un poco mareá
Buscaremos a una Jueza que nos parece formal
Que sea Teresa Trina que tiene ya práctica en eso
Y para que no se agobie mucho la criatura,
Le ayudará su compi Pilar en esta aventura.

No queremos salirnos mucho de la norma
Y por eso a Jorge de secretario nombra.
Como siempre en primer lugar
Al Alcalde y concejales saludar
Desearles suerte en las elecciones
Y que el año que viene de nuevo nos veamos
En estas reparticiones.
La zorra dijo: «un PEO que me tiro…
que se lo lleve Rajoy pa su retiro».

LOS PELOS del animal
En el Barrio Bajo los acaba de dejar
Las vecinas se han asustao
Al ver aquello por la calle esturreao.

LA NARIZ del animal…
A Puigdemont se la va a dejar
Este tiene un olfato muy fino
Para labrarse muy bien su destino
Se le ha escapao un moco
Lo ha pillao el Torrá… y dice que le sabe a poco.

Su JOPO en el Ayuntamiento ha dejao
Pa que barran la oficina del Asistente sea quien sea
Porque al parecer aun no han mandao a nadie a Alcolea.
Para que barra su oficina… los miércoles por la mañana
Como tiene mucha buya… que le ayude la Viviana.
Y como este nada pesa…
Barrerá lo que Rafa ha dejao sobre la mesa.

Su CHUMINO ha dejao
Al Errejón que ha tirao pa otro lao.
Como él es joven y resultón
Le vendrá bien darle un buen lametón.
Y desde lejos se divisa al coletas
Al que la zorra le deja sus TETAS
Que en chuparlas mucho no se empique
Y le dé de mamar al Echenique.

Sus OJOS le va a dejar
A Gustavo el ATS, en particular
Para que ponga más puntería
Cuando algo a la papelera quiera tirar.
Y el PELLEJO pa Dña Ana
Que viene muy helá por la mañana.

Para alguien difícil de olvidar…
Su INTELIGENCIA quiere enviar,
Porque aunque él no lo crea…
…ha dejao su huella en Alcolea
Ya hemos mandao el paquete con la cartera
Para que le llegue a Huercal Overa.
Ya sabréis quien es… por supuesto el padre Miguel.

Un SOLOMILLO que este año es bien hermoso
Pa el maestro Ferrán que lo coma con gozo,
Pero como está rodeao de esta buena gente
Que todos los de la Banda le hinquen el diente.
Se lo tienen bien mereció todos los días
Por hacernos disfrutar… con sus bellas melodías.

Otro SOLOMILLO a los bares ha mandao con alegría
Pa que puedan ponerlo de tapa en este día.
Arcadio lo ha hecho a la plancha,
Manuela lo ha hecho cachitos
Y el Gabi se lo da a Cayetano
Pa que lo haga pinchitos.

De nuevo la ASADURA vuelve a dejársela al cura
Y como es nuevo en Alcolea…
Les regala la BLANDA a las beatas
Para que to el mundo lo crea.

Le va a dejar otra vez un JAMÓN
A los farmacéuticos con ilusión
Y como estaba mandao… a los del Zaharagüí han invitao
Igual que esta Navidad
Que les ofrecieron bizcocho casero
Cuando les fueron a cantar… y no se esperaban ná.

A los del Zaharagüí les ha dejao sus RIÑONES
Los pobres tienen dolidos los suyos
De andar por todos los rincones…
Llevando esa música tan especial
Que a todos nos hace recordar.

Les deja a las chicas CLECE … un JAMON…o eso parece
Esperemos tengan bastante
Y vean que es cosa importante.
Mari Loli y Rosa …y esto es fijo
Se juntan a comerlo en el cortijo.

Los DIENTES a la biblioteca ha mandao
Que los reparta Cayetano con Bea
la de la habitación de al lao
Como no tienen nada que comer
Sus alumnas se han cabreao.
La zorra se lo ha pensao
Y también la GARGANTA les ha dejao
Que como les gusta eso del comer
Puedan hacer un guisao.

