

Revista de **FOLKLORÉ**

Fundación Joaquín Díaz



Editorial	3
Joaquín Díaz	
La duración del día en el refranero leonés.....	4
Francisco Javier Rúa Aller y María Jesús García Armesto	
Estructuras sociales en la baja edad media española según el 26	
anónimo <i>Dança General de la Muerte</i>	
Helena Alonso García de Rivera	
Unas reflexiones acerca de la música popular en el pensamiento 44	
del padre Eximeno	
Miguel Ángel Picó Pascual	
Toponimia menor de Malpartida de Plasencia: Las Dehesas.....	48
Carlos Javier Rodríguez Oliva	

SUMARIO

Revista de Folklore número 388 – Junio de 2014

Portada: La Ilustración Española y Americana - *La Nietecita*, cuadro de Modesto Texidor

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 

Si consideramos la cantidad de fábricas de chocolate que hubo en España durante el siglo XIX y comienzos del XX, tendremos la clave para explicar no solo la afición a esta bebida en nuestro país sino el interés económico que despertó su comercialización. En ese tiempo, había muchas razones para pensar que el uso del chocolate había llegado al límite de su perfección. Desde que se descubriera en la zona tórrida de América y se alegaran para su consumo virtudes de todo tipo, el chocolate se había metido de lleno en la alimentación cotidiana de los españoles añadiendo a todas sus cualidades la delectación y la euforia que proporcionaba su ingestión. La mezcla del cacao (cacari o cacarífera) con el azúcar y la canela o vainilla no tardó en popularizarse desde muy pronto en nuestro país y ya en el siglo XVIII se publicaban tratados sobre las ventajas de su uso y las mejoras que se podían introducir en su producción. «Para preparar y hacer la pasta de chocolate lo primero que se hace es tostar el cacao. Se toma una tostadora de hierro en figura de una sartén —escribía el médico Antonio Lavedán en 1796 recordando que esa sartén se llamaba “paila” en Madrid (o sea, la famosa paella o sartén grande)— y puesta a la lumbre se le echa una poca de arena de río, blanca, enjuta y pasada por un cribo para que quede más fina. Esta arena se va calentando y se le da algunas vueltas con una pala de madera a fin de que se caliente por igual». Mezclada así la arena con el cacao se iba separando la cáscara de la almendra sin que esta se quemara y después se cribaba la arena. Posteriormente se echaba «encima de una piedra que se tiene prevenida de figura cuadrilonga, de grueso como cosa de tres dedos, algo arqueada, y puesto debajo de esta piedra un braserito con un poco de fuego de carbón, se va machacando y moliendo con otra piedra cilíndrica redonda y a manera de un rollo, la cual coge con ambas manos el molendero por sus extremos, y de esta manera va formando una pasta que se mezcla con la mitad o tercera parte de azúcar. Hecha la mezcla se vuelve a moler y después, aún así caliente, se echa en moldes de hoja de lata o de madera. Algunas veces se extiende encima de papel formando rollos o pastillas, en donde se fija y pone sólida en poco tiempo. Otros lo muelen y hacen esta pasta en molino hecho a propósito al cual llaman “molino de chocolate”. Esta mezcla, así preparada se llama Chocolate de salud».

Si se quería «lisonjear» los sentidos, se le añadía un polvo muy fino hecho de canela y vainilla, y, para los más exquisitos, un poco de esencia de ámbar... Como se ve, si algún defecto se encontraba al chocolate, se achacaba al mal uso y no a la calidad de sus ingredientes, de modo que los molinos de chocolate y posteriormente las fábricas abundaron por doquier.

EDITORIAL

LA DURACIÓN DEL DÍA EN EL REFRANERO LEONÉS

Francisco Javier Rúa Aller y María Jesús García Armesto

En el principio era el Verbo y el Verbo estaba junto a Dios y el Verbo era Dios.

¡Qué mejor inicio que el texto del Génesis, máxime cuando vamos a hablar de palabras y de su utilización en el antiguo Reino de León!

Se impone entonar un canto a la magia del verbo y pocas veces ha quedado tan bien expresada la unión entre significante y significado como en el poema de Jorge Luis Borges, *El golem*, que comienza con los siguientes versos:

*Si (como el griego afirma en el Cratilo)
el nombre es arquetipo de la cosa,
en las letras de rosa está la rosa
y todo el Nilo en la palabra Nilo.*

Las palabras sobre las que vamos a desarrollar este artículo no van solas, sino enlazadas unas con otras como las notas de una melodía. Hablamos de refranes.

Miguel de Cervantes, a través de don Quijote, señala que «los refranes son sentencias breves, sacadas de la experiencia y especulación de nuestros antiguos sabios; y el refrán que no viene a propósito, antes es disparate que sentencia». La definición de Cervantes nos indica tres características claves de los refranes: sentencia breve, extraída de la experiencia y aplicada en el momento correcto.

Un problema básico que se plantea al analizar los refranes es su veracidad, su relación con la realidad. ¿Todos los refranes son verdaderos? o ¿lo son siempre? Según Torrente Ballester, «la experiencia de la vida no es uniforme ni coherente; a veces, sus conclusiones son contradictorias y los resúmenes en que se expresan, los refranes, llevan el mismo color, a veces blanco, a veces negro, de tal manera que para la misma situación o el mismo suceso podemos encontrar el sí o el no, según convenga». El clásico ejemplo de «Al que madruga, Dios le ayuda» contrapuesto a «No por mucho madrugar, amanece más temprano».

Al abordar el tema de los refranes sobre el tiempo, la primera disyuntiva que se plantea es el concepto de la dualidad temporal: tiempo cronológico y tiempo meteorológico, ambos inextricablemente unidos en la urdimbre de una cultura tradicional incardinada en una naturaleza, a veces madre ubérrima, a veces madrastra, dueña de oscuras fuerzas destructivas que condicionaba el devenir de nuestros ancestros en un mundo eminentemente rural en el que la vida se medía por las estaciones con sus respectivas labores agrícolas y santos protectores que iban gravitando unidos a los días, como la Tierra alrededor del Sol, a lo largo de los doce meses del año.

Desde el solsticio de invierno hasta el del verano, el Sol gana altura en el cielo y por tanto los días son más largos. Los equinoccios de primavera y de otoño, por su parte, marcan la igualdad de las noches con los días. Todos estos fenómenos eran observados por nuestros antepasados y lo manifesta-

ban en forma de refranes, referidos, claro está, no al calendario de números, sino al de santos, porque cada santo traía más o menos luz, su festividad ocurría en un día más o menos largo.

