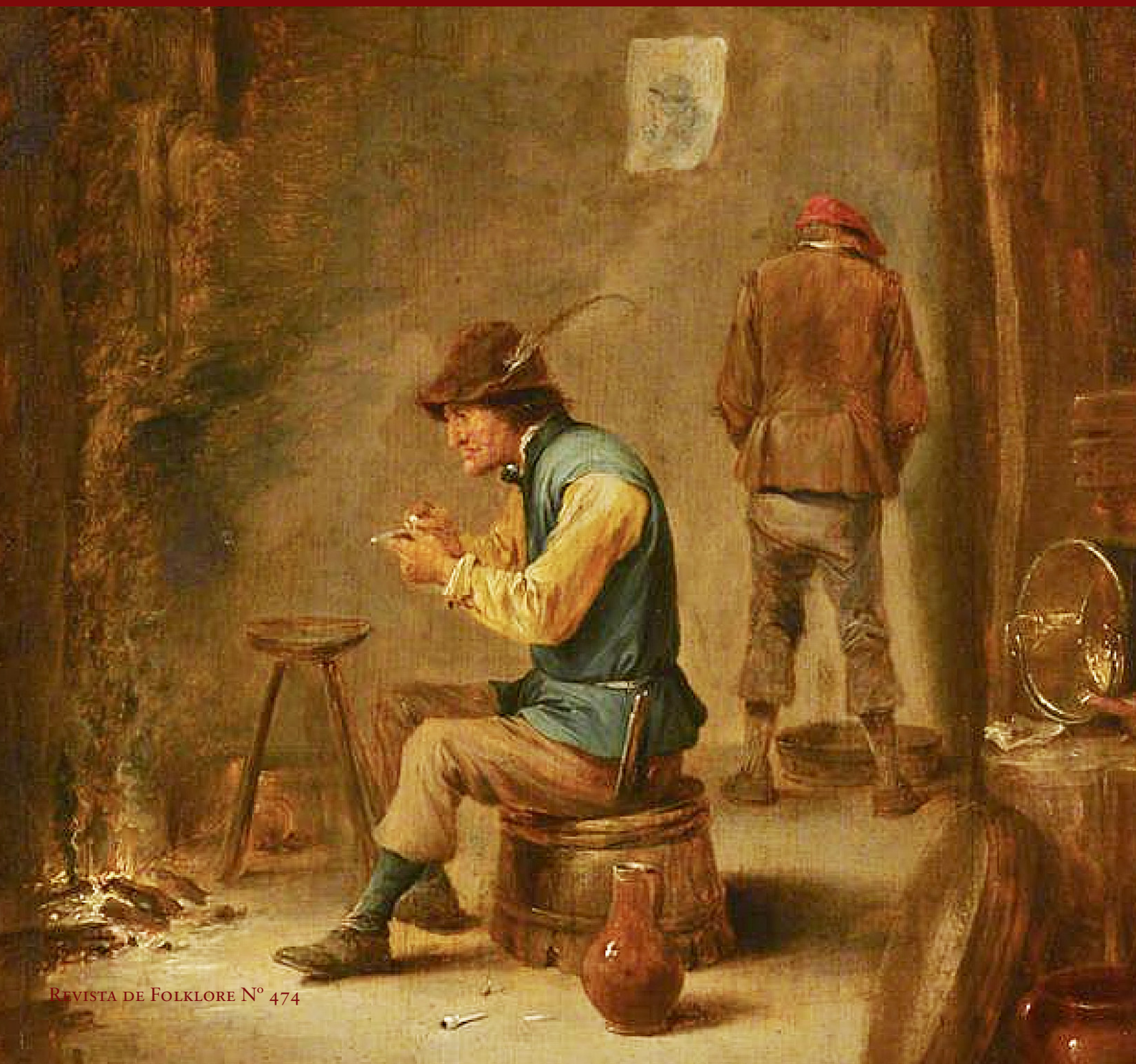
Revista de FOLKLORE

Fundación Joaquín Díaz



Revista de Folklore Nº 474

¡Ay, el saber universal!.....3
Joaquín Díaz

Notas etnohistóricas sobre chimeneas y glorias en la Edad Media y el Renacimiento (a propósito de textos de Hugh Thomas y Manuel Fernández Álvarez).....4
Lorenzo Martínez Ángel

Construcciones de falsa cúpula de planta rectangular. parideras, cuadras y casetas.....9
Arturo Martín Criado

Los restos ovinos desechados por un lobo, alimento de fiesta en Valvenedizo. 1789 19
Paulino García de Andrés

El sistema del don en la tradición hispano-mexicana de las nanas: ruegos, obsequios y bendiciones.....26
Donají Cuéllar Escamilla

Hay niebla en el mar hasta la barra de Bayona.....37
Joserra de la Mar

Danzas beduinas: danzas tradicionales de los Emiratos Árabes Unidos.....43
Pedro Rey Antón

Lorca y Rubio Sacristan. Viajes y recuerdos.....54
Eduardo Alonso Franch

Ecos de la mentalidad medieval en el imaginario asociado a los seres míticos gallegos 66
Lidia Mariño

Sumario

Revista de Folklore número 474 – Agosto 2021
Portada: *Campesino cargando su pipa*, de David Teniers (1610-1690)
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

¡Ay, el saber universal!

Confieso que cada vez me cuesta más redactar la sencilla carta que acompaña mensualmente a la Revista de Folklore. Hace más de cuarenta años comencé encabezando la publicación con unos textos breves a los que denominaba «editoriales», pero un descuido en la atribución de la autoría al hacer los índices generales para publicarlos en línea, puso al descubierto –por otro lado no se trataba de ningún secreto– que era yo mismo el autor de todos esos escritos. Mi antiguo y querido profesor Fernando González Ollé me hizo notar que los editoriales –aunque representen el espíritu de una publicación– no deben llevar firma y que por tanto debía denominar de otra manera aquellos pocos párrafos introductorios. Siempre hice caso de González Ollé y respeté su criterio, de modo que cambié el título y denominé «carta del director» a aquellas reflexiones con las que mes tras mes se abría la publicación. Por cierto, aproveché para elegir la temática seleccionándola entre las colaboraciones de cada número, así que el asunto seleccionado me servía de excusa para divagar sobre aspectos complementarios a los que trataba el propio autor en el texto con el que se iniciaba el número. No tardé en darme cuenta de que, por lógica, prefería siempre un tema con el que me sintiese cómodo y del que tuviese algo interesante que aportar. Pues bien, éste es el número en que me hubiese gustado opinar acerca de todos los artículos que se publican, y en consecuencia anduve saltando de uno a otro hasta que me quedé con dos en los que podían más los recuerdos que la doctrina: el dedicado a José Antonio Rubio Sacristán y su amistad con García Lorca (no puedo olvidar que también fui alumno de Rubio Sacristán en la Universidad de Valladolid) y el que trata sobre las opiniones que despertaron en dos famosos literatos las formas de calentarse de los españoles. Sobre este último, desde luego, mucho podría opinar ya que tuve que comprobar y sufrir, mientras recorría pueblos y casas de la España profunda, cuántas penurias padecía la gente sencilla y de qué formas tan ingeniosas se las arreglaban los alarifes –copiando o inventando– para hacer un poco más cómoda la vida doméstica de sus convecinos. Recuerdo las chimeneas pinariegas, con su cono superior encestado, que siempre me traían a la memoria el palacio de Sintra y que se convertían por arte del fuego y de las conversaciones que se generaban al calor de sus brasas, en la única pieza confortable de las casas. Del mismo modo, el hipocausto que templó las termas romanas se había acomodado a la vida castellana y era motivo obligado de conversación en cada pueblo y en cada domicilio al que me llevaba el oficio de indagar y preguntar por la vida de sus habitantes. Que éstos se conformaban con su suerte lo confirmaba una copla popular en la que el práctico sistema de calefacción al que se había denominado «gloria» se combinaba oportunamente con el árbol del paraíso plantado en el corral:

Bendita sea esta casa
y el albañil que la hizo
que por dentro está la gloria
y por fuera el paraíso.

Tan utópica esa casa como el saber universal…

Carta del director

Notas etnohistóricas sobre chimeneas y glorias en la Edad Media y el Renacimiento (a propósito de textos de Hugh Thomas y Manuel Fernández Álvarez)

Lorenzo Martínez Ángel

D. Emilio Lledó escribía en cierta ocasión: «El historiador busca, en el fondo, entablar un diálogo con totalidades del pasado que sólo son parcialmente visibles entre los restos que de él nos quedan»[1]. Y no le faltaba razón. En ese diálogo con lo pretérito la etnohistoria proporciona una enorme cantidad de información para la reconstrucción, siempre parcial, de los tiempos anteriores a nosotros, y de modo muy especial en esa línea de investigación que supone el estudio de la vida cotidiana, que tanta importancia alcanzó gracias a la *Escuela de los Annales.*

En el presente trabajo vamos a analizar, con el enfoque que acabamos de mencionar, dos aspectos de un tema de singular interés, como es el del fuego en las viviendas[2], a propósito de dos comentarios realizados por grandes autores, cuya magnífica y conocida producción historiográfica hace innecesaria su presentación: Hugh Thomas y D. Manuel Fernández Álvarez.

Entre los libros del primero se encuentra uno dedicado a la conquista de México en el siglo XVI, y en él, comentando las características de las casas de la ciudad de Tenochtitlán, escribe:

> *Sin duda había mucho humo, sobre todo por la mañana, cuando las mujeres preparaban tortillas para la comida principal (como en Castilla, en México no se conocían las chimeneas)*[3].

Es normal que un historiador se interese por este tipo de temas. Así, por ejemplo, décadas atrás, Jean Descola lo hacía en relación a viviendas en Perú durante la época colonial[4]. Lo que sucede es que esa afirmación de Hugh Thomas, indicando que en la Corona de Castilla a comienzos del siglo XVI «no se conocían las chimeneas», no nos parece plenamente acertada, pues da la impresión de ser una generalización que, como tal, implica un grado de error.

Don Manuel Fernández Álvarez, a quien volveremos a referirnos después, escribió, en alusión al mencionado siglo XVI:

> *En cuanto a los interiores de las viviendas, los testimonios artísticos son los mejores, con el claro inconveniente que sólo nos dan luz sobre las mansiones de los poderosos…*[5]

1 EMILIO LLEDÓ, *Filosofía y lenguaje,* Barcelona 2015, p. 95.

2 Es un tema que, incluso, ha aparecido en la reflexión filosófica, como se ve en UMBERTO ECO, *A hombros de gigantes. Conferencias en La Milanesiana 2001–2015,* Barcelona 2018, p. 131.

3 HUGH THOMAS, *La conquista de México,* Barcelona 2015, pp.398–399.

4 JEAN DESCOLA, *La vida cotidiana en el Perú en Tiempos de los españoles. 1710–1820,* Buenos Aires 1962, p. 108: «LAS CASAS DE LOS INDIOS DE LAS SIERRAS […] Un agujero en el techo permitía la salida del humo del hogar. Un solo fuego, el de la cocina…»

5 MANUEL FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, *El siglo XVI. Economía. Sociedad. Instituciones*, Madrid 1994, p. 449.

Esto nos conduce a una clara diferenciación en el análisis de la cuestión: las casas de los acomodados y las viviendas populares.

Si atendemos a estas últimas, lo cierto es que una parte de las mismas, efectivamente, no conocía las chimeneas. Basta recordar, por ejemplo, muchas edificaciones populares con techumbre vegetal en el noroeste peninsular (territorio perteneciente a la antigua Corona de Castilla a la que alude el historiador inglés anteriormente mencionado) que carecían de chimenea, y en cuyo interior, como en las casas aztecas de las que habla Hugh Thomas, el humo cargaría densamente la atmósfera.

Si, por el contrario, nos fijamos en edificaciones correspondientes a los estamentos privilegiados, podremos observar que, sin embargo, las chimeneas sí eran conocidas en la Corona de Castilla. Resulta pertinente citar un trabajo de un reconocido experto en Historia del Arte, como lo fue el Marqués de Lozoya, titulado «La chimenea en la historia», en el que recoge ejemplos de diversas épocas, como la del Palacio de Gelmírez –del siglo XII[6]–, la del Monasterio de Carracedo –de la centuria siguiente[7]– y, de épocas posteriores, más cercanas a la conquista de México anteriormente mencionada, las del Palacio de Cogolludo y de la hospedería de la Cartuja de Miraflores[8]. Y también nos recuerda el Marqués de Lozoya que «en el esqueleto de muchos castillos de la meseta central es frecuente advertir la huella de chimeneas abiertas en el muro»[9].

No vamos a hacer una mención pormenorizada de ejemplos de chimeneas antiguas en el territorio de lo que acabó siendo la antigua Corona de Castilla, pues las muestras que cita el Marqués de Lozoya son suficientemente significativas. Mas, habiendo sido mencionado el Monasterio de Carracedo, no nos resistimos (por nuestra vinculación personal con la provincia en la que se encuentra), a citar alguna chimenea con cientos de años a sus espaldas en territorio leonés. Sin salir de la ciudad de León, hay una hermosa chimenea renacentista en el Palacio de los Guzmanes (sede actual de la Diputación Provincial) y otra, monumental por su tamaño, en la zona de entrada del recientemente restaurado Palacio de los Condes de Luna. Se conserva una chimenea del siglo XIV en el Museo de León, proveniente del palacio gótico que se acabó transformando en el Monasterio de las Concepcionistas[10], y de San Marcos podemos citar una interesante referencia, recogida por D. Mariano Domínguez Berrueta:

> *Cuando D. Francisco de Quevedo vino a San Marcos, el edificio llegaba desde la Iglesia a la portada principal.*
>
> *El edificio de entonces está minuciosamente descrito en la memoria de los Visitadores de la Orden, de 1601, que se conserva en el Archivo Histórico Nacional.*
>
> *Quevedo entró por la portería de la iglesia y cruzando por los graneros del Convento se arribaba al Claustro.*
>
> *«Entrando por la portería está una escalera por la cual se sube a un aposento de una saleta que tiene una chimenea e una cámara e un rretrete con delantera de rexa…»*[11].

Y, hablando de León[12], no podemos dejar de mencionar una imagen, muy conocida, que

6 MARQUÉS DE LOZOYA, «La chimenea en la historia»: VV. AA., *Chimeneas,* Madrid 1951, p. 16,

7 *Ibíd.*, pp. 16–17.

8 *Ibíd.*, pp. 19–20.

9 *Ibíd.*, p. 17.

10 JUAN ANTONIO GAYA NUÑO, *Historia y guía de los museos de España,* Madrid 1968, p. 332.

11 MARIANO D. BERRUETA, *Guía del caminante en la ciudad de* León, León 1957, p. 74.

12 No queremos dejar de mencionar, habiendo ya citado la chimenea del Monasterio de Carracedo, que cerca de allí, en la misma comarca de El Bierzo, hay otro interesante ejemplo, visible en el Castillo de Ponferrada.

muestra cómo sería la lumbre en el suelo, sin chimenea, típica de muchas viviendas de los no privilegiados; nos referimos a la representación del mes de diciembre del calendario románico pintado en el Panteón de Reyes de San Isidoro de León. Esto no puede dejar de recordarnos (tanto por lo que tiene en común como por lo que la diferencia de la que acabamos de citar) una escena, correspondiente al mes de febrero, que aparece en el famoso códice *Las muy ricas horas del duque de Berry*, a propósito de la cual se ha escrito:

> *La casa del administrador es la que aparece aquí. Sus ocupantes no vivían como los pobres. Las cabañas de los jornaleros tenían fuego en el centro y el humo se elevaba sin chimenea hacia el techo. Aquí, sin embargo, se ven los muros de una chimenea a la izquierda*[13].

Esto enlaza con nuestro hilo argumental. Viviendas populares sin chimeneas y edificaciones de los grupos sociales acomodados y/o privilegiados con ellas. Siendo cierto esto, no nos da una imagen global del tema, pues, por ejemplo, no podemos olvidar (aunque no es objeto del presente trabajo) el uso, frecuentísimo en el territorio de la Corona de Castilla durante el Siglo de Oro, de los braseros. Tan frecuente que aparecen por doquier en las fuentes históricas: desde la posesiones de nobles adinerados[14] a las obras literarias[15].

Y no queremos dejar de realizar una observación. La lengua en la que Hugh Thomas escribía era la suya materna, el inglés. En castellano usamos «chimenea» tanto para el lugar del fuego como para la salida del humo, mas en inglés para lo primero se emplea «fireplace» y para lo segundo «chimney»[16]. Sin olvidar la obvia conexión entre ambos elementos, y sin entrar tampoco en detalles, lo cierto es que hemos observado en representaciones de ciudades de la Corona de Castilla del Renacimiento que aparecen chimeneas, entendidas estas en su sentido de salidas de humos, de norte a sur, des-

13 ROSE–MARIE Y RAINER HAGEN, *Los secretos de las obras de arte.* Tomo 1, Köln 2003, pp. 20 y 25.

14 Aparecen, por ejemplo, en el listado de los bienes de D. Diego Hurtado de Mendoza (MERCEDES AGULLÓ Y COBO, *A vueltas con el autor del Lazarillo. Con el testamento y el inventario de bienes de don Diego Hurtado de Mendoza*, Madrid 2010, p. 68).

15 Por ejemplo, MARÍA DE ZAYAS, *Novelas amorosas y ejemplares*, Barcelona 1983, p. 5: «…una tarde de las cortas de Diciembre, cuando los hielos y terribles nieves dan causa a guardar las casas y gozar de los prevenidos braseros…».
Quede claro que braseros y chimeneas no se excluían mutuamente. Baste como muestra, aunque no del Siglo de Oro, sino del siglo XIX, un testimonio recogido por el famoso George Borrow, referido a una casa religiosa de la anteriormente mencionada comarca de El Bierzo: «…their braseros and chimneys…» (GEORGE BORROW, *The Bible in Spain*. Vol. II, London 1846, *p*. 116).

16 Es evidente que las traducciones pueden generar algún que otro problema, y esto ya ha sido observado en relación a alguna obra de Hugh Thomas (ADOLFO CARRASCO, «Hugh Thomas, hispanista y europeísta»: *El Cultural* –8-5-2017–).
A propósito de esto, diremos que nadie está exento de una interpretación incorrecta por causa de una palabra con más de un significado, y no solo en el ámbito de las traducciones. A modo de muestra, comentaremos que, en cierta ocasión, un lector nos preguntó por el correcto sentido de una frase que publicamos, porque empleamos una palaba con posible doble significado. La frase en concreto era: «Y esto no significa que todos los conceptos de bondad sean iguales, ni tan siquiera aceptables (el ejemplo de la Inquisición sigue poseyendo validez)» (LORENZO MARTÍNEZ ÁNGEL, *Humanismo, neohumanismos y sentido de la enseñanza,* León 2009, p. 47, nota 154). El diccionario de la Real Academia Española recoge que «ejemplo» significa, en su primera acepción, «Caso o hecho sucedido en otro tiempo, que se propone, o bien para que se imite o siga, si es bueno y honesto, o para que se evite si es malo.» Obviamente, la Inquisición es un ejemplo malo, que tiene validez permanente para recordar lo inaceptable de los métodos que utilizó. Aunque los inquisidores creyesen que defendían el bien, lo cierto es que los procedimientos que utilizaron y su intolerancia hacen que su concepto de bondad no sea asumible. Pero, para entender bien nuestra frase, hay que (además de atender, claro, al contexto en el que se encuentra y al sentido común) recordar que la palabra «ejemplo» también puede tener un sentido negativo.

de León[17] hasta Sevilla[18]. Es más, si nos fijamos en un cuadro de Pedro Berruguete de finales del siglo XV, titulado «Auto de fe presidido por santo Domingo de Guzmán», conservado en el Museo del Prado, podremos observar, en la edificación representada al fondo, que también aparece. Y, dicho sea de paso, este elemento resulta de interés para la Historia del Arte sobre el que ya se ha escrito algún trabajo relevante[19].

Para finalizar esta primera parte del presente artículo, diremos que en la Corona de Castilla sí se conocían las chimeneas en las edificaciones de los estamentos privilegiados, mientras que en los ambientes populares habría zonas enteras en las que, en muchos casos, no se utilizarían. Hugh Thomas dio solo una pincelada al respecto, realizando solo un comentario tangencial sobre un tema en el que no profundizó por ser meramente circunstancial en su magna obra, y no se le puede pedir, por ello, un grado de exactitud total.

Y pasamos a la segunda parte, donde nos ocuparemos de las glorias, ese sistema de calefacción tan común en Tierra de Campos. Hemos mencionado anteriormente a D. Manuel Fernández Álvarez, y también a Pedro Berruguete. Precisamente vamos a comentar un texto del primero sobre una obra del segundo distinta de la aludida anteriormente; sobre la vivienda del siglo XVI escribe:

> *Quizá, a este respecto, el cuadro más valioso sea el que nos depara Pedro Berruguete, con su cuadro sobre los pretendientes de la Virgen, que puede admirarse en el retablo de la iglesia de Santa Eulalia de Paredes de Nava. El cuadro tiene el doble valor testimonial […] de ofrecernos un interior de una casa acomodada de Tierra de Campos, con el ama de casa y las sirvientas haciendo labor sobre la <<gloria>>, o estrado que puede calentarse mediante galerías subterráneas, desde una pieza auxiliar donde está el horno que se enciende con paja*[20].

D. Manuel Fernández Álvarez fue un magnífico conocedor de la sociedad del siglo XVI desde diversos puntos de vista, y muestra de su buen hacer como historiador es que también utilizase la cultura popular para sus investigaciones. Mas en el caso en concreto citado, hemos de disentir, por dos razones. La primera, porque, en nuestra opinión, nada en la representación del cuadro sugiere la existencia de la gloria. La segunda, porque, aunque tiene un obvio paralelismo con el *hypocaustum* de época romana, lo cierto es que «la generalización del uso de la gloria como sistema básico de calefacción en estas comarcas es un acontecimiento relativamente moderno, de finales del siglo XIX o –sobre todo– del primer tercio del siglo XX. Puede que en la Edad Media existiera algún habitáculo parecido a la gloria, pero siempre de forma aislada, excepcional o suntuaria»[21].

El tema de los sistemas de calefacción a lo largo del tiempo es, sin duda, un campo donde cabe seguir profundizando, y donde la etnografía tiene mucho que seguir aportando a la investigación histórica. Los dos grandes histo-

17 Dibujo de la zona de la Catedral de León a finales del siglo XVI reproducido en ANTONIO T. REGUERA RODRÍGUEZ, «El desarrollo histórico–urbanístico en torno a la Catedral de León»: JESÚS PANIAGUA PÉREZ – FELIPE F. RAMOS (coords.), *En torno a la Catedral de León*, A Coruña 2004, 263–283, concretamente p. 266.

18 Plano publicado en 1572 reproducido en JOSÉ MANUEL RUIZ ASENCIO, *La biblioteca de Hernando Colón, una aventura bibliográfica del siglo XVI*, Valladolid 2008, p. 25.

19 Por citar un solo ejemplo, mencionaremos el siguiente:
–FRANCISCO SANZ FERNÁNDEZ, «Esculturas de humo: chimeneas y caños del Renacimiento en la Alta Extremadura»: *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, 22 (2010) 57–72.

20 MANUEL FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, *o. c.*, p. 449.

21 JOSÉ LUIS DÍEZ VARONA, «Viejas glorias castellanas» (huermeces.blogspot.com/2017/03/viejas–glorias–castellanas.html).

riadores que hemos mencionado en el presente artículo, Hugh Thomas y D. Manuel Fernández Álvarez, más allá de un error puntual (de lo que, obviamente, nadie estamos ajenos, y que de ninguna manera empaña la gran calidad de sus magníficas obras), son buenos ejemplos de lo útil e importante que para el estudio de tiempos pretéritos es el conocimiento de la cultura popular.

Construcciones de falsa cúpula de planta rectangular. parideras, cuadras y casetas

Arturo Martín Criado

1. Introducción

En Castilla y León, cuando hablamos de construcciones de falsa cúpula de tipo pastoril, solemos referirnos a lo chozos. El chozo es una parte de un conjunto que se suele denominar corral, corraliza, tenada, taina, según zonas y pastores. El corral es por lo general una serie de varios espacios delimitados por muros de piedra en seco que se comunican entre sí por estrechas puertas que se cerraban con teleras. De esta manera, los pastores podían apartar las ovejas preñadas de las vacías, las paridas, o las lecheras. Es decir, un rebaño de ovejas era algo complejo y heterogéneo, y el pastor necesitaba esa variedad de espacios para poder organizarlo de la manera más cómoda y efectiva. Dado que los productos principales que se sacaban del rebaño eran la lana y las crías para carne[1], tanto lechazos como corderos, en los corrales había un lugar especial para los lechazos, las crías cuya única alimentación era la leche de su madre. Las ovejas madres salían a pastar con el rebaño, pero los lechazos se quedaban encerrados en un pequeño recinto techado, la paridera. Además de esta, en la mayoría de los corrales, había varios recintos protegidos con tejado, donde dormían las ovejas en invierno y cuando hacía mal tiempo en general. Antaño, estos espacios se techaban con materias vegetales, ramas de encina y roble, retamas. Era una gruesa capa de leña, de donde los pastores tomaban la que necesitaban para quemar, por lo que cada año se renovaba parcialmente. Esto es lo que se consideraba una tenada (del latín *tigna*, 'leña'), que a veces por metonimia pasó a denominar todo el corral, sobre todo allí donde el clima es más riguroso y casi no existían los corrales descubiertos, como en las provincias de Burgos o Soria. Con el tiempo, sobre todo en ciertas comarcas, la cubierta vegetal se fue sustituyendo por tejas, incluso en aquellas zonas donde la leña abundaba.

El chozo es una construcción circular de piedra en seco que se cubre por aproximación de hiladas o falsa cúpula, abierta en la parte superior por un pequeño orificio o chimenea para que saliera el humo del fuego que solían encender dentro los pastores para cocinar y calentarse. El chozo, por tanto, es una construcción destinada a vivienda de los pastores (fig. 1).

Hay territorios donde construcciones de falsa cúpula de planta circular se emplean para encerradero o refugio del ganado, caso de las barracas de Menorca, por ejemplo, que tienen la planta circular como el chozo. En Castilla y León son pocas las construcciones destinadas a parideras o cuadras cubiertas con falsa cúpula, y tienen planta rectangular. A continuación, voy a presentar alguno de estos casos, de dos zonas ganaderas de esta región muy distintas, el Abadengo salmantino y el Cerrato palentino.

1 En la ganadería ovina tradicional, la leche, que es lo que hoy día da mayores rendimientos, solo se aprovechaba durante una corta temporada para hacer queso. Por lo general, se dejaba mamar a los lechazos hasta que se iban vendiendo, casi siempre en las fiestas de primavera, y después se ordeñaba durante el resto de la estación mientras había pastos abundantes, hasta junio.

Fig. 1. Corrales de la Tiñosa, que significa la «leñosa», en Vertavillo (Palencia), donde se aprecian dos grandes chozos, los muros arruinados y las parideras y tenadas con cubierta de teja, que antaño fue de leña

2. Lumbrales (Salamanca)

Lumbrales es la capital de una pequeña comarca del oeste salmantino, el Abadengo, cuya principal dedicación es la ganadería, sobre todo de vacuno y ovino. El territorio presenta una estructuración acorde con esta dedicación: pequeñas o medianas parcelas cercadas con muros de piedra en seco dedicadas a pastos. Las mejores, cuyo suelo está libre de grandes rocas y es más o menos fértil, son aradas y en ellas se cultivan cereales que son consumidos en verde por los animales, siguiendo la vieja costumbre del alcacer. En algunas de estas parcelas se hallan construcciones de tipo pastoril, chozos, abrigaños o refugios, corrales, etc. El conjunto de chozo, paridera y corral que veremos se encuentra en una parcela del noreste del término municipal, en el pago de Pocito Manzano, entre la carretera de Bermellar y el río Camaces, cerca de donde se alzan las ruinas del castro de las Merchanas (fig. 2). La pieza tiene un tamaño pequeño, algo menos de una hectárea, que viene a estar de acuerdo con lo que es la media en el término de Lumbrales.

