

Revista de **FOLKLORE**

Fundación Joaquín Díaz



Editorial	3
Joaquín Díaz	
Quando Dios hace temblar la tierra. Ciencia, providencialismo y 4 magia ante los terremotos en la cultura española (siglos XVI-XVIII)	
Martí Gelabertó Vilagrán	
Boticas y boticarios en la primera mitad del siglo XIX	26
Miguel Ángel Vivas Pérez	
Los viejos molinos de papel madrileños	33
Alejandro Peris Barrio	
La simbología de las fiestas patronales: ejemplo de Pradoluengo	38
Víctor Omar Dabbagh Rollán	

SUMARIO

Revista de Folklore número 373 – Marzo de 2013

Portada: La Ilustración Española y Americana – *El Pan Nuestro...* Cuadro de Eduardo Pelayo

Dirige la Revista de Folklore: Joaquín Díaz

Edición digital, diseño y maquetación: Luis Vincent

Fundación Joaquín Díaz - <http://www.funjdiaz.net/folklore/>

ISSN: 0211-1810

Patrocinado por la Obra Social y Cultural de Caja España / Caja Duero

Caja España 

Caja Duero 

La memoria, no es ninguna novedad decirlo, se erige como uno de los pilares básicos en el desarrollo y evolución del individuo. Sin memoria no es posible la experiencia y sin experiencia se repetirían hasta el infinito los errores humanos. Sin embargo hay varios modelos de memoria que merecerían más espacio del que se puede dedicar en un simple editorial. La memoria individual, por ejemplo, nos atañe a cada uno de nosotros pero está condicionada por las circunstancias personales, a menudo inserta sus recuerdos de forma ordenada en un continuo vital y termina siendo un archivo monumental del que echamos mano en el momento oportuno para centrar y rememorar instantes concretos de nuestra existencia. La memoria colectiva, por otro lado, está formada por imágenes, fijas o en movimiento, que corresponden a situaciones sociales, a circunstancias compartidas, a partir de las cuales un grupo de individuos asume de forma común esas mismas situaciones; a esa memoria pertenecen buena parte de las instantáneas que componen los archivos fotográficos de finales del siglo XIX y comienzos del XX porque los monumentos, calles o edificios que aparecen en ellas llegaron y se instalaron en nuestras vidas ya desde nuestro nacimiento pero evidentemente existían antes que nosotros y probablemente seguirán ahí después de que nos vayamos. Es una forma de memoria histórica a la que contribuyen las fotografías con sus imágenes fijas que hablan a quien quiera escuchar. Por supuesto que siempre cabe la precisión, el comentario, la objeción, porque aunque sean imágenes fijas y por tanto aparentemente inamovibles, cada uno tenemos una forma de mirar o una perspectiva particular que ha conseguido que almacenemos los datos de diferente manera. Hacer caso omiso de esa llamada o tratar de dinamitar el pasado pensando solo en el futuro, equivale a que explote en nuestras manos el olvido. Y bien está que la causa de ese olvido sea el desgaste con que el tiempo devastador pule la madera de nuestras cabezas hasta convertirla en serrín, pero que nunca sea por nuestra voluntad. Beatriz advertía a Dante, en el Purgatorio de su *Divina Comedia*, que los razonamientos debían ser más claros en la medida en que el entendimiento estuviese oscurecido o cerrado, que es lo que parece que nos pasa cuando queremos borrar conscientemente cualquier vestigio de nuestro pasado:

Y si de ello memoria no tienes,
respondió sonriendo,
recuerda sin embargo cómo bebiste del Leteo;
y si del humo el fuego se deduce,
este olvido claramente indica
culpa en tu voluntad, atenta en otras cosas.

EDITORIAL

CUANDO DIOS HACE TEMBLAR LA TIERRA. CIENCIA, PROVIDENCIALISMO Y MAGIA ANTE LOS TERREMOTOS EN LA CULTURA ESPAÑOLA (SIGLOS XVI-XVIII)

Martí Gelabertó Vilagrán

Resumen: Este estudio aborda la problemática de las relaciones entre ciencia, discurso religioso y magia frente a los terremotos en el marco cultural de la España del Antiguo Régimen. El discurso providencialista sobre los orígenes de los terremotos inserta la reflexión científica oficial y deviene una importante arma de la propaganda católica contrarreformista en su política religiosa de difusión de la pastoral del terror como procedimiento de reforma moral de las costumbres. La Iglesia afirma la indiscutible supremacía de los recursos espirituales ofrecidos por la liturgia cristiana como la única vía para amortiguar las trágicas consecuencias de los seísmos y traer así el sosiego a una población atemorizada por el temblor de tierra, frente a la incapacidad de la magia tradicional para ofrecer la demanda urgente de auxilio que la gente imploraba.

Palabras clave: Terremotos, Astrología, Religiosidad, Magia.

WHEN GOD MAKES THE EARTH TREMBLE. SCIENCE, PROVIDENTIALISM AND MAGIC AGAINST EARTHQUAKES IN SPANISH CULTURE (XVI-XVIII CENTURIES)

Abstract: The providential discourse on the origins earthquakes is an important weapon of catholic propaganda in his religious policy of the pastoral outreach of terror as a process of moral reform. The Church affirms the undisputed supremacy of the resources offered by the christian liturgy as the only way to cushion the tragic consequences of earthquakes and thus bring peace to a town terrorized by the earthquake, compared to the inability of traditional magic to provide urgent relief demand that people requested.

Keywords: Earthquakes, Astrology, Religiosity, Magic.

INTRODUCCIÓN

La temática de estudio de las relaciones entre ciencia, religión y magia de la naturaleza en el marco de la cultura española de la Edad Moderna ha sido, generalmente, objeto de insuficiente atención por parte de la historiografía de nuestro país, especialmente en su vertiente analítica concerniente a las interacciones culturales y de orden físico establecidas entre los hombres y los diversos fenómenos geológicos, pese a su vital importancia dentro de una sociedad fundamentalmente agraria, y que dependía básicamente para su supervivencia de una regular y abundante producción agrícola, condición esta que no siempre se daba a consecuencia de severas adversidades geológicas que arruinaban tierras cultivables, rompían montañas, desviaban cursos de agua, destruían edificios y llevaban la muerte en forma de violentos terremotos.

El objeto central de análisis es ver cuáles eran las diferentes interpretaciones elaboradas por la cultura docta europea para explicar las causas que daban origen a devastadores seísmos, en tanto que fenómenos naturales y religiosos a la vez; y las respuestas de carácter defensivo ofrecidas ante estas mortíferas amenazas en un período donde ciencia, religión y superstición se hallaban íntimamente relacionadas.

LOS TERREMOTOS Y SUS DIVERSAS INTERPRETACIONES

a) La síntesis medieval: la interpretación aristotélico-cristiana

La cultura europea occidental de la Baja Edad Media construirá su particular teoría explicativa de los movimientos telúricos fusionando la tradición cultural pagana de la Antigüedad clásica heredera de las enseñanzas del filósofo griego Aristóteles (384 a. C.-322 a. C.) con la interpretación cristiana de la filosofía escolástica elaborada por santo Tomás de Aquino en el siglo XIII. Tras el derrumbe de la cultura clásica latina, las enseñanzas del pensador macedonio y de los sabios de la Antigüedad cayeron en el olvido antes de ser reintroducidas en Europa durante la segunda mitad del siglo XII gracias a las traducciones árabes¹. Las teorías aristotélicas sobre la naturaleza geológica terrestre son recuperadas por la escolástica tomista un siglo después.

El saber sismológico de la filosofía natural griega fue conocido por los europeos a través de la traducción de su obra *Meteorológica*, el tratado de física terrestre más leído y comentado hasta el siglo XVII. En España fue un texto difundido a través de los comentarios de los autores escolásticos de la Baja Edad Media y transcrito directamente de la lengua griega al latín por Juan Ginés de Sepúlveda en 1531. En castellano fue traducido por primera vez por el licenciado Murcia de la Llana en 1615.

Según la interpretación aristotélica, los temblores de tierra estarían originados por la existencia de unos «vientos subterráneos» (*pneuma*) generadores de extraordinarias corrientes de aire caliente formadas por la acción combinada de la humedad y el calor. La corriente de viento impetuoso dará origen al terremoto cuando no encuentre una vía de escape exterior que libere la energía acumulada en el subsuelo y la misma presión interna provoque una explosión subterránea. Para el filósofo macedonio la mayoría de los terremotos se desencadenan en regiones caracterizadas por poseer una corteza terrestre porosa y abundante en cavidades que facilita la absorción de la humedad procedente de ríos, mares y lluvias, elemento indispensable para su generación en las profundidades terrestres².

A partir de la segunda mitad del siglo XVII, la interpretación natural de la fenomenología sísmica conoce una importante renovación por las aportaciones de la teoría *sismogénico-organicista* del jesuita Athanasius Kircher formulada en su libro *Mundus subterraneus* (1665), obra de referencia fundamental para la mayoría de los tratados posteriores de geología interna terrestre³. Para el religioso alemán, el origen del terremoto no se encuentra en el viento subterráneo (*pneuma*), sino en un «fuego» interno central que desencadena todo el proceso sísmico posterior. Kircher concibe el interior de la Tierra como un gran organismo en cuyo seno se ubican toda una serie de cavidades y canales comunicados

1 Joëlle Ducos señala que los clérigos de la Edad Media anteriores al siglo XII entregados a la lectura de los textos latinos de la Antigüedad tenían un conocimiento muy deformado y parcial del pensamiento aristotélico antes de ser reintroducido en Europa por la cultura árabe (Joëlle Ducos, *La météorologie en français au Moyen Âge, XIII-XIV siècles*, París, 1998, p. 301).

2 Estrabón, geógrafo e historiador griego (63 a. C.-19 d. C.) nacido en la ciudad de Amasia, en la actual Turquía, defiende a ultranza en su célebre obra *Geografía* las hipótesis aristotélicas relacionando la frecuencia de los movimientos sísmicos con terrenos donde proliferan las cuevas subterráneas, cuyas salidas naturales desembocan en las abundantes grutas diseminadas especialmente a lo largo de la geografía griega y del Asia Menor, zonas tradicionales de elevada sismicidad. Según las observaciones del sabio helénico, en el mediterráneo oriental la actividad volcánica con expulsión de ríos de lava incandescente implica una circulación intensa de corrientes de gases en el subsuelo avivados por los «fuegos subterráneos» aristotélicos que estallan en forma de erupciones y terremotos.

3 La historia de la teoría organicista de los terremotos está admirablemente tratada en el texto de Horacio Capel, *Organicismo, fuego interior y terremotos en la ciencia española del siglo XVIII*, Cuadernos críticos de geografía humana, 27-28, Universitat de Barcelona, 1980.



Figura alegórica en portada de la primera edición del *Mundus Subterraneus* de Atanasio Kircher

entre sí. El sabio germano dice que en el subsuelo terrestre están depositadas ingentes cantidades de azufre y otras materias inflamables (salitre, betún, diferentes clases de carbón) que entran en combustión en determinado momento a causa de un proceso interno de «fermentación» de esas substancias en los abismos profundos del planeta al ser impregnadas por los vapores húmedos procedentes especialmente de las filtraciones del agua de lluvia. El aire encerrado en aquellos lugares es propulsado por el fuego que lo pone rápidamente en movimiento, alcanzando velocidades increíbles en su viaje a través de las venas internas terrestres. Si la corriente de aire caliente subterránea encuentra una importante resistencia geológica por la composición pétreo del terreno, el vapor cálido halla el camino obstaculizado y lo obliga a constreñirse en un espacio estrecho para, finalmente, estallar con sacudidas extremadamente violentas y destructoras. A medida que la fuerza energética de propulsión del aire condensado disminuye, va desacelerándose progresivamente la intensidad de las sacudidas sísmicas bajo la forma de réplicas secuenciales de mayor a menor grado de virulencia. Por esta razón, la gran conmoción inicial que acompaña a los grandes terremotos disminuye con el tiempo⁴.

La teoría aristotélica tradicional mantenía en la España del dieciocho mucha popularidad; la prueba es la abundante literatura publicada sobre el tema de la conveniencia de excavar pozos y dar salida así al aire aprisionado en el interior de las cuevas subterráneas de la tierra a fin de evitar los terremotos. A este respecto, Gutierre Joaquín Vaca de Guzmán (1733-1804), escritor y jurisconsulto sevillano, publica en 1779 una obra: *Dictamen sobre la utilidad, o inutilidad de la excavación del Pozo-Airón, y nueva abertura de otros pozos, cuevas y zanjas para evitar los terremotos*. Este autor parte de la antigua creencia de que los musulmanes habían abierto un pozo, el Pozo-Airón, en las afueras de la ciudad de Granada, delante de la puerta Elvira, con el fin de permitir que por su abertura escapasen las corrientes de aire caliente productoras de terremotos.

Para la teología escolástica medieval, la explicación aristotélica de los terremotos razonada por la existencia de una circulación de vientos subterráneos en las cavidades de la tierra está sometida inexorablemente a la voluntad divina. Era el medio natural que empleaba Dios para castigar a la humanidad.

4 La teoría de la combustión interna terrestre como causa natural de los terremotos era aceptada sin objeciones por reputados autores vinculados al movimiento de los *novatores* valencianos de la ciencia, como el sacerdote oratoriano Tomás Vicente Tosca (1651-1723) en su monumental obra en nueve volúmenes *Compendio matemático*, elaborada entre 1707 y 1715, y cuyo tratado XXII está dedicado al estudio «Phísico-Mathématico de los meteoros terrestres, aqueos, aéreos y etéreos».

La idea de que los seísmos pudieran ser a veces de origen natural, y en otras ocasiones causados o permitidos por Dios como procedimiento cruel para que los humanos expiaran sus pecados, no es un razonamiento propio de la Edad Media.

La interpretación natural sin intervención divina era considerada herética. De un modo general, las explicaciones venían determinadas por una solución de compromiso, interrelacionando las causas teológicas con las geológicas, las unas complementaban a las otras. En 1248, un temblor de tierra colosal rompió literalmente el monte Granier, cerca de Chambéry, en Saboya, siniestro en el que perdieron la vida más de mil personas. El cronista inglés Matthew Paris daba como causas «un temblor de tierra provocado por los vientos en las grutas de las montañas» (visión aristotélica), y a la venganza divina dirigida contra los habitantes de la región (interpretación cristiana), en una doble argumentación racional y sobrenatural a un mismo tiempo (Berlioz 1998, 33). La causa primera de los terremotos no eran los «vientos subterráneos» de los que hablaba Aristóteles, sino el «soplo divino» movido por Dios para atemorizar a la humanidad, señales divinas de advertencia del final del mundo. Las causas naturales son consideradas como principios secundarios de la manifestación sísmica, siempre controladas por la autoridad divina. A este respecto, Bernard Vincent (118) dice que las concepciones fatalistas sobre los terremotos, la creencia de que los seísmos eran castigos divinos, fueron dominantes en la península ibérica durante la Edad Media y Moderna⁵. Solamente a partir del siglo XVIII empiezan a superarse las ideas providencialistas. Hasta entonces, nadie en España osaba poner abiertamente en entredicho la vigencia dogmática de la teología tomista del doctor Angélico sobre la realidad de la intervención divina en la producción de terremotos. Las explicaciones naturales de los fenómenos sísmicos no cuestionarán nunca la causa primera detonante del seísmo: la voluntad de Dios. La idea de que los temblores de tierra son muestras del enfado de la divina providencia hacia los hombres representa un claro retroceso de la intelectualidad europea medieval y renacentista con respecto a las posiciones mantenidas por algunos autores de la Antigüedad clásica.

b) La interpretación astrológica

Los tratados de fenomenología sísmica incluían la descripción de signos anunciadores de futuros terremotos como advertencia para prevenir sus mortíferas consecuencias. A esta cuestión le dedican algunas páginas José Zaragoza⁶ y Tomás Vicente Tosca⁷. De su parte,



Grabado alemán anónimo del siglo XVI. Terremoto de Almería del 22 de septiembre de 1522 y posterior tsunami

5 El autor analiza los terribles terremotos que afectaron la región de Málaga y gran parte de Andalucía en 1494 y 1680.

6 José Zaragoza, *Tratado de la esfera en común, celeste y terráqua*, Madrid, 1675, p. 255.

7 Tomás Vicente Tosca, *Compendio mathémático en que se contienen todas las materias mas principales de las Ciencias que tratan de la cantidad*, Valencia, 1757, Vol. VI, p. 450.

Diego de Torres Villarroel⁸ y Gerónimo Cortés⁹, quizá los dos autores de almanaques de pronósticos que gozaron de una mayor difusión editorial en la España del Antiguo Régimen, también recogen en sus escritos la lista de señales que preceden a los seísmos. Una serie de anomalías astronómicas, geológicas y de comportamiento animal avisan del peligro sísmico inminente:

«Cuando apareciere algún cometa de color negro, rubio o verde, denota terremoto. Cuando el mar se hinchara o alterare sin hacer viento, señala terremoto y grande tempestad. Cuando las aves se asientan despavoridas, denotan terremotos. Cuando el agua de los pozos se enturbia, y se sintiere mal olor, sin causa exterior, denota terremoto, y muy presto. Cuando los animales en el campo se vieran que van espantados, denotan terremotos» (Cortés, 264).

Ciertas señales celestes anunciaban a menudo una futura catástrofe sismológica. Para la cultura científica del Renacimiento y de gran parte de la Edad Moderna, la aparición de determinados signos en el firmamento, como eclipses o cometas, era un aviso de próximas calamidades y de posibles terremotos en las tierras sobre las que se avistare el fenómeno astral. Los apologistas del catastrofismo sideral justifican sus razonamientos en ciertos pasajes bíblicos. Las Sagradas Escrituras señalan que la muerte de Jesucristo en la cruz fue seguida de un espectacular eclipse de sol que sumergió la zona en la más profunda de las oscuridades y estuvo acompañada de un fuerte terremoto.

A lo largo de la Edad Media, se asoció a los eclipses con acontecimientos funestos como temblores sísmicos. En un documento astrológico del siglo XI guardado en la Biblioteca Laurenciana (Florencia), se transcribe los comentarios de un viejo manuscrito griego en relación a las posiciones planetarias más favorables o contrarias para la producción de terremotos (Droelans, 67). En la atmósfera cultural de la España del siglo XVI se pensaba que los eclipses de sol y de luna acarrearaban una fuerte concatenación recíproca de influencias celestes y terrenas en los lugares donde se manifestaba. Sobre este particular, Bernardo Pérez de Vargas, astrólogo y naturalista madrileño, escribe en su obra *Repertorio perpetuo o fábrica del universo* publicada en la ciudad de Toledo en 1563 lo siguiente:

«La constelación de los eclipses de Sol y de la Luna, que es una conjunción y oposición central de los tales dos planetas que puntualmente se causa en el tránsito de su elíptica línea en ciertos lugares y términos, es una fuerte constelación y poderosa que influye en las cosas inferiores y dura su influencia mucho tiempo» (Pérez de Vargas, 47).

Las mutaciones que podían llegar a causar sobre el aire de la Tierra los eclipses iban parejas al dominio que pudieran ejercer entonces ciertos planetas considerados temibles por su naturaleza intrínseca, extendiéndose su influjo como mancha de aceite, tanto a la esfera natural como a todos los actos de la vida humana. Las mayores anomalías ocurrían cuando el planeta dominante del eclipse era Saturno, Marte o Mercurio. Por el contrario, los efectos más beneficiosos los reportaban Júpiter y Venus. Por los colores que desprendía el eclipse y el de las nubes situadas en su entorno se deducía cuál era su astro planetario ascendente y la interpretación que había de darse al fenómeno. La razón descansaba en la creencia de que cada planeta tenía la virtud y la fuerza suficientes para atraer hacia las capas del aire superiores de la atmósfera ciertos vapores que se desprendían de la corteza terrestre. Pérez de Vargas incide en este aspecto:

8 Diego de Torres Villarroel, *Tratado de los temblores y otros movimientos de la tierra llamados vulgarmente terremotos: de sus causas, señales, pronósticos, auxilios e historias*, Madrid, 1748, pp. 32-40.

9 Gerónimo Cortés, «Tratado de la astrología rústica y pastoral, importante para labradores, pastores y navegantes», texto incluido dentro de su obra *El non plus ultra del lunario y pronóstico perpetuo, general y particular para cada reino y provincia*, Barcelona, 1823 (primera edición en Valencia, 1594), pp. 264-265.