Por Santa Lucía crece el día

El día más corto en nuestro hemisferio es el 21 o 22 de diciembre, que es cuando el Sol alcanza la menor altura sobre el horizonte y comienza el invierno. A partir de este momento, los días empiezan a crecer. Sin embargo, en la mentalidad popular, el aumento de luz solar comenzaba el 13 de diciembre, fiesta de Santa Lucía, algo erróneo, por cuanto el Sol no ha llegado aún al solsticio de invierno, y por lo tanto tiene que estar menguando y no creciendo el tiempo en que está la estrella sobre el horizonte. No obstante, este refrán y otros semejantes, relacionados con la santa, solo se comprenden si se tiene en cuenta que se originaron antes de la reforma gregoriana del calendario (a finales del siglo XVI), en cuya época el solsticio de invierno tenía lugar el 12 de diciembre y, por ello, en la fecha siguiente, dedicada a Santa Lucía, el día empezaba a crecer, si bien en cantidad insignificante¹. Lo que sorprende es que se mantengan con tanta fuerza estos refranes y, como anécdota, les puedo contar que, tras decirnos una persona el dicho típico: «Por Santa Lucía mengua la noche y crece el día», otra que estaba presente le corrigió, diciéndole que eso no era verdad, a lo que el primero le respondió: «Sí, pero el refrán es así», lo cual también puede dar idea de que estos refranes, si bien equivocados, se han ido manteniendo por el respeto que se ha tenido siempre a estas expresiones de la sabiduría popular ancestral. En este sentido, y en relación con los refranes de Santa Lucía, el profesor Enrique Gargallo decía en uno de sus trabajos: «Que hayamos mantenido estos refranes de Santa Lucía a pesar de que no responden a la realidad que actualmente percibimos se debe sin duda a la fuerza de la luz. Al simbolismo lumínico que durante siglos ha inspirado la devoción y el culto a la santa siracusana, desde el Mediterráneo hasta Escandinavia» (Gargallo 2004: 99).

Y ahora vayamos con los refranes, intentando referirlos de una manera ordenada, porque hay muchas variantes en torno a la misma idea. Algunos expresan sin más lo que parece ocurrir:

A partir del 13 de diciembre (Santa Lucía) es cuando la puesta de sol se empieza a retrasar (Valencia de Don Juan). Más que un refrán, es un comentario recogido en esta localidad leonesa.

Despois de Santa Lucía ba(i)xa [mengua] a noite ía crece'l día (Ancares). En Carballedo (Lugo): «Despoís de Santa Lucía baixa a noite e crece o día ao paso da galiña» (Rielo, 1973, XXIX: 144).

El día de Santa Lucía mengua la noche y crece el día (Villar del Monte). El padre de nuestra informante decía que no era verdad: «Que de 21 [de diciembre] a 21 [de junio] van 6 horas, a ver ¿dónde están en ese día?».

Por Santa Lucía (día 13 de diciembre), mengua a noite e crece o día (Bierzo oeste).

Por Santa Lucía achican las noches y crecen los días (El Páramo). «Por Santa Lucía enchica la noche y engrandece el día» (Correas, 1992: 406).

Por Santa Lucía menguan las noches, crecen los días (Prioro).

1 El Papa Gregorio XIII expide en 1582 la bula «Inter gravissimas...» para llevar a cabo la reforma del calendario, que básicamente consistió en quitar los días que había de más para restituir el primer día de primavera el día 21, en lugar del 11 de marzo en que se observaba entonces el fenómeno astronómico, y por otro lado se determinó que al 4 de octubre de 1582 siguiese la fecha del 15 de octubre, eliminando de este modo los diez días sobrantes. Por otro lado se quitarían tres días cada cuatrocientos años (Muñoz Box, 2011: 59-60).



El día de Santa Lucía mengua la noche y crece el día (imagen de santa Lucía de Villademor de la Vega)

Por Santa Lucía merman las noches y crecen los días (Banuncias).

Por Santa Lucía, bajan las noches y suben los días (Santibáñez de la Isla).

Pur Santa Tsucía menguan las nueites ya crecen lus días (Palacios del Sil).

En estos, los crecimientos y disminuciones son diferentes:

Por Santa Lucía crecen las noches y merman los días (Valdevimbre).

Por Santa Lucía merman los días (Valdevimbre).

Por Santa Lucía crecen las noches y merman los días (La Seca).

Por Santa Lucía (13 de diciembre) *crecen las noches y menguan los días* (Toreno).

En otros parece más una fecha de equinoccio que de solsticio:

Por Santa Lucía, igualan las noches con los días (Villahibiera, Las Grañeras). Mi informante de Villahibiera me comentaba lo siguiente: «El 13 de diciembre. Santa Lucía ya anda cerca del 21 de diciembre y por eso se dice lo de igualar las noches con los días. Por los Reyes ya empieza a notarse un poco por la mañana, y que van creciendo, poco a poco».

Santa Lucía iguala la noche con el día (San Esteban de Nogales).

Algunos incluyen consejos, ante la cortedad de las horas de luz:

Lo que habías de facer en Santa Lucía falo outro día (Encinedo) (= Lo que tuvieras que hacer en Santa Lucía, hazlo otro día).

Otros refranes son más informativos e indican este supuesto escaso crecimiento del día, empleando los movimientos de animales pequeños, mayoritariamente la gallina:

Por Santa Lucía crece el día mientras la gallina muda el pía (Montrondo, Murias de Paredes). El informante de Murias de Paredes me hizo esta aclaración: «Pía es el pie, un segundo dura, cuando la gallina muda el pie, ¿cuánto dura eso?». Mudar es cambiar de posición el pie, o sea, sería un paso.

Por Santa Lucía, aumenta el día como la pita el pía [un pie de gallina] (Maragatería). En La Felguera (Asturias): «En Santa Lucía crece el día tanto como salta la gallina».

Pur Santa Chucía, mengua la nueite ya crez el día, a paso de gachina (Babia).

Santa Lucía, crece el día al paso de una gallina (Gordón).

En Asturias tenemos, entre otros, los siguientes: «Santa Llucía mengua la nueche y crez el día, pero al pasu la pita» (= «En Santa Lucía decrece la noche y crece el día, pero al paso de la gallina» —despacio—) y también: «Per Santa Llucía mengua la nueche y crez el día, per navidá nel so ser ta, y de navidá pa riba al pasu la pita» (= «En Santa Lucía decrece la noche y crece el día, en Navidad se mantiene el equilibrio, y después de Navidad al paso de la gallina» [Rivas, 2009: 61-62]). Y estos son del refranero castellano: «A Navidad de Santa Lucía, crece el día un paso de gallina. De Navidad a los Reis, tan mala vez» y «Por Santa Lucía mengua la noche y crece el día un paso de gallina; por Navidad ya lo echa de ver el arriero en el andar y la vejezuela en el hilar; por los Reyes, bobo, ¿no lo vedes?» (Correas, 1992: 47 y 406).

