

# Revista de FOLKLORÉ

Fundación Joaquín Díaz



|   |    |
|---|----|
| Editorial .....   | 3  |
| Joaquín Díaz  |    |
| Origen, devenir y nuevos tipos de la medida para curar..... 4<br>(República Argentina, siglos xx-xxi) | 4  |
| Margarita E. Gentile  |    |
| San Andrés de Teixido: Un peregrinaje hacia la identidad gallega .....                                | 20 |
| Rachael Gulish  |    |
| Semblanza del dulzainero Crescenciano Recio.....  | 29 |
| Antonio Bellido Blanco  |    |
| Quién fue y quién es Lorenzo, el protagonista de.....   | 36 |
| <i>Diario de un jubilado</i>  |    |
| Jorge Urdiales Yuste  |    |

# SUMARIO

Revista de Folklore número 376 – Junio de 2013

Portada: La Ilustración Española y Americana – *La feria de las criadas en Villargura por San Juan*. Dibujo de Isidro Gil

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 

**L**a naturaleza de las pequeñas joyas que componen los repertorios populares es similar a la mostrada por algunas muestras de otros géneros en los que la comunicación de conocimientos tiene tanta importancia como el cúmulo de recursos que se usan para transmitirlos. Aparentemente estamos ante obritas de arte —y se las podría denominar así tanto por su acabado perfecto como por responder a unas reglas— que casi nunca tienen autor. Y decimos «aparentemente» porque en realidad su autor termina siendo cada uno de sus usuarios. La importancia del narrador o del cantor en un relato oral o en un romance es tan crucial por lo menos como la atribuida al escritor en un cuento literario. De su habilidad para captarse al público dependerá, en muchos casos, la pervivencia de la expresión y, a la larga, la credibilidad del mismo género. Cualidades como la imaginación, la capacidad de improvisación, la facilidad para el gesto, la adecuación de medios para captar al auditorio aun en condiciones adversas, el uso correcto de la entonación, la intencionalidad, la utilización de idiotismos e inflexiones atractivas, harán de cada pieza un pequeño receptáculo en el que nos sentiremos contagiados por la magia del ámbito y seducidos por la voz y la palabra que, como unas manos invisibles, nos acariciarán, nos moldearán, nos golpearán o formarán sombras cuando convenga a cada momento y situación.

En el caso de las narraciones —de los cuentos, por ejemplo—, conocemos los factores que hacen de cada pieza un medio de comunicación excelente y la transforman en un código de comportamiento gracias a la confianza que genera el relato o su narración en quien lo escucha. La credibilidad —y en consecuencia la utilidad— funciona si los factores de equilibrio y desequilibrio que acompañan al relato y lo vigorizan se producen ordenadamente: al equilibrio inicial sucede un desequilibrio en el que actúa el héroe, para restablecerse finalmente el equilibrio de nuevo. Da igual que sigamos los estudios de Vladimir Propp, los de Claude Bremond o los de Denise Paulme. En todos se aprecian esas alternativas, esos sucesivos contrastes entre carencia y posesión, entre orden y desorden, que dinamizan la narración al tiempo que van interesando y moviendo la atención del oyente hacia unos sonidos que encierran una intención y un significado. No sabemos en qué momento de la historia —de la prehistoria más bien— el ser humano «se encuentra» con esos sonidos, es decir, los descubre y los reconoce. El estudio con tecnologías actuales de las cuevas habitadas en tiempos remotos habla a favor de que los individuos que vivían en ellas tropezaran casualmente con el eco de sus propios aullidos o con el ruido de las estalactitas al ser golpeadas. Probablemente si Platón hubiese concebido su alegoría de la caverna con un sentido menos político, habría pensado también en la posibilidad de que sus prisioneros mejoraran la situación en que se encontraban gracias a la audición de algunos sonidos procedentes de la propia cueva o del exterior. El romancero español recoge con maravillosa intuición poética el alivio que produce en un cautivo el diálogo entre un ruiseñor y una calandria que todos los días vienen a transmitirle el sonido de la libertad, a recordarle que fuera sigue existiendo la vida.

# EDITORIAL

## ORIGEN, DEVENIR Y NUEVOS TIPOS DE LA *MEDIDA PARA CURAR* (REPÚBLICA ARGENTINA, SIGLOS XX-XXI)

Margarita E. Gentile

### El tema y su interés

**E**n trabajos previos me referí a temas europeos que, en la gobernación de Tucumán y entre los siglos *xvi* a *xx*, se entremezclaron con los prehispánicos. Esta dinámica continuó por siglos, incorporando y desechando detalles, conformando periódicamente nuevos relatos y creencias (Gentile: 2001, 2003, 2004, 2007, 2008 a 2009).

En Argentina, los estudios de folklore, desde fines del siglo *xix* y hasta principios del *xx*, habían recogido algunos de esos temas, poniéndolos en perspectiva con lo que se sabía hasta ese momento acerca de la Antigüedad, de la presencia prehispánica de un apóstol en Indias y las comparaciones entre las culturas americanas pre y poshispánicas (Lafone: [1892] 1950; Quiroga: 1897; Ambrosetti: 1896-1899, entre otros); en los años siguientes, los estudios del folklore argentino se dedicaron mayormente a las artesanías y su difusión, luego al folklore como espectáculo de canto, música y danza. No obstante, la *medida para curar*, hasta donde sé, no mereció más atención que la de las citas que transcribo más adelante.

A los estudios de folklore les interesa la genealogía de sus datos; en lo que sigue repasaré los que dispongo sobre dicha *medida* en territorio argentino entre los siglos *xx* y lo que va del *xxi* ya que, desde poco antes del milenio y después, la misma se transformó y adaptó rápidamente para facilitar su difusión comercial masiva en áreas urbanas.

El propósito de estas notas no es hacer exégesis sino mostrar, mediante el caso del devenir de un objeto devocional, las continuidades y cambios de una práctica religiosa y medicinal, cotidiana vigente, por lo menos, desde la Edad Media europea.

### A modo de antecedentes

A partir del siglo *iv*, y a pesar de las herejías cristológicas y trinitarias, y de la controversia iconoclasta al interior del Imperio Bizantino, la difusión del culto a las reliquias de los mártires y santos siguió una carrera vertiginosa, en parte auspiciada por los papas que permitieron exhumar las catacumbas romanas y repartir sus restos por el mundo conocido, en un gesto de autoridad que impulsaba su arbitraje soberano en la sociedad occidental (Del Estal: 1998, 463). Para el cristiano común, que buscaba protección mediante la devoción a un santo intercesor, sus reliquias no eran bienes posibles de adquirir, y solamente podía beneficiarse de su influencia espiritual en las fechas que la liturgia permitía exhibirlas.

Pero también existía la posibilidad de la cercanía de una imagen tallada o pintada, todo autorizado por su correspondiente historia de aparición y milagros dispensados. Se aceptaba que las telas que las hubiesen tocado habían incorporado sus efluvios de salud y salvación, acrecentando de esta manera su difusión ya que a partir de una sola imagen milagrosa era posible que hubiese varios fragmentos de telas que reuniesen dichas condiciones. En este sentido, comparto lo dicho por María Antonia Herra-

dón Figueroa (2001), y en lo que sigue se verán las continuidades y cambios de las «cintas» o «medidas estatales» españolas en una parte del Nuevo Mundo<sup>1</sup>.



Continuidades sin cambios. Relicario de santa Rosa de Lima, Lima c. 1972. Metal plateado, fabricación industrial. Las dos piezas se cierran formando la flor; una tiene la imagen de la santa con el Niño, y pegada a la otra hay un minúsculo fragmento de tela. Foto M. G.



Cinta o «estadal» con la medida y medalla de la Virgen de la Cabeza (cerca de Andújar, Jaén); dice: «Viva la Virgen de la Cabeza. Santuario». Lo adquieren las mujeres embarazadas de toda Andalucía y lo cuelgan del cuello durante el parto solicitando su protección. Varios colores, 62 x 2,5 cm, número 4.501. Foto cortesía del Museo de Artes y Tradiciones Populares. Universidad Autónoma de Madrid



Las mujeres tortosinas y de otros muchos lugares cercanos acuden a pedir protección durante el embarazo y parto al Santuario de Nuestra Señora de la Cinta en Tortosa, Tarragona; allí adquieren una cinta rosa que dejan a veces en manos de la Virgen y se llevan la que ha estado en contacto con la imagen. Dice: «Medida del Sagrado cingulo de Ntra. Sra. de la Cinta, venerado en la ciudad de Tortosa - Virgen Santísima, interceded por mí». 281 x 1,5 cm, número 4.505. Foto cortesía del Museo de Artes y Tradiciones Populares. Universidad Autónoma de Madrid

Aquí valía lo mismo con relación a quienes ya en vida se los tenía por santos, como a fray Francisco Solano<sup>2</sup> (1549-1610), que cuando murió en Lima:

1 Esta autora reunió definiciones, descripciones y propósitos referidos a España en un importante trabajo al que remito; comprometo mi agradecimiento por este dato la Técnica Superior D.ª Ana Isabel María Díaz-Plaza Varón, quien me lo enviara al solicitarle fotos de medidas españolas para ilustrar el presente trabajo.

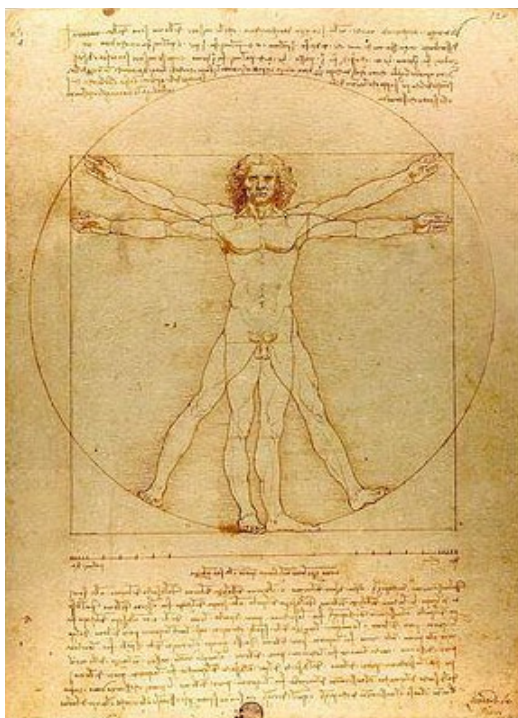
2 Beatificado en 1675, y canonizado en 1726.



Cinta llamada «medida de Santa Casilda», procedente de Briviesca (Burgos); la usan las mujeres embarazadas, colocándola alrededor del vientre para que el parto se desarrolle felizmente. Dice: «Medida de Santa Casilda». 110 x 6,5 cm, número 4.535. Foto cortesía del Museo de Artes y Tradiciones Populares. Universidad Autónoma de Madrid

«... con veneración le besavan todos los pies y manos y se tenía por dichoso quien podía hazer esto, por la grande multitud de gente, que se atropellavan los unos a los otros, por siquiera ver al Santo, y tocar pañuelos y rosarios en su cuerpo, los quales han guardado como reliquias, y poniéndolos a algunos enfermos han sanado milagrosamente.» (Oré: 52).

El concepto del *hombre* como unidad de medida es muy antiguo, pero se difundió aún más a partir del Renacimiento, y fue resumido magistralmente en sus proporciones en el hoy conocido dibujo de Leonardo da Vinci.



Leonardo da Vinci, *Hombre de Vitruvio*, o *Canon de las proporciones humanas*. Dibujado c. 1490, 34,4 x 25,5 cm. Galería de la Academia de Venecia, Venecia.  
[http://es.wikipedia.org/wiki/Hombre\\_de\\_Vitruvio](http://es.wikipedia.org/wiki/Hombre_de_Vitruvio)

Si bien estuvo entre los antecedentes del tema de estas notas, la exposición detallada de dicho concepto no corresponde ahora, pero señalaré un hito del siglo XIII: un estudiante de Bologna llamado Nicolás, enfermo de los

riñones y casi inmóvil en su cama, consiguió curarse invocando los nombres de Jesús y santo Domingo al tiempo que se medía con un hilo torcido por él mismo; comenzó midiendo su propia estatura, y siguió por los perímetros de cuello, pecho, etc. Cuando Santiago de la Vorágine intercaló este milagro en la historia del santo, la *medida para curar* ya era conocida y aceptada como posible remedio a dolencias físicas, pero la inten-



«Recuerdo de Ntra. Sra. de Tiscar, coronada patrona de Quesada», Jaén. Hay varios colores de estadales que se llevan colgados al cuello el día de la romería, el primero y último domingos de septiembre.

Como excepción, los reclutas al servicio militar podían acudir al santuario antes de la fiesta para llevarse el estadal y contar con la protección de la Virgen. 100 x 7,5 cm, número 5.285. Foto cortesía del Museo de Artes y Tradiciones Populares.

Universidad Autónoma de Madrid

ción de nuestro fraile se extendió a mostrar que también lo era del alma porque Nicolás corrigió el rumbo de su vida a partir de aquella curación (Vorágine: 454).

Aquí, la unidad de medida fue la de la propia persona, comenzando por su estatura; y el objeto para medirla fue algo tan sencillo y común como el hilo para el pabilo de las velas; sin embargo, quedaba claro que de nada habría servido sin la mediación de Jesús y santo Domingo.

Cuatro siglos después, en España se usaba para curar una cinta cortada al tamaño de la efigie de un santo en la que se había estampado su figura y las letras de su nombre con plata u oro (Alonso: 2763); en ese momento la mediación se había reducido a una solicitud directa al santo, y esta creencia llegará, con muchas otras<sup>3</sup>, a la gobernación de Tucumán en el siglo XVI traída por los remanentes de las huestes pizarristas y almagristas que fundarían las primeras ciudades.

