

Revista de **FOLKLORE**

Nº 168



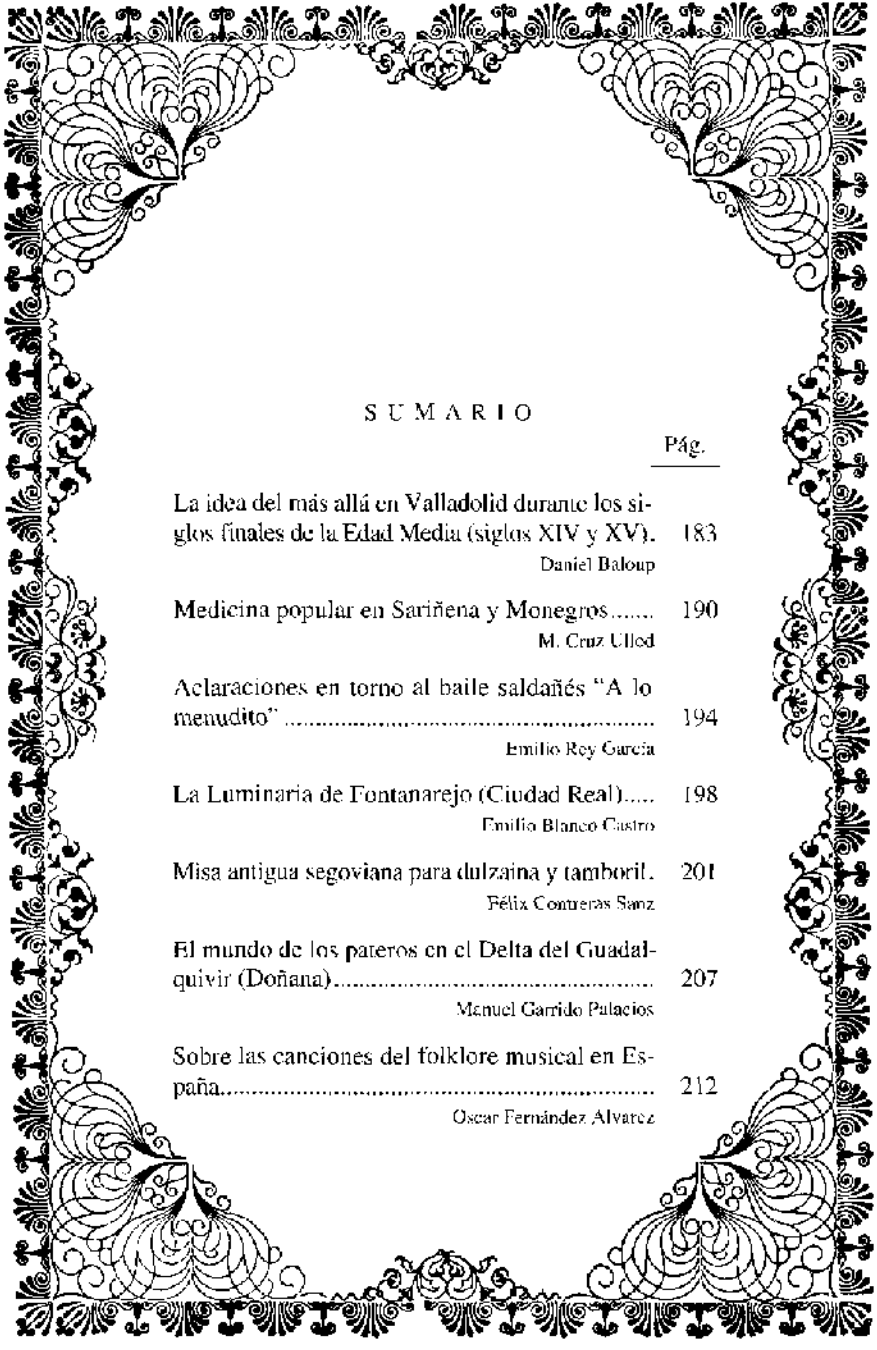
Laya

Daniel Baloup ■ Emilio Blanco Castro ■ Félix Contreras
Sanz ■ Oscar Fernández Alvarez ■ Manuel Garrido
Palacios ■ Emilio Rey García ■ M. Cruz Ullod

Editorial

La finalidad principal del cuento, de la narración personalizada efectuada ante un auditorio, parece ser, desde los tiempos en que la Humanidad comienza a utilizar la razón, la de transmitir conceptos intelectuales o emocionales de índole mítica, histórica, moral o simplemente práctica. Queremos decir con ésto que la comunicación de todos esos conocimientos siempre se realizó con la presunta intención de que el ser humano "controlara" por decirlo con una expresión muy actual— todo lo que le rodeaba: de que el individuo tuviera noticia, con anterioridad a su propia relación empírica con el medio, de aquello que iba a tocarle vivir (incluso lo desconocido o lo imprevisible), proporcionándole al mismo tiempo unas claves para comportarse ante cualquier contingencia. En este sentido cabría definir el cuento como el conjunto ordenado de motivos o acciones susceptibles de formar un argumento reconocido o reconocible por una comunidad cultural. Esos motivos podrían ser de varios tipos aunque en casi todos sobresalieran determinados elementos de ejemplaridad que habrían de servir de espejo a cualquier individuo al comportar su seguimiento o imitación un beneficio individual o social: el comportamiento de determinados héroes o protagonistas de cuentos sugiere personalidades generosas, poco dadas a caer en egoísmos o en actitudes miserables y su actividad es siempre positiva para sus semejantes aunque éstos no intervengan para nada en su desarrollo. Desde luego, y dado el carácter didáctico que siempre tuvo el cuento, lo que rara vez faltaba era una moraleja, aunque no fuera siempre sencillo distinguir entre la ética superior, válida para todas las épocas y circunstancias, y la moral de ocasión, que elevaba a la categoría de buenos o recomendables algunos hechos o actos concretos aunque intrínsecamente no lo fueran.





SUMARIO

	<u>Pág.</u>
La idea del más allá en Valladolid durante los siglos finales de la Edad Media (siglos XIV y XV). Daniel Baloup	183
Medicina popular en Sariñena y Monegros..... M. Cruz Ulled	190
Aclaraciones en torno al baile saldañés "A lo menudito"..... Emilio Rey García	194
La Luminaria de Fontanarejo (Ciudad Real)..... Emilio Blanco Castro	198
Misa antigua segoviana para dulzaina y tamboril. Félix Contreras Sanz	201
El mundo de los pateros en el Delta del Guadalquivir (Doñana)..... Manuel Garrido Palacios	207
Sobre las canciones del folklore musical en España..... Oscar Fernández Álvarez	212

EDITA: Obra Social y Cultural de Caja España.
Fuente Dorada, 6-7 - Valladolid, 1994.

DIRIGE la revista de Folklore: Joaquín Díaz.

DEPOSITO LEGAL: VA. 336 - 1980 - ISSN 0211-1810

IMPRIME: Gráficas Turquesa. - C/ Turquesa. Parc. 254-B. Pol. I. S. Cristóbal - VA. 1994.

LA IDEA DEL MÁS ALLÁ EN VALLADOLID DURANTE LOS SIGLOS FINALES DE LA EDAD MEDIA (SIGLOS XIV Y XV)

Daniel Baloup

Durante los últimos siglos de la Edad Media, la percepción del más allá ha conocido importantes transformaciones. Esto no debe extrañar: inscrita en el corazón del pensamiento cristiano, la cuestión del destino del alma después de la muerte es, más que ninguna otra, sensible a las dudas y a las angustias de aquel tiempo. Es más, a través de los temas del juicio, de la recompensa o del castigo, las creencias en el más allá adquirían una dimensión social que es necesario no olvidar.

Hasta el siglo XI, Occidente ha vivido en la espera, alimentada sin cesar, del fin del mundo. El Juicio final, que debía decidir la suerte eterna de cada uno, parecía entonces inminente. Pero pasado el temor del año mil —por otra parte se duda que fuera compartido por las masas, todavía mal cristianizadas—, el Apocalipsis perdió su actualidad. El juicio final se había vuelto a posponer, un nuevo espacio se abría en el más allá y una pregunta se formulaba cada vez con más insistencia: ¿qué les sucede a las almas desde la hora de la muerte y hasta su comparecencia ante el Juez, en el día del fin del mundo?

Este es el espacio que la Iglesia se dispone a llenar a finales de la Edad Media. Para conservar su predominio en este importante campo de las creencias, hace poco a poco más completa y precisa su doctrina, haciendo surgir la idea de un juicio individual inmediato y enriqueciendo el más allá con un tercer lugar, situado entre el infierno y el paraíso: el purgatorio.

Parce todavía demasiado pronto para proponer una síntesis que abarque el conjunto del reino de Castilla, pero es posible, desde el presente, ofrecer una primera aproximación sobre este tema a partir del ejemplo de Valladolid. Hacia 1300, Valladolid, rica con sus ferias, se coloca en el grupo de cabeza de las ciudades castellanas. Una oligarquía próspera posee el suelo, tanto el urbano como el rural. Muy pronto, sin embargo, la depresión golpea, se instala, afecta a la actividad económica y ahonda el déficit demográfico. La peste de 1349-1351, la agitación de la nobleza, alentada por las minorías de edad de los reyes, oscurecen el siglo XIV. Pero si Castilla debe esperar el comienzo del siglo XV para conocer un cierto renacer, Valladolid empieza a prosperar en los años 1370, gracias a la nueva dinastía Trastá-

mara. En ella se instala la Chancillería, después la Corte. La ciudad del Esgueva se encuentra convertida de hecho en la capital del reino (1).

A finales de la Edad Media, la villa poseía una vida religiosa intensa dominada por la colegiata de Santa María la Mayor y por los monasterios de las órdenes mendicantes. Utilizaré aquí los archivos de la colegiata, conservados en el Archivo de la Catedral de Valladolid (A.C.V.). Entre todo este acervo documental, es necesario prestar una atención particular a los testamentos. Hay que reconocerlos ciertos límites, como el carácter fuertemente estereotipado de sus preámbulos, que parecen revelar más la rutina notarial que los sentimientos personales de los testadores. Sin embargo, ninguna otra fuente permite aproximarnos más de cerca a las percepciones del más allá que prevalecían entre los fieles. Pues, dejando a un lado las representaciones y los discursos de utilización eclesiástica, lo que nos interesa aquí es la imaginación popular, con el más allá tal y como lo concebía la comunidad cristiana.

La antigüedad pagana había legado a los primeros tiempos del cristianismo medieval la idea de un «status intermedio», es decir, de un período durante el cual el alma liberada de su envoltorio carnal dejaba progresivamente el mundo de los vivos para alcanzar el de los muertos. Los ritos inspirados en esta creencia sobreviven todavía en los testamentos vallisoletanos de los últimos siglos de la Edad Media. Sin embargo, no hay que equivocarse en esto: la práctica permanece, pero vacía de su sentido, o investida de un nuevo significado. En ese momento, la iglesia ya había vuelto a someter a su firme dirección los asuntos relacionados con el más allá.

Sin pretender hacer un análisis completo de este fenómeno, es posible observar a través de dos ejemplos cómo puede evolucionar la significación ritual de una ceremonia religiosa.

Consideraremos en primer lugar el caso de los banquetes funerarios. Están constatados desde la antigüedad más lejana y parecen haber conocido un cierto auge durante toda la época medieval. Sin embargo, el primer testamento, de los que disponemos, que menciona un banquete data de 1406 (2). ¿Ignoraron los vallisoletanos esta práctica entonces? Creo más bien que no dejó de exis-

tir desde la Alta Edad Media, pero privada de su sentido, con un simple valor consuetudinario, no aparecía ya entre las mandas testamentarias. ¿Por qué resurge en el siglo XV? Como veremos, este renacimiento se inscribe en un contexto de mayor complejidad en los ritos funerarios. En este contexto, el banquete volvía a tener sentido, pero no un sentido propio, sino el sentido que podía darle su integración en un ritual complejo.

El caso de las ceremonias de «cabo de año» es diferente, más interesante quizá. Tradicionalmente, el primer aniversario del fallecimiento marcaba el fin de un «status intermedio», es decir, la entrada del alma en el mundo de los muertos y su separación definitiva de con los vivos. Este significado original se encuentra aún en las últimas voluntades de los vallisoletanos que deseaban que las ceremonias de cabo de año fueran semejantes a los funerales, con vigilia y misas de Requiem, como si se tratase de celebrar una *segunda muerte*. Pero otros testadores se conformaban con algunas limosnas y misas como destino del legado que habían reservado para la ocasión (3). Parece que esta práctica perdura porque está investida de una función social: el cabo de año, tal como Alonso Fernández nos recuerda en su testamento (4), marca el fin oficial del luto. Los parientes del difunto retornaban a la actividad normal, reintegrándose así en la comunidad de los vivos y abandonando la compañía del desaparecido con el cual habían vivido simbólicamente durante un año. Se constata también que el cabo de año no es regularmente mencionado por los testadores más que durante el siglo XV, después de 1420. Ahora bien tal y como mostraremos, las últimas voluntades de los vallisoletanos revelan en esta época un cuidado especialmente vivo por mantener y conservar su memoria. Si la celebración del cabo de año participa de esta misma lógica, se habría producido una curiosa transformación: la ceremonia ya no pretendería apartar al muerto de los vivos sino más bien retenerlo entre éstos.

Es decir, para responder a los deseos y a las necesidades de los fieles, una misma práctica puede asumir significados sensiblemente diferentes de una época a otra. Es el precio de su pervivencia. Las prácticas que no son reinvestidas con un nuevo sentido tienden a desaparecer. El «anual» constituye un ejemplo de ello. Si en la antigüedad los alimentos depositados en la tumba debían permitir al alma realizar su viaje hasta el reino de las sombras, está claro que los testadores vallisoletanos del fin de la Edad Media no le daban esa significación. Los anuales, generalmente compuestos de pan, vino y trigo, no parecen tener nunca otra justificación más que la de la costumbre, instituyéndose cada vez más ra-

ramente. Cuando un testamento del siglo XIV omitía fundar un anual, parece algo excepcional. Pero en más de la mitad de los testamentos que nos han llegado del siglo XV esta costumbre parece ya totalmente en desuso. Y en 1484, Luis de Museo no vio en ello apenas más que una exigencia secundaria, abandonada «a voluntad de los dichos testamentarios, si oviere de que e como ellos quisieren e les paresçiere que se deve fazer» (5).

No hay ninguna duda al respecto: la permanencia de prácticas antiguas entre las mandas de los testamentos vallisoletanos de los siglos XIII–XV no demuestra la supervivencia de las creencias arcaicas. Al contrario las percepciones del más allá están en plena mutación.

Recordemos que la Iglesia tardó mucho tiempo en precisar su doctrina sobre el destino del alma entre la muerte y el Juicio final. Si algunos imaginaban las almas dormitando en sus tumbas o errando en tierras desconocidas, la mayor parte parece que admitían confusamente la idea de una primera división: los buenos ganaban el paraíso mientras que los malos sucumbían en los tormentos infernales. El principio de un tercer estado, muy mal definido, que permitía redimir las faltas todavía no expiadas, se estaba fraguando. Los escritos de los grandes autores de la Iglesia, al frente de los cuales estaba el papa Gregorio I, y la posterior labor de la orden de Cluny, alentaron la práctica de los sufragios, popularizando la idea de una remisión de las almas en el más allá.

Sin embargo, hay que esperar hasta finales del siglo XII, para que los teólogos —los de la escuela de Notre-Dame de París— elaboren un tercer lugar que viene a tomar posición entre el infierno y el paraíso, y que toma el nombre de purgatorio. Este proceso de delimitación teórica del más allá cristiano fue lento. Pero parece más difícil todavía su difusión entre los fieles y entre el propio clero (6). Se sabe que en la primera mitad del siglo XIV una parte del Occidente meridional, como Provenza o el Languedoc por ejemplo, ignoraban todavía el purgatorio (7). El papa Juan XII provocó un escándalo al expresar algunas dudas sobre esta cuestión. Y no es hasta 1336 cuando la bula *Benedictus Deus*, de Benedicto XII, da una existencia oficial al tercer lugar del más allá.