Algunos son más largos e incluyen, además de la festividad de la santa, otras fechas anteriores o posteriores:

Por San Andrés (30 de noviembre) crece el día si no es; por Santa Lucía, un paso de gallina y por Navidad, quienquiera lo verá (Maragatería).

Por Santa Lucía crece el día la pata de la gallina, por los Reyes lo notan los bueyes y por San Vicente lo nota la gente (Trobajo del Cerecedo). «Todavía era más largo, pero no lo recuerdo entero», nos confesaba nuestra informante.

Por Santa Lucía crecen los días el paso de una gallina y por Santo Tomás un pasito más (Boñar). Se refiere a santo Tomás, apóstol, el incrédulo, cuya festividad, antes de la reforma de 1969/70 se celebraba el 21 de diciembre –ahora es el 3 de julio– (Cantera, Cantera y Sevilla, 2002: 150)².

También hay refranes que simplemente corrigen el error y otros que señalan que el crecimiento de la luz solar no se producirá hasta después del solsticio de invierno:

Por Santa Lucía, la noche gana al día (Acebes del Páramo).

Por Santa Lucía, mengua la noche y crez el día. Nin creciu nin menguou hasta que el Ñiño ñaciu (Trabazos).

Por Santa Lucía, menguan las noches y crecen los días. Ni creció ni menguó hasta que el Niño nació (León capital). Es decir: hasta que se llegó al 25 de diciembre, la Navidad o «cuando el Niño nace», como se dice más popularmente.

Primero decían: El día de Santa Lucía espurre el día, tanto como la gallina pía; pero luego decían: El día de Santa Lucía ni espurre [crece] el día ni la gallina pía (Castrotierra de la Valduerna).

Del solsticio de invierno al mes de marzo

Otros refranes están también relacionados con el aumento de luz solar y corresponden a fechas posteriores al solsticio de invierno. El mes de enero es el más rico y abundante en sentencias de este tipo, recayendo la señalización de los aumentos de luz en determinadas fechas y santos, principalmente el día 6 (Epifanía del Señor o Día de Reyes), el 17 (San Antonio Abad) y el 22 (San Vicente). Estos refranes son verdaderos, si bien sus indicaciones son un tanto imprecisas, por lo que la mayoría de ellos no tienen otro alcance y significado que el de consignar el hecho indudable del crecimiento del día. Además, con la mayor duración de la luz solar se podía trabajar más y por eso también «lo conocían los bueyes»:

El día de los Reyes, media hora más tenéis (Maragatería).

El día de Reis media hora tenéis, por San Antón media hora pon y por San Blas hora y media más (Senra)³.

2 Aunque realmente el día, en su conjunto, disminuye por Santa Lucía, esta fecha tiene la particularidad de que, si se consideran las dos porciones del mismo (mañana y tarde), como apunta Puente y Úbeda, la tarde aumenta, porque se adelanta el momento en que empieza a contarse o las doce: «Esto pasa ahora precisamente por Santa Lucía, del 12 al 14, que la tarde gana más por la variación de la ecuación de tiempo, que pierde por la disminución de la declinación del Sol. De forma que podría, sin inconveniente, formularse, ya que actualmente se cumple, el siguiente refrán, en sustitución del antiguo: “Por Santa Lucía, crece la tarde y mengua el día”» (Puente y Úbeda, 1896: 139-140).

3 Es frecuente oír la palabra «reis» en lugar de «reyes» en varias comarcas de la provincia leonesa, así por ejemplo

El día de Reyes en Ronroque entra el sol nada más que un poquitín y el día de Navidad en Montrondo, en la chimenea de Francisquín (Senra). «Era una forma de saber las horas, porque no había relojes».

El día de Reyes, la patita de la gallina; y por San Vicente, una hora presente (El Páramo).

En día de Reyes claro es buen año de lino (Valdería).

En enero, entra el sol en cualquier rigueiro, el último y no el primeiro (Trabazos).

O empezar o ano xa crecen os días un zanco de galo (El Bierzo) (= Al empezar el año ya crecen los días un paso de gallo).

Polo Reis, os días conoceréis (Las Médulas).

Por los Reis crecen los días la pata del gallo (Valdesamario). «No sé cuál decía mi madre que era un día que solo crece mientras la gallina mueve la pata, pero no sé qué día era».

Por los Reyes lo conocen hasta los bueyes (Villamuñío, Calzada del Coto).

Por los Reyes lo conocen los bueyes y por San Vicente lo conoce la gente (Los Oteros).

Por los Reyes lo notan los bueyes, por San Vicente lo nota la gente, por San Blas, una horica más (Valencia de Don Juan).

Por los Reyes una pata de gallina más (Riego de la Vega).

Por los Reyes ya lo conocen los bueis (Santa Marina de Somoza). «Ya aumentan un poco los días y se dice eso».

Por los Reyes, lo conocen los bueyes. Muy difundido en la provincia leonesa, recogido por ejemplo en San Miguel de Montañán, Cabrereros del Río y varias localidades de la ribera del Órbigo y Maragatería. Un informante me decía: «Con el día más largo había que trabajar más, por eso “lo conocían los bueyes”».

Por los Reyes, lo notan los bueyes (León capital).

Por Reis, media hora más tenéis (Villagatón).

Por Reyes, aumenta el día la pata de una gallina —de hora más de día— (El Páramo).

Ya estamos en Reyes, ya lo notan hasta los bueyes (Acebes del Páramo).

Los refranes de los días 17 (San Antón) y 22 (San Vicente), de este mes de enero, aportan más referencias sobre lo que va ganando la luz solar.

El día de Santo Tomás, un minuto más (Montrondo). «No sé cuándo es, es por enero... Tengo un recuerdo y no sé qué día es».

Por San Vicente lo nota la gente y por los Reyes los bueyes (Quintanilla del Monte). Se constata el aumento progresivo de las horas diurnas.

en Arce (2010: 40) se muestra esta canción de las comedias de los pastores que se representaban en Rabanal del Camino (Maragatería) en el día de Reyes: «Hoy es Día de los Reis. ¡Buenos Reis! Es un día muy nombrado; todos, damas y doncellas, al Rey piden el aguinaldo».

Por San Vicente una hora presente (El Páramo). Una hora más de día, dice el refrán, lo cual es inexacto, por cuanto ese día el crecimiento de la luz solar está en torno a la media hora. El proverbio, por otra parte, es frecuente en España, y así tenemos «A Saint Vicent de la roda creix el día una hora» (Valencia) y «San Vicente, hora corriente» (Teruel). Posiblemente estos refranes que ahora encontramos inexactos se cumplirían si se refirieran a diez o doce días posteriores a la fecha actual, por lo que se podría sospechar que con ellos ocurre como con los de Santa Lucía, es decir que se cumplirían antes de la reforma gregoriana, que indica la antigüedad de las paremias. De manera similar, en Cataluña expresan este crecimiento referido a las festividades de San Sebastián y Santa Inés (20 y 21 de enero, respectivamente): «Por San Sebastián, una hora s'allarga ja» y «Santa Agnés, una hora mes» (Puente y Úbeda, 1896: 144-145).