«Por los colores que se representaren en la boca del eclipse y por el color de las nubes a ellas cercanas y circunstantes se conocerá que planeta es su señor y el significado de los efectos que a su causa sucederán. La razón de los colores es que son unos vapores y exhalaciones levantadas por el aire por la virtud del planeta señor del eclipse que están debajo del sol y de la luna, como está el acero de la piedra imán, los cuales vapores y nubes difieren en variedad y densidad según las diversas virtudes de los planetas. Y así porque Saturno condensa el aire alzando vapores de la tierra gruesos tienen los tales vapores el color negro. Marte atrae y levanta secas exhalaciones sutiles o inflamables, por ello se encienden y representan el color bermejo. Y si el tal color es muy extendido y ocupare mucha parte del cielo o todos los cuerpos del sol o de la luna, está claro que la virtud del tal eclipse y del planeta señor del es grande; y por ello se sentirá en la mayor parte de los lugares y tierras sobre los que se significare» (Pérez de Vargas, 48).

En el pronóstico del eclipse solar del 12 de julio de 1684, fray Leonardo Ferrer, a la sazón catedrático de matemáticas en la Universidad de Valencia, explica la naturaleza especialmente mortífera del fenómeno astronómico por producirse bajo el dominio del signo de Cáncer y la influencia nefasta del planeta Saturno¹⁰; cuyos maléficos efectos serán particularmente percibidos en las naciones sujetas a las influencias astrales de esta casa zodiacal. Este astrólogo afina más su vaticinio señalando las tierras en que se manifestarán los rigores extremos del eclipse: Francia, Numidia (nombre romano de la parte septentrional de África, correspondiente casi por completo a la actual Argelia), Turquía, y las ciudades de Luca, Pisa, Mantua, Lisboa y Granada. Las penalidades empezarán a presentarse en el mes de enero del año siguiente y se prolongarán por espacio de tres años, siendo 1687 el período más crítico para que se produjeran terremotos.

Las convulsiones que causaban los eclipses iban casi siempre paralelas a la aparición de cometas en el cielo: «Y al mismo tiempo que comienzan a reinar en la tierra sus efectos, un poco antes o en los mismos principios aparecerán cometas e inflamaciones y fuegos de diversas especies y formas» (Pérez de Vargas, 48). En el siglo XVI, se creía que los cometas se engendraban en la misma tierra, a semejanza de los nublados, como consecuencia de la evaporación terrestre de los océanos, mares y tierras húmedas. Se seguía el modelo establecido en la Antigüedad por Aristóteles, heredado de la Edad Media, que consideraba a los cometas como simples meteoros, al igual que la lluvia, el granizo o el relámpago, concebidos como llamaradas de emanaciones peculiares causadas por el propio calor de la superficie de la tierra. Los cometas eran anomalías de la atmósfera, meteoros de origen natural con particularidades especiales, producidos cuando las emanaciones vaporosas procedentes del calentamiento solar terrestre ascendían hasta la región «sublunar» que se creía rodeaba al planeta, y una vez allí se incendiaban espontáneamente (Thorndike, 5-7). De este modo, los cometas no podían ser otra cosa que señales de viento y de sequía causados por vapores de aire seco terrestre incendiados. Las cenizas desprendidas por el calor de la cola del cometa durante su tránsito terrestre infectan el aire y el suelo de los lugares sobre los que se precipitan si las influencias astrales son desfavorables.

El avistamiento de un cometa presagiaba grandes calamidades: enfermedades infecciosas y catástrofes naturales como terremotos (Yeomans, 59-66). En el pronóstico del cometa aparecido el día 12 de abril de 1677, el astrólogo Bartolomé de Aguilar vaticina un cúmulo de infortunios sobre las naciones y ciudades afectadas por su tránsito a causa de la naturaleza perversa del planeta Saturno, bajo cuya influencia astral se formó¹¹. Según sus apreciaciones, este cometa saturniano traerá des-

10 Leonardo Ferrer, *Pronosticación astrológica sobre el más formidable eclipse, que padecerá el planeta dorado en nuestro emisferio sobre nuestro horizonte a los 12 de julio del presente año 1684*, Valencia, 1684.

11 Bartolomé de Aguilar, *Juyzio universal del cometa que se descubrió en nuestro horizonte, en la parte de oriente, a*



Portada del primero de los pronósticos particulares granadinos de 1618

libre albedrío de las personas, la capacidad del hombre de modificar el destino sin estar sujeto a las leyes de la naturaleza astral (Vernet, 428). Los intentos de subordinar la voluntad de los hombres a los designios de los astros con la finalidad de adivinar los acontecimientos futuros eran incompatibles con la libertad humana. Se salvaban de la fulminante condena los pronósticos que se limitasen a conjeturar aspectos o tendencias interpretativas de las conjunciones planetarias, pero jamás se aceptaron pronósticos sobre la base de prever el futuro.

La ciencia astrológica sirve a veces de maravilla a la institución eclesiástica como altavoz de propaganda de su doctrina. La predicación religiosa pone énfasis en asociar la aparición de cometas con señales divinas colocadas en el firmamento celeste para anunciar algunos acontecimientos de extraordinario alcance para la historia de la humanidad, como la estrella errante que guió a los reyes de oriente hasta el lugar de nacimiento de Jesús. Así lo expresa el dominico Rafael Poch —catedrático de teología en la Universidad de Perpiñán y uno de los más activos predicadores de finales del siglo XVI y primer tercio del seiscientos en Cataluña— en un sermón pronunciado en el día de la festividad de los Reyes Magos (6 de enero) del año 1585 en el convento de San Félix de la Orden de Predicadores de la ciudad de Gerona, cuando evoca el espectacular cometa visto en el horizonte el 25 de septiembre de 1577¹² que tanta impresión causó entre la ciudadanía de Barcelona¹³.

Los eclipses y los cometas anunciaban catástrofes que bien podían proceder de la mano de Dios. La divina providencia podía usar de ellos para castigar a la humanidad como mensajeros astrales de la cólera celestial: «Dios Nuestro Señor suele permitir los tales eclipses, para atemorizarnos y reformarnos en nuestros vicios, señalándonos que con nuestros continuos pecados lo tenemos ocasionado a que use de su ira y castigo contra nosotros». (Ferrer, documento sin numerar). El célebre e insigne pre-

los 12 de abril a las 2 horas, un cuarto y 16 minutos de la mañana deste año 1677, Barcelona, 1677.

12 La aparición de este cometa provocó un intenso debate en Europa acerca de su significado con la publicación de ciento treinta y nueve obras sobre el asunto. Sobre la polémica que causó en el continente este fenómeno cometario, ver Doris Hellman, *The comet of 1577: its place in the history of astronomy*, Londres, 1994.

13 Rafael Poch, *Sermón del día de Reyes y de San Raimundo de Peñafort* (BUB. Biblioteca Universitaria de Barcelona), Ms. 1092, Fol. 265v.

dicador jesuita portugués Pedro Antonio Vieira (1608-1697) defendía que los cometas eran «avisos, señales o voces de Dios» empleados por el Creador del universo para que la humanidad entera reconociera su presencia¹⁴. El fraile lusitano es rotundo al respecto: «Después que los profetas callaron, comenzó Dios a hablar por los cometas, que es la lengua universal de mayor majestad y horror de que usa extraordinariamente en sus tiempos, o en casos graves, como no se puede dudar al presente» (Cit. Freitas Mourao, 76-98)¹⁵. Dios determina los sitios exactos en los que se producirá la concentración de vapores que dará lugar a la creación del meteoro ígneo y la dirección que tomará el cometa recién creado en su trayecto estelar, o trasladar a determinadas partes de la bóveda celeste otros cometas ya formados de un modo natural sobre una serie de territorios escogidos donde se manifestase la ira divina¹⁶.

Los malos influjos planetarios pueden, sin embargo, ser siempre neutralizados por la acción de las oraciones o la intercesión de los santos para rogar a Dios que varíe el curso previsto de la naturaleza celeste (Bethencourt, 45). Solo el dolor de una verdadera contrición espiritual podía aplacar la cólera del Creador, como lo expresa Esteban Casellas, teólogo y matemático catalán, en su pronóstico del cometa aparecido el 14 de noviembre de 1664: «Todos estos efectos que significan los cometas, y astros pueden frustrar las oraciones de un justo, y la intercesión de un Santo, que ruegue a Dios por su pueblo, con que los Christianos no estamos tan sujetos a las contingencias de los astros»¹⁷. La misma opinión expresa Cristóbal López en su pronóstico del eclipse de sol del 12 de julio de 1684¹⁸. La divina providencia puede dejar obrar a la naturaleza astral o cambiar los malos presagios por otros signos positivos si los hombres se acogen a la misericordia celestial con un compungido arrepentimiento:

«Las estrellas, y todas las demás criaturas celestes, y elementales, vienen sujetas a su soberana disposición, con todo esto les ha concedido cierto modo de libertad en el obrar; de cuyos efectos se ocasionan, o las venganzas de sus agravios, o se experimentan las liberalidades de su benigno amor, reservando para sí el corregirlos piadoso, o alentarlos justiciero, para que temerosos, o agradecidos, nos dispongamos a tan olvidada obligación, como es la enmienda de nuestras culpas, y satisfacción de sus muchos beneficios» (Cristóbal López, documento sin numerar).

14 En el siglo XVII, muchas manifestaciones de la naturaleza física eran consideradas señales divinas, explicadas a medio camino entre argumentos teológicos y razones de orden natural. El ilustre obispo Jacques Bossuet (1627-1704), escritor, filósofo y uno de los más célebres oradores sagrados franceses de todo el diecisiete, decía en su *Discours sur l'histoire universelle* al hablar del arco iris que este era «uno de los principales ornamentos del trono de Dios».

15 Cuando apareció el cometa Halley sobre el cielo de la Gran Bretaña, se le acusó de propagar la peste negra que asoló el continente europeo entre 1347 y 1350. Muchos vieron en ello la expresión de la voluntad vengativa de Dios. Incluso el papa Calixto II (1455-1458), inquieto por los innumerables desastres y calamidades que anunciaban los pronósticos de los astrólogos, llegó a excomulgar al cometa, por considerarlo un instrumento del diablo.

16 Esta creencia estaba muy extendida entre los círculos eruditos entregados al estudio de la astronomía. En el siglo XVII hicieron suya esta teoría intelectuales reputados como Johannes Kepler, Jacques Bernoulli, Tommaso Campanella, Adam Tanner, Rodrigo de Arriaga y Thomas Compton-Carleton.

17 Esteban Casellas, *Phiso-astrológico juyzio del cometa que apareció a 14 de noviembre del año 1644*, Barcelona, 1665. Sin numerar.

18 Cristóbal López, *Discurso iudiciario astrológico sobre los futuros efectos que ocasionó el eclipse de sol, que sucedió a 12 de julio deste año de 1684*, Sevilla, 1684.

Todavía en los inicios de la segunda mitad del siglo XVIII, la súbita aparición de un cuerpo celeste errante surcando el cielo en la noche daba pie a muchas suposiciones descabelladas por increíbles. Para algunos, era el anuncio de la llegada de una inminente catástrofe de efectos inimaginables. En algunos casos la casualidad les otorgaba la razón. En la madrugada del día 1 de noviembre de 1755, pocas horas antes de que tuviera lugar el fatídico terremoto de Lisboa que tan elevado número de víctimas y destrozos materiales causó en la capital portuguesa, se observó en una buena franja del cielo del occidente peninsular un fenómeno luminoso que llamó la atención de la escasa gente que en aquellos instantes tuvo la oportunidad de verlo, dado lo intempestivo de la hora en que apareció, sobre las cinco de la mañana de aquella desgraciada jornada. Por las características relatadas por los testigos visuales que lo observaron, podría tratarse probablemente de un cometa o de la estela de luz desprendida por el choque de un meteorito al entrar en contacto con la atmósfera terrestre. El acontecimiento dio pábulo a los apologistas que defendían con ahínco los últimos reductos de la moribunda astrología y reactivó la polémica sobre el discurso religioso de un universo regido por la fuerza superior de la providencia divina (Martínez Solares y López Arroyo, 259). Isidoro Ortiz Gallardo —catedrático de matemáticas y astronomía de la Universidad de Salamanca en 1756, y sobrino de Diego de Torres Villarroel—, ferviente defensor de la teoría de los influjos planetarios sobre los terremotos, asocia en uno de sus escritos¹⁹ el temblor de tierra lisboeta con la aparición del misterioso cometa: «No faltó este signo en el terremoto pasado, pues aquella mañana a las quatro se vio una horrible estrella, que según me han informado, era un cometa barbato²⁰, yo no lo ví, pero dos sugetos de bien distintas partes, me lo han asegurado» (Ortiz Gallardo, 27). Según su opinión, los antecedentes del terremoto de Lisboa han de buscarse en el eclipse de sol acaecido en la mañana del día 26 de octubre de 1753 y cuyos efectos se prolongaron durante más de dos años y medio. En España, el ocultamiento solar fue observado en ciudades tan alejadas entre sí como Burgos, Tudela, Segovia o Málaga. El eclipse tuvo lugar con el ascendente zodiacal en sagitario y bajo la influencia planetaria de Marte y Saturno, señales precursoras de calamidades y de un formidable temblor de tierra: «Sequedad, irregulares fríos, carestía, penuria, y mortandad pasada; y finalmente el terremoto sucedido» (Ortiz Gallardo, 21).

No obstante, las explicaciones de carácter astrológico para justificar el origen de los grandes seísmos que sacudieron la península en el transcurso del siglo XVIII están prácticamente ausentes de la literatura religiosa y científica española de la época. En ninguno de los estudios científicos dedicados a los importantes terremotos que asolaron la zona levantina en 1748 se menciona la hipótesis de la influencia cósmica, pese al cometa aparecido sobre el cielo de Valencia cuatro años antes (Faus Prieto, 49).

INTELIGENCIAS ESPIRITUALES Y LITURGIA PROTECTORA FRENTE A LOS TERREMOTOS

Hasta finales de la Edad Media no se empezaron a contabilizar los sismos producidos en Europa, ni tampoco fueron estudiados de una manera científica: solo contaba la interpretación religiosa. Ade-

19 Isidoro Ortiz Gallardo, *Lecciones entretenidas y curiosas physico-astrológico-meteorológico sobre la generación, causas y señales de los terremotos y especialmente de las señales y varios efectos del sucedido en España en el día primero de noviembre del año pasado de 1755*, Salamanca, 1756.

20 Los astrólogos medievales establecieron una tipología general de los cometas basada en la intensidad de las luces que desprendían sus colas en su periplo viajero celeste. Si la fuerza de la luz era muy brillante con una larga cola flamígera remarcable a simple vista, eran denominados simplemente «cometas»; si, por el contrario, aparecían con brillo atenuado con una corta y estilizada cola dorada, recibían el nombre de «cometas barbatus»; por último, si se mostraban al observador con una estela difuminada, se les llamaba «cometas caudatus».

más, las fuentes narrativas de estos funestos acontecimientos fueron redactadas en su mayor parte por eclesiásticos, que veían por doquier la acción omnipresente de la mano del Dios Creador. De este modo, las informaciones nos han llegado deformadas y frecuentemente exageradas con la finalidad pedagógica de mostrar al pueblo cristiano hasta dónde podía llegar el espíritu destructivo divino contra las criaturas que él mismo había creado. Desde el punto de vista histórico, son mucho más fiables los documentos de carácter económico porque estas catástrofes conllevan destrucciones y reconstrucciones. En la historia de España, los movimientos sísmicos de mayor destrucción material y humana desde la segunda mitad del siglo xv hasta los últimos años del setecientos tuvieron a Andalucía y la zona sur de Levante como marcos geográficos casi exclusivos, territorios enclavados en una zona de elevada sismicidad²¹, causada por el contacto entre las placas tectónicas del sur de Europa y el norte de África, en un extenso cinturón que se extiende desde las islas Azores hasta Sicilia.

El hecho de que fueran acontecimientos imprevisibles y episódicos en el tiempo, hacía materialmente imposible predecir de antemano las áreas precisas expuestas a las sacudidas telúricas y las eventuales medidas a tomar para disminuir los calamitosos efectos en los terrenos desgarrados por el temblor de tierra. Probablemente por estas razones, la religión católica jamás contó con una doctrina litúrgica específica dirigida a exorcizar a los demonios subterráneos causantes de los terremotos de los que nos habla la literatura demonológica de los siglos xvi y xvii. Sobre este asunto, el teólogo y jesuita Martín del Río, en su célebre tratado *Disquisitionum magicarum* (1599-1600)²², establece una clasificación de las diversas clases de demonios según el lugar de residencia. Mientras que Satanás y los demonios de la más elevada jerarquía residen permanentemente en las cavernas del infierno, el resto de las legiones diabólicas vive diseminada por diferentes lugares de la Tierra con el fin de atormentar a la humanidad hasta el día del juicio final, cuando todos ellos y las almas de los condenados a padecer sufrimiento eterno sean arrojados a las tinieblas y encerrados para siempre en la morada infernal (Bologne 1993, 243). Basándose en el estudio detallado de las Sagradas Escrituras y de las divinidades paganas, ordena los espíritus infernales en seis categorías: ígneos, aéreos, terrestres, acuáticos, subterráneos y lucíferos. Los diablos que habitaban el subsuelo de la Tierra eran responsables de provocar las explosiones volcánicas y los seísmos, siempre que lo permitiera Dios como flagelo físico colectivo destinado a los cristianos por incumplir las leyes de la Iglesia:

«El quinto género se le llama Subterráneo porque vive en grutas y cavernas y en las más lejanas concavidades montañosas. Es de un efecto muy desagradable y ataca principalmente a aquellos que registran pozos y minas de metales o buscan tesoros escondidos en la tierra. Siempre están dispuestos a procurar la ruina del género humano, ya sea por grietas o por abismos, por vómitos de llamas o por hundimiento de edificios» (Cit. Flores Arroyuelo, 44-45).

21 Los terremotos más importantes sucedidos en la historia moderna de España tuvieron su epicentro en tierras andaluzas (menos tres registrados en la región levantina): 24 de abril de 1431, sur de Granada; 26 de enero de 1494, sur de Málaga; 5 de abril de 1504, Carmona (Sevilla); 9 de noviembre de 1518, Vera (Almería); 22 de septiembre de 1522, mar de Alborán; 30 de septiembre de 1531, Baza (Granada); 19 de junio de 1644, Muro de Alcoy (Alicante); 31 de diciembre de 1658, Almería; 9 de octubre de 1680, Alhaurín el Grande (Málaga); 23 de marzo de 1748, Estubeny (Valencia); 1 de noviembre de 1755, cabo de San Vicente.

22 Martín del Río (Amberes, 1551-Lovaina, 1608) era hijo de padres españoles de ascendencia conversa. Ejerció la docencia en las universidades de Lovaina, Maguncia y Douai. Su obra más conocida es *Disquisitionum magicarum*, reimpresa una veintena de veces hasta 1748. Libro muy popular tanto entre católicos como protestantes. Uno de los textos más usados para justificar la caza de brujas en Europa durante el siglo xvii. Para un análisis profundo de esta obra y del marco cultural en que fue elaborada, ver Julio Caro Baroja, «Martín del Río y sus disquisiciones mágicas» en *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*, Madrid, 1970, pp. 171-195.

La probabilidad de que los demonios subterráneos pudieran causar terremotos era un hecho que los espíritus ilustrados de la época no cuestionaban. En 1675, el matemático y astrónomo jesuita José Zaragoza, perteneciente a la escuela valenciana de los *novatores*, conjetura sobre las causas que desencadenaron un año antes el terremoto de Lorca (Murcia), sin excluir la posibilidad de la intervención demoníaca: «Muchas veces es efecto natural, otros lo causa Dios o permite al demonio para castigo del hombre» (Zaragoza, 243).

Ante las maldades de las potencias diabólicas subterráneas, los ángeles de la casa celeste son unos activos defensores frente las ofensivas de las hordas de Satanás. La Biblia habla de siete arcángeles protectores, pero solo revela el nombre de tres a los que la Iglesia tiene reservado día de culto: Miguel, Gabriel y Rafael. Los nombres de los cuatro restantes no aparecen citados en el libro cristiano. Conocemos sus apelativos (Uriel, Barachiel o Baraquiel, Jehudiel, Saetiel) por textos que no forman parte de las Sagradas Escrituras. La tradición literaria judía ofrece una amplia muestra del panteón angelical celeste (Schab 1989). En el *Libro apócrifo de Enoch*²³ y en el *Apocalipsis de Esdras*²⁴ se mencionan explícitamente a los ángeles protectores de las catástrofes naturales especialistas en conjurar el granizo y los terremotos: Raguel, Saraqael, Zutel, Rufiel, Fanuel, Gabulethon, Aker, Arphugitones, Bebueros y Zebudeón²⁵. En esta línea de pensamiento, Atenágoras, filósofo ateniense de la segunda mitad del siglo II d. C., dice que hay ángeles encargados de regular el funcionamiento de la máquina del cielo y del subsuelo de la Tierra. La teología escolástica elaborará en el siglo XIII una doctrina específica sobre la creación, virtudes y potencialidades de los seres angélicos basada en gran parte sobre diversos escritos de la patrística medieval²⁶, teoría cosmogónica adoptada por el Concilio de Trento celebrado en aquella ciudad italiana entre 1545 y 1563, en que se consagra a los ángeles custodios como protectores especiales de naciones, ciudades e iglesias frente a las embestidas de la naturaleza atmosférica y subterránea.