Fig. 2. Lumbrales. Corral, a la izquierda, y paridera, a la derecha, vista desde el sur

El terreno es de monte bajo, con algunos ejemplares jóvenes de roble, y bastante rocoso. La parcela tiene forma trapezoidal, más ancha en su lado occidental, donde se halla un portillo que da a una especie de cañada bastante ancha que va hacia el norte, si bien oficialmente no se considera como tal sino como un camino (fig. 3). Esta es la parte más alta, y desde allí desciende suavemente hacia la cerca oriental, que se asoma a un vallejo por el que corre un arroyuelo y una senda.

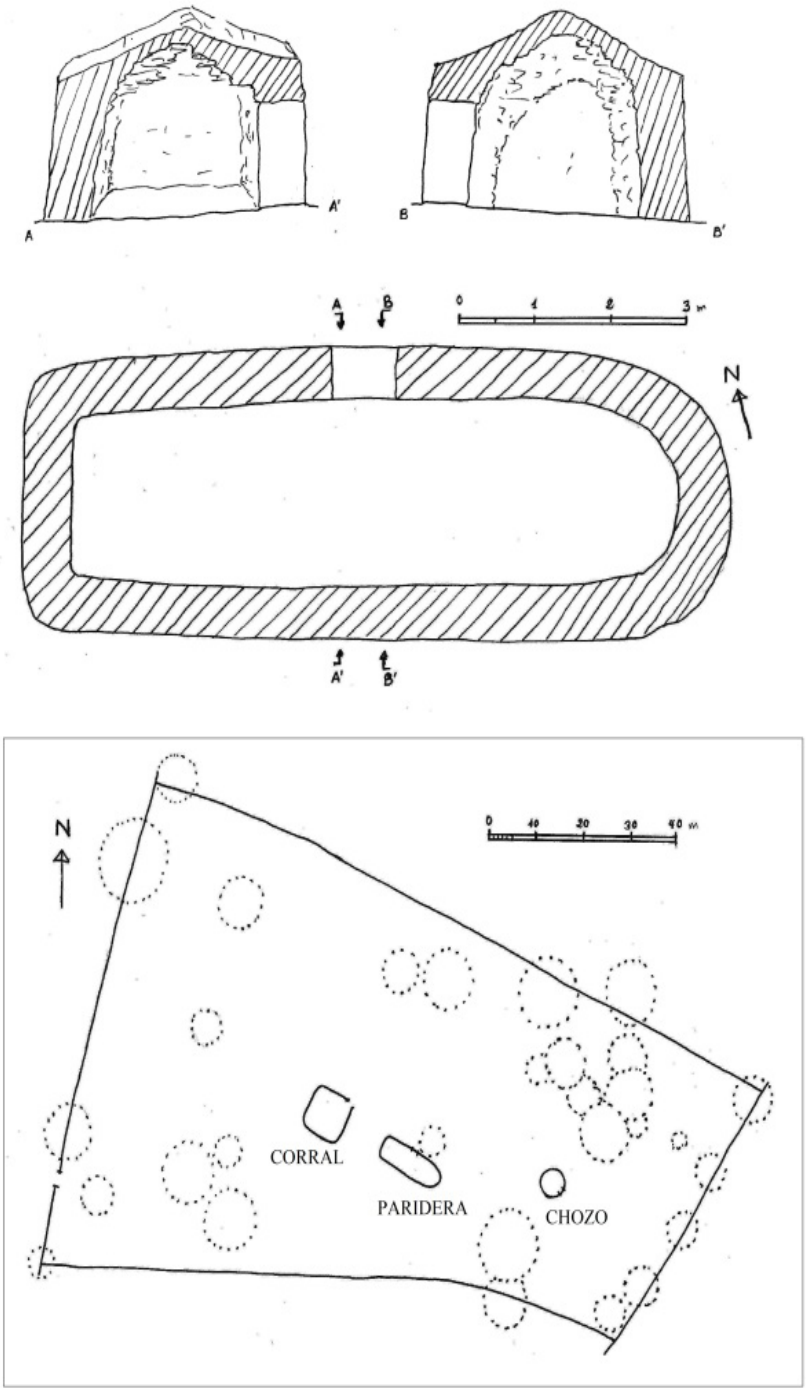


Fig. 3. Lumbrales. Abajo, plano de la parcela, y sobre él, planta y secciones de la paridera

El corral es un muro de piedra en seco, de planta cuadrada con las esquinas redondeadas. En el ángulo nororiental se abre una estrecha puerta que se cerraría con una telera. Un poco más abajo está la paridera, también de piedra en seco, de planta casi rectangular, si bien el lado oriental es curvo. En el centro tiene una puerta abierta hacia el noreste, construida con tres grandes losas (fig. 4). El interior no es muy alto, pero sí suficiente para que una persona se pueda mover con comodidad. La bóveda está construida por aproximación de hiladas, con mampuestos de mayor tamaño que los empleados en los muros. En el lado oriental, que se cierra en curva, son losas de tamaño mediano, pero en el occidental son mayores, grandes losas que contrastan por su tamaño con los mampuestos del muro (fig. 5). La abundancia de este tipo de piedras planas y grandes en esta comarca hace que se puedan construir bóvedas de aproximación de hiladas con pocas piezas, por lo que suelen tener poca altura, algunas parecen casi planas. Por otro lado, es más fácil que queden huecos entre ellas, por donde penetraría en viento y el agua si no se impermeabilizara con una capa de tierra. Más abajo está el chozo del pastor, de planta circular y forma cilíndrica, como es habitual en la comarca. La puerta se abre al este.

Fig. 4. Lumbrales. Puerta de la paridera

Fig. 5. Lumbrales. Vista interior hacia el este

3. Corral del Dragón de Cevico de la Torre (Palencia)

El corral del Dragón está en el páramo de Capaperros, al noroeste del término municipal de Cevico de la Torre, junto a un ramal de la Cañada Real Burgalesa, cerca del límite con el término de Tariego (fig. 6). Es un corral pequeño, dividido por muros de piedra en seco, de metro y medio de altura, en tres apartados cuadrangulares que forman una especie de V invertida (fig. 7). Desde el punto de vista funcional, está dividido en tres partes. Junto al chozo circular, donde habitaban los pastores, hay una entrada que da acceso al primer recinto. Los otros dos tienen entradas independientes, cercanas también al chozo.

La paridera tiene, exteriormente, planta alargada que se estrecha en el centro y se redondea en los extremos, dando indicios de que, en realidad, se trata de dos chozos circulares, uno a la entrada y otro al fondo, que han sido unidos por un corredor (fig. 8). El perfil exterior de la construcción muestra esto de forma más clara. Se aprecia como dos torres en los extremos y una zona un poco más baja que los une.

Fig. 6. Vista desde el sur del corral del Dragón, con el chozo a la izquierda y la paridera al fondo

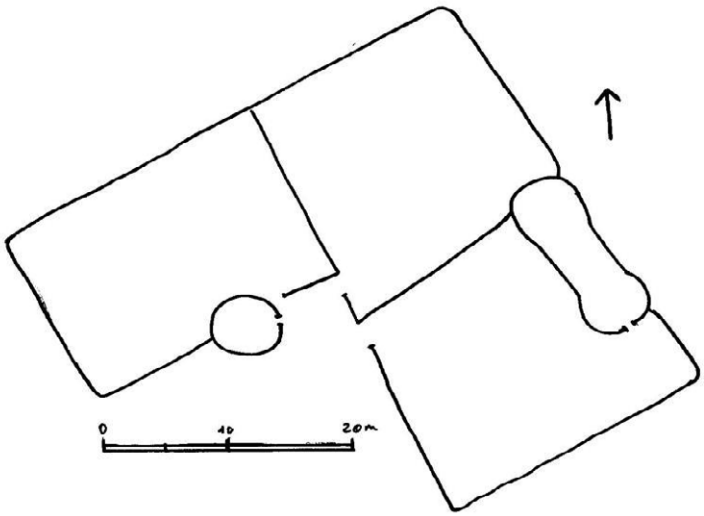


Fig. 7. Planta del corral del Dragón, en Cevico de la Torre

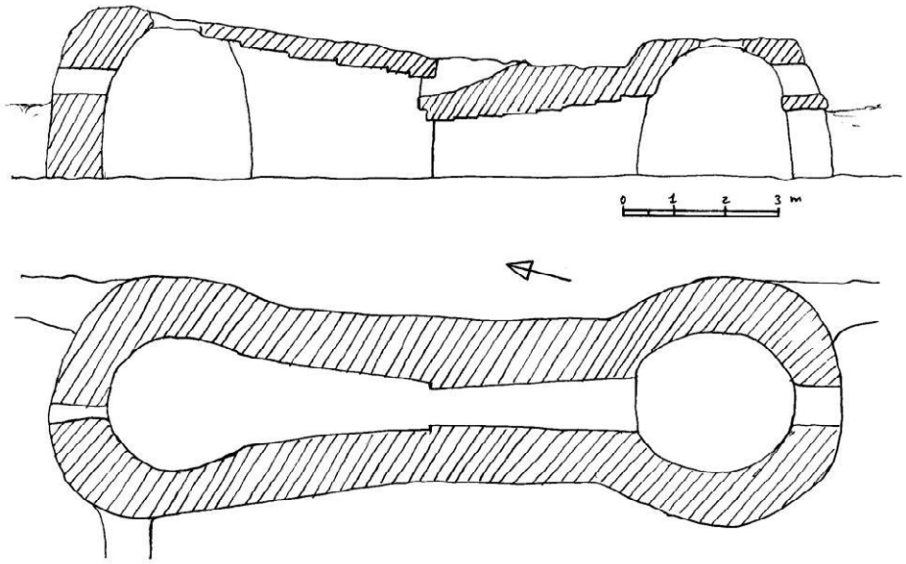


Fig. 8. Planta y sección de la paridera del corral del Dragón

La puerta presenta también rasgos muy originales y raros (fig. 9). Es un hueco muy alto para lo que es habitual en este tipo de construcciones y está fabricado como un arco de aproximación de hiladas, o falso arco, que se cierra con una gran piedra. Este tipo de jambas y muros inclinados que se van cerrando por aproximación de hiladas, con remate de una cubierta plana de grandes losas, esta técnica constructiva, se emplea por toda la paridera. Otro de los rasgos originales de este edificio es el que tenga varias ventanas. La mayor se halla sobre la puerta, y además se va ensanchando hacia arriba, hacia el dintel, al revés que la puerta (fig. 10). Enfrente, al fondo del todo hay otra ventana (ahora cegada con piedras), y una tercera en el centro del corredor, aprovechando la diferencia de altura entre las dos cubiertas de dicho corredor. Esto hace que el espacio interior estuviera muy ventilado, sin tener en cuenta que

Fig. 9. Corral del Dragón. Puerta de la paridera, orientada hacia el sur

Fig. 10. Corral del Dragón. Vista de la misma puerta y ventana desde el interior

las dos falsas cúpulas de los espacios circulares tienen su centro caído, por lo ahora la sensación en el interior es más luminosa, pero supongo que ambas estarían cerradas como los chozos, y, como mucho, podrían tener un pequeño agujero de ventilación o estar totalmente cerradas[2].

Al entrar, encontramos un primer espacio circular con forma similar a un chozo. Frente a la puerta, se abre el hueco del corredor que comunica este espacio con el círculo del fondo (fig. 11). El corredor está construido por el mismo sistema de aproximación de hiladas que la puerta; estos muros se van acercando hacia arriba y el espacio superior se cierra con grandes losas que están colocadas a una altura descendente, al mismo tiempo que el corredor se va estrechando hasta llegar a una especie de portillo, sobre el que hay una ventana construida ingeniosamente en el techo aprovechando la diferencia de alturas (fig. 12). En efecto, el segundo tramo del corredor es algo más ancho

2 Sobre las formas de cerramiento que tienen los chozos pastoriles, véase Arturo Martín Criado, "Construcciones de falsa cúpula en el Valle del Duero", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* (CSIC), XLVII, 1992, pp. 303-358. Véase en concreto la página 319.

y alto, con forma también de embudo, y desemboca en el chozo del fondo. La vista del exterior desde el este nos muestra una construcción esmerada de piedra en seco, levantada con pequeños mampuestos alargados. Su forma transmite la estructura interior originaria de dos chozos redondos y el corredor central (fig. 13).

Fig. 11. Corral del Dragón. Corredor que comunica ambos espacios circulares visto desde la entrada

Fig. 12. Corral del Dragón. El mismo corredor visto desde el fondo, con la ventana cenital

Fig. 13. Vista exterior del corral del Dragón desde el este

Fig. 14. Páramo de la Cuadra, visto hacia el sur, con la cuadra y el chozo anejo que destacan en la llanura de cereal, que antaño fue monte de encina y roble

4. Corral del Páramo de la Cuadra de Baltanás

Este corral se encuentra en los páramos que hay al norte de la capital del Cerrato, a la izquierda de la carretera que va a Valdecañas, donde la originalidad de esta construcción ha dado nombre a la zona, conocida como Páramo de la Cuadra (fig. 14). En realidad, estos corrales están al comienzo de un vallejo que rompe el páramo hacia el sur y es conocido cono Valdehornillos. Hoy día son terrenos roturados y sembrados de cereal, pero todavía quedan manchas de monte de encina y roble que hasta no hace tanto cubría buena parte de estos páramos.

Las paredes de los corrales están bastante destruidas y lo más interesante del conjunto es una cuadra rectangular con un chozo circular anejo, ambos construidos con piedra caliza del terreno en seco y falsa cúpula (fig. 15). Las dimensiones de la cuadra son modestas, un poco más de dos por tres metros, y muros muy gruesos de casi un metro. En el muro septentrional tiene un poyo corrido sobre el que se colocaría una comedera de madera para echar el pienso a los animales.

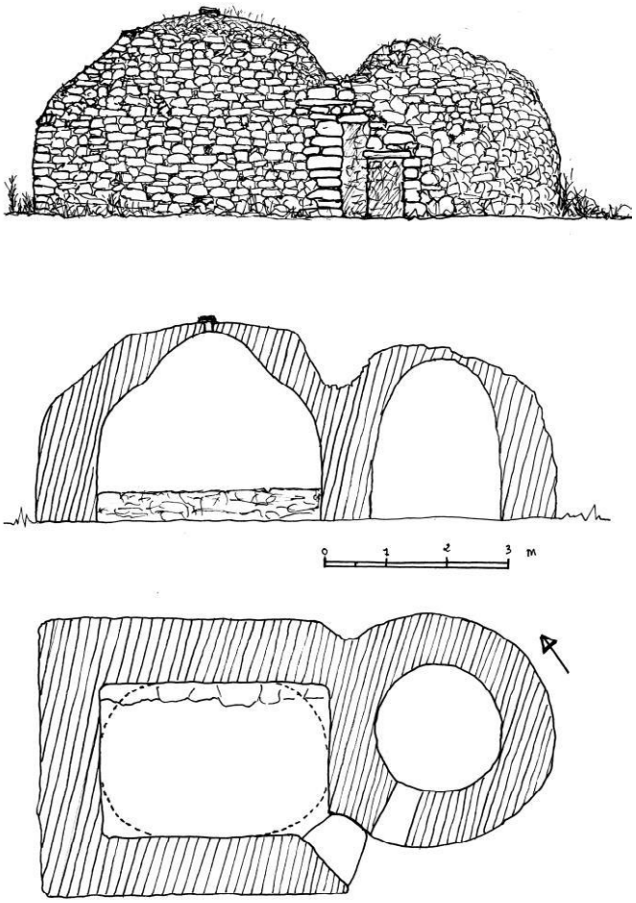


Fig. 15. Planta, sección y alzado de la cuadra y el chozo del Páramo de la Cuadra

Para pasar de la planta rectangular a la circular de la cúpula, hay en las cuatro esquinas grandes pechinas formadas con las hiladas de piedras bastante planas que están colocadas en saliente (fig. 16). La cúpula se conserva perfectamente y, a pesar de estar muy ahumada por los fuegos que encienden dentro los cazadores, se aprecia su buena construcción. En la parte superior tiene un pequeño orificio que se tapa con una piedra móvil. Por fuera, esta cúpula presenta forma ovalada y está rematada con pequeñas lanchas colocadas con tierra formando una ligera caída para que desagüe bien (fig. 17).

Fig. 16. Interior de la cúpula, con grandes pechinas que permiten pasar de la planta rectangular al cierre mediante una cupulilla casi semiesférica

Fig. 17. Exterior de la cúpula

5. Casetas de era de Villamediana (Palencia)

En las afueras de Villamediana, al sur y al oeste del pueblo, se conservan todavía las antiguas eras de trillar, si bien muchas han sido ocupadas por construcciones nuevas de uso agropecuario. El terreno tiene una ligera pendiente, desde el valle hacia el oeste, por lo cual las eras están construidas en terrazas, de manera que entre ellas hay muros de contención de piedra. Adosadas a alguno de estos, en el margen de la era, hay algunas que tienen casetas de piedra de planta rectangular que se cubren con falsa bóveda o de aproximación de hiladas (fig. 18). Estas casetas son amplias, de cuatro a cinco metros de longitud, y en ellas se cobijaban los animales de trabajo durante la trilla del cereal. En el Cerrato y más en Tierra de Campos, el trabajo era tan intensivo durante el verano que ni animales ni personas iban por casa en varias semanas. Dormían en la caseta, todavía de noche acudían a las parcelas a cargar el carro con el frescor del amanecer, acarreaban la mies a la era, trillaban en las horas de calor y aparvaban al anochecer.

En una era que está al sur del pueblo, junto a la carretera, hay una caseta adosada al muro de contención que formaba la era, ahora tierra de labor. Se accede por una puerta que mira al sur y tiene otro hueco en el muro lateral, una pequeña ventana en forma de aspillera. Al fondo, frente a esta ventanuca, hay un banco de obra, donde se colocaría un pesebre (fig.19).

La bóveda rectangular está construida sobre trompas en los cuatro ángulos, formadas por simples losas calizas. La bóveda no es muy alta y no llega a cerrarse por aproximación de hiladas sino por varias piedras planas (fig. 20).

Fig. 18. Caseta en una era de Villamediana, de la parte más occidental, la más alta, adosada al terreno que sube hacia el páramo

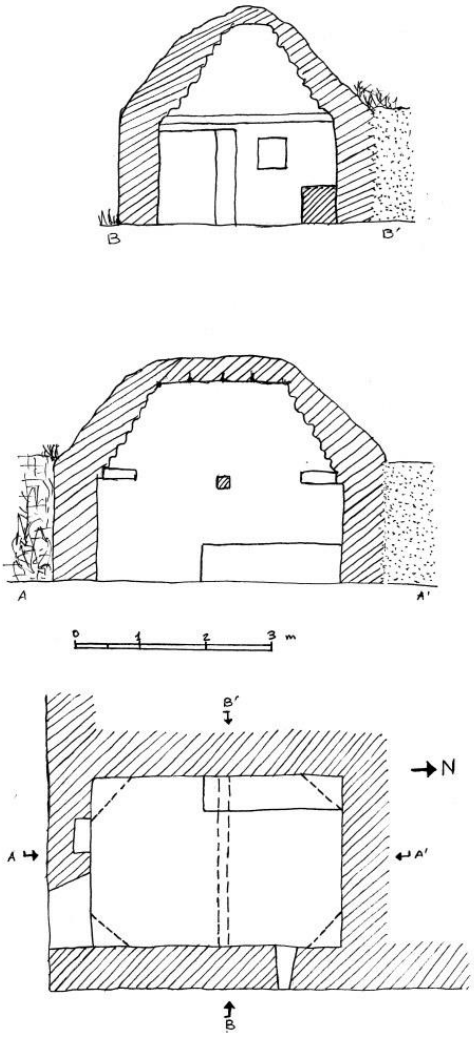


Fig. 19. Planta y secciones de una caseta de era junto a la carretera, al sur de Villamediana

Fig. 20. Villamediana. Cubierta abovedada por aproximación de hiladas y cierre con varias losas de la caseta de la figura anterior

Los restos ovinos desechados por un lobo, alimento de fiesta en Valvenedizo. 1789[1]

Paulino García de Andrés

Almuerzo del campesinado

El alimento en los pueblos en la primera mitad del siglo XX

En la cocina española debemos siempre distinguir entre la de la Corte y gentes pudientes de la gran ciudad, llena de excesos y de platos abundantes, y la de la cocina popular. Esta, que es de la que vamos a tratar aquí se alimentaba de pan, generalmente de harina de trigo, a veces de centeno, se acompañaba con otras viandas, la mayor parte de ellas en salazón: tocino. El pan se incluía en la elaboración de las sopas de ajo, las migas y en la bola del cocido hecha con pan machacado o harina con trocitos de jamón en su interior. Me acuerdo de niño entrar en una alcoba y ver colgados sobre una vara gruesa la largas tiras de fideos que mi madre había hecho y que a mi me impresionaron por parecerme pequeños monstruos alargados con vida. Las sopas de los cocidos eran parte de la alimentación diaria de los españoles durante estos siglos. Se comía poca carne y cuando se hacía era con motivo de una celebración: en una boda o en el día de la fiesta en que todas las familias o casi todas mataban un cordero. No debemos olvidar que en todas las épocas y en casi todas las casas de los labradores criaban gallinas y pollos, conejos, entre uno y tres cerdos, alguna cabra, además del atajo de ovejas, ganado vacuno que los menos pudientes aprovechaban para labrar y todos para ordeñar la leche y criar un choto al año, el cual vendían. Dada la abundancia de caza menor como conejos y perdiz roja, siempre había algo de carne que llevarse a la boca. Muy importante

1 AHN, Consejos 31259, Exp. 22.

era la cría de palomas cuyos pichones se escabechaban siendo un delicioso manjar. Los escabechados de pollo, conejos y pichones siguen siendo un plato muy estimado en la cocina actual popular.

El pan y el vino, generalmente aguado, aparecen como acompañamiento en todo tipo de comidas. Mi hermano mayor Vidal lo comía hasta con el turrón. Ambos han sido considerados básicos hasta nuestra época. La manteca se empleaba tanto para freír como asar. El aceite era la grasa de los días de abstinencia, puesto que el tocino era de cerdo. Los pescados en salazón, sobre todo el bacalao, en el interior de la península era comida frecuente. El empleo de legumbres en las ollas y con otros guisos ha sido siempre frecuente; el cocido era considerado un plato de festín popular. Por supuesto de lo más rico que tiene en la memoria el que esto firma eran los chorizos, magros y costillas de los cerdos en la olla.

Economía de subsistencia

Habitualmente los campesinos siempre se han alimentado hasta nuestros tiempos con lo que ellos producían y es lo que se ha venido llamando «economía de subsistencia» y por ello esto ha sido como señala Flandrin[2], el obstáculo para conocer la alimentación campesina. Los campesinos no compraban sus alimentos, sino que los consumían y no tenían que rendir cuentas a nadie, por ello no se encuentran escritos sobre sus comidas. Sigue escribiendo Flandrin unas líneas más adelante «que pueden encontrarse algunos datos en los inventarios de defunción y en las pensiones alimenticias del heredero de una explotación a sus padres cuando estos le transmiten la propiedad antes de su muerte». Bages-Querol, apunta en el Prólogo que «la cocina de los monasterios y conventos constituyen una interesante via de aproximación a la realidad de la cocina popular, con productos y procedimientos mucho más cercanos a los de las clases populares»[3].

La Condesa de Pardo Bazán en el prólogo de *La Cocina española antigua,* hace una relación de «recetas antiguas, o que debo considerar tales, por haberlas conocido desde mi niñez y ser en mi familia como de tradición»[4]. Son un total de 583 recetas en siete grandes secciones: desde cocidos, sopas, platos de huevos, frituras, pescados y crustáceos, aves, carnes, embutidos, caza y vegetales para terminar con un capítulo dedicado a salsas, ensaladas, escabeches, etc. Alimentos de los que han dispuesto las clases populares a través de nuestra historia y desde tiempos inmemoriales. Dedica diez y nueve recetas diferentes para cocinar un cordero. No podemos saber cómo lo prepararía la mujer de nuestro protagonista, nos inclinamos a pensar que haría una buena caldereta con los restos de la oveja.

La cocina española en los siglos de oro

La cocina española del Siglo de Oro estaba llena de contrastes culinarios y sociales. Por un lado, estaba la *cocina de la Corte*, llena de excesos y de platos abundantes, pan de trigo y carnes abundantes con salsa variadas y, por otro lado, estaba la cocina popular que iba acumulando el saber del pasado. La población en general se alimentaba de pan y de productos fundamentados en el procesamiento de cereales. Comían unas migas o unas sopas, después pan con un poco de tocino en salazón, o con cebolla, ajos y quesos y a la noche comían una olla de nabos o coles. Las sopas de los cocidos eran parte de la alimentación diaria de los españoles durante estos siglos. Se comía poca carne

2 FLANDRIN, Jean Louis (2004) «La alimentación campesina en una economnia de subsistencia». *Historia de la alimentación*, Gijón, Trea, p. 744.

3 BAGES-QUEROL, Jordi (2019): La alimentación en la edad Moderna. La cocina en la Cataluña del siglo XVIII, Editorial UOC, Barcelona.

4 CONDESA DE PARDO BAZÁN, (Madrid, 1913), edición de 2012 en Valladolid.

Banquete aristocratico

y cuando se hacía era con motivo de una celebración.

Hernandez de Maceras escribió el *Libro del arte de cocina* a principios del siglo XVII, es fundamental para hacerse una idea completa de los platos de la época, su forma de cocinarlos y a quien iban dirigidos. Pérez Samper hace una recorrido por dicho libro en *La alimentación en la España del siglo de Oro*. Al comentar sobre los recetarios monásticos y conventuales señala que «constituyen una interesante via de aproximación a la realidad de la cocina popular»[5]. En páginas posteriores señala que la dieta de las clases populares «se basaba esencialmente en los vegetales, constituyendo un modelo alternativo muy contrastado con la dieta fundamentalmente carnívora de las clases poderosas. Las verduras y legumbres representaban la sencillez y la pobreza, ya fuese material o espiritual, mientras la carne simbolizaba la fuerza y el poder»[6]. Las legumbres, -sigue escribiendo- habas, judías, garbanzos, lentejas eran muy frecuentes en la alimentación sobre todo en la gente sencilla; eran nutritivas y baratas, además de saciar el apetito. El consumo de garbanzos fue la legumbre más tradicional en estos siglos que se propagó en las zonas del norte de Castilla debido a las actividades arrieras. El café pasó a ser la primera bebida de la mañana entre las clases populares, si bien debemos hablar en su mayor parte del café de cebada. Debo añadir aquí que el chocolate se difundió antes que el café, que fue asociado a la molicie y al descanso más que a la aureola de estimulante y activador. Claro que en las clases populares solo se tomaba en las bodas y bautizos y comuniones en épocas cercanas a nuestro tiempo como son hasta mediados del siglo pasado.

Se ha dicho que la alimentación española se basaba en el triángulo pan, vino y carne, si bien el lado de la carne no estaba al alcance de todos. El pan era el alimento central de las

5 PEREZ SAMPER, Mª Angeles: *La alimentación en la España del siglo de oro*, p. 61.

6 PERZ SAMPER, op. cit., p.76.

clases populares, consumiéndose en otras formas derivadas como sémola y pasta, sobre todo fideos. La harina se empleaba para diversas masas de pastelería, en especial tortas.

El consumo de la carne tenia un claro significado diferenciador, era como una barrera social entre los que la comían y los que no. Se consumían carnes de aves de corral y de caza que aunque eran más abundantes en las clases altas, se podían ver con cierta frecuencia en las clases populares de los pueblos de Castilla. Si bien se criaba ganado lanar, este era para su venta a las clases altas y a las grandes ciudades. La carne que siempre estaba presente en las clases populares era la de cerdo con todos sus derivados. Todos los recetarios de todas las épocas dedican gran parte a las diferentes recetas derivadas del cerdo. A los pueblos de Castilla llegaba el aceite del centro y sur de España, pero generalmente cocinaban con la manteca del cerdo, utilizando el aceite para los escabechados y para los adobos de los chorizos, magros y costillas.