Los del Coro Parroquial
La LENGUA les va a dejar…
Les vendrá muy bien… a la hora de cantar.

A las chicas del baile… que no se diga
Les ha dejao su VEJIGA.
La profe ha protestao…
… y a las Tinajitas de Sara…
la MANTECA también ha dejao.
Podrán aprovecharla para hacer una paella
Y recordar sus vivencias en Marbella.

A la panadería y al Obrador
Los TALONES ha mandao,
Los dos hermanos se han juntao
Y cada uno el suyo se ha llevao.

La CLAVÍCULA a Fani la carnicera ha dejao
La ha partió en cachillos
y Antonio el de la verdura tambien ha pillao.
El del pescao se ha echao a llorar
Y por eso una OREJA le va a dejar
Pa que la comparta con la nueva cartera…
que la pobre no se entera.

Deja sus INTESTINOS
A todos los violadores que son tan finos
Estén dentro o fuera de la manada
hacer daño a ellos no les supone nada
por ellos no siente compasión
y la tripa llena de mierda
en los morros les hará explosión.

Otra OREJA pa los del Futbol Sala
Porque cuando el Carlino habla no atienden nada.

A los forasteros que vienen a Alcolea este día
Prometió que el ESTERNON les dejaría.
Es una parte muy agradecía
Pueden ustedes hacerlo en sopa cualquier día.

Hay una chica que colabora
Y para hacer talleres está dispuesta a todas horas.
Es la Vero, a la que deja sus PEZUÑAS
Por si alguna de las que la critican le quiere sacar las uñas.
No hay que pensar en que haya habido nada
Que fue una tarea desinteresada.

Esta vez no deja su PANZA
A las chicas de la danza
Mas bien nos la vamos a repartir
Entre El cura, el Monaguillo y la Guardia Civil.

Y como el Pregonero ha protestao
Una PALETILLA le ha dejao
Pa que la reparta con ilusión
Con estos que van en esta procesión,
Los portadores y las viudas por su colaboración.

El JARRETE solamente han dejao
Se lo lleva BOB MARLEY que está emporrao
Y a éste también le toca
El porro que lleva la zorra en la boca.
Los LABIOS muy bien pintaos
Se los deja a los jubilaos.

La TRIPA DEL CAGALÁN
En las almazaras este año ha caío
Se lo merecen por el buen precio
Que a la aceituna han ponío.

El HIGADO manda pa Darrical
Y deja la mitad en Lucainena
Frasquito lo deja de camino
Lo lleva en el coche nuevo
Junto con una arroba de vino.

Este año quiere mandar
Sus COSTILLAS a un barrio muy especial
para el barrio de los peñoncillos
MIRADOR DE MONTEPINAR
Patricia y Juan repartirán
Ellos pondrán la barbacoa
Y los vecinos que pongan el pan
Todos los vecinos acuden con ilusión
A darles la bienvenida de corazón.

La otra PALETILLA a Guadalinfo ha mandao
La ha compartió con la de la guardería
Y han dejao el hueso chupao.

A Los maestros deja este año su CORAZÓN
Porque cuidando de nuestros niños
ponen mucha ilusión.

La TRIPA DE SOBRASADA
Para la comunidad de Regantes…
bien empaquetada.

Ha salió muy chica la TRIPA DE MORCÓN
Para las mujeres y su asociación.
A la comida están también invitados
Los del club de Jubilados.

Los BIGOTES han volado
Para todos los que vienen al mercado.
Han llegao pelos hasta el campanario
Y hasta las beatas que estaban rezando el rosario.

Un ESPINAZO pa los del senderismo con ilusión
Que este año se han apuntao mogollón.

A Rafa el asistente le quiere mandar sus SESOS
El pobre se ha dejao los suyos pensando
Como iba a sus chicas organizando.

Pa Pedro Sanchez el otro ESPINAZO…
este tio tan resalió
Los sueldos y las pensiones ha subío
Ha durao poco en el cargo
Pero por lo menos ha hecho bueno algo.