El espiritualismo neo-platónico de la tradición mágica docta renacentista también posee su particular panteón de inteligencias espirituales con sus correspondientes atribuciones distintas a las elaboradas por el aristotelismo escolástico. La Edad Media hereda el saber cultural de la filosofía platónica enriquecida por las aportaciones de diversas corrientes herméticas de las antiguas magias caldea, bizantina y árabe-persa (Alverny, 122-138 y Lucentini, 404-450). Los filósofos neo-platónicos (Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Simón de Phares, John Dee...) creían en la existencia de un alma o principio vital que guiaba los movimientos de los astros, gobernada por las inteligencias cósmicas en un entramado de correspondencias armónicas entre los planetas y los espíritus buenos o maléficos (DD.AA, 589-890). Los ángeles y los demonios desempeñan la función de intermediarios entre

23 Libro de carácter profético perteneciente a la tradición apocalíptica judía, escrito entre los siglos III a. C. y I d. C. Obra muy citada en la literatura patrística cristiana.

24 Texto apócrifo llamado también el *Libro Cuarto de Esdras*. El argumento versa sobre la suerte del pueblo judío cautivo en Babilonia, su porvenir, el futuro juicio de Dios, el destino feliz de los justos y el castigo implacable de los malos en el fin de los tiempos. El texto fue escrito originalmente en griego hacia los años 90-96 d. C., en tiempos del emperador Domiciano o Nerva. El libro ejerció un gran influjo en el pensamiento cristiano de la Edad Media, especialmente en el esquema de la representación de las imágenes literarias correspondientes al juicio final.

25 El Concilio de Roma de 745 y el Capítulo XVI del Concilio de Aquisgrán (Alemania) de 789, rehusaron aceptar los nombres de ángeles que no fueran los bíblicos.

26 La teología escolástica adoptó básicamente sobre este asunto la elaboración teórica formulada por Dionisio Areopagita, uno de los padres de la Iglesia primitiva que vivió en el siglo VI.

el mundo invisible y el material²⁷, y de los que se puede valer lícitamente el hombre para conocer los secretos de la naturaleza; un rol reservado a la Iglesia, en las antípodas de la ortodoxia romana (Bologne 1997a, 265). De este modo, el neo-platonismo aparece como una renovación vigorosa del cristianismo que se opone con fuerza a la cerrazón del dogma escolástico, una vía para revitalizar el espiritualismo católico (Kieckhefer, 262). El pensamiento filosófico renacentista neo-platónico se enriqueció por las influencias de la teoría demoníaco-astroológica de las inteligencias astrales formulada en el siglo XIV por Antonio de Montolvo, médico y astrólogo, profesor en las Universidades de Bolonia, Padua y Mantua, en sus obras *De occultis et manifestis* y *Glosa super imagines duodecim signorum hermetis*; y por Cecco d'Ascoli, astrólogo florentino quemado vivo por hereje en 1327 en la misma ciudad que le vio nacer, después de haber recibido una condena por idéntica acusación tres años antes en Bolonia. Según esta interpretación, el mundo astral está organizado en una estructura binaria de espíritus insertos en el interior de la cosmología mítica cristiana. La esfera celeste o supralunar es el lugar de la Gracia Divina y residencia de los ángeles buenos, espacio opuesto al mundo infraceleste o sublunar, poblado de ángeles malos que observan con nostalgia el orbe superior de donde fueron expulsados por desafiar al Creador (Walker 1958). Los espíritus malignos son identificados como inteligencias sub-astrales situadas bajo los planetas; algunos de ellos vagan en el aire, otros en la tierra, dueños absolutos de la naturaleza atmosférica y de los fenómenos sísmicos (Boudet, 400-408). Robert Fludd, médico y astrólogo inglés particularmente influenciado por esta corriente filosófica, dice en su *Philosophia sacra et vera christiana seu Meteorologia cosmica* (1626) que los malos vientos de las tempestades y los terremotos solo podían ser producidos por Lucifer y sus ejércitos siniestros, mientras que los arcángeles residentes en la región superior del cielo son encargados de mantener la estabilidad meteorológica y geológica de la Tierra. La explicación de que las inteligencias cósmicas rigen los destinos del clima y de la geología terrestre es condenada sin miramientos por la institución eclesiástica. La religión católica no admitía bajo ningún concepto que los espíritus puros poseyeran capacidad alguna para producir efectos en el mundo material si no mediaba la intervención milagrosa de la divinidad (Campagne, 539).

Frente a las inesperadas sacudidas violentas de la tierra, la Iglesia se arma de un repertorio espiritual de sistemas defensivos destinado a proteger a la población. El *Misal Romano*, libro litúrgico que contiene todos los ritos y oraciones para la celebración de la misa, publicado en 1570 y vigente hasta el Concilio Vaticano II (1962-1965), consigna las *Oraciones tempore terremotos*, reservadas para suplicar la ayuda divina cuando la tierra era sacudida por un importante terremoto en determinado lugar del planeta. El resto de las diócesis católicas imitaron su ejemplo, imprimiendo en sus libros litúrgicos unas plegarias especiales destinadas a tan funesta ocasión denominadas *Pro terremotibus sedandis*. En los rituales diocesanos de Barcelona impresos entre los siglos XVI-XIX, se invocaba la ayuda intercesora de los santos patronos protectores de la ciudad —la Virgen de la Merced, santa Eulalia, san Jorge, los santos Inocentes, Ángel Custodio, san Sebastián, santa Madrona, san Fructuoso, san Olegario— para que dirigieran a Dios sus súplicas a fin de calmar la naturaleza geológica alterada por la cólera divina y poner término así al sufrimiento de muchos seres humanos. La diócesis de Vic, por su parte, tenía a los santos Justo, Luciano y Marciano como especiales abogados contra terremotos y tormentas de granizo. El ritual del episcopado vicense de 1688 consigna la breve oración:

27 El panteón demonológico de la tradición mágica neo-platónica europea procede de distintas fuentes manuscritas medievales. La tropa demoníaca está dirigida por el monarca del infierno (Lucifer) y auxiliado por ciertos dignatarios infernales que reciben el título de *princeps demoniarum* (Astaroth, Belzebug, Berith, Molbet). Le siguen en la escala jerárquica cuatro reyes que gobiernan los cuatro puntos cardinales del horizonte (Oriens, Paymon, Amoymond, Egyn). Para el estudio detallado de la demonología neo-platónica, ver Richard Kieckhefer, *Forbidden Rites. A necromancer manual of the fifteenth Century*, Gloucestershire, 1997.

«O Pie, misericors Domine Iesu-Christe, Filii Dei vivi, cui propium est misereri semper, parere, non vis perdere hominen, sed salvare; oramus nos miseri peccatores immensam clemenciam tuam ut meritis beatissimae virginis Mariae, precibus beatorum Martyrum tuorum Luciani, Marciani, sancti Iusti Confessori, omnium Sanctorum miseriaris nobis, parcas peccatis nostris, a terremotibus, aliis plagis, quas per nostris iniquitatibus patimur, tua magna misericordia eruamus, qui Ninivitis fidem tuam ignorantibus, pepercisti: nobis filiis tuis, ipsam fidem profitentibus, miseratus succoure; ut plus nobis profit tua, quae maior est pietas, quam nostra obstat iniquitas. Qui vivis» (Rituale Vicense, 345).

ORACION DE S. EMYGDIO, OBISPO, Y MARTYR,

MUY EFICAZ CONTRA LOS
Temblores de Tierra, donde estè puesta,
ò trayendola consigo.

Jesvs Nazareno, Rey de los Judios.

Santo Dios, Santo Fuerte, y Santo immortal,
tèn misericordia de nosotros.

Sagrada Bendicion de San Emygdio.

EL Señor te bendiga, ✠ y te guarde, ✠
y te muestre su agradable rostro, y
tenga misericordia de ti. ✠ Convierta àcia
ti su hermoso semblante, y te dè paz, y sa-
lud. ✠ El Señor bendiga esta Casa, y à to-
dos los habitadores de ella, y los libre del
impetu de los Terremotos, por el Dulcissi-
mo Nombre, y virtud de Jesvs. Amen.

Oración a San Emigdio, contra los terremotos (1756)

una gran popularidad en ciudades como Los Ángeles o San Francisco, situadas en terrenos de elevado riesgo sísmológico, a través de las comunidades católicas inmigradas italianas. En el marco de la península ibérica, las imprentas de Granada sacan a la luz desde el siglo XVIII hojas y pliegos sueltos acerca de la vida y martirio de san Emigdio, señal de la preocupación que generaban entre la población andaluza los desastres naturales de origen sísmico (Correa Ramón, 43-62).

Si bien el santo napolitano fue entronizado oficialmente por la Iglesia católica como protector oficial contra terremotos, a lo largo del siglo XVIII hay reiterados intentos por parte de algunas órdenes religiosas en promocionar las virtudes taumatúrgicas de sus santos fundadores como garantes de la seguridad de las personas ante tan terribles eventos geológicos. Los seísmos de Roma de 1703 y de Palermo de 1726 fueron aprovechados por los oratorianos italianos para difundir la devoción a san Felipe Neri. En España, en ocasión de los importantes terremotos de la ciudad de Játiva (Valencia) y toda su región de los días 23 de marzo y 2 de abril de 1748 (Alberola 1999 y Faus Prieto, 35-50), cuyas

El cristianismo tampoco tuvo oficialmente un patrón universal contra los terremotos hasta el siglo XVIII en la figura de san Emigdio, hecho sorprendente si lo comparamos con la ingente cantidad de protectores de carácter universal, nacional, regional y local existentes en el calendario cristiano para luchar contra las tempestades atmosféricas. Según la tradición hagiográfica, san Emigdio fue un obispo del siglo IV originario de la ciudad alemana de Treveris. Convertido al cristianismo, se trasladó a Roma bajo el pontificado de Marculo I. El Sumo Pontífice lo envió a evangelizar la tierra de Ascoli Piceno en Italia, consiguiendo en esta labor un gran número de conversiones. Sufrió martirio y muerte por decapitación durante la persecución del emperador Diocleciano. La Iglesia le rinde culto el 9 de agosto, y también en otras fechas según las tradiciones locales. Es protector contra los terremotos desde fecha no demasiado antigua. En el año 1703, un seísmo destruyó diversas ciudades de la Italia central pero Ascoli permaneció intacta. Rápidamente se extendió por toda la península italiana su fama de abogado celestial contra los temblores sísmicos. Iconográficamente, se le representa con las manos en alto sujetando los edificios de la ciudad. En el siglo XX conoció

réplicas se dejaron sentir durante dieciocho meses, se imprimieron *relaciones de sucesos* acerca del dramático acontecimiento vivido con referencias a los temblores de tierra que habían afectado el sur de la península italiana algunas décadas atrás, en las que se ensalzaba el prodigioso papel desempeñado por el padre fundador del oratorio como abogado intercesor de los humanos ante Dios para que detuviera el calamitoso castigo²⁸. Tras el histórico terremoto de Lisboa de 1755, los jesuitas promocionaron el culto religioso a san Francisco de Borja como patrón protector contra terremotos²⁹. Los clérigos regulares teatinos, por su parte, honraban con el mismo menester a san Cayetano de Thiene, padre fundador de la congregación y primer superior de la orden.

Solicitar el amparo de los abogados celestiales era la única vía posible de salvación en las crisis extremas humanas y materiales que seguían a un destructor terremoto. Un discurso fielmente recogido en las transcripciones de los sermones predicados en los meses inmediatamente posteriores al terremoto lisboeta, de preferencia en los lugares más afectados por la extraordinaria sacudida telúrica³⁰. Su contenido es una prolongación de la pastoral del terror barroca que tanto agradaba a la orden de san Ignacio de Loyola, y que todavía gozaba de buena salud a mediados del siglo XVIII, como lo certifican los sermones misionales del célebre sacerdote jesuita Pedro de Calatayud en la Castilla del setecientos (Rico Callado 2007). En un tono desgarrado de temor ante el alcance inimaginable de la respuesta del Creador a las infidelidades de los hombres, el jesuita Juan Baptista Thomati³¹ exponía a su auditorio en un dramático sermón³² las razones por las que la población de Écija (Sevilla) se salvó

28 *Relación verdadera de los terremotos padecidos en el Reyno de Valencia desde el día 23 de marzo de 1748; y de las rogativas que se hacen en la ciudad de Valencia y en otras partes del reino, Valencia, 1748; Relación de las noticias que últimamente se han recibido de los estragos causados en todo el reyno de Valencia desde el día veinte y tres de marzo que empezaron los primeros uracanes y terremotos, hasta la noche del día dos de abril de mil setecientos quarenta y ocho, Valencia, 1748.*

29 *Relación de los patronatos que tiene San Francisco de Borja en varios reynos, y ciudades de la christiandad contra los terremotos que en dichos patronatos recibieron sus habitadores, sacado de varios autores, Mallorca, 1793.*

30 En España, los daños materiales y la pérdida de vidas humanas a causa de los estragos del devastador seísmo fueron importantes. La principal fuente de información sobre las consecuencias del terremoto de Lisboa en España es la encuesta llevada a cabo bajo el reinado de Fernando VI, conservada en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, documentación ignorada hasta el año 1956 cuando fue descubierta por el académico Julio Guillén. El contenido del texto representa el 90 por ciento del total de la información disponible sobre las repercusiones del terrible temblor sísmico en España. El monarca la mandó realizar por requerimiento escrito dirigido al Consejo de Castilla en fecha de 8 de noviembre de 1755, una semana después del funesto acontecimiento de Lisboa. El cuestionario fue remitido para su respuesta a las principales localidades españolas que se vieron directa o indirectamente afectadas por el flagelo natural. La encuesta no interroga nada acerca de la destrucción causada por el tsunami que siguió al terremoto. Sin embargo, en muchas de las respuestas recogidas son incluidas en anexo referencias a este fenómeno natural marítimo. Respondieron al cuestionario 1.273 poblaciones de toda España, aunque geográficamente su distribución fue muy irregular, con zonas de muy poca información (una sola localidad en Asturias), frente a otras con un alto nivel de participación (123 para Segovia). Según las informaciones recogidas, los fallecidos a causa del temblor se concentraron en las áreas donde se registró la mayor actividad sísmológica, contabilizándose 61 víctimas mortales en las provincias de Huelva, Cádiz y Sevilla. El número de muertos por el efecto de las olas gigantes que se abatieron sobre las costas onubenses y gaditanas ascendió a 1.214. En la ciudad de Sevilla, de resultas del terremoto hubo 9 fallecidos y tuvieron que ser demolidas 333 casas y 4.949 reparadas (Fernando Rodríguez de la Torre, «Documentos en el Archivo Histórico Nacional sobre el terremoto del 1 de noviembre de 1755», *Cuadernos dieciochistas*, 6, 2005, pp. 79-116).

31 Este clérigo fue prefecto general de estudios en el Colegio de San Hermenegildo de Sevilla, y ejercía el cargo de rector del Colegio de San Fulgencio de Écija en el momento de ocurrir la tragedia lisboeta.

32 Juan Baptista Thomati, *La más sagrada Judith defensora de su pueblo: sermón panegyrico moral predicado en una*

de la pavorosa tragedia que golpeó sin compasión otras partes de Andalucía. La principal razón esgrimida por el orador radicaba en la firme veneración que los habitantes de aquella localidad rendían a la Virgen del Valle, intercesora ante Dios para que librase a sus fieles devotos de la ira desatada del cielo: «Tremendo día el primero de noviembre, pues desnudando la espada de su justicia el Señor, y mirando la tierra, la hizo temblar, pero el auspicio de vuestra interposición contuvo el impulso de su ira, pues os miró a Vos, y en Vos la humildad» (Thomati, documento sin numerar). El seísmo derrumbó algunas casas, pero tan solo se contabilizó la muerte de un niño de seis años, poca cosa comparada con la destrucción que sembró en otras partes de la región no demasiado lejanas. En acción de gracias, el 25 de noviembre la imagen de la Virgen fue llevada en solemne comitiva desde la capilla donde habitualmente se le rendía culto, situada extramuros de Écija, hasta el templo parroquial de la Santa Cruz.

Las soflamas religiosas de algunos predicadores en proclamar la inminente aniquilación de todo rastro de vida en la Tierra por el advenimiento del Apocalipsis, final del mundo anunciado por el increíble terremoto, torturaba hasta el extremo las conciencias de la gente, ya de por sí acongojadas por la tragedia vivida. Para tranquilizar los espíritus atormentados de los habitantes de Sevilla y de su arzobispado, y no incrementar todavía más los temores de una población expuesta a los peligros de nuevas sacudidas telúricas como manifestaciones del furor de Dios, el vicario general de la archidiócesis, entonces máxima autoridad diocesana por encontrarse a la sazón la sede vacante de prelado titular, mandó que no se hiciesen procesiones públicas nocturnas de penitencia, ni predicasen los clérigos sermones durante las noches (Aguilar Piñal, 37-53 y Sánchez Blanco, 57-76).

La predicación de contenido providencialista no se limitó a la región andaluza, la más perjudicada por el temblor de tierra, sino que su influencia se extendió a marcos geográficos alejados del epicentro del terremoto, en localidades que sufrieron ciertos daños de consideración, como Calatayud y sus proximidades. En este empeño se esmeró el fraile de la orden de los Mínimos y calificador del Santo Oficio, Joseph Latre, en un sermón dedicado a san Emigdio³³, pronunciado en el convento de Nuestra Señora de la Vitoria en ocasión de la festividad del santo protector. El predicador explica las causas del terremoto bajo los cánones de la más estricta interpretación providencialista: el temblor de tierra fue causado por mandato de Dios a instancias de san Emigdio para enmienda moral de los hombres, usando de los medios naturales encerrados en la atmósfera subterránea de la Tierra, una explicación de compromiso que asocia la causa natural a la teológica cristiana:

«Las principales causas que concurren a la formación de terremotos son el fuego, y el ayre, según los physicos, que interiormente reconcentrados en las entrañas de la tierra encuentran una resistencia grande, con lo que mueven un terremoto, o temblor muy fuerte, pues ved el motivo, porque Dios, y Emigdio mueven los terremotos, para la conversión de los pueblos, porque como fuego, y ayre hallan en los ingratos corazones una gran pertinancia, en las ciegas voluntades una protectora rebeldía. Con que no admiréis que para vencer estos embarazos, apele a tan costosos arbitrios. Dios los causa por su infinita virtud, Emigdio los mueve con su intercesión. Solicítalos el santo contra las personas obstinadas, que atropella los Divinos preceptos, contra

de las solemnísimas fiestas que a María Santísima del Valle, conducida desde su templo extramuros a la insigne parrochial mayor de Santa Cruz de la ciudad de Ezija, el día 25 de noviembre, se le consagró en acción de gracias por la preservación de mayores estragos justamente temidos en el formidable terremoto, acaecido el día primero de noviembre de este presente año de 1755, Córdoba, 1755.

33 Joseph Latre, *Oración panegyrico-moral al glorioso obispo de Ascoli, y martyr San Emigdio, patrón especialísimo contra los terremotos, en la fiesta, que el convento de los Mínimos de Nuestra Señora de la Vitoria le dedicó a expensas de la devoción, estando patente el SS. Sacramento del Altar, Zaragoza, 1756.*

aquellos que haciendo gala de la maldad, son enemigos jurados de la virtud, contra los que desprecian los sólidos bienes del cielo, viven entregados a los sementados placeres del mundo, pero los sosiega a favor de los arrepentidos que de veras detestan sus pecados, en abono de los que dexando la carrera del vicio, procura dedicarse al Divino obsequio. Luego el medio para libertarte de sus rigores, y de las consecuencias que traen consigo tan fatales, será limpiar las conciencias, purificar las almas, que poco hace, pidas su auxilio con palabras, si le desvías de ti en las obras» (Latre, documento sin numerar).

El párrafo ejemplifica admirablemente la relación binaria de obligaciones recíprocas establecida entre los mediadores celestiales y la comunidad de fieles cristianos. Los laicos recurrían a los poderes taumatúrgicos de los santos para recuperar la salud y ponerse a resguardo de las catástrofes naturales. Sin embargo, los mismos protectores celestes que tantos favores otorgaban podían actuar a la inversa: provocar la enfermedad o llevar la desolación a la humanidad cuando se vulneraban flagrantemente las normas cristianas de convivencia. La hagiografía católica recoge y fomenta esta faceta del culto tradicional de los santos como instrumento idóneo para la reforma moral de las conductas humanas. Los santos no toleran actitudes de desprecio o negligencia en el correcto cumplimiento de las leyes cristianas. Cuando se quiebra el pacto de alianza mutuo entre los intercesores celestiales y la colectividad cristiana, sobreviene la hecatombe natural, la venganza del santo aflige a la sociedad entera con el mal del que habitualmente protege. Dios concede licencia a san Emigdio para liberar la fuerza indómita de la tierra y que la ruina de la destrucción siembre el caos en los lugares mercedores de tan atroz castigo. El temblor de tierra representaba una señal de la cólera del cielo que solo era posible aplacar con demostraciones públicas de sincero arrepentimiento.