Dentro del grupo de los pescados a las mesas de las clases populares solo llegaban las sardinas, el bacalao, algún congrio, siempre que, más menos regularmente, vinieran a vender o a intercambiar por huevos. Se debe citar también entre los alimentos populares de esta época los quesos que los mismos ganaderos fabricaban con la leche de sus cortos atajos de ovejas. Igualmente importantes eran la fruta seca como las ciruelas y las manzanas que aguantaban bien todo el invierno en la cámara de la casa.

El ajo y la cebolla fueron considerados no solo como verduras sino como condimentos habituales, que los viajeros extranjeros juzgaban como rústicos. En la literatura española del Siglo de Oro, sobre todo en Cervantes hay varios cientos de recetas culinarias caracterizadas por su olor a ajo. En el Quijote se describen diversos platos: desde los más austeros, que comía don Alonso Quijano, como «duelos y quebrantos», olla de vaca, lentejas o palominos; el tasajo, el queso y las bellotas avellanadas (dulces) que degustaban los cabreros, o platos exquisitos, como los que aparecen el «Las Bodas de Camacho»: asados de novillos, lechones y corderos, los guisos de todo tipo de caza y aves de corral, con numerosas especias; y dulces, propios de las celebraciones de los hacendados ricos.

La novela picaresca de la época ilustra ejemplos de comidas populares, en las que abundaban los alimentos que cambiaron la dieta de los europeos en estos siglos como fueron el maíz y la patata[7].

Como escribe Illi Cruz «Lo que más quedó de estos siglos XVI y XVII fue el interés por las especias que originó la apertura de nuevas rutas de comercio y descubriendo así los fascinantes condimentos que resultaron ser»[8].

El siglo XVII fue el siglo del triunfo de los alimentos llegados de America, principalmente el maíz, aunque no en todas las regiones- el pimiento, el tomate y la patata como se ha dicho arriba. Con este último alimento se recuperó el hombre a las sociedades europeas deprimidas. La influencia francesa se reflejó en la vida literaria, en las costumbres y en la gastronomía. La cocina española clásica quedó relegada a los espacios rurales, dada la animadversión que el pueblo llano tuvo con el levantamiento del dos de mayo. Animadversión que mostró en la cocina popular, alejándola de las corrientes francesas, fundamentando los guisos en abundantes ollas (el cocido en todas sus variantes regionales vertebra la cocina española desde esta época), embutidos diversos procedentes de matanzas y en tradiciones culinarias del siglo XVI que permanecían entre la población[9].

---

7 «De lo que comían los españoles en el siglo de oro» - Boletín Oncológico www.boloncol.com/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=58

8 ilicruz.blogspot.com/2011/11/alimentacion-en-los-siglos-xvi-y-xvii.html

9 https://es.wikipedia.org/wiki/Historia_de_la_gastronomia en España.

Siglo XVIII

Para el siglo XVIII «Hay un elemento administrativo de excepcional interés a nuestro objeto y que refleja con notable precisión la ración alimenticia de las clases populares: se trata de la encuesta que mando hacer Campomanes en las tahonas de Madrid y que se incorporó al memorial ajustado de 1769»[10]. Comentando esta encuesta Palacio Atard escribe que la alimentación media oscilaba con una libra de pan (casi medio quilo) y media de carne (un cuarto de quilo) por día, cien gramos de garbanzos, algo de tocino y verdura. En los días de vigilia se consumía lo equivalente en huevos y bacalao. Tocino, garbanzos, verduras –coles principalmente– y frutas. No hay que olvidar la leche y derivados. En las clase populares, dice palacio Atard que lo habitual era el cocido la comida diaria. La vaca era considerada «alimento de pobres». Las clases populares tenían unas comidas de menor calidad, sin apenas especias, sin chocolates ni golosinas en los postres. En el siglo XVIII se generalizó en el territorio español la confitería, si bien no llegaran apenas muestras a los núcleos pequeños de nuestras provincias castellanas hasta muy entrado el siglo XX y solo en los días de la fiesta patronal que hacía acto de presencia el confitero de Berlanga de Duero. Bacalao, pescado fresco, escabeche.

El lugar de Valvenedizo

Valvenedizo fue una aldea de la jurisdicción de la villa y tierra de Caracena, al sur oeste de la actual provincia de Soria. Perteneció a la duquesa de Uceda, también marquesa de la villa y tierra de Caracena. Es uno de los muchos pueblos del sur de Soria dedicados a la ganadería y a la agricultura, con tierras de una cosecha al año, exceptuando algunos pequeños huertos que producían hortalizas y algunos arboles frutales junto a las acequias y arroyos. Tiene una extensión de 1866 fanegas. Su dehesa no se segaba por estar destinada al ganado de labor. Tuvo dos molinos harineros uno arrendado por el Concejo a la Marquesa y el otro particular de Juan Olalla, de Tarancueña.

La ganadería de este pueblo la componían el ganado vacuno, mular, asnal, de cerda, lanar y cabrio. Sus vecinos eran treinta y medio. El medio por una viuda. De ellos 22 labradores no llegaban a los sesenta años. Como termino medio cada vecino tenia una yunta de mulas, o mula y vaca o burro que servían de yunta para el trabajo. Criaban o dos cerdos, una o dos cabras, y entre 30- 40 ovejas.

Disponía de fragua y horno para fabricar teja. También gozaban de una taberna y un mesón. La panadería que era del concejo, la utilizaban sin pago alguno, por adra. Su iglesia estaba regida por un clérigo y un sacristán. No había jornaleros y sí un arriero y un pobre de solemnidad.

El vecino de Valvenedizo (Soria), Felipe Cardenal, por medio de su apoderado, recurre la prisión a la Justicia de Caracena, solicitando poder ser escuchado

Si más arriba he señalado que solamente en las fiestas del pueblo y en las bodas de mataba un cordero o alguna oveja vieja, parad vuestras mientes y pensad cuál sería el gozo que experimentaría al encontarse las dos ovejas muertas: *la una muerta y destrozada y la otra ya muy maltratada, según manifestaban, de alimaña.* ¡Que gran comida sería la de aquel día, dejar las patatas cocidas y el torrezno diarios, o las alubias y torrezno y poder comer oveja, aunque fuera en aquel estado! Pensad que solo aprovechó la parte que no estaba *ajada, arrastrada y vavusiada.*

> *Juan de Herrezuelo, en nombre y virtud de poder, que presento y juro, de Felipe Cardenal, vecino y labrador del lugar de Valvenedizo, jurisdicción de la villa de*

10 PALACIO ATARD, Vicente (1969): *Abastecimiento de Madrid a finales del siglo XVIII* (Comunicación) Instituto de estudios Administrativos, Escuela Nacional de la Administración pública, Alcalá de Henares, 13-15 de noviembre de 1969.

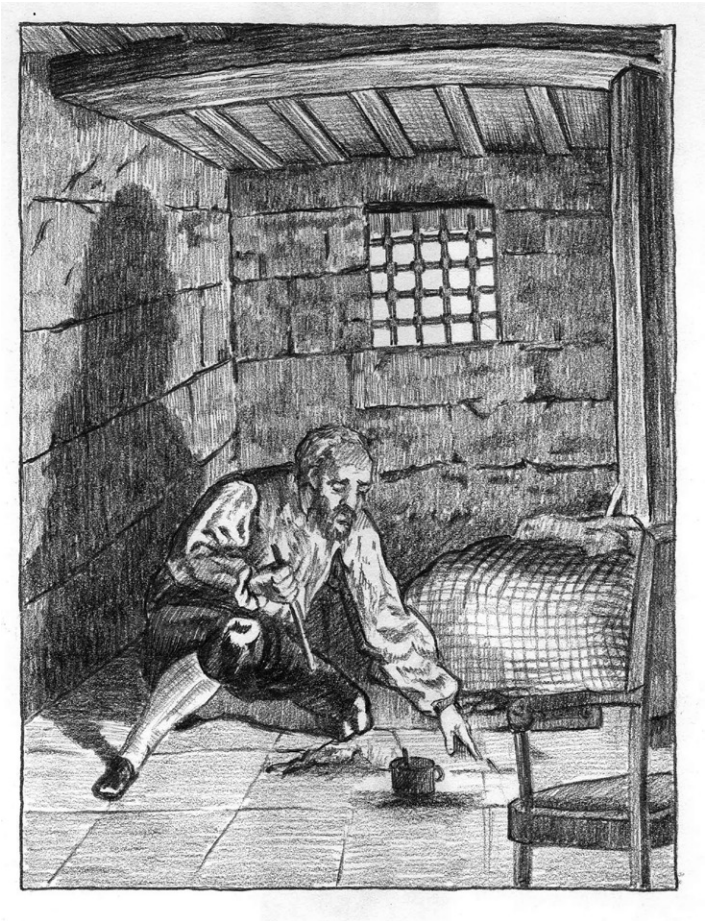
Cogiendo la oveja

Caracena, en la provincia de Soria, ante V.A., en la forma que más convenga y por derecho haya lugar, digo que en la noche del día diez y nueve del próximo mes de enero de este año, se conducía mi parte vía recta a el pueblo de su natural y casa de su morada desde la vª de Galve, distante dos leguas, de vender unos cubos[11] *para carretas. Siendo ya como hora y media de noche, poco antes de llegar a aquel, en el mismo camino encontró dos reses lanares, la una muerta y destrozada y la otra ya mui maltratada, según manifestaban, de alimaña, las que recogió y condujo a la dicha su casa; en esta aprovechó de dichas dos reses aquella corta porción que no estaba ajada, arrastrada y vavusiada (sic) de aquella alimaña, todo con la mayor libertad, como cosa hallada de tan corto valor, y sin embarazo que supiesen sus combezinos, había encontrado dichas reses.*

Seguro que contaría a sus vecinos más próximos o más amigos tal hallazgo y, en un pueblo de unos treinta y cinco ó cuarenta vecinos, ¡qué poco tardaría en llegar la noticia a todo el vecindario! Al menos se la comieron antes que los interesados lo denunciaran a los regidores. Aunque confesó la verdad del hecho, fue llevado a la cárcel de la Tierra embargándole todos sus bienes. Decide dirigirse personalmente a la Justicia del Consejo para que le oigan.

Satisfecha mi parte de su sencillo proceder, no juzgándolo así y tomando el caso por otro mui contrario, se encuentra con la novedad de que los dueños de las zitadas reses, se quejaron a los regidores del pueblo, los que hicieron calicata general y llegando a la casa de mi parte, y ésta llena de sinceridad segura de su buen proceder, que la poca carne que aprovecho de las citadas reses era allada, su valor muy corto no la retiró, aunque pudo, y encontrada que fue por los dichos regidores, se le prendió y dieron parte a la Justicia de Carazena, la que mandó se le condujese preso a la cárcel,

11 Pieza central en que se encajan los rayos de las ruedas de los carruajes. DRAE.



y se le embargaron todos sus bienes sin relevar los aperos de la labor en donde ha permanecido veinte y cuatro días. Y aunque con igual sencillez confesó la verdad del hecho, expresando donde había estado vendiendo los dichos cubos y como se había conducido a la citada su casa, no bastó a sosegar el ánimo de aquella Justicia y viendo que ya todo era fines particulares, de modo que en los veinte y cuatro días de su prisión, nada había adelantado en sus defensas, que las vejaziones continuaban, no solo las padecía mi parte sí también su mujer y siete hijos que tiene. Por remediarlos y no constituirse víctima en una cárcel duradera de los enojos de dicha Justicia, ha tomado el temperamento de venir personalmente a guarezerse bajo la protección de V.A., por no verse arruinado por una tan corta causa en su concepto a pesar de la citada su mujer e hijos.

Por tanto a VA suplica que, habiéndolo por presentado, también el poder y consideración a lo expuesto se sirva mandar librar Real Provisión a la citada Justicia de la villa de Caracena, para que, no siendo otra la causa que la expuesta, que así lo jura mi parte en su ánima y firma este escrito, no le moleste su persona ni vienes, a pretesto de costas, le oiga en Justicia, y para ello le entreguen los autos, a cuyo fin implora la justificación del Consejo en el recurso más reverente conforme a Justicia que pido. Juro VSª. Ldo. Don Vicente Asensio, Phelipe Cardenal, Juan de Herrezuelo.

No conocemos la decisión o sentencia del Consejo, pero nos inclinamos y queremos pensar en su benevolencia.

El sistema del don en la tradición hispano-mexicana de las nanas: ruegos, obsequios y bendiciones

Donají Cuéllar Escamilla

A María Teresa Miaja de la Peña, quien me instó al estudio de las nanas, y a Pedro César Cerrillo Torremocha†, que me hizo acudir a los acervos del CEPLI[1]

Resumen

Desde una perspectiva antropológica, planteo que las nanas forman parte del sistema del don, por cuanto son transmitidas generalmente por la madre, concebida en este contexto como símbolo y oficiante del don desde la antigüedad. Para ello me centro en los ruegos, obsequios y bendiciones que proporciona la madre al crío, pues considero que son los ejemplos más representativos de ese sistema, cuyas principales acciones son dar, recibir y devolver, para preservar la transmisión de valores de generación en generación, así como para contribuir a la supervivencia de la especie. Parto de un corpus de nanas españolas y mexicanas recogidas en el siglo XX, que comprende la revisión de 10 cancioneros.

Palabras clave: nanas, tradición, don.

Todo aquel que disfrutó del placer de escuchar el arrullo de su madre, su abuela, su tía, su nana, e incluso su hermana y su padre, no podría negar el mismo placer a su propio hijo. Diríase que, por el contrario, estaría muy dispuesto a cantar aquellas canciones que escuchó especialmente de la voz de su madre y, sin duda, también le cantaría canciones de su propia elección. Este acto de dar, sin aparentemente recibir nada a cambio, pero que obliga al donador a devolver el bien a una persona distinta, constituye el fundamento del sistema del don, de acuerdo con el antropólogo Marcel Mauss (1991). Las acciones características de este sistema son dar, recibir y devolver, las cuales activan la transmisión de los bienes y la herencia en las familias, comunidades y sociedades[2].

Aunque es bien sabido que actualmente las sociedades están lejos de percibir el poder mágico y religioso que otorga el acto de dar, como ocurría en las sociedades antiguas, su célula, la familia, sigue participando, en buena medida, del espíritu del don, como muestran Jacques T. Godbout y Alain Caillé (1997), quienes continuaron el análisis de Mauss en la sociedad moderna. Ambos estudiosos conciben el don como una forma de intercambio, un modo de circulación de los bienes al servicio del lazo social; en suma, como un sistema social cuyos intercambios y contratos se hacen en forma de

1 Quiero agradecer el apoyo de mis colegas César Sánchez Ortiz, Cristina Cañamares Torrijo y Ángel Luis Luján, así como a la encargada de la biblioteca, Carmina Martínez Blanco, quienes me orientaron en mis primeras pesquisas y me facilitaron el acceso a los acervos, durante el otoño de 2018.

2 El análisis de Mauss se centra en las sociedades polinesias, melanesias y esquimales del siglo XX, para explicar a qué normas de derecho e intereses obedeció que las sociedades arcaicas se sintieran obligadas a recibir y devolver regalos, y qué fuerza tenía el objeto regalado que obligaba al donatario a devolverla. Su hipótesis es que el sistema del don se sostiene en un sistema de intercambios que acompaña todos los acontecimientos importantes de la comunidad, tales como el nacimiento, la circuncisión, la enfermedad, la menstruación, los ritos funerarios, en los que entra en juego el honor, el prestigio y la autoridad de los participantes. De tal suerte que es menester recibir y devolver los regalos pues, de lo contrario, quien los rechaza o no los devuelve, pierde su honor, su prestigio y autoridad, además de que su negativa implica una declaración de guerra para el donador, pues niega la alianza y la comunión con él. De ahí que la fuerza que actúa sea el vínculo, el lazo de unión, el sentimiento de amistad que los regalos propician entre los participantes.

regalos que, en teoría, se dan de manera voluntaria; pero, en la praxis, se otorgan obligatoriamente y es menester que sean devueltos, pues representan la circulación de bienes entre donadores y donatarios, quienes mantienen vínculos de dependencia en favor del bien común.

De acuerdo con este planteamiento, el don libremente dado y aceptado sólo existe en la esfera doméstica, entre padres e hijos, especialmente en la transmisión de la herencia, por lo que la familia es el lugar del don por excelencia, el lugar en el que lo aprendemos y en el que se vive con mayor intensidad. Y en el centro de la familia reina la mujer, quien encarna el don desde la antigüedad griega en el mito de Pandora, «la que da todo», y que en la actualidad se sigue dando a la tarea de promover, organizar y protagonizar actos rituales en los que se obsequian regalos, sean de bautizo, de cumpleaños, de Navidad, de *baby shower*, muy arraigado en México, etcétera. Su relación con los hijos es una relación de don, que incluye el sentido de la obligación, pues el nacimiento en sí mismo es un don de la vida, don original que fundamenta el estado de deuda que el individuo no puede sino retribuir dando a luz una nueva vida. De esta forma, el estado de deuda consiste en aprender a dar. En este contexto, los niños son los seres a quienes debe darse todo, son los «dioses» de la modernidad, en la medida en que son por quienes puede sacrificarse todo. Las fiestas decembrinas representan la época del año en que el don ocupa un lugar central, donde los niños son los protagonistas. Los obsequios de Navidad están entre los primeros regalos que el niño recibe de sus padres como un don; el último es la herencia que le otorgan. Pero tanto el primero como el último provienen de sus antepasados y ambos constituyen una heredad. Así, los implicados no hacen sino transmitir, devolviendo el don recibido a alguien más, por lo que se les define como canales de transmisión (21-68).

Desde esta perspectiva, me parece que la tradición hispano-mexicana de las nanas –y quizá todo o mucho de lo relativo a la crianza de los hijos– forma parte del sistema del don, por cuanto las canciones han sido transmitidas de generación en generación, especialmente por mujeres que suelen llevar la voz cantante y sostener la cadena de la transmisión, en un acto libre, espontáneo e incondicional, que en el fondo implica la obligación de dar lo que de hijo se ha recibido, y de agradecer el don de haber procreado una nueva vida. La voz predominantemente femenina (Masera 1994)[3], el protagonismo de la mujer y los mensajes expresados, como veremos, constituyen un sólido sistema que no sólo brinda protección, consuelo y cariño al crío, sino que también lo provee de obsequios y bendiciones y le inspira ruegos que, constituyen, desde mi punto de vista, la quintaesencia del don, pues rogar a las potestades espirituales por el bien del infante, bendecirlo y obsequiarle los primeros bienes materiales son actos simbólicos que se replican de generación en generación hasta nuestros días, quizá porque habitan en el fondo del inconsciente de una humanidad que insiste en la protección espiritual y material de su descendencia. Para entender este aspecto simbólico y espiritual de las nanas habría que recordar las palabras de Pedro César Cerrillo, quien afirma que estas canciones sirven para que el niño vaya dejando de tener miedo a la oscuridad, al mundo nuevo que le parece del todo ignoto y, también, para que la madre deje de temer por los peligros que los rodean (2007, 318-339). Es ese sentimiento de temor al peligro y a la oscuridad lo que lleva a la mujer a cantar de manera amorosa y ritual, estribillos y coplas que contribuyen a exorcizar los fantasmas más antiguos de la humanidad.

3 Ese predominio no ha dejado ver la participación masculina, por lo que habría que decir que, actualmente, también son transmitidas por hombres que viven gozosamente la paternidad. Conozco a varios de ellos, empezando por mi padre, mis hermanos y algunos de mis amigos. Pero, para los objetivos que aquí nos ocupan, podría documentar esta defensa de la transmisión masculina citando el trabajo de Rodrigo Bazán (2010), a quien la llegada de su hijo Íñigo le causó tal inspiración y alegría, que no sólo le hizo cantarle nanas, sino también escribir acerca de ellas.

Ruegos

Los ruegos que aparecen en la tradición hispano-mexicana de las nanas provienen de las rogativas de la tradición cristiana. Las adaptaciones de un género a otro son frecuentes en las canciones de cuna, arrullos, cantos de arrorró o rurrupatas. Muchas están tomadas de otros géneros, cuyos textos suelen adaptarse a otra circunstancia[4]. De acuerdo con Carmen Gonzalo de Andrés (2003), las rogativas asumían la forma de letanías, acompasando la procesión que recorría los campos secos para propiciar la lluvia. Sin embargo, en el cancionero popular, las rogativas son poemas compuestos especialmente para los diferentes santos, cristos y vírgenes venerados en cada zona. El canto, ejecutado o no en la procesión, estaba vinculado a la antigua creencia de su poder mágico, puesto que solía ser un ritual propiciatorio. Los ejemplos que proporciona de la provincia de Valladolid asumen la forma de coplas octosílabas o hexasílabas:

Virgen santa del Rosario,
madre de consolación,
danos el agua, Señora,
el agua de bendición.
(Rogativa de Fuensaldaña)

Agua, Virgen santa,
Virgen de la Vega,
si no nos das agua,
perdidos nos quedas.
(Rogativa de Mucientes)

San Isidro Labrador,
obrero pobre del campo,
tú, que estás cerca de Dios,
tú, que ties poder de santo:
¡ay, danos lluvia fecunda
pa fertilizar los campos!
(Rogativa de Cabezón,
San Isidro Labrador)

Igualmente rituales (debido a la repetición) y propiciatorios del sueño del crío, de sus bienes elementales y de sus dones son los siguientes ejemplos españoles, que invocan a San José y a Santa Ana para pedir la cuna y el descanso del bebé:

Señor San José,
maestro carpintero,
hágame una cuna
para este lucero,
y de cabecera
póngale un jazmín
para que se duerma
este serafín.
(Cerrillo 1992, 108)

Señora Santa Ana,
carita de luna
duerme a este niño
que tengo en la cuna.
(Cerrillo 1992, 109)

A juzgar por el corpus revisado, en la tradición hispánica son más abundantes los ruegos que muestran una espiritualidad pagana, debido a que invocan elementos de la naturaleza, especialmente a las aves, para propiciar el silencio que el crío necesita para dormirse, para que su sueño sea tranquilo y nada lo irrumpa ni lo distraiga, como se advierte en los siguientes ejemplos:

Calla pajarillo
De color añil;
Que mi niño
Se quiere dormir.
(Cerrillo 1992, 54)[5]

4 Miguel Manzano Alonso indica que se trata de tonadas que se cantan mientras se duerme al niño y, desde una perspectiva musicológica, considera que, en el uso popular, los cantos suelen ser polifuncionales, puesto que la canción y la circunstancia en que se canta puede ser plural y diversa (2003, 460).

5 Anoto otras versiones muy parecidas: «Pajarito

Pajarito que cantas
Junto a la fuente,
Cállate, que mi niño
No se despierte.
(Gil 1982, 15)

Pajarico que cantas
En la laguna
No despiertes al niño
Que está en la cuna.

Pajarico que cantas
en la ventana
no despiertes al niño
tan de mañana.

Pajarico que cantas
en la fuente
no despiertes al niño
que quiere verte.
(Escribano 1984, 358)

Pajarito que cantas
en la laguna,
no despiertes al niño
que está en la cuna.

Es la nana,
es la nana;
duérmete, lucerito
de la mañana.
(Fitzgibbon 1955, 140)[6]

Pedro C. Cerrilo anota al respecto que, debido a que las arrulladoras tratan de proteger al crío y a sí mismas del miedo, es notable la invocación de personajes de la tradición religiosa como la Virgen, el Ángel de la guarda, San Juan, Santa Ana, San Pedro, San Vicente y Santa Isabel, así como de animales y elementos de la naturaleza (2007, 325).

En la tradición mexicana los ruegos también se dirigen a los santos, a quienes se pide que colaboren en el arrullo o el balanceo para dormir al crío, como puede verse en las siguientes coplas sueltas; o bien pueden participar, al mismo tiempo, de una espiritualidad sincrética que combina el paganismo y el cristianismo, por cuanto se convoca a las aves, a las plantas y al Ángel de la guarda, a que ayuden a proporcionarle abrigo, arrullo y protección:

Señora Santa Ana,
Señor San Joaquín,
arrullen este niño,
que se va a dormir.
(Díaz y Miaja 1979, 92)

Santa Margarita,
Carita de luna,
Méceme ese niño
Que tengo en la cuna.
(Díaz y Miaja 1979, 92)

Pájaros de mayo,
pájaros de abril,
háganme la cuna
en un toronjil.

Toronjil de plata,
cuna de marfil,
cántenle a mi niño
que se va a dormir.

Ángel de la Guarda
que vas a venir
cuida a mi niñito
que se va a dormir.

---

que cantas/ en el almendro, / no despiertes al niño que está durmiendo». «Pajarito que cantas/ en las lagunas, / no despiertes a mi niño/ que está en la cuna. Estrellitas del cielo/ rayos de luna/ alumbrad a mi niño, que está en la cuna» (Cerrillo 1992, 106-107). En otro ejemplo encuentro que el canto del ave, sin embargo, puede servir de arrullo al crío: «Canta, pajarillo/ de color añil; / que mi niño/ no quiere dormir» (Cerrillo 1992, 55).

6 Otra versión parecida: «Pajarito que cantas/ en la laguna,/ no despiertes al niño/ que está en la cuna. Ea la nana, ea la nana; duérmete lucerito/ de la mañana./ A los niños que duermen/ Dios los asiste,/ y a las madres que lavan/ Dios las bendice./ Ea la nana,/ ea la nana;/ duérmete lucerito/ de la mañana» (Cárdenas 1978, 512).

Este niño lindo
por fin se durmió,
que lo cuide el ángel
que le manda Dios.
(Díaz y Miaja 1979, 169)

El ejemplo precedente destaca por su carácter ritual. Me refiero a que los ruegos dirigidos a los elementos naturales y celestiales señalan la bienvenida al mundo que la madre quiere dar al niño. La canción expresa, sincréticamente, su deseo de que el recién nacido reciba sus primeros dones tanto de la tierra como del cielo. Sin embargo, en la tradición mexicana son más frecuentes los ruegos de espiritualidad pagana, en los que la madre suele convocar a las aves, las flores y los frutos, en ocasiones combinados con atributos de la Virgen María, sea para procurar el arrullo, conjurar la enfermedad, o bien propiciar la alegría, el juego y el canto:

Nochecita linda,
que tu pajarito
venga con canciones
para este angelito.
(Díaz y Miaja 1979, 188)

Campanita de oro
jilguero de mayo
cántale a ese niño
que tiene desmayo.
(Díaz y Miaja 1979, 173)

Naranjita dulce,
Gajo de sandía,
Traigan para el niño
Toda su alegría.
(Díaz y Miaja 1979, 197)

Campanita de oro,
si yo te comprara,
se la diera al niño
para que jugara.

Campanitas de oro,
torres de marfil[7]*,*
canten a este niño
que se va a dormir.

Campanas de plata,
torres de cristal,
canten a este niño
que ha de descansar.
(Mendoza 1984, 30)

Arestín de plata,
cuna de marfil,
arrullen al niño
que se va a dormir.
[…]

Este niño lindo
que nació de día,
quiere que lo lleven
a comer sandía.
(Mendoza 1984, 27)

Obsequios

Obsequiar por el placer de brindarle al crío alegría, bienestar y agrado es un acto que encontramos sólo en tres canciones de la tradición hispánica; los obsequios pueden ser frutos y postres, en el primer caso; golosinas en el segundo y el tercero; y calzado en el último; éstos suelen ser otorgados tanto por la madre como por el padre:

¿Qué le daremos al niño chiquito
con que se pueda reír y alegrar?
un lindo ramo de hermosas naranjas
con verdes hojas y flor de azahar.

Tan-ta-ran-tán,
que los higos son verdes;
tan-ta-ran-tán,
que ya madurarán.

7 Torre de marfil es uno de los epítetos de la Virgen María; en la tradición cristiana simboliza la noble pureza; el epíteto fue incluido en la letanía de la Santísima Virgen María que actualmente se sigue rezando durante la misa.

¿Qué le daremos al niño bonito,
qué le daremos mejor para él?
Vamos a hacerle unas tortas muy dulces
de blanca harina, de nueces y miel.

Tan-ta-ran-tán,
que los higos son verdes;
tan-ta-ran-tán,
que ya madurarán.