## Tipos de medidas y su uso

### 1.

En la primera mitad del siglo XX, en el área rural de la pampa argentina, existía la *medida del perro*; la misma consistía en rodear con una cinta, midiéndolo, el cogote de un perrito que aún no hubiese cambiado los dientes. Dicha cinta se colocaba luego alrededor del cuello de un niño a fin de que sus primeros dientes salieran sin dificultad, aunque también se aseguraba que de esa manera se curaban otras enfermedades (Saubidet: 243). Félix Coluccio agregó que en el noroeste argentino se curaba «la tos convulsiva atando al cuello de los niños la medida del cogote del perro» (452).

También para la misma época y lugar había una *medida del pie*, que se formaba apoyando plenamente el pie del niño enfermo sobre el lado del tronco de una higuera que miraba hacia la salida del sol; se recortaba su forma en la corteza de dicho árbol y se la arrojaba lejos. Como con esta acción se esperaba curar la hernia en los niños, si la dolencia se encontraba en el lado derecho del cuerpo debía apoyarse sobre el tronco la planta del pie izquierdo, y viceversa; y en caso de hernia umbilical, se apoyaba cualquier pie (Saubidet: 243).

En estos casos, la *medida* cumplía la misma función citada por Vorágine, es decir, curaba un mal presente; la erupción dentaria se incluía, en esa época, en el rubro *enfermedad* (tal vez por el dolor y molestias que provoca en los niños) y al igual que el embarazo y el parto con relación a la protección dispensada por las *medidas estadales* en España hasta estos años.

### 2.

En la provincia de Corrientes era un talismán; allí había una clase especial de *medida* usada con el fin de ganar en los juegos de naipes. La misma consistía en una cinta o cordel de color rojo con la que se había tomado el largo exacto del cuerpo de un niño difunto (*angelito*). Debía hacerse durante su velorio, y sin que nadie advirtiese que se estaba realizando dicha medición; luego, bastaría con llevar la cinta o cordel en el bolsillo durante las partidas (Perkins Hidalgo: 126).

3 C. 1612, los evangelizadores de los indios calchaquíes les dispensaban, ¿a modo de medicina espiritual?, *agua de cáliz*, *tierra de San Pablo* y *cédulas* para ponerse en la cabeza con la inscripción «*Sanet te Christus filius dei viui*» (Torres: 199-201).

### 3.

El tercer tipo es un amuleto, llamado *medida del santo*, o *medida de la Virgen*; en ambos casos se trataba de una cinta con la que se había medido la altura de una imagen milagrosa, y que el devoto llevaba consigo como protección (Coluccio: 452).

Casi a fines del siglo xx, en la ciudad de Catamarca, cuando un devoto de la Virgen del Valle debía viajar lejos, solía llevar consigo, colgando del cuello, unas cintas con las que no se debió medir nada antes, aunque sí debían haber tocado su imagen milagrosa; luego se las conservaba como un remedio contra las enfermedades (F. Guzmán, comunicación personal). Aquí hay un punto de contacto con la *medida para curar* propiamente dicha que es el primer tipo de nuestra clasificación.

Y, en el transcurso de menos de cincuenta años, se produjo un cambio en el sentido de que podía no ser necesario que la *medida* correspondiese con la altura de la imagen sino que bastaba su contacto, pero a condición de que la cinta debía ser nueva, en el sentido más amplio.

### 4.

El cuarto tipo, en mi opinión, volvió al concepto renacentista, con el ser humano como referencia; a mediados del siglo xx, en la ciudad de Salta había criollas que usaban una cinta métrica (*metro*), o una cinta de tela de color celeste, para diagnosticar el *empacho* (mala digestión) y el *susto* (angustia). En el primer caso se medía el contorno del abdomen; en el segundo, se medía el largo de las piernas de la persona y, si los resultados eran distintos, seguramente el niño o el adulto estaba *asustado* (H. Pérez Campos, comunicación personal).

Coetáneamente, en Buenos Aires, en los barrios donde había alguna migrante italiana, ella solía curar el *empacho* a los hijos de sus vecinos. Primero procedía a *medir el empacho* con una cinta roja cuya manipulación ocultaba diestramente mientras decía algo en voz muy baja, tras lo cual pellizcaba, tirando hacia arriba y con fuerza, la piel (*cuerito*) de la espalda del crío, entre la cintura y el coxis; debía producirse un ruidito particular, como si se separaran dos membranas que hubiesen estado pegadas (E. Lafaille, P. Guevara, entre muchas otras comunicaciones personales).

## Uso y función de cintas en el milenio

La expectativa del cambio de siglo contribuyó a la posibilidad de creación de nuevos cultos religiosos y el relanzamiento comercial de algunas antiguas creencias adaptadas a los próximos nuevos tiempos.

A esto contribuyeron las antiguas publicaciones científicas sobre folklore regional, además de los cuentos de Ovidio y Apuleyo y clásicos populares como la cruz de Caravaca, la clavícula de Salomón, san Cono y otros derivados del ocultismo decimonónico. Esta bibliografía, que por conocida y fácilmente asequible no cito aquí exhaustivamente<sup>4</sup>, fue reciclada y resignificada en el marco de la New Age, es decir, gemas, aromas, colores y una determinada dieta alimenticia se incorporaron al milenio en un despliegue impresionante de combinaciones. Desde los estudios de folklore, el conjunto tenía un aspecto caótico que finalmente resultó que no era tal (DD.AA.: 2011).

4 Ver Gushiken: 1977, para un ejemplo peruano, ya que no hay publicaciones en esa línea para el territorio argentino; el trabajo de Farberman (2005) se refiere a hechos documentados para Tucumán ya entrado el siglo xviii, cuyo común denominador son los venenos, reales o imaginarios.



Esta dinámica también dio lugar a lo que llamé *un nuevo tipo de literatura de corde*<sup>5</sup>, impresa en formato estandarizado de 32 páginas, texto pautado (historia, descripción, acciones, testimonios), y ofrecida en *displays* en las tiendas de venta de objetos rituales junto con velas, sahumeros, música, imágenes, etc. Aunque todavía hay en la red global una lista de sitios renovados periódicamente (*blogs*) dedicados a la cura del *empacho* al modo del siglo pasado (*tirar el cuerito, usar una cinta roja*), sin embargo, en el vórtice de las continuidades y cambios fueron a dar las *medidas* en cuanto a su función: ya no curan (como en el Medioevo), ni diagnostican (como en el siglo xx) sino que, en sintonía con los preceptos de la medicina moderna, previenen.

### Códigos de forma y color

En los puestos de venta callejera ubicados a la entrada de los principales santuarios de la ruta del turismo religioso argentino se encuentran, además de velas, rosarios y medallas en diferentes versiones, cintas en las que está impreso el nombre del santo y el propósito de este exvoto textil: *cuida mi casa / moto / auto, protegeme*.



Puesto callejero de venta de recuerdos frente al santuario de San Expedito, Bermejo, provincia de San Juan.  
Todas las cintas rojas, a la derecha, dicen «Gracias San Expedito».  
Las canastas tejidas de simbol son una antigua artesanía regional. Foto M. G., 2008

Suelen colgarse del espejo retrovisor del auto, tras la puerta de la casa, o anudarse en el manubrio de la moto. Tienen unos 5 cm de ancho por unos 50 cm de largo, con las letras impresas en color negro. A veces, si la cinta se usa al interior de la casa, puede tener adherido un pequeño calendario del año corriente, una canastita con panes modelada en cerámica o una estampita del santo en cuestión. Este suele ser un santo popular, es decir, que tiene miles de devotos aunque no siempre se trate de uno canonizado por la Iglesia (DD.AA.: 2006).

5 Que habría dado nuevo paño que cortar a don Julio Caro Baroja.

La oferta de objetos rituales para cumplir con las devociones personales (en la casa o en determinados lugares junto a las rutas) se multiplicó entre siglos a tal extremo que se impuso, sin dificultad, la necesidad de pautar la identificación del santo y lo que se le pedía. Tanto para las velas como las flores y los aromas, los colores señalan destinatario y propósito lo que, junto a la literatura citada antes, facilita la elección y excluye la asesoría de un especialista en el punto de compra y venta, generando así puestos de trabajo informal, para cubrir los cuales no se requiere más que un mínimo de instrucción. Pero las posibilidades de recombinación de formas, colores y propósitos asegura el sustento de una elite de especialistas en adivinación y magia que trabajan a *puertas cerradas*.



Algunos de los pequeños volantes entregados en mano, en la calle, con publicidad de curanderos y brujos bolivianos del barrio de Liniers, febrero 2013. Foto M. G.

Un ejemplo de la compleja combinación de pautas, en cuanto a formas y colores, es el de las velas, objeto común a todos los tipos de culto popular<sup>6</sup>: New Age, Umbanda, santos canonizados o no por la Iglesia. Aquí algunos ejemplos relevados durante el trabajo de campo en varios lugares del país:

6 También varía el alto de las velas de formato común, ya que las hay de 20 cm de alto que se venden por unidad, y otras de unos 10 cm de alto que se venden en paquetes de nueve, una por cada día de la novena dedicada al santo. Además, los *veloncitos* (unos 5 cm de diámetro por unos 10 a 15 cm de alto) suelen tener uno o varios colores combinados con los mismos propósitos que las velas de formato común, pero se destaca el dedicado a Sansón porque tiene los siete del arco iris (Gentile: 2008 b).

| Color / forma de la vela              | Dedicación, según el cartel de venta                     |
|---------------------------------------|--|
| Blanco y negro / común                | «San La Muerte»  |
| Blanco y azul oscuro                  | [Virgen] «Desatanudos, destrabe económico»               |
| Rojo, blanco y verde / hacha, tijeras | «San Jorge» / cortar problemas, males, etc.              |
| Verde y rojo / común                  | «San Expedito, patrono de la justicia»                   |
| Verde oscuro                          | «Salud»  |
| Marrón                                | «Dinero»   |
| Rosa                                  | «Unión familiar»   |
| Naranja                               | «Bienestar económico»                                    |
| Roja / común                          | «Unión familia» / «Gauchito Gil»                         |
| Roja y negra / común                  | «Exú» [orixá de la umbanda]                              |
| Azul Francia                          | «Solución familiar (estudio)» / «de negativo a positivo» |
| Verde agrisado / común                | «San Pantaleón, médico santo, salud»                     |
| Celeste, blanco y rojo                | «Solución familiar (estudio)»                            |

Hay muchos más colores y combinaciones de ellos, pero san Jorge, san La Muerte y Gauchito Gil tienen los suyos establecidos desde hace varios años, y nada permite pensar que puedan ser modificados en el corto o mediano plazo.

### Lembrança do Senhor do Bonfim da Bahía

Las primeras cintas o medidas llegadas a Buenos Aires en las cercanías del milenio fueron las de Señor de Bonfim, procedentes de Bahía; las traían los turistas que viajaban masivamente al Brasil impulsados por cierta prosperidad económica. Estas cintas eran rojas, angostas, con el nombre del santo impreso en negro y se llevaban anudadas a la muñeca; otras, más anchas, se anudaban al caño de escape del auto y, en ambos casos, el pedido se cumplía cuando la cinta se rompía por desgaste.



Cintas de colores actuales, de Señor de Bonfim, Brasil.

Foto <http://lannelspain.blogspot.com.ar/2012/09/las-cintas-de-colores-de-bonfim.html>

De esta novedad se derivaron primero las cintas rojas con nombres de diversos santos; y cuando el Feng-Shui se popularizó, también las hubo con dijes chinos que imitaban monedas antiguas. La historia de esta cinta (fita) se repite en la red global casi a la letra:

*La fita original fue creada en 1809, permaneciendo desaparecida hasta los años 50. Conocida también como «medida» de Bonfim, su nombre se debe al hecho de que medía exactamente 47 centímetros de largo, la medida del brazo derecho de la escultura del Señor de Bonfim,*

puesta en el altar mayor de la iglesia más famosa de Bahía. La imagen fue esculpida en Setúbal, Portugal, en el siglo XVIII. La «medida» era hecha de la seda, con el diseño y el nombre del santo bordado y acabado en tinta dorada o plateada. Se usaba alrededor del cuello como un collar, en el cual se colgaban medallas e imágenes de santos, que funcionaba como moneda de cambio: al pagar una promesa, el fiel llevaba una foto o una pequeña escultura en cera que representan la parte del cuerpo curada con la ayuda del santo (exvoto). Como recordatorio, adquiría una de estas cintas, que simboliza la propia iglesia. No se sabe cuándo fue la transición a la actual fita, pero en la década de los 60 fue adoptada por los hippies bahianos como parte de su indumentaria.