San Antón de xaneiro bon para comer y en tempo longueiro (Bierzo oeste). No hace falta comer con prisas, los días son largos. «Por San Antón (17 de enero), cunde el día una papita de pichón», «Por San Antón, a las cinco hay sol» y «Por San Antón, una hora más de sol» (Panizo, 1999: 55-56).

Tumás, un pasín más (Palacios del Sil).

El siguiente refrán no hace referencia al crecimiento del día, sino a la altura que va alcanzando ya el Sol sobre el horizonte:

Por San Vicente no hay rincón que el sol no entre (Toreno, El Páramo y otras zonas leonesas, bastante difundido). Sentencias similares encontramos en el refranero castellano: en Bergua (1942: 383): «Por San Sebastián ya lo ve el recuero en el andar» (dice que por esta época crece bastante el día y, por lo tanto, la jornada de las recuas es más larga), «Por San Antón, da la vuelta el sol» (Serrada, Valladolid) y «Por San Sebastián, una hora más, y por las Candelas, hora y media» (Villanueva del Conde, Salamanca).

El efecto de la escasez de luz durante el invierno, así como del frío, también se hacía sentir sobre las gallinas, que dejaban de poner huevos desde diciembre hasta mediados o finales de enero. De ahí que un gran número de refranes se refirieran a la reanudación de la actividad ponedora el día de San Antón o bien en los primeros días de febrero (el 2 o el 5, La Candelaria o Santa Águeda). Este período coincidía además con la época de muda, esto es: con la renovación de las plumas. No obstante, ahora, como nos decían, ponen todo el año.

Diciembre diciembrina ni guara la paloma ni pone la gallina (Altobar de la Encomienda).

Diciembre/enero, mes de la cembrina; ni guara la paloma, ni pone la gallina (El Páramo).

El día de San Antón la buena gallina pon, pon la del rico y la del pobre non (Senra). «Debía ser porque la del rico estaba mejor alimentada».

El mes de la decembrina/ fembrina, ni vuela la paloma ni pone la gallina (Maragatería). Sin embargo, ahora ponen todo el año.

Polo San Antón, poñe hasta o capón (El Bierzo).

Por San Antón, gallinita pon (León).

Por San Antón, la buena gallina pon (Los Oteros).

Por San Antón, la buena pita pon (Andiñuela, Tabuyo del Monte y otras localidades leonesas).

Por San Antón, la gallina pon (Acebes del Páramo, Trobajo del Cerecedo).



El día de San Antón la buena gallina pon, pon la del rico y la del pobre non (imagen de san Antonio Abad, de Algadefe)

Por San Antón, la pita pon (Priaranza de la Valduerna, Castrocontrigo, Encinedo).

Por San Antón, pone la pita el pon o la buena pita pon (Maragatería). Ponen las pollitas su primer huevo.

Por San Antonio laconero, la gallina pone el huevo (Portela de Aguiar).

San Antón, la buena pita pon y si no, retortijón (Lucillo). «Se le retorció el cuello a la gallina porque no servía». Y es que según el dicho popular: «La gallina de enero, al rabo trae el dinero», es decir las gallinas que comenzaba a poner a mediados de enero eran las de mejor producción.

Ya vamos pa'l mes de la cimbrina, ni vuela la paloma ni pon la gallina (Alto Boeza) (= Ya vamos camino de diciembre, ni vuela la paloma ni pone la gallina).

No obstante, también se esperaba a que en el mes de febrero hicieran su puesta las gallinas más retrasadas:

En jebrero cada pita pon su güevo (Oseja de Sajambre) (= En febrero, cada gallina pone su huevo).

Por San Antón la gallina pon y por la Candelaria la buena y la mala (Las Grañeras y otras localidades leonesas)⁴.

Por San Antón la gallina pon y por las Candelas, la mala y la buena (Calzada del Coto).

Por San Antón, el buen ave pon y por la Candelaria, la buena y la mala (Villacidayo).

Por San Antón, la buena pita pon y por Santa Águeda, la buena y la mala (Santa Marina de Somoza, Rabanal del Camino).

Por San Antón, la gallina pon; e polas Candelas, todas elas (El Bierzo) (= Por San Antón, la gallina pon y por las Candelas, todas ellas).

Viene la Candelaria, pone la gallina, la buena o la mala (Villamuñío).

En general, y de acuerdo con algunos refranes, todo el mes de febrero servía como indicador del crecimiento del día. Estas paremias tienen en común la constatación de que el Sol está estacionado cada vez a una mayor altura durante los primeros días del año y por tanto su luz alcanza a brillar en lugares que eran umbríos hasta poco tiempo antes y cuyos nombres (sobre todo «reguero») resultan adecuados para la rima de la primera parte del refrán. En un par de ellos, como veremos, se emplean dos palabras típicas de León: «escuseiro» y «endero».

En febreiro, baixa o sol ó regueiro (El Bierzo).

En febreiro, fusada y escuseiro (Ribas del Sil). La *fusada* o huso es una pieza de madera que se utilizaba para torcer y arrollar el hilo que se iba formando al hilar a mano. La cantidad de hilo que quedaba hilado en ella era la *fusada*. Un *escuseiro* era media fusada, dando con esto a entender lo cortas que eran ya las noches, porque lo normal era que diera tiempo a hacer dos fusadas (García Jiménez, 2010: 119).

4 Un refrán asturiano citado en Rivas (2009: 75) es «Per San Antón la pita pon, pela Candelera la nueva y la vieja, y per San Bras más y más» (= En San Antonio Abad la gallina pone huevos, en la Candelaria lo hace lo mismo la gallina joven que la vieja, y en San Blas los ponen todas). Del refranero castellano tenemos estos: «Por San Antón, la gallina pon, y por Santa Águeda, la buena y la mala», con esta otra variante: «Por San Antón la gallina pon, por la Candelaria la buena y la mala» (Bergua, 1942:382). Este de Salamanca tiene su gracia: «Por San Antón, la gallina pon, si no son los huevos, las patas en el suelo» (Villanueva del Conde).

En febrero entra el sol en el reguero, al último y no al primero (Valle del Silencio).

En febrero entra el sol en todo reguero (Gordón).

En febrero entra el sol por cualquier reguero (Andiñuela y otros muchos lugares de León). Nuestra informante de Andiñuela nos lo explicaba de esta manera: «Ya están los días mayores, empiezan a crecer y se decía eso».

En febrero, un ratico al endero (Altoabar de la Encomienda). «Cuando ya hay más sol, íbamos con las vacas e íbamos a las viñas, llevábamos el bocadillo y nos sentábamos en el endero, que era un alto, en las sierras... Andabas a las viñas, cavando y esas cosas y venía la hora del bocadillo y nos sentábamos tranquilamente al sol, al endero que le llamábamos..., por esos días se araba ya en las tierras con las vacas y los machos».