¿Qué le daremos al niño querido
que sea bueno y le pueda agradar?
Vamos a darle una cesta de guindas
para comerlas o para jugar.

Tan-ta-ran-tán,
que los higos son verdes;
tan-ta-ran-tán,
que ya madurarán.
(Frente de Juventudes 1943, 207)

Mi niño se va a dormir,
su papá le quiere mucho,
y le tiene que traer
de la feria un capiruche.
(Gil 1982, 13)

De pequeñita en la cuna
me enseñaron a decir:
papá, mamá, teta, nano
y otras cositas así.

Duérmete, niña, en la cuna,
tu mamá te quiere mucho,
tu papá te va a traer
dulces en mi cucurucho.
(Fitzgibbon 1955, 314)

E-a, niño; e-a, niño;
e-a, niño; e-a, ron;
e-a, niño, e-a, niño;
que tu padre está en Cayón,
a traer unos zapatos
de pelleja de ratón.
E-a niño, e-a, e-a.
(Fitzgibbon 1955, 308)

En otras canciones hispánicas, el vestido, el alimento, el calzado o las monedas son regalos que se prometen al crío si éste se duerme. En realidad, las veo como canciones que condicionan a que el niño se duerma, a cambio de bienes que de cualquier forma se le darán, y que a veces suenan divertidos:

La señora luna
Le pidió al naranjo
Un vestido verde
Y un velillo blanco.

La señora luna
Se quiere casar
Con un pajarito
De plata y coral.

Duérmete, Natacha,
E irás a la boda
Peinada de moño
Y traje de cola.
(Fitzgibbon 1955, 140)

Duérmete niño chiquito,
que tu madre está a lavar,
y a la noche, de que venga,
la tetita te dará.

Duérmete, niño,
que tengo que dar,
la vuelta al puchero,
que va a quemar. Ea, ea.
(Gil 1982, 14)

Este niño que aquí llora,
yo no lo puedo callar,
que le calle su mamita
o que lo deje llorar.

Si este niño se durmiera,
le daría medio real
y después de dormidito,
se lo volvería a quitar.
(Fitzgibbon 1955, 313)

Si el niño se duerme pronto,
Su padre le va a traer
Unos zapatos muy guapos,
Cuando vaya a Santander.
Ova, ova.
(Córdova 1948-1955, 3:371-372)

Al parecer, los regalos no son abundantes en la tradición mexicana, pues sólo encontré un ejemplo donde se combinan obsequios que se prometen al crío para que se duerma. Éstos son, con mayor frecuencia, alimentos (atole, guayabate y semita) y, en menor medida, vestido, monedas, juguetes, flores y caricias. Esta larga canción incluye una copla en la que se encomienda la protección del crío a San Benito y otra de bendición y acción de gracias a la Virgen del Rosario, personajes muy populares en la tradición mexicana, debido a sus atributos protectores; si a San Benito se le atribuye el don de alejar el mal en todas sus formas, a la Virgen el de cuidar y favorecer a sus fieles:

Duérmete, niño,
duérmete solito,
que cuando despiertes
te daré atolito.

Duérmete, mi vida,
duérmete, mi cielo,
que la noche es fría
y habrá nieve y hielo.

Duérmete, bien mío,
duerme sin cuidado,
que cuando despiertes
te daré un centavo.

Duérmete traquilo,
duerme, chilpayate,
que cuando despiertes
te doy guayabate.

Duerme, niño lindo,
ya está tu camita;
que si no llorares
te daré semita.

Niño consentido,
duerme sin cuidado,
en tu bolsa tienes
el nuevo soldado.

El vestido nuevo
puse en el baulito
te vele y te cuide
Señor San Benito.

Ya viene tu nana,
traerá la talega,
en donde se encuentra
tu camisa nueva.

No llores, chiquito,
bello cual la luna,
te daré un besito
ya estando en la cuna.

A la rorro, niño,
que te estoy meciendo;
ya está el atolito
que te estoy haciendo.

Duérmete, mi lindo,
duérmete sin pena;
que cuando despiertes
te daré tu cena.

Bendice a este niño,
Virgen de Rosario,
y en tu capillita
rezaré un sudario.

Duerme, chiquitito,
duérmete y no llores;
que los angelitos
te darán las flores.

Duérmete, lucero,
duérmete ya un poco,
no tengas cuidado,
que no viene el coco.

Duérmete, mi lindo,
que tengo que hacer,
echar las tortillas,
ponerme a moler.
(Mendoza 1984, 35)

Bendiciones

Las bendiciones de nuestro corpus son escasas y sólo aparecen en la tradición hispánica. A juzgar por sus canciones, lograr que el bebé se duerma no es tarea fácil. Por ello, cuando ya está rendido de sueño, la madre, la nana o quien le cante, expresa que ese hecho es una bendición:

A la nanita nana
nanita ea…
Mi niño tiene sueño
bendito sea…
(Escribano 1994, 348)

O bien, recibe la bendición celestial, en forma de un ángel que lo besa cuando ha dejado de «dar lata» y se ha dormido:

Ea, ea, ea,
Angelito mío.
ya no quiere teta,
ya no tiene frío.

Esta niña linda
se ha dormido ya
y un dulce angelito
un beso le da.
¡Un beso le da!
(Fitzgibbon 1955, 303)

La bendición también puede consistir en encomendar el sueño del bebé a una potestad cristiana, quien puede custodiarlo desde su cabecera y resguardarlo mientras duerme; en este caso, se trata de la Virgen del Remedio, patrona de Alicante, a quien se le atribuye el milagro de acabar con la epidemia que en 1647 diezmaba al reino de Valencia.

Y arrorró, canelica,
que viene el coco
y se lleva a los nenes
que duermen poco.

Mi chica se va a dormir
porque tiene mucho sueño
y por cabecera tiene
a la Virgen del Remedio.

Y arrorró, canelica,
que viene el coco
y se lleva a los nenes
que duermen poco.

Si mi chica se durmiera,
a la Virgen se la diera
y después de estar dormida,
a la Virgen se la pida.

Y arrorró, canelica,
Que viene el coco
Y se lleva a los nenes
Que duermen poco.
(Cerrillo 1992, 114-115)

Una vez conciliado el sueño, la bendición del crío puede tener una espiritualidad pagana, que invoca a los dos astros que rigen la vida terrenal, para brindarle calor en los pies y, en su inconsciente, una grata ensoñación:

Si mi niño se duerme
lo echo en su cuna,
los piececitos al sol
la cabecita a la luna.
(Escribano 1994, 358)

Si bien los ruegos y las bendiciones evocan la espiritualidad de quien canta y transmiten su deseo de proteger al bebé contra todos los males y cuidarlo con el bien más preciado, también obedecen a las precarias condiciones de salud que prevalecieron todavía a mediados del siglo XX. Hacia 1900 la tasa de mortalidad infantil era muy alta: 186 defunciones por cada mil nacidos; a partir de 1950, la tasa bajó a 64 por cada mil. Por esta razón, las mujeres solían rodearse de

un amplísimo repertorio de objetos que ayudaban a enfrentar las contingencias relacionadas con el parto, como cintas, rosarios, escapularios, medallas, reliquias y toda clase de objetos religiosos, de tal suerte que pusieron en juego mecanismos asociados con la tradición pagana de los pueblos mediterráneos de la antigüedad clásica, con la cultura árabe y el catolicismo (Herradón 2013, 44)[8]. Todavía bien entrado el siglo XX, los niños en España eran extraordinariamente frágiles y estaban constantemente amenazados por una serie de peligros, entre los que se destacan la enfermedad y la muerte. Así, cualquier acto de protección relacionada con la salud y con la prolongación de la vida, incluso la eterna, cobró singular importancia. A ello se debe la costumbre de ponerles amuletos con función profiláctica –vgr. sonajeros, garras de tejón, ramas de coral, entre otros– y la creencia de que con ellos se les alejaría de cualquier mal, fuera real o imaginario (González 2013, 9-10). Los ruegos y bendiciones que hemos revisado también responden a esa función preventiva. En México, dichas prácticas y creencias también han estado presentes hasta nuestros días. Recuerdo que mi abuela Violeta Robert Gómez, hacia los años 1970, solía contar que a las mujeres que tenían hijos, no todos se les «lograban», es decir, que no todos sobrevivían a enfermedades como la viruela, la disentería o la tifoidea, y se alegraba de la invención de los antibióticos, pues con ellos había mejor esperanza de vida. No sólo ella, sino todas mis antecesoras oaxaqueñas, contaban también acerca de los remedios, ritos, oraciones y amuletos que les preparaban a los recién nacidos para salvaguardar su salud y su supervivencia. De tal forma que la crianza de los hijos solía ser una labor que exigía tiempo completo y total entrega en cuerpo y alma. De acuerdo con González, estas prácticas y creencias obedecieron al ferviente deseo de proteger a los niños indefensos de los estragos de la muerte y expresan, al mismo tiempo, su impotencia ante la fatalidad. En efecto, como asegura Álvarez Plaza, el nacimiento [y la crianza] de un nuevo ser es siempre un acontecimiento cargado de significación cultural que las sociedades consideran como un proceso que requiere de determinadas prácticas para favorecerlo. Así, cada cultura resguarda un conjunto de costumbres y ritos que justifican la ambivalencia del ser humano, en especial de la madre, al lidiar con lo imprevisible y con el caos que resulta del nacimiento de un nuevo ser (2013, 25).

Entre estos ritos se sitúa la tradición de las nanas, junto con las oraciones, amuletos y remedios que se emplean durante la crianza, puesto que son resultado de un proceso de modelización y estandarización de los recursos que ayudan al desarrollo del infante e instruyen acerca de los medios materiales y espirituales para asistirlo. Esta tradición tiene una función profiláctica que consiste en conjurar el temor y el desconcierto de las mujeres ante la enfermedad, la contingencia, lo desconocido y la muerte. Las nanas revisadas son testimonios, documentos y símbolos que dan cuenta de las prácticas espirituales que ejecutaron las mujeres para proteger la salud y la vida de los niños tanto como aportarles seguridad y confianza.

Se trata, sin embargo, de una tradición en vías de extinción, de acuerdo con las más recientes investigaciones. Fernández Durán afirma que su proceso de desaparición comenzó a mediados del siglo XX, cuando aumentó la calidad de vida y hubo avances en la medicina, la salud, la higiene y la alimentación; con ello mejoró la calidad del sueño del bebé y se empezó a prescindir del recurso tradicional de tranquilizarlo mediante el canto y el arrullo; actualmente hay muchos dispositivos que lo inducen al sue-

8 Santa Rita, Santa Librada, San Antonio de Padua, Santo Domingo de Guzmán, San Roque, la Virgen de la Leche y el Buen Parto son algunas potestades a las que se solía invocar para favorecer el buen desarrollo de los nacimientos; tienen en común haber superado las dificultades del nacimiento y enfermedades relacionadas con la condición femenina de manera taumatúrgica, o bien haber intercedido en partos complicados mediante libros de milagros, que circularon durante los siglos XVII y XVIII. La máxima intercesora de la futura madre fue la Virgen María, cuyas advocaciones son numerosas, entre ellas, la Virgen de la Cinta, la Virgen de la Cabeza y la Virgen de la Regla (Herradón 2013, 46).

ño, pero «en ningún caso sustituye el contacto y la voz de la madre y tal vez pueda afectar el desarrollo emocional del niño en sus primeras etapas de vida» (2013, 51). A esta circunstancia se suma el hecho contundente de la incorporación de la mujer al mercado laboral, lo que propició que ya no suela ocuparse de tiempo completo en la crianza de los hijos; su participación en la economía del hogar ha ido delegando el cuidado y la salud de los niños al campo de la medicina pediátrica (Vázquez 2013, 15-16).

Decíamos al principio, siguiendo a Godbout y Caillé, que en la modernidad la mujer es el centro del sistema del don. Pero, finalmente, habría que decir dos cosas que me parecen importantes al respecto. La primera es que a partir del siglo xix, cuando nació la obstetricia, la pediatría y la puericultura, el parto y la crianza paulatinamente dejaron de ser dominios exclusivos de las mujeres y pasaron a ser labor de los médicos, más aún cuando, hacia los años 1950, las mujeres delegaron el cuidado de sus hijos para acceder a los estudios y el trabajo profesionales (Álvarez 2013, 25-26). La segunda es que, pese a los avances científicos en materia de salud infantil, hasta nuestros días se sigan conservando, tanto en México como en España –y muy probablemente en el resto del mundo– prácticas como oraciones, ruegos, bendiciones, uso de amuletos y veladoras para conjurar los males que aquejan el cuerpo y el alma de los críos[9]. Así, la fluctuación del espíritu materno entre la certeza de la ciencia médica y las prácticas rituales, nos revela la imagen de la madre moderna se asienta en una paradoja.

Por cuanto concierne a rogar, obsequiar y bendecir a los infantes, sea en nuestras nanas o en otro tipo de rituales, son expresiones de un amor incondicional e infinito que se debe, desde tiempos inmemoriales, a la intuición o a la conciencia de que el nacimiento de un ser humano es, ante todo, un acontecimiento divino, un regalo de los dioses, cuya retribución exige no sólo todo el amor y la atención de los padres, sino también su sacrificio, en pos del bienestar del crío. Es así como considero que se cierra el sistema del don tanto en la dimensión terrenal como en la espiritual. Finalmente, los actos de rogar, obsequiar y bendecir en nuestro corpus dejan ver el lado positivo del arquetipo de la madre, a juzgar por las cualidades que revela: la autoridad mágica de lo femenino, la sabiduría y la altura espiritual que está más allá del entendimiento, la bondad, el sustento, la protección y el alimento (Jung 1970, 75). Pero no siempre es así; algunas nanas muestran otras facetas, como la madre desnaturalizada o la adúltera, que dejaremos para otra ocasión[10].

Donají Cuéllar Escamilla
Universidad Veracruzana

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez Plaza, Consuelo. «De la partera a la obstetra, de la cuidadora al puericultor. Evolución de la obstetricia y la puericultura; usos y costumbres sobre el nacimiento (*ca.* 1800-1960)». En *Bebés. Usos y costumbres sobre el nacimiento*, Catálogo de la exposición temporal del Museo del Traje, CIPE, coordinado por Teresa García, Fátima García y Beatriz Bermejo, 25-31. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2013.

Bazán Bonfil, Rodrigo. «Tan 'infantil' no será: una visión de mundo en rimas de y para niños». En *Lyra mínima. Del cancionero medieval al cancionero tradicional moderno*, editado por Aurelio González, Mariana Masera y María Teresa Miaja, 307-314. México: El Colegio de México / Universidad Autónoma de México, 2010.

Cárdenas, Gloria de y Juan Ignacio de Cárdenas (eds.). *Mil canciones españolas*. Madrid: Almena, 1978.

9 En España se documenta el empleo de cintas para conjurar los males del parto y el nacimiento, velas encendidas a la Virgen y a diferentes santos, rogativas en el altar mayor de la Virgen de la Leche y del Buen Parto (Álvarez 2013, 28).

10 Me refiero a las nanas españolas que expresan el abandono del crío por parte de la gitana, vgr.: «Este niño chiquito/ no tiene madre;/ lo parió una gitana,/ lo echó en la calle» (Castro 1973, 53); también a las que usan como pretexto el arrullo del crío para prevenir al amante de la presencia del marido, como en este ejemplo que proporciona Pedrosa: «Que majo que ere,/ que mal que lo entiendes,/que el padre está en casa/ y el niño no duerme/ *Al run run, run run del alma,/ ¡que te vayas tú!*» (2006, 133).

Castro Guisasola, Florentino. *Canciones y juegos de los niños de Almería. Almería: Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Almería, 1973.*

Cerrillo Torremocha, Pedro César. *Antología de nanas españolas.* Ciudad Real: Perea Ediciones, 1992.

_____. «Amor y miedo en las nanas de la tradición hispánica». *Revista de Literaturas Populares*, año vii, núm. 2 (julio-diciembre 2007): 318-339.

Córdova y Oña, Sixto. *Cancionero popular de la provincia de Santander*, 4vols. Santander: Diputación Provincial, 1948-1955.

Díaz, Joaquín. «La tradición oral infantil». En Juan Mari Beltrán, Joaquí Díaz, Ana Pelegrín, Ángel Zamora. *Folklore musical infantil*, 9-14. Madrid: Akal, 2002.

Díaz Roig, Mercedes y María Teresa Miaja de la Peña (comps. y eds.). *Naranja dulce, limón partido. Antología de la lírica infantil mexicana.* México: El Colegio de México, 1979.

Escribano Pueo, M.L., T. Fuentes Vázquez, F. Morente Muñoz y A. Romero López, *Cancionero granadino de tradición oral.* Granada: Universidad de Granada, 1994.

Fernández Durán, David. «Tipología modal de las nanas en España». En *Bebés. Usos y costumbres sobre el nacimiento*, Catálogo de la exposición temporal del Museo del Traje, CIPE, coordinado por Teresa García, Fátima García y Beatriz Bermejo, 5156. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2013.

Fitzgibbon, J. P. *Cancionero infantil español.* Madrid: Talleres Gráficos Juan Torroba, 1955.

Frente de Juventudes (España). *Cancionero* [*de la Sección Femenina del Frente de Juventudes de F.E.T y las J.O.N.S.].* Madrid: Departamento de Publicaciones de la Delegación Nacional del Frente de Juventudes, 1943.

Gil, Bonifacio. *Cancionero infantil: antología.* Madrid: Taurus, 1982.

González, Elvira, «La primera infancia en la Edad Moderna». En *Bebés. Usos y costumbres sobre el nacimiento*, Catálogo de la exposición temporal del Museo del Traje, CIPE, coordinado por Teresa García, Fátima García y Beatriz Bermejo, 7-13. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2013.

Gonzalo de Andrés, Carmen. «Meteorología popular: Las rogativas». *Revista del aficionado a la meteorología*, núm. 15, (noviembre 2003): s.n.p. http://www.divulgameteo.es/fotos/meteoroteca/Rogativas-Carmen-Gozalo.pdf

Godbout, Jacques T. y Alain Caillé. *El espíritu del don.* México-Madrid: Siglo xxi, 1997.

Herradón, María Antonia, «Protección de la infancia». En *Bebés. Usos y costumbres sobre el nacimiento*, Catálogo de la exposición temporal del Museo del Traje, CIPE, coordinado por Teresa García, Fátima García y Beatriz Bermejo, 43-50. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2013.

Jung, C. G. «Los aspectos psicológicos del arquetipo de la madre». *Arquetipos e inconsciente* colectivo, 69-102. Paidós: Barcelona, 1970.

Manzano Alonso, Miguel. *Cancionero popular de Burgos. V: Canciones del ciclo anual y vital.* Burgos: Diputación Provincial, 2003.

Masera, Mariana. «Las nanas: ¿una canción femenina?». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, tomo 49, núm. 1, (1994): 199-219.

Mauss, Marcel. «Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas». *Sociología y Antropología*, 155-263. Madrid: Tecnós, 1991.

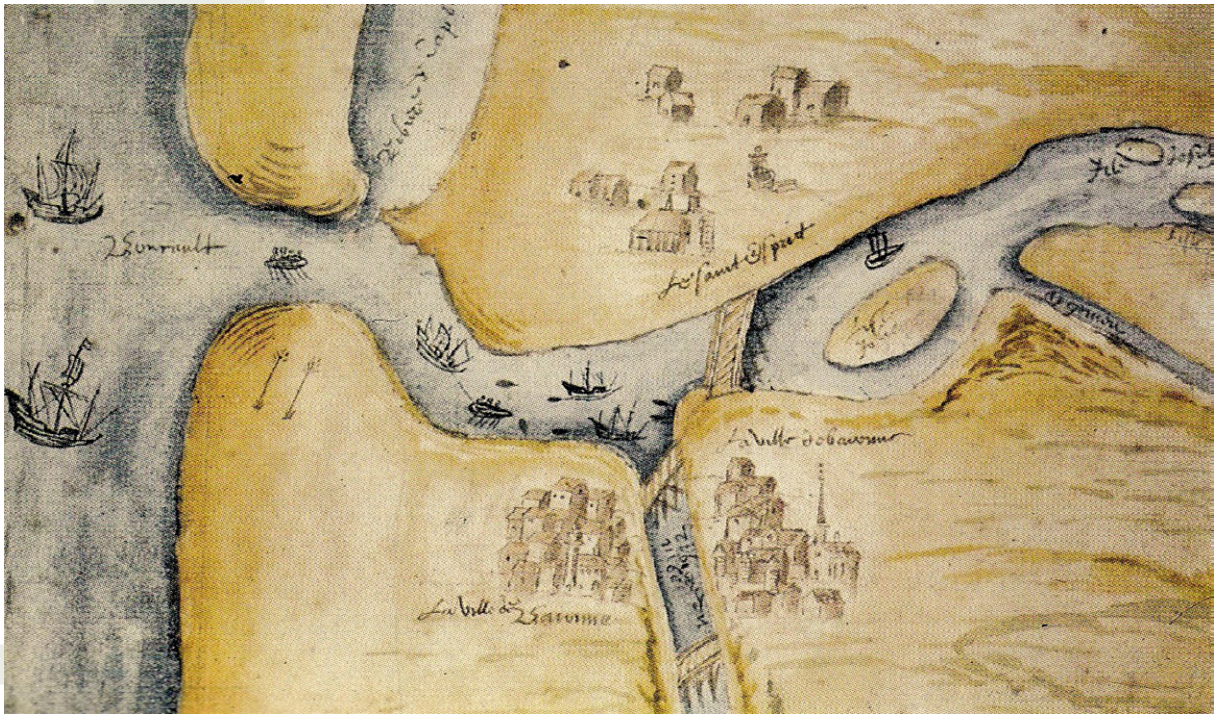
Mendoza, Vicente T. *Lírica infantil de México.* México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

Pedrosa, José Manuel. «El conjuro de la adúltera (AT1419h): Del cuento y la canción orales a la tradición escrita (entre Boccaccio, Timoneda, Cervantes y Lorca)». En *Formas narrativas breves en la Edad Media. Actas del IV Congreso: Santiago de Compostela, 8-10 de julio de 2004*, coordinadas por Elvira Fidalgo Francisco, 123147. La Coruña: Universidad de Santiago de Compostela, 2006.

Vázquez, Elena, «Hacia la crianza moderna. Las transformaciones en el concepto de infancia en España y su repercusión en los bebés (*ca.* 1800-1960)». En *Bebés. Usos y costumbres sobre el nacimiento*, Catálogo de la exposición temporal del Museo del Traje, CIPE, coordinado por Teresa García, Fátima García y Beatriz Bermejo, 15-23. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2013.

Hay niebla en el mar hasta la barra de Bayona

Joserra de la Mar



Itsasoan laino dago
Baionako barraraino
Nik zuk zaitut maitiago
txoritxoek
umeak baino.

El lugar de Bayona ya era conocido por los romanos. Se sitúa en la confluencia de dos ríos con mareas, el Adur y el Nive y como está sobre una loma evita los problemas de inundación. Pronto surge en ese enclave la villa de Bayona como puerto marítimo fluvial, dominando una amplia llanura. Lo que nos cuenta Iñaki Galarraga en *La Vasconia de las Ciudades*.

El Beato de Sainte Sever, copia libre del que hizo en Liébana el célebre monje en el siglo VIII, está hecho en el monasterio de ese nombre aguas arriba del Adur en el siglo XI. Aunque yo no lo aprecio, parece que reflejó el Adur, con sus afluentes, el Gave y el Bidouze. El mar está representado muy oscuro y plagado de islas, barcas y peces. En Bayona quizá en un templo romano o lugar del antiguo foro, se reunían los vecinos bajo el olmo que allí existiría. Desde el siglo XII la Societas Navium Bayonensium defendía la navegación de los bayoneses con el Consulado del Mar bilbaíno como precedente. La marisma dificultaba una desembocadura fluvial precisa, una boca adecuada, *aoa, mouth, ménde, boucau*. En 1310 unas tormentas desplazaron las dunas 20 kilómetros al Norte.

En 1578 Luis de Foix diseñó y construyó una nueva desembocadura en el Nuevo Boucau, que dio a Bayona la hegemonía sobre el territorio. A la mitad del viejo Boucau y el nuevo (40 kilómetros entre ambos, por tanto a 20 de cada uno) fluye el estuario natural del Adur serpenteando en Cap Breton. Un mapa de 1612 representa el conjunto urbano con el nuevo Boucau al fondo coronando un canal de río en que apareen hasta trece barcos y una gran ballena. El nuevo Boucau dio seguridad a los navegantes y bajó el nivel de las aguas a su paso por la Villa.

En los años sesenta del siglo XX, ya consolidado el surf desde 1957 en la costa vasco francesa La Barre se convierte en una ola célebre en todo el mundo. Una izquierda que atrae la atención de americanos y australianos y que es retratada nada menos que en la revista Surfer y además protagonista de una famosa película de surf, Evolution, de Witzig. El mismísimo padre del surf moderno Duke Kahanamoku habla de la Barre y de las olas francesas comparándolas con las de su isla.

En 1975, Txomin Artola, un joven de Hondarribia de 27 años que quería dedicarse a la música, sacó un disco llamado «Olaxta» que parecía continuación de la canción vasca cada vez menos joven, pero que en realidad era ya algo nuevo, con guitarra acústica, una *Martins*, y hasta un *Moog*, en la última canción, que al parecer ocupaba toda una sala de los estudios donostiarras y sin embargo se oye muy tenue.

Se basaba el disco en unos poemas de su padre, Fernando Artola, Bordari, afamado escritor euskaldun que sin embargo todavía no había publicado su obra más que como periodista. En 1982 saldrían los dos tomos de sus narraciones y poesías. Juan San Martín o Juan Mari Lekuona insistían en que los versos de «Olaxta» merecían un lugar en la literatura vasca ya solamente por el hecho de que el mar brilla por su ausencia en las letras vascas y es aquí única protagonista.

Aunque en «Olaxta» domina un tono épico nada típico en la obra más lírica de Fernando, el disco de su hijo Txomin lo cerraba una canción de amor tranquila, «Itsasoan laino dago».

Cuando por fin compré el disco, me sorprendió que mi aita, nacido en 1912, se supiera la canción. La melodía suena en Gernika en algún carrillón, creo que el de la casa de Juntas. Cuando llegaron las plataformas y los smartphones localicé la canción en un canal de YouTube con música progresiva. La oí noche tras noche para dormirme.

En 2019 tuve ocasión de participar en una entrevista a Txomin en el programa «Itsas Tantak» de Onda Vasca y decidí documentarme, siguiendo mi mantra de que si voy a hablar unos minutos en la radio, tendré que hacer lo posible por no decir a las chulapas en vez de a las chalupas, como contaba alguien que un actor novato hizo en Radio Bilbao en un serial.

Txomin Artola en Plentzia. 25 de mayo de 2018

Vi que Oteiza la menciona en *Ejercicios Espirituales en un Túnel* y remitía a Azkue y al Padre Donostia. Azkue ya la mencionó en una conferencia de 1901 y la recogió en su cancionero de 1922. Afirmaba que era parte de *Itsasoan Urak Andi*, y añadió una estrofa de tono moderadamente religioso. Azkue incluye la canción entre las de cuna.

Pero el Padre Donostia recogió en 1922 en su cancionero varias versiones compiladas en diferentes lugares de Euskal Herria. Afirmaba Azkue en su cancionero (1921-1925) que, inicialmente, la mención a Baiona, la barra de Baiona, le hizo pensar que la canción era de origen labortano. Sin embargo, pronto le corrigieron indicándole que se cantaba en Gipuzkoa, y recogía el dato en la edición de su cancionero, el de que era una canción guipuzcoana.

> *A luego de haber publicado la lindísima canción Itsasoa laino dago de mi Conferencia del año 1901, alguien al ver que la daba como Melodía labortana me dijo que en toda la costa de Guipuzkoa se conocía la letra. Hice yo tal indicación tal vez porque me dijo el cantor Benito Zamora, de San Sebastián (en cuya casa, llamada Txanbolin, viví yo el verano que hice mi vendimia léxica en dos casas de Beneficencia de la linda ciudad), tal vez por la mención que en la canción se hace de la ciudad gascona. Por los datos que anteceden y por no haber dado en Lapurdi con ninguna versión de aquella lindísima canción, puede sostenerse que es guipuzkoana.*

Con esa excusa pregunté a Txomin si desde Hondarribia se ve la Barra de Baiona.