En Barcelona y en el resto de municipios catalanes, el temblor de tierra fue ligero e imperceptible para la mayoría de la población (Rodríguez de la Torre, 329-353). Sin embargo, este hecho no amilanó al clero de la ciudad y no dejó pasar la oportunidad que le brindaba la coyuntura de predicar contra la corrupción de costumbres de la que a su juicio hacían gala los habitantes de la urbe barcelonesa. El terremoto de Lisboa era un aviso divino de la gran tragedia que podía esperar la capital del Principado si no corregía rápidamente las conductas escandalosas de una moral relajada. Las autoridades civiles y religiosas barcelonesas acordaron fijar un período de rogativas públicas encaminadas a reconciliarse espiritualmente con la divina providencia. Un religioso de la orden mendicante de los servitas lo expresa claramente en un sermón³⁴ predicado en diciembre de 1755 en el convento de Buen Suceso de Barcelona:

«¿Y tu Barcelona has quedado en pie, sin experimentar tan grande indignación del Sr.? Si, pero advierte, queda por ahora has pasado sin castigo, no has pasado sin amenazas. Ya te aviso el Sr. el primer día del mes pasado con una pequeña insinuación del terremoto, amenazandote con este tu total ruina, sino mudan totalmente de vida tus habitantes. ¿Tienen por ventura algún privilegio que no tuviesen aquellas ciudades arruinadas? ¿Se vive en esta más piadosamente que en aquellas? ¡Yo de aquellas no lo he visto, pero de esta, ojalá no fuese tan manifiesto! ¿Dónde está la verdadera religión en esta ciudad? ¿En las iglesias? No lo creo; pues se ve más devoción en las casas del juego, passa tiempo, y divertimentos, que no a la casa de Dios. ¿Está en la juventud? No, pues está tan mal enseñada, que más parecen hijos de gentiles, que no de cristianos”» (autor anónimo, fol. 333r).

34 *Sermón en las rogativas por terremotos en las monjas de los Ángeles* (BUB. Biblioteca Universitaria de Barcelona), Ms. 793.



Grabado alemán anónimo del Terremoto de Lisboa (1755)

La catástrofe de Lisboa alimentó explicaciones sobre las causas que indujeron a la providencia divina a enviar tan colosal punición a las muy católicas Portugal y España, paladines tradicionales del catolicismo militante. Un religioso de cuyo nombre la historia no ha dejado constancia trata de hallar la respuesta en unas reflexiones escritas puestas bajo forma de verso³⁵. La hipocresía impía de unas naciones han hecho de la religión el espejo deformado de sus deseos lascivos y la fuente de adulación insaciable de los sentidos, cuyo responsable es, a juicio de este escritor, la iniquidad moral a la que ha conducido la libertad de conciencia de los filósofos modernos del siglo, tolerada, si no fomentada, por la autoridades de ambos Estados:

«No dudo España amada,
no dudo Portugal, que es gran castigo
el que con mano ayrada
el Divino Señor hizo contigo
pero si lo padeces,
oye, que no sin causa lo mereces.

El cielo te maltrata,
porque con sus favores premiada
eres la más ingrata,
debiendo ser la más agradecida:
pues que dada a los vicios
abusas de sus Divinos beneficios.

En ti la pompa vana
reyna, en ti la mentira, y el engaño
la liviandad mundana,
la gula, el interés, y el porte extraño,
la justicia ultrajada
y la soberbia se mira entronizada.

La caridad fraterna
amortiguada yace tan tibia,
ya todo lo gobierna
la ambición, la codicia, la lascivia.

35 *Dolorosos threnos al fatal estrago, que en la península de España ocasionó el trágico suceso de un lamentable terremoto, acaecido poco antes de las diez de la mañana de 1755, y se da incidente noticia de los daños que también hizo en los reynos de Marruecos, Fez, y de otros Continentes de África como también de otros espantosos sucesos por los mismos tiempos, en varias partes del mundo acaecidos, y por último se ponen los formidables remedios, que nos ha franqueado el piadoso Cielo, para precavernos, y librarnos de tan tremendos insultos, y de otras semejantes calamidades, Zaragoza, 1756.*

El vicio tan malvado
de juegos, malas mezclas, y frecuencias,
se halla en ti arraygada,
entregando las almas, y conciencias,
no falta a tus proezas
que en público hacerse las torpezas.

La sencillez hojada
en política falsa ya procede,
la iniquidad plantada
opreme al desvalido, quien más puede
y con mucha licencia
se entiende la libertad de conciencia.

Dónde la honradura?
Dónde está el candor? Dónde la entereza?
Todo se va en locura
el buen trato ya mudado en vileza
y ciegos a lo eterno
las almas precipitan al infierno.

A Dios con escuseza
tarde se va a la Missa, y que sea breve,
larga pero la mesa
y se acredite en ella quien bebe
para juegos lascivos
sirven los días santos, y festivos»

(Autor anónimo, 325-334).

La liturgia protectora eclesiástica para combatir terremotos prescindía del uso de la campana como instrumento taumatúrgico para impedir que la tierra temblara. El tañido de las campanas tenía la propiedad de disipar las tempestades de granizo que arrasaban los campos cultivados, por su doble virtud física y espiritual: el sonido natural del bronce propagaba a través del aire un cierto calor que al llegar a la nube tormentosa favorecía la disolución de la piedra congelada en benéfica lluvia, o espantaba con su toque a los escuadrones diabólicos que supuestamente regían el temporal (Gelabertó, 325-334). En las inscripciones epigráficas de las campanas no se mencionan invocaciones protectoras específicas dirigidas contra los terremotos, ya que poco podían hacer una vez consumada la catástrofe sísmica. El poder físico y espiritual de la campana era eficaz contra los meteoros tempestuosos atmosféricos y los demonios que teóricamente los dirigían, pero las vibraciones del bronce bendecido no podían traspasar la barrera de las capas geológicas internas más profundas de la corteza terrestre. Su función principal en caso de producirse un terremoto era la de convocar al pueblo con un toque de campana especial. En algunas localidades del suroeste español, gravemente afectadas por las secuelas del temblor de tierra de la capital portuguesa, optaron por incorporar a la epigrafía de sus campanas una inscripción dedicada a san Emigdio. La campana de la horas de la catedral de la Asunción en la localidad extremeña de Coria (Cáceres), capital diocesana de igual nombre, fundida en 1758 (tres años más tarde del desastre geológico lisboeta), tiene grabada sobre el bronce la siguiente frase: «San Emigdio me llamo// Llamo contra terremotos».

LOS LÍMITES DE LA MAGIA

Por su parte, la magia docta neo-platónica carecía de una técnica adivinatoria que permitiera interpretar los signos más extremos de la geología terrestre (terremotos y erupciones volcánicas), método parecido a la geomancia antigua descrita por Varrón (116-27 a. C.), uno de los grandes enciclopedistas latinos, en la segunda parte de su obra *Rerum divinarum* (Boyance, 250). La geomancia practicada por los magos renacentistas aparece en Europa en el transcurso del siglo XII y es un procedimiento adivinatorio de origen árabe, fundamentado en la interpretación de figuras o dibujos trazados en la arena por el adivino con la finalidad de escudriñar el futuro que aguardaba a las personas pero sin ninguna

operatividad para revelar los lugares en que se producirían explosiones volcánicas o terremotos (Boudet, 109). La magia sabia de los ritos podía invocar a los demonios subterráneos para que revelasen el lugar exacto donde se ocultaban fabulosos tesoros ocultos abandonados, según creencia popular, por los romanos, godos, judíos y moros antes de su colapso cultural en el Occidente europeo³⁶; sin embargo, las ceremonias mágicas devenían totalmente inútiles cuando el mago interrogaba a estos guardianes feroces de las cavernas terrestres sobre la suerte futura de la naturaleza sísmica. La magia popular tampoco poseía ningún procedimiento adivinatorio que permitiese saber con antelación en qué lugares la fuerza de la naturaleza subterránea golpearía las entrañas de la tierra, ni los especialistas mágicos del mundo urbano ni rural tenían remedio alguno para conjurar las réplicas sísmicas después de un gran terremoto o al menos, si es que existían, no las conocemos. En la literatura anti-supersticiosa española de los siglos XIV al XVIII³⁷ no se menciona ninguna práctica adivinatoria relacionada con terremotos ni ceremonia mágica alguna que pudiese neutralizar la amenaza de futuros cataclismos sísmicos (Campagne, 32-34). Las fuentes documentales guardan un absoluto silencio sobre las interpretaciones populares de los terremotos y de la hipotética existencia de un arcaico sustrato mitológico que explicara los desastres sísmicos al margen de la interpretación eclesiástica oficial. No hay constancia de testimonios escritos que registren una supuesta tradición oral mítica del folklore del inframundo terrestre. La Inquisición tampoco se preocupó por este asunto ante la total ausencia de causas judiciales relacionadas con esta práctica supersticiosa. Por intermediación del diablo, las brujas poseían la capacidad de engendrar potentes nubes tormentosas cargadas de piedra que hacían precipitar en determinados lugares, pero no tenían la facultad de hacer temblar la tierra. La Iglesia se erige en la garante exclusiva de la seguridad de las personas frente al pavor del terremoto ante el total descrédito de la magia.

CONCLUSIONES

En las distintas interpretaciones elaboradas por la élite cultural docta española sobre la naturaleza de los fenómenos sísmicos, no existe ninguna que desvincule, implícita o explícitamente, las causas teológicas de las naturales; en última instancia siempre es la mano de Dios quien decide. Hasta el siglo XVIII, prácticamente, todas las hipótesis formuladas sobre los orígenes de los temblores sísmicos serán derivaciones teóricas de la filosofía aristotélica pasada por el filtro de la escolástico-tomista. Los seísmos son inducidos por la divina providencia como procedimiento punitivo ante las maldades humanas al activar el motor geológico interno natural de la tierra a través del fuego subterráneo o de las influencias planetarias. Las inteligencias espirituales del panteón cristiano gobiernan la geología terrestre de los movimientos sísmicos bajo el sometimiento indiscutible del Creador. El temblor terrestre es una justificación perfecta para que el clero pueda desplegar todo su arsenal propagandístico doctrinal de reforma de las costumbres destinada a una población amedrentada por el pánico y frenar, simultáneamente, el desafío que representan las ideas de los filósofos ilustrados. La Iglesia oficializa por medio de la liturgia protectora de los ritos el auxilio moral que precisaba la gente frente a la ausencia de recursos ofrecidos por las magias docta y popular para adivinar o conjurar los terremotos.

36 La fascinación por la búsqueda de tesoros enterrados en España se concentró básicamente en los siglos XVII y XVIII. Sobre este tema, ver las páginas del libro de Valérie Molero, *Magie et sorcellerie en Espagne au Siècle des Lumières, 1700-1820*, París, 2006, pp. 151-189.

37 El primer tratado del que se tiene constancia fue escrito por Martín Pérez entre los años 1312 y 1317. El último es del fraile Elías del Carmen en 1784. En total fueron redactadas treinta y nueve obras.

OBRAS CITADAS

Fuentes

- AGUILAR, B. *Juyzio universal del cometa que se descubrió en nuestro horizonte en la parte de oriente, a los 12 de abril a las 2 horas, un cuarto y 16 minutos de la mañana deste año 1677*, Barcelona, 1677.
- CASELLAS, E. *Phiso-astroológico juyzio del cometa que apareció a 14 de noviembre del año 1664*, Barcelona, 1665.
- CORTÉS, G. «Tratado de la astrología rústica y pastoral, importante para labradores, pastores y navegantes», texto incluido en *El non plus ultra del lunario y pronóstico perpetuo, general y particular para cada reino y provincia*, Barcelona, 1823 (primera edición en Valencia, 1594).
- Dolorosos threnos al fatal estrago, que en la península de España ocasionó el trágico suceso de un lamentable terremoto, acaecido poco antes de las diez de la mañana de 1755, y se da incidente noticia de los daños que también hizo en los reynos de Marruecos, Fez, y de otros Continentes de África como también de otros espantosos sucesos por los mismos tiempos, en varias partes del mundo acaecidos, y por último se ponen los formidables remedios, que nos ha franqueado el piadoso Cielo, para precavernos, y librarnos de tan tremendos insultos, y de otras semejantes calamidades*, Zaragoza, 1756.
- FERRER, L. *Pronosticación astroológica, sobre el más formidable eclipse, que padecerá el planeta dorado en nuestro emisferio, sobre nuestro horizonte a los 12 de julio del presente año 1684*, Valencia, 1684.
- LATRE, J. *Oración panegyrico-moral al glorioso obispo de Ascoli, y martyr San Emigdio, patrón especialíssimo contra los terremotos, en la fiesta, que el convento de los Mínimos de Nuestra Señora de la Vitoria le dedicó a expensas de la devoción, estando patente el SS. Sacramento del Altar*, Zaragoza, 1756.
- LÓPEZ, C. *Discurso iudiciario astroológico sobre los futuros efectos que ocasionó el eclipse de sol, que sucedió a 12 de julio deste año de 1684*, Sevilla, 1684.
- ORTIZ GALLARDO, I. *Lecciones entretenidas y curiosas physico-astroológica-meteorológico sobre la generación, causas y señales de los terremotos y especialmente de las señales y varios efectos del sucedido en España en el día primero de noviembre del año passado de 1755*, Salamanca, 1756.
- PÉREZ DE VARGAS. *Repertorio perpetuo o fábrica del universo*, Toledo, 1563.
- POCH, R. *Sermón del día de Reyes y de San Raimundo de Peñafort* (BUB. Biblioteca Universitaria de Barcelona), Ms. 1092.
- Relación de las noticias que últimamente se han recibido de los estragos causados en todo el reyno de Valencia desde el día veinte y tres de marzo que empezaron los primeros uracanes y terremotos, hasta la noche del día dos de abril de mil setecientos quarenta y ocho*, Valencia, 1748.
- Relación de los patronatos que tiene San Francisco de Borja en varios reynos, y ciudades de la christiandad contra los terremotos que en dichos patronatos recibieron sus habitadores, sacado de varios autores*, Mallorca, 1793.
- Relación verdadera de los terremotos padecidos en el Reyno de Valencia desde el día 23 de marzo de 1748; y de las rogativas que se hacen en la ciudad de Valencia y en otras partes del reino*, Valencia, 1748.
- Ritual Vicense* (1688).
- Sermón en las rogativas por terremotos en las monjas de los Ángeles* (BUB. Biblioteca Universitaria de Barcelona), Ms. 793.
- THOMATI, J. B. *La más sagrada Judith defensora de su pueblo, sermón panegyrico moral predicado en una de las solemníssimas fiestas que a María Santíssima del Valle, conducida desde su templo extramuros a la insigne parrochial mayor de Santa Cruz de la ciudad de Ézija, el día 25 de noviembre, se le consagró en acción de gracias por la preservación de mayores estragos justamente temidos en el formidable terremoto, acaecido el día primero de noviembre de este presente año de 1755*, Córdoba, 1755.
- TORRES VILLARROEL, D. de. *Tratado de los temblores y otros movimientos de la tierra llamados vulgarmente terremotos: de sus causas, señales, pronósticos, auxilios e historias*, Valencia, 1757.
- TOSCA, T. V. *Compendio mathemático en que se contienen todas las materias más principales de las Ciencias que tratan de la cantidad*, Valencia, 1757.
- VACA DE GUZMÁN, J. *Dictamen sobre la utilidad, o inutilidad de la excavación del Pozo-Airón, y nueva obertura de otros pozos, cuevas y zanjas para evitar los terremotos*, Granada, 1779.
- ZARAGOZA, J. *Tratado de la esfera en común, celeste y terráqua*, Madrid, 1675.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AGUILAR PIÑAL, F. «Conmoción espiritual provocada en Sevilla por el terremoto de 1755», *Archivo Hispalense*, 56, 171-173, 1973, pp. 37-53.
- ALBEROLA ROMÀ, A. *Catástrofe, economía y acción política en la Valencia del siglo XVIII*, Valencia, 1999.
- ALVERNÿ, M. T. «Pensée médiévale en Occident. Théologie, magie et autres textes des XII^e-XIII^e siècles», *Magic and Divination in the Middle Ages. Texts and Techniques in the Islamic and Christian Worlds*, Aldershot, 1996, pp. 122-138.
- BERLIOZ, J. *Catastrophes naturelles et calamités au Moyen Âge*, París, 1998.
- BETHENCOURT, B. «Astrologia e sociedade no século XVI: uma primeira abordagem», *Revista de Historia Económica e Social*, Lisboa, 1982.
- BOLOGNE, J.-Cl. *Du flambeau au bûcher*, París, 1993.
- BOLOGNE, J.-Cl. *La sorcière et l'Occident. La destruction de la sorcellerie en Europe, des origines aux grands bûchers*, París, 1997.
- BOUDET, J.-P. *Entre science et nigromancie. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII^e-XV^e siècle)*, París, 2006.
- BOYANCE, P. «Sur la théologie de Varron», *Études sur la religion romaine*, Publications de l'École française de Rome, 1972, pp. 253-282.
- CAPEL, H. *Organicismo, fuego interior y terremotos en la ciencia española del siglo XVIII*, Cuadernos críticos de geografía humana, 27-28, Universitat de Barcelona, 1980.
- CARO BAROJA, J. «Martín del Río y sus disquisiciones mágicas», *El Señor Inquisidor y otras vidas por oficio*, Madrid, 1979, pp. 171-195.
- COMPAGNE, F. A. *Homo catholicus. Homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, 2002.
- CORREA RAMÓN, M. «Las hojas y pliegos sueltos impresos en Granada», *Boletín de la Asociación Andaluza de Bibliotecarios*, 73, 2003, pp. 43-62.
- DD. AA. «Les anges et la magie au Moyen Âge», *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge*, 114-2, Roma, pp. 589-890.
- DROELANS, I. «Eclipses, comètes, autres phénomènes célestes et tremblements de terre au Moyen Âge: Enquête sur six siècles d'historiographie médiévale dans les limites de la Belgique actuelle (600-1200)», *Revue d'histoire des sciences*, Presses Universitaires de Louvain, 53, 2000.
- DUCOS, J. *La météorologie en français au Moyen Âge, XIII^e-XIV^e siècle*, París, 1998.
- FAUS PRIETO, A. «Los terremotos de 1748 en el Antiguo Reino de Valencia. Documentos de base y notas para su estudio», *Cuadernos de geografía*, 45, Valencia, 1989, pp. 35-50.
- FLORES ARROYUELO, J. *El diablo en España*, Madrid, 1985.
- FREITAS MOURAO, R. R. «A contribuição do Padre António Vieira à história da astronomia», *Separata de Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 403, 1999, pp. 76-98.
- GELABERTÓ VILAGRÁN, M. «Tempestades y conjuros de las fuerzas naturales. Aspectos mágico-religiosos de la cultura en la Alta Edad Moderna», *Manuscripts*, 9, 1991, Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 325-334.
- HELLMAN, D. *The comet of 1577. Its place in the history of astronomy*, Londres, 1994.
- KIECKHEFER, R. *Forbidden Rites. A necromance manual of the fifteenth Century*, Gloucestershire, 1997.
- LUCENTINI, P. «L'ermetismo magico nel seculo XIII», *Sie itu ad astra. Studien zur geschichte der mathematik und naterwssens chafen. Festschrift fürden arabisten Paul Kunitz zum 70*, Wiesbaden, 2000, pp. 404-450.
- MARTÍNEZ SOLARES, J. M. y LÓPEZ ARROYO, A. «O terramoto de 1755 em Espanha», *O grande terramoto de Lisboa*, Vol. I, Lisboa, 2005, pp. 240-268.
- MOLERO, V. *Magie et sorcellerie en Espagne au Siècle des Lumières, 1700-1820*, París, 2006.
- RODRIGUEZ DE LA TORRE, F. «Repercusiones en tierras de Gerona y del Maresme del gran terremoto de Lisboa (1 de noviembre de 1755)», *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, 27, 1984, pp. 329-353.

- RODRIGUEZ DE LA TORRE, F. «Documentos en el Archivo Histórico Nacional de Madrid sobre el terremoto del 1 de noviembre de 1755», *Cuadernos dieciochistas*, 6, 2005, pp. 79-116.
- SÁNCHEZ BLANCO, F. «El terremoto de 1755 en Sevilla y la mentalidad local», *Archivo Hispalense*, 71, 218, 1988, pp. 57-76.
- SCHAB, M. *Vocabulaire de l'angéologie d'après les manuscrits hébreux de la Bibliothèque Nationale*, París, 1897 (reedición en Milán, 1989).
- THORNDIKE, L. A. *Latin treatises on comets between, 1238-1368*, Londres, 1950.
- VERNET, J. *Astrología y astronomía en el Renacimiento*, Barcelona, 1974.
- VINCENT, B. «Les tremblements de terre en Espagne et au Portugal», B. BENNASSAR (coord.), *Les catastrophes naturelles dans l'Europe médiévale et moderne*, Toulouse, 1996.
- WALKER, D. P. *Spiritual and demonic magic, from Ficino to Campanella*, Londres, 1958.
- YEOMANS, D. K. *Comets. A chronological history of observation, Science, Myth and Folklore*, Londres, 1991.