Sol de febrero, rara vez dura un día entero (León, bastante generalizado en la provincia).

No obstante, la mayoría de las paremias se refieren a dos días concretos, uno al comienzo (3 de febrero, festividad de San Blas) y otro el 24 (festividad antigua de San Matías, trasladada actualmente al 14 de mayo, de acuerdo con la reforma general del calendario romano de 1969). Algunos dichos sobre San Blas oídos en León son los siguientes:

En San Blas, una patadita más (Acebes del Páramo).

Por San Blas, patadica más (León capital, siendo según nuestra informante, la «patadica», unos tres cuartos de hora, algo que se aproxima bastante al tiempo real, que suele ser de alrededor de una hora lo que ganaba la luz solar).

Algunos refranes recogidos en León se ajustan más a la realidad, señalando el crecimiento del día en una hora:

Por San Blas, una hora más (Valdevimbre, La Seca, El Páramo). De igual forma en Panizo (1999: 56): «Por San Blas (3 de febrero), una hora más», indica que los días tienen una hora más de claridad que los más cortos del año.

Otros pecan de exceso:

Po lo San Brais, hora e media máis (Bierzo oeste).

Por San Blas, hora y media más (Prioro, La Cepeda, Toreno).

San Blas, una hora y más (Maragatería).

El siguiente está relacionado con la manera de contar el tiempo antiguamente por parte de muchos habitantes de nuestra provincia, empleando los «relojes naturales»:

El día de San Brás, la gaya pasarás (La Baña). Se refiere al sol al atardecer, ya que cuando pasa la gaya ('cima') del pico Verdugueo, las horas de luz solar diarias aumentan.

Con respecto a San Matías, uno de los refranes más conocidos por tierras leonesas es el que relaciona su festividad antigua (24 de febrero) con el equinoccio primaveral, algo que no era cierto hasta casi un mes después (el 21 o 22 de marzo); pero que podría explicarse, como indicamos antes, por la percepción pregregoriana del comienzo del solsticio de invierno, o quizá también en parte por la fuerza de la rima entre el hagioantropónimo «Matías» y la palabra «día». En cualquier caso, y como señalaba Puente y Úbeda (1896: 150), estos refranes de San Matías se cumplen en lo de igualarse las



Por San Blas, una hora más (imagen de san Blas, de Bercianos del Páramo)

noches con los días, si en el día se incluyen los crepúsculos, pues entonces desde el crepúsculo de la mañana hasta que anochece, y no de sol a sol, hay un intervalo aproximado de doce horas o un poco más.

El día de San Matías se igualan las noches con los días (Senra).

Polo San Matías, igualan as noites cos días (El Bierzo).

Por San Matías achican/crecen las noches agrandan/achican los días (se igualan) (El Páramo).

Por San Matías cata marzo al quinto día e iguala la noche con el día (Castilfalé).

Por San Matías, igualan las noches con los días (Toreno, Gordón, Prioro).

Por Santo Matías se igualan las noches con los días (Maragatería).

San Matías, iguala las noches con los días (Valencia de Don Juan, Las Grañeras, Villacidayo). Nuestra informante de Villacidayo nos decía, percatándose del error contenido en el refrán: «Pero yo creo que eso es mentira»⁵.

En otros refranes, la palabra «Matías» se hace rimar con «umbrías», para indicar la altura que ya va alcanzando el Sol a finales de febrero, iluminando zonas a las que poco antes no llegaba:

Polo San Matías pega o sol polas ombrías, e as tres semanas, polas ombrías e solanas (El Bierzo) (= Por San Matías pega el sol por las umbrías, y a las tres semanas, por las umbrías y solanas).

Por San Matías da el sol en las umbrías (Maragatería).

Estos ejemplos leoneses tienen su paralelo en otros más generales y que presentan más adiciones: «Por San Matías cantan las cotovías y entra el sol por las solombrías», quiere decir que por los lugares bajos y sombríos, como se viene acercando el sol a esta parte del mundo; *cotovías* son pájaros pequeños que cantando dicen *cot, cot*, de donde se les dio el nombre. Y «Por San Matías, corren los peces por las herías», entonces los ríos llevan mucha agua; *herías* son tierras labradas (Correas, 1992: 406). También en Bergua (1942: 383): «Por San Matías cantan las totovías y entra el sol por las umbrías».

Ciertas paremias relacionan la duración de la luz solar con las horas de trabajo y así nos encontramos con los ejemplos siguientes:

En febrero mete al obrero a hacer sebes y no paredes, no porque sean pequeños los días, sino porque están las piedras frías (Valle del Silencio).

En febrero, mete tu obrero (Toreno).

Si teis que buscar obreiro, busca en febreiro (El Bierzo). En febrero los días son más cortos y no se dan las dieces ni la merienda.

Si tienes que buscar oubreiro, búscalo en febrero (Trabazos).

En el mes de marzo ya es notable la presencia del Sol en el cielo, además en este mes se alcanza el equinoccio de primavera (hacia el día 21), en que se igualan las noches con los días:

5 Refranes generales sobre este asunto son: «Por San Matías igualan las noches con los días» (es a 24 de febrero, y solía ser diez días más adelante, antes que se retrajeran atrás los diez días del calendario de Gregorio XIII, y venía a ser cerca del equinoccio vernal, que ahora es a 21 de marzo, y algunos días antes y después son casi iguales días y noches) (Correas, 1992: 406) y «San Matías (24 de febrero), cata marzo al quinto día y si es bisiesto, cáatalo al sexto» (Panizo, 1999: 59).

Cando entra o sol en Aries, crecen os días e múdanse os aires (El Bierzo). Un refrán general similar a este es: «Cuando el sol entra en Aries, crecen los días y múdanse los aires» (Bergua, 1942: 152), por lo que no solo los días son cada vez más largos, sino que además se producen los cambios de tiempo propios de la primavera: variaciones en la temperatura y alternativas de viento y lluvia.

Marzo igualarzo, a tres, que non a cuatro (Las Médulas).

Marzo, igualarzo (León, en varias localidades). Se iguala el día con la noche⁶.

Con respecto a la altura que va alcanzando el Sol en este mes, el siguiente refrán es bastante conocido, no solo en tierras leonesas:

Por el veinte de marzo da el sol en la sombría y canta la golondrina (León). El mayor temple de los días permite la llegada de aves migratorias, como las golondrinas.

Con esta variante:

A medio marzo, da el sol en la sombra y canta la alondra (Fresno de la Vega). En Bergua (1942: 105): «A quince de marzo, da el sol en la sombría y canta la golondrina».