Parece una pregunta inocente para alguien que, como yo, ha vivido en Elantxobe y ha visto la costa hasta Bayona desde el puerto y desde la Atalaya o el camposanto, y hasta los fuegos de Donosti una noche en que bajamos con una caña a pescar chicharritos aunque estábamos más pendientes de ir a la máquina a pillar birra. Parece una pregunta idiota si la diriges al hijo de alguien que ha vivido siempre en Hondarribia y que ha reescrito un poema popular que afirma que hay niebla hasta la barra de Baiona para mencionar a su pueblo. Es que había leído sobre Bordari y su peripecia.

Bordari tuvo desde joven responsabilidad en el PNV y marchó a Lapurdi con la guerra, con 26 años. Allí, en una venta cercana a la abadía de Belloc donde se hospedaba con otros refugiados, conoció a Henriette. Pronto decidieron unir sus vidas. Él quiso que su novia conociera a la familia de Hondarribia y ambos cruzaron la frontera. Volvieron a Francia y Bordari, al de unos días, confiado, decidió colaborar en el rescate del Cantabria para redimir penas. Pero fue detenido y fichado. Por tanto, le fue vetada la salida a Francia a ver a su prometida, donde los hermanos de su novia fueron apresados por los nazis. Durante tres años los jóvenes amantes consiguieron mandarse algún que otro mensaje para quedar en un monte, o en algún paraje fuera de vigilancia. Cuando se casaron en 1943 los padres de ella no pudieron cruzar la frontera, solo a la madre le permitieron llegar hasta la mitad del puente para conocer a su yerno, Bordari. Tuvieron tres hijos, el menor de ellos, Txomin. Las dificultades económicas llevaron a Henriette a trasladarse a Biarritz a trabajar en una tienda de comidas.

Por eso, cuando le pregunté si desde Hondarribia se ve la barra de Baiona, Txomin me contestó que se ve la barra de Baiona, pero que él de niño miraba al mar hacia el faro de Biarritz porque allí vivía su madre. Algo parecido tal vez hizo su padre unos años antes.

A Oteiza y los estudiosos mencionados, les sorprende cómo la canción yuxtapone ideas muy diferentes, el amor y la contemplación de la naturaleza y eso les hace comparar el poema con la poesía japonesa.

El Padre Donosti relaciona la canción, dice Oteiza, con los haikais japoneses en su conferencia «La Canción Vasca». Anteriormente Oteiza a los Ejercicios ya mencionó esta comparación en *Quosque Tandem*. Nos dicen en las notas de Ejercicios Espirituales que el Haikai se compone de 17 sílabas dispuestas en tres versos de 5, 7 y 5, sin rima. Tradicionalmente buscaba describir los fenómenos naturales, el cambio de las estaciones o una escena breve de la vida cotidiana. Suele contener una palabra clave denominada *kigo* que indica la estación del año a la que se refiere.

Del Haikai han nacido el Haiku y el Haiki a-No-Renga.

Afirma Oteiza en Quosque Tandem que según el Padre Donosti el poeta popular vasco une sin soldaduras ideas distintas que no tienen relación particular entre sí. Su poesía fotografía las cosas exteriores para saltar a las interiores. Creyó el escultor que estas enunciaciones sin conexión serían tal vez restos de antiguas poesías, fragmentos, que quedaron en la memoria del cantor como ramas desprendiéndose de su tronco, pero luego «he echado de ver», diría, «que este procedimiento que recuerda algo a la manera de los aikais japoneses es una de las características de nuestra poesía popular».

He visto que la Chorale Eresoinka fundada por el Gobierno Vasco la cantaba durante la guerra en los conciertos por Europa y Estados Unidos y hay una grabación en shellac, en disco de pizarra, de 1937. Después hay varias versiones más a cargo de agrupaciones corales que nos trasladan ecos que para mí suenan casi fantasmales.

Y también he visto que Ansorena, el maestro txistulari, recogió otra versión en su cancionero de 1990. Las diferentes versiones fueron recogidas en Altzo, Ea, Zugarramurdi, Baztan... Varían al comparar el amor del narrador, bien con el de los pájaros por sus crías o con el de los peces por el agua, o bien incluyen ambas, o también incluso el de la madre por sus hijos. También son diferentes los lugares donde hay niebla, o sea, los pueblos, algunos no mencionan la barra pero la mencióm´s abundante es a la famosa Barra de Bayona. Bordari usaba el poema tradicional para cantar a Hondarribi, Fuenterrabía, itxas erri, pueblo del mar. En algunas versiones el poemita acaba con la llamada al sueño, egizu lo.

Tras la versión de Txomin hay otras grabaciones modernas de la canción. Urko la grabó en uno de sus discos ya más tardíos, Pascal Gaig-

ne y Amaia Zubiria, Kalakan, y este año Ekuru, un grupo de jazz también la han recreado. Últimamente Euskal Barroque Ensemble la incluye en su disco de homenaje a Elkano, con la letra completa de Azkue y la suelen interpretar en sus actuaciones.

****

Como decía Unamuno en sus versos del destierro sobre el mar, el mar trae noticias de otros lugares, de su Vizcaya, de su gente. Como he dicho, según Oteiza en Quosque Tandem el Padre Donosti afirma que el poeta popular vasco une sin soldaduras ideas distintas que no tienen relación particular entre sí. Su poesía fotografía las cosas exteriores para saltar a las interiores. De manera que creyó el de Orio que estas enunciaciones sin conexión serían restos de antiguas poesías, fragmentos, que quedaron en la memoria del cantor como ramas desprendiéndose de su tronco, pero luego afirmó que había «echado de ver que este procedimiento que recuerda algo a la manera de los aikais japoneses es una de las características de nuestra poesía popular».

Como viene a decir Sarrionandia en «Gure Oroitzapenak», su poema más popular, nuestros recuerdos vagan libremente por el mar, como restos de naufragio, nos asaltan. Pero es que también nuestro pensamiento va por libre a menudo, de forma desordenada, no solo cuando nos asaltan los recuerdos.

O no. Al menos en este caso.

Los lugares donde los musicólogos han encontrado conocedores de la canción son en su mayoría lugares altos, de montaña: Altzo, Baztán, Bidegoyan, Ultzama.

Supongo que son lugares en los que hay algún enclave desde el que se ve el mar. Lo que nos puede llevar a pensar que tal vez desde su rincón en lo alto vino a la imaginación del poeta el vuelo de los pájaros, y el deseo de anular la distancia, y que por tanto, de todas las versiones, la que compara el amor del poeta popular por la amada con el de los pájaros por sus crías sería la más cercana al original y que el cantor tradicional, lo mismo que Txomin se fijaba en el faro de Biarritz, miraba a la barra de Bayona, el boucau nuevo, en el principal puerto al otro lado de la frontera, donde quizá se encontraba su familia o su futura mujer, quién sabe. Es decir, que hay una relación entre ambas ideas, aunque no queda expresada.

Danzas beduinas: danzas tradicionales de los Emiratos Árabes Unidos

Pedro Rey Antón

Pasear hoy en día por cualquiera de las ciudades del Golfo Pérsico en general y de los Emiratos Árabes Unidos en particular es, aparentemente, más un ejercicio de mirar hacia el futuro que al pasado. Urbes que han surgido en mitad del desierto tras el descubrimiento del petróleo, como oasis artificiales de cristal y hormigón, formadas por los magnánimos rascacielos y que albergan los más grandes y lujosos centros comerciales del mundo, que pretenden suplir a los antiguos zocos del pasado. Sin embargo, pese a ello no es difícil percibir el espíritu de lo que un día fue la vida de sus habitantes en el duro desierto, no tantos años atrás, en contraposición a las facilidades de sus nuevas ciudades de hoy.

El mero pensamiento de la historia de los Emiratos Árabes Unidos evoca la tradicional imagen de los árabes cabalgando sobre sus camellos en la fina arena. Los emiratíes eran y siguen siendo beduinos. Aún hoy, la gente del desierto se llama así a sí misma: «beduina». Esa parte de la tradición viva del desierto aún está presente día a día en multitud de aspectos como sus vestimentas con *Kandoras* y *Ghutras* en los hombres y *Abayas* en las mujeres, óptimas para el agreste clima. En sus costumbres diarias; el uso de inciensos y dibujos geométricos de *henna* en sus manos, su tradicional café arábigo servido y bebido en un modo prácticamente ritual. También en los *Majlis*, espacios de reunión en sus casas a semejanza de los ámbitos públicos de las tiendas beduinas, donde a los invitados se le ofrece café y dátiles, o comidas, y donde se comparten todas las noticias y cotilleos, una parte que fue crucial para la supervivencia en un entorno tan hostil. No es difícil ver a los locales enloquecer en carreras de camellos, espectáculos de cetrería o de caza con *Saluki* o Galgo Persa... Incluso cuando se pasea por esos inmensos centros comerciales que actúan como plazas cubiertas, rodados de las más lujosas marcas comerciales del mundo, te puedes topar con un grupo de hombres alineados realizando una danza al son de un pequeño tambor de mano de doble cara (*mirwas*), panderetas (*al-duffu*) y una vasija de barro (*jahlah*), mientras un hombre canta poesía[1]. En su ritual alzan y mueven palos y espadas (incluso rifles), recordando a un paloteo o a un baile de espadas; logrando retrotraer en el tiempo y en el lugar al ritmo de sus movimientos y sonidos.

****

El territorio constituido por los actuales Emiratos Árabes Unidos consta de tres entornos naturales principales: costa, montaña y desierto; encuadrados en un duro clima árido-subtropical, cálido y húmedo a lo largo de la costa y cálido y seco en el interior. La costa se encuentra bañada por las cálidas aguas del Golfo Pérsico, por el oeste y del Golfo de Omán, al este. Las montañas *Hajar*, la columna vertebral de los Emiratos Árabes Unidos, ocupa alrededor del 20 por ciento del territorio de la federación. Pedregosas montañas de roca afilada en las que se han excavado profundos wadis, cauces de ríos secos, que rara vez contienen algo de agua. Por último, más de la mitad de los Emiratos Árabes Unidos está ocupada por un árido desierto de

1 Jeremy Williams. *Don't They Know It's Friday. A Cross-Cultural Considerations for Business and Life in the Gulf.* Ajman, 2017.

fina arena y dunas que se encuentran en la franja oriental del desierto conocido como *Rab al Khali*, literalmente «cuarto vacío». Un territorio con temperaturas medias de 50 °C y donde las precipitaciones raramente superan los 35 milímetros por año[2]. En lo profundo de este mar de arena se encuentran algunos oasis como el de *Liwa*, adyacente a enormes dunas que pueden tener hasta 100 metros de altura, justo en el borde de esa vasta masa de arena, o el de *Al Ain*, capital histórica de estos territorios. Pequeños cristales de agua cerca de los pies de las dunas han hecho posible que se establezcan esos pequeños oasis. Cultivados otrora por tribus nómadas, aprovecharon esos acuíferos subterráneos de agua dulce para plantar dátiles, y constituían el último punto habitable antes de adentrarse en esa inmensidad vacía[3].

La rica herencia cultural de los Emiratos se basa en el ingenio de su gente, que aprendió a sobrevivir en ese duro entorno. Los moradores de esos siete emiratos que conforman los actuales Emiratos Árabes Unidos: *Abu Dhabi, Ajman, Dubai, Ra´s al-Khaimah, Sharjah, Umm al-Qaiwain* y *Fujairah* descienden de muy diversos antecesores. Los habitantes originales de la península se fueron complementando poco a poco con inmigrantes, invasores, peregrinos, comerciantes, exiliados, prisioneros y esclavos; que se fueron integrando con esa gente del desierto, y que se llamaron a sí mismos beduinos. Estos pueblos nómadas vivían en tribus y viajaban de oasis en oasis. Se dedicaban al pastoreo nómada, la pesca, la recolección de perlas o la agricultura de subsistencia cerca de esos citados aislados puntos de agua. Su vida se centró en los escasos recursos que el desierto les podía dar. Los camellos y las gacelas se utilizaron para la cría de animales, el comercio de caravanas y la caza, mientras que esos oasis ofrecían una paupérrima agricultura a pequeña escala, de supervivencia, o casi ni eso[4].

Antes del descubrimiento del petróleo en los Emiratos Árabes Unidos, incluso las personas más poderosas de la región no podían llegar a soñar con aumentar drásticamente su riqueza ni sus condiciones de vida, como sucedió. La economía se había estancado durante años, el progreso era nulo y sus simples pilares económicos seguían siendo los mismos que durante siglos. Tanto es así que la población de estos territorios en 1930, unas 80.000 personas, no varió en los últimos mil años, y su forma de vida tampoco[5].

Hay varios factores que han jugado un papel fundamental en la sociedad local de los Emiratos. De ellos destacan las estructuras tribales tradicionales, la falta de opciones económicas y el orden de vida islámico[6]. Y aunque todos confluyen, la tribu ha sido el pilar fundamental de la sociedad de estas tierras desde mediados del primer milenio antes de Cristo. En un principio, el desierto y las costas más allá de las montañas no estaban bajo el dominio de nadie, pero en un acto de supervivencia, las tribus pasaron a ser consideradas el bloque de construcción genealógica de esta sociedad[7]. Se organizaron en torno a un líder que debía proteger a sus miembros y estar abierto a sus opiniones. Un jeque que si traicionaba podía ser depuesto con facilidad, como ocurrió en multitud de ocasiones. Los líderes sabían que su posición dependía de garantizar que la riqueza se distribuya de manera justa. La influencia de las mujeres fue decisi-

2 Héctor Rodríguez. *El cuarto vacío*. 31 de mayo de 2016. https://www.nationalgeographic.com.es/fotografia/foto-del-dia/cuarto-vacio_10403

3 Edmund O'Sullivan. *The New Gulf - How Modern Arabia is Changing the World for Good.*

4 Davidson, Christopher M. *The United Arab Emirates: A Study in Survival*. 2005 USA.

5 Jim Krane. Dubai: *The Story of the World's Fastest City*. USA, 2009.

6 Arwa bint Faisal bin Sultan Al Qassimi. *Biladi: UAE the Land of History and Home of the Future*. Abu Dhabi, 2008.

7 Milton Viorst .*The storm from the East. The Struggle Between the Arab World and the Christian West*. New York, 2007.

va. A lo largo de la historia árabe, el matrimonio ha sido un medio de formar alianzas; las cuales aún hoy son notorias pues la mayoría de los líderes árabes modernos son aún pertenecientes a esas antaño grandes tribus beduinas[8].

Partes de esas tribus se trasladaron en pequeñas unidades a otras áreas, ya sea instalándose en el vecindario de las otras tribus o directamente invadiendo las tierras y, sobretodo, los recursos de otros grupos. De este modo, el sistema tribal se consolidó en el desierto y las tribus se expandieron a través del citado matrimonio y la alianza en confederaciones que llegaron incluso a contar con miles de individuos. No había fronteras que se separaran unas de otras, pero cada pozo de agua y *wadi* estaba claramente controlado por un grupo tribal. En esa sociedad del desierto, la disputa por el agua y el pastoreo era endémica.

Las familias estaban tradicionalmente obligadas a ayudar a sus parientes inmediatos y a su tribu. Entre la tribu, la hospitalidad era fuente de honor y orgullo. La gente estaba unida a su religión común del Islam. Los fuertes lazos de amistad permitieron que grupos relacionados o amigos compartieran actividades económicas. Un grupo tribal ayudaría a cuidar de sus propios animales domésticos, así como de las tribus afines o amigas[9].La filosofía beduina era y es muy simple, pero efectiva. Se basa en el hoy por mí mañana por tí, y esto en el desierto es una cuestión de supervivencia. Un código de conducta como este asegura la supervivencia de todos en un entorno difícil con recursos escasos; además de permitir el mantenimiento del estilo de vida nómada y la continuación del comercio. El núcleo de la familia beduina estaba muy unido y definido. Las mujeres se ocupaban de las tareas domésticas, como la búsqueda de agua, actividad esencial y muy complicada, la elaboración de pan y el tejido. Los hombres eran proveedores en tiempos de paz y guerreros terribles en tiempo de hostilidades[10].

Recordando esa tradición viva del desierto, los hombres se reunían bailando y cantando para recrear antiguas batallas y gratificantes cacerías usando palos y espadas, y posteriormente rifles. Bailes tradicionales populares que celebraban las virtudes de la victoria, el orgullo y el coraje. A esto le acompañaba la música *Khaliji* que es un estilo tradicional típico en el mundo árabe y, principalmente, de la región del Golfo. La música folklórica beduina tenía tambores y panderetas para convertir las palabras en canciones. A ello se le ligó la poesía nabati, que es un resultado original de la vida popular beduina, y se utilizaron letras para transmitir historias y valores[11]. A partir de esa rica historia de pueblos nómadas surgieron esas danzas o bailes folclóricos que hoy son una de las expresiones culturales más populares y símbolo de la identidad nacional en los Emiratos Árabes Unidos, y en otros de estos jóvenes países del Golfo Pérsico. Convertida en una actividad permanente en actos oficiales, eventos de diplomacia cultural y fiestas nacionales; y que, como digo, es frecuentemente bailada en los espacios públicos[12]. A continuación relato las tres danzas más importantes que hoy en día se practican.

8 Jeremy Williams. *Don't They Know It's Friday. A Cross-Cultural Considerations for Business and Life in the Gulf*. Ajman, 2017.

9 Paul Grieve. *Islam: Faith, Religion, Politics: the complete introduction*. Londres, 2006.

10 Thomas Patrick Hughes. Dictionary of Islam; Being a Cyclopaedia of the Doctrines, Rites, Ceremonies and Customs, Together with the Technical and Theological Terms, of the Mohammedan Religion. Nueva Delhi, 2001.

11 Roudha Al Marri & Ilaria Caielli. *UAE 101 Stories and Cultural Learnings*. Dubai, 2018.

12 Gulf News. *Building a Nation: 40 Years of the UAE in Pictures*. Dubai 2011.

Gulf News. *Building a Nation 40 Years of the UAE in Pictures.* Dubai 2011

Al-Ayyala

La danza folclórica Al-Ayyala se ha establecido durante mucho tiempo como un arte popular en los Emiratos Árabes Unidos y el noroeste de Omán. Esta representación que simula una batalla incluye, además de danza, poesía cantada y música de tambor. La palabra *Al Ayala* es una expresión de peligro inminente, y se cree que se usó para dar la alarma de una amenaza cercana mediante tambores y gritos. La actuación se usaba para infundir valor a los miembros de las tribus para defender su campamento y, después de que el ataque terminase, continuaban la actuación como un baile de la victoria[13].

Esta danza es realizada por dos filas de unos veinte hombres que se enfrentan entre sí, portando finas varas de bambú, que representan a lanzas o espadas. Los miembros de cada fila están de pie muy cerca el uno del otro, fuertemente entrelazados con sus manos alrededor de la cintura, lo cual simboliza la cohesión tribal y la creación de un frente común. Entre las filas se disponen una serie de músicos que tocan *ouds*, instrumentos de cuerda similares al laud; tambores utilizados para producir los sonidos rítmicos de acompañamiento y sincronización, incluyendo tanto tambores grandes con un sonido profundo (*al-ras*) como tambores más pequeños (*al-takhmir*); *al-duffuf* (panderetas) y *al-tous* (platillos de bronce). El parche del tambor suele estar hecho de piel de cabra y se toca con la mano o con hojas de palma[14].

La actuación es dirigida por un líder, *Al Abu* (el padre), que es el responsable de coordinar y mantener la armonía del ritmo en la actuación. Los bailarines confían principalmente en él porque sus ritmos generan entusiasmo y movilizan a las masas en esa teórica preparación para la guerra. Este actor principal suele ser un rol heredado y es responsable de capacitar a otros artistas, en consonancia con la idea del líder tribal (*sheik)*, que se explicaba anteriormente.

13 Gulf News. *Building a Nation: 40 Years of the UAE in Pictures.* Dubai 2011.

14 Gulf News. *Building a Nation: 40 Years of the UAE in Pictures.* Dubai 2011.

El baile comienza cuando *Al Abu* da una señal específica. En ese momento los percusionistas comienzan a tocar sus tambores y las filas de hombres mueven la cabeza y los palos en sincronía con el ritmo del tambor y mientras cantan letras poéticas. Cada bailarín, que varía en edad y estatus social, se balancea rítmicamente al unísono mientras mueve la delgada vara de bambú al ritmo del compás y entonando cánticos al grupo contrario. Los danzantes van produciendo ciertos movimientos de baile que dan la sensación de guerra, y parece como si se estuvieran encontrando en el combate o en duelo con enemigos[15].

La melodía tiene siete tonos en un patrón repetido irregular, y la poesía cantada varía según la ocasión. Los poemas cantados, repletos de sentimientos de valor y caballerosidad, se consideran parte integral del espectáculo, dado que están relacionados con la poesía nabati. Se pueden elegir diferentes tipos de poesía según el espectáculo.

Además en la actuación también participan las *Al Na´ashat*, un grupo de mujeres jóvenes ornamentadas con coloridos vestidos tradicionales, llamados *Al Mekhwar*, y joyas doradas. Éstas se paran frente a las filas de hombres formando un semicírculo e inclinando su cuerpo y moviendo el pelo largo de lado a lado; es la llamada «na´asha» o «danza del cabello». Su actuación está en armonía con el ritmo de la música tradicional que acompaña a Al Ayala. Se afirma que el origen de *Al Na›ashat* en estas representaciones se remonta a las guerras en la antigüedad. En ese entonces, las mujeres jóvenes salían de sus casas y se quitaban el velo para levantar el ánimo de los hombres, con el fin de motivarlos a defender el honor de la tribu y recordarles su deber de procurar protección[16].

15 Roudha Al Marri & Ilaria Caielli. *UAE 101 Stories and Cultural Learnings*. Dubai, 2018.

16 Gulf News. *Building a Nation: 40 Years of the UAE in Pictures*. Dubai 2011.

Gulf News. *Building a Nation 40 Years of the UAE in Pictures*. Dubai 2011

Junto a todos ellos, acompañando la actuación, hay un grupo de hombres conocidos como *Al Jaweela,* o «Al Yaweela» en dialecto emiratí (el nombre implica movimiento), que se mueven en un amplio círculo, caminando al ritmo de la música y agitando espadas o pistolas simuladas, que ellos ocasionalmente lanzan al aire y vuelven a atrapar.

Históricamente, Al-Ayyala siempre ha estado vinculado con la cultura y la valentía del desierto, y se considera uno de los rituales sociales importantes que contribuyen al espíritu de dignidad y honor de la tribu. Como se ha dicho representa un simulacro de batalla y describe la victoria de algunas personas sobre el ejército enemigo. Estas personas han sometido a sus enemigos para que pasen por la humillante experiencia de la derrota. Por estas razones, dicha danza refleja y materializa los valores de valentía, caballerosidad, heroísmo y poder beduino. Al-Ayyala se practica entre las comunidades que viven tanto en los oasis del desierto como en las ciudades costeras y del interior de los Emiratos. De hecho, esxisten dos tipos; el que se practica en las regiones marítimas y el que se realiza en el interior. Además, en la actualidad, se ha convertido en una parte integral de sus celebraciones, una tradición basada en el patrimonio y un espectáculo cultural que encarna su pasado y simboliza su identidad nacional[17]. Por esta razón, se realiza especialmente durante las celebraciones nacionales y eventos sociales o en presencia de jefes de estado, durante sus ceremonias de bienvenida. También se usa en conferencias y festividades, debido a su alto estatus en la sociedad como un medio clave de recreación y entretenimiento social.

Al Razfa

Una de las formas más conocidas del arte popular emiratí es Al-Razfa (*Razafat).* Este espectáculo popular combina la poesía con una danza que utiliza también finas cañas de bambú. Se sabe que esta danza surgió entre las comunidades y grupos beduinos en las áreas desérticas de la región de Dhafra, al oeste de la ciudad de Abu Dhabi, y de ahí se extendió por todas las ciudades y regiones de los Emiratos Árabes Unidos, tanto costeras como montañosas[18].

La banda varía entre 20 y 30 miembros, llamados *Al-Razeefa* o *Al-Muzafne*n, que se encuentran situados en dos filas enfrentadas entre sí a unos 10-20 metros de distancia. A su lado se sitúan algunos músicos, principalmente percusionistas. Los artistas se alinean uno al lado del otro, también en un signo de unidad. Un poeta recita un verso a la audiencia. Acto seguido, la primera fila repite ese primer verso y la segunda fila hace lo propio después. Repitiendo esto varias veces por ambos bandos. El poeta entonces recita el segundo verso a la primera fila y luego a la segunda fila. Continuarán con este modo de proceder hasta terminar el poema. Cuando se han recitado todos los versos, los intérpretes descansan y los bailarines o *razzafeen* toman el relevo; realizando una danza de balanceo, cruzándose entre las dos filas y de vez en cuando dibujando círculos con los rifles por encima de sus cabezas. Muchos cánticos son igualmente versos de la poesía tradicional nabati, cuidadosamente seleccionados para adaptarse a la ocasión. Al-Razfa juega un papel importante en la preservación de la poesía tradicional y, aún hoy, los poetas componen versos para estas representaciones.

Durante la exhibición, todos sostienen un palo en sus manos, usado tradicionalmente para controlar a los camellos. En el pasado, se cree que se usaban espadas o dagas en su lugar. El espectáculo se acompaña de un juego de espadas y disparos de rifle. La mayoría de las veces, los artistas están vestidos con trajes tradicionales aderezados con cinturones de cartuchos y ornamentadas dagas curvas típicas de la región (*khanjar*) que portan alrededor de sus

17 Arwa bint Faisal bin Sultan Al Qassimi. *Biladi: UAE the Land of History and Home of the Future.* Abu Dhabi, 2008.

18 Gulf News. *Building a Nation: 40 Years of the UAE in Pictures.* Dubai 2011.

cinturas. La actuación comienza con un puñado de personas a las que se van uniendo otras, convirtiéndose en un grupo más grande.

Aunque en el pasado se interpretó solo al ritmo de los tambores, en la actualidad se han introducido otros instrumentos musicales en la interpretación. Al-Razfa, que originalmente se realizaba como una celebración comunitaria de la victoria, ahora es muy popular como una forma de entretenimiento. Es un acto importante en reuniones sociales y bodas, ya que se considera una forma de celebración y expresión de gratitud y valor. Este arte otorga a los intérpretes y danzantes un sentido de identidad y comunicación a través de su interpretación, canciones y ritmos que se han mantenido en su patrimonio cultural durante muchos años, transmitiéndose directamente de una generación a otra a través de la participación y el aprendizaje[19].

19 Arwa bint Faisal bin Sultan Al Qassimi. *Biladi: UAE the Land of History and Home of the Future*. Abu Dhabi, 2008.

Al Azi

Al Azi es un espectáculo que en su origen era realizado por beduinos de la región de Al Ain, en Abu Dhabi. Este lugar era la capital histórica debido a que estaba constituida alrededor de uno de los más importantes oasis, y desde allí se fue extendiendo a muchas otras partes de los Emiratos Árabes Unidos.

Inspirándose tanto en la poesía coloquial nabati como en la árabe clásica, los temas principales de los poemas de Al Azi son muy similares a los anteriores ejemplos: el orgullo por la familia, la tribu o los gobernantes. Consta de versos rimados al estilo de la poesía árabe tradicional, con refranes y proverbios intercalados en ocasiones en el poema. En sus versos, el poeta habla de la generosidad, el coraje y otras cualidades que ejemplifican para ellos la grandeza.