Resulta bastante difícil seguir la progresión de esta creencia. Las prácticas funerarias, consideradas con suma precaución, constituyen el mejor índice para ello. Esquemáticamente se pueden distinguir dos lógicas en la organización de los sufragios. La primera consiste en asegurar unas celebraciones perpetuas, de periodicidad muy variada pero que obedecen generalmente a un ritmo anual. Su objetivo es preparar el Juicio

final asegurándose la benevolencia de Dios por la repetición ininterrumpida de oficios. La otra lógica procede por acumulación. Consiste en hacer celebrar el mayor número posible de misas inmediatamente después de la muerte con la intención de acortar así la estancia del alma en el purgatorio.

En Valladolid, la lógica de la acumulación, índice de la creencia en el purgatorio, triunfa desde las primeras décadas del siglo XIV. Hay que lamentar la distribución cronológica de los documentos que, a causa de una laguna en el período situado entre los siglos XIII y XIV, no nos permite puntualizar más nuestras observaciones. En 1278, el canónigo Ferrán Domínguez dota unas celebraciones perpetuas, trece aniversarios y una capellanía diaria (8). En 1325, Ferrán Pérez pide a sus albaceas testamentarios que hagan decir por su alma el mayor número de misas que fuera posible celebrar (9). Entre estos dos datos, la percepción del más allá ha evolucionado claramente.

Es probable que Ferrán Pérez sea uno de los primeros en exigir la acumulación de una gran cantidad de oficios litúrgicos, pues su manda no tiene todavía el carácter formal y organizado que se observa algunos años más tarde. Rápidamente, el número medio de misas se establece entre 500 y 800. Sin embargo se encuentran excepciones; en 1391, el canónigo Alonso González había previsto 200 misas repartidas entre cinco santuarios diferentes (10). Aparecen nuevas celebraciones, y éstas no se justifican más que por la creencia en el purgatorio. Así las novenas son mencionadas por primera vez en 1374 (11) pero no son regularmente reclamadas más que durante el siglo XV. Durante los nueve días que siguen a los funerales, un cura dice una misa diaria por el alma del difunto. La treintena, serie de treinta misas dichas por un desaparecido durante los treinta días siguientes a sus exequias, obedece a esta misma lógica. Lo encontramos por primera vez en el testamento de Sancha García (12) fechado en el año 1387.

Sin embargo, en estos mismo años, los vallisoletanos continúan deseando fundaciones perpetuas. Estas tienden incluso a hacerse más numerosas después de 1380. La coexistencia de las dos lógicas en principio contradictorias —la lógica de repetición y la lógica de la acumulación— ¿puede quizá ser interpretada como el signo de una confusión en las creencias? La hipótesis merece ser considerada (13) pero parece poco consistente cuando se constata que las fundaciones de aniversarios o de capellanías perduran a lo largo de la época moderna. Sin lugar a dudas lo que se ha producido es una transformación del significado ritual de estas prácticas, parecida a la que hemos

ilustrado con otros ejemplos. Resulta difícil comprender todas sus modalidades. Hacemos notar sin embargo que la complejidad de las prácticas funerarias y la multiplicación de las fundaciones perpetuas en Valladolid se corresponde cronológicamente con la instalación en la Villa de los grandes oficiales y de la nobleza de la Corte. Es necesario no perder nunca de vista la dimensión social de las prácticas religiosas. Un gran señor debe afirmar su rango ante la muerte del mismo modo que en la vida, la pompa de los funerales les ofrece una buena ocasión. Sin duda, son las familias nobles quienes tienen el mayor sentido del linaje, de la perpetuación del nombre, de la sangre, del patrimonio. Desear ver siempre, cada año, cada día, a un sacerdote invocando el recuerdo del difunto delante del altar, ¿no es el mejor medio para preservar su memoria?

De esto, y en la medida en que la serie documental sobre la que hemos trabajado permite juzgarlo, podemos deducir que la creencia en el purgatorio parece existir en Valladolid hacia 1320, e incluso algunos años antes. Sin embargo, es preciso esperar a la segunda mitad del siglo XIV para ver mencionadas prácticas que, como la de las novenas o la de las treintenas, están íntimamente ligadas al tercer lugar del más allá. Este desfase de algunas décadas representa sin duda un necesario retraso antes de la completa asimilación de la nueva creencia y de su transformación ritual.

El progresivo arraigo de las creencias prosigue su curso durante el siglo XV. Sorprende entonces encontrar un número notable de testamentos que descuidan la organización de los funerales y las mandas de sufragios. Sería erróneo deducir a partir de esto cierto desinterés por el porvenir del alma, incluso ver en ello una serena confianza en la suerte que ésta tiene reservada. El estudio de los preámbulos de estos mismos documentos nos revela un clima totalmente distinto. De hecho, quienes renuncian a ordenar sufragios para la salvación de sus almas se entregan a una organización colectiva. Los canónigos se confían al capítulo; los laicos esperan la asistencia de una cofradía. Esta evolución marca una nueva etapa en la integración del purgatorio en la vida religiosa. Pues, todavía a finales del siglo XV, a pesar del progreso de lo que se ha convenido en llamar la *devotio moderna*, la experiencia religiosa es ante todo una experiencia colectiva, compartida por la familia, por el grupo, por toda la comunidad. Durante el siglo XV, y más todavía a principios del siglo XVI con la aparición de las cofradías de Almas, el purgatorio adquiere esa dimensión colectiva. Aparece entonces sólidamente instalado en la imaginación religiosa de los vallisoletanos.

No obstante una incertidumbre permanecía. Se entendía que a aquellas almas que no podían pretender la perfección que las abriría las puertas del paraíso y que, sin embargo, no merecían la condenación eterna, se las había ofrecido un tercer lugar donde redimir sus penas antes de ganar el Cielo. Pero seguramente entonces, surgió entre los fieles la pregunta sobre las condiciones en que se efectuaba ese reparto que decidía uno u otro destino. La respuesta viene de la idea de un juicio inmediato e individual del alma.



La imagen de un primer juicio al que se sometía al alma apenas liberada del cuerpo del difunto conoció una brillante carrera literaria e iconográfica. Por lo que a nuestro caso se refiere, la vemos aparecer ya en los preámbulos de los testamentos vallisoletanos de la segunda mitad del siglo XIV.

El canónigo Alonso Martínez es el primero, en 1348, en dar claramente a entender que el porvenir del alma se decide en los últimos instantes de la vida. Redacta sus últimas voluntades al servicio de Dios y «a salvamiento de mi alma» (14). En 1363, Nicolás Martínez añade la idea de un debate en el curso del cual el difunto puede aprovechar algunas intercesiones. El reclama para sí la «de la bien aventurada Virgen gloriosa, santa María (...), a quien tenemos por sennora e por abogada en todos nuestros fechos» (15). Sin em-

bargo, la imagen se mantiene incierta; es ya una cuestión de abogado, pero todavía no lo es de juicio. Pero la gestación continúa y, poco a poco, el cuadro se va enriqueciendo. Un nuevo personaje aparece en él en 1382, cuando Alonso Martínez de Burgos apela a San Miguel para que guíe su alma. ¿Pero guiarla adónde? seguramente la respuesta no ofrece ninguna duda; en 1387, Juan Martínez de Rioparaysó se encomienda también al arcángel a fin de «que la guie [el alma] para el parayso» (16).

Es necesario esperar a 1391 para que el juicio sea por fin mencionado de manera explícita. Alonso González de Valladolid toma entonces a la Virgen como abogada y añade: «encomiendo la mi alma (...) a sennor Sant Miguel, angel e arcangel, que la quiera levar e presentar ante la Su cara [de Cristo]» (17). Las indicaciones hasta ese momento dispersas se reúnen y en el testamento de Ruy Bravo, fechado en 1423, disponemos de una imagen muy bien definida: «Primeramente, mando mi anima a Nuestro Sennor Ihesu Christo (...), que la quiere probar e levar al su Sancto Regno, e a Sennor Sant Miguell, angel, que la guie e la presente delante el Nuestro Sennor Ihesu Christo e sea mi abogado por ella». Después, más abajo: «mando a la obra de dicha iglesia de Valladolid [Santa María la Mayor] mill maravedís por que Sennora Sancta María sea mi abogada delante mi Sennor Ihesu Christo en el dia del Iuzio» (18). ¿Puede ser que el acontecimiento a que hace aquí alusión Ruy Bravo sea el Juicio final? Es posible plantear esta pregunta, pues durante el siglo XV el Apocalipsis constituía un tema común entre ciertos predicadores (19). Sin embargo, muchos argumentos permiten rechazar esta hipótesis. Volvamos a las cuestiones apuntadas por Ruy Bravo: el alma es conducida bajo la protección de San Miguel hasta un lugar no definido donde Cristo, en presencia de intercesores favorables, la Virgen y el Arcángel, decide su suerte. Hay que hacer notar que no se hace ninguna referencia a la Resurrección; el testamento de Ruy Bravo no evoca más que un alma, y más aún un alma aislada. Además, si se tratase de una alusión al Juicio final, ¿por qué la imagen era tan borrosa hacia 1350 y por qué tardó cerca de medio siglo en precisarse? Semejante evolución revela más bien una nueva creencia que, progresivamente, se estructura y se impone: el juicio individual inmediato.

Sin embargo, el cuadro que acabamos de recomponer difiere todavía bastante notadamente de las representaciones iconográficas a las que las *artes moriendi*, por ejemplo, nos tienen acostumbrados. El juicio no se desarrolla más que en presencia de intercesores favorables; de la parte demoníaca, no hay ningún rastro. De hecho, la ges-

tación de la que hemos seguido su primera etapa no está todavía terminada. Las percepciones del juicio individual inmediato continuaron evolucionando para, poco a poco, teñirse de colores más oscuros.

El tono más dramático de las percepciones del más allá se afirma en la segunda mitad del siglo XV. La sombra amenazante del diablo se perfila. En 1478, Diego de Duero escribe: «mando mi alma a Dios Nuestro Señor, que (...) la quiera salvar e librar de manos de nuestro adversario el Diablo» (20). Reconocemos aquí la imagen que entonces triunfaba en todo Occidente, la del Maligno que vagaba en torno a la cama del moribundo, dispuesto a apoderarse de su alma. La idea de un juicio equitativo se borra; otra diferente se impone, traumatizante, la de un combate entre el ángel y el demonio quien, no contento con las almas que le corresponden en justicia, pretende apoderarse de todas aquellas que no puedan arrancarle de sus manos. En 1484, la plegaria de Luys de Museo se convierte en una verdadera llamada de socorro: «pido por merced a la Santísima madre suya, Nuestra Señora la Virgen María, le plega rogar por mi, pecador (...) Y ruego a Señor San Miguel, ángel, que la quiera recibir [el alma] e presentar ante la su Santísima Magestad e que la (?) e defienda del poder del Diablo que no la enpesca» (21).

El miedo de Luys de Museo, su percepción dramática del tránsito al más allá parece entonces compartida por todos. Pedro Gutiérrez de Fuentes no escapa a ella, y así, en 1497, dicta su testamento «por servicio de (...) Nuestra Señora la Virgen María (...), de lo qual, con los bien aventurados mis abogados, Señor San Pedro e Señor San Gerónimo, e con toda la Santa Corte celestial, suplico e pido por merced sean yntercesores por mi anima [ante su] alta Magestad» (22). Esta visión del juicio inmediato puede parecer más sosegada que las percepciones del siglo XIV. Pero ¿por qué ampliar de este modo el rango de sus aliados, si no es porque la parte adversa se hace más amenazante y el resultado del debate más incierto?

Los vallisoletanos se rodean de santos intercesores. Pedro Gutiérrez de Fuentes, como hemos visto, elige a San Pedro y a San Gerónimo. Se puede citar el ejemplo de Teresa Sánchez que, en 1341, dota la fiesta de San Juan Bautista y la de San Briz «por que los dichos santos sean tenudos de rogar a Dios por las dichas almas [de su esposo y de sus hijos difuntos]» (23). También se hace cada vez más frecuente en el siglo XIV y sobre todo en el XV asociar un aniversario con la fiesta de un santo, aun cuando tradicionalmente el día elegido es el del fallecimiento y algunas veces el de los funerales. Sin embargo, la Virgen se mantiene como

la más solicitada de los intercesores. El culto mariano no es una característica de Valladolid, ni de los últimos siglos de la Edad Media; conoce una gran difusión en todo Occidente a partir de 1250. En los siglos XIV y XV, numerosos vallisoletanos se encomendarán a él con fervor. Basta recordar, como ejemplo, la misa diaria fundada por Teresa Sánchez en 1341, cuya dotación es luego aumentada en fecha desconocida por Pero Martínez de Rua (24); después, en 1378, por Froila García (25); y finalmente, en 1378, por Juan Martínez de Rioparayso (26). Puede notarse, aunque no es seguro que se trate de la misma ceremonia, que Luys Vázquez de Benavente dota una misa mariana semanal en 1472 (27).

Más tardiamente se multiplican las referencias a la Pasión. Ya en 1355, Elvira García escribía: «do e ofresco la mi alma al mio Señor Jhesu Christo, que la formó, la compro e redimio por la su Santa Sangre Preciosa» (28). La fórmula permanece sin cambios durante muchas décadas; todo lo más se observa una mayor frecuencia después de 1390. Después, en 1478, Diego de Duero precisa la naturaleza de sus esperanzas: «mando mi alma a Dios Nuestro señor, que [la] crio e la redimio por la su preciosa sangre, que el, por los meritos de la su Sagrada Pasion, la quiera (...) levar a su Santa Gloria de Parayso» (29). Esta esperanza en los méritos de la Pasión, nueva transformación de una incertidumbre creciente sobre el resultado del juicio individual inmediato, encuentra su más clara expresión en el preámbulo del testamento de Pero Gutiérrez de Fuentes, fechado en 1497. En el que se lee: «le plega [a Cristo] poner los meritos de su Sagrada Muerte e Pasion que por mi e por todo el vniversal linaje recibido en el Santo Arbol de la Vera Cruz, perdonar mis culpas y pecados, mandando aposentar mi anima en la su Santa Gloria e Parayso para donde fue criada, comprada e redemida» (30).

Este tono dramático en las percepciones del más allá puede parecer paradójico en una época en la que la introducción del purgatorio venía a romper la terrible alternativa que hasta entonces oponía radicalmente la suerte de los elegidos y la de los condenados. Se han avanzado muchas explicaciones para justificar este fenómeno sin que ninguna verdaderamente haya logrado imponerse (31).

Es cierto que toda la vida religiosa, en los albores del siglo XVI, estaba dominada por una estética morbosa. Se observa también el desarrollo de una ferviente devoción cristológica de la que hemos visto algunas huellas a través de las referencias insistentes sobre la Pasión. Esta devoción se afirma en un contexto de espiritualidad evangélica; una obra como *De Imitatione Christi*, gene-

ralmente atribuida a Thomas de Kempis, ha contribuido en buena medida a ello. La valoración de la personalidad de Cristo lleva a replantear las condiciones de la salvación. ¿Son realmente eficaces las obras? ¿No es mejor depositar la confianza en los méritos de la Pasión, implorar misericordia divina y someterse a la voluntad de Dios, en vez de acumular sufragios? Estos interrogantes, cuyo desarrollo en la comunidad cristiana merece ser precisado, alimentaron un clima de incertidumbre. Y por otro lado, ¿experimentaban los vallisoletanos los miedos expresados en los preámbulos de sus testamentos?

No se puede aportar una respuesta firme a esta pregunta, pero no hay ninguna duda respecto a que el fin del siglo XV es una etapa esencial en la evolución de las creencias. El más allá estaba entonces definitivamente cristianizado. Todavía había algunas reminiscencias de actitudes anteriores; brujas y magos continuaban manteniendo sus turbios contactos con el mundo de los muertos. Pero, por otra parte, las visiones del más allá se iban haciendo poco a poco más formalizadas —y después dominadas—. La imaginaria del juicio individual inmediato, del purgatorio y de sus penas, enriquecida sin cesar a partir del siglo XV, limitó la imaginación popular e impuso los modelos ortodoxos. De otra parte, con el purgatorio, incluso los propios muertos estaban implicados en el sistema entonces estructurado por el cristianismo: el de la penitencia. El ideal de santidad que se impuso a finales de la Edad Media no se parecía ya apenas al que había prevalecido algunos siglos antes. La esperanza de llevar a cabo en este mundo una vida perfecta, libre de todo pecado pertenecía al dominio de las ilusiones. La falta estaba por todas partes; ninguno parecía poder guardarse de ella.