Hoy en día, en un blog de venta en línea se dice que sus muchos colores derivan de la umbanda<sup>7</sup>, así:

| Color de la cinta | Propósito / umbanda  |
|-------------------|--|
| Blanco            | Paz, sabiduría, calma. Repele las energías negativas y eleva las vibraciones positivas. También significa inocencia y pureza.  |
| Rojo              | Es el color de la pasión y los sentimientos. Simboliza el amor, deseo, poder, fuerza y energía.  |
| Verde             | Refleja el vigor, la juventud, el frescor, la esperanza. Representa las energías de la naturaleza y del renacer.   |
| Verde oscuro      | Asociado a lo masculino. Simboliza la virilidad. / Oxossi.   |
| Amarillo          | Utilizado para tener mucho dinero y riqueza. Asociado a la prosperidad y al optimismo. / Oxúm.   |
| Naranja           | Trae suerte en la consecución de objetivos personales y profesionales. Simboliza el movimiento y la espontaneidad.   |
| Azul              | Conlleva seguridad, tranquilidad, armonía y salud. Es el color del cielo, del espíritu y del pensamiento. Simboliza la lealtad, la fidelidad, la personalidad y la sutileza. |
| Azul claro        | Este color no se encuentra entre las cintas con el texto dedicado al Señor de Bomfin, tal vez porque es exclusivo de lemanjá.  |
| Rosa oscuro       | Usado para lograr la felicidad en el amor. Significa belleza, salud, sensualidad y romanticismo.   |
| Rosa claro        | Asociado a lo femenino. Ternura, suavidad, cariño, amor... y al mismo tiempo cierta fragilidad y delicadeza.   |

Fuentes: <http://lannelspain.blogspot.com.ar/2012/09/las-cintas-de-colores-de-bonfim.html>;  
[http://es.wikipedia.org/wiki/Fita\\_de\\_Bonfim](http://es.wikipedia.org/wiki/Fita_de_Bonfim)

## Cintas dedicadas a santos populares argentinos

En Buenos Aires, también en el entorno del milenio, las cintas para colgar (del espejo del auto, en algún sitio de la casa, etc.), eran rojas y dedicadas a Gauchito Gil; pero antes de 2004 se comenzaron a vender otras de color negro por san La Muerte o Señor La Muerte (Gentile: 2008).

<sup>7</sup> La umbanda es un epígono del vodú africano; se formó en Brasil en los años 30 del siglo XX, agregando el espiritismo kardecista a las danzas y cantos rituales afroamericanos, y años después la New Age. Su diversidad en las formas de culto se debe a que cada *pai de santo* (padre de santo) o *mãe de santo* (madre de santo) pueden realizar cambios en su *terreiro* (templo) respaldados en el deseo de un *orixá* que habla por una *médium*, o directamente en sueños al *pai* o *mãe*. *Orixá* son representaciones antropomorfas de las fuerzas de la Naturaleza.



Construcción devocional dedicada a Gauchito Gil, cerca de Brandsen, provincia de Buenos Aires. Fue clavada en el tronco de un eucalipto, muy poco antes de nuestro registro; junto a la imagen hay botellas de vino fino sin abrir, y cigarrillos. Las cintas rojas no llevan inscripción, pero están destinadas a ser canjeadas, es decir, algún transeúnte puede llevar consigo una y dejar otra a cambio. Foto M. G., 2007



Construcción devocional dedicada a Señor La Muerte, cerca de la ciudad de Chivilcoy, provincia de Buenos Aires. La cinta negra es de fabricación industrial y tiene impreso, en letras blancas, «Señor La Muerte». Las banderas, en cambio, están escritas con letras rojas. Foto M. G., 2008

Hay una excepción en cuanto al color con relación a Difunta Correa; también en el entorno del milenio, los lugares a la vera de las rutas donde se encuentran los pequeños monumentos que la recuerdan, en los que sus devotos dejan ofrendas de agua, comenzaron a distinguirse por estar pintados de color azul celeste y, en algunos de ellos, por su «vecindad» con lemanjá, una *orixá* de la *umbanda* (Gentile: 2009). Sin embargo, con relación a las cintas, solamente se las vende en la provincia de San Juan, donde se encuentra su tumba; las mismas son de color rojo, con inscripción en negro o amarillo que dice: «Gracias Difunta Correa» o «Difunta Correa protegeme». También impreso en la tela hay un dibujo en el color de las letras que recuerda el ícono (R. Ferrer: comunicación personal).



En el momento que escribimos (abril de 2013), desde hace unos meses se están vendiendo frente al santuario de San Cayetano cintas de color amarillo dedicadas a este famoso *santo del pan y del trabajo* en los mismos términos: «Cuida mi casa», «Protegeme»; pueden tener, o no, un calendario, estampita o canastita con panes.

Hoy día hay, para anudar a la muñeca: cintas rojas, angostas, con medallas de Gauchito Gil, san Cayetano o el amuleto conocido como *ojo griego* u *ojo turco* en varios colores. De color blanco es la cinta que se acompaña con Nuestra Señora de la Medalla Milagrosa; pero también hay cintas angostas, de unos 40 cm de largo, sin inscripción, en colores violeta, celeste o rojo; estas se suelen exhibir con relación a las varitas de sahumeros, los que también cuentan con una extensa lista de combinaciones color / aroma / función.



Puesto de venta callejera frente al santuario de San Cayetano, barrio de Liniers, ciudad de Buenos Aires. Las banderas del fondo están dedicadas a Gauchito Gil, y en una de ellas se le adjudica una frase evangélica. Se puede apreciar la variedad de productos vendidos, que abarcan casi todas las posibilidades de ofrendas, amuletos y talismanes.

Foto M. G., 2013

Resumiendo:

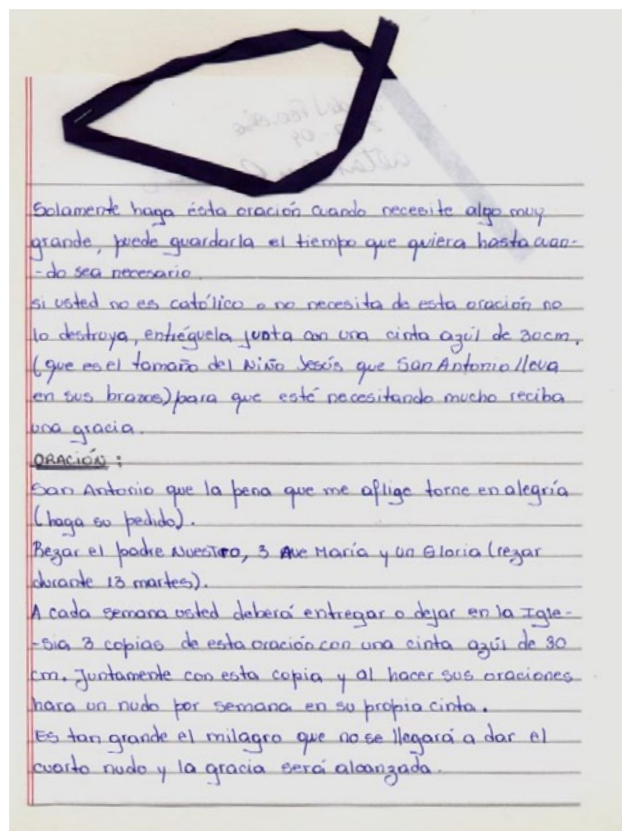
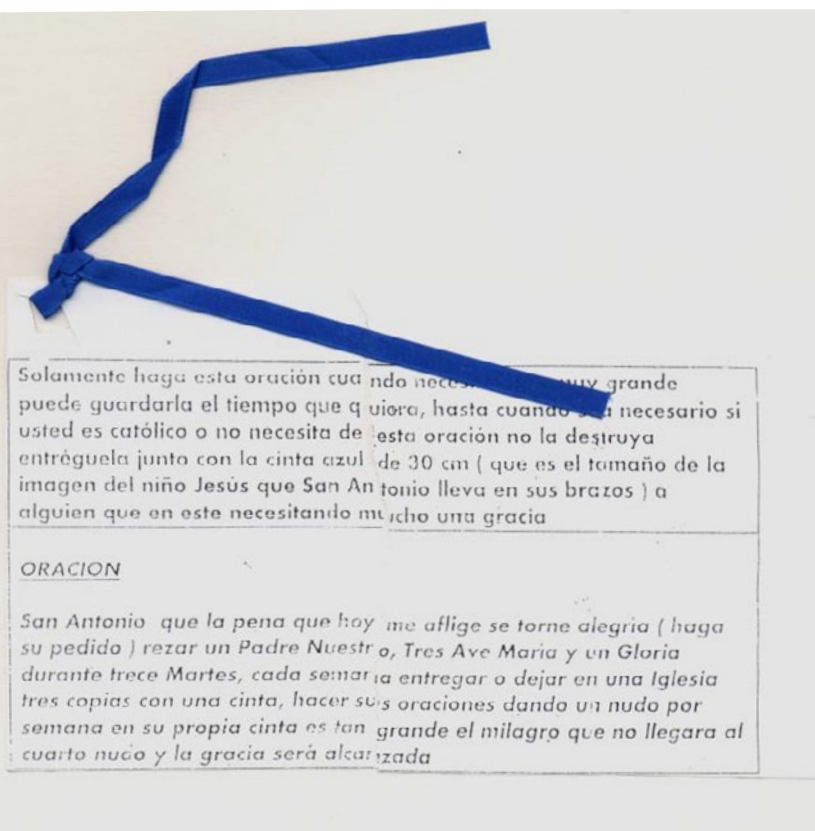
| Color de la cinta                           | Dedicación                         |
|---|------------------------------------|
| Blanco                                      | Ntra. Sra. de la Medalla Milagrosa |
| Rojo  | Gauchito Gil                       |
| Negro                                       | San La Muerte                      |
| Amarillo (¿solo en el barrio de Liniers?)   | San Cayetano                       |
| Violeta, celeste, rojo                      | Sin inscripción                    |
| Rojo, solamente en la provincia de San Juan | Difunta Correa                     |

Fuente: trabajo de campo (M. G.: varias fechas) en los alrededores del santuario de San Cayetano, barrio de Liniers, Buenos Aires. Debo el dato de san Juan al Lic. Rodolfo Ferrer.

## En el reino de la creatividad sin límites<sup>8</sup>: el caso de san Antonio de Padua

Dedicada a este popularísimo santo franciscano hay una oración a cuyo texto se le anuda o pega una cinta angosta en algún tono de azul, de 30 cm de largo, por ser esta, dicen, la altura del Niño que el santo tiene en brazos.

El texto se reproduce, manuscrito o en fotocopia, en papel blanco; no corresponde a ninguna oración conocida, antigua o actual; y mediante ella, con absoluta confianza, sus devotos expresan su pedido breve e imperativamente.



Oración a San Antonio de Padua, reproducida en fotocopia. Tiene anudada la cinta con la medida del Niño. Hallada en la iglesia de San Francisco de Asís, ciudad de Córdoba (R. A.), año 2000. El otro papel, con la oración escrita a mano y la cinta sujeta con una grampa, fue hallada en el mismo lugar, año 2004. Foto M. G.

Como ejemplo, copio a continuación<sup>9</sup> una, hallada en el altar de santa Rita, en la iglesia de San Francisco de Asís de la ciudad de Córdoba (R. A.: 30-11-2000). Dice:

«Solamente haga esta oración cuando necesite algo muy grande puede guardarla el tiempo que quiera, hasta cuando sea necesario si usted es católico o no necesita de esta oración<sup>10</sup> no la destruya entréguela junto con la cinta azul de 30 cm (que es el tamaño de la imagen del niño Jesús que San Antonio lleva en sus brazos) a alguien que en este necesitando mucho una gracia

8 La expresión, que ilustra bien lo que vengo diciendo, es del franciscano Buenaventura Kloppenburg (1980: 523).

9 En la transcripción se respetaron ortografía y sintaxis (Gentile: 2013 ms).

10 A partir de 2000, esta oración dice: «... si usted no es católico o no necesita de esta oración...».

## ORACIÓN

San Antonio que la pena que hoy me aflige se torne alegría (haga su pedido) rezar un Padre Nuestro, Tres Ave Maria y un Gloria durante trece Martes, cada semana entregar o dejar en una Iglesia tres copias con una cinta, hacer sus oraciones dando un nudo por semana en su propia cinta es tan grande el milagro que no llegara al cuarto nudo y la gracia sera alcanzada». Es notable que esta *medida del Niño*, similar a la *medida del santo* y *de la Virgen* no sea explícitamente una *medida para curar*; en mi opinión, la asociación entre el Niño y el ruego es muy clara, aunque la gracia se le solicite directamente al santo.

## Comentarios finales

La genealogía de los datos relacionados con la *medida para curar* arranca en Europa mucho antes del siglo XIII; a la gobernación de Tucumán llegó a mediados del XVI, y los datos entre el siglo XX y XXI muestran cambios rápidos acordes con la amplia difusión de nuevas creencias y cultos populares, a todo lo cual los medios masivos de comunicación no fueron, ni son, ajenos.

Comparto con Herradón Figueroa lo dicho sobre que la creación de la *medida para curar* se produjo a partir de la popularización de las reliquias de mártires y santos cristianos; sus *efluvios de salud* y *salvación* se interpretaron fuera del ámbito religioso en el sentido más amplio, incorporando a esta creencia la de la salud y salvación del cuerpo físico respecto de enfermedades y accidentes. Pero que, ante la imposibilidad de allegarse a una reliquia verdadera, para el devoto común surgió la posibilidad de la trasmisión de dichas emanaciones a partir de telas u objetos que hubiesen estado en contacto con alguna reliquia o imagen milagrosa autorizadas, canonizadas por, cuanto menos, un prelado.

En mi opinión, en algún momento y lugar se habría amalgamado esta creencia con la de la unidad de medida basada en las proporciones del cuerpo humano a partir de la estatura, dando como resultado la cinta con el nombre y la figura del santo que, además de haber tocado la imagen milagrosa, conservaba en su precisa extensión la de dicha figura; la irradiación saludable concentrada en la cinta adquiriría así el valor agregado de la altura de la imagen, impregnando al todo de una inmovible certeza.

El actual territorio argentino pasó por una larga etapa de guerras civiles en el siglo XIX; durante la misma, el área rural careció de asistencia espiritual regular por parte de la Iglesia, quedando sus raleados habitantes a merced de sus propias creencias transmitidas oralmente por quienes alguna vez habían sido catequizados. De ahí que la vulgarización de algunas de ellas adquiriera rasgos que, en otros tiempos y lugares, habrían sido considerados impropios de cristianos.