El OMBLIGO pa su colega Susanita Diaz
que para jugar con él ahora tiene más tiempo
han llegao tres y la han echado del Parlamento.

Pues pa esos tres… les deja la HIER
Rivera y Casado
junto con el de Vox…Se la han jalado.

Ahora que estamos llegando al final…
otro traguillo al vino le vamos a dar.

Los PAPELILLOS Y LOS DOCUMENTOS
Este año se los dá a Manolita
Para que los ordene en su casa
esté entretenía y no se sienta solita.
A pesar de que ha estao este año un poco malita
De nuevo nos hizo una zorra muy bonita.

Este ha sido este año el reparto
y así a ustedes se lo hemos contao
alguno quizás salió harto
eso es que no lo ha disfrutao.

Se ha hecho sin causar daño alguno
Y si alguien se dio por aludió… se ha confundió.
Y si hay alguna queja sobre este día
Se la den por escrito al pregonero Jose María.

Sepa todo el que aquí no se ha presentao
Que la zorra emporrá…lo ha desheradao.

El alma entrega a Dios,
El cuerpo a la tierra,
Pidamos todos por ella
Pa que no nos dé más guerra.

En breve prenderemos fuego a la bicha
Y con esto acabaremos esta dicha
Lo siento si os da miedo la lumbre
Esto es solo una costumbre.

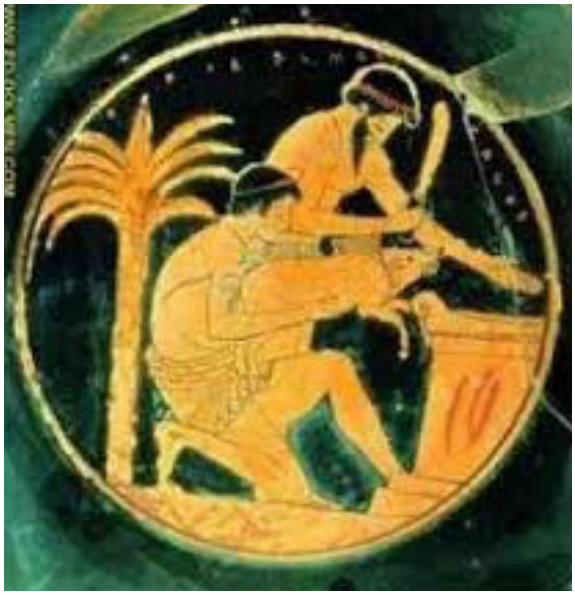
¡Es palabra de la Zorra… AMEN!
¡Y AHORA VETE Y LO CASCAS! …

¡¡MUERE ZORRA MARRANA…
QUE TU ME HAS QUITAO LA MARIHUANA! (para todos).

Y con ello se da fin al Carnaval.

Estas representaciones de origen pagano se pierden en el tiempo, aunque ya en el siglo IV d. C., existió un testamento satírico-burlesco –el *Testamentum Porcelli*– de un tal *Marco Grunnius* –Gruñón– *Corocotta*, un cerdito natural de África que antes de ser sacrificado y cocinado –al no saber escribir– pide al cocinero un tiempo para dictar su testamento. Aceptada la prórroga, llamó a junto a sí a toda su familiar para que cada uno recibiera algo de sus posesiones. Y empieza:

> *A mi padre, Verraco Mantecoso, doy y lego para que le entreguen 30 medidas de bellotas, y a mi madre, Lechona Viejecita, doy y lego para que le entreguen 40 medidas de trigo candeal de Laconia; a mi hermana Romulina, a cuyas bodas no pude asistir, doy y lego para que le entreguen 30 medidas de cebada. Igualmente daré y donaré de lo mío más íntimo: a los zapateros mis cerdas, a los pendencieros mi hocico, a los sordos mis orejas, mi lengua a los picapleitos y charlatanes, mis intestinos a los embuchadores de carne de buey, mis muslos a los saladores de jamones, mis sedes sexuales a las mujeres, a los muchachos mi vejiga, a las muchachas mi colita, mis músculos a los mariquitas, mis fuertes tobillos a corredores y cazadores, a los ladrones mis pezuñas…» Luego añade «Y quiero que se me erija un monumento fúnebre, con esta inscripción en letras de oro: 'Aquí yace Marco Gruñón Corocotta, cerdito, vivió 999 años y medio si hubiese vivido medio más, habría completado los mil años'.*