La poesía de Al Azi no incluye entonación estructurada, percusión u otro acompañamiento de instrumentos. Es entregado por un poeta o intérprete principal, respaldado por un

coro de vocalistas masculinos. Este intérprete principal recita una pieza preestablecida de poesía tradicional, en la que el ritmo de cada verso varía del anterior, y que generalmente está impregnado de proverbios y dichos de la sabiduría tradicional. El poeta suplica recitando una pieza que invoca a Dios y una oración por el Profeta Mahoma. El coro masculino que se encuentra detrás de él, se mueve al paso del poeta o intérprete, haciéndose eco de palabras y frases específicas en respuesta y en ritmo al intérprete principal y respondiendo al unísono: *al-mulk lillah* («la soberanía pertenece a Dios»), a la vez que lo acompañan del levantamiento ritual de espadas y/o palos. Los miembros del coro sostienen rifles simulados y se colocan en filas detrás del poeta, que sostiene una espada. La actuación de llamada y respuesta transmite un sentido de unidad y solidaridad, mientras que las armas simbolizan el coraje y la lucha. Al Azi se caracteriza por las poderosas voces tanto del poeta como del coro que le «responde». De este modo su realización suele darse en función a la colaboración entre el poeta, que escribe y arregla los poemas, y el intérprete, entrenado con una fuerte y resonante voz. En ocasiones, y dependiendo de sus inclinaciones, el propio poeta puede interpretar los versos.

Con sus orígenes como una celebración de la victoria en el campo de batalla, la poesía de Al Azi se ha transmitido de padres a hijos durante cientos de años. Se clasifica como un arte de interpretación oral y es ciertamente popular para los emiratíes, ya que fomenta la cohesión y la unidad social y fortalece la afinidad con su tierra natal. Además sirvió como un medio importante para transmitir tradiciones, conocimientos y la forma beduina de relacionarse con la naturaleza.

Al Azi fue interpretado regularmente por las comunidades hasta mediados de la década de 1900, cuando las representaciones comenzaron a disminuir gradualmente. Debido al desarrollo, miles de habitantes se trasladaron del desierto a las zonas urbanas, y el auge económico de 1970 a 1990 llevó a los ciudadanos a abandonar el empleo en los sectores tradicionales y la cultura y las artes asociadas a tales actividades. A pesar de que el número de poetas ha disminuido considerablemente en los últimos veinte años, la práctica está disfrutando de un renacimiento desde hace varios años coincidiendo con su introducción en eventos nacionales; dándole así una gran cobertura en los medios[20].

Danzas de espadas y paloteos

En la exposición anterior a más de uno se le habrán venido a la mente los tradicionales bailes de espadas y de paloteos, tan populares por toda España. Mucho se ha escrito sobre su origen; la mayoría de las veces han sido catalogadas como danzas de origen «primitivo, celtíbero o ibérico»[21], o se han retrotraído a la Antigüedad Clásica, aunque no está muy claro cuál sea su procedencia.

Entrar a explicarles «es cuento largo», como diría Günter Grass, y no es objetivo de este texto. Julio Caro Baroja hace un impecable estudio en su libro *El estío festivo*[22] donde nos dice que la danza de espadas tiene un carácter menos «villanesco» que el paloteo y que por ello la primera es «objeto de especulaciones eruditas que la ponen en conexión con las danzas armadas de los griegos». Nos recuerda igualmente que aparecen en varios textos clásicos como es el caso de este famoso texto de El Quijote en el que se expone la danza de espadas como elemento de las «fiestas de boda» de un rico labrador. En ese famosos pasaje de las Bodas de Camacho, Cervantes dice así: «Tiene assimismo malheridas danças, assi de espadas como de cascabel menudo, que ay en su pueblo quien los repique, y sacuda por estremo, de çapateadores no digo nada, que es un juyzio los que tienen muñidos...«; y continúa después: «De allí a poco començaron a entrar por diversas partes de la enramada muchas y diferentes danças, entre las quales venía una de espadas de hasta veinticuatro zagales de gallardo parecer y brío, todos vestidos de delgado y blanquissimo lienço, con sus paños de tocar, labrados de varias colores de fina seda, y al que los guiava, que era un ligero mancebo, preguntó uno de los de las yeguas si se avia herido alguno de los dançantes. (...) y luego començo a enredarse con los demás compañeros con tantas bueltas y tanta destreza, que aunque don Quixote estava hecho a ver semejantes danças, ninguna le avia parecido tan bien como aquella».

Sebastián de Covarrubias en su *Tesoro de la Lengua Castellana* (1611), en su artículo «dança de espadas» la define de este modo: «Esta dança se usa en el reyno de Toledo y dançanla en camisa y en gregüescos de lienço, con unos tocadores en la cabeças, y traen espadas blancas y hazen con ellas grandes bueltas y rebueltas y una mudança que llaman la degollada, porque cercan el cuello del que los guía con las espadas, y cuando parece que se le van a cortar por todas partes se les escurre de entre ellas». También nos cuenta que estas danzas aparecen en «La Gran conquista de Ultramar», en «Guzmán de Alfarache» de Mateo Alemán, y que de ellas escriben Vicente Espinel, Lope de Vega, Jovellanos, etc.

Respecto a los paloteos (o paloteados), el mismo Caro Baroja nos dice que están menos documentados en nuestra literatura, debido a que «eran más rústicos y sencillos» y a que «estaban unidos a las fiestas religiosas más sencillas». Según comenta, el texto que utiliza el viejo diccionario «de Autoridades» lo define como

20 Arwa bint Faisal bin Sultan Al Qassimi. *Biladi: UAE the Land of History and Home of the Future*. Abu Dhabi, 2008.

21 Ignacio Carral. *Folklore de Castilla*. Caja de Ahorros y Monte de Piedad. Segovia, 1985.

22 Julio Caro Baroja. *El Estío Festivo. Fiestas populares de Verano*. Círculo de Lectores. Madrid, 1992.

«danza rústica que se hace entre muchos, con unos palos en las manos, como baquetas de tambor, con los quales bailando dan unos con otros, haciendo un ruido concertado al compás del instrumento».

Como digo, aún hoy las danzas de paloteo son una manifestación folclórica muy extendida por toda la península, aunque por desgracia se hayan perdido un gran número de ellas a lo largo del siglo pasado. Se puede constatar la presencia de las mismas en casi todas las provincias septentrionales, donde usualmente danzan a ritmo de dulzaina[23].

De ellos podemos encontrar importantes cancioneros, recopilaciones y documentos. En el Cancionero de Agapito Marazuela, por ejemplo, nos relata varios ejemplos de la provincia de Segovia, donde destaca en fama el pueblo Fuentelcésped; en el cual el 13 de junio festejan a Nuestra Señora la Virgen de la Nava. En esa fiesta ocho niños de diez a catorce años bailan incansablemente sus danzas de paloteo ante la imagen de la patrona. El que dirige las danzas y no para de brincar entre los muchachos se llama «zagarrón» y va vestido de blanco[24]. En otros lugares este tipo, medio director, medio bufón, se le conoce como «zacarrón», «mojigón», «botarga», «cachibirrio», etc. Cuando menos curiosa la comparación que se podría establecer con el líder de las danzas emiratíes descritas.

También interesante es el recopilatorio de Aragonés Subero[25] de las danzas de paloteo en la provincia de Guadalajara, donde entre las muchas que cita nos dice que en el paloteo de Galve de Sorbe es realizado por «nueve danzantes y el «zarragón», que lleva los palos huecos o rajados para hacer distinto ruido cuando los hace sonar, y para que no hagan daño cuando pega con ellos a los chiquillos»; o el paloteo de Utande donde se realizan las danzas de San Acacio al ritmo del laúd, más parejo a lo descrito anteriormente. También nos cuenta cómo en Molina de Aragón se realiza una Danza de Espadas que «simboliza la defensa, que hizo el Señorío de Molina contra los árabes, pero está indudablemente tomada de otra más antigua, ya que su primitivo significado es de rito fertilizante y fecundante, al igual que los paloteos; y añade que en la India existen muchas danzas similares».

Diferentes variantes en cada pueblo pero que, como comenta Fuencisla Álvarez Collado[26], son vertebradas por la indumentaria usada en ellas. Así pues «Las enagüillas en la sierra son nexo de unión con danzas de palos de Castilla y León y el País Vasco» mientras que «en los pueblos del llano encontramos una predominancia en la actualidad del traje napoleónico (...) con variaciones en los complementos». También explica que «entendiendo las danzas de paloteo como danzas rituales asociadas a festividades distribuidas alrededor del calendario de labores del ciclo del año,» aunque con particularidades locales, agrupándose mayormente entre mayo y septiembre «poniendo a priori de manifiesto una relación de festividades relacionadas con el comienzo o fin de las labores de la tierra».

De todo ello se ha tendido a decir que es una danza de origen guerrero y que reproduce alguna batalla pasada, en muchos casos de las batallas, de la «Antigüedad», de la «Reconquista» o de las «Guerras napoleónicas». Además existen ciertas interpretaciones de que son danzas de corte ritual[27], protector o de fertilidad,

23 Fuencisla Álvarez Collado. *Las danzas de paloteo en Tabanera del Monte (Segovia): análisis del repertorio para dulzaina.* Revista de Folklore nº 382.

24 Carlos Blanco Álvaro, *De Año y Vez. Fiestas Populares de Castilla y León*. Caja España. Valladolid, 1993.

25 Antonio Aragonés Subero. *Danzas, rondas y música popular de Guadalajara.* Inst. Marqués de Santillana. Guadalajara, 1973.

26 Fuencisla Álvarez Collado. *Las danzas de paloteo en Tabanera del Monte (Segovia): análisis del repertorio para dulzaina.* Revista de Folklore nº 382.

27 Marius Schneider. *La danza de espadas y la tarantela. Ensayo musicológico, etnográfico y arqueológico sobre los ritos medicinales.* Institución Fernando el

más vinculadas a sociedades agrícolas primarias, y, siendo en este caso las espadas y los palos usados símbolos de salvaguarda y defensa[28].

La escritora y viajera Wortley Montagu, ya en el siglo XVIII relataba que «las costumbres de la humanidad no son tan diferentes como nuestros escritores de viajes nos quieren hacer creer», refiriéndose de las «costumbres y modales» de la gente que conoció en las tierras árabes en el siglo XVIII; para decepción, sin embargo, de muchos de sus contemporáneos que esperaban relatos más salvajes sobre aquellas tierras. Se dice que Lady Montagu incluso estuvo tentada de «agregar algunas costumbres sorpresivas» de su propia invención para aplacar a los lectores, aunque al parecer desistió[29]. (19) Valga este artículo para constatar la afirmación de esta viajera inglesa. Y es que por muy diverso y dispar que fuera el ambiente y el entorno que se encontró, el ser humano siempre se las apañó mediante su ingenio y la creación de mecanismos similares para sobrevivir lo mejor que pudo.

Católico, Excma. Diputación de Zaragoza. Zaragoza, 2016.

28 Fernando Lázaro Palomino. *Danzas de paloteo en Aranda de Duero*. Revista de Folklore nº 82.

29 Lonely Planet Oman, *UAE & Arabian Peninsula* (Travel Guide) 2nd edition.

Lorca y Rubio Sacristan. Viajes y recuerdos

Eduardo Alonso Franch

La Institución Libre de Enseñanza (ILE) tuvo su proyección en Zamora en una experiencia iniciada a finales del siglo XIX y prolongada hasta bien entrado el siglo XX. La figura representativa del movimiento fue Francisco Giner. Más tarde, el liderazgo del grupo lo asumirán Manuel Bartolomé Cossío y Gumersindo de Azcárate. Todos los centros fundados por Sierra-Pambley fueron gratuitos. La preparación de los maestros se estudió con sumo cuidado. La orientación social de los centros de Sierra-Pambley, y de la escuela de Moreruela en concreto, siguió las pautas marcadas por la Institución. La biblioteca no solamente servía de complemento de las clases, sino que era un instrumento de cultura para la comarca[1].

Un escritor llamado Federico García Lorca

El futuro poeta nació el 5 de junio de 1898. A lo largo de su obra, la muerte será una presencia o amenaza constante. García Lorca tenía una memoria portentosa, pero Federico no sería nunca buen estudiante. En 1909, cuando Federico García Lorca va a cumplir 11 años y su familia se instala en Granada, esta es una pequeña capital de provincia de 75.000 habitantes. Al poco tiempo del traslado a Granada, el joven Federico descubrió que poseía una auténtica habilidad musical, particularmente como pianista. Andaluz de Ronda, donde naciera en 1879, De los Ríos procedía de una familia liberal de Ronda. Fernando de los Ríos y sus compañeros acabarían siendo conocidos como «la Generación de 1914». Se trata de uno de los personajes que más influyó en FGL. El 15 de octubre de 1916 empezó el segundo viaje de estudios organizado aquel año por Domínguez Berueta. En Salamanca, los granadinos conocieron a Miguel de Unamuno, entonces rector de la Universidad, y Lorca tocó en su casa. Desde allí se dirigieron a Zamora y luego a Galicia, que cautivó a Lorca. Aquel primer contacto con otras regiones de España, sobre todo con Castilla la Vieja, influyó hondamente en Lorca, como lo demuestra *Impresiones y paisajes*, y parece un hecho que fue durante aquellas semanas cuando se convenció de que tenía una vocación literaria, además de musical[2].

Impresiones y paisajes salió a la venta la segunda semana de abril de 1918. Lorca diría en Cuba en 1930 que el libro fue comentado positivamente por Miguel de Unamuno, a quien había conocido en Salamanca. Lorca se sentiría muy orgulloso, además, al ver que el gran poeta Antonio Machado se interesaba por su futuro. Lorca estaba al tanto de la labor de la Institución Libre de Enseñanza, de la cual la Residencia de Estudiantes era hija espiritual. Lorca estaba encantado. Juan Ramón Jiménez quedó impresionado por la personalidad y el talento del joven granadino. Es probable que, durante su primera visita a la Residencia, Lorca iniciara dos amistades que le resultarían enriquecedoras: con José Bello y Luis Buñuel, ambos arago-

1 Gómez Molleda, Mª Dolores, y Samaniego Borreu, M., «La Institución Libre de Enseñanza, una obra de reforma educativa y social. Su proyección en Zamora». *Primer Congreso de Historia Zamora*, tomo 4. Zamora: IEZ «Florián de Ocampo», 1993, pp. 205-235.

2 Gibson, Ian: *Vida, pasión y muerte de Federico García Lorca. 1898-1936*. Barcelona: Plaza & Janés, 1998.

neses. Buñuel, nacido en el pueblo de Calanda en 1900, había llegado a la Residencia en 1917. Buñuel atribuye a Lorca su descubrimiento de la poesía. Buñuel, Dalí y Lorca no tardaron en convertirse prácticamente en inseparables. Su estancia en Cadaqués será inolvidable. Dalí y Lorca, como Rafael Alberti y otros amigos más o menos conectados con la Residencia de Estudiantes, eran férvidos cinéfilos en un Madrid loco por el séptimo arte y apasionados admiradores de Buster Keaton.

Gracias a Jorge Guillén, en estos momentos catedrático de literatura española en la Universidad de Valladolid, ha sido invitado por el Ateneo de aquella ciudad a dar una conferencia sobre Góngora, con viaje y gastos de hotel pagados. Pero en Valladolid no da la conferencia sobre Góngora, sino un recital de poemas. Tiene lugar el 8 de abril de 1926. La presentación corre a cargo del propio Guillén, con quien Lorca ha estado carteándose desde el año anterior y cuya poesía y agudeza crítica admira profundamente. El recital tuvo el éxito previsto por Guillén. *El Norte de Castilla* dio a conocer en su totalidad la magnífica presentación de Guillén, además de una elogiosa reseña del acto debida a Francisco de Cossío. Alberti presentó a Lorca a un joven poeta malagueño, Vicente Aleixandre. Aleixandre sería uno de los más fieles amigos del poeta.

En 1928, el 10 de julio, Lorca toma el tren de Zamora. Para en Zamora con un amigo de los días heroicos de la Residencia, José Antonio Rubio Sacristán, a quien escribe unas semanas después para disculparse de su estado de ánimo durante aquellos días. En unas pocas semanas, mientras se disparan las ventas del *Primer romancero gitano*, Federico se hace famoso. Lorca estaba entonces en la Residencia de Estudiantes, coincidiendo su estancia con la escuela de verano para extranjeros que allí se celebraba cada año, organizada por el Centro de Estudios Históricos. Se estaba acercando ya el momento en que el poeta debía viajar a Nueva York. Antes de salir de España, Lorca sabe que viajará a La Habana después de su estancia en Nueva York.

Ya en 1929, gracias al cine y sobre todo a *Metrópolis* de Fritz Lang, Nueva York es el símbolo por excelencia del mundo moderno. Visión ya atisbada satíricamente por Chaplin en *Tiempos modernos*, cinta muy admirada por los «residentes». La variedad de razas y religiones que pululan en la ciudad lo fascina. Parece ser que fue León Felipe quien acercó a Lorca de verdad, por vez primera, a la poesía del autor de *Hojas de hierba*, que solo conocía muy imperfectamente. José Antonio Rubio Sacristán, que llega a Nueva York a finales de octubre, se da cuenta enseguida de la angustia que sigue atenazando al poeta, pese a su aparente alegría de siempre. Lorca le había hablado a Rubio Sacristán en 1928 de sus problemas, y este no solo estaba al tanto de la homosexualidad del poeta, sino de su atormentada relación con Emilio Aladrén. Rubio Sacristán, que había terminado hacía poco en Alemania su doctorado de historia del derecho, acababa de conseguir una cátedra en España. Pero, antes de tomar posesión, ha decidido estudiar algunos cursos de economía en Columbia. Durante su estancia en Nueva York verá a Lorca con frecuencia, y es probable que ninguno de los amigos del poeta estuviera más capacitado que él para entender el verdadero estado de ánimo de Lorca durante estos meses. La llegada de Rubio Sacristán a Nueva York coincide con el gran crack de Wall Street, que impresiona hondamente a Lorca.

Son los días inaugurales del cine sonoro, y Lorca se convierte pronto en incondicional aficionado al género. Hay indicios de que comparte piso durante algunas semanas con José Antonio Rubio Sacristán, aunque Rubio lo negará años después. La estancia de Lorca en Estados Unidos está terminando. Lorca fue comprobando desde su primer día en Cuba que la isla y Andalucía tenían mucho en común. Después de casi un año fuera, el poeta estaba de vuelta en España. El cine le está haciendo al teatro una competencia fortísima. Lorca manifiesta estar de acuerdo con Ramón Menéndez Pidal, quien

acaba de declarar que la República debe significar, por encima de todo, cultura. Entre marzo y mayo de 1932 Lorca dio una serie de conferencias en distintos puntos del país. El poeta habló en Valladolid («La arquitectura del cante jondo», 27 de marzo), Sevilla, Vigo, Santiago de Compostela, La Coruña y Salamanca (misma conferencia, 29 de mayo). Aunque Lorca era ya el poeta joven más famoso de España, no había tenido todavía un gran éxito en el teatro. *Bodas de sangre* constituirá el primer éxito de taquilla de Lorca. Lorca pasó la Semana Santa con La Barraca en Valladolid, Zamora y Salamanca. Si en *Bodas de sangre* el punto de arranque fue un hecho real ocurrido en Almería en 1928, el origen de *Yerma* era muy anterior y se remontaba a la infancia del poeta.

En Santander, en el palacio de la Magdalena, está teniendo lugar el primer curso de verano de la Universidad Internacional, patrocinada por la República. José Antonio Rubio Sacristán, con quien Lorca había coincidido en Nueva York, desempeña el cargo de secretario del curso de verano santanderino.

Durante su estancia bonaerense, Lorca ve con frecuencia a Pablo Neruda y se va estrechando su amistad. En 1935, Lorca tiene en Sevilla a tres amigos: José («Pepín») Bello, el poeta Jorge Guillén y José Antonio Rubio Sacristán, en aquel momento catedrático de Derecho en la Universidad sevillana. Por estas fechas, la amistad de Lorca con Pablo Neruda se ha estrechado considerablemente. Lorca apoya enseguida el Frente Popular. En Granada, la situación está extraordinariamente encrespada. El doble asesinato de Castillo y de Calvo Sotelo sume a Lorca en un estado de profunda angustia. Los asesinatos se suceden con ritmo creciente, así como las consiguientes represalias. El 23 de julio, toda Granada está en manos de los insurgentes. Lorca está ya aterrado. A Lorca lo detienen la tarde del 16 de agosto. Prácticamente de la noche a la mañana, Lorca se convirtió en mártir de la causa republicana.

Lorca en Zamora. *Impresiones y paisajes*

Federico participó en un viaje de estudios en 1916 que le llevó a Zamora. El piano del Círculo de Zamora no dejó de sonar aquella noche del 24 de octubre de 1916. Habían llegado a la capital del Duero a primera hora de la mañana y la jornada terminaba con una velada en compañía de la élite intelectual de la ciudad. En *Impresiones y paisajes*, el poeta mencionó el río Duero a su paso por Zamora. En tren llegaron y en tren se fueron. Igual que el Duero le impresionó, las nuevas tendencias arquitectónicas, vistas en la capital y en otras ciudades del entorno, le molestaron. A la 1 de la madrugada, la expedición partió desde Zamora en dirección Galicia[3].

La acogida del libro fue fría. Pero el libro también recibió algún apoyo. *Impresiones y paisajes* no se vendió[4]. En la primavera de 1916, el joven artista rompió a escribir[5].

> *Pasa el río por Zamora, verde y manso. La enorme calva bizantina del cimborrio se mira en las aguas profundas. Pasan lentas las barcazas sobre las ondas. Las iglesitas románicas descienden por las callejuelas hasta el río. Este va lentamente arrastrando su gran prestigio de evocaciones históricas al sonido grave y suave que produce… Terminó la antigua historia romántica del río… Pero todavía el viejo y solemne Duero sueña y ve combatiendo honrosamente a las grandes figuras de su romance[6].*

3 Luis Garrido, «El penúltimo concierto de García Lorca y su noche mágica en Zamora», *La Opinión. El Correo de Zamora*, 23.03.2019.

4 Víctor Fernández. «La vida». Federico García Lorca: *Impresiones y paisajes*. Edición de Jesús Ortega y Víctor Fernández. Madrid: Biblioteca Nueva, 2018.

5 Jesús Ortega: «La literatura». Ibid.

6 Federico García Lorca: «El Duero». Ibid.

Poeta en Nueva York, pese a haberse empezado a gestar durante la estancia de García Lorca en dicha ciudad, entre 1929 y 1930, no vio la luz sino en 1940, asesinado Federico y finalizada la Guerra Civil española. Parece ser que Lorca fue un voraz lector. A García Lorca le interesan y llaman la atención lugares y aspectos de significación religiosa. Sus escritos destilan en sus páginas amargura, tristeza, añoranza, melancolía… De la misma forma que profesa un gran culto al pasado –incluidas las tradiciones y las leyendas–, Lorca se lamenta de las transformaciones sufridas en muchos lugares. Lo que verdaderamente le atrae es la «España vieja»[7].

En *Poeta en Nueva York* nos encontramos con su primer gran viaje al extranjero, ya treintañero. Se trató de un viaje largo, desarrollado tras una crisis personal desde finales de junio de 1929 y hasta principios de marzo de 1930. Logra entrar como estudiante en una de las universidades más prestigiosas y elitistas del mundo, Columbia University, a la que dedicará una sección de *Poeta en Nueva York*. Las magnitudes y el gran dinamismo de la colosal urbe le causan un enorme impacto. Dedicará la mayor parte de su tiempo a conocer la ciudad y al ocio, así como a hacer relaciones, al estudio y a la creación literaria. Algo que verdaderamente atrae a García Lorca es la variedad cultural y religiosa con que se encuentra y la libertad que observa. Otra actividad artística que le seduce, aparte del teatro, es el cine. Incluso, se topa con gente a la que conocía previamente. En su viaje americano, Lorca también se dedica a escribir poesía y teatro. En Cuba, permanece desde el 7 de marzo hasta el 12 de junio de 1930. García Lorca tenía espíritu viajero [8].

Rubio Sacristán y la Residencia de Estudiantes

Su permanencia duró casi diez años. Era un muchacho de 16 años, zamorano, que había estudiado en el Instituto de Zamora. El lugar de la Residencia de Estudiantes estaba en aquel entonces al final de la Villa de Madrid y estaba formada por un grupo de cinco edificios, de relativamente poca superficie cada uno, separados por jardines. La dirección era ejercida por Alberto Jiménez Fraud. Para Rubio Sacristán, Moreno Villa fue un modelo que influyó de manera decisiva en su vida. Rubio había nacido en 1903 y llegó a la Residencia en 1919. La RE estaba situada en lo que Juan Ramón Jiménez llamó la Colina de los Chopos. Casi al mismo tiempo que Rubio Sacristán, llegó Lorca, desconocido, pero ya poeta. Y, aunque Federico era cuatro años mayor que José Antonio, simpatizaron y se hicieron amigos hasta el final de la vida del granadino. En aquellos años vivía también en la RE Luis Buñuel, que destacaba por su enorme vigor físico. Salvador Dalí era entonces extraordinariamente tímido y hablaba muy mal castellano[9].

Rubio Sacristán había suscitado admiración en figuras tan dispares como relevantes de la literatura (Lorca, Pedro Salinas, Jorge Guillén o Miguel Delibes) y de la historia y el derecho (Valdeavellano, Carande o Emilio Gómez Orbaneja). El 6 de septiembre de 1936, Rubio Sacristán se hallaba de nuevo en Madrid y podía acudir a la Residencia de Estudiantes. Hubo de permanecer en la capital sitiada durante tres años y, a la conclusión de la contienda civil, padecer entre 1939 y 1948 un periodo de depuración administrativo-política, al igual que su amigo Ramón Carande. En el Valladolid de los años 50, 60 y 70 frecuentó a personalidades como Miguel Delibes, Francisco Umbral, José Jiménez Lozano o Manuel Leguineche. Perteneció a la llamada Generación del 27, en su caso, como historiador del Derecho y de la Economía. Ru-

7 Daniel Marías y José Manuel Querol: «Prefacio. Impresiones viajeras de Federico García Lorca». Federico García Lorca: *Impresiones y paisajes. Un poeta en Nueva York*. S. l.: La Línea del Horizonte, 2019.

8 Daniel Marías y José Manuel Querol: «Apéndice. Nueva York y la experiencia americana». Ibid.

9 José Antonio Rubio Sacristán: «La Residencia de Estudiantes». *Anuario de Estudios Zamoranos*, 1990, pp. 701-707.

bio Sacristán vivió en la Residencia de Estudiantes entre el otoño de 1919 y el verano de 1922. En ella, tuvo oportunidad de relacionarse con algunos de los integrantes de la Generación del 27. Otro lugar de convivencia juvenil giraba en torno al Centro de Estudios Históricos, fundado en 1910. Y no solo convivió y participó de la vida intelectual y artística de la RE entre 1919 y 1929 y se integró en el Centro de Estudios Históricos de 1926 a 1936, sino que también colaboró en algunas de las revistas científicas y en otras literarias, creadas por miembros de la Generación del 27. A lo que habría que sumar la Universidad Internacional de Verano en Santander, de 1932 a 1936; y sus dos primeros destinos universitarios, una vez ganada la cátedra de Historia General del Derecho Español (en La Laguna, de 1929 a 1931, y en Sevilla, entre 1931 y 1936)[10].

En la RE, Rubio Sacristán practicó también el alpinismo. Los juristas eran numerosos en la Residencia. Su personalidad más poderosa era la de García Lorca. Su primer contacto con la Resi fue en la primavera de 1919, meses antes de que lo hiciese quien había de ser su compañero de habitación, Rubio Sacristán. La mayor parte de los residentes procedían de las clases sociales económicamente acomodadas. La Residencia era una institución laica. Antonio Rubio era compañero de cuarto que, mientras el poeta confiaba al papel su mundo lírico, tenía al lado, leyendo o estudiando, al parecer. Lorca repartía alegría. Convivía con discreción con su homosexualidad. El cuarto era de aspecto monacal. Las habitaciones de la Residencia eran dobles o individuales, y su mobiliario severo. El vallisoletano Jorge Guillén fue amigo de Rubio Sacristán. Se conocieron en la Sevilla de 1930, catedráticos y compañeros de curso en la Universidad hispalense. Entre sus amigos que celebraron en el Ateneo de Sevilla, el 16 y 17 de diciembre de 1927, el tricentenario de la muerte de Góngora, estuvo presente JARS, acompañando a sus amigos de generación.