BOTICAS Y BOTICARIOS EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XIX

Miguel Ángel Vivas Pérez

1. INTRODUCCIÓN

Mediado casi el siglo, la Junta de Beneficencia de Guadalajara decide publicar anuncios en el Boletín Oficial de la Provincia, pero también en el *Diario de Avisos* y en la *Gaceta de Madrid*, para proveer la plaza de boticario en el hospital civil, con el «haber anual de 3.300 rs., ración igual a la del director del establecimiento y casa-habitación en el propio edificio del hospital», estando sus funciones definidas en el reglamento interior del mismo¹.

Los anuncios de vacantes de médicos, cirujanos y maestros en la *Gaceta de Madrid*, son numerosos². Más escasos son los anuncios relativos a boticarios, tal vez por el hecho de no ser fácil trasladar el material necesario para la preparación de medicamentos, substancias y demás enseres de una botica, por no hablar del propio inmueble.

Durante su viaje por España entre 1830 y 1833, Richard Ford —como si de un déficit histórico de cultura y sanidad se tratase, déficit que hoy parece querer de nuevo imponerse— apreció que las boticas eran escasas, tanto como las librerías (según sus palabras), siendo casi imposible encontrar los medicamentos necesarios, salvo en las grandes ciudades (Ford 250). En 1815, Moratín planteaba a su amiga Mariquita la posibilidad de buscar un marido boticario para tener a mano «los julepes, las tinturas, las decocciones, las píldoras, los cataplasmas, los extractos, los parches y apósitos» que pudiera necesitar (Moratín 263).

Tener una botica en el pueblo era tan importante como el hecho de disponer de médico y cirujano —así encontramos en los anuncios expresiones relativas al suministro de «la medicina necesaria» para «alivio» de los vecinos—. Hemos de pensar que muchos medicamentos debían prepararse en la botica por el profesor. Desplazarse a una ciudad o población que dispusiera de botica y hacerse con la medicación necesaria no era «llegar y besar el santo». Todo ello motivaría que muchos ayuntamientos publicasen sus anuncios en la *Gaceta de Madrid* para tener mayor difusión y llegar a un mayor número de posible candidatos. A principios del siglo XIX, el ayuntamiento de la madrileña villa de Campo Real anunció su determinación de «establecer botica en ella para alivio de sus vecinos, proveyéndola de un facultativo aprobado», abonándole 200 reales cobrados por la Justicia por el hecho de tenerla abierta, «y pagándole además el recetario». La población era de 350 vecinos, distando 5 leguas de Madrid. Los pretendientes debían dirigir «sus memoriales y propuestas» al ayuntamiento. Treinta años después

1 *Gaceta de Madrid* núm. 4.545, 23/02/1847, p. 4. *Diario de Avisos*, 24/02/1847, p. 2.

2 Miguel Ángel VIVAS PÉREZ: «Del Jarama al Tajo: vacantes de boticarios, cirujanos, médicos y maestros en la 'Gaceta de Madrid', 1800-1850», *Anales Complutenses*, XXIV (2012), pp. 275-303; Miguel Ángel VIVAS PÉREZ y Rita GARCÍA GARCÍA: «Guadalajara: vacantes de Maestros en la 'Gaceta de Madrid', 1800-1850», en *XIII Encuentro de Historiadores del Valle del Henares*, 2012, pp. 211-219.

(en 1833) y ubicado ahora en la provincia de Toledo, con una población entre 350 y 400 vecinos, la dotación de la plaza era de 300 reales del fondo de propios para ayuda de casa³.

2. ANUNCIOS DE VACANTES

En Barajas y en Parla, también en Madrid, se pagaba al boticario por el hecho de residir en la población. En Parla, en 1832 la asignación era de «tres rs. diarios por solo residir en dicha villa», debiendo enviar los memoriales en quince días, francos de porte. Casi veinte años después, el partido de boticario estaba «dotado con 4 rs. diarios por su fija residencia, con aprobación del Excmo. Sr. Jefe superior político de la provincia, e inclusión en el presupuesto municipal de gastos»⁴. En 1816, con 200 vecinos, se pagaban en Barajas 5 reales por residir en el pueblo. Además, los pueblos de alrededor «pueden llamarse anejos para el consumo de medicinas, pues en ninguno hay bótica (sic.)». En 1825 se anunciaría de nuevo la vacante dotada con 120 ducados anuales⁵.

Atender a los pueblos de alrededor también era obligación del boticario en Lumbreras de Cameros (Logroño), pues debía prestar sus servicios a «la villa, 3 aldeas y el barrio del Hoyo, que todo su vecindario es de 260 vecinos poco más o menos», estando dotada la plaza con 6.000 reales y debiendo cubrirse en un mes desde el anuncio⁶. En Loranca de Tajuña (Guadalajara), en 1823 estaba vacante —aunque sin dotación— la plaza de boticario, pues «era libre en sus ajustes», pero sí percibía en trigo el pago de 4 anejos. Los memoriales debían dirigirse al ayuntamiento o al dueño del *Café de Levante*, en Madrid. También estaba vacante la plaza de médico, dotada con 6.000 reales. Eran entonces 250 los vecinos⁷.

En Carbonero el Mayor y Barrio Fuentes, en 1810, en la provincia de Segovia y en plena Guerra de la Independencia, se precisa «un facultativo que, establecido en el pueblo, le suministre la medicina necesaria», pagándole 220 fanegas de «trigo bueno», que es lo que vale el partido anualmente. Los vecinos eran 360. Sin la condición de anejos, ni indicación de retribución alguna se informa: «Hai pueblos reducidos ó chicos en la inmediación, que se surten de medicina a distancia de tres leguas, por no haberla en Carbonero y antes se surtían de la que hubo en este pueblo». Los interesados tenían de plazo para presentarse en persona o enviar su memorial hasta fines de agosto, debiendo comenzar el 30 de septiembre⁸.

En septiembre de 1815, en Monzón (en la provincia de Huesca), afirmaba el anuncio que la vacante estaba dotada con casa, 12.235 reales y 10 maravedís, ya cobrados —es decir, que el profesor no tenía que ocuparse del cobro directo a los vecinos—, además de las medicina suministradas a «la plana mayor, curia eclesiástica y empleados en correos y Real Hacienda». El plazo se extendía hasta el día

3 *Gaceta de Madrid* núm. 60, 23/7/1802, p. 731; n° 71, 11/06/1833, p. 304.

4 *Gaceta de Madrid* núm. 57, de 12/05/1832, p. 236; n° 5.802, de 19/06/1850, p. 4.

5 *Gaceta de Madrid* núm. 41, 28/3/1816, p. 322; n° 8, 18/01/1825, p. 32.

6 *Gaceta de Madrid* núm. 72, de 11/08/1807, pp. 835-836.

7 *Gaceta de Madrid* núm. 48, 29/07/1823, p. 180.

8 *Gaceta de Madrid* núm. 203, de 22/07/1810, p. 886.

22, proveyéndose al día siguiente⁹. También en Huesca, en Sariñena, el boticario percibía 1.100 reales pagados por el ayuntamiento el día de San Miguel. Además, añadía el anuncio: «Se advierte que el boticario tiene pueblos agregados que le producen de 30 a 35 cahices¹⁰ de trigo de buena calidad». Por su parte, el cirujano tenía 6.800 reales de dotación, además de 10 reales por cada uno de los que se afeitaban en sus casas¹¹.

En Arcos de Medinaceli, hoy Arcos de Jalón (Soria), estaban vacantes en 1821 las plazas de médico —dotada con 180 fanegas de trigo común y casa— y la de boticario, que percibía 200 fanegas de trigo y habitación, con la obligación de atender a los vecinos de Somaén, Montuenga, Aguilar y «Sapides» (Sagides), distantes media legua los primeros y una legua «corta» el último, con un total de 444 vecinos. Las solicitudes podían presentarse ante el ayuntamiento o en el número 6 de la calle Santa Polonia, 4.º principal, de la Corte¹².

En Auñón (Guadalajara), en 1819 la dotación de la plaza de boticario era de 5.000 reales, 2.200 reales pagados de propios y 2.800 cobrados por la justicia, además de casa de balde. El médico cobraba entonces 400 ducados, casa de balde, 32 fanegas de trigo que pagaba Berninches y los 1.200 reales de Alhóndiga, anejos distantes una legua¹³. Por los mismos años, en Mandayona, cerca de Sigüenza, estaba vacante la plaza de boticario dotada con 800 reales, 140 fanegas de trigo, 24 de centeno, «casa de balde y leña, con algunas otras utilidades»¹⁴. Y en Yebra, en la Alcarria, la vacante de boticario tenía una dotación de 6.000 reales cobrados en trigo por el interesado¹⁵. Unos años más tarde en Usanos, también en Guadalajara, la dotación era de 185 fanegas de buen trigo, pagadas en agosto por los «180 a 200 vecinos labradores». El plazo era de diecisiete días, hasta el 15 de junio¹⁶.

En Santa Gadea del Cid, Santagadea en el anuncio, «confinante a la provincia de Álava, en el camino real que dirige de Búrgos á Bilbao», poco después del levantamiento de mayo en Madrid, las dotaciones de boticario y médico eran de 400 ducados pagados en dinero o en trigo, «como mejor acomode, y además dos comunidades de religiosas, las aguas y baños titulados de Besantes, y otras utilidades», debiendo enviar «sus memoriales, con relación de méritos» a la justicia y al ayuntamiento, dando comienzo su labor en septiembre¹⁷.

9 *Gaceta de Madrid* núm. 111, de 07/09/1815, p. 1.050.

10 DRAE: Medida de capacidad para áridos, de distinta cabida según las regiones. El de Castilla tiene 12 fanegas y equivale a 666 l aproximadamente.

11 *Gaceta de Madrid* núm. 3.591, de 14/07/1844, p. 4.

12 *Gaceta de Madrid* núm. 328, 17/11/1821, p. 1.762.

13 *Gaceta de Madrid* núm. 9, 21/01/1817, p. 84; n.º 50, 27/04/1819, p. 430.

14 *Gazeta del Gobierno* núm. 18, 16/07/1820, p. 80.

15 *Gaceta de Madrid* núm. 167, de 14/06/1821, p. 900.

16 *Gaceta de Madrid* núm. 80, de 28/05/1829, p. 288.

17 *Gaceta de Madrid* núm. 84, de 12/07/1808, pp. 789-790.

En San Martín de la Vega, «distante quatro leguas de Madrid», en 1815 estaba vacante la plaza de boticario con «1.100 rs. y casa»¹⁸. Llegado el cuarto de siglo, en Aguilafuente (Segovia) la vacante valía trescientas fanegas de trigo «poco más o menos, casa pagada y libre de contribuciones»¹⁹. La botica del Real Sitio de San Ildefonso, «propia de S.M.» —razón por la cual se publica el anuncio en la primera página de la *Gaceta*—, se arrendaba al mejor postor en el verano de 1838²⁰.

Mediado el siglo y con «aprobación del Sr. Jefe superior político de la provincia», en La Nestosa —hoy Lanestosa, Vizcaya— se precisa «un boticario que provea de medicinas a sus vecinos» y un cirujano. El primero tenía derecho «a exigir a cada uno de los pertenecientes a la clase de simples jornaleros y de simples colonos 10 rs. anualmente por vía de salario, y de cada uno de los restantes 20, recibiendo además 1.200 reales anuales de fondos municipales». El cirujano cobraba 8, 14 y 700 reales respectivamente. El plazo acababa el 26 de diciembre y debían comenzar el 1 de enero²¹.

En ocasiones no se fija cantidad alguna, siendo los boticarios quienes deben hacer sus propuestas. Así, en la localidad madrileña de Meco, en 1814, las vacantes eran de médico y boticario —la primera dotada con 6.000 reales— mientras que los aspirantes a la plaza de boticario debían hacer su propuesta para una población de 150 vecinos²². Lo mismo ocurre en Loeches en 1829, también en Madrid, donde los interesados debían enviar sus memoriales o presentarse para concertar el modo y forma de provisión²³.

3. ASPECTOS SOCIALES

Los ayuntamientos, conscientes de la situación de algunos de sus vecinos, no dudaron en adoptar medidas a favor de los más desfavorecidos. En 1834, en el segoviano pueblo de El Espinar «la dotación consiste en 2.200 rs. anuales pagados del caudal de Propios, con la obligación de residir en dicha villa con oficina abierta con la pensión de dar medicina de balde á doce pobres», señalados por la justicia de la villa cada año, pero solo para enfermedades «que no sean crónicas». La gratuidad de los medicamentos para los enfermos crónicos podría ser una gran carga económica para el boticario. Los pretendientes debían dirigir sus memoriales, francos de porte, al ayuntamiento en el plazo de 15 días. Tres años después se repite el anuncio, descendiendo los emolumentos a 200 ducados anuales, pagados mensualmente o por tercios, «con la carga de dar medicina de balde a 12 pobres vecinos de la misma villa, que designe el ayuntamiento». La plaza se cubría el 27 de marzo, fecha tope para los memoriales²⁴.

Pero las preocupaciones sociales no se limitaron a los propios vecinos: también se atendió —como sucediera con médicos, cirujanos y maestros— a los boticarios que se jubilaban o a sus esposas. En

18 *Gaceta de Madrid* núm. 33, de 18/03/1815, p. 288.

19 *Gaceta de Madrid* núm. 99, de 18/08/1825, p. 398.

20 *Gaceta de Madrid* núm. 1.354, de 02/08/1838, p. 1.

21 *Gaceta de Madrid* núm. 5.607, de 06/12/1849, p. 4.

22 *Gaceta de Madrid* núm. 87, 18/06/1814, p. 680.

23 *Gaceta de Madrid* núm. 134, 15/09/1829, p. 490.

24 *Gaceta de Madrid*, núm. 289, 30/11/1834, p. 1.204; n° 818, 02/03/1837, p. 4.

Cintruénigo, la vacante de boticario estaba dotada con «520 robos²⁵ de trigo pagados en su especie o en dinero en razón de 9 rs. de a 16 cuartos» después del fallecimiento del boticario en ejercicio, de 85 años, y de su mujer, de 80, «contribuyendo al primero por vía de su jubilación con 100 robos anuales de la dotación sobredicha, y con 50 sobreviviendo su consorte». La población era de 460 vecinos²⁶.

4. TRASPASOS Y TRASLADOS

No siempre convenía al profesor el pueblo o la villa en la que ejercía. En esos casos, algunos no dudan en anunciarse en la *Gaceta* por si hubiera alguna población interesada en sus servicios. Así, encontramos dos anuncios de principios de siglo, aunque por la proximidad en el tiempo y las semejanzas pudiera tratarse del mismo caso.

En el primero de ellos, «D. Felipe de la Torre, del comercio de droguería» de Madrid, informaba de un boticario con botica abierta en un pueblo a 10 leguas, que «por no serle favorable aquel clima, desea colocarse en qualquier otro pueblo con el citado ejercicio»²⁷. En el otro, un boticario «con su botica abierta 5 leguas distante» de la Corte deseaba, a principios de siglo, «colocarse en qualquiera otro pueblo con dicho ejercicio, porque donde se halla no le va bien de salud». Las razones las daba un médico de la inclusa de Madrid²⁸.

En agosto de 1808 se vendía la botica de la villa del Romeral, a una legua de Tembleque, dándose razón en «la botica de las quatro esquinas de la calle Hortaleza de esta Corte»²⁹. Siete años después, sin especificar lugar, un boticario «establecido en un pueblo con botica abierta desea pasar a otro, porque donde se halla no le va bien de salud». La propuesta debía presentarse en una librería de Madrid³⁰.

Ese mismo año se vendía la «botica única» de Pozuelo del Rey, «y de la que se surtía el pueblo», tasada en 4.500 reales de vellón. Los interesados debían dirigirse al número 2 de la madrileña calle Silva³¹.

Caso distinto es el del boticario de Cintruénigo al que antes nos referíamos. Los memoriales para la vacante se recibían hasta el 20 de noviembre de 1822. Sin embargo, un mes después se completaba la información del anuncio anterior, publicado a finales de octubre, indicando que la botica, propiedad del boticario jubilado, estaba en venta, lo que podía interesar a algún aspirante, pudiéndose acordar el precio y los plazos para su pago³².

25 DRAE. En Navarra, medida de capacidad para áridos equivalente a 28 l y 13 cl.

26 *Gaceta de Madrid* núm. 317, de 30/10/1822, p. 1.594.

27 *Gaceta de Madrid* núm. 63, de 01/08/1806, p. 663.

28 *Gaceta de Madrid* núm. 37, de 02/05/1806, pp. 363-364.

29 *Gaceta de Madrid* núm. 65, de 08/08/1806, p. 683.

30 *Gaceta de Madrid* núm. 121, de 28/09/1815, p. 1.124.

31 *Gaceta de Madrid* núm. 98, de 10/08/1815, p. 938.

32 *Gaceta de Madrid* núm. 370, de 20/12/1822, p. 1.864.

En la entonces villa de El Ferrol, en 1818, se vendía «una buena botica, bien acreditada y provista de todos los efectos y utensilios de elaboración» por fallecimiento de su titular. Se vendía o alquilaba a profesor de Farmacia³³. En treinta y ocho mil setecientos siete reales y algunos maravedís estaba tasada la botica que, con todos sus enseres, se subastaba en Madrid en 1822³⁴. Un año antes y por diez mil reales se vendía la «moderna» botica de Pedraza de Campos (Palencia)³⁵. En 1847 se anuncia la venta de una botica en un pueblo distante 4 leguas de Madrid, dando dirección donde informarse³⁶ y cuatro años antes, también con escasa información, se anuncia otra venta de «una bonita botica puesta al estilo moderno»³⁷. Montada a la «antigua», se vendía o arrendaba «bien provista de medicamentos y enseres para la elaboración» otra botica en 1839³⁸. Ese mismo año, un anuncio indicaba que se deseaba comprar una botica en una población que no bajase de 200 vecinos. Asimismo se ofrecía un regente para botica y un profesor de física, química e historia natural para algún colegio³⁹.

En Santisteban del Puerto (Jaén), con 900 o 1.000 vecinos y algunos anejos, por fallecimiento de su propietario se vendía a plazos la botica, única del pueblo, valorada en diez mil u once mil reales. Los interesados debían ponerse en contacto con la viuda⁴⁰.

En Naval Moral de la Mata, cabeza de partido en la provincia de Cáceres, se encontraba vacante, también por fallecimiento del titular, una «botica bien surtida de artículos y su buena casa para habitar». La población era de 700 vecinos, de los cuales 220 estaban igualados con la botica, que pagaban una fanega de centeno, y había además algunos pueblos alrededor que se aprovisionaban en ella. Los interesados debían dirigirse al propietario de la misma⁴¹.

5. BOTICAS DE HOSPITAL

En 1847, por jubilación del titular, estaba vacante la regencia de la botica del hospital de San Agustín de El Burgo de Osma (Soria), cuya dotación ascendía a 4.000 reales, 20 fanegas de buen trigo, habitación en el hospital y «otros emolumentos de alguna consideración». Los interesados debían presentarse con «memorial, fe de bautismo, títulos y relación en forma de sus méritos y ejercicios, y certificación del párroco y autoridad local donde residan de su buena conducta»⁴².

33 *Gaceta de Madrid* núm. 145, de 01/12/1818, p. 1.208.

34 *Gaceta de Madrid* núm. 49, de 17/02/1822, p. 272.

35 *Gaceta de Madrid* núm. 179, de 26/06/1821, p. 982.

36 *Gaceta de Madrid* núm. 4.566, de 16/03/1847, p. 4.

37 *Gaceta de Madrid* núm. 3.045, de 07/02/1843, p. 4.

38 *Gaceta de Madrid* núm. 1.550, de 12/02/1839, p. 4.

39 *Gaceta de Madrid* núm. 1.768, de 15/09/1839, p. 4.

40 *Gaceta de Madrid* núm. 4.941, de 25/03/1848, p. 4.

41 *Gaceta de Madrid* núm. 1.895, de 17/01/1840, p. 4.

42 *Gaceta de Madrid* núm. 4.808, de 13/11/1847, p. 4.