Los casos revelados me permitieron clasificar la *medida para curar* en cuatro tipos: para curar propiamente dicha, como talismán, como amuleto y para diagnóstico. En probable que en la neta frontera entre la ciudad y el campo que existió hasta entrado el siglo XX surgieran la *medida del perro* y la *medida del pie*, cuyo poder curativo de la erupción dentaria y hernias se extendió a la tos convulsa. También se creía que el *angelito*, que se enterraba acompañado de cartas con pedidos a Dios, y a cuya cintura su madrina amarraba una cinta o cordón para que la ayudara, llegado su momento, a subir al cielo, podía bendecir su propia *medida* al punto de atraer la buena suerte. Y en el tercer tipo, el amuleto es, regresando al Renacimiento, la *medida del santo* o *medida de la Virgen*, que en menos de cincuenta años ya se reproducía mediante el solo contacto con la imagen, o con lo que llamo la *cinta patrón*, tal como sucedió después con la medida del brazo del Señor de Bonfim de Bahía, cuya historia, a su vez, se fue articulando a nuevas modas para mantener vigencia: de cinta roja a cintas de colores derivados de la *umbanda*, de llevarla en la muñeca o el auto a anudarla en la reja de la iglesia.



Es interesante notar que, para este tipo, se mantiene en ámbitos hispanos el concepto de *enfermedad* referido a momentos del ciclo vital, como el embarazo y el parto, tal como la erupción dentaria en los niños correntinos se «curaba» con la *medida del perro*.

El cuarto tipo, como dije, tuvo función de diagnóstico; aunque no hay registro ni piezas de museo, en mi opinión es más que probable que la cinta usada fuese la *medida* de algún santo o virgen de quien la curandera era devota.

Como en otros casos que publicamos, en este también quienes se dedicaron a promocionar esta nueva versión de la *medida para curar* en el entorno del milenio recurrieron tanto a bibliografía especializada como a clásicos de la Antigüedad y los del ocultismo. Por eso, cambió no tanto el aspecto (una cinta) como su uso y función: la *medida para curar* ya no cura ni diagnostica sino que previene: *protegeme, cuidá*.

Entre los cambios, rápidamente producidos en menos de cincuenta años, sin embargo se establecieron (sin posibilidad aparente de novedades) los colores de las cintas relacionados con santos populares argentinos: rojo para Gauchito Gil; negro para san La Muerte; rojo, verde y blanco para san Jorge. A la lista se incorporó el rojo —excepcional— para Difunta Correa y el recientemente establecido amarillo para san Cayetano.



Cintas de fabricación industrial, dedicadas a Difunta Correa, que solo se venden en el sitio donde se encuentra su tumba. Las hay con diferentes marcas de autos y motos. La cinta patria, con los colores de la bandera argentina, que dice «Protege mi cabalgadura», es la que anudan a la montura los jinetes que participan todos los años de la cabalgata a san Juan Vallecito durante la Semana Santa. Cortesía. Lic. R. Ferrer, junio 2013

La cinta de color celeste o azul, para llevar la cuenta de los trece martes dedicados a san Antonio de Padua, solamente la vimos en las oraciones que los devotos dejan en el altar de alguna iglesia franciscana. El texto puso nuevamente en relieve la creencia de que es el santo quien dispensa la gracia solicitada. Por otra parte, respecto de este popularísimo santo hay una línea devocional, que depende de la acción directa de sus devotos y presenta una apariencia de informalidad en la redacción de las oraciones y novenas, y en la difusión de las mismas (Gentile: 2013 ms).

Me llama la atención que, hasta donde pude indagar, no hay datos acerca de la *medida para curar* entre los testimonios quinientistas y sesentistas de las campañas contra las idolatrías andinas. Si así fuera, esto permite pensar que los evangelizadores no estaban tan preocupados por tomar nota de las formas de la medicina hispano-indígena, tal vez porque en esa época se las considerara dentro del rubro «hechicería» aunque muchos se beneficiaran de ella (Cristóbal de Albornoz, Luis Millones, entre otros autores).

También es probable que los curanderos o hechiceros coloniales no hubiesen usado la *medida para curar*. Esto generaría un solución de continuidad en la cadena de datos, que podría haberse completa-

do con la llegada de la misma por segunda vez en el siglo XVIII; pero también es posible que quienes recopilaban datos para sus relatos de viajes, por ejemplo, no se percataran de un asunto que solamente era un saber compartido al interior de los ámbitos comunal y doméstico. En ese sentido, respecto de temas cuya visibilidad no es inmediata al observador forastero, tenemos el ejemplo de lo que se sabía acerca del uso de la *pichca* para conocer nada menos que la voluntad de las ancestros (*huacas* andinas oraculares); este pequeño objeto prehispánico, tallado en madera, hueso o piedra, excepcionalmente de cerámica pintada, siguió cumpliendo la misma función durante la colonia antes de transformarse en un juego de fortuna en el siglo XVIII, pero pasó desapercibido para la ciencia en cuanto a sus usos y funciones hasta 1998.

Margarita E. Gentile

Profesora Titular, cátedra de Instituciones del Período Colonial e Independiente,  
Instituto Universitario Nacional del Arte, Buenos Aires

## BIBLIOGRAFÍA

ALBORNOZ, C. de, en Duviols, P.: «Un inédito de Cristóbal de Albornoz: La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas», *Journal de la Société des Américanistes*, LVI (I), Paris, pp. 7-39.

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jrsa\\_0037-9174\\_1967\\_num\\_56\\_1\\_2269](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jrsa_0037-9174_1967_num_56_1_2269)

ALONSO, M.: *Enciclopedia del idioma*, Madrid, 1958.

AMBROSETTI, J. B.: «Notas de arqueología calchaquí», *Boletín del Instituto Geográfico Americano*, XV: 415-462; XVI: 527-558; XVII: 351-366; XVIII: 98 -167; XIX : 162-187; XX (7-12): 253-302, 1896-1899.

APULEYO DE MADAURA: *El asno de oro*, Barcelona, [s. II d. C.] 1998.

CARO BAROJA, J.: *Ensayo sobre literatura de cordel*, Madrid, [1968, 1988] 1990.

COLUCCIO, F.: *Diccionario folklórico argentino*, Buenos Aires, [1948] 1981.

DD. AA.: «La resignificación de las devociones populares y la banalización del folklore», *Revista Signos Universitarios Virtual*, Buenos Aires.

[www.salvador.edu.ar/vrid/publicaciones/revista/margaritaGentile.htm](http://www.salvador.edu.ar/vrid/publicaciones/revista/margaritaGentile.htm)

DD. AA.: «Historia, arte y folklore de devociones populares argentinas: estudios y reflexiones entre siglos». Buenos Aires, 2011.

DEL ESTAL, J. M.: «Felipe II y el culto a los santos», *Felipe II y su época. Actas del Simposium (II)*, San Lorenzo del Escorial, 1998, pp. 457-504.

FARBERMAN, J.: *Las salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*, Buenos Aires, 2005.

GENTILE, M. E.: «La pichca: oráculo y juego de fortuna (su persistencia en el espacio y tiempo andinos)», *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 27 (1), 1998, pp. 75-131.

[http://www.almacen2.ifeanet.org/publicaciones/boletines/27\(1\)75.pdf](http://www.almacen2.ifeanet.org/publicaciones/boletines/27(1)75.pdf)

GENTILE, M. E.: «Chiqui: etnohistoria de una creencia andina en el noroeste argentino», *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 30 (1), 2001, pp. 27-102.

[http://www.almacen3.ifeanet.org/publicaciones/boletines/30\(1\)/27.pdf](http://www.almacen3.ifeanet.org/publicaciones/boletines/30(1)/27.pdf)

GENTILE, M. E.: «Presencia incaica en el "paisaje de acontecimientos" de un sector de la puna de Jujuy: huanca, usnu, cachauis y quipildor», *Boletín de Arqueología de la Pontificia Universidad Católica del Perú* 7, 2003, pp. 217-262.

[revistas.pucp.edu.pe/index.php/boletindearqueologia/article/.../1923](http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/boletindearqueologia/article/.../1923)

GENTILE, M. E.: «Un poco más acerca de la apachita andina», *Revista Espéculo* 29, 2004.

<http://www.ucm.es/info/especulo/numero29/apachita.html>

- GENTILE, M. E.: «La madre de todos los tigres», *Revista Arkeos*, 2 (1). 2007.  
<http://www.revista.pucp.edu.pe/arkeos/content/view/149/68>
- GENTILE, M. E.: «Escritura, oralidad y gráfica del itinerario de un santo popular sudamericano: san La Muerte (siglos xx-xxi)», *Revista Espéculo* 37, 2008 a.  
<http://www.ucm.es/info/especulo/numero37/sanlamu.html>
- GENTILE, M. E.: «Innovar con arcaísmos: San Son, presencia urbana de un culto popular rural», *Folklore Latinoamericano X*, 2008 b, pp. 191-197.
- GENTILE, M. E.: «Confluencias en la formación del relato y la gráfica de una devoción popular argentina: Difunta Correa (siglos xix-xxi)», *Revista Espéculo* 41, 2009.  
<http://www.ucm.es/info/especulo/numero41/difcorre.html>
- GENTILE, M.: *Expresiones populares de la devoción a san Antonio de Padua en la República Argentina, siglos xx-xxi*, en CAMPOS, J.: «El Patrimonio Inmaterial de la Cultura Cristiana», San Lorenzo del Escorial, 2013 (en prensa).
- GUSHIKEN, J.: *Tuno, el curandero*, Lima, 1977.
- HERRADÓN FIGUEROA, M. A.: «Cintas, medidas y estadales de la Virgen (colección del Museo Nacional de Antropología)», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 56 (2), 2001, pp. 33-66.  
<http://rdtp.revistas.csic.es>
- KLOPPENBURG, B.: «Los afro-brasileños y la Umbanda», *Medellín* 6 (24), 1980. p. 523.
- LAFONE QUEVEDO, S. A.: «El culto de Tonapa. Los himnos sagrados de los reyes del Cuzco según el Yamqui Pachacuti. Ensayo mitológico», *Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas*, Asunción del Paraguay, [1892] 1950, pp. 287-253.
- MILLONES, L.: *Las confesiones de don Juan Vásquez*, Lima, 2002.
- ORÉ, L. G. de: *Relación de la vida y milagros de san Francisco Solano*, Lima, 1998.
- OVIDIO, P.: *Las metamorfosis*, Barcelona, [c. 10 a. C.] 1999.
- PERKINS HIDALGO, G.: «Leyendas y supersticiones del Iberá», *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, 4, 1963, pp. 253-282.
- QUIROGA, A.: «Folklore calchaquí», *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, 18, 1897, pp. 548-574.
- SAUBIDET, T.: *Vocabulario y refranero criollo*, Buenos Aires, [1943] 1975.
- TORRES, D. de: «Cuarta carta», *Documentos para la Historia Argentina*, Buenos Aires, [1612] 1927 XIX, pp. 145-263.
- VORÁGINE, S. de la: *La leyenda dorada*, Madrid, [c. 1264] 1987.

## Agradecimientos

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, República Argentina; Instituto Universitario Nacional del Arte, Buenos Aires; Fondo Nacional de las Artes, Buenos Aires; Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires; Museo de Artes y Tradiciones Populares, Universidad Autónoma de Madrid.

Dedico este trabajo a Rodrigo Santos, sin cuya colaboración el mismo no se habría realizado.

## SAN ANDRÉS DE TEIXIDO: UN PEREGRINAJE HACIA LA IDENTIDAD GALLEGA

Rachael Gulish

**A** la entrada de uno de los centros urbanos más grandes de Galicia, un pequeño jardín al lado de la autopista que anunciaba el nombre de la ciudad con arbustos se convirtió en un campo de batalla para la representación de la identidad nacional. A los conductores que entraban en la ciudad, los jardines les daban la bienvenida a *La Coruña* o *A Coruña*, según el día. Algunos de los que se refieren a la ciudad en gallego arrancaban la «L», que más tarde sería reemplazada y nuevamente arrancada, hasta que por fin el nombre de la ciudad fue reemplazado por el del mucho menos polémico *Torre de Hércules*. Esta polémica, que puede parecer trivial, es representativa de la lucha profundamente arraigada sobre la representación de la identidad en la Galicia del siglo XXI. En este trabajo examino una pequeña parte de esta identidad, tal y como está representada por los artífices de la revitalización cultural contemporánea. Me refiero al peregrinaje al santuario rural de San Andrés de Teixido como una vuelta a los orígenes y un viaje a un espacio que Galicia puede definir como su verdadero hogar simbólico.

A unos noventa kilómetros al norte de A Coruña, o *La Coruña* si se prefiere, se encuentra el santuario en la pequeña aldea de San Andrés de Teixido. Rodeado por las costas agrestes del Atlántico y por un paisaje montañoso y verde, San Andrés está separado por varios kilómetros de cualquier otra aldea en la zona frondosa de A Capelada, considerada como uno de los lugares más mágicos de toda Galicia, escenario de numerosas leyendas (Bouzas y Domelo: 248). En julio de 2008, visité la aldea de San Andrés acompañada de una veintena de otros estudiantes internacionales. Nosotros, compañeros en un curso de lengua y cultura gallegas, estábamos participando en una tradición casi milenaria que empezó en el siglo XII cuando el santuario del apóstol san Andrés se convirtió en un destino de peregrinación para los gallegos. La intención era incluirlo como parte de la ya conocidísima ruta a Santiago que atraía peregrinos de todos los rincones del mundo. Sin embargo, San Andrés de Teixido era muy poco conocido fuera de Galicia, y muchos peregrinos habían viajado durante meses para llegar a la tumba del llamado Hijo del Trueno. A diferencia de la ruta jacobea no había, y hasta hoy no hay, ninguna ruta oficial a este pequeño santuario, lo que dificultaba incluso más el viaje. Las múltiples versiones de los orígenes del santuario varían únicamente en detalles menores, y todas relatan una versión similar a la que sigue, que es mi resumen de las fuentes consultadas.