Si no se puede escapar de ella, es preciso conseguir lavar las manchas del pecado. Desde la segunda mitad del siglo XII, la práctica de la confesión va ganando terreno. En 1215, el IV Concilio de Letrán hizo de ella una obligación anual. La penitencia se estableció como la clave de la vida cristiana. El purgatorio, que ofrecía a los difuntos la posibilidad de liberarse de sus faltas, implantaba esta preocupación incluso en el más allá.

(Traducido del francés por Emilio Olmos Herguedas).

NOTAS

(1) Véase A. RUCQUOI. *Valladolid en la Edad Media*. 2 vol. Ed. Junta de Castilla y León. Valladolid. 1987.

(2) Testamento de Juan González. A.C.V. leg. 16, n.º 22.

(3) Testamento de Ruy Bravo. A.C.V. leg. 15, n.º 8.

(4) A.C.V. leg. 16, n.º 31.

(5) A.C.V. leg. 16, n.º 27.

(6) Sobre los orígenes y las modalidades de la formulación teórica del purgatorio, véase J. LE GOFF. *El nacimiento del purgatorio*. Ed. Taurus. Madrid, 1985.

(7) Puede verse en J. CHIFFOLEAU. *La Comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Auvergne à la fin du Moyen-Âge*. Roma, 1980. Véase también la puesta al día realizada por M. FOURNIER en «La représentation de l'au-delà et le purgatoire à St Just de Narbonne», *Le grand retable de Narbonne*, 1990, pp. 45-55.

(8) Publicado por M. MAÑURCO VILLALOBOS y J. ZURITA NIETO. *Documentos de Santa María la Mayor de Valladolid*. Valladolid, 1920. Vol. 2, p. 402 (doc. LXXXI).

(9) A.C.V. leg. 16, n.º 39.

(10) A.C.V. leg. 16, n.º 32.

(11) Testamento de Alonso Fernández. A.C.V. leg. 16, n.º 31.

(12) A.C.V. leg. 16, n.º 25.

(13) La fe no obedece a ninguna forma de racionalidad: asume sin molestias las contradicciones, entre creencias o entre creencias y la práctica. Paul Veyne califica este fenómeno de «balcanización del campo simbólico». Sobre las modalidades de creencias, véase su obra *Les grecs ont-ils cru à leurs mythes?* París, 1983.

(14) A.C.V. leg. 16, n.º 23.

(15) A.C.V. leg. 16, n.º 30.

(16) A.C.V. leg. 15, n.º 5.

(17) A.C.V. leg. 16, n.º 32.

(18) A.C.V. leg. 15, n.º 8.

(19) Es el caso del dominico Vicente Ferrer a comienzos del siglo XV.

(20) A.C.V. leg. 16, n.º 60.

(21) A.C.V. leg. 16, n.º 27.

(22) A.C.V. leg. 16, n.º 28.

(23) A.C.V. leg. 17, n.º 12.

(24) A.C.V. leg. 16, n.º 49.

(25) A.C.V. leg. 16, n.º 33.

(26) A.C.V. leg. 15, n.º 5.

(27) A.C.V. leg. 12, n.º 3.

(28) A.C.V. leg. 15, n.º 3.

(29) A.C.V. leg. 16, n.º 60.

(30) A.C.V. leg. 16, n.º 28.

(31) Siguiendo a Johan Huizinga, algunos investigadores han afirmado que a finales de la Edad Media Occidente estaba dominado por un terror ante la muerte y ante el más allá. Esta tesis está

siendo cuestionada en la actualidad. Puede encontrarse, por ejemplo, una opinión contraria a ella en: A. Atranz Guzmán, «La reflexión sobre la muerte en el medievo hispánico ¿continuidad o ruptura?» en *La España medieval*, V (1986), vol. 1, pp. 109–124. Jacques Le Goff por su parte afirma: «El purgatorio había modificado la actitud de los cristianos frente a los últimos momentos de la vi-

da. El purgatorio dramatizó esta última fase de la existencia terrena, cargándola de una intensidad mezclada de temor y esperanza. Lo esencial, la alternativa del Infierno o Paraíso, podía jugarse aún en el último minuto. Los instantes postreros eran los de la última posibilidad». *El nacimiento del Purgatorio*, p. 413. La explicación es bastante atractiva incluso cuando no pasa de ser una hipótesis.



Rafael Andolz (1) es quien más ha estudiado este tema en la provincia de Huesca. Para él hay tres causas que explicarían "la persistencia de la curandería". La primera, injustificada actualmente, sería la escasez de médicos. El cifra el número de graduados en la Universidad de Huesca entre 1566 y 1823 en 277 médicos.

En segundo lugar habla de la creencia en la superioridad árabe y judía transmitida de generación en generación y, finalmente, cita "la fe en los remedios aparentemente sobrehumanos que rodean de misterio la actitud del curandero". Yo apuntaría una cuarta aplicable a la actualidad: la gente acude a los curanderos o a los remedios caseros cuando no encuentra otra solución. "Por probar, nada se pierde".

Vamos a partir, para hablar del tema, de un gracioso poema que publicaron Simoné Andreu y Pilar Villa de Sariñena en el boletín n.º 14 del boletín comarcal *Quió* titulado "Remedios caseros":

*Aunque no tenían estudios,
eran gentes muy agudas,
pues todos ellos en casa
se hacían las medicinas.*

*Si salía sarpullido
y en las manos **querebazas**,
como no había pomada,
una buena mearrada.*

*Cuando tenían algún grano,
para que se reventara,
se ponían cataplasmas
hechas de cebolla asada,
y, a los pocos días,
el grano se reventaba.
(...)*

*Si te cortabas
con la hoz o con la dalla,
al no haber esparadrapo,
te ponían telaraña.*

*P'ál sabañón sol de mayo,
p'a las lombrices
lavativas de agua fría,
y en cualquiera de estos casos
los picores te encendían.*

*Si tenías pulmonía,
p'a chupar las sangres malas
un remedio muy veloz:
unas cuantas sanguijuelas
de cualquier abrevador.
(...)*

*Para los retorcijones,
empachos o digestiones,
agua de **tremoncillo**
puesta en el lavativo:
una goma con un grifo
te clavaban en el agujero.
Y cuando te hacía efecto,
a cagar allá al **pesquero**.
(...)*

*Y si te dolía el oído
¿sabes con qué los curaban?
con un chorro de leche
de una mujer que criara.*

*Para quitarse los celos,
se tenía que ir al río
a tirar piedras al agua
y así se curaba el crío.*

*Si te daban un peñazo,
te ponían una perragorda
con un pañuelo bien preto atau,
y no te lo quitaban
hasta que el **rebullón**
ya había rebajau.*

*P'al remedio de la fiebre
entonces no había nada,
sólo hacías que soñar
que Uñetas se te llevaba.*

*Para quitar los orzuelos,
un remedio que da risa:
tirar tres piedras al patio
de la tía de Marisa,
al mismo tiempo decir
"Señá María, ahí le dejo ese regalo",
y echar a correr bien pronto,
lo mismo que canta un gallo.*

*Si tenían infección
o enfriamiento en la orina,
un vaso de pelo de **panocha hervida**,
y este era un remedio
que meabas enseguida.*

*Cuando tenías una **puncha**
y no te la podían quitar,
un poco de sebo de culebra,
sí la podían cazar,
y, si no, el pobre se quedaba
con el sufrimiento y el mal.*

*Las **ensundias** de gallina,
con azúcar las maceraban,*

y cuando tenían **chordos**,
detrás de las orejas te untaban.

*La seguridad social de entonces
pocos problemas tenía,
de cólico miserere
las mitades se morían.*

querebazas: especie de herpes

tremoncillo: tomillo

pesquero: zona a las afueras del pueblo a la que
se accedía cruzando una acequia.

rebullón: chichón

panocha: mazorca de maíz

puncha: pincha

ensundias: enjundias

chordos: paperas

Como vemos se trata de todo un tratado "farmacológico" de nuestro pueblo. Respecto al mal de oído mi madre me comentó que había que poner la leche dentro de un dedal y en cuanto a los celos también se podía utilizar pelos de choto. En el programa de Fiestas de Pallaruelo de Monegros de 1977 se reproduce un poema de "El tío Juaner" en el que se recogen remedios similares:

(...)
*Cuando las amas de casa
que tenían buen gobierno
jamás nunca les faltaba
ni la salvia ni el espliego,
cancellos y mermasangre
el tomillo y el romero,
hierba de curalo todo
y raíces de escorzonera.
Y si había una infición
de cualquier cosa que fuera
en vez de dar indiciones
les ponían sangrijuelas;
y si se hace algún rasguño
u se corta con la dalia
se ponían tararañas.
Y si pica tarántula
u le fiza un escorpión
ta curalo de camino
buscaban un tañedor
y allí venga a bailar jotas
la gente por t'ol redol.
(...).*

(Lo transcribo tal como él lo publicó. El tío Juaner era el encargado de las motadas o dichos del dance del pueblo.)

Pero hay más remedios caseros que he podido recoger:

Verrugas: En Sariñena hay que coger tres caracoles en la noche de San Juan y frotarlas con la

baba. Después hay que enterrar los caracoles. Yo se lo conté a una amiga que tenía las manos llenas de verrugas. Hizo lo expuesto y se le fueron casi todas. En Capdesaso, según me contó Laura Borbón, se utiliza el caldo de una berenjena. Andolz cita otros remedios típicos de la zona:

En Lanaja hay que frotarlas una sola vez con sangre menstrual. También se puede recurrir al remedio del caracol pero de una forma un tanto curiosa "se cogía un caracol hembra y se metía en un agujero de una tapia y se tapaba con barro. La verruga se iba pero era preciso alejarse de espaldas y no volver a verlo" (2).

En Robres se curan con "carne de vaca podrida en tierra de macetas, tierra que tiene fiemo, siendo refrotada por la parte de las verrugas" (3) o bien "se untan con ajo picado" (4).

En Poleñino "Joaquín Barrio me decía que se iba uno a un pozo y se echaban dentro tantos granos de trigo o piedretas como verrugas se tenían y se echaba uno a correr para no oír el ruido al caer" (5).

Finalmente Andolz afirma que "la opinión corriente es que la curación de las verrugas depende sobre todo de factores psicológicos... Cuando le pregunté (a un médico) qué método empleaba, me dijo que varía mucho, pero que es preferible alguna cosa extraña que impacte al paciente" (6).

Sarrampión: Curiosa forma de sanarlo en Sariñena. Había que poner un trapo rojo en la bombilla y abrigan bien al niño para que no se enfriara y le saliera antes el "sarrampión". Quizá se creía que el color rojo atraería a esta enfermedad y así se curaría antes.

Quemaduras: Una señora de Sariñena, me rogó que no dijera su nombre, se quemó de pequeña la cara. Entonces vivía en un pueblo de Cataluña y una señora le dijo a su madre que para que no le quedara ninguna marca debía machacar un cristal blanco (no verde porque es muerte puntualizó) en un mortero de hierro hasta que se convirtiera en un polvillo como harina. Después aplicarlo a la zona quemada cada vez que supurara. La señora se tocó la cara y me dijo ¿ves como no me quedó nada? y era cierto.

Andolz cita otro remedio utilizado en Alcubierre: "Hiel de tocino con manteca y nieve derretida. Se hace en la época de la matacía y se guarda para todo el año" (7).

Si se duerme una parte del cuerpo: Hay que hacerse una cruz en la zona dormida con saliva.

Picaduras: Si te pica una "abejeta" hay que ponerse barro en la zona afectada y si te pica una pulga lo que no hay que hacer es maldecirla por-

que si no, te sale un "mal" en donde te ha picado. Aunque en Sariñena, respecto a las picaduras, lo más llamativo tiene que ver con la tarántula.

La tarántula: Antes era habitual que la gente pasara gran parte del verano viviendo en el monte debido a la siega. La tarántula también era y es habitual en Los Monegros, su picadura es mortal y en Sariñena el remedio se basaba en la música y el baile. Hay que señalar que la palabra "tarántula" es de origen italiano, derivada de Tarento, ciudad en la que abundaban las tarántulas y se relaciona también con "tarantela", baile característico del sur de Italia. El remedio consistía en bailar y cantar en casa del enfermo "hasta que se reventara la tarántula". Existe la creencia de que la tarántula tiene una especie de guitarra en la espalda y cuanto más se bailara y se cantara más se agotaba la tarántula. Otra explicación más científica sería que, en realidad, lo que había que conseguir era que el enfermo no se durmiera y estuviera agitado para que, al sudar, expulsara el veneno.

Manuel Queraltó, el Tonelero, recoge varios testimonios en el boletín n.º 20 del *Quió* e indica que "como era costumbre en este pueblo, cuando a una persona le picaba el susodicho bicho y le inoculaba su ponzoña, debían bailar, ininterrumpidamente, durante 24 horas si el animal era hembra y si por casualidad era macho, el baile debía durar 48 horas". Los testimonios que recoge son los siguientes:

En el verano de 1934 a un señor que le decían por sobrenombre "Moroto" le había picado una tarántula. El Tonelero señala que a su madre le tocó seguir el rito y "durante su vida fue una de las vivencias que más impacto le causó en su estancia en Sariñena". (Era oriunda de Cataluña).

Otro testimonio que él recoge se lo contó María Peralta Romerales, "antes del suceso señalado ocurrió otro igual y era el siguiente: aquí, en nuestro pueblo, residía un notario, el cual tenía un hijo que, al ir a coger moras de zarza, le picó una tarántula; al no encontrarse bien el muchacho, sus padres llamaron al médico el cual puso todo su saber para salvar al niño, pero como en aquel entonces la medicina no estaban tan adelantada como ahora en sus antidotos, el pobre niño se les moría. Quiso la casualidad que, en aquellos días, eran las fiestas patronales de nuestro pueblo, y se dieron cuenta que al pasar las rondallas por las calles las dolencias del muchacho se le aliviaban, y por fin se sanó el niño, aplicándole la terapia preceptiva para esos casos, que era bailar una y otra hora hasta que se sanaba el paciente, a pesar de la oposición de su padre, el cual no creía en métodos empíricos y tradicionales".

También mi madre recuerda haber visto el ritual de pequeña en casa Marianeta.

No podemos terminar este capítulo sin hablar de los curanderos que ha habido en Sariñena. Rafael Andolz indica que los curanderos bien nacen con ese don o bien lo heredan, caso de la familia Castro de Huerto de la que hace un exhaustivo estudio: "Los Castro han sido, sobre todo, lo que aquí se llama "pilmadores" o "componedores", es decir, curanderos de huesos y articulaciones. Ha recogido la existencia de, al menos, catorce curanderos en la familia y casi todos llevan el nombre de Antonio y es que el origen del don de esta familia parece ser un milagro de San Antonio: "Una tradición ancestral en la familia cuenta que un día apareció por Laluega un peregrino. Nadie en el pueblo quiso acogerlo hasta que llegó a casa Castro en donde le dieron alojamiento y comida. El peregrino, en agradecimiento se dio a conocer como Antonio de Padua, curó a un niño de la casa que estaba enfermo y dio a la familia el poder de curar a los demás. Aún se conserva en la casa, como reliquia venerada, la cadiera en la que se sentó al santo taumaturgo. La familia, desde entonces, ha transmitido, junto con el apellido, el don de la curación. También las mujeres curan pero no dan a sus hijos la cuali-



dad de curar porque ya pierden el apellido" (8). Andolz fecha el milagro en 1650 aproximadamente.

Para nacer con ese "don" hay varias posibilidades: ser gemelo, nacer en Nochebuena, nacer para Santa Cruz (3 de mayo) y tener una cruz en el paladar, ser el quinto de los varones y más si se era el séptimo. (Recordar que en los cuentos siempre se le atribuye al pequeño de siete hermanos determinados poderes, virtudes, etc. Por ejemplo "Pulgarcito", "Los siete cuervos", etc. El número 7 es un número mágico por excelencia que nos remite a la creación del mundo (en siete días), a los días de la semana...

En Sariñena, en concreto, la tía Torrera le curó a mi padre de pequeño una rodilla y, además, también quitaba las anginas frotando la muñeca derecha para curar la angina izquierda y viceversa. También Dolores "La Matavina" curaba así las anginas.