En marzo comienza una retahíla de refranes que finalizan en junio y que están relacionados con la duración del día artificial (presencia de la luz natural) y con el trabajo que se ejercita en ellos. Debe tenerse en cuenta que estos días, incluyendo los crepúsculos, pueden proporcionar unas trece horas de luz, a fines de marzo, un tiempo suficiente para que se puedan realizar bastantes labores. Esto trae como consecuencia, tal y como lo indican los refranes, que las horas de sueño disminuyen, aumentando por otra parte el número de comidas y la aparición de las siestas o descansos en el centro del día, así como la continuación de las tareas durante las primeras horas de la noche (las velas):

Azafrán de noche, candil de día: es la mayor tontería (El Páramo). Se guarda el candil y se va poniendo fin al periodo de hilar, como dicen estos refranes: «La que en marzo veló, tarde acordó» y «Quien en marzo trasnochó, tarde recordó» (Martínez Kleiser, 1978: 196).

Domingu de Ramus a sestiare vamus, quieran que nu quieran lus nuesus amus (Alto Boeza). Más que un refrán, el autor del libro donde está tomado el texto lo denomina «versos pastoriles».

El Domingo de Ramos a la siesta vamos, a comer la merienda de nuestros amos (Castropodame). «Antes iban de jornal y no les daban de comer hasta que no llegaba el Domingo de Ramos, o sea comer sí se comía, pero no te daban "las diez" en el campo ni se echaba la siesta, de ese día *palante* ya te daban las diez y echabas la siesta..., se trabajaba más en el campo».

El Domingo de Ramos, a sestear vamos (Castrocontrigo).

En marzo, duerme el crio falso. En abril, el crio quiere dormir. En mayo el crio y el amo (El Páramo).

En marzo, mazorguita y empezado, en abril mazorguita y a dormir, en mayo aún no ceno y ya me caigo (Adrados de Ordás). Con los días de más luz, a lo largo de esos meses, aumenta el trabajo.

En marzo, tanto durmo como fago (El Bierzo). Se inician los trabajos del campo más intensos, por eso se duerme tanto como se trabaja.

6 El 19 de marzo (festividad de San José) está próximo al equinoccio de primavera, por lo que algunos refranes generales emplean esta festividad para indicar que tienen igual duración el día y la noche en el hemisferio norte: «El esposo de María hace la noche igual al día» (Martínez Kleiser, 1978: 196).



A medio marzo, da el Sol en la sombra y canta la alondra

Marzo, un copo y harto; abril, a la cama sin candil; mayo de sueño me cayo; junio, sin remedio ninguno (Andiñuela). Nos lo explica así nuestra informante: «Marzo, un copo de lana hilado por la noche, y harto, porque ya se llega cansado del campo; en abril hay que acostarse de día porque hay mucho trabajo y mucho sueño y luego los otros meses igual».

Polo San José, deces e merenda o pé (El Bierzo). Por San José son ya los días largos y los que contrataban trabajadores tenían como obligación darles una comida a las diez de la mañana y por la tarde la merienda.

Por San José, dieces y merienda al pía (Trabazos). «San José (19 de marzo), esposo de María, hace la noche igual al día» (Panizo, 1999: 59).

Días de mayo, días del diablo

En los meses de abril y mayo ya se hace notorio el aumento de claridad y de actividad en el campo, por lo que algunos de los refranes recogidos en León suponen una continuidad con los anteriores relacionados con el mes de marzo:

Abril, hace la cena y vete a dormir (Maragatería).

Cuando el cuco canta tu madrugada te aguanta (San Esteban de Nogales). «Te espera la madrugada ya, porque el cuco empieza a cantar cuando empieza la primavera y hay que espabilar ya, porque ha entrado la primavera y hay más trabajo».

En abril a cenar y a la cama sin moscas y sin candil (Destriana).

En abril a la cama sin candil, en mayo de sueño me caigo, en junio sin remedio ninguno (Santa Marina de Somoza, Andiñuela). «Porque eran los días grandes y las noches pequeñas, la gente trabajaba mucho en el campo y venían rendidos».

En abril déixame dormir, que en maio de sono me caio (El Bierzo) (= En abril déjame dormir, que en mayo de sueño me caigo).

En abril se cena sin candil (el amo) *y en mayo el buey y el amo* (Altobar de la Encomienda). «Se acostaban muy pronto para madrugar, hay que espabilar porque en mayo ya hay que empezar a sembrar, a hacer labores...; antes del amanecer ya se levantaban, a las 5 h o a las 6 h... hacíamos 16 horas, nos levantábamos de noche y nos acostábamos de noche... Se salía de este pueblo y de otros en cuadrillas a trabajar». En Bergua (1942: 376): «Por abril duérmese el mozo ruin, y por mayo el mozo y el amo».

En abril ya se cena sin candil (Gordón).

Las mañanas de abril son muy buenas de dormir y llegando las de mayo no tienen fin ni cabo (Villamuñío).

Las mañanitas de abril son muy buenas de dormir (Castilfalé).

Las mañanitas de abril son muy dulces de venir (Villamuñío).

Las noches de abril son muy dulces de dormir, y las de mayo, las más dulces de todo el año (Montaña Central). El reposo resulta muy gratificante, teniendo en cuenta que en estos días se duerme poco por el trabajo⁷.

Este refrán se refiere solo a la duración del día en el mes de abril:

En abril, con día no cubil (Ancares). Alude a que los días son grandes. Con este similar en Asturias: «En abril entra el sol en cada carril» (Castañón, 1959: 450).

Hasta la llegada del solsticio de verano, los días van creciendo, pero a nuestras gentes parecía que en el mes mayo ya les faltaba luz, a juzgar por los refranes que veremos a continuación, aunque en realidad están expresando la ironía de la longitud de los días. Algunos son sencillos, pero la mayoría están incluidos en cuentecillos con distinta temática (o historia), aunque siempre girando en torno a la misma idea: la fugacidad de la luz diurna, algo que se indica de manera muy gráfica empleando los comparativos «rayo» y «diablo», que señalan la rapidez con que se cree que se extingue la luz. En el caso del comparativo con el diablo, este es el símbolo del mal, y la idea es que la luz desaparece con la misma rapidez con la que se extiende el mal. Tampoco debemos pasar por alto otro matiz negativo que incluyen estos refranes, como es la disminución o agotamiento de las reservas alimenticias de la matanza y de la cosecha del año, por lo que los días se hacen muy largos, y una manera de contrarrestar esta realidad de la escasez es considerar que son cortos, que pasan pronto (engañarse a uno mismo). Algunos refranes, no obstante, pueden indicar certeramente la mayor duración de los días.

Días de mayo, días del diablo (Castropodame). «Se decía eso del diablo por lo grandes que eran y el trabajo que había». Lo mismo en Alto Boeza, El Páramo, Priaranza de la Valduerna y Altobar de la Encomienda, en este último lugar nuestro informante nos decía con ironía: «¡Porque son pequeños los días, hombre!».