El cerdito *Corocotta*. Celtiberia Net

Y concluye:

A los que más me aman o a los que habéis decidido sobre mi vida, os ruego que hagáis algo bueno con mi cuerpo, que condimentéis mis partes blandas con buenas especias, pimientas y mieles, para que mi nombre sea recordado por siempre. Dueños míos y parientes, que habéis asistido al acto de mi testamento, haced el favor de firmarlo.

Y firmaron Chicharrón, Filete, Estofado, Salchichón, Tocino, Cañón y Guisado.

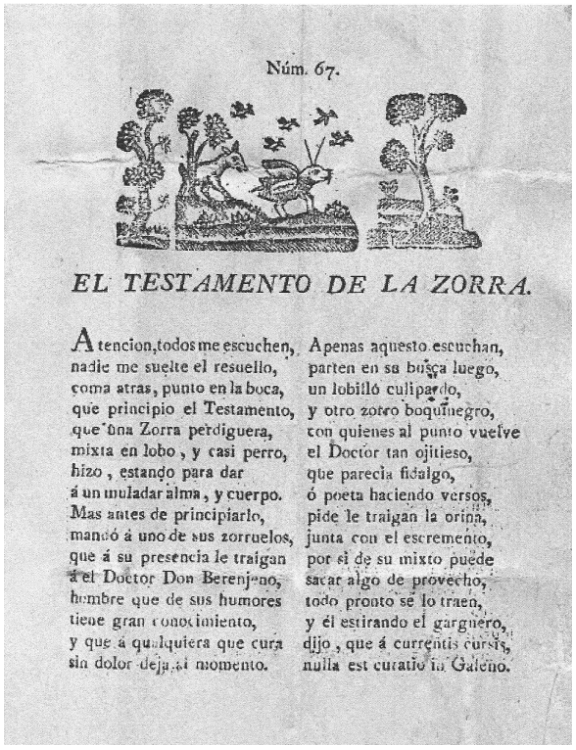
La original idea producida por el testamento de Gruñón a lo largo del siglo VII de nuestra Era se extendió por Roma convirtiéndose en una tradición carnavalesca que incluiría a otros animales domésticos, entre los que se encontraba –¡cómo no!– la zorra. Por cierto: Este testamento fue recogido por San Jerónimo –Padre de la Iglesia, traductor de *La Biblia* del griego y del hebreo al latín– en la *Epistulam ad Austochium Virginen –Carta a Paula chica–* como ejemplo de diversión entre la juventud escolar romana.

La tradición de los testamentos de animales se extendió por numerosos lugares de la Península. Así, en Cataluña era corriente simbolizar el carnaval con un muñeco que era coronado y agasajado sin cuento hasta el último día del antruejo en que era enterrado de forma solemne y burlesca, aunque antes de ser ejecutado leía públicamente su testamento, una sátira o crítica versificada de cuanto había ocurrido en el pueblo durante el año. Otras veces el monigote era sustituido por un animal –asno, gallo, cerdo, la zorra…– caracterizado como tal por una persona.

Según Joan Amades –pag. 340– tanto los peleles como los animales testadores son «despojos de antiguas divinidades» y hace referencia a J. G. Frazer, para quien las víctimas humanas sacrificadas en holocausto a las primeras divinidades –al igual que aconteció con los animales– que al aminorarse la dureza del rito, sustituyeron a las víctimas humanas. «Así –recoge Amades–, a Adonis, que encarnó y simbolizó el concepto de la fecundidad de la tierra y, por tanto, encarnó la vegetación, al dejar de sacrificarle hombres, se ofrecieron bueyes y chivos, y con el andar del tiempo acabaron confundiéndosele con estos animales».