Manuel Novellón Calatayud, "Tres perricas de café", murió en 1993 con 94 años y era experto en curar la florecilla de la boca a los más pequeños. Mi madre llevó a mi hermana porque ya no sabía con qué curarla y la sanó sólo con verla. La nieta de Manuel, Nati Garzo Novellón, me contó el procedimiento que utilizaba su abuelo: sólo había que

decirle el nombre del enfermo (incluso había gente que lo llamaba por teléfono), después enterraba unas hojas y decía una oración. Cuando las hojas se secaban se curaba el mal. No le contó a nadie la oración ni pudo curar a un propio bisnieto".

Andolz cita también a los Bareches "fueron curanderos de animales muy afamados en toda la zona. Se establecieron en Sariñena y los llamaban «los hijos de los brujones de Fornillos»" (9).

NOTAS

(1) ANDOLZ, Rafael: *De palmadores, curanderos y sanadores en el Alto Aragón*. Ed. Mira Editores. Zaragoza, 1987.

(2) ANDOLZ, Rafael: Op. cit., p. 49.

(3) ANDOLZ, Rafael: Op. cit., p. 48.

(4) ANDOLZ, Rafael: Op. cit., p. 50.

(5) ANDOLZ, Rafael: Op. cit., p. 50.

(6) ANDOLZ, Rafael: Op. cit., p. 47.

(7) ANDOLZ, Rafael: Op. cit., p. 64.

(8) ANDOLZ, Rafael: Op. cit., p. 11.

(9) ANDOLZ, Rafael: Op. cit., p. 108.



ACLARACIONES EN TORNO AL BAILE SALDAÑÉS “A LO MENUDITO”

Emilio Rey García

Cuando leí por primera vez el excelente libro de Miguel Ángel Palacios dedicado al comentario descriptivo y análisis de la música popular castellano-leonesa (1), me llamó la atención un comentario que hacía sobre el llamado baile “a lo menudito” de la comarca saldañesa, en la provincia de Palencia. En el capítulo del libro dedicado al “panorama de los tipos folklóricos más relevantes” de la región castellana se refiere Palacios en primer lugar a los bailes al agudo que, como es sabido, son bailes en ritmo binario que se encuentran con diferentes nombres en toda la zona noroccidental de la península ibérica, Portugal incluido. Estos bailes binarios son de ritmo vivo y de técnica coreográfica brincada, “a lo alto”, en oposición a los bailes “a lo bajo”, de ritmo ternario, o binario de subdivisión ternaria, que son de coreografía también rápida pero algo más pausada. Como ejemplo concreto de baile al agudo castellano cita Palacios el llamado “a lo menudito” saldañés, del que dice lo siguiente: “El baile a lo menudito de la zona palentina de Saldaña también es binario y tiene las características de los agudillos” (2). Entiéndase agudillos como sinónimo de bailes al agudo en ritmo binario.

Siendo quien esto escribe natural de una zona palentina muy próxima a Saldaña y su comarca, y dada la poca información que se tiene de la música tradicional de la provincia de Palencia, que hasta ahora ha sido recogida en algunas obras que en conjunto incluyen aproximadamente sólo doscientas melodías, decidí realizar una encuesta exhaustiva en la comarca de Saldaña que ha dado como resultado la grabación de más de trescientas tonadas que en la actualidad están siendo transcritas, clasificadas y estudiadas. Al mismo tiempo me interesé especialmente por el baile “a lo menudito” y quise observar, si era posible, su vigencia actual en la zona. El resultado de las indagaciones sobre este baile que, al parecer, todavía se manifestaba en su genuina tradicionalidad a mediados de siglo en los alrededores de Saldaña, ha sido totalmente insatisfactorio como a continuación explicaré.

Sin duda Palacios tomó la referencia del baile en cuestión del único trabajo que conocemos sobre la música tradicional de esta comarca palentina. Me refiero al titulado “Música Popular Saldañesa” (3), que Andrés Moro Gallego, ilustre Director de la Banda Municipal de Palencia desde 1944 hasta su fallecimiento en 1970, publicó en 1953 en la Revis-

ta más prestigiosa y científica de la Diputación Provincial. Contiene su trabajo detalladas descripciones costumbrísticas y 49 transcripciones musicales de jotas, rondas, cantos de boda, villancicos, romances, danzas y, además, el baile que nos ocupa. Como la descripción que hace Moro del baile “a lo menudito” es muy detallada y propia de quien fue observador directo de su coreografía y arraigo en varios pueblos, transcribo literalmente sus impresiones:

Hay un baile muy gracioso y alegre, que no se baila en todo el distrito saldañés, sino que parecer ser patrimonio exclusivo de los cinco pueblos que dependen del ayuntamiento de Villota del Páramo. Estos pueblos son: San Andrés de la Regla, Santa Olaja, Barrios, Villosilla y Poza de la Vega.

No me puedo explicar, por qué este baile ha quedado localizado en estos pueblos, y no se ha extendido por toda la comarca; ya que es tanto o más alegre que la Jotilla y muy vistoso.

Se llama “A lo menudito” y es una especie de la Rueda tan popular por tierra de Campos, pero con un ritmo mucho más alegre y movido que ésta.

Cuando yo la vi bailar, me hizo la impresión de ser un baile de transición entre la majestuosa y señorial Rueda de Campos, y el picaresco y dislocado “Baile a lo alto” de la montaña palentina. Suele ser éste, como un broche de oro para terminar bien la Jota. Sin duda por esta razón, muchas veces se enlaza con ésta.

Es decir: cuando los mozos y mozas, cansados y sudorosos de una y otra coplilla, el tamboril y la pandereta atacan impetuosamente el ritmo de “A lo menudito”, parece como si una corriente de optimismo hubiera penetrado en la era, recobrando todos nuevas energías, para continuar con el pasito corto que hacen en el Estribillo de la Jota, pero mucho más rápido danzando de una manera vertiginosa, todo el tiempo que tarda la cantadora en decir la copla.

Ya terminó el canto, pero no importa, el tamborilero, impertérrito, sigue y sigue su ritmo, mientras los mozos y mozas cogidos, no de la mano sino solamente de un dedo —que así es lo tradicional— van dando la vuelta unos detrás de

En Villosilla y en Acera de la Vega, pueblo este último no citado por A. Moro en su trabajo, asociaron el baile "a lo menudito" a un estribillo de jota que se cantaba con el siguiente texto de seguidilla:

*Baila a lo menudito,
baila a lo llano;
que el galán que te mira
te está mirando.*

y cuya música se transcribe a continuación:

**ESTRIBILLO DE JOTA
"A LO MENUDITO"**

Villosilla de la Vega

INFORMANTE: Dña. Elisa Luengo Sastre (54 años)
ENCUESTA: 7 de agosto 1990, 18,30 h.

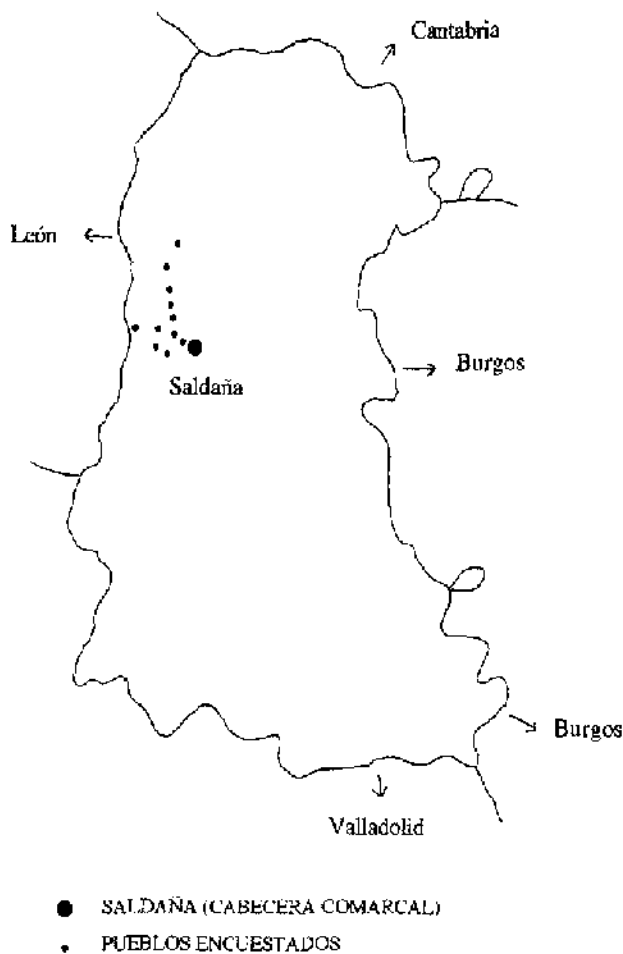
JOTA "A LO MENUDITO"

Acera de la Vega

INFORMANTE: Dña. Luisa Santoyo Pérez (77 años)
ENCUESTA: 14 de agosto 1990, 19,30 h.

Ninguna explicación especial dieron en Villosilla fuera del dictado musical del estribillo jotesco. En cambio, sí concretaron más en Acera de la Vega, donde parece ser que después de una tanda de jotas cantadas con la misma música, en un momento dado la cantora gritaba ¡A lo Menudito! para anunciar el mencionado estribillo que, en prueba de resistencia debía bailarse muy rápido y en sucesivas repeticiones hasta que los que tomaban parte en el

PROVINCIA DE PALENCIA



baile se cansaban. El esquema rítmico con que se cantaba el estribillo de "jota a lo menudito" es idéntico en Acera y en Villosilla y obedece a un patrón ampliamente extendido en provincias cercanas (5). En cuanto a la melodía, en Villosilla se trata de una jota tonal basada en la alternancia de tónica-dominante. En Acera es una melodía en modo de mi que en la cadencia se transforma en "la menor" tonal de una manera un tanto forzada quizás por falta de oído de la intérprete.

Ninguna de las pistas obtenidas en Poza, Barrios, Acera y Villosilla conducen a una identificación actual clara de lo que pudo ser el baile "a lo menudito" hace aproximadamente cuarenta años en la comarca de Saldaña. El baile ha desaparecido en su expresión musical y coreográfica y en el recuerdo de las gentes encuestadas como si de un eclipse permanente se tratara. Este hecho demole-dor lleva a reflexionar, una vez más, sobre el fenó-

meno de la desaparición del folklore musical en Castilla y en otras regiones españolas víctima de los cambios económicos, y por tanto de mentalidad social, que aceleradamente están acabando con unas formas tradicionales de vida en las comunidades rurales. Por ello se hacen necesarias nuevas encuestas en las zonas recorridas desde principios de siglo por músicos recopiladores como Federico Olmeda, Agapito Marazuela, Guzmán Ricis, Dámaso Ledesma, Rogelio Villar, etc., en orden a comprobar la posible y muy probable desaparición de géneros y especies de canto y baile en la región castellano-leonesa. O en el caso de la vigencia actual de algunos de estos géneros documentados en cancioneros antiguos, detectar y estudiar las variantes que seguramente se han producido. Y lo que es muy importante, para situar el folklore musical en el momento histórico que le corresponde, no sea que sigamos dando por buena la existencia de cantos y bailes que hace tiempo desaparecieron en nuestros pueblos.

¿Es totalmente fiable la encuesta realizada por A. Moro Gallego? La verdad es que surgen dudas sobre la existencia real de todos los géneros y especies que describe y transcribe en texto y música. ¿Realmente existió el baile a lo menudito como un baile en ritmo binario de características musicales similares al que se conoce en otras zonas con otros nombres? ¿Era una jota, y por tanto baile en ritmo ternario, cuyo estribillo servía de colofón? Leí-

do su trabajo detenidamente he podido comprobar algunas inexactitudes. Así, algunos de los intérpretes que todavía viven, y que él cita como informantes de tonadas concretas, hoy no las recuerdan. Además, algunas personas que son citadas como vecinos de un pueblo en realidad siempre han vivido en otro.

En cualquier caso dejo constancia aquí de un fenómeno curioso que he tratado de aclarar, pero que seguramente no quedará del todo claro a pesar de haberse apoyado en una encuesta exhaustiva.

NOTAS

(1) PALACIOS GAROZ, M. A.: *Introducción a la música popular castellano y leonesa*. Burgos-Segovia, Junta de Castilla y León. Ayuntamiento de Segovia. 1984.

(2) *Ibid.*, p. 70.

(3) MORO GALLEGO, A.: "Música popular saldañesa", en *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, n.º 9 (Extraordinario) (1953), pp. 217-360.

(4) *Ibid.*, p. 246.

(5) Véanse algunos ejemplos de este esquema rítmico en tonadas jota transcritas por M. MANZANO: *Cancionero de Folklore Zamorano*, Madrid, Alpuerto, 1982, núms. 258, 262 y 272; *Cancionero Leonés*, León (Diputación Provincial. 1988, t. I, vol. II, núms. 351, 352 y 353).



LA LUMINARIA DE FONTANAREJO (CIUDAD REAL)

Emilio Blanco Castro

RESUMEN

Se describe una curiosa fiesta, que tiene como protagonista a una planta, el romero (*Rosmarinus officinalis*). Tiene lugar todos los años, al atardecer del día 30 de abril, en la localidad de Fontanarejo de los Montes, Ciudad Real. Todo el pueblo participa, jóvenes y mayores, los emigrantes vienen de fuera en esta fecha señalada. Al parecer tiene su origen como acto simbólico de purificación de las pestes y epidemias que asolaron el lugar en el pasado.

Consideramos que esta bella celebración tiene un gran interés desde el punto de vista etnológico y etnobotánico.

INTRODUCCION

Tuvimos conocimiento de la existencia de esta Fiesta por José Manuel Hernández, amigo de Ciudad Real. Durante los años 91 y 93 hemos asistido a estas Fiestas, conviviendo y entrevistando a varias personas del pueblo; fruto de las notas tomadas en estas visitas, es el presente trabajo.

En primer lugar realizamos una a modo de ficha sinóptica de la Fiesta para después pasar a la descripción de la misma, al final se compara con otras celebraciones que tienen lugar en pueblos cercanos.

Dada nuestra formación etnobotánica, damos una importancia prioritaria a la identificación de las plantas que se usan durante la fiesta.

FICHA DE LA FIESTA

Nombres que recibe: La Luminaria, Las Lumbres o La Fiesta de la Romera.

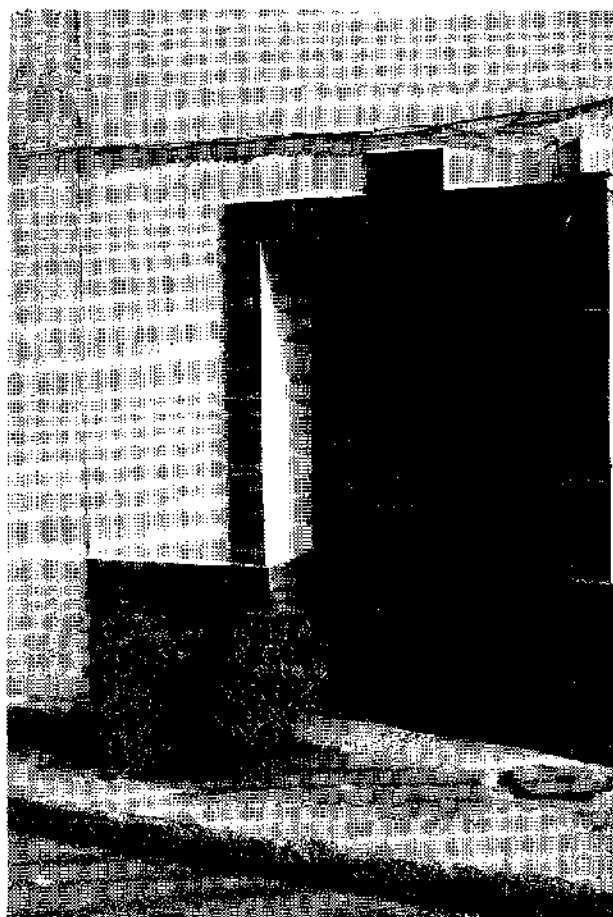
Localidad: Fontanarejo de los Montes (Ciudad Real), pueblo situado en la comarca de los Montes, que corresponde al extremo occidental de los Montes de Toledo. La comarca se sitúa a caballo entre las provincias de Badajoz y Ciudad Real, comarca abrupta y muy variada, con clima y vegetación mediterráneos, sobre sustratos y suelos ácidos. El río Guadiana atraviesa la comarca y forma cerca de Fontanarejo los conocidos Estrechos u Hoces del Guadiana.

Fecha: 30 de Abril, al atardecer.