Días de mayo, días del diablo y mes de la condenación, cuando anda el pastor todo el monte y aún no se ha puesto el sol (Santa Marina de Somoza). «Son los días muy grandes y andaba con el ganado para (a)cá y para (a)llá y no se terminaba el día».

Días de mayo, días del diablo y no tiene la vieja lugar de echar una parlada (Castrotierra de la Valduerna).

Días de mayo, días del diablo, aún no amanece y ya oscurece (Senra). «Eso decían que era una mujer muy parlanchina y se ponía en la calle a hablar y cuando se quería acordar se le hacía ya de noche y decía eso».

Días de mayo, días del diablo, no tiene tiempo una vieja de hablar un rato (Destriana).

Días de mayo, días del diablo, que no da siquiera pa contar un cuento (Rabanal del Camino). «Eso era que iban dos señoras a llevar las vacas a la vecera... y fueron dos señoras por la mañana cuando tocaron la campana y resulta que da la tarde y estaban todavía hablando y dijeron eso».

Días de mayo, días del diablo, que no da tiempo a hacer nada (Las Grañeras). «Esto era porque el hombre había salido al mercao y la mujer se puso a hablar con la vecina y no le dio tiempo a preparar la comida, así que cuando llegó el marido a casa y la pilló hablando, la mujer se justificó de esa

7 «Serano de abril, vete al mandado, que verás venir; serano de agosto, ni por agua al pozo» (serano quiere decir 'la tarde'; por abril van creciendo los días; por agosto, menguando); «Serano de mayo, vete a tu mandado, que tiempo tienes harto» y «Tardes de abril, ve donde has de ir, que a tu casa vendrás a dormir; las de agosto, ni por agua al pozo» (porque las unas crecen, las otras menguan) (Correas, 1992: 448 y 474).

manera». «Días de mayo, días de mal fado, que no ha bien amanecido cuando es anochecido, que no hay lugar de cocer una olla». Contra los perezosos y para poco, que dan excusas necias y ridículas (Correas, 1992: 154).

Días de mayo, días del diablo, que no ha salido el sol y ya se pon (Palacios del Sil).

Días de mayo, días del diablo; no dan tiempo a una muyer pa jablar un rato (Oseja de Sajambre).

Días de mayo, días del diablo; nun dan pa facer un pote de caldo (Trabazos).

Días de mayo, días del rayo, tan poco amanece como ya oscurece (Villacidayo). «Eso fue una moza que fue al caño por agua y fue el novio allí y llegó a casa tarde y le dijo la madre: «Pero, ¿qué has estado haciendo?» y la hija le contestó: “¡Ay madre, días de mayo, días del rayo, tan pronto amanece como ya oscurece”... y es que había estado todo el día con el novio en el caño... Pero son los días más largos». «Días de mayo, días de desventura, aún no es mañana, y ya es noche oscura; o aún no ha amanecido y ya es noche oscura». Fingen este cuento; que dos enamorados se toparon al amanecer un día de mayo, la moza con un cántaro de agua en la cabeza, y el mozo con una losa a cuestas, y parlando se les fue el día sin sentir, y quejéronse con las palabras del refrán a que dieron principio (Correas, 1992: 154).

Días de mayu, días del diañu, apenas amanez cuando escurez (Palacios del Sil).

Días de mayu... Y las mis berzas crecierum embaju l’brazu (Alto Boeza). Cuando se pierde el tiempo hablando con unos y otros, aunque el día sea largo no se hace caldo en la olla.

Eran dos mujeres que se ponían a charlare ahí y era por la mañana y ya cuando las cabras volvían pa casa por la tarde, dijo una: «Días de mayo, días del diablo, ni dan pa hablar ni pa dejare. Ya las cabras bajan por la Fenal y la leche de la mía cabra Mora está sin colar». La Fenal es un monte que está por ahí abajo (Montrondo).

Eran las mujeres que cuando salían los rebaños por la mañana, cada una sacaba el ganao que tenía y se lo entregaba a los pastores y aquellas mujeres se enredaban a hablar y cuando acordaban ya se ponía el sol y decían: «Días de mayo, días del diablo, aún no amanece y ya oscurece», no se cansaban de dar a la lengua (Valdesamarío).

Las mañanas de mayo, las mejores de todo el año (Fresno de la Vega).

Mes de maio, mes da maldición; apenas sale o sol ya se pon (Las Médulas).

Mes de mayo, mes de la maldición, que no ha amanecido el día y ya se está poniendo el sol (San Esteban de Nogales).

Mes de mayo, mes del diablo, que da el pastor la vuelta al campo y el día aún no se ha acabado (Andiñuela). «Los días eran grandes y los pastores, los pobres, querían venir para casa y no se acababa el día».

No amanece cuando ya oscurece (Toreno).

Sol de mayo, sol del diablo, aún no amanece y ya oscurece (Murias de Paredes). «Eso es un cuento: “Había dos mujeres charlando, hablando, hablando desde por la mañana temprano, llegó la noche y le dijo una: ‘Uy, ya casi es de noche. Sol de mayo, sol del diablo, no amanece y ya oscurece’”».



En junio el día veintiuno es largo como ninguno

El declinar de la luz solar

Los días más largos del año en nuestro hemisferio corresponden al mes de junio, en la época del solsticio de verano (del 20 al 21) y a ello hacen referencia algunos refranes:

Aquí estoy y aquí estaré y d'aquí no pasaré (La Cepeda), dice el Sol cuando los días alcanzan mayor duración, algo similar se dice en Ledesma (Salamanca) a propósito del 11 de junio, en un refrán anterior a la reforma gregoriana: «Por San Bernabé dijo el Sol: aquí estaré», ya que antes de la supresión de los diez días, el día de San Bernabé coincidía con el solsticio de verano. En Bergua (1942: 171 y 425): «El día de San Bernabé, dijo el Sol: aquí estaré» (porque por esta época suele comenzar el buen tiempo) y «San Bernabé, dijo el Sol, aquí estaré y de aquí no pasaré».

En junio el día 21 es largo como ninguno (León).

En San Xoan, as dez con día dan (El Bierzo).

San Juan acorta los días y el Niño los allarga (Trabazos). Ya que la festividad de San Juan Bautista, que se celebra el 24 de junio, es posterior al solsticio de verano, mientras que la Navidad lo es al solsticio de invierno.

En agosto y septiembre se observaba, sin duda con cierta tristeza, el declinar del Sol:

A las siete en agosto, sombra en rostro (Gordón). Las tardes de agosto son fugaces y también su crepúsculo. Puente y Úbeda (1896: 153-154) señala que este refrán, que también se dice en Castilla,

no se puede aceptar con la generalidad que se enuncia, porque en la mayor parte de la región no sucede así hasta llegar a mediados de mes. Por eso es más exacto este otro refrán castellano: «Por la Virgen de agosto (15 de agosto), a las siete ya está fosco» (es decir: está oscuro) (Panizo, 1999: 51).