Durante la Guerra Civil, que pasó en Madrid, Rubio hubo de abandonar su domicilio, perdiéndose toda su biblioteca de preguerra y el archivo documental. Lorca pronunció una conferencia en Zamora, el 10 de julio de 1928. Viajó el poeta, de Madrid a Zamora, en tren. En la estación le esperaba JARS, que, pese a tener 25 años, ya se había doctorado en Historia en Alemania. Rubio preparaba oposiciones a cátedra. La conferencia tuvo un gran éxito. Lorca pasó dos o tres días en la casa paterna de Rubio, en Zamora. E hicieron varias excursiones en el coche del padre de Rubio, al lago de Sanabria y a Toro para ver la colegiata de Santa María la Mayor. Lorca se marchó de Zamora hacia el 12/13 de julio de 1928, para regresar a Madrid.

Entre 1910 y 1939 la Residencia fue uno de los principales núcleos de modernización científica y educativa de España. Entre la treintena larga de nombres que componen la relación de residentes vallisoletanos figuran Jorge Guillén, Pío del Río Hortega, Marcelino Pascua, Galo Sánchez y Emilio Gómez Orbaneja. Y el también residente JARS, amigo de Lorca y Dalí, fue durante muchos años catedrático de la Universidad de Valladolid y uno de los animadores de El Norte de Castilla. En Valladolid nació Rosa Chacel, aunque pronto se trasladó a Madrid con su familia. Desde el primer momento, la RE quiso ser un complemento educativo a la universidad, en el que se formaran los hijos de las clases dirigentes liberales. En 1915, se traslada a lo que será su sede en la Colina de los Chopos, una serie de edificios modernos de estilo neomudéjar provistos de los mejores adelantos de la época. Durante la guerra, el edificio antiguo de la RE se convirtió en hospital. Entre los vallisoletanos en la RE se encontraron Gabriel Carreño González, de Valladolid; José Gómez Orbaneja, id.; Jorge Guillén Álvarez, id.; José Orbaneja Aragón, id.;

10 José M. Vallejo García - Hevia: «Un historiador del Derecho en la Residencia de Estudiantes: José Antonio Rubio Sacristán (1903-1995)». *Historia Iuris. Estudios dedicados al profesor Santos M. Coronas González.* Volumen II. Oviedo: Universidad, 2014, pp. 1613-1697.

Marcelino Pascua Martínez, id., y Galo Sánchez y Sánchez, de Medina de Rioseco[11].

El viaje a Nueva York y La Habana

Lorca se instaló en un piso de una casa cerca de Broadway, que compartió con Rubio Sacristán. Este cantó con Lorca, Del Río y Onís en el coro del Instituto de las Españas. Rubio fue hasta su jubilación decano de la facultad de Derecho de la Universidad de Valladolid. Lorca era ya, en febrero de 1930, muy conocido en el ambiente hispano de Nueva York. De Nueva York fue a La Habana, donde causó furor[12].

Es sorprendente el número de españoles famosos, amigos o conocidos de Lorca, que visitaron Nueva York y coincidieron con él durante los mismos meses: los escritores Julio Camba, Concha Espina, Dámaso Alonso y su esposa, Eulalia Galvarriato; y JARS, antiguo compañero de la RE y estudiante en Columbia University, donde Lorca asistió a clases de inglés. Federico decide abandonar John Hay Hall y compartir un piso con su amigo JARS en enero de 1930. Solo quedan unas cinco semanas antes de su partida definitiva de la ciudad. Rubio había llegado allí en octubre de 1929, y ambos habían compartido ya una habitación en la RE madrileña[13].

En carta a su familia, dice lo que sigue:

> *Rubio Sacristán ha estado dando botes por New York y asombrándose ante las cosas. Es un hombre buenísimo y de gran corazón y rectitud. Para mí es una alegría poder comentar algunas cosas con él. Yo lo he presentado a todos mis amigos americanos para que lo inviten a sus reuniones y haga buena vida en esta ciudad*[14].

Se comenta, en nota al pie, que JARS (1903-1995) era zamorano, historiador, economista y catedrático de Derecho (antes de la guerra, en las universidades de La Laguna, Sevilla y Granada y, después, en las universidades de Valencia y Valladolid). A principios de los años 20, fue estudiante en la RE, donde fue compañero de cuarto de FGL. Después, cursó otros estudios en Alemania (Economía y Derecho), donde también hizo la tesis doctoral. Había llegado a Nueva York a finales de octubre de 1929.

En otra misiva a la familia, Lorca dice que el día de Nochebuena lo pasará con Onís, Ángel del Río y Rubio Sacristán. Y que tiene allí a Ángel y JARS para salir de apuros. En su siguiente carta, cuenta a su familia que pasó la cena de Nochebuena en casa de Onís, junto a Rubio Sacristán y a otras personas. Lorca llegó a La Habana el 7 de marzo.

En la segunda mitad de enero, Lorca dejaba John Jay Hall para compartir piso con su amigo JARS[15]. Tenía Lorca, desde sus días de estudiante, amistad con un joven catedrático que vino algo después que Federico a Nueva York. Parece referirse a JARS (1903-1995), a partir de 1929 profesor de Historia del Derecho, con el que Lorca iba a compartir piso a partir de enero de 1930. Fue a recibir al amigo y le explicaba, por el camino que recorría el taxi, los lugares por donde iban pasando. Vivían en John Hay Hall los dos. Me decía el amigo, señala Sofía Megwinoff a Daniel Eisenberg, que a Federico le entraba la «morriña». Algunas veces no se levantaba de la cama en todo el día[16].

---

11 *La Residencia de Estudiantes. La cultura de la Edad de Plata y Valladolid.* Programa de mano de la exposición celebrada en Valladolid, del 25 de junio al 20 de julio de 2014.

12 Daniel Eisenberg: «Cuatro pesquisas lorquianas». *Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo.*, t. XXX, 1975, núm. 3, pp. 520 -538.

13 «Prólogo». Christopher Maurer y Andrew W. Anderson: *Federico García Lorca en Nueva York y La Habana: cartas y recuerdos.* Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2013.

14 «Cartas». Ibid.

15 «Recuerdos. Calendario neoyorquino». Ibid.

16 «Todo se lo fue inventando…». De una carta de Sofía Megwinoff a Daniel Eisenberg. Ibid.

Nacido en Zamora en 1884, León Felipe Camino emigra a México antes de trasladarse a Estados Unidos. En junio, está en el muelle para conocer y recibir a Lorca. Uno de los poemas de *Versos y oraciones del caminante* está dedicado a Federico. En vísperas de la Guerra Civil, hubo entre ambos un encuentro final[17].

Rubio Sacristán, en el Valladolid de la época franquista

El PCE tendrá en Valladolid, ciudad más industrializada de la región, el principal núcleo de reclutamiento de Castilla y León. Incluso, intentarán reactivar el Partido en Zamora. En los años 60, la oposición política organizada y más efectiva contra el Régimen la seguía desarrollando el Partido Comunista. A partir de 1960, la Universidad española experimentó un crecimiento espectacular en el número de alumnos, a la vez que un significativo cambio en su función social. Lo mismo ocurrió en Valladolid. También la Universidad vallisoletana comenzó a «moverse» en firme dirección antifranquista y a partir de la segunda mitad de los 60. El primer acontecimiento de relieve fue la convocatoria, en marzo de 1965, de asambleas de estudiantes que elevaron escritos de protesta por los sucesos de Madrid, en los que fueron expulsados de sus cátedras José Luis López Aranguren, Agustín García Calvo, Santiago Montero Díaz y Mariano Aguilar Navarro. 1967 supone ya un punto de inflexión importante. La policía no tardó en identificar a los profesores que, según sus criterios, alentaban o, cuando menos, se mostraban permisivos con los estudiantes en huelga. Pedro Gómez Bosque, José Luis Barrigón o José Antonio Rubio Sacristán, representante del profesorado en el Patronato Universitario como Decano de Derecho, fueron algunos de los docentes más vigilados. El Partido Comunista sigue siendo el componente más importante de la oposición política organizada en la ciudad. En Valladolid, el Partido experimenta su mayor auge a partir de 1968. Los años 70 traen consigo un espectacular incremento de la conflictividad universitaria en Valladolid[18].

Francisco Pino, poeta, contó que, en una comida en un restaurante de Valladolid con motivo de uno de los viajes a España de Jorge Guillén, estaban presentes, además, Rubio Sacristán, Emilio Orbaneja y Miguel Delibes. Perplejo, Antonio dijo: «¿Por qué no os tratáis de tú?». Lo intentaron, pero Pino y Guillén se expresaban mejor hablándose de usted[19]. Rubio Sacristán, Alarcos y Juan Antonio Arias Bonet impartieron clase al músico Joaquín Díaz[20].

En 1965, formaban parte del consejo de *El Norte de Castilla* Emilio Gómez Orbaneja, Rubio Sacristán o Fernando Altés Villanueva, entre otros[21]. La contestación estudiantil, por otro lado, llegó a cotas inusitadas en el quinquenio 1970-1975. En noviembre, la prensa informaba sobre la dimisión del decano de la Facultad de Derecho, Rubio Sacristán[22].

Rubio Sacristán y la historia del Derecho español

El gran mérito de la Escuela Histórica fue su atención por la historicidad del Derecho. Marx censuró el conservadurismo ideológico de la

17 «Una pluma de amor en el costado»: León Felipe. Ibid.

18 Enrique Berzal de la Rosa. *Vallisoletanos contra Franco. Oposición política y social a la dictadura (1940-1975)*. Valladolid: Ateneo Republicano, 2009.

19 Francisco Pino, «Tres detalles quedan». *Revista de Occidente*, mayo 1993, núm. 144, pp. 61 – 63.

20 Luis Miguel de Pablos. «Sobresalientes cum laude por la Universidad de Valladolid». *El Norte de Castilla*, 12 junio 2018.

21 Carlos Aganzo, «Alejandro Royo Villanova cumple cincuenta años al frente del Consejo de *El Norte*». *El Norte de Castilla*, 15 mayo 2020, p. 37.

22 Enrique Berzal de la Rosa. «Valladolid en ebullición». *Crónica de Valladolid, 1936 – 2000* / Coordinador: Enrique Berzal de la Rosa. Valladolid: El Mundo, 2001, pp. 212 – 213.

Escuela Histórica, pero es de destacar la gran calidad técnica de sus trabajos y el rigor y altura científica que, gracias a los miembros de la Escuela Histórica, alcanzó la Historia del Derecho en la Universidad alemana. Desde ella, la Escuela de Savigny ejerció notable influencia en otros países europeos. El clima intelectual de la Universidad española no se elevó hasta la difusión del krausismo y la Revolución de 1868. Pero, aun entonces, gran parte de los mejores intelectuales del país tuvieron que refugiarse al margen de la Universidad oficial en la Institución Libre de Enseñanza, fundada en 1876. Joaquín Costa (1846-1911) hizo una Historia del Derecho en la que este era estudiado como factor de ordenación social, sin desligarlo de la economía y de las relaciones sociales. En torno a Eduardo Hinojosa (Granada, 1852), se reunirá un selecto grupo de investigadores de la Historia del Derecho. Hinojosa siempre concibió la Historia del Derecho como una rama especializada de la Historia, que debe ser cultivada dentro de esta y con su método. Desde Hinojosa, la Historia del Derecho ha tenido en España rigor y calidad científica. Manuel Torres López (n. 1900), José Antonio Rubio Sacristán (n. 1903), Luis García de Valdeavellano (n. 1904) o Alfonso García Gallo (n. 1911) formaron una nueva serie de historiadores del Derecho que seguirán después de la Guerra Civil, pero que publica sus primeros estudios en la etapa inicial (desde 1924 a 1935) del *Anuario de Historia del Derecho Español*, editado bajo el patrocinio del Centro de Estudios Históricos. La Historia del Derecho que se hacía en el *Anuario* era historia de las instituciones. El núcleo de fundadores del *Anuario* tuvo destacada participación en la política del país durante la República. Sánchez-Albornoz, Carande, Galo Sánchez y otros tuvieron cargos importantes, casi siempre vinculados al Ministerio de Instrucción Pública. La ruptura del grupo fundador del *Anuario* fue consecuencia del resultado de la guerra. En Historia del Derecho han sido asimiladas las nuevas formas de hacer Historia fuera de España. El campo de estudio se ha ampliado y enriquecido[23].

En el mismo *Anuario*, se deja constancia de la jubilación de su antiguo colaborador Rubio Sacristán en la cátedra de Historia del Derecho de la Universidad de Valladolid, a la que accedió por oposición en 1948 y en la que ostentó el cargo de decano desde 1957 a 1972. Ramón Carande trazó en su volumen de homenaje una breve e inspirada semblanza del profesor Rubio, a quien le unía medio siglo de amistad[24]. Carande, nacido en Palencia en 1887 y fallecido en 1986 en El Almendral (Badajoz), era de una familia de terratenientes. Fue licenciado en Derecho por la Universidad Central (1902-1906). Pasa por ser uno de los primeros españoles conocedor de toda la literatura marxista clásica. Fue rector en la Universidad de Sevilla (enero 1930/marzo 1931). Era escritor e historiador modernista. Fue considerado el primer investigador que hizo en España historia económica y el de mayor progresión internacional. Era de talante progresista. Durante el franquismo, hacía gala de su filiación liberal e institucionista[25].

Rubio Sacristán y la Academia de la Historia

En su discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia, respondido con otro de Gonzalo Anes, Rubio Sacristán comienza destacando la figura de Claudio Sánchez Albornos y Menduiña, nacido en 1893 en Madrid y fallecido en 1984 en Avila. Provenía de una familia de la élite política abulense. Era discípulo de

23 Francisco Tomás y Valiente. *Manual de Historia del Derecho Español*. 4ª ed., 1ª reimp. Madrid: Tecnos, 1986.

24 Rafael Gibert. «Homenaje a don José Antonio Rubio Sacristán». *Anuario de Historia del Derecho*, 1983, pp. 695-700.

25 «Carande Thovar, Ramón». Gonzalo Pasamar Alzuria e Ignacio Peiró Martín. *Diccionario Akal de Historiadores Españoles Contemporáneos*. Tres Cantos: Akal, 2002, pp. 160-162.

Eduardo de Hinojosa y Ramón Menéndez Pidal. Su hijo es el profesor e historiador de la economía Nicolás Sánchez Albornoz. Don Claudio fue político, escritor, ensayista e historiador medievalista. Miembro del Centro de Estudios Históricos, desarrollará un seminario sobre las instituciones jurídicas y políticas en Castilla y León (1928-1936), que reúne a discípulos como Rubio Sacristán, Luis García de Valdeavellano, José María Lacarra… Era antifranquista y anticomunista. Con la guerra se exilió, primero en Burdeos y más tarde en Argentina. Regresó definitivamente a España en 1981[26].

En su discurso, Rubio Sacristán destaca su labor investigadora y menciona *Estampas de la vida en León hace mil años*. En el otoño de 1926, el nuevo académico encontró a Manuel de Falla en París, sentado en un café. Lo había conocido años antes en su «Carmen» de Granada, al que iba en compañía de Lorca. Entrando ya en materia, se refiere a la crisis en la ciencia histórica que se desarrolló en Alemania Federal durante la década de los setenta. Se trata de un fenómeno inusitado, que consiste en la concentración, en un periodo de ocho a diez años, de decenas de publicaciones encaminadas a impugnar los fundamentos de la ciencia histórica germánica. Por aquellos años había visto la luz *Estructura de las revoluciones científicas*, de Thomas S. Kuhn. El interés por esta obra se extendió al campo de las ciencias sociales e incluso al de la Historia. Todo avance o progreso en la ciencia histórica viene acompañado de una discusión teórica. En este caso, los historiadores profesionales ceden el protagonismo a filósofos y teóricos de la ciencia[27].

En su respuesta, Gonzalo Anes menciona a Ramón Carande. Rubio y Carande se conocieron en 1922 y, durante 64 años, mantuvieron una gran amistad. Rubio estaba entre los historiadores españoles que experimentaron la influencia directa de los maestros alemanes de los primeros decenios del siglo XX. Pasó el verano de 1920, con 17 años, en Estrasburgo para mejorar su alemán. En el curso 1921-1922, residió en Munich. Allí conoció a Ramón Carande, en el verano de 1922. Rubio se quedó en Alemania, hasta doctorarse cuatro años después. Leyó en la Universidad de Friburgo en Brisgovia su tesis doctoral. Se doctoró en la Universidad de Madrid con una tesis dirigida por Laureano Díez Canseco. Desde 1927 a 1936, colaboró en el *Anuario de Historia del Derecho*. Su amistad con Pedro Salinas se acrecentó al coincidir ambos en la Universidad internacional de verano de Santander (Salinas como secretario y Rubio, de secretario adjunto). Comenzada la guerra, y tras salir de esa ciudad hacia Francia, Rubio volvió a la España republicana y residió en Madrid durante aquellos años trágicos. Terminada la guerra, no fue autorizado a reincorporarse a la enseñanza hasta 1947, cuando tomó posesión de la cátedra de Historia del Derecho en la Universidad de Granada. Opositó de nuevo a la misma cátedra, en la Universidad de Valladolid, en 1948. Desde entonces y hasta su jubilación, enseñó en la facultad de Derecho de esta Universidad, siendo decano de la misma durante 14 años. Además de ser un buen paleógrafo y de tener formación de historiador, era también economista teórico, con experiencia en el ejercicio práctico de la profesión como empresario y consejero. Rubio tuvo amistad también con Pedro Salinas, Jorge Guillén o Federico García Lorca[28].

Gonzalo Anes nació en 1934 en Trelles (Asturias). Fue discípulo de Luis García de Valdeavellano y Doctor en Ciencias Económicas por la Universidad de Madrid. Es historiador de la economía. Influido por Pierre Vilar y la escuela de *Annales*, se le considera uno de los introductores en España de la historia económica. Desde 1966, director de la revista *Moneda y Cré-*

26 «Sánchez Albornoz y Menduiña, Claudio». Ibid., pp. 565-568.

27 Discurso del Excelentísimo Señor Don José Antonio Rubio Sacristán. José Antonio Rubio Sacristán: *Una crisis en la ciencia histórica*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1987.

28 Discurso de contestación del Excmo. Sr. D. Gonzalo Anes y Álvarez de Castrillón. Ibid.

dito, en la que Rubio publicó varios artículos. Desde 1998, dirigió la Academia de la Historia. Políticamente liberal y demócrata[29].

En un artículo que forma parte de una obra colectiva, Gonzalo Anes volvió, años más tarde, a hablar sobre la biografía y la obra de Rubio. Carande le indicó que tal vez le conviniera quedarse en Alemania. Rubio se doctoró por la Universidad de Madrid con una tesis, dirigida por Laureano Díez Canseco, sobre la economía según los fueros municipales de León y Castilla. Al hablar alemán, inglés, francés e italiano, estuvo siempre al día en las lecturas de cuanto le interesaba para el estudio de la historia. José Antonio Rubio era raro, en el sentido que daba a esta palabra Carande, en grado sumo. Raro era tener todas sus cualidades, su inteligencia, su sabiduría, su salud, sin dejar de ser afable, ingenioso, simpático y modesto. Rubio planteó la debatida cuestión de las nuevas versiones de la historia según las necesidades de cada época[30].

Para Rubio, decir ciudad es decir cumbre de una cultura. El espíritu y la cultura de Roma estaban representados por los municipios. El esplendor del municipio, representativo de la forma de vida más alta en Roma, se había extinguido prácticamente en los siglos finales del Imperio. Aparecen entonces las murallas, que ciñen y protegen el núcleo de población urbana. En Zamora, Rubio las vio conservadas en su integridad durante su infancia, pero solo un trozo y ya no muy extenso subsiste. El fenómeno de las murallas sucede ya en Roma en tiempos del Imperio, en los siglos III y IV de nuestra era. En esta primera fase de la vida urbana, la existencia de murallas obedece a una política de protección y de seguridad. En los reinos cristianos, las ciudades nacen o renacen porque el territorio ha sido antes conquistado al enemigo musulmán. El renacimiento urbano ha de seguir el compás de la reconquista del territorio[31].

Rubio estuvo casado con Teresa Tió Montes de Oca, con quien tuvo cinco hijos. Lorca le dedicó el poema «Muerte de Antoñito el Camborio». En Santander le sorprendió el comienzo de la guerra civil. En 1948 se incorporó a la Facultad de Derecho de Valladolid, donde se jubiló en 1973. Fue 14 años decano de Derecho en la Universidad vallisoletana. Separado de la cátedra por orden de la Presidencia de la Junta Técnica del Estado el 24 de septiembre de 1937, fue reintegrado al servicio el 20 de enero de 1944. Formó parte del consejo de dirección del diario *El Norte de Castilla*. Fue elegido académico de número de la Real Academia de la Historia en 1984. Tomó posesión en 1987, de la mano de Gonzalo Anes[32].

José Antonio Rubio Sacristán nació el 17 de febrero de 1903 en Zamora y murió en Valladolid en 1995. Provenía de una familia de empresarios y políticos. Era historiador modernista. Especialista en historia del derecho e historia económica. Admirador del pensamiento alemán y de Ortega y Gasset, colaboró en *Revista de Occidente* y en el *AHDE*. Fue consejero de *El Norte de Castilla*. De orientación política liberal, aceptó el franquismo pragmáticamente[33].

29 «Anes y Álvarez de Castrillón, Gonzalo». *Diccionario Akal…*, pp. 79 -80.

30 Anes y Alvarez de Castrillón, Gonzalo. «Los académicos don Ramón Carande, don Luis García de Valdeavellano, don José Antonio Rubio y don Ángel Ferrari en la Junta de Ampliación de Estudios». Josefina Gómez Mendoza (dir.): *La Junta para Ampliación de Estudios e Investigación de Estudios e Investigaciones Científicas y los académicos de la Historia*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2008, pp. 49 - 114

31 José Antonio Rubio Sacristán. *Las ciudades en la transición del mundo antiguo al Medioevo*. Separata del Homenaje Académico a D. Emilio García Gómez. Madrid, 1993.

32 Manuel Martínez Neira: «Datos biográficos». *Diccionario de catedráticos españoles de Derecho (1847-1943)*. Universidad Carlos III, 17 noviembre 2012.

33 «Rubio Sacristán, José Antonio». *Diccionario Akal…*, pp. 543-544.

El legado de Rubio Sacristán

La donación bibliográfica a la biblioteca de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid se produjo en 1992. Componían el legado 2.668 monografías y 431 separatas. Tratan sobre Derecho, están en español y forman parte del mismo libros y revistas. Aunque era profesor de Historia del Derecho, su vocación le llevó a interesarse por la economía. Además de ser un buen paleógrafo y de tener formación de historiador, era también un economista teórico. En el Centro de Estudios Históricos entabló excelentes relaciones con Ramón Menéndez Pidal y Claudio Sánchez Albornoz[34].

El homenaje de Moneda y Crédito

La revista *Moneda y Crédito. Revista de Economía* publicó en 1974 un homenaje a Rubio Sacristán, coincidiendo con la fecha de su jubilación como catedrático. Después de ella, continuaría su labor universitaria en la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid. Nacido en Zamora el 17 de febrero de 1903, cursó la licenciatura en Derecho en la Universidad de Madrid. En 1922 viajó a Alemania para cursar estudios. Regresó a Madrid para doctorarse en Derecho en septiembre de 1924. Alcanzó el título de Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Friburgo. Desde el 15 de noviembre de 1957 hasta el 21 de abril de 1972, fue Decano de la Facultad de Derecho de Valladolid, en la que enseñaba desde 1948[35].

García Lorca, oral

Lorca era un seductor irresistible. Su carisma se imponía por igual en las reuniones íntimas de la Residencia de Estudiantes y en los teatros barrocos de Buenos Aires, en los ateneos de Barcelona y en las aldeas castellanas[36].

El Lorca conferenciante va de la mano de su proyección pública. El músico poco a poco va dejando paso al escritor. Federico García Lorca solamente publicó un libro de poemas, *Impresiones y paisajes*, una obra que también puede verse como una tentativa de la faceta ensayística de su autor, en este caso con el arte como telón de fondo. Lorca no es solo el gran especialista en Góngora, en el cante jondo o en las canciones populares españolas[37].

En abril de 1916 escribe la prosa autobiográfica «Mi pueblo», donde rememora su infancia en la Vega de Granada. En otoño, vuelve a viajar con Berueta por Castilla y Galicia. En 1918 publica su primer libro, *Impresiones y paisajes*, costeado por su padre y fruto de los viajes con el profesor Berueta. En 1926, en el Ateneo de Valladolid, presentado por Jorge Guillén y Guillermo de Torre, recita los poemas de los libros que prepara: *Suites, Poema del cante jondo* y *Romancero gitano*. En 1929, queda impresionado por Nueva York y en agosto empezará a escribir los primeros poemas sobre la ciudad. Se encuentra con amigos como Dámaso Alonso, Gabriel García Maroto, León Felipe y Rubio Sacristán. El 16 de mayo de 1932 hace una lectura comentada de los poemas de su ciclo neoyorquino en Madrid, recital que repetirá en los meses siguientes en Valladolid. Visita en Salamanca a Miguel de Unamuno[38].

El cante jondo es un rarísimo ejemplar de canto primitivo[39].

---

34 «Donativo José Antonio Rubio Sacristán en la Biblioteca de Derecho». *Canal Biblos. Blog de la Biblioteca de la Universidad Autónoma de Madrid.* Publicado el 4 / 14 / 2011 por Servicios Centrales.

35 *Moneda y Crédito. Revista de Economía.* Homenaje a José Antonio Rubio Sacristán, 128 (marzo 1974).

36 «Nota sobre la edición y un comentario». En García Lorca, Federico. *De viva voz. Conferencias y alocuciones,* Ed. a cargo de Víctor Fernández y Jesús Ortega. Barcelona: Debolsillo, 2021.

37 »Introducción: el paraíso abierto». Ibid.

38 Víctor Fernández y Jesús Ortega, «Cronología». Ibid.

39 «Arquitectura del cante jondo». Conferencia leída en Valladolid, 1932.

BIBLIOGRAFÍA

Aganzo, Carlos. «Alejandro Royo Villanova cumple cincuenta años al frente del Consejo de Administración de El Norte». *El Norte de Castilla,* 15 mayo 2020, p. 37.

Anes y Alvarez de Castrillón, Gonzalo. «Los académicos don Ramón Carande, don Luis García de Valdeavellano, don José Antonio Rubio y don Angel Ferrari en la Junta de Ampliación de Estudios». *La Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas y los académicos de la Historia*, dir. por Josefina Gómez Mendoza. Madrid: Real Academia de la Historia, 2008, pp. 49-114.

Berzal de la Rosa, Enrique. «Valladolid en ebullición». En *Crónica de Valladolid, 1936-2000*, coordinador Enrique Berzal de la Rosa. Valladolid: El Mundo, 2001, pp. 212-213.

Berzal de la Rosa, Enrique. *Vallisoletanos contra Franco. Oposición política y social a la dictadura (1940-1975).* Valladolid: Ateneo Republicano, 2009.

«Donativo José Antonio Rubio Sacristán en la Biblioteca de Derecho» Canal Biblos. Blog de la Biblioteca de la Universidad Autónoma de Madrid. Publicado el 14 abril 2011 por Servicios Centrales.

Eisenberg, Daniel. «Cuatro pesquisas lorquianas». *Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, t. XXX, 1975, núm. 3, pp. 520-538.

García Lorca, Federico. *De viva voz. Conferencias y alocuciones*, edición de Víctor Fernández y Jesús Ortega. Barcelona: Debolsillo, 2011.

García Lorca, Federico. *Impresiones y paisajes*, edición de Jesús Ortega y Víctor Fernández. Madrid: Biblioteca Nueva, 2018.

García Lorca, Federico. *Impresiones y paisajes con Un poeta en Nueva York.* S.l.: La Línea del Horizonte, 2019.

Garrido, Luis. «El penúltimo concierto de García Lorca y su noche mágica en Zamora». *La Opinión. El Correo de Zamora*, 23 marzo 2019.

Gibson, Ian *Vida, pasión y muerte de Federico García Lorca. 1898-1936.* Barcelona: Plaza & Janés, 1998.

Gibert, Rafael. «Homenaje a don José Antonio Rubio Sacristán». *Anuario de Historia del Derecho*, 1983, pp. 695-700.