Informantes entrevistados: (la edad aproximada entre paréntesis) Familia Muñoz García [Justo (61), Chenchá

(66), Emiliano (33), Ana María (32)], Aurora Ruiz (94), Paulina García Arcos (65), y Eloy Fernández (31). Nuestro más sincero agradecimiento a estas personas.

Etnobotánica: Una planta juega un papel protagonista en la Fiesta, tanto en el plano religioso, como profano (como purificador y lúdico). Se trata de «la romera», *Rosmarinus officinalis*. La planta se recoge a lo largo del día de la fiesta en burros, coches o tractores. Al no haber cerca del pueblo es necesario desplazarse 3 ó 4 Km. Se hacen fardos con el romero verde que se colocan a la puerta de la casa, para ser quemado posteriormente.



También hemos visto recoger pequeñas cantidades de «almaraduz» (*Thymus mastichina*) para el mismo fin. Esta última planta es muy preciada en el pueblo como planta medicinal, ya que es tomada en infusión para el dolor de estómago; dicha infusión se denomina «aguachote».

Se han identificado igualmente las principales plantas que intervienen en Las Cruces y Las Enramadas, que son sobre todo el tomillo (*Lavandula pedunculata*, *L. stoechas subsp. luisieri*), el almaraduz, y el álamo (*Populus alba*).

Etnología: La fiesta se integra dentro de las fiestas patronales en honor a San Felipe y Santiago (1 de Mayo) y duran del 30 al 3 de mayo, e incluyen La Luminaria, Los Mayos, Las Enramás y La Cruz.

DESCRIPCIÓN DE LA FIESTA

Al atardecer, entre las 20 y 21 h. («cuando se va la luz»), y para recibir el mes de mayo, tras el toque de campanas, se queman los grandes fardos de romero verde a la puerta de la casa de cada vecino, en todo el pueblo. La lumbre se inicia con jaras (*Cistus ladanifer*).

Se forma una gran humareda densa y blanca de intenso olor que llena todas las calles haciendo casi irrespirable la atmósfera. Se dejan las puertas y ventanas de la casa abiertas para que el humo circule por ellas, se procura también que la ropa y el cuerpo queden impregnados del humo «contra más humareda se forme mejor».

En cada montón los dueños de la casa controlan con un palo el humo y tratan de evitar que los chiquillos y jóvenes que pasan en pandillas, desparramen las cenizas según la tradición.

Las lumbres vienen a durar una hora aproximada, después rápidamente, se recogen las cenizas, se tiran y se barre la calle, como si nada hubiera pasado.

Esta fiesta tiene un gran arraigo en el pueblo tanto entre los mayores como entre los jóvenes; todos los emigrantes que viven fuera del pueblo en este señalado día participan con entusiasmo de la fiesta, que se mantiene muy viva. No asisten apenas turistas.

Se trata de una celebración para recibir el mes de mayo, ningún otro pueblo de la zona lo celebra en esta fecha y con estas características.

No se conoce con certeza el origen de este rito, los mayores afirman que «se hace de toda la vida, de siempre». Al respecto hemos recogido dos versiones: a) la mayoría atribuye el origen de la fiesta a las epidemias de peste o cólera que hubo en el pueblo a principios de siglo, y se relaciona con la purificación y desinfección, todavía se recuerda que hubo una de estas pestes contagiosas en la que muchos murieron y a los afectados se les llevaba a las dehesas en carros a vivir aislados en cobertizos.

b) Otros afirman que mucho antes, dos gitanos se pelearon, uno murió y lo escondieron junto a la iglesia tras el muro llamado de los Carneros; una variante de esta versión opina que lo que tiraron los gitanos fue a un niño muerto, y esto produjo la peste.

En cualquier caso la Fiesta parece mucho más antigua, anterior a estos hechos que se recuerdan. La ceremonia podría tener relación con antiguas ceremonias de purificación precristianas o medievales relacionadas a su vez con epidemias.

En el pueblo hay gran repertorio y creencia en historias sobre aparecidos en relación a la epidemia, por ejemplo la de fallecidos que se aparecían a sus novias, o a otras chicas.

En otros pueblos de la zona no existe una fiesta de estas características, aunque sí existe tradición de celebrar «Lumbres» realizadas en Santa Lucía (13 de diciembre), como en Horcajo de los Montes, en Arroba, en Fuenlabrada de los Montes, en Fuente el Fresno, en Ventas con Peñaguilera, etc. En estos casos se hacen sólo unos pocos fuegos, y los jóvenes saltan la hoguera, lo más típico es tiznarse («tintarse» o «tintar») con un corcho quemado.

En Fuenlabrada de los Montes, Badajoz, a las 24 h., después de cenar y para recibir el día 12 de diciembre, se «echaba una lumbre en la puerta de las casas, y se sacaban los cacharros viejos (aparejos, sillas, etc.) a quemar. Se brincaba por lo alto de la Luminaria, y con un cacho de corcho, se tiznaban la cara». (Informante, Clemente Cuadrado).

En Amedillo, La Rioja, se celebra el 30 de noviembre, la fiesta de San Andrés, conocida como la «Fiesta del Humo», el santo es sacado en procesión entre densas humaredas resultantes de la quema de romero y sabello, llamada «grojo» (*Juniperus sp.*), en señal de acción de gracias por la acción del santo para salvar al pueblo de una epidemia (comunicación personal de Dolores Fernández, que lo leyó en la Enciclopedia de las Fiestas de España, 37, Diario 16 ed.). Fiestas de este tipo tiene que haber en otros puntos de nuestra geografía.

De lo que sí había gran tradición en muchos pueblos de la zona es de hacer las Cruces y las Enramadas, similares a las que se describen a continuación; destaca el pueblo de Piedrasbuenas, donde se hacen más de ocho altares o cruces, y se realiza concurso de las mismas. Las Enramadas están casi perdidas en todo los pueblos, excepto en Garbayuela, provincia de Badajoz.

Aunque nada tiene que ver con lo anterior, en la cercana localidad de Fuente el Fresno se realiza una curiosa fiesta el 22 de mayo con pelea de huevos y harina, para protegerse se ponen gafas de bucear.

LOS MAYOS, LAS ENRAMADAS Y LAS CRUCES

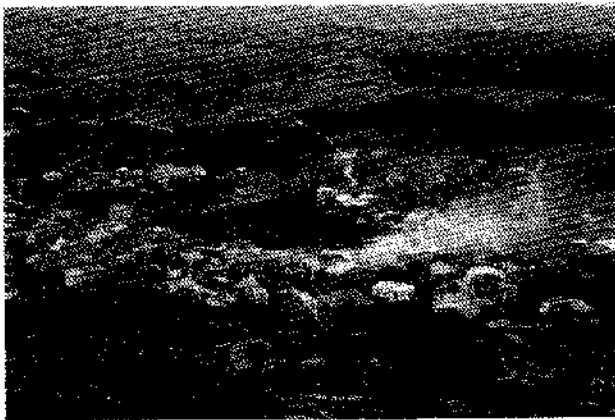
La misma noche del 30 de abril al primero de mayo, se reúnen a la puerta de la iglesia a cantar los mayos, alusivos al mes de mayo, a la Virgen y a la Cruz.

«Las Cruces» o «La Cruz», es un altar decorado en torno a una cruz que se prepara para dicho día. Allí acuden los habitantes cuando pueden a lo largo de las fiestas

y se entonan cánticos o mayos. Se hace una para todo el pueblo.

La Cruz puede ser «de ropa» o «de monte» según los años. La primera se decora con encajes, colchas, mantas; la segunda se decora con plantas aromáticas y otros arbustos en plena floración en esa época del año. Unos años se pone un tipo de altar y otros de otro pero parece ser que el más común y el más apreciado es el de monte.

La «Cruz de monte» presenta muchas plantas. El suelo está totalmente tapizado de tomillo (*Lavandula pedunculata* y *L. stoechas subsp. luisieri*) así como de almaraduz (*Thymus mastichina*), ambos al ser pisado crean un ambiente aromático muy intenso, incluso embriagador o al menos especial y de concentración ante la pequeña cruz de madera.



Otras plantas observadas en la Cruz, con sus nombres vernáculos y científicos con:

- Berezo: *Erica umbellata* y *E. australis*
- Chaparro: *Quercus ilex subsp. ballota*
- Gamoneta: *Asphodelus ramosus*
- Inieta: *Cytisus scoparius*, *Adenocarpus complicatus*
- Juagarzo: *Cistus albidus*
- Margarita: *Coleostephus myconis*
- Roble: *Quercus faginea subsp. broteroi*

Las fiestas se prolongan durante los tres primeros días de mayo. El 1 de mayo se celebra, después de la misa, la procesión a los santos patronos San Felipe y Santiago. El

2 de mayo por la noche, se colocaban las «Enramás», tradición prácticamente perdida en la actualidad.

En las Enramás, los mozos engalanaban las ventanas de las mozas que eran novias o que les gustaban. El vegetal más usado era el álamo (*Populus alba*), que se iba a coger a las riberas. Antiguamente es posible que se usara también el espino (*Crataegus monogyna*). Una estrofa del mayo (cántico) dice: «Cuando el espino no da flor; y la zarza no se enreda...».

Se acostumbraba también a «echar la maya», (la maya era la moza a la que se le enramaba, mientras que el mayo es el chico). Consistía en que si la maya aceptaba, le tenía que dar una rosca de mazapán al mayo.

El día 3 de mayo es llamado el Día de las Cruces y amanecían las ventanas con las enramás de álamo.

Las otras fiestas que el pueblo celebra a parte de la descrita son, las de San Roque en agosto y las de San Antonio el 13 de junio, «en las que se iba a cantar los parajitos», cánticos hoy perdidos.

CONCLUSION

Sorprende el gran arraigo que tiene esta fiesta, mientras que otras celebraciones y tradiciones se pierden. La originalidad reside en hacer coincidir un acto de purificación con el recibimiento del mes de mayo. Parece bastante claro que la fiesta tiene un origen pagano y bastante antiguo. En otros pueblos se celebran este tipo de hogueras pero en fechas muy distintas de invierno y con otro significado.

BIBLIOGRAFIA

- FERNANDEZ, M.: 1992. *Melchor el más viejo de Fontanarejo. cumplió los mismos años que el siglo*. Recorte de periódico. s.n nombre y sin fecha.
 - VARGAS, A.: 1959. *Recopilación histórica de Fontanarejo* (inédito)
 - PLAZA SANCHEZ, J.: 1990. *La fiesta de Los Mayos*. BAM, 61. Diputación de Ciudad Real. Villarrobledo, Albacete. 204 pp.
- Nuestro agradecimiento a Ramón Novales por la revisión del texto.



Misa antigua segoviana para dulzaina y tamboril

Félix Contreras Sanz

No ha sido muy frecuente que la dulzaina castellana haya intervenido como instrumento musical en la interpretación de la música religiosa, y más concretamente como instrumento solista en la celebración de la misa cantada, ya que esta faceta siempre ha estado vinculada al órgano o armonio que una gran mayoría de las iglesias poseía y que era ejecutado por el sacristán parroquial en los distintos actos religiosos que se celebraban en su interior.

Algunas iglesias no podían permitirse el lujo de poseer un instrumento musical de esta envergadura, bien por su pobreza o por otras causas, y se decantaron por la utilización de otro más asequible a su economía en la amenización de sus actos religiosos. Y qué mejor instrumento que la dulzaina, que se venía utilizando en otros actos religiosos y profanos, como procesiones, paloteos, bailes, etc. De este modo la dulzaina permaneció durante una larga época, por ahora indeterminada en el tiempo, como instrumento musical en la celebración de la misa.

La misa antigua que comentamos en este trabajo ha sido recuperada por Mariano Contreras García, dulzainero segoviano, nacido en 1903 en Santiuste de Pedraza y fallecido el pasado mes de junio de 1994, quién la interpretó con mucha frecuencia en sus comienzos como dulzainero en pueblos de la sierra Segoviano-Madrileña como Gallegos, Arcones, Arconillos, Matabuena, Collado Hermoso, San Mamés, Navarredonda, Pinilla, Villavieja, etc.

Mariano Contreras la aprendió a los 16 años en Collado Hermoso (Segovia) de un dulzainero conocido por "El Tío Pito", quien también la interpretaba por esta misma zona, y del sacristán parroquial, "El Tío Pantalión". No le fue difícil aprenderla, letra en latín y música, pues no en vano había desempeñado las funciones de monaguillo durante varios años en su pueblo natal y por otro lado, también conocía la existencia de esta misa por su padre que era tamborilero y por otros colegas de profesión.

La misa era conocida por una gran mayoría de dulzaineros de la época y se venía interpretando desde siempre en esta zona serrana, en los pueblos en los que la iglesia no poseía órgano o armonio. Según Mariano Contreras se siguió interpretando hasta los años 30 en que cayó en desuso.

La interpretación de la misa se efectuaba acompañando musicalmente con la dulzaina y el tamboril a los Kyries, Gloria, Credo, Sanctus y Agnus Dei, que al mismo tiempo eran cantados en latín por el sacristán.

A modo de introducción, y para que el pueblo supiera la parte que se iba a interpretar, los Kyries se anunciaban con una especie de estribillo, interpretado por la dulzaina únicamente. El Gloria y el Credo eran introducidos por la voz del sacerdote cantando el primer verso de cada rezo, a lo que respondía el sacristán con los siguientes versos acompañado de la dulzaina y tamboril hasta el final del rezo. En el Credo al llegar a la estrofa: "Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex María Virgine: Et homo factus est" se ralentizaba la música, que en esta ocasión era interpretada solamente con la dulzaina, y el sacerdote quitándose el bonete permanecía en acto de reverencia mirando al pueblo durante estos versos.

Por la época en la que la misa estaba en pleno auge, principios del siglo XX y siempre según Mariano Contreras, existían otras misas cantadas: Misa de Sacramento, Misa de Virgen, Misa del 6.º tono, Misa Pastorela, oficiada esta última en las fiestas de Navidad, Año Nuevo y Reyes, que eran interpretadas con órgano o armonio y cuya antigüedad desconocemos, pero ni el órgano llegó a interpretar la misa que aquí presentamos, ni la dulzaina interpretó normalmente aquellas. Esa independencia entre órgano y dulzaina podría ser indicativo de que esta misa fuera creada expresamente para dulzaina. Por otro lado El Gloria y El Credo existían como paloteos en esta zona serrana con similar melodía musical que sus homónimos de la misa, aunque con un aire mucho más rápido propio de paloteo; también se paloteaba La Salve, lo cual nos podría dar idea de la antigüedad de estos actos y de la relación tan estrecha que existía entre actos religiosos y profanos.

La misa no se ha vuelto a interpretar hasta mediados de los años 60, en que Mariano Contreras hizo una adaptación de la coreografía de paloteos conocidos a cada una de las partes de la misa: Kyries, Gloria, Credo, etc. y con la colaboración eficaz del Cura y los mozos de La Lastrilla (Segovia) inició de nuevo su andadura año tras año en las fiestas patronales de esta localidad como misa paloteada.

1-4, 6-9 | 1-9

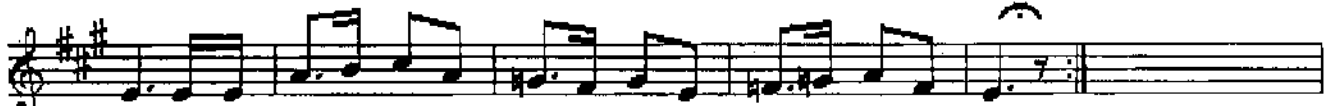
1 om ni um, et in vi si bi
 2 an te om ni a sae cu
 3 Ge ni tum nom fa
 4 Temp=65→Et in car na tus
 5A Tempo + Cru ci fixus a ti
 6 se cum dum S crip tu
 7 est cun glo ri
 8 Do mi num, et vi vi fi can
 9 et con glo ri fi ca
 10 et a po sto li can Ec cle si an.
 11 mbr tu o

1 um. Et in u num Do mi num Je sum Christum, Fi lium De
 2 i. De um de De o, lu men de
 3 ctum, consubstanti a lem Pa tri: per quen o mni
 4 est de S ni ri tu San cto ex Ma ri
 5 am pro nobis: sub Pon tio Pi la to pas sus, et se pul tus
 6 ras. Et a scendit in cae lum: se det ad dex
 7 a, ju di ca re vi vos et mor tu os: cu jus re
 8 ten: qui ex Pa tre Fi li o que pro ce dit. Qui cum Pa
 9 tur: qui lo cu tus est per Pro phe tas. Et u
 10 Don fi te or u num bap tis ma in re mis si
 11 rum. Et vi tam ven tu ri sae cu li. A

1 i u ni ge ni tum. Et ex Pa tre na tum
 2 lu mi ne, De um ve rum de De o ve ro.
 3 a fa cta sunt. Qui propter nos ho mi nes,
 4 a Vir gi ne: Et ho mo fa ctus est.
 5 est. Et re sur re xit ter ti a di e,
 6 te ram Pa tris Et i te rum ven tu rus
 7 gni nom e rit fi nis Et in S pi ri tum San ctum,
 8 tre et Fi li o si mul a do ra tur,
 9 nan San ctan ca tho li can
 10 o nem pec ca to rum. Et ex spe cto re sur re ctio nem
 11 nem.