Se cuenta que el apóstol san Andrés llegó a la región que hoy es Cedeira en un pequeño barco: o de piedra como dice la mayoría, o que se convirtió en piedra tras su llegada (Bouzas y Domelo: 248). El santo había llegado a la zona pagana para evangelizarla, y transcurrido un tiempo en estas labores se dirigió a la orilla para irse. El barco milagroso no volvió a aparecer<sup>1</sup>, sino que apareció Jesucristo para comunicarle al apóstol abandonado unas órdenes: quedarse allí y seguir la labor de conversión. El santo le obedeció, aunque las historias de tantos peregrinajes a Santiago de Compostela le desconsolaban, y aunque muy pocos peregrinos llegaban a su santuario a pesar de los numerosos milagros que Andrés realizaba al curar a los enfermos más graves. Al final, el Señor acudió de nuevo para

1 Las leyendas cuentan que las piedras del barco milagroso se esparcieron por la orilla, formando parte de la costa rocosa que existe hoy.

consolar al melancólico apóstol, prometiéndole que nadie podría entrar en el cielo sin haber visitado por lo menos una vez su humilde santuario, y quienes no cumplieran el mandato en vida tendrían que cumplirlo después de la muerte. De ahí viene el famoso refrán: «A San Andrés de Teixido vai de morto quen non foi de vivo». Cuentan las leyendas que los que peregrinaban después de la muerte se veían obligados a hacerlo en la forma de una serpiente, un lagarto, un sapo u otro tipo de alimaña como vehículo del alma humana (Otero Pedrayo: 9, Carré Alvarellos: 95, Bouzas y Domelo: 249). Los peregrinos oían historias de los poderes milagrosos del santo y llegaban al lugar remoto de su santuario con la esperanza de beneficiarse de ellos. Como san Andrés había llegado a Galicia por mar, se ha convertido en abogado de los pescadores y los marineros, además de adquirir una reputación de intervenir para los desdichados en amores, sea un matrimonio en crisis o un soltero. Se cree que una joven que busca pareja debe guardar en la falda la «hierba de enamorar» adquirida en el santuario para tener siempre a mano la mejor manera de hechizar al hombre que quiera (Bouzas y Domelo: 238-240).

Hoy en día los peregrinos de toda Galicia, como también de regiones cercanas como León y Asturias, siguen visitando el santuario durante todo el año, sobre todo el día del santo en noviembre (García Fernández-Albalat: 59). Cuando fui a San Andrés en julio, había unas quince personas además de las de mi grupo. Bajando hacia la capilla, nos encontramos con vendedores de pasteles y dulces, de cerámica gallega, de recuerdos y de artículos religiosos como rosarios, medallas y estatuas de san Andrés. Otros vendían manos, piernas u otras partes del cuerpo hechas de cera, todos exvotos tradicionalmente llevados al santuario como ofrenda cuando uno pedía al santo que le curara. A pesar de tener por lo menos diez vendedores, el sitio no estaba demasiado comercializado. Habiendo leído acerca de sus siglos de historia, me sorprendió que la aldea no fuese más turística. No había placas explicando el significado de diferentes elementos del santuario, ni quioscos de información, ni folletos en varios idiomas. Había solo un café-bar, nada fuera de lo normal en cualquier pueblo. A pesar de la modernización que experimentó Galicia en el siglo xx, al parecer San Andrés de Teixido no ha cambiado mucho. Mantiene el espíritu de una aldea tradicional con su pequeña iglesia y sus antiguos edificios de piedra. A diferencia de Santiago de Compostela, no hay hostales, restaurantes ni ningún tipo de servicios que se encuentran en una ciudad como la capital gallega.

La pequeña capilla de San Andrés es extremadamente humilde comparada con la enorme y elaboradamente detallada catedral de Compostela. La capilla contiene unos veinte bancos de madera y está iluminada únicamente por un candelabro y unas pocas ventanas, sencillas y pequeñas. La parte más elaborada es el área del altar, detrás del cual hay una pared decorada con imágenes de santos y de Cristo. A la derecha del altar hay una estatua del Cristo crucificado, con la Virgen María y san Andrés a los dos lados. La «fuente de vida y muerte», llamada así por su supuesta capacidad de indicarle a uno si morirá dentro del año, es también una construcción muy sencilla, apartada de la capilla por un camino de tierra y una pared baja hecha de piedras. Se dice que estas piedras las dejaron los peregrinos a través de los siglos, con la creencia de que podrían atestiguar en el día del juicio la visita de cada peregrino (Bouzas y Domelo: 29). Las piedras son un elemento muy importante en el folclore gallego y simbolizan la eternidad (Cebrián Franco: 13). Además, la presencia de las piedras depositadas allí durante siglos, como también la costumbre de beber de la misma fuente natural de la que han bebido varias generaciones de peregrinos, indica una continuidad y sirve como un vínculo con la comunidad de los antepasados. El beber de la misma fuente en la que irónicamente ahora se ve una advertencia de «No potable» ha sido considerado un elemento fundamental de la visita del peregrino, ya que sus aguas purificaban el pecado y a la vez servían como rito de bautismo en la comunidad de peregrinos. Aparte de beber de la fuente y visitar la capilla, los peregrinos debían seguir unos pasos más para llegar a la orilla, donde podían ver el barco en el que había llegado el santo. Ese barco no

estaba el día de mi visita, coincidiendo quizá con la versión turística oficial de que sus piedras fueron esparcidas por la orilla (TurGalicia).

Al parecer, hay un implícito, cuando no explícito, contraste entre el santuario de San Andrés y el de Santiago en varias obras que he consultado. Mientras el último aparece como una gran fuente de orgullo, a la vez se da la impresión de que se ha convertido en un fenómeno tan grande (en España como también en todo el mundo) que Galicia ha perdido en parte la exclusividad de lo que tradicionalmente ha sido uno de sus símbolos de identidad. El apóstol Santiago es el patrón de España y se le atribuye la evangelización de toda la península ibérica. Por otra parte, el santuario rural en San Andrés de Teixido parece estar más en sintonía con la verdadera alma gallega. Esta, insiste Ramón Otero Pedrayo en 1926, «no gusta de exhibirse en ciudades modernas, en los hoteles elegantes. Hay que buscarla en los valles decorados por las viñas, en las aldeas idealizadas por los cruceros seculares; en las costas bravas, entre la fuerza eterna del mar y la energía también eterna de los pescadores valientes y sencillos» (Guía: 6). Otero Pedrayo fue miembro de la *Xeración Nós*, un grupo de intelectuales gallegos que incluía a Vicente Risco y Alfonso Castelao y promovía la ideología del galleguismo en las primeras décadas del siglo xx. Antes de esta generación, Manuel Murguía, fundador del *Rexurdimento* gallego, glorificaba las aldeas y el campo de la región como «la envidia de otras naciones» (163). La diferenciación entre Santiago de Compostela y los santuarios rurales como San Andrés, entonces, parece haberse manifestado en el siglo xix con los primeros movimientos importantes del nacionalismo gallego.

Unos contemporáneos no galleguistas se hicieron eco de los sentimientos de estos autores, como es el caso de Ramón del Valle-Inclán en algunas obras tempranas que idealizan a los campesinos gallegos y lamentan la desaparición de una sociedad rural y semifeudal. Una publicación de 1991 reitera la retórica de Valle-Inclán al insistir en que la «invasión» de la sociedad moderna amenaza con erradicar la vida rural tradicional (Cebrián Franco: 10). Cebrián Franco también señala que los ritos de la religión popular, como el peregrinaje, conecta a los individuos y las comunidades con épocas míticas o metahistóricas (12). La naturaleza es «portadora de significados inefables y metahistóricos y los santuarios existentes en este medio son observatorio privilegiado para ver cómo se vive aún esta comunicación íntima con la naturaleza a la que no se considera como algo neutro y juguete del hombre, sino como portadora del sentido último y profundo de las cosas» (13).

En 1929, tres miembros de la *Xeración Nós* salieron de Ourense, en el sur de Galicia, para peregrinar hasta San Andrés, una experiencia apuntada por Otero Pedrayo en *Pelerinaxes I*. En un prólogo al libro, Vicente Risco explica que el propósito principal del viaje fue dar a conocer el santuario a los gallegos, añadiendo como prueba de la necesidad de ello que los orensanos que le podían indicar dónde se ubicaba San Andrés eran muy pocos (8). El libro se enfoca en el santuario en sí brevemente, y la mayoría es una descripción de la belleza del paisaje gallego, sus castros, castillos y puentes. Tanto los objetivos del viaje como los del libro son evidentes. Es una historia contada por gallegos, para gallegos, y desde luego en la lengua gallega. En el prólogo de Risco, se critica a los que buscan fama internacional para Santiago (sin aclarar quiénes son) al aseverar: «Yo dije hace tiempo que lo que Compostela necesitaba eran peregrinos, pues los turistas no vienen más que a profanar las piedras sagradas con miradas de *snob*»<sup>2</sup> (8). La actitud de desaprobación de los autores no es hacia el peregrinaje, sino más bien hacia la apropiación del mismo por los no gallegos. Como varios caminos pasan no solo por Galicia, sino también por otras partes (como varias regiones del norte de España, Francia y Portugal), la ruta jacobea pertenece a cada una de estas entidades geográficas. Otero Pedrayo y Risco ofrecen la rústica aldea de San Andrés como una alternativa viable, todavía «sin tocar» por el resto del mundo y perteneciente solo a Galicia.

2 Todas las traducciones son mías.

En la descripción del pequeño santuario en *Pelerinaxes* hay una referencia implícita, y un contraste con Santiago. El autor observa que no hay indicadores en el camino porque no son necesarios. Insiste en que «queda bien claro el significado de este camino, creado por los pasos de generaciones de gallegos. Solo los turistas necesitan un camino hecho y cómodo» (195). En otro contraste obvio con Santiago, aunque implícito, Otero Pedrayo hace hincapié en el hecho de que ni Carlomagno ni ningún otro rey hayan acudido a la capilla de San Andrés, y que ningún obispo mandó la construcción de una gran catedral (199-200). El escritor orensano asevera que a los gallegos no les hace falta un camino planeado con mapas e indicadores, como tampoco necesitan un sello de conformidad extranjero para validar sus tradiciones. Mantiene que san Andrés es un pescador y mártir «sin historia» que representa «la infinita sencillez de un pueblo llevado de la mano, sin esfuerzo, por el convencimiento de la divinidad de Jesús» (198). Compara a san Andrés con los otros apóstoles e insiste en que, mientras los demás tienen un cuerpo, palabras, pasiones y personalidades, Andrés es un apóstol «impersonal» que, igual a los aldeanos de Teixido, cumple la misión de Dios con humildad y obediencia, sin importarle las trivialidades del mundo. Algo que no describe Otero Pedrayo es la capilla de San Andrés, ya que considera que no es la arquitectura de la «ermita campesina» lo que importa, sino la pasión que emerge de la «sencillez sin condiciones de la naturaleza y la raza» (199).

El autor cambia su visión en otras publicaciones, como en su *Guía de Galicia* (1926), escrita en castellano y por eso dirigida a una audiencia más grande que la de *Pelerinaxes*. Se dirige a los de fuera de Galicia en la primera línea del libro, y afirma estar inspirado por el deseo de ser amigo y compañero de cualquier viajero que llega a Galicia con un espíritu abierto a la belleza natural y artística de su tierra (Guía: 5). Hace hincapié en la importancia cultural de la ciudad que considera ser «la metrópolis espiritual, histórica y sentimental» de Galicia e identifica los peregrinos jacobeos a Santiago como el punto culminante de la civilización gallega (Guía: 123). Sin embargo, a pesar de dedicar más de setenta páginas de la *Guía* a Santiago, no he podido localizar ni una sola mención de San Andrés de Teixido. Mi interpretación de las diferencias entre estas dos publicaciones es que los artífices de la revitalización cultural del siglo XIX utilizaban Santiago de Compostela como prueba para el resto del mundo de la importancia cultural de Galicia, y promovían San Andrés a su propio pueblo como expresión de la verdadera identidad gallega: sencilla, humilde y piadosa. La promoción de Compostela para intentar disipar la imagen de Galicia como un pueblo atrasado no es nada sorprendente, ya que la ciudad era en la Edad Media uno de los tres destinos de peregrinación más importantes del mundo, al mismo nivel que Roma y Jerusalén. Hasta el rey Felipe II codiciaba lo que Carlos Eire considera la «reliquia más prominente de España», que son los restos de Santiago. A finales del siglo XVI, Felipe II pretendió transportar la tumba del apóstol a su palacio, El Escorial, donde había acumulado una enorme colección de reliquias de todas partes de Europa (Eire: 266). El hecho de que una petición del hombre más poderoso del mundo en aquella época fuese rechazada demuestra la gran importancia del santo para Galicia.

Ochenta años después de la publicación de la *Guía* de Otero Pedrayo, la construcción de identidad de este y los otros nacionalistas parece haber dejado huella en el imaginario gallego. Hasta mis compañeros en el curso de gallego se quejaban de la falta de *galegidade* que percibían en A Coruña. De lo que habían leído y oído antes de llegar a la región, muchos tenían expectativas de una Galicia «auténtica» que no encontraban en su antigua capital. Sin embargo, las excursiones a San Andrés, a la Costa de la Muerte, y a la aldea pesquera de Buño, famosa por su cerámica, sí representaban la Galicia «real» que todos habían imaginado. La presentación de la cultura gallega era coherente con la que he encontrado en las obras de los galleguistas modernos. El mensaje está claro: Galicia es distinta del resto de España, tiene su propia historia, música, gastronomía, creencias y costumbres, como también una rica tradición literaria que data de la Edad Media.