En Galicia –en cambio– el sermón o testamento se dividía en dos partes: La primera en prosa –que venía a ser como el acta de la con-

dena a muerte del animal– y la segunda, en verso, su testamento.



Núm. 67.

EL TESTAMENTO DE LA ZORRA.

Atencion, todos me escuchen,
nadie me suelte el resuello,
coma atras, punto en la boca,
que principio el Testamento,
que una Zorra perdiguera,
mixta en lobo, y casi perro,
hizo, estando para dar
á un muladar alma, y cuerpo.
Mas antes de principiarlo,
mandó á uno de sus zorruelos,
que á su presencia le traigan
á el Doctor Don Berenjeno,
hombre que de sus humores
tiene gran conocimiento,
y que á qualquiera que cura
sin dolor deja al momento.

Apenas aquesto escuchan,
parten en su busca luego,
un lobillo culipardo,
y otro zorro boquinegro,
con quienes al punto vuelve
el Doctor tan ojitieso,
que parecia fidalgo,
ó poeta haciendo versos,
pide le traigan la orina,
junta con el escremento,
por si de su mixto puede
sacar algo de provecho,
todo pronto se lo traen,
y él estirando el garguero,
dijo, que á currentis cursis,
nulla est curatio in Galeno.

***El Testamento de la Zorra*, de Cristóbal Bravo. Córdoba**

El primer *Testamento de la zorra* que apareció en Andalucía lo escribió el poeta ciego cordobés Cristóbal Bravo, autor, además, de un *Testamento del gallo* y de un *Testamento de la Celestina*. Los *Testamentos* del tal Cristóbal fueron recogidos en Almanaques, Pliegos de cordel, Romanceros… extendiéndose así por toda la comunidad andaluza, que fueron aceptados únicamente –que yo sepa– en la localidad alpujarreña de Alcolea, mientras en otros lugares de la comarca –donde únicamente se hacía el entierro– siguieran con su tradición, tal vez de siglos.

Yo, por mi parte, opino que *El entierro de la zorra* debió relacionarse con «el chivo expiatorio» judío. La expresión se cita en el *Levítico* y forma parte del ritual de la fiesta más importante del calendario hebreo, conocido como «Día de la Expiación» o *Yom Kipur*, celebración cuyo propósito era el arrepentimiento del pueblo con el fin de purificar las culpas por medio del sacrificio y reconciliarse con Jehová. Como es sabido, para el ritual se llevaban al santuario dos machos cabríos y Aarón echaba dos suertes: Una por Jehová –que el Sumo Sacerdote ofrecía en sacrificio expiatorio de los pecados– y otra por Azazel, nombre que algunas tradiciones judaicas y cristianas identifican con el ángel caído por desobedecer a la Divinidad, y que era tenido como *el chivo expiatorio*. Y después de haber hecho la expiación del santuario, del tabernáculo de la reunión y del altar, Aarón ponía sus manos sobre la cabeza del macho cabrío vivo y confesaba «todas las culpas, todas las iniquidades de los hijos de Israel y todas las transgresiones» con que habían pecado, descargándolas sobre la cabeza del macho cabrío, que era enviado con un hombre dispuesto a ello –llevando sobre sí todas las iniquidades– hacia una tierra árida, deshabitada, donde era abandonado en el desierto. (*Levítico* 16:21-22).