3

1
 2
 3 et propter no stram sa lu



1
2
3 ten de scen dit de cae lis.

SANCTUS

DULZAINA Y TAMBOR



SACRIS: 1 San ctus, San
2 mi nus De us Sa ba oth. Ple ni sunt
3 san na in ex cel sis. Be ne
4 ni ni. Ho san na



1 ctus, San
2 cae li at ter ra glo ri a
3 di ctus qui ve nit in
4 in ex cel sis fine



1 ctus Do
2 tu a. Ho
3 no mi ne Do

AGNUS

DULZAINA Y TAMBOR



SACRIST: 1 A gnus De i, qui tol lis pec
2 gnus De i, qui tol lis pec ca ta nun di: ni se
3 na no bis pa



1 ca ta nun di: ni se re re no
2 re re no bis. A gnus De i, qui
3 cen. fine

1 bis. A I
 2 tol_lis pec_] I _ca__ta__ mun__di:Do__



EL MUNDO DE LOS PATEROS EN EL DELTA DEL GUADALQUIVIR (DOÑANA)

Manuel Garrido Palacios

a Noé

En marzo del 94 me dice Héctor que Luis García quiere contarme algo. Pienso que me va a proponer un documental. Nos vemos en un bar de El Rocío: «*Quiero hablarte de los pateros, de los que matábamos patos antes de ser conservacionistas*». No me gusta la palabra «conservacionistas». Me suena a reservista, a altruísta. Me gustaría decirle: «*No digas conservacionista; tú antes matabas patos y ya no los matas. Ese es el meollo*». Pero un patero es un mundo y lo suyo es saber qué late dentro, no pararse en una palabra más que en otra. Luis es una especie de bisagra en su familia y en su generación. Quinto de una casa de diez hijos, sus hermanos mayores aún matan patos, son pateros, como su padre. Sus menores ya no los matan, como él. Antes de proteger al pato, Luis estuvo a punto de ser patero. Pero empezó a tenerle amor a la marisma al tiempo que se distanciaba de sus hermanos mayores, que ya disparaban a los 13. «*Con escopetas más chicas tiraban ya a los seis*». Ante una foto del padre tirando explica que la postura del cuerpo tiene su truco; el tirador ha de abrir mucho las piernas y apretar la culata contra el hombro como si fuera parte de él. En su casa había una escopeta en cada rincón. Siete, ocho, diez. «*Eran especiales; se cargaban por la boca del cañón con pólvora, un taco de estropajo desmenuzado y una sogá de pita que no tocara el plomo*». Pólvora negra y plomo que apañaba el propio patero en su casa con el mortero y la maja. «*De munición valía cualquier cosa, tornillos, puntas, pero no era bueno porque podía reventar la escopeta*». De esta aventura peligrosa han quedado mancos algunos pateros. Normalmente se le echaba perdigón de distinto calibre: «*un tres para el ganso, un seis para el pato real, un ocho la cerceta*». Luis ayudó durante un tiempo a su padre a matar patos, pero la vez que fueron a la finca de... «*¿cómo se llamaba,? no sé, un ricacho con mucha tierra por medio*», que dejaba cazar a cambio de un uno o dos tercios de la caza, el padre le dijo: «*Mira, hoy te tienes que quedar solo porque voy a Sevilla a arreglar un permiso*». Al verse amo de la escopeta patera —que carga por el cañón diez cartuchos del doce—, la cargó un cuarto, se la arrimó al hombro y apuntó a un bando de gorriones. La explosión lo dejó sordo de

momento, pero aguantó y se dijo: «*Voy a cargarla media*». El golpe fue mayor. A la tercera la cargó entera, tiró y lo encontraron los guardas sin conocimiento a veinte pasos de la escopeta. No sólo no mató un solo pájaro, sino que se le quitaron las ganas de matarlos en el tiempo entrante, hasta hoy, que los cuida y conserva en esta porción de Paraíso llamado Doñana. Los pateros han llenado un vacío en la historia de Doñana. Antes de ser Parque Nacional, las miles de hectáreas de marisma, corrales y dunas eran un simple caza-dero. «*La caza no se hubiera agotado nunca de llevar el ritmo que llevaba. Hoy los plomos del doce hu sido sustituidos por pesticidas que pueden matar cientos de aves en un día*». Aunque la gente de Doñana tenía su importancia en la patería, eran Los Palacios, Trebujena y Villafranco los que nutrían la colonia de pateros. Si en el tiro abierto caían cigüeñas, las mujeres se daban trazas a cortarles el pico y las patas, a despellejarlas y a venderlas como avutardas. Dice Luis que la carne de cigüeña es rica, la de flamenco mala; «*la peor es la de morito, que es el único ibis europeo. Es agriu, como si hubiera estado en vinagre un tiempo*». Habla con Héctor de los tres pollos que ha conseguido el águila real que anidó en el eucalipto grande de la marisma —única sombra—, y se les ve contentos como si los huevos, los pollos o las águilas fueran ellos mismos. Citan a un morito que arrastra un ala. Héctor dice que «*cuando iba a acercarse vino un milano negro, le dio dos pasadas de reconocimiento y el milano salió echando leches*». Luis cree que hay que seguirle el rastro. Me figuro lo difícil que debe ser encontrar un pájaro determinado en 70 mil hectáreas, pero ellos lo garantizan: «*Es la única hembra que tenemos*». Hay un hombre en el bar que apenas deja oír nuestras voces. Grita y repite que le ha dado a no sé quién «*quinientos billetes*» y que esta noche tiene «*en pensamiento emborracharse*». No le echamos mucha cuenta pero dispara las palabras y taladra las nuestras. Cuando se cansa, queda hecho un sopor. Entonces le digo a Luis sin forzar el tono que me interesa el tema de los pateros para el documental y para escribirlo. Después de las notas iré a la rebusca de documentación, mapas, fotos y todo cuanto pueda servirme para saber de este tipo de vida, que está bien que Luis diga lo importante, lo gordo, pero queda uno como un rey cuando le sale alguna pregunta de

las que se dice: «¡Coño con lo que se deja caer este!». Y eso gusta. Hurgo en algunos libros que veo en las vitrinas de El Acebuche, páginas que me desasnarán un poco sobre los pateros. Me ha sorprendido siempre la relación del hombre con el animal dentro de Doñana. En un trabajo que hice el año 84, conocí a Manolito Poleá, que cuidaba su «ganao de abejas», quien me enseñó la reina de la colmena en su propia mano junto a palabras como «alibretao», que significa «oculto en el matorral, pero doblado». También a Curro Patalarga, que me ilustró hasta el tuétano de lo que era un furtivo. A Manuel Mañas, en la reserva; a Javier Castroviejo, que me dijo entonces que «*la Naturaleza en España estaba en manos de ineptos*»; a los guardas, a Delibes, ayudado por Juan Paco en el seguimiento del lince; a Aizpuru, a Coronado; a tantos. A Luis por último, porque a Héctor ya lo conocía desde temprana edad. Dicen que en el mundo griego tenía razón aquel que más gritaba; eso me parece revivir cuando volvemos a sentarnos en el bar, cerca del gran acebuche, más que árbol, reliquia, símbolo. Digo esto porque, aparte del que entra y sale, las voces del de antes en el mostrador dan la sensación de que es sordo, cree sordos a los demás, o es un griego escapado de la historia, que quiere, el hombre, tener razón. Sumemos a esto unos altavoces que sueltan una manida sevillana de las que ningún favor hacen al Rocío y la gente que empieza a llegar para hacerse una foto con idea de que un inglés se la lleve de recuerdo. Algo así. Tampoco pongo mucho ojo. Espero que no se paren a ver qué decimos sobre los pateros, que luego viene lo de «*pues yo la idea que tengo es...*», y se nos jode el invento porque de ahí se pasa rápido a la autobiografía en doce lomos para encima del mueble. Luis dice que un patero es el antecesor de la ornitología; el primer valor de esta ciencia, el primer hombre que vive de los pájaros. El se considera un heredero, la forma de transformación obligada de toda una casta de pateros; «*no diré que soy la oveja negra, sino el que no tienes más remedio que adaptarte o morir*». Viene de bisabuelo, abuelo y padre pateros; o sea, que han vivido de los patos, de matar patos, de cambiar patos, de comer patos. «*Vivir de algo libremente en un mundo donde no había otro trabajo*». La de los pateros es una historia larga pero que sólo tiene datos de poco acá. Siempre se ha cazado, pero el tipo de escopeta que se usó en los años 30 ó 40 era especial, «*se llamaba patera, hecha por un maestro de la fábrica de tornillos que fue militar con mi bisabuelo. Eran armas modernas para aquellos tiempos porque todas las escopetas que existían eran no mayor del calibre del 12*». El oficio de patero nace y muere con la marisma, esta gran extensión de mundo desconocido, inconquistable, donde no había dueños porque las propiedades se

perdían unas con otras. «*Podía haber veinte fincas, pero nadie tenía claro donde empezaba una y terminaba otra*». Se perfila el patero como una especie más dentro de este mundo salvaje, un depredador más listo que otros en la cadena. El hombre adaptado al medio en ese tramo de historia, que tiene una manera libre de adquirir el alimento, de autoabastecerse. Mataba pájaros grandes y «*te doy carne a cambio de garbanzos o lentejas*». Así sobrevivía. Era un trueque. Le pregunto si mataba indiscriminadamente. Dice que sí; «*pero hablamos de unos tiempos y de unas marismas con doscientas mil hectáreas; las especies amenazadas no le interesaban al patero; no eran rentables*». Especies que podían o no coincidir con las amenazadas de extinción, «*aunque a veces la Naturaleza media para que esto no suceda y saca miles de patos frente a tres águilas*», lo que incide de alguna manera en depredadores más fuertes, como el patero. «*Las especies amenazadas eran más o menos las de ahora: al patero no le interesaba matar un águila real o imperial. Le iba la cantidad. Un tiro valía dinero y no era cosa de gastarlo en un águila; sólo a partir de un número de pájaros juntos le compensaba*». Si cuando iba a cazar, el número de pájaros reunidos no le parecía suficiente, «*porque esto era un trabajo de artesanía*», esperaba lo que hiciera falta hasta que el tiro fuera certero. Para diez patos, no tiraba, aunque en esto, como en todo, mandaba el hambre. Había veces que se conformaba con tirar a un grupo de patos en un lucio o una laguna: «*eran días terribles porque no entraba comida en la familia*». El control sobre los pateros era menor que mínimo. No había ley de caza que limitara sus pasos, aparte de moverse en un terreno donde difícilmente podían controlarse. Entre los pateros —pregunto— tendrían también territorios propios y rivalidades, como cualquier otro animal. «*Había. Hay que tener en cuenta que solían vivir en el mismo barrio del pueblo. En una calle de Los Palacios podía haber ocho o diez pateros, y se sabía quién cazaba, cómo cazaba y cuánto cazaba; para nadie era agradable llevar varios días sin tirar mientras el vecino traía no sé cuántos ansares. Uno se sentía el campeón y otro el desgraciado*». Eso, a nivel local, casa con casa. En un plano más amplio, los pateros estaban distribuidos por zonas. En este sector de la marisma cazaban gentes de pueblos determinados, y en aquél, de otros. «*Se solapaban un poco, más bien se respetaban. Aunque había sitio para todos, los sectores tenían sus dueños de caza tradicionalmente: este es mi terreno, de mi familia y de los míos. Es como el que vende tabaco: esta es mi esquina y si tú quieres cazar al fumador vete a otra. Lo del terreno es así de siempre y para siempre*». Le recuerdo lo que alguien escribió: «*Cuando un niño dice: este es mi perro, esta es mi casa, aprende la*

primera lección de usurpación de la tierra». Remata: «Pues lo mismo». Mujeres pateras no ha conocido Luis ni ha sentido decir a nadie que hayan existido. «La mujer tiene una importancia vital en este mundo de la patería, no en el campo, en la casa, esperando al hombre para poder vender o cambiar el monto, administrándolo para evitar días de hambre. Más o menos era la vida que se lleva hoy. La pieza ganada se puede equiparar al sobre con la paga que el hombre trae cada final de mes». Hoy no tendría sentido ser patero porque el nivel de vida ha subido, como la vigilancia y la protección, a la vez que ha disminuido el territorio para cazar y la caza misma, sumemos la conquista del espacio para la agricultura. «De hecho, los Parques Nacionales como éste nacen en virtud de algo que nos estábamos cargando, de tomar conciencia de ello. Aquí se pasa de unas doscientas mil hectáreas a unas treinta y cinco o cuarenta mil de parque marismoso, que quiere decir que mucha caza está fuera de esa reserva. Todo esto es el Delta del Guadalquivir y dentro hay un lugar que se llama Doñana; del lado de la isla Menor, son marismas dulces, más alejadas del mar, mejores para los pájaros que las de aquí». Hablamos de una Doñana de hace medio siglo, inimaginable en su extensión, acotada hoy, aún inimaginable. El patero cazaba lo que el arco de su tiro abarcara. «Si eran cigüeñas, cigüeñas caían. O grullas, o avutardas». Las cigüeñas se mataban como una pieza más porque ellos entendían la caza como una manera clara de hacer dinero con cualquier especie en el orden de abundancia. Las cigüeñas se concentran en tiempos de emigración por grupos de cuatro o seis mil, con sus dormideros en ciertos sitios a los que iban al atardecer. «No había ningún sentido de la conservación. Mandaba el hambre. Sin embargo, los pateros paraban de matar en tiempos de veda y en especies muy concretas. No existían cazadores que no fueran pateros hace 30 ó 40 años. Hoy se matan cien veces más patos que antes, pero bajo nombre deportivo de la caza y haciendo partícipe de la matanza a más gente, que llega en grandes coches, con escopetas modernas y miras telescópicas. Es otra historia. Veo más o menos lo de matar por necesidad, como el patero, pero matar por deporte no lo entiendo. Cuando en una charla surge la caza yo me inclino a hablar de conservación. Es como lo de los toros. Hay que tener en cuenta las cosas que influyen en el medio. El encinar, aunque sea por rebote, hay que ponerlo sobre la mesa si se quiere hablar con propiedad a la hora de discutir. Luego entonces tenemos que ser más moderados, más pragmáticos al hablar de la desaparición o no de los toros de corrida. No quiero ver un encinar ardiendo. Esto pasa con la caza. Entre los pobres y los ricos está muy claro que ganan los ricos. Casi nunca sucede al revés». La téc-