En el hospital de San Antonio, en León, un año antes los emolumentos eran 3.300 reales, «además de casa, ración de pan, vino, carne y dos arrobas de aceite», siendo las obligaciones del titular, recientemente fallecido, «elaborar, disponer y despachar los medicamentos» para los enfermos del hospital y los pobres a quienes se daban gratis en su domicilio, aparte de la venta al público, «con otras de menor importancia». Los interesados debían aportar documentación similar a la requerida en el caso anterior pero además debía indicar «el caudal o fianza con que pueda responder del importe de las cantidades de géneros» recibidos⁴³.

La del hospital de Palencia estaba dotada con 5.300 reales anuales, pagados mensualmente «o como mejor acomode» y habitación dentro del mismo. Los interesados, además de los requisitos de títulos, méritos, fe de bautismo y buena conducta, debían tener al menos 6 años de experiencia, quedando obligados por «formal escritura» a cumplir las condiciones establecidas⁴⁴. En los tres casos era el cabildo el que seleccionaba al elegido.

6. CONCLUSIONES

Los anuncios de vacantes publicados por los ayuntamientos nos permiten acercarnos a las condiciones materiales de los profesionales de la farmacia y también a la realidad social de los pueblos en los que prestaban sus servicios.

Comprobamos cómo los boticarios, al igual que sucediera con médicos y cirujanos, deben atender a los anejos, que contribuyen al pago de los haberes del profesor, pago que suele hacerse del fondo de propios, en dinero o en especie, aunque también, como hemos visto en Lanestosa, se podía hacer por reparto entre los vecinos. No hemos encontrado en los anuncios relativos a otras profesiones que fueran los interesados quienes presentaran sus propuestas, como en Meco o Loeches.

Las preocupaciones sociales por los más desfavorecidos quedan reflejadas en la dispensación de medicinas de forma gratuita a los vecinos más pobres de la localidad. Por otro lado, como ocurre con maestros, médicos y cirujanos jubilados, los ayuntamientos procuran una pensión para quienes, durante años, se habían ocupado de la salud de sus vecinos, o en caso de fallecimiento, de sus viudas.

7. FUENTES CITADAS

Diario de Avisos.

FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro. *Epistolario*. Edición, introducción y notas de René Andioc. Madrid: Castalia, 1973.

FORD, Richard. *Las cosas de España*. Madrid: Turner, 1974.

Gaceta de Madrid.

Gazeta del Gobierno.

VIVAS PÉREZ, Miguel Ángel. «Del Jarama al Tajo: vacantes de boticarios, cirujanos, médicos y maestros en la ‘Gaceta de Madrid’, 1800-1850». *Anales Complutenses*, XXIV (2012), pp. 275-303.

VIVAS PÉREZ, Miguel Ángel y GARCÍA GARCÍA, Rita. «Guadalajara: vacantes de Maestros en la ‘Gaceta de Madrid’, 1800-1850». *XIII Encuentro de Historiadores del Valle del Henares*, 2012, pp. 211-219.

43 *Gaceta de Madrid* núm. 4.352, de 14/08/1846, p. 4.

44 *Gaceta de Madrid* núm. 1.114, de 17/12/1837, p. 4.

LOS VIEJOS MOLINOS DE PAPEL MADRILEÑOS

Alejandro Peris Barrio

La fabricación de papel tuvo un carácter artesanal en España hasta la segunda mitad del siglo XIX, que es cuando se empezó a obtener en gran cantidad utilizando como materia prima la madera. Hasta esa época se fabricaba el papel a mano empleando trapos viejos que se dejaban pudrir en el agua, se batían y se trituraban en un batán compuesto por unos mazos de madera accionados por una rueda hidráulica. La pasta obtenida se extendía sobre unos bastidores formados por finos tamices metálicos que permitían que el agua escurriera dejando una hoja blanda que se colocaba en un fieltro muy seco. Después se apilaban las hojas y se prensaban, encolándolas tras sumergirlas en un baño de gelatina o cola de hueso.

Esta fabricación artesanal de papel necesitaba mucha mano de obra: laborantes, ponedores, pilateros, mozos de traer trajo, de trasladar el papel, de traer leña, etc.

Se empleaban mujeres, que eran las encargadas de seleccionar el trajo que en sacos llevaban los traperos y de esquinzar o desquinzar, que era partir el trajo en trozos pequeños con el desquinche o cuchillo apropiado.

Todos ellos eran trabajos muy penosos realizados en locales poco ventilados, con mucho ruido y en continuo contacto con el agua.



1951. Caravana de traperos en la carretera de Alcalá

A pesar de que el primer lugar de Europa donde se fabricó papel fue en Játiva (Valencia), hasta el siglo XVIII casi la totalidad del papel que se utilizaba en España procedía de Italia, Holanda y de otras naciones más. Entonces empezó a fomentarse este tipo de industria tan necesaria, concediéndose franquicias y privilegios a los que instalaran molinos de papel. Desde el 1 de enero de 1725 se estableció la obligatoriedad de que todos los impresos, libros, memoriales, etc. se hicieran con papel fabricado en España, que era de buena calidad aunque menos blanco que el italiano.

Durante los siglos XVIII y XIX funcionaron molinos de papel en varios pueblos de la provincia de Madrid. Algunos de ellos alcanzaron bastante importancia por la cantidad y calidad del producto obtenido.

La materia prima, los trapos, que se necesitaba en estos molinos procedía en buena parte de la capital. En Madrid existieron en siglos pasados, y hasta unos años después de mediados del siglo XX, los traperos o basureros que desde los barrios de la periferia se desplazaban diariamente antes de amanecer con sus carros tirados por caballerías hasta la capital para recoger los desperdicios que se generaban en los domicilios de los vecinos. Tenían los traperos licencias concedidas por las autoridades municipales y solo podían trabajar en las calles que se les asignaban. Una vez terminada la recogida, a las nueve o las diez de la mañana, regresaban a sus casas situadas generalmente en Tetuán de las Victorias, la Ventilla, los Carabancheles, las Ventas del Espíritu Santo, etc. y se dedicaban a clasificar la mercancía transportada, vidrios, botes, papel, trapo, etc. que luego vendían en los distintos almacenes que había en la capital.

Los trapos eran adquiridos en las traperías que hubo en Madrid (que a finales del siglo XVIII eran 40). El 3 de julio de 1783, las autoridades madrileñas ordenaron que estos almacenes de trapos no estuvieran en el centro de la ciudad sino en las afueras y que no se pudieran vender en ellos comestibles, como solía hacerse.

Estos almacenistas facilitaban los trapos guardados en sacos a los molinos de papel. A veces los mismos traperos vendían directamente en ellos su mercancía.

El señor Custodio, uno de los personajes de la novela *La busca* de Pío Baroja, tenía el oficio de trapero y vivía en las afueras de la capital entre los puentes de Segovia y de Toledo. Vendía el trapo que recogía a los dueños de los molinos de papel.

A veces el suministro de trapo disminuía debido a que muchas familias aprovechaban sus ropas viejas para sacar de ellas tiras para sus candiles y de esa forma evitaban comprar torcidas de algodón, muy caras para su escasez de recursos.

Los molinos de papel que funcionaron en la provincia de Madrid fueron estos:

1.- Rascafría. El molino que llamaban «de los batanes» existía unos años antes de 1390, año en el que fundó el rey Juan I de Castilla en sus proximidades el monasterio de El Paular al que perteneció. Los frailes accedían al molino utilizando el cercano puente del Perdón, que se conserva.

En el siglo XVI era muy utilizado el papel que se obtenía en este molino por su buena calidad. Con él se imprimió en 1604 la primera parte del *Quijote* en el taller de Juan Cuesta, que estaba situado en la calle de Atocha de Madrid.

A mediados del siglo XVIII tenía el molino unos beneficios de 14.300 reales. Había sufrido un incendio y fue reedificado.

A finales del mismo siglo trabajaban en este molino 60 empleados que fabricaban 5.000 resmas de papel al año que se vendían en Madrid.

A principios del siglo XIX seguía perteneciendo el molino al monasterio. En 1824 se transformó en una fábrica de papel con seis cilindros que elaboraba 68 resmas diarias y daba empleo a 30 o 40 operarios de ambos sexos¹.

La fábrica pasó a ser propiedad de una compañía anónima que en 1860 llevó a cabo una reforma en su reglamento y estatutos, que era aceptada el 20 de agosto de ese año por el gobernador de la provincia puesto que «se proponía la confección de un producto reconocido ser escaso en el país y de necesidad su desarrollo»².

El nombre de la sociedad era «Fábrica de papel continuo de Rascafría» y estaba formada por un capital social de 1.800.000 reales dividido en 900 acciones de 2.000 cada una. Tenía factoría en Segovia y almacén en Madrid.

Perteneció luego la fábrica de papel a otros dueños y se cerró definitivamente al canalizarse el río Lozoya para surtir de agua a Madrid.

2.- Orusco. En esta villa madrileña funcionaron desde el primer tercio del siglo XVIII dos importantes molinos de papel instalados en la ribera del río Tajuña.

El molino llamado «de arriba», por su situación, fue fundado en los primeros años del siglo por D. Juan de Goyeneche. Fue una más de las instalaciones industriales creadas por este noble en Nuevo Baztán y en los pueblos próximos.

Estuvo considerado el molino por su dueño como «una de las principales alhajas que tenía sobre el río Tajuña³»:

...una de las principales alhajas que tengo sobre el río Tajuña y que incorporo en este mayorazgo es el molino de papel que fabriqué desde sus cimientos.

A la muerte de D. Juan de Goyeneche, el molino pasó a su hijo mayor, Francisco Javier, por testamento otorgado el 16 de marzo de 1733. Estaba formado entonces por 32 pilas con sus mazos, 4 ruedas, 2 tinas y demás pertrechos necesarios, y daba trabajo a unas 30 personas.

Se fabricaba en el molino papel fino, entrefino y de imprenta.

Hacia 1770, el nieto de D. Juan de Goyeneche arrendó el molino de arriba a D. Lorenzo Guarro, catalán, y poco tiempo después se obtenían en él 4.000 resmas de papel anuales.

El molino de abajo se fundó en 1733 por D. José Solernou, probablemente catalán, con licencia y facultad dadas por la Real Junta General de Comercio y Moneda el 23 de febrero de ese año. Tuvo un coste de más de 24.000 pesos y tenía 4 ruedas, 2 tinas y 24 pilas con 3 mazos cada una.

Para trabajar en su molino papeler, trajo Solernou a Orusco a varias familias catalanas.

1 MADOZ, Pascual. *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*. Madrid, 1847, Tomo XIII, página 375.

2 Archivo de Villa de Madrid. Secretaría 4-219-16.

3 Testamento de D. Juan de Goyeneche. Archivo Histórico de Protocolos de Madrid. Protocolo I6.I61.

Al morir Solernou en 1736, pasó el molino por herencia al presbítero Nicolás de Gozque, a quien el rey Fernando VI por cédula de 21 de enero de 1747 prorrogó por seis años más las franquicias y gracias que había tenido su antecesor en el negocio, con la obligación de fabricar cada año 4.000 resmas de papel⁴:

Por cuanto Nicolás de Gozque, presbítero, me representó que por fallecimiento de José Solernou recayó por herencia en él, el molino y fábrica de papel que en el término de la villa de Orusco del partido de Alcalá de Henares, en la ribera del Tajuña, siete leguas de esta Corte, hizo con casa, oficinas e instrumentos con licencia y facultad que se le dio por mi Real Junta General de Comercio y Moneda en 23 de febrero de 1733, el cual a costa de más de 24.000 pesos había construido y fabricado con 4 ruedas, 2 tinas, 24 pilas con 3 mazos cada una y el ingenio de batir donde se elaboran todos los días de trabajo 20 resmas de papel florete, de segunda fuerte e imprenta... he venido en prorrogar a Nicolás de Gozque y sus herederos y sucesores por seis años más las mismas franquicias y gracias que se le dispensaron por las tres expresadas reales cédulas con la obligación de hacer cada año 4.000 resmas de papel...

D. Nicolás de Gozque, los maestros, oficiales, aprendices, etc. quedaban libres de todos los oficios y cargas concejiles, quintas y levadas para soldados, cuarteles, construcción de puentes y otra cualquier carga.

No se podían embargar las carretas y caballerías que condujeran trapo y papel para Madrid u otras partes, excepto en el caso de ser para servicio de la Real Casa.

El propietario y demás dependientes del molino gozarían de exención de todos los derechos reales y municipales de 30 arrobas de vino y 4 de aceite, cada mes.

Quedaban las instalaciones bajo la real protección y sobre la puerta podían poner el escudo de armas que de orden de la Real Junta General tuviese el papel que fabricase, en la lonja en que se vendiera en Madrid, el de las Reales Armas con la inscripción de «Real Fábrica de Papel de la Villa de Orusco».

A mediados del siglo XVIII, los beneficios obtenidos en este molino eran de 26.400 reales, según el *Catastro de Ensenada*, descontando los 80.000 de gasto que suponían los sueldos de 18 o 20 oficiales, administrador, trapos, cola, etc.

En los dos molinos papeleros de Orusco debieron de estar empleados la mayor parte de sus vecinos, que en el año 1752 eran solo 80. Los jornales que cobraban variaban según las distintas categorías y funciones ejercidas:

Laborantes:	2 a 6 reales
Ponedores:	2 a 5 reales
Lavadores:	1 a 5 reales
Pilareros:	8 reales
Oficiales:	4 a 6,5 reales
Oficiales de cortar trapo:	3,5 reales

En 1764 era propietario del molino D. José de Gozque.

⁴ Colección de Reales Cédulas, Pragmáticas, Decretos y Órdenes de S. M. Archivo Histórico Nacional. Libro 1.513, número 33.

En 1826 los dos molinos de papel de Orusco seguían trabajando. Unos años después solo funcionaba uno porque el otro estaba abandonado. A finales de siglo la situación era la misma.

3.- Ambite. Además de atender el molino arrendado en Orusco, D. Lorenzo Guarro fundó otro en Ambite. Hacia 1780, se obtenían en él 2.500 resmas según el *Interrogatorio de Lorenzana*.

Al morir D. Lorenzo, le sucedió su hijo Juan y el molino debió de estar activo poco tiempo, pues no se vuelve a citar posteriormente.

4.- San Fernando de Henares. A mediados del siglo XVIII existió en esta población un molino de papel que tuvo una vida breve, como el resto de las instalaciones que allí existieron, al tener que abandonarse ese lugar a causa de una epidemia que produjo bastantes muertes.

El resto de los establecimientos existentes en la provincia de Madrid para la elaboración de papel se fundaron posteriormente y fueron ya fábricas de «papel continuo», es decir, hecho en forma de cinta y que se vende en grandes rollos. Utilizaban como materia prima la madera y mecanismos modernos, como cilindros para la trituración de la pasta de papel.

Además de la fábrica de Rascafría, ya mencionada, hubo otras en Colmenar Viejo, Manzanares el Real, Lozoya y Morata de Tajuña. Esta última se fundó en la segunda mitad del siglo XIX utilizando la fuerza de un salto de agua. En su época de esplendor llegó a producir de 900.000 a 1.000.000 de kg. de papel al año⁵.

Tenía esta fábrica la contrata del periódico *El Imparcial* y en ella trabajaban 150 obreros.

5 DIEGO ARRIBAS, Juan de, *Morata de Tajuña*. Madrid, 1891.

LA SIMBOLOGÍA DE LAS FIESTAS PATRONALES: EJEMPLO DE PRADOLUENGO

Víctor Omar Dabbagh Rollán

Resumen

Dentro de la amplia variedad de fiestas que pueblan el calendario español, las fiestas patronales constituyen un caso especial ya que, al mismo tiempo que comparten las características propias de cualquier otra fiesta, tienen una doble particularidad: tienen un origen religioso y están fuertemente marcadas por su delimitación geográfica a una comunidad concreta.

Muchos son los aspectos analizables dentro de las fiestas patronales, pero desde este artículo se va a abordar el simbólico. Por ello se van a intentar responder a preguntas del tipo: ¿cuál es el origen de las fiestas patronales?, ¿cuál es el significado de sus rituales?, ¿perduran los mismos rituales en la composición de la fiesta desde su origen hasta la actualidad?

Para intentar responder a estas preguntas, en primer lugar trataremos de forma general el tema en cuestión, las fiestas patronales, desentrañando el mito sobre el que se asientan, así como los rituales que los mantienen. Posteriormente nos centraremos en un caso práctico, las fiestas patronales de Pradoluengo, con el fin de ejemplificar las cuestiones planteadas.

1. INTRODUCCIÓN

Las fiestas patronales, como cualquier otro tipo de fiestas, despliegan una amplia amalgama de elementos en un espacio y tiempo concretos. También, como cualquier otra fiesta:

- «Es la ocasión para la expresión del ritmo, el color, la plástica, la sociabilidad, la emotividad, el comensalismo y hasta el desenfreno. En la fiesta se baila, se canta, se juega, se interpreta música, se lucen vestidos, se engalanan espacios y se alegran los grupos humanos hasta el paroxismo» (Rodríguez Becerra 2006, 11).
- «Concita la participación de tantas y tan diferentes personas y despliega el uso de tan distintos elementos plásticos, sonoros, literarios, económicos y sociales» (Sanmartín 127).
- Implica la oposición de binarios tales como ocio frente a trabajo, excepcionalidad frente a cotidianidad, emoción frente a razón (instrumentalidad), tradición frente a modernidad.

Pero comer, beber, bailar y lucir prendas nuevas no son las actividades propias o identificativas de las fiestas patronales. No hay que olvidar que estamos hablando de unas fiestas con un fuerte componente religioso, donde se mezclan y fusionan actos festivos y lúdicos con creencias y actos religiosos. Como señala Rodríguez Becerra, la fiesta y la religión, dentro de nuestra tradición cultural tan estrechamente ligada a la religión católica, son difícilmente separables. Es por tanto el binomio sagrado-profano el que cobra más fuerza a la hora de analizar estas fiestas.

Las fiestas patronales entrarían dentro de lo que podríamos llamar prácticas de la religiosidad local, en contrapartida de la religiosidad universal (la cual estaría compuesta principalmente por la doctrina

oficial de la Iglesia). Es decir, junto al pensamiento y praxis propias de la religión católica, al igual que en cualquier otra religión, existe una graduación de la religiosidad «con contenidos y expresiones más libres y espontáneos, con objetos de culto y formas litúrgicas autónomas y casi personales» (Giordano 14), que suelen estar vinculadas con una comunidad concreta. Estas formas de religiosidad mantienen fuertes vínculos en común (existiendo una jerarquía entre ellas), lo que no implica, como veremos más adelante, que no existan conflictos entre ellas.

Son muchas las dimensiones que pueden analizarse de las fiestas patronales: económicas (bienes y servicios prestados, distribución de la riqueza, etc.), sociales (valores compartidos, coerción social, identidad colectiva, etc.), políticas (intereses de las instituciones participantes, intereses políticos, uso de la autoridad, etc.), entre otros. Aquí nos va a interesar la fiesta por su significación simbólica, en tanto que no es aleatoria ni inocente, y está compuesta por un conjunto de rituales conocidos tanto por los actores como por los espectadores, lo que no implica que los unos o los otros conozcan su significado.

2. UN ACERCAMIENTO A LOS RITUALES

Desde este trabajo nos centraremos en un elemento preciso con un fuerte componente simbólico dentro de las fiestas patronales: el ritual, el cual, aunque pudiera parecer simple a primera vista, es harto complicado de analizar puesto que las fiestas patronales se componen de un conjunto amplio de rituales que se desarrollan bien durante un periodo corto de tiempo (unas horas) o bien durante un periodo más amplio (días o semanas). Además, estos rituales, como señala Arnold van Gennep, pueden comportar o estar ligados a otros, hecho que podremos apreciar más adelante cuando abordemos nuestro caso práctico.

En este artículo no trataremos de dar una definición de lo que se entiende por ritual, sino que daremos algunas propiedades que distintos autores (como Díaz Cruz, Sally Falk Moore y Barbara G. Myerhoff, Rafael Briones, etc.) han señalado de los rituales colectivos:

- Por propia definición son colectivos, hacen referencia a una comunidad de personas con vínculos en común.
- Tienen un sentido vehicular en tanto que transmiten significados, ya sea consciente o inconscientemente.
- Están pensados con cierta conducta irracional en tanto que hay un desajuste entre los medios y los fines.
- Aglomeran actos repetitivos, frecuentemente solemnes.
- Tienden a la perdurabilidad en el tiempo.
- Se realizan en un tiempo aparte de lo cotidiano, en un tiempo extraordinario y/o sagrado.
- Las acciones o símbolos que se usan en los mismos son esencialmente extraordinarios o, siendo ordinarios, son usados en una forma inusual, de un modo que llama la atención y que se aparta de sus usos mundanos.
- No se tratan de actividades esencialmente espontáneas.
- Las normas, objetos y roles están fijados y predeterminados.

- Son eventos organizados, tienen un principio y un fin que obligan a tener algún orden, alguna secuencia, aunque también es cierto que pueden contener momentos o elementos caóticos o espontáneos, pero que suelen darse en lugares y tiempos prescritos. El orden es el modo dominante y a veces es exageradamente preciso.