El Chivo Expiatorio. W. Holman. Detalle

¿Y qué me induce a pensar que los entierros de zorras que siguen celebrándose en la comarca alpujarreña puedan guardar relación con el chivo expiatorio hebrero? Es sabido que en La Alpujarra debió de haber antes de 1492 una población judía de cierta importancia dedicada a la artesanía y al comercio de la seda, circunstancia que motivó que entre las autoridades religiosas cristianas existiera el temor constante a que entre ella hubiera un significativo grupo de criptojudaizantes, a pesar de que ya como cris-

tianos habían pasado al servicio de religiosos cristianos, entre los que se encontraba el mismo arzobispo Hernando de Talavera. De ahí sus intentos por evitar más establecimiento de cristianos nuevos de origen judío, procedentes de villas granadinas o de la propia capital, porque –como escribe Gonzálbes Busto– «... sabemos se daban frecuentes casos de moros y judíos convertidos, que iban a vivir entre los moros, donde no había vecinos cristianos, a fin de realizar sus prácticas más libremente, según rezaba una cédula real de septiembre de 1497, que lo vetaba» (pg. 152).

Gonzálbes Busto dice más adelante –pag. 154– que la desaparición de los judíos alpujarreños tendría lugar seguramente con la Inquisición, al implantarse ésta en Granada en noviembre de 1526. Y si bien en un principio la vigilancia gravitó más sobre los judeoconversos que sobre los moriscos, pronto ocurrió al revés, vigilancia que se intensificaría «... mucho más en los pequeños pueblos de la Alpujarra, donde hasta entonces cierta tolerancia había permitido a los antiguos judíos algunas de sus prácticas».

Prácticas entre las cuales pudo estar –por qué no– el «Día de la Expiación» en aquellos lugares donde se les permitía realizar libremente sus rituales y –por tanto– sacrificar un chivo vivo como portador de todos los males de la comunidad a nivel sinagoga o tabernáculo, si lo tenían. Aunque dada la orografía alpujarreña y su abundante vegetación era dudoso que por allí anduviese Azazel… Y con el inconveniente añadido de que el otro no moriría de inanición, sino en el vientre de quienes lo veían como un manjar apetitoso, mostrándose así indiferentes a lo que el chivo pudiera significar para sus vecinos hebreos, de ahí que pensaran en la zorra –tenida como dañina y aprovechada tanto para cristianos como no cristianos– para sustituirlo, dándole una apariencia festiva, que no religioso, ante las autoridades cristianas. Y para evitar que huyese una vez capturada, la metían en una jaula y arrojaban sobre ella a modo de expiación de sus culpas todo aquello que simbolizara los pecados de la comunidad, a imitación de lo que Aarón hacía con el chivo expiatorio. Expulsados los judíos, la fiesta perduró en el tiempo tal y como se hace actualmente, aunque sin el sentido religioso que entonces tenía.

BIBLIOGRAFÍA

Amades, Joan. «El testamento de animales en la tradición catalana» en *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*. Tomo XVIII. Cuadernos 2º y 4º. Madrid, 1962.

Ayaso Martínez, José Ramón. «Historia de Granada. Luces y sombras en la historia judía de Granada». *El Ideal de Granada*, 2002.

Brenan, Gerald. *Al sur de Granada*. Siglo xxi de España Editores, S.A. Madrid, 1987.

Caro Baroja, Julio: *El Carnaval (Análisis histórico-cultural*. Taurus, Madrid, 1965.

De Alarcón, Pedro Antonio. *La Alpujarra. Sesenta leguas a caballo precedidas de seis en diligencia.* Editoriales andaluzas unidas. Andalucía eterna, 1983.

Gonzálvez Busto, Guillermo. «Judeo-conversos en Las Alpujarras en el siglo xvi». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*. Granada, 1959.

Montalvo Correa, Pedro. «El entierro de la zorra». *Santa Cruz de Pampaneira*. Granadapedia.

Saavedra y Moragas, Eduardo. «La geografía de España del Edrisi». *Biblioteca Digital Hispánica*. Madrid, 1912.

Sagrada Biblia. «Versión directa de las lenguas orientales». Eloíno Nácar y Alberto Colunga. *Biblioteca de Autores Cristianos*. Madrid, 1961.

Revista de FOLKLORE

Fundación Joaquín Díaz

funjdiaz.net