nica del patero no ha pasado de lo rudimentario de usar el caballo y el perro para su faena. El perro quedaba en el hato, adiestrado de tal manera que hasta escuchar el sonido del disparo no se movía. En el hato donde se guardaban los aparejos y desde allí iba el patero con el caballo a donde divisaba el grupo de patos. A partir de ahí dejaba todos los avíos y cargaba la escopeta. Después era cosa de ir tapado detrás del caballo durante mucho tiempo. El caballo llevaba un cabestrillo, una jaquima, que era una cuerda que iba del hocico a la mano del patero. Los caballos se preparaban desde que eran potros con escopetas más chicas tirando tiros al lado hasta que perdieran el miedo, o el oído. La cosa era que el tiro no lo asustara. «Pasa como con los caballos en El Rocío, que no se asustan de los cohetes. Si traes aquí un caballo de Murcia, al primer ruido va el jinete al suelo». Estos caballos estaban acostumbrados a los tiros con pólvora sola, «para no gastar y porque tiene más sonido que cuando va lleno». De modo que el hombre oculto tras el caballo iba rodeando el grupo de patos hasta tenerlos a tiro. Los pájaros tampoco soportan al caballo y guardaban una distancia de huida, pero mínima. Al darle la vuelta al bando, el patero iba mirando lo que ocurría a través del cuello del caballo, y a partir de que veía un cordón de pájaros donde el tiro era una línea en la que podía caer un buen número, ponía la escopeta por encima del caballo con mucho sigilo, pisaba el cabestrillo de manera que el caballo agachara el morro, como si estuviera pastando, lo que daba tranquilidad a los patos, y tiraba. «Ellos veían tiros, no grupos de patos, y no había más posibilidad que un solo tiro; era la faena del día o de la semana. Yo le he conocido a mi padre matar de un solo tiro 120 patos». Al sentir el tiro, el perro acudía; su función era la de coger los patos alicortados, aún vivos, con un ala o una pata rotas, pero que daban mucho trabajo. El perro los traía y volvía por otro, sin matarlos. Cada patero tenía cuatro o cinco perros enseñados, depende de lo que cazara. No pasaban los pateros de dos o tres tiros en una semana: «dos patos reales, un macho y una hembra, eran una pieza de dos. Un par de cervetas con dos patos pequeños, son cuatro, porque es el valor de cambio. Se podía hacer una larga lista de bicho cazable, que era todo aquello que se podía convertir en moneda de cambio. Una familia de pateros vivía de la caza en momentos difíciles. No había dinero en ninguna parte y la gente, aunque quisiera comprar, no podía. Un fenómeno que ocurría era que los patos no se vendieran, porque no podías vender por encima de, o tenías que dejarlos más baratos. Algo así como malgastar el esfuerzo. La caza se ha vendido siempre a gente que con una cigüeña comían seis o siete de familia. Una cigüeña de cuatro kilos la hacían con arroz y se hartaban. Pero eso

mismo hecho con un pavo, que valía diez veces más, no podían ni pensarlo». La cigüeña para algunos era sagrada por aquello de que trae los niños, como la golondrina, por quitar las espinas a la corona de Cristo. Y no sólo estos dos pájaros, sino más especies, que respetaban a veces, no siempre. Tenían una gran sensibilidad para los que determinaban como veda, no la impuesta por ley, sino la que ellos entendían, que era cuando los pájaros estaban criando. Cuidaban la veda porque era una medida económica; «*si mataban todo hoy, mañana no había vida*». Primaba la economía sobre el sentimiento. Coincidió también que en estos tiempos de veda pillaban algún trabajo agrícola, por lo que no podían atender la caza. En primavera se generaban los cultivos, y eran siete días de trabajo a la semana, siete días de cobro, siete días de mesa. Pasado ese tiempo había que volver a la incertidumbre de la caza. Nadie sabía qué iba a ocurrir mañana. Criticaban y tenían su bulla con los que mataban las patas cuando salían de los nidos. «*Eran gentes menos cazadoras; es cuando empiezan a intervenir las escopetas de cartucho; mataban lo mismo patas que liebres con lebratos a medio criar. Eso lo repudiaban los pateros*». Eso lo repudia cualquiera con una miaja de corazón. Es la frontera entre el viejo patero y el cazador moderno. No siempre se entiende el campo como tiene que entenderse. Ahora, es más viña sin vallado que entonces. Los pateros eran clanes de una profesión que pasaba de padres a hijos; gentes que valían para pateros. A la familia de Luis se le conocía como los Pateros, precisamente, desde el bisabuelo o antes. Los pateros no podían vivir si su casa no estaba en la propia linde de la caza, con la marisma a la puerta para entrar y salir: El Rocío, Coria, Puebla, Los Palacios, Lebrija. «*Mi padre es de Coria y yo nací en Los Palacios*». Es posible que Coria y yo Puebla hayan parido más pateros que otros pueblos. Se recuerdan los cuatro hermanos Telégrafos, de Trebujena. Otros clanes eran los Marianos, los Prudencia. Era raro ser patero si no se pertenecía a un clan, aunque hay casos de pateros solitarios. En tiempos de caza era más rentable hacer cuadrillas y repartir. «*Era terrible ver a diez pateros funcionando juntos, una batería de pateros*». Cuando las condiciones de vida empezaron a cambiar a finales de los 50, surgieron otras alternativas, llegaba poco a poco la protección; «*en 1964, creo, es cuando nace la idea del Parque Nacional de Doñana; se conserva porque se siente simpatía por lo de los Parques Nacionales. Aunque es difícil imaginar a aquel régimen haciendo Parques Nacionales; parece contradictorio. El sentimiento podía estar en hacer un coto privado de caza. De hecho, en la primera ley del Parque Nacional, Fraga es una de las personas que hace saber que hay que dejar un kilómetro y pico de*

costa libre para evitar lo que vendría luego. Un kilómetro y pico para hacer todas las burradas posibles alrededor del Parque Nacional. Y eso que en ese momento la Ley de Parques figúrate lo que podía significar para los políticos. Si en este momento significa poco, en aquel momento, era nada». Las últimas marismas donde los pateros tienen presencia son las de Hato Blanco. Allí ya se ven sujetos a negociar con los propietarios de las tierras: de cada tres piczas, una para el dueño y dos para el patero. Esa es la última fase del patero como tal. «*Alguna vez se le comparó con el furtivo, pero este es un fleco desdibujado del patero, es otra cosa. El patero no era un furtivo puesto que no había unas reglas de juego, unas leyes, una prohibición. Lo que había era una gran tierra virgen y como no inflaba para nada su presencia, esas grandes propiedades lo toleraban. Era muy raro que un dueño de una finca no dejara entrar a un patero. No competían en la caza con los señores; eran utilizados como conocedores por aquellos que cazaban por diversión: hacían cazar a los señoritos; era una manera de cobrar y pagar el favor. Un día de caza así podía generarle al patero quince días de caza en solitario*». Un depredador cualquiera no tiene otra regla de juego que comer en cualquier época. «*Se come hasta el nido, no digamos los huevos y la madre o el padre. Pero el hombre se fija en que es conveniente dejar de matar por un tiempo, cierto que para que nazcan más piezas que matar*». El hombre no tenía rival en el campo. No había animales que compitieran en la caza. Sólo las rapaces que sobrevolaban las bandadas hacían que los patos se asustaran y dieran por tierra tres o cuatro horas de acecho. Después de tanta espera podía venir un aguilucho lagunero y llegar a Coria patos asustados. «*Cuando el patero creía que le faltaba un minuto para disparar, todo se iba al cuerno. También ocurría lo contrario. Los patos podían estar difíciles y el paso de una rapaz agruparlos mejor para el tiro delante del caballo*». El patero no era solamente patero; era trampero. Muchas de las trampas que se utilizan hoy para coger pájaros y marcarlos para la ciencia ya las usaba él, «*como la llamada costillas: cepos para coger pájaros vivos. El patero los usaba para matarlos. Un patero podía poner cincuenta docenas de costillas al día, lo que significaba muchos pájaros muertos. La costilla era de madera y un alambre en forma de arco tensado. Lo que se usa aún para cazar ratones. Depende de cómo pongas el mecanismo, si largo o corto, y de la red que lleva el arco para que el pájaro no sufra daño. Tiene su mortalidad, como toda caza de seres vivos, pero es reducida. Otros sistemas eran entrar de noche en el dormitorio de estorninos con la linterna. Los pájaros duermen juntos y en una jornada que se diera bien podías coger cincuenta docenas. Se ha dado el caso de*

empezar a las once de la noche y a la una tener medio saco de pajaritos». Luego los vendía, además de ser parte de su dieta, plato asegurado. «Lo difícil era encontrar rábanos o chocolate». No salía el patero fuera de la marisma. Cazaba pájaros acuáticos. No era sedentario. Algunos se planteaban la caza de varios días, y a caballo llegaban hasta Cádiz o hasta la laguna de la Janda, «por vereda, se entiende; distancia que sobrepasa los 150 kilómetros». Los patos cazados se ensartaban por los agujeros de la nariz con las mismas plumas y se enristraban en el cuello del caballo; al llegar al hato, los ponían en el serón o en sacos. Había un patero dedicado a ser el correo, «que traía los patos desde los hatos a venderlos a los pueblos cuando la caza duraba días. Más tarde hubo quien puso una especie de cámara que los conservaba al fresco en nieve hasta su venta. En la parte de la Janda no era frecuente comer carne de pájaro. Era más bien cosa de esta parte». Hoy día no se comen pájaros como no sean perdices, algo popular. «Ahora se mata más y más dramáticamente que se mataba entonces. Aquello era una forma de supervivencia en un mundo hostil. Lo que es más difícil de entender es que a las puertas del siglo XXI haya quien pueda hacer masacres reales de todo tipo de bichos. Por aquí hay quien vive de la caza, pero no de una manera continuada. Digamos que esto es una despensa, y si al que se ha quedado en el paro le hacen falta veinte mil duros, entru, caza y vende. Todo esto ha existido siempre»; según el hambre, así la caza, la vida. La marisma empieza a transformarse en agricultura de arrozales en 1945, lo que reduce el espacio vital para el animal. Los pateros, con la desaparición de la caza, se hacen pescadores, ya que la transformación de la marisma lleva

consigo que haya más canales y peccs. El patero se adapta y pone sus trampas en el agua; en vez de aves coge anguilas, cangrejos, o sea, «lo que hay en la última forma de vida libre que queda. Salen y trabajan tres o veinte horas. Las barcas llamadas pateras no tienen que ver con los pateros. Las usaban los de Sanlúcar para recoger huevos: otra forma marismeña de ganarse la vida. Quizás el único sitio donde el huevo era negocio. Un patero era un tío que tenía hambre y mucha imaginación, aunque no todo el mundo servía, lo mismo que el carbonero de por aquí. Podía ser más listo o más torpe, pero le había tocado ser patero en la vida, y patero era. La marisma es un mundo indómito; seguro que si el patero hubiera tenido otro trabajo, no habría entrado nunca a cazar. Sólo por no soportar los mosquitos». Lo ideal en tiempos pasados era tener una viña y trabajar las arenas. Si el patero topaba un jabalí o un venado, iba por él, era suyo, veía una forma de hacer dincro. Pero los jabalíes sólo existían a este lado del río, en la margen derecha conforme baja hacia el mar. La izquierda era más llana. «Mi padre respetó que yo no fuera patero. En los clanes sirves o no sirves. Yo puse costillas pero no tiré con escopeta gorda. Ponía cepos. Era un conflicto continuo con mis hermanos mayores. Veía los pájaros de otra manera. A los 15 años era taxidermista. No podía soportar que algo tan hermoso como un pájaro se tirara hecho restos, que no existiera mañana, e intentaba conservarlo como fuera. A pesar de estar muerto, el pájaro era bello. No sería capaz de comulgar con alguien que se dedicara a la caza. Pero en ese tiempo, si no hubiera tenido otra alternativa, hubiera sido patero, aparte de que valiera o no. La historia te separa o te admite».



SOBRE LAS CANCIONES DEL FOLKLORE MUSICAL EN ESPAÑA

Oscar Fernández Álvarez

La riqueza y personalidad de la música tradicional española, es de sobra conocida y no han faltado autores que han atribuido a nuestro país una primacía absoluta en cuanto al repertorio de música tradicional se refiere. España, por su situación geográfica fue receptora durante siglos de influencias culturales del más diverso tipo. Esto da lugar al hecho de que se posea un inmenso y heterogéneo caudal de documentos musicales vinculados a todos los terrenos de la tradición y del costumbrismo. Ciertos documentos presentan niveles de extraordinaria difusión mientras otros, en cambio, se localizan en zonas determinadas y algunos, por último, pertenecen en exclusiva a una localidad en concreto.

En España las gentes cantan y bailan para divertirse pero también lo hacen por otras razones muy específicas y determinadas: el ritual de la vida del individuo, sus creencias y concepciones ideológicas así como sus diferentes actividades de la vida y su convivencia social se ven acompañadas por música más genuina y ancestral. Lo que ahora pretendemos mostrar aquí, es un recorrido por diversas consideraciones teóricas, en lo que a las canciones del folklore musical de España se refiere.

El mapa de las grandes zonas etnomusicales divide a Europa en tres áreas: Atlántica o Nórdica, Continental y Mediterránea. España pertenece a la llamada Europa Mediterránea. En esta zona las melodías tradicionales presentan cuatro formas de ejecución íntimamente ligadas a su finalidad:

1.- Melodías tradicionales que se ejecutan colectivamente: canciones de ronda, romerías, cantos religiosos, canciones de boda, etc.

2.- Melodías tradicionales de marcado aspecto individual: Canciones de cuna, lamentaciones amorosas y fúnebres.

3.- Melodías ejecutadas mediante los instrumentos de factura popular.

4.- Aquellas melodías cantadas que casi siempre con un acompañamiento instrumental se destinan a las danzas y a los bailes, melodías de jotas, seguidillas, ruedas, sardanas, zortzikos, etc.

LAS CANCIONES

El tipo formal más generalizado dentro del repertorio tradicional español es el de la canción. En

las prácticas rituales ligadas a las creencias religiosas, a las comunidades sociales, o al transcurso de la vida durante el año natural, la música vocal, y por tanto la canción, aunque sea en su manifestación más primitiva y rudimentaria, ha sido siempre ingrediente indispensable.

FORMAS POÉTICAS DE LA CANCIÓN TRADICIONAL

Entre las formas poéticas más usadas en la canción tradicional española cabe destacar, en primer lugar, la *cuarteta*. Es usada en multitud de géneros músico-vocales y es típica en jotas, folías y canciones de ronda. La cuarteta es una estrofa de cuatro versos de ocho sílabas (arte menor) con rima asonante en versos pares. Es muy frecuente también, la forma A-B-A. En el léxico popular se la conoce con el nombre de copla. La cuarteta octosilábica se da en la canción tradicional de todas las regiones españolas.

La *cuarteta de seguidilla o copla de seguidilla*, es una forma poética irregular en la que los versos primero y tercero son heptasílabos, y el segundo y el cuarto son pentasílabos. Con frecuencia se añade a la copla de seguidilla un terceto formado por versos de 5-7-5 sílabas. A estos tercetos llamados estribillos volantes, se les encomienda la función de rematar gran número de coplas. Las Cuartetos o coplas de seguidillas se conocen como tales desde el siglo XV pero presentan antecedentes anteriores en los siglos XI y XII.

La *Quintilla octosilábica* es una estrofa de cinco versos usada en fandangos y otros parecidos: rondeñas, malagueñas, granadinas, murcianas, etc. Se usa asimismo en el canto de las saetas. Debió de formarse sobre la redondilla por simple adición de un verso. La rima está condicionada a que no coincidan tres versos con la misma y los dos últimos no formen pareado. Suelen rimar entre sí versos impares y los pares seguir la rima de redondilla entre los versos segundo y quinto, dejando libre el primero.

El *terceto octosilábico* se halla de manera casi exclusiva en los bailes de Pandeiro, en las ruedas de Galicia, en la Soleá andaluza. En el terceto riman el primero con el tercer verso. Más raro resulta el *terceto de solearilla*, con un primer verso de

tres, cuatro o cinco sílabas y el segundo y tercero de ocho sílabas.

Los *versos de gaita gallega o copla de muñeira* son la forma usada en tal forma de baile tradicional. Se trata de una cuarteta edificada mediante dos pareados endecasílabos.

El *zortziko*, palabra que significa "de a ocho", es una forma literaria que presenta la sucesión de ocho versos integrantes de la estrofa poética. Usada cuando la danza, es interpretada vocalmente. Existen dos tipos de zortzikos literarios: Aundía (grande) y el Txikia (pequeña). La forma literaria grande consta de 10a, 8b, 10d, 8b, 10e, 8b versos pares de ocho sílabas y muestran consonancia entre sí, los impares 10 sílabas y no presentan consonancia. El zortziko pequeño es: 7a, 6b, 7d, 6b, 7e, 6b.

La *seguidilla gitana o playera flamenca*, se compone de una cuarteta hexasílaba y sus versos primero, segundo y cuarto, siendo endecasílabo el tercero, que se divide en dos hemistiquios de cinco y seis sílabas. Podrían citarse además las sextillas y las décimas, muy extendidas estas últimas en el romancero popular hispano-americano que se populariza en España mediante los ciegos copleros hasta el siglo XVIII.

En cuanto a los *estribillos*, muestran gran diversidad en su constitución formal. Al ser muy breves y estar en el interior de una copla se les llama mulletillas.