Teniendo en cuenta esto, partiremos de la clasificación dada por Anthony Wallace para hacernos un primer bosquejo de los rituales que participan en las fiestas patronales¹. Wallace distingue cinco tipos de rituales:

- Ritual entendido como tecnología, en tanto que con él se trata de controlar varios aspectos de la naturaleza con el propósito de conseguir un beneficio. Dentro de este tipo, Wallace señala como ejemplo los de adivinación, los de intensificación de la caza y la agricultura o aquellos con los que se intenta lograr una protección del medio y la naturaleza.
- Rituales de terapia y antiterapia, que son aquellos que tienen por objeto la reparación de daños producidos a la propia identidad personal, como podrían ser ciertos rituales de brujería.
- Rituales de salvación, entendidos como aquellos con los que se busca renovar la identidad religiosa así como el control del destino individual. Dentro de este tipo, nos encontramos con las experiencias místicas y las expiaciones, así como con las posesiones y los rituales de los chamanes.
- Rituales ideológicos, que son aquellos destinados a controlar el comportamiento, los estados de ánimo, los sentimientos y los valores de los miembros de una colectividad con el fin de conseguir el bien para esta. En esta categoría, nos encontramos con los ritos de paso, los tabús o los ritos de intensificación social.
- Por último, los de revitalización, que buscan el control del destino colectivo, están dirigidos a lo que puede describirse como una crisis de identidad de toda una comunidad.

Dada esta clasificación, debemos señalar que no pueden entenderse los tipos de rituales señalados como compartimentos estancos y perfectamente delimitados; es decir, no podemos definir un ritual dado exclusivamente como un ritual de salvación o ideológico, sino que puede hacer referencia a varios tipos a la vez, incluso variar en cuanto al tipo de ritual que correspondería a lo largo del tiempo en función del significado que se le da.

3. EL ORIGEN DE LAS FIESTAS PATRONALES

A la hora de preguntarnos por el origen de los rituales asociados a las fiestas patronales, trataremos de relacionarlo con la existencia concreta de un mito². La importancia del mito es indiscutible en tanto que no enseña únicamente a una comunidad una explicación sobre diversos aspectos (biológicos, ambientales y sociales), permitiendo la adaptación a los mismos dándoles sentido, sino que además «contiene reglas prácticas para la guía del hombre» (Malinowski 124), reglas que, con frecuencia, originan los rituales.

1 La clasificación dada por Wallace nos será de gran utilidad a la hora de abordar el origen de las fiestas patronales, puesto que encaja con el propósito o fin con el que comenzó a realizarse dicha festividad.

2 Con ello no se quiere decir que únicamente pueden explicarse los rituales por la existencia de un mito, puesto que no siempre se da dicha relación: los rituales pueden haber evolucionado a través del tiempo de tal manera que ya no se puedan vincular a un mito, o bien puede haber existido primero el ritual y después el mito que lo justifique, etc.

Pero para hablar del mito que da origen a las fiestas patronales, hay que retroceder, como hace William Christian, a los siglos XV-XVI, en los cuales la inminencia de peligros graves amenazaba el bienestar colectivo. Peligros como la peste, las sequías, los pedriscos, las plagas (de langostas, de escarabajos de la vid, de rosquillas), diezmaron poblaciones enteras, llegando incluso a obligar a sus habitantes a abandonarlas. Frente a estas amenazas, los habitantes de pueblos y ciudades buscaban distintos sistemas para luchar contra las mismas, pero también se preguntaban por el porqué, querían darle sentido a lo que les acontecía.

No hay que olvidar que, según retrocedemos en el tiempo, «se constata un mayor predominio del mundo sagrado sobre el mundo profano» (van Gennepe 14) y, por tanto, en dichos siglos, nos encontramos con una fuerte tradición católica que envuelve todo. Es en este contexto donde surge el sentido habitual que se les daba a las catástrofes, el cual no podía ser otro que de índole religioso, aunque con tres posibles vertientes: en primer lugar, las catástrofes podían acontecer por obra del Maligno (que busca el mal para el hombre), en segundo lugar por obra de Dios (quien castiga a los hombres cuando se desvían del camino divino) o bien por obra de los santos (quienes utilizaban las catástrofes como señales para que se les prestara la devoción debida o bien como castigo por haber roto los votos prometidos).

Ante esta situación, las distintas poblaciones querían saber quiénes podían ayudarles y qué se esperaba que hicieran o dieran a cambio de dicha ayuda. Para ello, las comunidades buscaban abogados celestiales, los santos, con los que llegaban a acuerdos y compromisos, los votos, a cambio de que les proporcionaran la defensa necesaria contra las amenazas que se cernían sobre ellas. Pero, ¿a qué santo pedir la intermediación? ¿Qué votos realizar?

3.1 La elección de los santos

Una cuestión importante a determinar cuando acontecía una catástrofe, o se preveía que fuera a acontecer, era la elección del santo que debería servir de «abogado» frente a Dios, de protector contra el Maligno, o determinar qué santo había sido ofendido. Dicha elección dependía de las circunstancias en las que se daba la catástrofe, como, por ejemplo, el momento en el que ocurría. Así, ante una tormenta de granizo, se realizaban los votos al santo del día, según el santoral, en que descargaba la tormenta.

Otro factor a tener en cuenta a la hora de elegir el santo era el tipo de catástrofe. Ante tipos concretos de catástrofes se recurría a santos que tenían reputación de ser efectivos ante las mismas, los santos especialistas (como, por ejemplo, los Doctores de la Iglesia, que eran especialistas en insectos y otras plagas agrícolas). No obstante, la elección de los santos especializados seguía una regla básica: en primer lugar se buscaba la ayuda de los santos más especializados pero de menor categoría. Con esta regla se buscaba no abrumar al intercesor de mayor categoría, puesto que si no se impusiera esta regla todas las poblaciones acudirían a él y este no podría «atender» todas las súplicas que le llegaban. Con esta sencilla regla se conseguía también otro hecho importante: poder justificar que los votos en un momento dado no tuvieran los efectos deseados con motivo de la saturación de peticiones a las que debía hacer frente el santo.

Frente a estas especializaciones concretas, también existían los remediadores de todos los males. Es en este punto donde aparecen las figuras de María y Cristo (incluso santa Ana, la madre de María). No obstante, pocos votos colectivos se realizaban a estas figuras, ya que sobrellevaba la amenaza de cargar al remediador con demasiadas peticiones y porque estas figuras ya tenían sus propias festividad-

des de carácter general en relación al calendario episcopal, por lo que si se les hiciesen votos, estos podrían resultar redundantes.

Por otro lado, también era posible que fuesen los propios santos los que manifestasen la realización de votos hacia su persona, y lo hacían de dos formas posibles: a través de las apariciones y por la providencia. Por tanto, en primer lugar, cabía la posibilidad de que los santos se apareciesen a los pobladores dándoles algún tipo de instrucción relacionada con un voto concreto. No obstante, a las personas a las que se solían aparecer eran niños, mendigos o pastores, personas a las que los vecinos y autoridades del pueblo no daban mucho crédito porque los consideraban poco fiables.

En cuanto a la providencia, los pobladores habían diseñado distintas técnicas, basadas en una especie de sorteo entre santos, para que uno de ellos pudiera manifestar que quería ser elegido como el receptor de los votos de la comunidad. A continuación exponremos dos técnicas a modo de ejemplo:

- Se depositaban dentro de una caja varias bolas de cera, cada una con el nombre o la imagen de un santo dentro de los posibles a elegir. Posteriormente se extraía una bola y el nombre que apareciese en la misma sería el santo al que dedicar los votos. En este caso era la providencia la que guiaba la mano que sustraía la bola.
- «Prender doce velas de igual tamaño y peso, cada una de ellas asignada a un santo distinto: el escogido era aquel cuya vela tardaba más en consumirse» (Christian 65), de tal manera que se entendía que era por obra del santo que quería ser elegido que la vela tardara más en consumirse.

Hay que señalar que, una vez elegido el santo protector, podría darse el caso de que los votos no surtiesen efecto alguno sobre la desgracia que acontecía a la población. En dicho caso no se dejaba de creer en la eficacia de los votos ya que podía entenderse, como ya hemos mencionado anteriormente, que el santo estaría abrumado por la cantidad de peticiones que se le hacían. Como consecuencia, se elegía otro santo al que llevar las plegarias y al que realizarle nuevos votos, sin que por ello se dejasen de hacer los correspondientes al primer santo elegido hasta que el «contrato» estipulado con el mismo llegase a su fin.

3.2 Los votos

Como ya se ha mencionado anteriormente, los votos eran compromisos que se adquirían con un santo con el fin de que este intercediera por la persona o la comunidad. Por tanto, los votos podían ser tanto individuales como colectivos, siendo una de las diferencias entre estos el fuerte carácter impositivo de los segundos, llegando incluso a imponerse multas a quienes no cumplieran con los votos colectivos, si bien es cierto que se daban casos en los que un sacerdote conmutaba un voto por otro o en los que se «vendían» indulgencia o bulas. No obstante, como señala Oronzo Giordano, es difícil para estos casos «discernir con exactitud el grado de adhesión espontánea o de constreñimiento, valorar en suma con precisión la costumbre religiosa y las actitudes espirituales libres y autónomas» (Giordano 10).

Los votos se podrían clasificar en función del momento en que se realizaban. Tres son los momentos que señala William Christian:

- Antes de que llegase la catástrofe, con lo que con el voto se pedía la protección de la comunidad.
- Mientras acontecía la catástrofe, y por tanto se buscaba con el voto la detención de la misma.

- Y una vez sufrida y pasada la catástrofe, donde el voto tomaba la función de agradecimiento al santo que sirvió de protección frente a la misma.

No es casualidad que la mayoría de las fiestas patronales se celebren en los meses de verano, ya que «esta época aparece cargada de grandes trabajos en el campo, pues es el momento de la recolección» (González Casarrubios 6), y es, por tanto, esta época el momento en el que más «ayuda» celestial se necesitaba para asegurar el porvenir de una población. No hay que olvidar que la agricultura era el sustento básico de la economía española hasta mediados del siglo xx, por lo que una mala cosecha influía negativamente en el sustento de comunidades enteras. Por tanto, no es de extrañar que se hicieran votos ya sea para proteger la cosecha o bien para agradecer una buena recolección.

Es en este punto, a través de los votos colectivos y de la búsqueda de la intermediación, donde nos encontraríamos con la tipología de Wallace en relación a los rituales, ya que con los votos se intenta controlar aspectos de la naturaleza (sequía, pedruscos, etc.) o reparar los daños producidos (plagas, peste), hablando siempre desde una identidad colectiva con un fuerte componente religioso que se refuerza con la utilización de las prácticas rituales.

Los votos colectivos más frecuentes eran: celebración de rituales litúrgicos, no trabajar los días dedicados a los santos (hecho que en época de cosecha suponía un fuerte sacrificio), ayunar carne, realizar vigiliias o procesiones a ermitas, encargar una imagen del santo (con lo que se lograba que cualquier medio rural quedase sacralizado al colocarse una imagen en él), construir una ermita o un santuario, celebrar una corrida de toros (en la que se sacrificaba al animal en honor al santo), realizar un banquete o velada comunitaria en la que se compartían alimentos, ofrenda de exvotos (objetos prometidos a los santos por escuchar la súplicas, como modelos de cera de distintas partes del cuerpo, muletas), etc.



Imagen 1: Procesión durante las fiestas patronales de Pradoluengo

3.3 La designación del patrón o patrona

Hemos mencionado anteriormente que un posible voto era el levantamiento de ermitas y santuarios, los cuales podían ser construidos por la comunidad, por alguna cofradía o de manera particular (ya que era costumbre de la gente que podía permitir-

selo construir una ermita en el sitio donde se fuera a recibir sepultura para santificar el lugar). La norma general era que cuanto mayor fuese la población más santuarios tuviese (aunque había excepciones).

Una ermita se convertía en santuario cuando atraía devotos de más de una población o era meta de enfermos, quienes acudían a la misma por su renombre en las curaciones. También era habitual que los santuarios ganasen fama a través de la acumulación de reliquias³, incluso de santos locales no canoni-

3 Con la invasión musulmana de la península, muchas de las reliquias que se tenían se trasladaron a las montañas del norte y se quedaron allí tras la Reconquista. Por ello podían establecerse dos tipos de reliquias: las antiguas y las de adquisición reciente. A las primeras se les tenía mayor veneración porque les había dado tiempo a obrar milagros, mientras

zados por la Iglesia. Como consecuencia de la afluencia de personas a los santuarios, se comenzaron a comerciar objetos sagrados como insignias, objetos emblemáticos y estampas que los peregrinos se llevaban como recuerdo y por su capacidad de sanación y de producir milagros.

A los santos a los que se les dedicaba estos santuarios se les empezó a conocer como patronos y, según extendían su fama, su influencia ya no solo recaía sobre el santuario, sino que abarcaba a toda la población e incluso a poblaciones adyacentes. Tal era la fama de los santuarios, y la vinculación que se establecía entre el patrón y la comunidad, que entre los deberes de los miembros de la realeza se encontraba la práctica de visitar los santuarios de los lugares que visitaban, con lo que se conseguía un doble objetivo: demostrar respeto por las regiones y sociedades locales y ganarse la lealtad de los vecinos de la zona.

En cuanto a la eficacia de los patronos, en caso de que esta no fuese demostrada porque el santo fracasase en la defensa de la comunidad, se daba a la población la posibilidad de elegir un copatrón o sustituirlo. La opción del copatrón era la más recurrida, pero la misma debía cumplir con un requisito: el copatrón seleccionado debería ser de sexo contrario al patrón primeramente elegido. Como lo habitual era tener un patrón masculino, por regla general era frecuente elegir como copatrón una advocación mariana, a la que se le daba el rol de madre protectora en contraposición al rol de hijo que se les daba a los miembros de la comunidad.

4. LA EVOLUCIÓN DE LAS FIESTAS PATRONALES

La Iglesia universal no veía con buenos ojos muchas de las prácticas de la religiosidad local, entre ellas las fiestas patronales, principalmente porque le quitaba autoridad ya que no tenía forma de controlar las distintas manifestaciones de religiosidad local. Además, la autoridad que perdían no recaía necesariamente sobre autoridades religiosas locales, sino que incluso llegaba a manos de la autoridad laica. Así, se criticaba que la administración de los lugares sagrados o que incluso algunas prácticas religiosas estuviesen bajo el control de personas laicas (las cuales montaban sus propios negocios en derredor de los santuarios, llegando inclusive a convertirse en santos locales) o la falta de control de las beatas (que eran mujeres que seguían algún género de regla religiosa pero sin estar bajo el control de ninguna figura religiosa)⁴.

Entre muchas de las críticas que se hacían a las prácticas de la religiosidad local (que iban en consonancia con las críticas que habían señalado los reformadores protestantes a la Iglesia universal) podemos destacar:

- Falta de credibilidad de los milagros y apariciones locales (a las cuales a partir de Trento se pedían certificaciones, aunque en España eso ya se hacía desde el siglo xv)⁵, junto a la proliferación de vividores que «cosechaban» limosnas a base de fingir milagros.
- La utilización de prácticas festivas a modo de votos, como la celebración de corridas de toros, veladas y festejos⁶.

que a las segundas no se les prestaba tanta atención por ser numerosas y por dudarse de su veracidad. Muchas de las reliquias nuevas llegaban de Roma o de países donde había triunfado la Reforma, por ser España la gran potencia católica.

4 Por ello la Iglesia dispuso normas para reglamentar la vida de estas beatas, que incluían la forma de vestir.

5 En España las apariciones se redujeron considerablemente cuando el Santo Oficio comenzó a prestarles atención.

6 Ante las críticas hacia estos festejos, incluso ante su prohibición, los mismos se desvincularon de los votos y de las

- La existencia de una especialización por parte de los santos acarrea reminiscencias de las antiguas divinidades romanas y griegas.
- La idea de que la Gracia de Dios era más asequible en determinados lugares iba en contra del dogma de que Dios está en todas partes.
- La herejía de que el trato sexual entre personas solteras no era pecado.
- El derroche de capitales de las cofradías, que debería concentrarse en la creación de hospitales grandes y no en la realización de pequeñas obras y caras.

Por todo ello, uno de los objetivos del Concilio de Trento (1545-1563) fue el de asegurar la autoridad de la Iglesia universal frente a las iglesias locales, estableciendo la primacía de la primera frente a las segundas a través de la restricción de algunas prácticas o por la imposición de una serie de normas a las mismas. Una de las medidas más restrictivas que tomó la Iglesia para fortalecer su autoridad fue la reducción de fiestas votivas, ya que las gentes daban preferencia a estas sobre las preceptuadas por la diócesis y por Roma.

De este modo, poco a poco, muchas de las prácticas consideradas de religiosidad local fueron convirtiéndose en prácticas laicas para que pudieran sobrevivir al Concilio de Trento, pero sin dejar de vincularse, de manera no oficial, a la religiosidad local. Con el paso del tiempo y de las generaciones, el significado religioso de dichas prácticas fue perdiéndose con la desaparición de la transmisión oral del mismo y por la incorporación gradual de otras prácticas que venían a agrandar la fama y prestigio de las fiestas patronales y que en un principio no tenían un sentido religioso explícito.

En la actualidad las fiestas patronales son fiestas que vinculan ya no solo a los miembros (católicos) de la comunidad, sino que afectan a poblaciones próximas o incluso a turistas, independientemente del credo o de la relación que se tenga con el patrón o con la misma población. Dentro de las fiestas se oferta una amplia gama de actividades, con carácter religioso o no, que llegan incluso a diferenciarse según edades o sexo.

Cabría preguntarse cómo conviven los distintos rituales que se pueden dar dentro de unas fiestas patronales, qué simbología se puede extraer de los mismos, si aún se podrían vincular a una creencia religiosa, o si el mito que explica el origen de los rituales sigue vigente. Para abordar estas preguntas recurriremos a un caso práctico que tal vez nos ayude a alcanzar alguna respuesta a las mismas. En este artículo trataremos brevemente las fiestas patronales de Pradoluengo.

5. CASO PRÁCTICO: LAS FIESTAS PATRONALES DE PRADOLUENGO

Pradoluengo es un pueblo al este de Burgos situado en la comarca de la Sierra de la Demanda. Desde el siglo XVI se tiene constancia de una fuerte industria textil, industria que se popularizó por la elaboración de la bayeta y por su ulterior reconversión a la elaboración de boinas y fajas, para posteriormente fabricar calcetines. En la actualidad dicha industria está decayendo por circunstancias coyunturales.

Durante los meses de verano, Pradoluengo cuenta con dos festividades destacadas. La primera son sus fiestas patronales, dedicadas a Nuestra Señora de la Asunción y a san Roque, y se celebran entre el 14 y 20 de agosto. La segunda festividad, que se podría considerar una continuación de las primeras, se celebra el segundo fin de semana de septiembre, y son las llamadas Fiestas de Gracias. La disposi-

prácticas religiosas para seguir celebrándose de la misma forma que cuando se les consideraba voto.

ción temporal de estas festividades nos trae a la memoria la clasificación de William Christian sobre los momentos en los que se realizaban los votos (protección, detención y agradecimiento).

Para este artículo abordaremos brevemente las fiestas patronales que se celebran en agosto, durante las cuales se desarrollan un conjunto variado de rituales (algunos de los cuales se entrecruzan con otros) en los que se puede apreciar la utilización de símbolos, espacios, figuras, etc. cargados de significados tanto religiosos como laicos, aunque bien es cierto que estos últimos podrían vincularse a un origen religioso.

Algunos de estos rituales los abordaremos más adelante, pero antes de hacerlo es conveniente dedicar unas breves líneas a sus patronos que, como ya hemos mencionado anteriormente, son Nuestra Señora de la Asunción y san Roque. Como puede observarse, la regla de los copatronos (que deben tener sexo distinto) se cumple en este caso.

El mito de la Asunción de la Virgen parte de la creencia de que el cuerpo y el alma de la Virgen María, madre de Jesucristo, fueron llevados al Paraíso cuando terminaron sus días en la tierra. Esta Asunción de la Virgen simboliza el triunfo de la misma sobre las fuerzas del mal (que ni siquiera pudieron corromper su cuerpo). Vemos cómo en la elección de la copatrona sigue la costumbre de nombrar como tal a una advocación mariana.

Por otro lado, el mito de san Roque parte de la peregrinación del mismo a Roma. Se cuenta que por el camino, el santo curaba a los afectados por la peste hasta que él mismo cayó enfermo. En esta situación, san Roque se retiró a un bosque en el cual hizo brotar un manantial del que poder beber y en el que le visitaban un ángel y un perro para curarle las heridas y darle comida respectivamente. Es por este mito por el que san Roque se convirtió en un santo especializado en la curación de la peste y de toda clase de epidemias.