En cuanto a Santiago de Compostela y San Andrés, el contraste entre los dos, al parecer, todavía existe. Si Otero Pedrayo pensaba que Santiago estaba abarrotado de turistas hace ochenta años, se llevaría un gran disgusto al ver cómo su fama internacional ha aumentado. Antes del cierre del Xacobeo 2010, se esperan unos ocho millones de visitantes a la capital gallega. La milenaria ciudad de granito es uno de los tesoros más estimados de Galicia y, como tal, también atrae los ingresos de los numerosos turistas. En las palabras de la profesora norteamericana Dorothy Noyes, «cada vez más, las regiones provinciales necesitan vivir de sus símbolos» (11). Al promocionar la esquina noroeste de España en el resto del mundo, Santiago de Compostela es uno de los símbolos principales de reclamo. La gran mayoría de los anuncios producidos por TurGalicia, la agencia turística oficial de la Xunta de Galicia, incluye imágenes jacobeanas, como la catedral o la famosa concha de vieira que han usado los peregrinos durante siglos. Estos anuncios promocionan a toda Galicia y no solamente a la ciudad que recibe a docenas y hasta cientos de miles de peregrinos cada año, lo cual es una prueba de que el Camino se ha convertido en uno de los símbolos más conocidos de la región. Como mencioné antes, España también ha adoptado dichos símbolos como propios, y de ahí que esta promoción del fenómeno jacobeano como algo propiamente gallego es también un intento de recuperar los símbolos. El lema de estos anuncios de TurGalicia es «Galicia es única», con música de fondo de Luar na Lubre, un grupo popular cuya música refleja una fuerte influencia celta. La página web de TurGalicia incluye un enlace con amplia información sobre el Camino de Santiago, mientras San Andrés solo aparece no como un destino en sí, sino como una parada en uno de los muchos itinerarios de viaje.

No obstante, lo que promociona de Galicia su agencia turística no coincide necesariamente con lo que dicen los escritores gallegos de su tierra; de hecho, a veces provoca un movimiento para proteger lo que temen que haya sido demasiado comercializado. En su introducción a una edición de 1993 de *Pelerinaxes*, Marta González explica:

La elección de San Andrés de Teixido [como lugar de peregrinación para el autor], santuario de peregrinaciones populares más antiguo que el de Santiago<sup>3</sup>, no es casual: hay un intento de recuperar la memoria histórica de una romería de la que no tenemos tanta información documental como la de Santiago, pero que sin duda ha contado con la devoción de los gallegos desde muy temprano (7).

Aquí no hay animosidad hacia Santiago, sino más bien da la impresión de que otro símbolo de identidad ha sido descuidado. González también asevera que el peregrinaje está «a punto de convertirse en un fenómeno común y a veces desprovisto de sentido alguno» (7). Hay un esfuerzo de recuperar el significado de la tradición para reivindicar el patrimonio cultural. El comentario de González corresponde a lo que Mary Douglass identifica como ritos vacíos en la sociedad moderna. Define el término *ritualista* como «uno que realiza gestos externos que implican compromiso con ciertos valores, pero que por dentro está retraído, seco y no comprometido» (2). Douglass mantiene que «el antiritualismo da paso a un nuevo reconocimiento de la necesidad de ritualizar» (19). Esta necesidad de ritualizar, según González y otros intelectuales gallegos, es un intento de trasladarse del mundo profano al sagrado, algo posible solo a través de los ritos de iniciación (Durkheim: 54). El peregrinaje en general, cuyos objetivos incluyen una búsqueda de conocimiento del pasado, de la purificación y de la mejora interior, es un rito de iniciación (Algora Ch: 1). Mientras Pemón Bouzas y Xosé Domelo reconocen que muchos emprenden las peregrinaciones a San Andrés y a otros santuarios en Galicia por motivos religiosos, también lo hacen para construir un sentido de comunidad (229).

---

3 No he podido encontrar ninguna evidencia que verifique que el santuario de San Andrés tenga más antigüedad que el de Santiago. De hecho, la información en Guía de Galicia contradice la afirmación de González (Guía: 381).



Creo que San Andrés atrae a turistas como también a peregrinos de dos tipos. El primero lo mencionan Bouzas y Domelo, mientras otros «creyentes» encuentran en este espacio aislado un significado de sagrado que no está vinculado con la doctrina católica. Este último tipo de peregrinación es una vuelta a los orígenes, cuyo significado sagrado emerge de la «profunda legitimidad emocional» que el nacionalismo exige (Anderson: 4). Esta vuelta a los orígenes es una búsqueda de identidad, el descubrimiento de la cual Algora define como la parte más importante de la peregrinación (Ch: 6). Es una búsqueda de la identidad gallega colectiva a través de una vuelta al pasado tradicional, representado por la *aldea*, y a través de buscar maneras de purificar los males del pasado, como una larga historia de marginación y la represión de la identidad durante la dictadura de Franco. El peregrinaje a San Andrés, entonces, articula una identidad colectiva mediante una tradición que tiene varios siglos. Es una vuelta a la vida «sencilla» antes de la modernización, en la que uno podía sostenerse con los frutos de su propia tierra, antes de la edad de dependencia creada por el fenómeno de la globalización. Hay un sentimiento a finales del siglo xx y a principios del xxi, como también había a finales del xix y principios del xx, de que la aldea, y no la ciudad, es la verdadera patria en la que hay que volver a centrar la atención. Para usar la terminología de Benedict Anderson, ha llegado a formar parte de la «identidad imaginada» de la región. Suso de Toro y Manuel Rivas, dos escritores contemporáneos gallegos cuya obra trata temas de identidad gallega, han publicado novelas con el motivo del viaje de volver a la aldea. En la novela de Rivas *En Salvaxe Compañía* (1994), varios personajes principales son almas humanas en forma de cuerpo de animal de camino a San Andrés de Teixido. En *Non Volvas* (2000) de Suso de Toro, el hilo conductor y la trama de la novela son el viaje de la protagonista desde la ciudad donde vive hasta la aldea de su infancia, donde espera descubrir la historia oculta de su familia y así poder encontrar su verdadera identidad.

La vuelta a la patria ha sido un sueño para millones de gallegos que han emigrado a través de los siglos, un sueño nunca realizado para muchos que, como Castelao, murieron lejos de su tierra. Tradicionalmente, Galicia ha estado estancada en términos económicos, pero a la vez el movimiento, por medio del peregrinaje y la emigración, ha sido una de sus características principales. La emigración a otras partes de España, a Hispanoamérica y a más países ha creado lo que Rivas define como «una aldea global» (44). Para un pueblo que está dispersado por el mundo, la aldea colectiva es un posible hogar simbólico para todos los gallegos aunque literalmente lo es para pocos, un hogar en el que se concibe una «camaradería profunda y horizontal» (Anderson: 7). Como señalan Ulf Hedetoft y Matte Hjort, la idea de un hogar es una condición afectiva más que cognoscitiva, y de ahí que el dicho «home is where we belong» (el hogar es donde pertenecemos) en realidad significa «home is where we feel we belong» (el hogar es donde sentimos que pertenecemos) (vii). Podemos interpretar la creación y la idealización de la aldea rural como un hogar simbólico en el imaginario regional como un miedo de lo que Ulf Hannerz define como la nación de la *detrterritorialización*, o una falta de un verdadero «hogar» como resultado de la modernización (220). Evidentemente, este miedo no es un fenómeno nuevo, y lo vemos en la concepción de una sociedad en peligro de extinción a principios del siglo xx en la obra de Valle-Inclán, como también en los comentarios de Marta González con respecto a San Andrés de Teixido en los noventa del mismo siglo. En las últimas décadas, en las que Galicia se ha incorporado cada vez más a la nación española, se puede percibir la *detrterritorialización* como una amenaza a la nación gallega.

A diferencia de otras regiones españolas, Galicia no ha tenido un fuerte movimiento colectivo de resistencia a las autoridades centrales. El nacionalismo gallego que surgió en el siglo xix se caracterizaba mayormente por un renacimiento de lengua y de cultura tradicional. Hoy sigue siendo un nacionalismo menos reaccionario que en Cataluña o en el País Vasco, con pocas voces defendiendo una separación total de España. Tradicionalmente, Galicia ha favorecido a la derecha conservadora, in-

cluido el ferrolano Francisco Franco. Unas décadas después de la muerte del dictador, esta tendencia no ha cambiado, iniciada por las diversas victorias en las múltiples elecciones tanto autonómicas como estatales. Hace casi un siglo, Alfonso Castelao dijo que «el gallego no protesta, emigra», pero hoy el gallego sí puede protestar o luchar, gracias en gran parte a la Constitución de 1978, que reconoce a Galicia como región autónoma y como una de las «comunidades históricas» españolas. La Constitución también reconoce la lengua gallega como lengua cooficial y prohíbe la discriminación por usarla.

La lucha no es del todo de carácter político, sino cultural, de nuevo centrándose en la reanimación de la cultura tradicional y haciendo hincapié en una identidad cultural propia para esta región histórica. Si es verdad que Galicia no quiere romper todos los lazos con España, también lo es que está orgullosa de la manera en la que se difiere del resto del Estado español. La lucha también es en contra de la modernización, que como enemigo de la tradición es una herramienta eficaz en unir a sus oponentes para defender las tradiciones. Ya mencioné la división que pueden crear las políticas lingüísticas en la región, y no hace falta decir que los partidos políticos no unen necesariamente a los habitantes. La vuelta a una Galicia «verdadera y tradicional», sea real o imaginada, sí parece ser un paso seguro y poco polémico.

Como esta «verdadera» Galicia debe tener orígenes, los santuarios rurales parecen ser buenos lugares para construirlos. San Andrés de Teixido en concreto contiene muchos de los símbolos gallegos más reconocibles: casas de piedra, *milladoiros*, una costa rocosa, el *cruceiro*, un paisaje verde y montañoso, y también una tradición religiosa propiamente gallega, formada por una mezcla del catolicismo y las supersticiones y creencias que son vestigios del pasado precristiano de esta esquina de la península ibérica. Un elemento fundamental del folclore gallego es la creencia de la presencia de los muertos entre los vivos; o la idea de que el mundo de los espíritus es una parte normal y hasta vital del mundo humano (Fraguas: 41). La iglesia católica ha procurado suavizar los elementos paganos que han llegado a formar parte del cristianismo gallego (Dubert: 89), y por lo tanto el mantener estas creencias es una manera de desafiar los intentos de homogenizar las creencias de la región. El peregrinaje a este espacio como una vuelta a los orígenes, por lo tanto, puede ser una elección lógica. La reclamación de un espacio propio en medio de una integración en un espacio más grande y más heterogéneo se aplica al movimiento de reivindicar la cultura gallega hoy en general. Hay un resurgimiento de la ideología de los movimientos nacionalistas del XIX y principios del XX, una continuación del movimiento interrumpido durante décadas por Franco.

Tal y como Manuel Murguía y sus compañeros galleguistas usaban las raíces celtas para hacer hincapié en una identidad distinta, los escritores e intelectuales galleguistas de hoy siguen el mismo camino. Unos estudios recientes (García Fernández-Albalat: 1999; Bouzas and Domelo: 2000) se han centrado en la mezcla de elementos paganos y cristianos en San Andrés de Teixido, y se ha publicado una larga lista de libros en las últimas décadas sobre aspectos variados de la Galicia celta. Algunos de los músicos más populares de la región, como Luar na Lubre o Carlos Núñez, se caracterizan por una fuerte influencia celta. Mientras tanto, los fundadores del nacionalismo gallego se han convertido en héroes populares. Algunos jóvenes gallegos lucen camisetas con un Castelao a lo John Lennon, con las gafas características de la superestrella británica y la palabra «Imaxina», una obvia referencia a la famosa canción del de Liverpool. Una encuesta revela a Castelao como el gallego más popular del siglo XX (Rivas: 48).

En sus investigaciones sobre el pueblo de Berga en Cataluña, Dorothy Noyes hace constar que durante el régimen franquista «el miedo a lo primitivo fue superado por el deseo de serlo» (191). Aunque la historia de Cataluña es distinta de la de Galicia, creo que la opresión de la identidad gallega ha resultado en este deseo de lo primitivo, lo cual arroja luz sobre la promoción de San Andrés. El deseo

de lo primitivo es especialmente notable en Galicia, una región que durante mucho tiempo ha sido marginada por otros españoles. Además, muchos gallegos de las ciudades han concedido a los espacios rurales en su propia tierra un estatus marginal (Kelley: 71-72). La glorificación de la aldea es una desestigmatización de este espacio marginal en la España contemporánea, uno en el que los gallegos pueden expresar de manera pública su diferenciación. El reconocimiento de Galicia como una comunidad histórica en la Constitución de 1978 reavivó la conciencia de una nación y, en las palabras de Manuel Rivas, «una bella durmiente se despierta cuando la llamas por un nombre» (38). Mientras abría los ojos la bella durmiente de Rivas, iba descubriendo que gozaba de más prosperidad de antes, que se había desarrollado económicamente y que hasta se podía jactar de que su propio Amancio Ortega, fundador de la tienda *Zara*, era uno de los más ricos del mundo (Rivas: 48). Es verdad que Galicia no es tan próspera como otras regiones españolas, pero «pertenece hoy a ese mundo de la abundancia, aunque sea como periferia del pastel» (Rivas: 41).