Pero la forma poética tradicional por excelencia dentro de la lírica narrativa es el *Romance*. El texto del romance está formado por una combinación métrica de origen español, que consiste en repetir al final de todos los versos pares una misma asonancia y dejar libre de rima los impares. Los versos del romance son generalmente octosílabos.

FORMA MUSICAL DE LA CANCIÓN TRADICIONAL

La forma de la canción, como hoy la conocemos, no aparece hasta la época de los trovadores, entre los siglos XI y XIII, que cantan la estrofa mediante un acompañamiento instrumental improvisado y repiten los estribillos preludiados. Las melodías de tipo estrófico que integran nuestras canciones populares son estructuradas, generalmente, por una fase melódica dividida por dos periodos o semifrasas, que se subdividen en dos elementos o subperiodos. Cuando la melodía se divide en periodos simétricos métricamente iguales, se clasifica a la estrofa musical como de fase cuadrada. El tipo de canción que presenta únicamente estrofa formando generalmente una sola frase musical, lo designamos como tipo primavera. El tipo binario o formado

por dos elementos es el integrado por aquellas canciones que muestran en su constitución copla o estrofa y estribillo o refrán. En definitiva, el abanico de posibilidades formales que la estructura de la canción tradicional muestra más habitualmente es el siguiente:

A. Canciones formadas únicamente de copla (sin estribillo) que repiten o no alguno de sus elementos.

B. Canciones formadas de copla y estribillo:

- 1.- Con estribillos formados por elementos nuevos.
- 2.- Intervienen elementos de la copla en el estribillo.
- 3.- Con estribillos formados únicamente de elementos de la copla o repetición de ésta a manera de estribillo.

C. Coplas que presentan refrán o estribillo interior con estribillo exterior o sin él.

INVENTARIO DE LOS PRINCIPALES GENEROS CANCIONISTICOS

1.- CICLO DE NAVIDAD

1.1.- *Rondas de Nochebuena, Aguinaldo y Villancicos.*

Actualmente se entiende por villancico toda canción de folklore tradicional que con carácter marcadamente pastoril, es cantada por el pueblo durante el tiempo navideño.

En España los villancicos y canciones navideñas toman distintos nombres según la localidad o zona étnica que en los mismos se hallen: *Nadales o villancents* en Cataluña, *Ato* en el País Vasco, *Nadales* en Galicia, *Caramellas* en las Baleares, etc. También intervienen en ellos diferentes instrumentos musicales, típicos también de cada zona, como la flauta, el tamboril, el espasí, las castañuelas, el almirez o la zambomba.

Los asuntos literarios narrados en el villancico suelen tomar como base temática narraciones bíblicas del antiguo testamento y del nuevo, así como episodios del evangelio referidos al tiempo de adviento y de navidad. La estructura formal del villancico parece ser la canción formada por estrofa y estribillo recitativo.

1.2.- *Romances y canciones narrativas*

El romance es la forma por excelencia de la poesía narrativa y de la lírica española. Tiene sus orígenes en los cantares de gesta y existen diversos métodos de clasificación de los romances. Atienden unos a la clase y condición del poeta y otros a

los asuntos que los mismos tratan. Y tal como ha señalado Joaquín Díaz, las clasificaciones provienen de los estudiosos y no del pueblo. Asimismo es casi general la creencia de que en un origen todos los romances poseían su correspondiente melodía por ser con ella entonados.

La mayoría de los romances españoles tradicionales permanecen vivos aún en la actualidad en los sectores de la vida rural, en que la vida se desarrolla con cierta autenticidad de ambiente. Podemos distinguir dos tipos diferenciados en las melodías tradicionales:

1.2.1.— Melodías de carácter recitativo, que desplazándose por grados conjuntos o pequeños saltos interválicos presentan diseños cadenciales muy simples.

1.2.2.— Aquellas cuyo discurso se puede estimar como de más evolucionado con afluencia interválica más considerable y forma más desarrollada.

El proceso de transmisión de los romances se ha logrado por distintos conductos, aunque generalmente por medio de la transmisión oral de las clases iletradas.

1.3.— *Canciones seriadas y enumerativas*

Difundidas por toda la geografía española, presentan una sucesión de elementos, objetos e ideas que durante el canto se hacen enumerativas y procuran al género un argumento de atención, aprendizaje y diversión: mandamientos y sacramentos tomados a lo profano, etc.

2.— CICLO DE CARNAVAL Y CUARESMA

2.1.— *Infancia*

Podemos señalar dos grupos en los que se divide la música tradicional de la infancia, según sea el niño el receptor o el protagonista e intérprete directo.

2.1.1.— Canciones de cuna

Conocemos pequeñas melodías reducidas a fórmulas musicales de belleza poco común. De forma genérica se conocen como nanas y se reparten por toda la geografía española como *arrosos*, *nanas*, *arrosos*, *añadas*, etc. Abundan en las nanas las formas recitativas tanto en el aspecto histórico como musical. En cuanto al tema, encontramos exhortaciones dirigidas al niño para que se duerma, otras de carácter religioso invocan a los santos o a la virgen. Aparece también el tema del miedo y la amenaza del niño con el coco, el lobo, etc.

2.1.2.— Canciones infantiles

Son usadas por los niños en los juegos y presentan un gran interés en lo que se refiere a su estructura melódica y rítmica. Son muy variados los temas literarios que emplean. Se observa preferencia por la temática narrativa que reproduce algunas veces textos de romances o fragmentos de canciones narrativas ya olvidadas en la sociedad de los adultos.

2.2.— *Mocedad*

2.2.1.— Canciones de ronda

La típica costumbre de rondar ha sido una de las más tradicionales de nuestra geografía. Las melodías de las rondas eran cantadas por un solo individuo, actuando los restantes como un coro. Los asuntos tratados tienen como eje temático el del amor. Las coplas de los ronderos se llaman bombas en aquellos casos en que tengan expresiones agudas para zaherir. El acompañamiento instrumental de las rondas ha proporcionado el término sinónimo con que se conoce hoy una de las agrupaciones de instrumentos más genuina, la *rondalla*.

2.2.2.— Canciones de quintos

Poco se diferencian en cuanto a forma y contenido musical de aquel destinado a las rondas, pues las organizan los mozos días antes de su incorporación a filas y cantando se pasean por el pueblo.

2.3.— *Cuaresma y Semana Santa*

2.3.1.— *Peticiones cuaresmales*

Su finalidad es la captación de limosnas para sufragar los gastos de alumbrado del monumento en el día de Jueves Santo.

2.3.2.— *Calvarios*

Procesiones y romerías a lugares así denominados. Durante el tiempo de Cuaresma, las canciones ejecutadas en los trabajos diversos que presentan funcionalidad y dedicación concreta solían cambiarse por melodías apropiadas a la temática religiosa.

3.— CICLO DE MAYO

3.1.— *Canciones rogativas*.

Se dedican a la Virgen, a los patronos de las localidades, e invocan su protección o ayuda (lluvia, cosechas, etc.).

3.2.— *Marzas*

Se cantan a la llegada de los meses de marzo y mayo, sobre todo la última noche de febrero.

3.3.- *Canciones de mayo*

En ellas destacan elementos de gran significación simbólica, como el árbol, símbolo de las fuerzas vegetativas: se honra como auténtica divinidad fecundante de la tierra, hombres y animales. Parece ser que esta tradición pagana se condenó por idólatra y por ver en él un símbolo de tipo fálico. El pueblo la siguió celebrando y se buscó una forma de convertirla al cristianismo tomándose el mes de mayo como mes dedicado a la Virgen María, asimilándose también, la figura del árbol a la de la cruz.

El repertorio de música tradicional ligado a las celebraciones del mes de mayo, generalmente empezaba en la última noche de abril. Los mozos rondaban las calles con canciones y alborotos dirigiéndose a un lugar, donde previa elección cortaban un pino o especie de árbol semejante por su esbeltez. Este, con el nombre de mayo se convertía en el símbolo de mayo. Al mayo se le despojaba de las ramas no apegadas a la copa, la cual se engalanaba con frutas, cintas o flores, se le plantaba en el lugar más céntrico de la localidad o delante de la casa de la *maya* (mujer elegida en el pueblo por su belleza). Los mozos se emparejaban con las mozas del lugar, e iban a buscarlas con cantos.

4.- CICLO DE VERANO

4.1.- *Pregones*

La figura del pregonero ha permanecido en nuestros pueblos hasta fechas recientes como portavoz de las noticias de interés comunitario.

4.2.- *Canciones de trabajo*

La idea de canto como antídoto del cansancio arranca ya de la antigüedad cuando se establecieron correlaciones mágicas y simbólicas que tomaban como punto de partida el hecho musical en sus más extrañas representaciones. El repertorio musical podemos dividirlo en tres grupos:

4.2.1.- Sector primario: corresponde a las tonadas de arada, siega, trilla, etc.

4.2.2.- Sector secundario: canciones de carbonero, esquila, canteros, etc.

4.2.3.- Sector terciario: referente a las ocupaciones domésticas.

4.3.- *Canciones de San Juan*

Las celebraciones, fiestas y divertimentos populares esparcidos por las tierras de España, suele mediar entre los dedicados a los santos apóstoles Juan y Pedro. Deben considerarse como supervivientes de los antiguos ritos de purificación que tomando el fuego como elemento protagonista eran conocidos por los pueblos primitivos.

5.- CICLO DE OTOÑO

5.1.- *Alboradas y canciones de boda*

Las alboradas se cantan la madrugada del día de la boda. En la magaratería, por ejemplo, esta costumbre presenta especial interés.



5.2.- *Canciones religiosas*

Los textos de las canciones religiosas son en general de carácter narrativo, se relata la vida de los santos, de Jesucristo o de la Virgen. Se enumeran sus milagros y se manifiesta el grado de fe y devoción local hacia la imagen.

5.2.1.- Ramos

Así denominamos a las ofrendas debido a que vienen dispuestas y ordenadas sobre un cuadro de madera ornamentado con cuadros y flores.

5.2.2.- Romerías

Las canciones entonadas en las romerías y otras músicas interpretadas con piadosa dedicación encuentran su singular momento de expresión organizadas a los lugares más o menos cercanos en donde se venera la imagen de un Santo o Virgen. Un ejemplo muy típico es la del Rocío.

5.2.3.- Exvotos

Ha surgido como acción de gracias por un favor recibido.

5.2.4.- Salves

Resultan tradicionales en determinadas zonas, como Almería o Murcia, donde se las denomina *auroras*.

5.2.5.– Rosarios

5.2.6.– Alboradas

Cantos dedicados a los santos o a Cristo con pleno carácter profesional.

5.2.7.– Animas

En estas se invita a los cristianos a la oración y a la práctica de obras y acciones que redundasen en el bien espiritual de sus almas.

5.2.8.– Gozos

Podemos considerarlas como canciones religiosas de alabanza que se dedican a los santos o la Virgen, que bajo su advocación concreta se entonan en la celebración litúrgica, romerías, procesiones, novenarios, etc.

6.– CANCIONES VARIAS

6.1.– *Alalas*

Es un exponente de la lírica tradicional gallega que está constituida por una estrofa cuyo texto posee un carácter nostálgico y un estribillo que se entona sobre el silabeo onomatopéyico *la la la*.

6.2.– *Foliadas*

Son melodías gallegas de tipo alegre que se cantaban en romerías y fiestas.

6.3.– *Cantiga*

Pertenecientes a la lírica popular, aparecen en los cancioneros reunidas según el tema, de amor, de escenario, de mal decir, etc.

6.4.– *Asturianas*

Es un tipo melódico de plena filiación asturiana, y el que con más propiedad puede representar a los cantos de estilo libre y melismático del noroeste de España.

6.5.– *Vaqueiradas*

Los vaqueiros acostumbraban a marcar el ritmo de sus cantos con lo primero que tenían a mano.

6.6.– *Montañesa*

Se entonan en las montañas de Santander y sin ningún acompañamiento.

6.7.– *Improvisaciones*

Son determinados moldes melódicos sobre los que se repiten versificaciones entonadas.

6.8.– *Corrandes*

Tipo cancionístico que se aplica al baile en Cataluña.

6.9.– *Albaes*

Es un canto de la vega valenciana.

6.10.– Y otros diversos tipos de cantos de diferentes regiones, como la *Cançó payesa*, las *gloses*, las *colonades*, las canciones de *ximbomba*, las *taurinas*, las *báquicas*, etc., de tema festivo, burlesco, humorístico, etc., repartidas por toda la península, y que componen todo un amplísimo catálogo del repertorio cancionístico musical de España.



Tabla de materias que contiene este Libro Decimocuarto ● ●

	Pág.
Valladolid y Medina del Campo en un Romancillo de Germanía del siglo XVI.....	3
Antonio Sánchez del Barrio	
Cómo hacían la "colada" las amas de casa de antaño en el pueblo de Llano de Bureba (Burgos)	12
Antonio Arce Alonso	
Masio, trovador de La Hayuela (Santander) (I)	16
Manuel Garrido Palacios	
El género gramatical y el ámbito de lo humano. Un ejemplo de Maragatería	24
Isabel Botas	
Refranes alusivos al trabajo	31
Juliana Panizo Rodríguez	
Juegos y fiestas medievales en la Villa de Cuéllar. Algunas notas sobre su pervivencia en la actualidad.....	39
Emilio Olmos Herguedas	
Las medias de los petos. La Alberca (Salamanca).....	49
María Campos y José Luis Puerto	
Aspectos comerciales en los músicos españoles del Barroco (La correspondencia de Miguel de Irizar como fuente documental)	53
Matilde Olarte Martínez	
Configuración de la sociedad rural tradicional en Pesquera de Duero (Valladolid) a partir del Catastro de Ensenada.....	63
Antonio Bellido Blanco	
Tenerías Palentinas. La pervivencia de una tradición	75
M. ^a Francisca Represa	
El Arcipreste de Hita y el simbolismo medieval	86
Oscar Cruz García	
La comedia de magia (I). Magos y brujas	91
Elena de la Fuente Ballesteros	
"La Cotera de Tresabuela" de Pedro Madrid.....	99
Salvador García Castañeda	
Maragatería: Ingenio y agua. La Etnografía en la Escuela (I).....	102
Manuel Arias Martínez, Sara Navas San-Millán y Nutalia Torreblanca Pacheco	
Cuéllar: Un molino de viento en la época de los Reyes Católicos	111
Carlos Arranz Santos, Carlos Carricajo Carbajo y Ángel Fraile de Pablo	

	<u>Pág.</u>
—Aproximación Etnográfico-Musical a una aldea occitana medieval. Montaillou (1318-1325).....	115
<i>Miguel Angel Picó Pascual</i>	
— Paralelismo en el cancionero sefardí.....	118
<i>Susana Weich-Shahak</i>	
— Cuentos que me han contado (IV-V).....	127
<i>Manuel Garrido Palacios</i>	
— Cantos y costumbres nupciales de Rades de Pedraza (Segovia).....	131
<i>José Manuel Pedrosa</i>	
— La vestimenta albercana.....	141
<i>M.ª José Álvarez Curto</i>	
— La Danza para la procesión en La Rioja.....	147
<i>José Antonio Quijara Pérez</i>	
— Tradiciones de Sahagún.....	154
<i>Pedro Reyero González</i>	
— La antigua feria de las criadas en el lugar de Villalbara (Burgos).....	161
<i>Jaime L. Valdivielso Arce</i>	
— La golondrina en el cancionero tradicional madrileño.....	166
<i>José Manuel Fraile Gil</i>	
— La riqueza y la pobreza en el refranero.....	171
<i>Juliana Parizo Rodríguez</i>	
— La idea del más allá en Valladolid durante los siglos finales de la Edad Media (siglos XIV y XV).....	183
<i>Daniel Balaog</i>	
— Medicina popular en Sariñena y Moncargros.....	190
<i>M. Cruz Ullod</i>	
— Aclaraciones en torno al baile saldañés "A lo menudito".....	194
<i>Eraldo Rey García</i>	
— La Luminaria de Fontanarejo (Ciudad Real).....	198
<i>Emilio Blanco Castro</i>	
— Misa antigua segoviana para dulzaina y tamboril.....	201
<i>Félix Conteras Sanz</i>	
— El mundo de los pateros en el Delta del Guadalquivir (Doñana).....	207
<i>Manuel Garrido Palacios</i>	
— Sobre las canciones del folklore musical en España.....	212
<i>Oscar Fernández Álvarez</i>	



Obra Cultural de la Caja de Ahorro Popular
VALLADOLID