Gómez Molleda, Mª Dolores y M. Samaniego Boreu. «La institución Libre de Enseñanza, una obra de reforma educativa y social. Su proyección en Zamora». *Primer Congreso de Historia de Zamora*, tomo 4. Zamora: IEZ «Florián de Ocampo», 1993, pp. 205-235.

Martínez Lleira, Manuel. «Datos biográficos». *Diccionario de catedráticos españoles de Derecho (1847-1943).* Universidad Carlos III, 17 noviembre 2012.

Mauer, Christopher, y Andrew W. Andersen. *Federico García Lorca en Nueva York y La Habana: cartas y recuerdos.* Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2013.

Pablos, Luis Miguel de. «Sobresaliente cum laude por la Universidad de Valladolid». *El Norte de castilla*, 12 junio 2018.

Pasamar, Gonzalo, e Ignacio Peiró Martín. *Diccionario Akal de Historiadores Españoles Contemporáneos.* Tres Cantos: Akal, 2002.,

Pino, Francisco. «Tres detalles quedan». *Revista de Occidente*, mayo 1993, núm. 144, pp. 61-63.

La Residencia de Estudiantes. La cultura de la Edad de Plata y Valladolid. Programa de mano de la exposición celebrada en Valladolid, del 25 de junio al 20 de julio de 2014.

Rubio Sacristán, José Antonio. *Las ciudades en la transición del mundo antiguo al Medioevo.* Separata del Homenaje Académico a D. Emilio García Gómez. Madrid, 1993.

Rubio Sacristán, José Antonio. «La Residencia de Estudiantes». *Anuario de Estudios Zamoranos*, 1990, pp. 701-707.

Rubio Sacristán, José Antonio, y Gonzalo Anes. *Una crisis en la ciencia histórica.* Madrid: Real Academia de la Historia, 1987.

Tomás y Valiente, Francisco. *Manual de Historia del Derecho Español.* 4ª ed. Madrid. Tecnos, 1986.

Vallejo García-Hevia, José M. «Un historiador del Derecho en la Residencia de Estudiantes: José Antonio Rubio Sacristán (1903-1995)». *Historia Iuris. Estudios dedicados al profesor Santos M. Coronas González.* Volumen II. Oviedo: Universidad, 2014, pp. 1613-1697.

Ecos de la mentalidad medieval en el imaginario asociado a los seres míticos gallegos

Lidia Mariño

1. Introducción

Es cosa bien sabida que los cambios a los que las sociedades se ven sometidas –económicos, religiosos, demográficos, etc.– traen aparejados cambios en las mentalidades. Así, las grandes transformaciones que tuvieron lugar en Europa a partir del año 1.000, y especialmente con la llegada del s. XII, dejaron su impronta en el imaginario colectivo.

Con el feudalismo (s. X–XI) como sistema político predominante, el campesinado y el mundo agrario cobraron una gran importancia. Fue una época de expansión económica, gracias a la bonanza climática y a la mejora de las técnicas –como, por ejemplo, la invención del barbecho–, que provocó que se produjese más de lo que se necesitaba para subsistir. Este hecho permitió un aumento de la demografía y, con él, la necesidad de ampliar la zonas de habitación humanas. Proliferaron las aldeas, que pasaron a dominar el paisaje rural. Estas se organizarán alrededor de la iglesia y el cementerio, de forma que la parroquia se configurará como la red de solidaridad.

La Europa medieval partía de un espacio agreste vastísimo, que se verá transformado por la roturación de tierras y la expansión demográfica. Del mismo modo se canalizarán los ríos y se conquistarán espacios, tanto terrestres como marítimos, considerados hasta la fecha peligrosos y, por ello, ajenos a la actividad humana. Todo ello implicará un cambio en la mentalidad, un cambio en la manera de interpretar e interactuar con esos espacios. Así, la naturaleza comenzará a tomar una existencia propia. Dejará de ser el lugar en que se vive para pasar a ser el lugar al que se va, como fuente inagotable de recursos que es. Un lugar imprescindible para la subsistencia, pero un lugar al que que temer, frente a la seguridad que los pueblos y las aldeas transmiten. En palabras del filósofo Gundisalvus[1] (s. XII), comenzará a contraponerse la *naturalia a la artificialia.*

***Breviarium Grimani* cc. 1510**

1 GUNDISSALINUS, D. (1903): *De divisione philosophiae*. Ludwig Baur, Münster.

Esta contraposición humanidad-naturaleza tendrá su reflejo también en la forma de relacionarse con lo sobrenatural. Las creencias medievales sobre la naturaleza tienen un indudable poso precristiano, poso que será filtrado a través del tamiz del cristianismo y adaptado a la nueva fe. Y no solo a la nueva fe sino a las nuevas formas de vida. Sin embargo, el cambio en la mentalidad colectiva es un proceso mucho más lento que los producidos en la sociedad y en la economía. Es un discurrir calmoso que, como el agua en la piedra, acaba filtrándose por capilaridad. Mas, una vez instalado en el imaginario, su persistencia a través de los siglos puede sorprendernos, sobre todo si las condiciones socioeconómicas no sufren grandes cambios.

Es este el caso de la Galicia rural. Su paisaje –configurado en aldeas articuladas alrededor de una iglesia– y su identidad comunitaria –construida sobre la organización eclesiástica de la parroquia– beben de la ordenación territorial medieval. Del mismo modo, el estilo de vida campesino se mantuvo, en su esencia, bastante inalterado hasta hace unas cuantas décadas. Esta ausencia de cambios drásticos en la sociedad se traduce en una persistencia en el imaginario colectivo de las formas de relacionarse con lo sobrenatural. Así, veremos a continuación algunos ejemplos de seres legendarios gallegos que reflejan el tamiz por el que el cristianismo pasó las creencias paganas, los miedos que la naturaleza inspiraba al individuo medieval, así como las esperanzas y anhelos que depositaba en ese mundo maravilloso, situado tan cerca y a la vez tan lejos del nuestro.

2. Las *mouras*

Dice San Martín de Dumio[2] que en la Galicia del s. VI los paganos aún piensan que en los ríos habitan lamias y en las fuentes ninfas, y que continúan adorando estos lugares y realizando rituales en los que se encendían velas y se echaba pan. Del mismo modo, de la literatura medieval y artúrica se desprende que en estos cursos de agua habitan entidades femeninas de carácter feérico, poseedoras de riquezas y objetos de oro que, en ocasiones, entregan a los humanos.

> *Antaño había allí numerosas doncellas en los pozos, es decir, en manantiales y fuentes, y los viajeros sabían donde encontrarlas: salían de las fuentes llevando copas de oro y plata*[3].

También se nos deja ver que se trata de un espacio liminal, frontera entre dos mundos, que se asocia con los maravilloso, lo mágico, lo milagroso: lo que no puede ocurrir, allí ocurre.

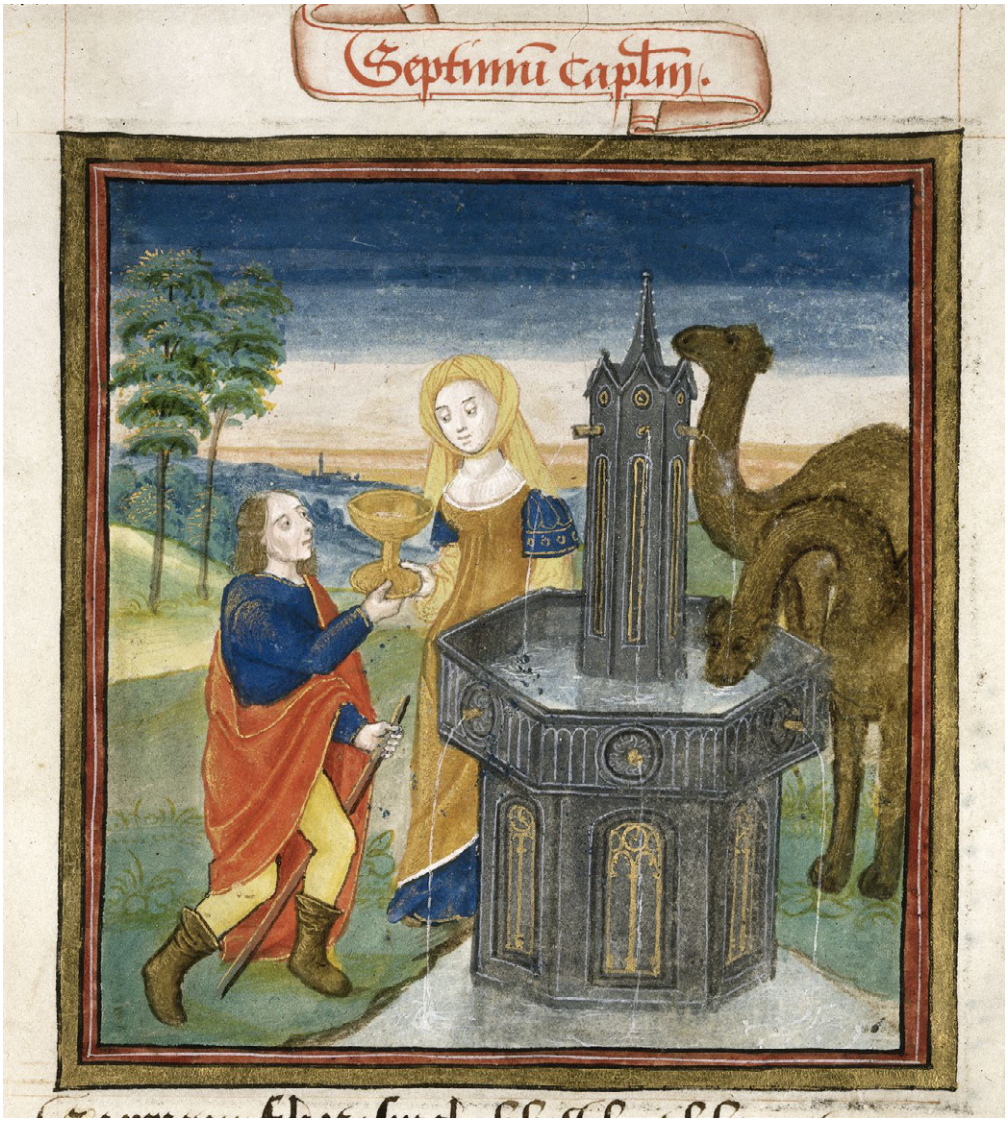
En la mitología gallega tenemos a las mouras, hermosas mujeres de largos cabellos rubios que se aparecen en fuentes y ríos, peinándose con peines de oro y poniendo a prueba a los humanos por ver si son dignos de sus riquezas.

> *La Fuente de Ceza está en la parroquia de Noceda, en el ayuntamiento de Folgoso do Courel (Lugo).*
>
> *Un vecino del lugar fue un día a regar un prado próximo a la Fuente de Ceza y se encontró con una moura en la fuente. El hombre llevó a la mora para casa a caballo, se casó con ella y tuvieron un hijo.*
>
> *La moura le dijo al hombre que si no le hacía hablar en el plazo de un año que le llevaría mucha riqueza para casa.*
>
> *(…)*
>
> *Toda la riqueza de la Fuente de Ceza ya te venía debajo del marco de la chimenea.*
>
> *El hombre miró y vio un montón de cadenas de oro que se venían arrastrando*[4].

2 SAN MARTÍN DE DUMIO, *De correctione rusticorum.*

3 CHRÉTIEN DE TROYES, *El cuento del Grial.*

4 PARADA JATO, J.A. (2007): *Usos, costumes e cousas do Courel.* Editorial Toxosoutos, Noia.

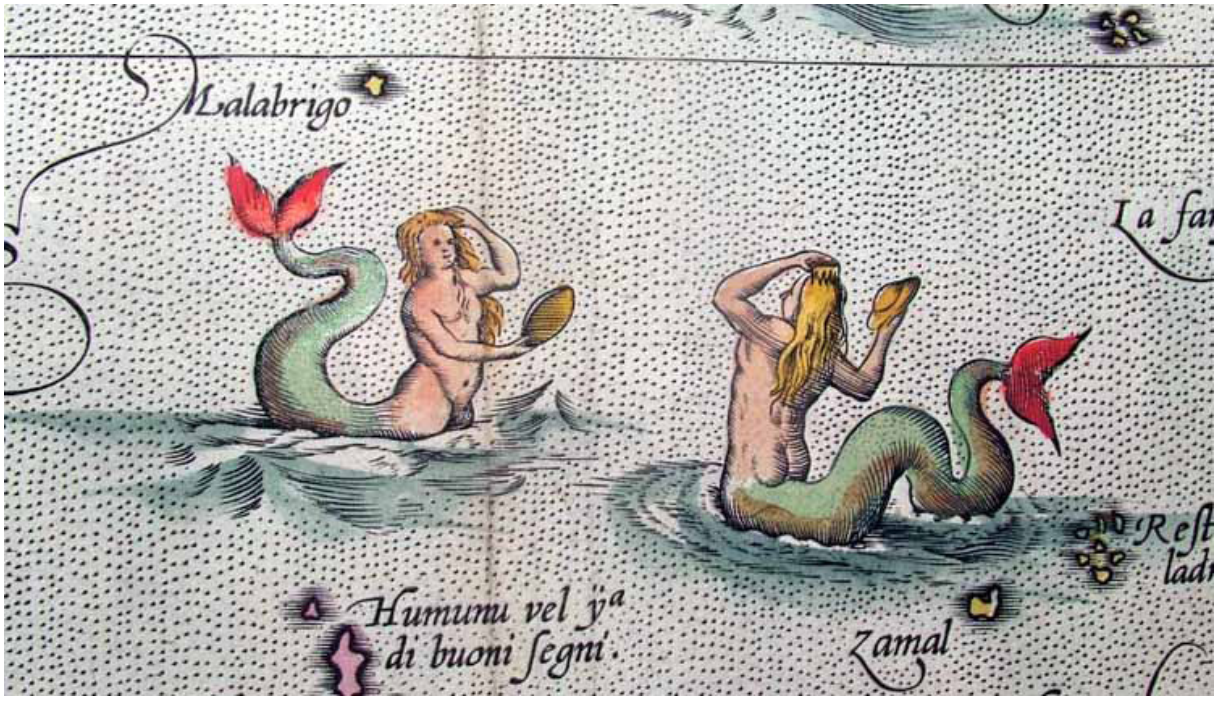


***Speculum humanae salvationis*, 1485-1509**

Comprobamos como el mito de la moura, aunque con mucha probabilidad sea de origen prehistórico, mantiene a día de hoy en Galicia una morfología prácticamente idéntica a los relatos feéricos medievales. Del mismo modo, los dones de la moura siguen expresándose como objetos cotidianos pero de materiales preciosos.

3. Las sirenas

El mar fue un espacio que siempre ha imprimido respeto al ser humano, por su carácter incontrolado y absolutamente indomable. La concepción medieval del mar viene heredando concepciones del mundo antiguo, tanto las positivas –las islas de los Bienaventurados– como las negativas –el Océano Atlántico como *Mare Tenebrosum*–. La mitología asociada al mar se reflejará en las cartas náuticas hasta época moderna, a través de ilustraciones de serpientes, animales fantásticos y sirenas en los mares inexplorados. Estos seres ponían cara a los temores del ser humano: tormentas, ciclones o deshielos que podían acabar en tragedia.



Sirenas en una carta náutica de 1603

A día de hoy, en los pueblos costeros, las sirenas siguen considerándose causa de la perdición de los marineros, que no pueden resistirse a su canto hasta llevarlos en ocasiones al naufragio. Como ejemplo, el testimonio etnográfico que hemos recogido de una anciana en la aldea de A Silva (Porto do Son):

> *La sirena dicen que era la hija de un rey, que su padre la convirtió en sirena porque el padre quería casarla con un príncipe y ella no quería a aquel príncipe, quería a otro, y entonces el padre que la convirtió en sirena y la tiró al mar. Era un cuento que había, y dicen que cantaba muy bien y aún había –mi madre cantaba muy bien, carajo–, eso lo cantaba mi madre muchas veces cuando estaba remendando y cantaba muchas veces y cantaba:*
>
> *Válgame dios como canta*
> *La sirenita en el mar,*
> *Los navíos dieron vuelta*
> *Para oírla cantar.*
>
> *Y recuerdo un hombre que anduvo siempre navegando, echó años por ahí adelante, y una vez le preguntó mi madre: «Mira, te voy a preguntar una cosa, tú que recorriste mucho mar, ¿oíste cantar a la sirena alguna vez?» Y le dijo él: «Bueno, mujer, bueno, eso es una leyenda, mujer, eso no existe. Yo anduve en cuantos mares hay y no la oí nunca» Esa sirena anda por esos mares abiertos de sabe Dios dónde*[5].

En la misma ría de Muros e Noia se habla de la existencia de una moura con forma de serpiente que hace naufragar a los barcos:

> *(…) Ésta [la moura] invocó al demonio, quien levantó una tempestad, ahogó a los cristianos y separó la isla de la tierra. La moura se convirtió en una gran serpiente rodeada de fieras que hundían a los barcos. Los cristianos fueron donde un santo hombre que les aconsejó ben-*

5 MARIÑO VENTOSO, L. (2020): «Ritos e crenzas dunha aldea mariñeira. Unha aproximación etnográfica á relixiosidade da Silva (Porto do Son)» En *Anuario de Antropoloxía e Historia da Galiza Fol de Veleno nº9 141-165*. Sociedade Antropolóxica Galega, Pontevedra.

decir la isla y erigir la iglesa de Nuestra Señora de A Creba[6].

4. *Nubeiros* y tronantes

Agobardo de Lyon en el s. IX habla de la creencia en los *tempestarii*, seres con el poder de dominar la lluvia, el trueno y el granizo y habitantes de una ciudad sobre las nubes llamada Magonia.

> *Creen y dicen que existe una determinada región, que llaman Magonia, de la que vienen naves sobre las nubes; los frutos que caen por el granizo y que se pierden por las tempestades son llevados en ellas a esta misma región*[7].

Para contrarrestarlos existían determinados especialistas, así como fórmulas y bendiciones, como el tañido de las campanas de las iglesias:

> *Interrogados acerca del significado de «viento levantisco», afirman (…) que se ha levantado por los encantamientos de los hombres que llaman tempestarios (…) Los navegantes aéreos dan regalos a los tempestarios y reciben a cambio los granos y el resto de frutos*[8].

En la mitología gallega tenemos a los nubeiros y tronantes, seres capaces de producir los fenómenos meteorológicos adversos golpeando las nubes con tenazas o dándoles patadas con sus zuecos. Mas también hay leyendas que coinciden con esa ciudad en las nubes a la que van las cosechas que se malogran por causa del mal tiempo:

> *En la torre que en tiempos muy lejanos había en el monte llamado Pico Sacro, quien pasase cerca de ella de noche, podría escuchar los lamentos y quejos de una señora allí encantada por un gigante, y bien guardada sin que nadie pudiese acercarse a ella (…) El gigante del palacio es un gentil (pagano, idólatra, mago, brujo) que por arte de magia derrumbó las paredes del castillo e hizo con sus piedras, y con las de los alrededores, grandes montones que cubrieron la puerta del palacio donde tiene su morada (…) Dicen que los frutos que tendrían que coger los labriegos van todos a parar a las grandes arcas y graneros del palacio del Pico Sacro, ya que nadie sabe donde está porque las rocas lo cubren desde hace muchísimos años*[9].

Quelle: Deutsche Fotothek

Magonia en un grabado de 1680

En otra referencia se explicita cómo las cosechas van volando por el aire:

6 RISCO, V. (1994): *Obras completas*. Editorial galaxia, Vigo.

7 DE LYON, A. (2018): *Sobre el granizo y los truenos*. Editorial Siruela, Madrid.

8 Íbidem.

9 CARRÉ ALVARELLOS, L. (1983): *Las Leyendas Tradicionales Gallegas*. Editorial Espasa–Calpe, Madrid.

También es común la creencia de que hacia allí vuelan los frutos por arte mágica, a manera de inmensa nube denominada avelaíña (gorgojo alado que se desarrolla prodigiosamente y devora los cereales cuando permanecen mucho tiempo en las eras)[10].

Como vemos, se trata esta de una creencia casi idéntica a la descrita en el s. IX. La de unos seres capaces de hacer volar por los aires las cosechas hasta sus moradas, donde les servirán de alimento mientras condenan a los campesinos a pasar hambre.

Manuel Murguía nos da una explicación de por qué la leyenda gallega refiere la morada del tronante en la cima del Pico Sacro –en lugar de en las nubes, como en la condena medieval–, al tratarse esta de una montaña de cuarzo que produce el siguiente efecto:

Cuando la tormenta se cierne sobre el valle que se extiende a los pies del monte, envuélvese éste en su manto de nieblas, que al ser rasgadas por el relámpago se ilumina y fulgura de tal manera, que no parece sino que en aquella cumbre tiene asiento material la tempestad, y que allí se forman las lluvias que inundan la campiña y cría el rayo que las hiere. Su especial situación y forma, que hace que se le vea desde largas distancias, aumenta su prestigio, pues las rápidas y grandes tronadas que tan frecuentes son en el valle de la Ulla, se las ve formarse, crecer y estallar con estrépito formidable, y como quien dice, herir la cima y los flancos del monte. ¿Cómo no herir la imaginación del pueblo?[11]

10 LUCES MIRANDA, J. (1888): «El Pico Sacro», En *Galicia Diplomática*. Año III, no 12, Santiago de Compostela.

11 MURGUÍA, M. (1888). *España, sus Monumentos y sus Artes, su Naturaleza e Historia. GALICIA*. Editorial de Daniel Cortizo y Cía., Barcelona.

También en Galicia se nos dice que estos seres sienten miedo del sonido de las campanas, y que existen determinados especialistas capaces de conjurarlos.

5. *Negrumantes*

San Agustín, en sus Etimologías, hace una clasificación de los *incantators*, atribuyendo a los nigromantes la capacidad de hablar con los muertos y retratando a los *magi* como estudiantes de artes mágicas y observadores de las estrellas, entre otros. En el s. XII ya las denominaciones y atribuciones de cada tipo de incantator habían variado y, del mismo modo, en el folclore gallego se encuentran mezcladas algunas de ella bajo la figura del negrumante.

Se describe como un mago, hechicero, brujo, astrólogo o adivino que ejerce la nigromancia. Al mismo tiempo, es capaz de actuar sobre los fenómenos meteorológicos, confundiéndose a veces con los nubeiros y otras con el especialista que los contrarresta. Se dice que invoca a los difuntos para, a través de ellos, conocer lo que está por venir.

Una historia singular es aquella que relata como el abad Don Lorenzo (s. XIII) del Monasterio de Oseira[12] (San Cristovo de Cea, Ourense) fue en su juventud nigromante, dedicándose a estas artes oscuras junto con un compañero. Tras caer gravemente enfermo, en su lecho de muerte el amigo promete volver del Otro Mundo para relatarle al futuro abad cuanto allí acontece. Así fue, y cuando se le apareció mostró a Lorenzo el tormento al que estaba siendo sometido en castigo por dedicarse a tales hechicerías. Asustado, Don Lorenzo preguntó a su amigo como podía hacer para salvar su alma y librarse de tan horrendo destino. El ánima res-

12 FERREIRO ALEMPARTE, J. (1981): «Historia del clérigo nigromante que, amonestado por su amigo muerto, dejó la nigromancia y se hizo monje. Su pretendida identificación con el abad D. Lorenzo de Osera», en *Cuadernos de estudios Gallegos*, XXXII, 96–97, p. 407–426, Compostela.

Saúl hablando con el ánima de Samuel, invocada por la bruja de Endor. Siglo XV

pondió que solo podría hacerlo en la Orden del Císter.

6. Conclusiones

Podríamos poner muchos más ejemplos alrededor de la idea que queremos transmitir –la Santa Compaña, las leyendas de lobos y *lobishomes*, etc.–, mas a fin de no extendernos lo dejaremos aquí, considerando que los expuestos son una muestra significativa suficiente.

A través de los casos escogidos, podemos observar la pervivencia de la mentalidad surgida como consecuencia de los cambios socioculturales acontecidos en el medievo. Por una parte, en cuanto a la relación con la naturaleza, que pasa a ser ese «otro lugar»: no el de habitación, sino el que se atraviesa, el que asusta pero que también ofrece riquezas. Así, el miedo queda reflejado en las sirenas, que enloquecen y conducen al naufragio, retrasando ese pavor a lo desconocido la llegada de la Era de los Descubrimientos. Por otra parte, las *mouras* sirven para ilustrar la vigencia en la Edad Media de ideas precristianas relacionadas con antiguas divinidades y con la idea de un Más Allá al que se accedía a través del medio acuático. El estudio de los *negrumantes* nos permite analizar los mecanismos que el cristianismo utilizó para enfrentarse a esas ideas paganizantes, condenándolas a los dolores del infierno y mostrando la «fe verdadera» como único medio para salvarse. En cuanto a los *nubeiros* y tronantes, conforman una de las pervivencias más fascinante de la mentalidad medieval, pues poco o nada han cambiado sus atribuciones que las que por aquel entonces se les dieron. Como hemos dicho, consideramos que la causa de esta continuidad en el imaginario gallego se encuentra en la forma de vida campesina. Una forma de vida, hasta no hace tanto, bastante similar a la surgida tras el primer milenio y, por tanto, aquejada de los mismo miedos y anhelos: el temor al malogro de las cosechas, la reverencia por los espíritus propicios de la tierra, el respeto por lo

salvaje y lo indómito, y ese choque entre cristianismo y paganismo tan difícil de reconciliar en una vida que depende directamente de la naturaleza.

Es nuestra opinión, así como la de otros muchos investigadores, que los seres míticos aquí tratados son el recuerdo legendario de antiguas divinidades, precristianas y prehistóricas. Sin embargo, lo que pretendemos con este artículo es llamar la atención sobre la persistencia hasta nuestros días del tamiz por el que la mentalidad medieval pasó este imaginario arcaico. Para sobrevivir y poder seguir siendo útiles a la sociedad, estas ideas debieron adaptarse a los grandes cambios culturales, económicos y religiosos acontecidos en la Edad Media. Sin embargo, cuando estas circunstancias se mantuvieron a grandes rasgos estables –véase la Galicia rural de los últimos siglos– muestran una terca pervivencia, de tal forma que esa religiosidad arcaica ha llegado hasta nuestros días en la forma que el cristianismo y las nuevas formas de relacionarse con la naturaleza un día le dieron.

BIBLIOGRAFÍA

Carré Alvarellos, L. (1983): *Las Leyendas Tradicionales Gallegas.* Editorial Espasa–Calpe, Madrid.

Chrétien de Troyes, *El cuento del Grial.*

De Lyon, A. (2018): Sobre el granizo y los truenos. Editorial Siruela, Madrid.

Ferreiro Alemparte, J. (1981): «Historia del clérigo nigromante que, amonestado por su amigo muerto, dejó la nigromancia y se hizo monje. Su pretendida identificación con el abad D. Lorenzo de Osera», en *Cuadernos de estudios Gallegos*, XXXII, 96–97, p. 407–426, Compostela.

Gundissalinus, D. (1903): *De divisione philosophiae.* Ludwig Baur, Münster.

Luces Miranda, J. (1888): «El Pico Sacro», En *Galicia Diplomática.* Año III, no 12, Santiago de Compostela.

Mariño Ventoso, L. (2020): «Ritos e crenzas dunha aldea mariñeira. Unha aproximación etnográfica á relixiosidade da Silva (Porto do Son)» En *Anuario de Antropoloxía e Historia da Galiza Fol de Veleno* nº9 141–165. Sociedade Antropolóxica Galega, Pontevedra.

Murguía, M. (1888). *España, sus Monumentos y sus Artes, su Naturaleza e Historia. GALICIA.* Editorial de Daniel Cortizo y Cía., Barcelona.

Parada Jato, J.A. (2007): *Usos, costumes e cousas do Courel.* Editorial Toxosoutos, Noia.

Risco, V. (1994): *Obras completas.* Editorial galaxia, Vigo.

San Martín de Dumio, *De correctione rusticorum.*

Revista de FOLKLORE

Fundación Joaquín Díaz

funjdiaz.net