La inclusión en el mundo de la abundancia, la autonomía política y una desestigmatización de su lengua y de su cultura significan más movimiento (tanto económico como cultural y político) que nunca, y de ahí que Galicia puede ser una «aldea global» incluso más que en el pasado. Sean como sean las fronteras (reales o imaginadas) en un mundo cada vez más globalizado, la aldea como hogar simbólico de Galicia se mantiene al centro de su imaginario nacional.

**Rachael Gulish**  
The Ohio State University

## BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and the Spread of Nationalism*. London and New York: Verso, 1991.
- BOUZAS, Pemón, y Domelo, Xosé A. *Mitos, ritos y leyendas de Galicia*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 2000.
- BOUZA-BREY TRILLO, Fermín. *Etnografía y Folklore de Galicia*. Vigo: Edicións Xerais de Galicia, 1982.
- CEBRIÁN FRANCO, Juan José. *Santuarios de Galicia*. Vigo: Edicións El Correo Gallego, 1991.
- CARRÉ ALVARELLOS, Leandro. *Las leyendas tradicionales gallegas*. Madrid: Espasa Calpe, 1978.
- DOUGLASS, Mary. *Natural Symbols*. New York: Pantheon Books, 1970.
- DUBERT, Isidro. *Cultura popular e imaxinario social en Galicia, 1480-1900*. Universidade de Santiago de Compostela, 2007.
- DURKHEIM, Émile. *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: George Allen & Unwin Ltd, 1965.
- EIRE, Carlos. *From Madrid to Purgatory: The art and craft of dying in sixteenth-century Spain*. Cambridge University Press, 1995.
- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, Blanca. *Las rutas sagradas de Galicia: perduración de la religión celta de la Galicia antigua en el folclore actual*. A Coruña: Editorial Diputación Provincial de A Coruña, 1999.
- HEDETOFT, Ulf and Mete Hjort, eds. *The postnational self: belonging and identity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.
- KELLEY, Heidi. «The Myth of Matriarchy: Symbols of Womanhood in Galician Regional Identity». *Anthropological Quarterly* 67.2 (April 1994): 71-80.
- MAR-MOLINERO, Clare. «The politics of Language: Spain's Minority Languages». *Spanish Cultural Studies: An Introduction. The Struggle for Modernity*. Eds. Helene Graham and Jo Labanyi. Oxford and New York: Oxford University Press, 1995. 336-342.
- MURGUÍA, Manuel. *Política y sociedad en Galicia*. Madrid: Akal Editor, 1974.
- NOYES, Dorothy. *Fire in the Plaça: Catalan Festival Politics After Franco*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.
- OTERO PEDRAYO, Ramón. *Pelerinaxes I*. A Coruña, Edicións do Castro, 1993.
- *Guía de Galicia*. Madrid: Espasa-Calpe, 1926.
- OTERO PEDRAYO, Ramón y A. BONET CORREA, et al. *Paisaxe e cultura*. Vigo: Galaxia, 1955.
- RIVAS, Manuel. «Galicia contada a un extraterrestre». *El País*. 14 octubre 2001, Ed. *El País Semanal*, 35-52.
- TurGalicia*. Xunta de Galicia and Centro Superior de Hostelería de Galicia, 2009. Web. 7 noviembre 2010. <http://turgalicia.es/>.

## SEMBLANZA DEL DULZAINERO CRESCENCIANO RECIO

Antonio Bellido Blanco

**E**l año pasado se cumplieron los cien años del nacimiento de Crescenciano Recio, que además coincidía con los veinticinco de su muerte. No tenemos constancia de que haya merecido homenaje alguno, así que sirvan como tal las líneas que siguen.

Crescenciano, como reseña José Delfín Val (2002: 129-33), nació en Pesquera de Duero el 31 de mayo de 1912. Era hijo de Casto Recio Pérez, dulzainero que inculcó su afición a sus hijos y con los que tocó en las primeras décadas del siglo xx. De hecho, Crescenciano lo hizo desde los quince años y ya no dejó la música hasta su muerte. Su aprendizaje musical se vio completado además por las enseñanzas del organista Jacinto Alonso. En una foto de 1928 se ve a su padre acompañado de él a la dulzaina y de su hermano Pablo a la caja.



Crescenciano, Casto y Pablo Recio en 1928 (tomada de Val 2002)

La época de mayor actividad como dulzainero tuvo que ser en los años previos a la Guerra Civil. Llegó a tocar la caja con uno de «los Adrián», familia de músicos de Baltanás, que murieron fusilados en Palencia el 10 de marzo de 1937. De hecho, uno de los Adrián (Ramón) fue el constructor de su dulzaina, de 43 centímetros de largo y con 18 llaves. Similar instrumento tuvo su compañero Victoriano

Renedo, igualmente de Pesquera, que tocó con él durante veinticinco años como segunda dulzaina. José Delfín Val concreta la duración de este dúo entre 1922 y 1947, si bien hay que tener presente que Crescenciano tenía en 1922 solo diez años.

Otro detalle sobre su dedicación a la dulzaina se desprende de la visita que, relata Crescenciano, hicieron Agapito Marazuela y Mariano Encinas «el de Sardón» para tocar en Pesquera. Dado que Mariano murió en 1945, esta reunión hubo de producirse también en esos años iniciales de su dedicación musical. En la Fundación Joaquín Díaz se conserva copia del documento de la Sociedad de Autores de Variedades (Madrid) en la que se acuerda el ingreso en la misma de Crescenciano Recio con la categoría de «Aspirante a socio» el día 16 de junio de 1936. Aquellos años hubieron de ser la época dorada para estos intérpretes.

En la posguerra se ganó la vida además como marcador de pianos mecánicos (pianolas y manubrios), encargándose de sustituir y ajustar las nuevas piezas musicales para los salones de baile que disponían de estos instrumentos, sobre todo en Peñafiel y los pueblos de los alrededores, como Langayo (donde realizó su primer trabajo). El oficio le pilló ya en pleno declive del instrumento, por más que se mantuviera aún un par de décadas en las zonas rurales.

El cambio en los gustos musicales a partir de los años cuarenta hizo que se perdiera interés en la dulzaina, con lo que hubo de organizar un cuarteto con sus hermanos, la «Orquesta Hermanos Recio». Ello les permitió ampliar su popularidad y llenar con su música las fiestas patronales y verbenas en localidades de las provincias de Palencia, Burgos, Segovia y Valladolid durante tres décadas. Componían la orquesta, en sus años finales: Crescenciano (saxofón y clarinete), Isidoro (trompeta), Vicente (saxofón tenor, clarinete y vocalista) y José (batería, saxofón y vocalista). Vicente era su hijo y le acompañó desde los diecisiete años en la orquesta.



Orquesta Hermanos Recio a mediados de los años cincuenta

De la labor de esta orquesta tan solo hemos encontrado una reseña (*El Norte de Castilla*, 14 de febrero de 1959) relativa a su participación durante las celebraciones de la festividad de Santa Águeda en Villanueva de Duero. Se mencionan los actos organizados por la Sección Femenina, que entonces tenía su cátedra ambulante en ese pueblo, y se explica que después de una misa hubo procesión con la imagen de la santa y bailes con trajes típicos en la plaza mayor, siguiendo la fiesta hasta la madrugada. Sin duda la Orquesta Recio hubo de amenizar todo aquello.

Destacó como compositor. A él se deben pasacalles, jotas, mazurcas, habas y corridos, pero también otros ritmos como valeses, pasodobles y tangos. Durante su mili en Ceuta compuso un tango titulado *Desengaño*, cuya letra se debe a Salvador Borrell. Además de las pocas grabaciones suyas que se han publicado, cabe destacar otras como el *Himno de Pesquera*, la rumba-rock *El rumbero*, el tango *Sus bellos ojos* y el pericón *Mi Castilla*. Muchos grupos folk han retomado sus composiciones, sobre todo a partir de la publicación de la primera de sus grabaciones en 1979, en la que se hace acompañar de su hermano Isidoro a la caja.

Los discos editados entonces le devolvieron la relevancia musical que merecía, pero para aquel entonces ya estaba retirado, por más que hubiera recuperado la vista después de haber tenido una dolencia que le hizo perderla durante mucho tiempo. De hecho, en 1975, poco antes de los discos, en una entrevista a su colega el dulzainero Jonás Ordóñez, de Laguna de Duero (*El Norte de Castilla*, 16 de agosto de 1975), este reconoce que hay varios dulzaineros en la provincia, «pero no quieren tocar». Menciona a unos pocos de los más mayores, entre ellos a varios de Matapozuleos, Medina del Campo, Valladolid y Valdestillas, aunque no dice nada de Crescenciano.

La recuperación de la música tradicional entre los valores regionalistas que se exaltan durante la transición no llega a afectarle debido a su retiro y por ello no se le encuentra en ninguna celebración de aquellos años. El día de su cumpleaños en 1987 recibió un homenaje en su pueblo, Pesquera de Duero. Se encontraba entonces ya muy enfermo y el Club de Folk de Valladolid consideró que se merecía un digno reconocimiento público. Con el apoyo de la Diputación Provincial, el Ayuntamiento de Pesquera y la colaboración de los grupos participantes (que se pagaron hasta el desplazamiento), se organizó una fiesta el mismo día de su último cumpleaños.

Las actividades comenzaron con una misa oficiada por su hermano Alejandro para, a continuación, acudir a su casa para entregarle una placa. Después se fueron sucediendo las actuaciones de los grupos en el escenario montado en la plaza mayor: las danzas de Valle de Olid, Raíces Castellanas y Arienzo, por la mañana; y por la tarde de Nueva Expresión, Castilla Joven, seguida de la música de Esgueva, Ensalada Mixta, María Salgado, Colectivo Ágora, Vanesa, Almenara, Tahona, Arcaduz y Jaime Lafuente, amén de dulzaineros como Los de Castilla y León, Los Castellanos, Jonás Ordóñez, Rafa y Fernando o Félix y Tino, entre otros. Sin embargo, Crescenciano no pudo participar en los actos. Falleció el 5 de agosto de ese mismo año.

No tuvo ocasión de crear escuela y careció, por tanto, de discípulos que perpetuaran su memoria. Vivió el declive de la dulzaina y cuando llegó su recuperación él ya estaba demasiado lejos para retomar el oficio de músico. De su labor ha quedado tan solo el testimonio de sus composiciones y sus grabaciones.

### Grabaciones:

*Dulzaineros y tamborileros, vol. 1.* Saga: Diputación Provincial de Valladolid. 1979. Intérpretes: Crescenciano Recio, Daniel Esteban, Librado Rogado, Víctorino Amo, Fermín Pasalodos y Felicísimo Herrera.

- Cara A: 1. Diana Alegre mañana (Crescenciano Recio); 8. Rogativa a la Virgen de Rubialejos, patrona de Pesquera de Duero (Crescenciano Recio con pito de caña y coro de mujeres).
- Cara B: 3. Danza de la culebra (Crescenciano Recio); 7. Entradilla (Crescenciano Recio).

*Instrumentos populares de Castilla y León, vol. 2.* Recopilado por José Delfín Val y Joaquín Díaz. Movieplay: Madrid. M.15398-1979.

- Danza de la culebra (Crescenciano con dulzaina e Isidoro Recio con caja).
- Baile de rueda (Crescenciano con dulzaina e Isidoro Recio con caja).



Carátula del disco «Una velada de baile», de 1981, con José Delfín Val, Crescenciano Recio, Delfín Hernández y Joaquín Díaz (foto Cacho)

*Instrumentos populares de Castilla y León, vol. 3. Una velada de baile.* Madrid: Movieplay. M-3992-1981. Intérpretes: Crescenciano Recio (pito de llaves), Delfín Hernández (palillos y tejoletas), Joaquín Díaz (guitarra), Isidoro Recio (caja).

- Cara A: 1. Jota de Pesquera; 2. Corrido de Encinas; 3. Aires de Castilla; 4. Habas de Pesquera; 5. Mucho quiero yo a mi madre; 6. La rueda; 7. Mi chatilla; 8. Orillas del Duero.
- Cara B: 1. Danza de San Juan; 2. Ya sale el sol; 3. Jota vallisoletana; 4. Jota de Curiel; 5. Mazurca «campera»; 6. Ronda; 7. Pasacalle «Alegrías del Duero»; 8. Jota castellana.



*Un día de fiesta*. CD acompañando al libro *Dulzaineros y tamborileros* de José Delfín Val, Luis Díaz Viana y Joaquín Díaz; así como al libro *Dulzaineros y redoblantes* de José Delfín Val. Castilla Ediciones: Valladolid. M-22251-2002.

- Canciones de Crescenciano Recio: 1. Diana (con Isidoro Recio a la caja); 8. Rogativa a la Virgen de Rubialejos; 11. Danza de la culebra (con Isidoro Recio a la caja); 15. Entradilla; 17. Mudanzas de Curiel; 19. Baile corrido de rueda (con Isidoro Recio a la caja).