Hay que señalar que las fechas de celebración de estos patronos son contiguas: la Asunción se celebra el 15 agosto y la fiesta de san Roque se celebra el 16 del mismo mes. Pero más reseñable es que la dedicación de las fiestas patronales a estas dos figuras no es exclusiva de Pradoluengo, sino que hay otros muchos municipios y pueblos a lo largo del territorio español que los tienen como patronos (o como festividades en el calendario). A modo de ejemplo señalamos Tudela de Duero (Valladolid), Pollos (Valladolid), Roa (Burgos), Olmillos de Sasamón (Burgos), Baños de Valdearados (Burgos), Berzosa del Lozoya (Madrid), Villanueva del Río Segura (Murcia), Panticosa (Huesca), Escatrón (Zaragoza), Urrea de Gaén (Teruel), etc. Pero, ¿a qué responde este hecho? Hay que recordar que las poblaciones tomaban como «abogados» celestiales a aquellos que habían demostrado ser eficaces para afrontar las catástrofes, ya sea por experiencia propia o ajena, y es de suponer que la proliferación del uso de este binomio Virgen-santo bien podría responder a una imitación, en cuanto que podría haberse popularizado su utilización en la lucha contra epidemias. Dicha hipótesis parece reafirmarse cuando comprobamos la proximidad de algunas de las poblaciones, principalmente las pertenecientes a Castilla y León.

5.1 El chupinazo

Empezamos el análisis de los rituales de las fiestas patronales de Pradoluengo con el llamado «chupinazo», pues es con él con el que se da la apertura o el comienzo de las fiestas de manera oficial. El chupinazo es el ritual que marca el antes y el después, es el ritual que separa el tiempo cotidiano del tiempo festivo, del tiempo excepcional.

El acto muestra su oficialía en tanto que son las autoridades del pueblo (el alcalde y los concejales) quienes ejercen de actores, de maestros de ceremonia, situados en el balcón del ayuntamiento (junto con las reinas de las fiestas, el pregonero, el encargado de cantar el himno y el de lanzar los cohetes), mientras que el resto de la población se sitúa en la plaza, a nivel del suelo. Esta utilización de espacios, además de ser instrumental en tanto que facilita poder escuchar y ver todo lo referido al chupinazo por la gente que está en la plaza, también cumplía (y para hacer esta afirmación dejo de centrar mi mirada en Pradoluengo para referirme a la costumbre general⁷) una función social, ya que demostraba la ostentación de poder en diferentes ámbitos, pues no solo subían las autoridades administrativas, sino también las religiosas (el cura), las económicas (personalidades adineradas del pueblo), culturales (artistas reconocidos), etc. Esta diferenciación de espacios también es visible en otros rituales asociados a las fiestas patronales, como son las misas solemnes, las corridas de toros, etc., en donde las autoridades tienen un lugar destacado y reservado.



Imagen 2: Ritual del chupinazo en el balcón del ayuntamiento de Pradoluengo

En cuanto a la población que se encuentra en el nivel del suelo de la plaza, suele estar distribuida por peñas, las cuales utilizan la vestimenta (petos, camisas, blusas, e incluso en ocasiones pancartas) para diferenciarse los unos de los otros. Esta diferenciación por peñas cumple con una función de identidad social en tanto que el grupo se define por oposición al resto, pero es un grupo donde los

7 Durante la redacción del artículo se han incluido interpretaciones personales sobre la intencionalidad de algunos rituales. Hay que tener en cuenta que esas interpretaciones son generalizaciones basadas en las teorías de William A. Christian, entre otros, y que, por tanto, no deben aplicarse directamente sobre el caso concreto de Pradoluengo.

límites con respecto a los otros son borrosos puesto que los espacios (públicos —como la plaza— o privados —como los chamizos—), las prácticas (cantar el himno, beber, comer, bailar, etc.), las comunicaciones, etc., se comparten y se llevan a cabo conjuntamente.

Las principales actividades que se llevan a cabo durante el pregón son:

- El alcalde dice unas palabras en honor a la fiesta y a sus pobladores.
- El pregonero da su pregón. En los últimos años se lleva haciendo un concurso para elegir el discurso del pregón, y es el ganador quien lo recita.
- Se presenta a las reinas, y a sus respectivas damas, de ese año. Todas van vestidas con el traje de danzas regionales. (Más adelante abordaremos la figura de las reinas en las fiestas cuando hablemos de los «quintos»).
- Se canta el himno a Pradoluengo. Este es iniciado por una de las personas que se encuentra en el balcón del ayuntamiento y el resto de la población le sigue mientras la banda (situada también a nivel del suelo en la plaza) les acompaña con música.
- Se suelta el cohete que da inicio a las fiestas (seguido por el lanzamiento de más cohetes). Tras los cohetes inicia un nuevo ritual: el pasacalles (que abordaremos más adelante).

Se puede observar cómo dentro de las actividades que se realizan durante el pregón hay muchos elementos que ensalzan la identidad colectiva: dos discursos (uno de ellos el pregón), la utilización de trajes tradicionales de la región, la banda de música municipal, etc. De entre ellos, el más reseñable es el canto del himno, en el que se enaltecen y se alaban las grandezas de Pradoluengo. Pero no es solo por ello la relevancia del canto, sino porque convierte a los (hasta el momento) meros espectadores en actores, consiguiendo que toda la población reunida cante el himno al unísono. El canto del himno, por tanto, es la primera actividad colectiva de las fiestas y que además ensalza dicha colectividad a partir de un sentimiento identitario.

Himno a Pradoluengo

Anhelantes, ufanos y alegres
al impar Pradoluengo cantemos;
con amor y cariño ensalcemos
a la tierra que nos vio nacer.
De Castilla fue siempre notoria
su virtud y también su ideal,
y luchó con porfía y afán,
por vivir, trabajar y vencer.

Pradoluengo de ella es hijo
que en ansias de honor y gloria
ha acrecentado su historia
con ahínco y con amor.
Sus miradas siempre han sido
hacia la vida industrial
y han conseguido triunfar
con honorable tesón.

Salve, salve, Pradoluengo,
proclamemos con ardor
y sus hijos hoy cantemos
con alegría y amor.

Patria mía muy querida,
te ofrezco mi corazón,
que es la prenda preferida
que ofrecerte puedo yo.
Ella hará que Pradoluengo
sea de nombre inmortal.

Pradoluengo contempla a sus hijos
que hoy contentos y alegres están,
entonando los cantos de gloria
a su madre, su tierra y solar.
Con orgullo miro la victoria,
de los vencedores salieron
y su vida y amor ofrecieron
para verte por siempre inmortal.

Por Castilla. ¡Viva!
¡Viva Pradoluengo!
Siempre con gloria y honor.

5.2 Las procesiones y los pasacalles

Las procesiones son un ritual típicamente religioso que contrasta con los pasacalles, pero que a su vez tienen elementos comunes. Es por ello que nos referimos a ambos en este apartado.

La primera procesión que se lleva a cabo durante las fiestas de Pradoluengo se realiza el día de Nuestra Señora de la Asunción. La procesión parte de la iglesia de Nuestra Señora de la Asunción (situada junto a la plaza del ayuntamiento), de la que se porta la figura de la virgen hasta la ermita de San Roque (en los límites del pueblo), donde se recoge a la figura del santo y se trasladan a la iglesia. La similitud entre esta procesión y aquellas que se realizaran en los siglos xv y xvi es palpable, si bien es cierto que la exigencia que le atribuía el voto a la práctica no se ha mantenido hasta la fecha. No obstante, la obligatoriedad⁸ es evidente para aquellas personas que cumplen con unos roles específicos durante las fiestas: las autoridades, las reinas de las fiestas, la banda de música, el grupo de danzas, la quinta de los niños y niñas que han tomado la primera comunión ese año, etc.

Es aquí, al hablar de la quinta de los niños que han tomado la primera comunión, donde aparece algo que ya hemos mencionado anteriormente: el entrecruzamiento de rituales. La primera comunión es un ritual por el cual una persona (generalmente menor de edad) recibe por primera vez el cuerpo y sangre de Cristo bajo la forma de pan y vino. Pero en este artículo no vamos a señalar de este ritual más que su relación con las fiestas patronales de Pradoluengo. Un dato característico de la participación de estos niños y niñas en la procesión es que deben hacerlo llevando la misma indumentaria que llevarán durante la comunión. Puede verse fácilmente una relación de continuidad entre los dos rituales, pero ¿solo es continuidad lo que se busca?

Durante la procesión, estas niñas y niños son fácilmente identificables por su indumentaria. Esto, sumado al hecho de la obligatoriedad de su participación en las mismas, da como resultado que quien vea la procesión va a saber quién ha tomado la primera comunión ese año. Este dato puede parecer irrelevante, pero no lo es si añadimos una negación a la oración: quien está viendo la procesión conoce a quienes NO han tomado la primera comunión. Así pues, este ritual, entre otras cosas, también podría servir como instrumento de control social. Ciertamente es que la instrumentalidad pudiera considerarse obsoleta (o no) hoy en día, pero es indiscutible que dicha función era real en épocas anteriores donde lo religioso lo envolvía todo, y por tanto se controlaba de manera férrea el cumplimiento de los ritos religiosos y las formas de ser creyente (no hay que olvidar que desde el siglo xv el Santo Oficio está activo, luchando contra las posibles herejías).

En cuanto a los pasacalles, hay que señalar que también disponen de un recorrido más o menos fijo por todo el pueblo, pero la función del mismo no es acercar el santo a la población para buscar su protección, sino alborotar, hacer ruido, hacerse notar. Por ello, en el pasacalles participan las peñas junto con la banda municipal, que va al final, y la charanga, que es la que encabeza la comitiva. El sentido de esta actividad es claro: hacer a todos los convecinos, quieran o no, partícipes de las fiestas patronales, aunque solo sea en la función de espectadores del pasacalle. Más adelante veremos otro posible sentido a esta práctica cuando se realiza por la noche.

5.3 Prácticas nocturnas

Muchas son las actividades que se llevan a cabo durante las noches de las fiestas patronales de Pradoluengo. Las más reseñables son:

⁸ La obligatoriedad a la que nos referimos a lo largo de este artículo no es explícita, sino que viene determinada por una coerción social implícita.

- El uso de los chamizos por parte de las peñas. El «chamizo» es un local en propiedad o alquilado por una peña donde se juntan para comer, beber, charlar, reunirse con otras peñas, etc.
- Ir a los bares del pueblo a beber, bailar, etc.
- Escuchar a la orquesta, la cual está presente todas las noches mientras duran las festividades y se sitúa en la plaza frente al ayuntamiento.
- Realización de pasacalles nocturnos, recorriendo todo el pueblo. Dicha actividad se inicia sobre las cinco de la mañana (poco después de que termine el concierto de la plaza), y en ella participa, junto a las peñas, la charanga. Es evidente, por tanto, que con esta actividad se pretende romper el sueño de aquellos que ya se han retirado a sus casas.
- Las dianas floreadas que, aunque no son una actividad nocturna porque se celebran entre las ocho y las nueve de la mañana, las realizan las peñas que han trasnochado y para las que, por tanto, todavía no se les ha acabado el día. Este ritual consiste en rondar a las reinas de las fiestas en sus casas, mientras estas tienen la obligación de ofrecerles un «banquete».

Se puede observar con todos estos rituales cómo se procura tener todo el tiempo nocturno cargado de actividades. Se ve claramente en estas actividades una intencionalidad que pretende mantener en vela a los miembros de la población. En épocas pasadas dicha intencionalidad se podría vincular directamente con los votos, donde al principio la única actividad era permanecer en vela en las iglesias y ermitas, pero con el paso del tiempo se fueron incluyendo nuevas actividades paulatinamente. Hoy en día, estas actividades nocturnas se han desvinculado de toda connotación religiosa, posiblemente, como ocurriera con otros rituales, por las críticas recibidas por parte de la Iglesia universal ante la incorporación de actividades con un carácter festivo y lúdico cada vez más pronunciado.

5.4 Los quintos

Una figura importante durante las fiestas patronales de cualquier población es la figura de los quintos. Los quintos eran los jóvenes que cumplían en un mismo año la edad para realizar el servicio militar obligatorio, servicio que podría considerarse un rito de paso⁹ en tanto que se consideraba que los jóvenes en España no podían considerarse «hombres» hasta que no hubieran pasado por él. Hoy en día, cuando el servicio militar obligatorio ha desaparecido, el término se ha extendido al conjunto de personas que nacieron en el mismo año.

De entre los quintos, las figuras que más destacan durante las fiestas patronales son las de las reinas de las fiestas, elegidas entre las quintas que durante ese año alcanzan la mayoría de edad (18 años)¹⁰. La función principal de estas reinas es la de hacer acto de presencia, junto con las autoridades, en todos los rituales oficiales que acontecen durante las festividades (chupinazo, procesiones, corrida de toros, ofrenda de flores, misas solemnes, competiciones deportivas, etc.), para lo cual deben lucir una vestimenta apropiada según la ocasión (traje regional, de fiesta, de campera, etc.). También durante las fiestas patronales realizan una tarea importante en el ritual de la diana floreada: el de dar

9 Por rito de paso entendemos, siguiendo las indicaciones de van Gennep, aquellos rituales que marcan el tránsito de una etapa de la vida individual de una persona dentro de una comunidad. Dicho tránsito es controlado por la propia comunidad, quien lo define, reglamenta y vigila.

10 También se nombran una reina y dos damas infantiles entre las niñas de diez años que pertenecen al grupo de danzas, siendo los miembros del propio grupo quienes las eligen.

alimento a aquellos que continúan despiertos cuando van a rondarlas a sus casas. Por tanto, las funciones de las mismas son bien limitadas: hacer acto de presencia y alimentar al resto de la población.

Podríamos realizar una interpretación metonímica en relación a la figura de las reinas, en tanto que las mismas podrían hacer la función de sinécdoque ya que es factible considerar que representan al conjunto de jóvenes que llegan a la mayoría de edad (no olvidemos que las reinas son elegidas de entre ellas). Por tanto, podría entenderse que el conjunto de los rituales en los que participan las reinas durante las fiestas patronales (y el resto de eventos que se realizan a lo largo del año de su reinado) componen un gran ritual de paso por el que las jóvenes pasan a ser consideradas mujeres¹¹ (en contrapartida al ritual de paso de los hombres, el servicio militar).

En relación a los quintos varones, como ya se ha señalado, anteriormente disponían de su propio ritual de paso: la realización del servicio militar. En Pradoluengo, no obstante, se ha introducido una actividad durante las fiestas patronales que, si bien no constituye una tradición ni una obligación para los quintos que llegan a la mayoría de edad, guarda un fuerte significado simbólico. Dicha actividad consiste en barrer la arena de la plaza de toros durante las corridas, entre lidia y lidia, para limpiarla de la sangre del animal muerto. Hemos querido señalar este contacto del quinto con la sangre porque esta, como bien ha señalado Victor Turner, encierra una fuerte significación en tanto que simboliza¹²:

El poder	El trabajo	La agresividad
La fuerza	La caza	La violencia
El valor	La guerra	La virilidad
Lo carnal	La muerte	La masculinidad

Todos estos significados que hemos señalado se podrían relacionar con atribuciones que suelen darse al rol de lo masculino, y por tanto suelen estar relacionados con los rituales de paso asociados al tránsito de niño a hombre.

5.5 Otros rituales

No podemos acabar este trabajo sin mencionar otros rituales que se dan durante las fiestas patronales de Pradoluengo. A pesar de que no nos adentremos en analizar cada uno de ellos, nos servirán para tener una visión general de los mismos que nos facilitará la posterior elaboración de conclusiones.

Festival folclórico	Corridas de toros y rejoneo
Ofrenda a la Virgen	Jira (comida que se realiza en el pinar)
Misa	Campeonatos deportivos
Actuación del coro de la iglesia	Campeonato de juegos tradicionales (la tuta)
Concierto de la banda municipal	Concurso de disfraces

11 La figura de las reinas de las fiestas está cargada de un fuerte significado simbólico que aquí solo pretendemos bosquejar. Para alcanzar a ver todo su potencial simbólico, se tendría que hacer un seguimiento de todas las funciones y obligaciones atribuidas a esta figura durante todo el año de su reinado, lo cual sobrepasa las pretensiones analíticas de este artículo.

12 Victor Turner diferencia dos conjuntos de interpretaciones simbólicas en relación a la sangre en función de su procedencia: la menstruación y la caza o la guerra. Al referirnos a las corridas de toros tomaremos la simbología de la sangre en relación a la segunda procedencia.

6. CONCLUSIONES

Durante la realización del trabajo hemos podido vincular las fiestas patronales a un origen mítico basado en la búsqueda de protección o detención de catástrofes (con su posterior agradecimiento). También hemos podido comprobar que las mismas se han visto involucradas en un proceso de transformación paulatino (como consecuencia de una adaptación a las prohibiciones por parte de la Iglesia universal o como fruto de la imitación) al incorporar prácticas cada vez más lúdicas y con menos matices de índole religiosa, aunque manteniendo, o incluso potenciando, la importancia de lo colectivo, de la comunidad.

Por todo ello, la función explicativa del mito y de sus rituales en su inicio no podría mantenerse hoy en día, a pesar de que, como hemos podido comprobar, prácticas que se realizan hoy tienen, en mayor o menor medida, un vínculo u origen con las prácticas que se llevaban a cabo desde los siglos xv-xvi (como señala González Casarrubios, las actuales danzas y juegos de las fiestas patronales son los descendientes de los antiguos ritos de la cosecha, los cuales se vinculaban a los votos).

Para finalizar el presente artículo, me gustaría plantear unas preguntas a modo de reflexión que podrían orientar un trabajo futuro: ¿cómo son vistas las fiestas patronales desde dentro, desde la propia comunidad?, ¿cuál es el significado que desde la población se da a cada uno de los rituales, lugares, figuras participantes, etc.?, ¿qué sentimientos generan las fiestas en la propia comunidad?

Víctor Omar Dabbagh Rollán
Licenciado en Sociología y Antropología Social y Cultural

AGRADECIMIENTOS

La realización de este trabajo no habría sido posible sin la colaboración inicial de Miriam Domínguez Segura, así como sin la ayuda prestada por Margarita Bacigalupe Alonso y Margarita A. Alonso Cámara.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCAIDE AGUILAR, José Fernández. «Las fiestas religiosas y profanas. Participación del concejo de la Villa en el primer tercio del siglo XVIII», en *XII Jornadas sobre Historia de Marchena. Las Fiestas en la historia de Marchena*, 2006, páginas 151-173.
- BAILE RODRÍGUEZ, Antonio. «El pregón de fiestas en Santa Pola», en *Gazeta de Antropología*, n.º 17, 2001.
- BRIONES GÓMEZ, Rafael. «La Semana Santa andaluza», en *Gazeta de Antropología*, n.º 2, 1983.
- CHRISTIAN, William A. *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Editorial Nerea, Madrid, 1991.
- DE LA SIERRA, Carlos. *En la villa de Pradoluengo*, Editorial Acro, Burgos, 1995.
- DÍAZ CRUZ, Rodrigo. *Archipiélago de rituales*, Anthropos, Barcelona, 1998.
- FALK MOORE, Sally; MYERHOFF, Barbara G. *Secular ritual*, Van Gorcum, Ámsterdam, 1977.
- GIORDANO, Oronzo. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Editorial Gredos, Madrid, 1983.
- GONZÁLEZ CASARRUBIO, Consolación. *Fiestas populares del ciclo de verano y otoño en la Comunidad de Madrid*, Comunidad de Madrid, 1998.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciencia, religión*, Ariel, Barcelona, 1982.
- RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador. *Religión y fiesta. Antropología de las creencias y rituales de Andalucía*, Signatura Demos, Sevilla, 2000.
- «Las fiestas en Andalucía. Perspectivas históricas y antropológicas», en *XII Jornadas sobre Historia de Marchena. Las Fiestas en la historia de Marchena*, 2006, páginas 11-26.
- SÁNCHEZ GARRIDO, Roberto. «Los significados de la fiesta. El nacimiento de una cofradía de Semana Santa», en *Gazeta de Antropología*, n.º 21, 2005.
- SANMARTÍN, Ricardo. *Meninas, espejos e hilanderas. Ensayos en Antropología del Arte*, Madrid, Editorial Trotta, Madrid, 2005.
- SEGALEN, Martine. *Ritos y rituales contemporáneos*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.
- TURNER, Victor. *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid, 1990.
- VAN GENNEP, Arnold. *Los ritos de paso*, Alianza Editorial, Madrid, 2008.
- WALLACE, Anthony. *Religion: An Anthropological View*, Random House, Nueva York, 1966.

Lámalo compartir Lámanos futuro

Caja España y Caja Duero hemos dicho sí a crear juntas un gran futuro. Nace una nueva Caja, abierta a todos, en la que sumamos nuestras fuerzas para ofrecerte cada día el mejor servicio.

Caja España 

Caja Duero 