## Composiciones

Con partitura conservada en la Fundación Joaquín Díaz:

- Aires de Castilla* [jota] (de C. R.), para dulzaina
- Alegre mañana* [diana] (de C. R.), para dulzaina
- Alegrías del Duero* [pasodoble] (por C. R.), para dulzaina o flauta
- Cánticos a la Virgen de Rubialejos para pedir la lluvia* (autor desconocido, recogida por C. R.), para clarinete o dulzaina
- Canto de boda* (popular)
- Corrido de rueda n.º 2* (de C. R.), para dulzaina
- Corrido o rueda n.º 6* (de C. R.), para dulzaina
- Corrido de rueda del «Tío Encinas»* [en homenaje a Marcos Encinas, dulzainero de Sardón] (recogido y completado por C. R.), para dulzaina
- Danza de la culebra* [se tocaba en Boada de Roa en la procesión de San Blas] (armonizada por C. R., 1979), para dulzaina
- Danza de procesión*, para dulzaina
- Danza de San Juan* (de C. R.)
- Desengaño* [tango] (música de C.R. y letra de Salvador Borrell), para flauta dulce
- Entradilla* (popular, armonizada por C. R.), para dulzaina
- Fiesta en la aldea* (popular)
- Jota castellana* (de C. R.)
- Jota de Curiel* [compuesta en conmemoración de las fiestas de la Cruz de Curiel de 1979] (por C. R.), para dulzaina
- Jota de Pesquera* (de C. R.), para dulzaina
- Jota vallisoletana* (de C. R.), para flauta en Do mayor
- La Mariloli* [jota] (armonizado por C. R.), para flauta en Do mayor
- La Sinda* (popular)
- Las Agachadillas* (popular)
- Las habas de Pesquera* (por C. R.), para dulzaina
- Las mudanzas de Curiel* (armonizada por C. R., 1979), para dulzaina

*Mazurca campera* (de C. R.)

*Mi chatilla* [mazurca] (de C. R.)

*Mucho quiero yo a mi madre* [jota] (de C. R.), para clarinete

*Orillas del Duero* [jota]  
(de C. R.), para dulzaina

*La rueda* [rueda del  
Burgo] (de C. R.)

*Ronda* [jota] (de C. R.)

*Salve a la Virgen de  
Rubialejos* (recogida por  
C. R.), para flauta dulce  
en Do mayor

*Temple baturro* [jota] (de  
C. R.), para dulzaina

*Tiempo de las Habas  
Verdes* (de C. R.), para  
dulzaina

*Ya amanece* [diana] (de  
C. R.), para dulzaina

*Ya sale el sol* [diana] (de  
C. R.), para dulzaina

Mencionadas en *El Norte  
de Castilla* del 28 de mayo de  
1987:

*El rumbero* [rumba-rock]  
(de C. R.)

*Himno de Pesquera* (de  
C. R.)

*Mi Castilla* [pericón] (de  
C. R.)

*Soy de Castilla* (de C. R.)

*Sus bellos ojos* [tango]  
(de C. R.)

# HOMENAJE A Crescenciano Recio

## PESQUERA DE DUERO (Valladolid)

### 31 de mayo de 1987

**MISA CASTELLANA:**  
12,00 horas: Celebrada por el P. Alejandro Recio.

**VISITA:**  
A D. Crescenciano y ofrecimiento de una placa.

**ACTUACIONES:**  
13,00 horas: Valle de Olid - Raíces Castellanas - Arienzo.

|   |   |
|---|---|
| <p><b>ACTUACIONES:</b><br/>17,00 horas:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Nueva Expresión.</li> <li>- Castilla Joven.</li> <li>- Esgueva.</li> <li>- Ensalada Mixta.</li> <li>- María Salgado.</li> <li>- Colectivo Agora.</li> <li>- Vanessa.</li> <li>- Almenara.</li> <li>- Tahona.</li> <li>- Arcaduz.</li> <li>- Jaime Lafuente.</li> </ul> | <p><b>DULZAINEROS Y<br/>TAMBORILEROS:</b><br/>TODO EL DIA:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Los de Castilla y León.</li> <li>- Los Castellanos.</li> <li>- Los de Matapozuelos.</li> <li>- Jonás Ordóñez.</li> <li>- Rafa y Fernando.</li> <li>- Alfredo y María Jesús.</li> <li>- Félix y Tino.</li> <li>- Alfonso Villa, Manolo Anaya, con José Yuguero.</li> </ul> |
|---|---|

**ORGANIZA: CLUB DE FOLK DE VALLADOLID.**

**COLABORAN: Excma. Diputación Provincial de Valladolid, Excma. Ayuntamiento de Pesquera de Duero. Todos los grupos participantes.**

**VIAJES:** Salida de autocares: Domingo, 31 de mayo. 10,00 horas, de Plaza de Zorrilla.

**DESPACHO DE BILLETES:** «Viajes Olid Tour, S.A.». Calle Real de Burgos, 7. Teléfonos 253731 - 253400, hasta el 30 de mayo inclusive.

**Precio: 375 Pts.**

Anuncio del Homenaje a Crescenciano Recio en 1987 (El Norte de Castilla)

## BIBLIOGRAFÍA

VAL, José Delfín (2002); *Dulzaineros y redoblantes*, Castilla Ediciones, Valladolid.

VAL, José Delfín; DÍAZ VIANA, Luis y DÍAZ, Joaquín (1979); *Dulzaineros y tamborileros*, vol. III del Catálogo Folklórico de la provincia de Valladolid, Institución Cultural Simancas, Valladolid.

MARTÍNEZ MUÑIZ, Elías (1998); «Repertorio de Crescenciano Recio para pito o dulzaina», en *Cuadernos de Cultura Tradicional*, Castilla Ediciones, Valladolid. [Transcripción de la grabación «Una velada de baile», de 1981].

MARTÍNEZ MUÑIZ, Elías (1999); «Repertorio antiguo para dulzaina en la provincia de Valladolid», en *Cuadernos de Cultura Tradicional*, Castilla Ediciones, Valladolid. [transcripción de la grabación «Un día de fiesta», con grabaciones de 1973-1982].

PORRO FERNÁNDEZ, Carlos Antonio (2003); *Los bailes folklóricos en la provincia de Valladolid*, Diputación de Valladolid. [Transcripción de cuatro de las canciones de Crescenciano: Baile Corrido de Rueda, Entradilla, Danza de la Culebra y Mi Chatilla (mazurca)].

## QUIÉN FUE Y QUIÉN ES LORENZO, EL PROTAGONISTA DE *DIARIO DE UN JUBILADO*

Jorge Urdiales Yuste

Tres diarios deliciosos escribe Miguel Delibes en tres etapas bien distintas de su vida. Tres diarios que se conectan entre sí a través de un mismo protagonista principal: Lorenzo, el personaje que más se pareció a su creador. En *Diario de un jubilado*, Lorenzo ya es un anciano que lleva una vida más o menos placentera. Lo que fue y lo que es Lorenzo en este último diario es lo que se relata a continuación.

### Ficha biográfica

Lorenzo es el «yo» de Delibes en sus libros, pero un «yo» rebajado. Así lo reflexionó el escritor, que caracterizó a Lorenzo aproximadamente como era él, con una vida que transcurría de lunes a sábado por Valladolid y que se cambiaba por el campo y la caza los domingos.

La pasión de Lorenzo por la caza le viene de su padre, como a Delibes. Cuando el padre de Lorenzo se queda manco, porque le siega la mano derecha una guillotina, sigue cazando. Pero, tras fallar en el disparo zurdo a una liebre, no soporta el contratiempo y se muere a los tres meses, dice su hijo que por no poder cazar. La madre le contará a Lorenzo que el mismísimo gobernador de Valladolid le tenía por la primera escopeta del país.

En lo que haga referencia a la caza, Lorenzo es exigente y certero. No le basta cualquier arma. Su gran ilusión es la escopeta *Jabalí* del .16, que él tiene por ligerita y que brilla bien. Aunque, según le dice su amigo Tochano, esta escopeta es de un calibre a extinguir, la verdad es que Lorenzo acierta muy bien con ella, quizá porque es zurdo.

Su condición de zurdo le hace pensar que tiene el brazo y el pecho izquierdos más desarrollados que el derecho. Incluso que, cuando se dejó el bigote, el pelo era más recio del lado izquierdo.

Prepara con su amigo Melecio los cartuchos. No le importa el tiempo que gasten en recargar. Melecio trae los pistones de la cárcel. Quemar mejor que los de fábrica y eso va en bien de la caza.

Lorenzo es un joven con novia en *Diario de un cazador*. La novia se llama Anita y es hija de un churrero. Trabaja en una buñolería. Desde el principio le dirá Lorenzo que no cuente con él los domingos, que como cazador es hombre de campo.

Vive en Valladolid con su madre y tiene una cuadrilla de amigos con los que sale de caza los domingos.

En *Diario de un emigrante*, Lorenzo ya está casado y vive con su mujer en Hispanoamérica. Sigue saliendo de caza pero no la disfruta como en España.

*Diario de un jubilado* es el último diario de esta trilogía en el que Lorenzo es el protagonista. Estamos ante un hombre jubilado, con otro modo de vida y otros ritmos. Estamos ante un hombre que es y se comporta así:

Lorenzo empieza su diario, *Diario de un jubilado*, con 60 años. Cumple los 61 a medio relato, el día 15 de abril (15 de abril en el calendario del libro). Cuenta el 6 de octubre que echó la barba en un centro de Segunda Enseñanza y que allí estuvo trabajando veinte años de su vida, de los cuales presume: «Para tanto como eso no me tiré yo veinte años en un centro docente, como yo digo» (21 de noviembre). Otros tantos años los pasará en Futesa (25 de noviembre). Lo que piensa de sí (15 de noviembre) es que es un hombre «con educación y buena percha». El 29 de noviembre confiesa que es zurdo. El 4 de diciembre, cuando le dan en casa de los Piera un gabán azul, de paño de Béjar, bien cortado, que le viene como un guante, la parienta dice que parece un figurín. Se le da bien el tango: cuando baila con la Faustina en Castrillo, les hacen corro y les ovacionan. Solo, cuando le deja su mujer, se pone malísimo de tomar huevos. Se va como una canilla o sigue con la escurribanda hasta el 1 de diciembre. Cuenta el 14 de diciembre que cogió la salmonella, que se quedó deshidratado. Pasado el peligro, permaneció seis días en la UVI y siete en observación, en casa, con su mujer Ana.

## Familia

Lorenzo está casado con Ana, Anita, su mujer, a la que llama «la parienta». La conoció lustros atrás en *Diario de un cazador* en la buñolería que tenía el padre de la chica. El matrimonio ha tenido dos hijos: Lorencín y Sonia. Los hijos les han dado nietos. Dos de Lorencín, que son unos meones, y una niña de la hija, Anita. El viejo Lorenzo tiene una hermana, la Modes, aquella que tantas veces vino a pedirle favores en *Diario de un cazador*. La Modes y su marido, Serafín, tienen un hijo, José Antonio. En América está enterrado un tío suyo, Egidio. A los difuntos que tiene cerca los visita con frecuencia en el camposanto.

## Cazador y hombre de campo

Lorenzo echa de menos los tiempos, hace 30 años, en que era cazador.

Con Melecio en lo de Muro rememora jornadas gloriosas de caza. Melecio le recuerda detalles: el de la perdiz que tropezó con un cable y el del zarapito.

En el Hogar charla con Melecio de la caza. Gozó con la caza. Nada se le compara: «Ni el R-11... un pleno al 14, pueden compararse con el pelletazo de una perdiz en la ladera de la Sinova».

Cree que lo que busca con la propiedad de la parcela es el viejo olor a tomillo y espliego perdido desde que colgó la escopeta. En la parcela se pone a pensar que el campo está bien para las ovejas. El olor a espliego y a tomillo ya no le encandila. Pese a todo, le saca utilidad a su parcela y allí siembra pimientos y tomates. Recibirá Lorenzo una carta que le escribe el presidente de El Sardón: no quiere ver ni mechinales ni hortalizas en la parcela. O edifica o vende.

Venderá finalmente la parcela a un mermado de Rodales de Hornilla por setecientos papeles el metro, que son cien menos de lo que le costó.

## La redacción del diario

Escribe su diario. Jubilado, si su amigo Melecio toca la flauta, él escribe «estas cosas», su diario, que le acompañan. Cuando cazaba, el cuaderno olía a tomillo y, ahora, cuenta el 13 de noviembre, «más parece un gorigori».

Le anima Melecio, tras el encuentro con los extranjeros, a sacarle otro provecho al diario. Piensa Melecio que le pueden dar dinero por él.

Se pregunta por el interés del diario que escribe. Melecio, que fue quien «le metió en estos cantares», piensa en este momento de abril que solo sirve para pasar el rato.

### **Televidente de culebrones**

Lorenzo, en *Diario de un jubilado*, se ha vuelto un fiel televidente. Con la parienta se traga los culebrones que echan por televisión, «que menudo invento» la tele.

El que el 26 de octubre mande diecisiete cartas al concurso *El precio justo* y el 28 de noviembre envíe otras quince al *Un, dos, tres...*, para concursar como «sufridores», son dos pruebas más de que el viejo Lorenzo está enganchado a la televisión. Pero, por encima de estos concursos, están para él los culebrones, que ve con Anita y que le hacen llorar.

### **Apuestas y concursos**

El jubilado Lorenzo es un hombre aficionado a las apuestas y a los concursos:

El 26 de octubre envía diecisiete cartas a la tele, a *El precio justo*. El 3 de mayo manda veinte cartas a *El precio justo* y dieciséis al *Un, dos, tres*. El 6 de octubre, nueva remesa de cartas, veinte, a *El precio justo* y 15 para «sufridores».

El 14 de noviembre recibe una carta del *Un, dos, tres...*, para participar como «sufridores», él y Ana.

Es un habitual jugador de bonoloto y tiene una combinación preferida.

Termina el diario un 14 de diciembre cuando Anita le dice que volverán a llamar del *Un, dos, tres...* y si está de Dios, a lo mejor, les toca el apartamento y un coche.

### **BIBLIOGRAFÍA**

DELIBES, Miguel, *Diario de un jubilado*. Ed. Destino, Colección Áncora y Delfín, vol. 738, tercera edición, abril, 1995.

# 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** 