San Bartolomé, comienza la vela (Gordón). San Bartolomé es el 24 de agosto, y ya parece notarse la disminución de las horas de luz natural, por lo que se hacía necesario alumbrarse con velas o candiles para realizar el trabajo. De manera similar se recoge en este refrán benaventano: «San Bartolomé amechacandiles, si mal para los sastres, peor para los aprendices».

El día de San Bartolo, atapona barriles y amecha candiles (Lucillo). «Se acababa el trabajo en las eras y se cerraban los barriles de barro donde los segadores metían el vino que bebían en las eras. Además había que encender los candiles porque no se veía y había que quedarse en los seranos haciendo calcetines que luego se vendían en la romería de los Remedios (Luyego). Se empleaban los veleros, unos palos (tuérganos secos) que, cada uno, duraba igual toda la noche».

San Bartolo amecha [enciende] candiles y tapa barriles (Castrotierra de la Valduerna). «Se acabó de segar y ya no se bebe vino. En cuanto a la primera parte, quiere decir que "ya viene el tiempo de velar", que se decía antes, los días eran pequeños, había que encender los candiles. Se acaba la siega y se acaba de beber y el candil porque vas a velar, porque se hace de noche». «La buena hilandera, desde San Bartolomé la vela, y la muy buena, desde la Madalena, desde San Salvador». «Quien por San Bartolomé no vela, no echa buena tela». «Quien por la Madalena vela, echa buena tela». «San Bartolomé a mecha candiles, mal para los oficiales, peor para los aprendices». «San Cebrián a mecha candiles, mal para los oficiales, peor para los aprendices. Otros dicen San Bartolomé, porque en tal tiempo comienzan a velar en sus oficios» (Correas, 1992: 89, 425 y 443).

Y si alguien se había librado de emplear la luz artificial para su trabajo, durante el mes de agosto, en septiembre ya no le queda más remedio que acudir a este tipo de iluminación, como se decía en algunos pueblos leoneses:

Polo San Xil (día 1 de septiembre), *xa hay que encender o candil* (Bierzo oeste).

Por San Gil (1 de septiembre), *prepara el candil* (Trabazos).

Sobre el día en que se empieza a velar, así como el que se deja de trabajar por la noche, hay alguna variedad de unas localidades a otras, incluso en una misma población, según los oficios que desempeñen las personas. En algunos lugares de Castilla se decía también: «A San Gil apareja tu candil», «A San Gil prepara el candil, para velar; y a Pascua vuélvelo a apagar», «A San Gil adoba tu candil», «Por San Agustín, hilan las mocitas al candil». En otros lugares de España, dependiendo de su localización, puede adelantarse o retrasarse el inicio de la vela, así en Cataluña lo adelantan (el Sol se pone antes): «La bona filanera per Sant Bartomeu pren la vela; y la molt bona, per Santa Magdalena», «La que per Sant Bartomeu no vela, may fa bona tela». En Andalucía retrasan el inicio al 26 de septiembre: «San Cebrián amecha-candiles; mal para los oficiales, peor para los aprendices». En Madrid se decía: «Las velas san Francisco las trae y san José las lleva» (es decir, el 4 de octubre empiezan y el 19 de marzo concluyen). En La Mancha adelantan el fin, pues las dan por terminadas el primero de marzo: «San Francisco trae la vela y el Ángel se la lleva» (Puente y Úbeda, 1896: 156-157).

Por su proximidad al equinoccio de otoño, prácticamente eran iguales el día y la noche por Santo Tomás de Villanueva (18 de septiembre) y así se oían varios refranes referentes a este santo:

Día de Santo Tomé, dijo el sol: aquí estaré, p'adelante caminaré que p'atrás no volveré (Maragatería).

Por Santo Tomé, el sol delante iré que atrás no volveré (Valle del Silencio).

Santo Tomé, dijo el Sol, aquí llegué y de aquí no pasaré (Castrotierra de la Valduerna). «¿Por qué dice el Sol ese cuento? Yo lo he comprobado. Desde aquí hay una peña que se ve y llega el Sol hasta allí ese día y después vuelve para atrás otra vez... En el lomo de la sierra va una peña subiendo así y ese corte igual tiene 20-30 metros, y cuando son los días pequeños, que va el Sol poniéndose cada día más, cuando llega el Sol a quererse poner en lo alto de esa peña, ya no sigue más; ya finalizan los días cortos, ya no merman más los días... debe ser ese día de septiembre»).

Tumás, un pasín más (Palacios del Sil).

Otros refranes sobre este asunto, tomados de refraneros generales castellanos son los siguientes: «Cuando florece el melocotón, el día y la noche de un tenor son» (parece ser por septiembre, cuando cría el vello encima) y «El buen hilar, de San Miguel a Navidad; de marzo ayudo no rabea bien el huso» (San Miguel es el 29 de septiembre) (Correas, 1992: 136 y 174); «Por San Mateo, tanto veo como no veo» (San Mateo es el 21 de septiembre y por esas fechas los días son más cortos) (Panizo, 1999: 57). Este finalmente es de la localidad zamorana de Toro: «Por Santo Tomás, pequeñito eres, grande serás» (González Reboredo 1973, XXIX: 170).

Finalmente, las observaciones de la luz solar en el mes de noviembre llevó a nuestras gentes a expresar refranes como los siguientes:

Pasados os Santos, os días hirmaos (El Bierzo). El Sol sale a la misma hora; «hirmaos» es hermanos.

Dos Santos a matar son as noites de fiar (Ancares). Debe referirse al cómputo de tiempo desde la festividad de Todos los Santos hasta la de San Martín o más allá del mes de noviembre o incluso diciembre, que era cuando se hacía la matanza o *samartino* en muchos pueblos leoneses. Si las noches eran de fiar quizá fuera porque no crecieran mucho o porque el frío era igual de constante en ellas.

De nuevo nos encontramos con expresiones que nos hacen recordar al calendario antes de la corrección gregoriana, y que también se cumpliría en este otro refrán:

Por San Andrés, todo el día noche es (León capital). En Bergua (1942: 382): «Por San Andrés todo el tiempo noche es».

Sol de invierno, sale tarde y se pone presto (León).

INFORMANTES

Rafael Vega (†), María Aníbal Vega y María Jesús Carrizo (Acebes del Páramo); Restituto García (†) (Adrados de Ordás); Teresa del Río Fernández e Irene Carracedo del Río (Altobar de la Encomienda); Irene Calvo y Ascensión Calvo (Andiñuela); José Ramiro González y María Rosario Pellitero (Banuncias); Aurora Victoria García Gutiérrez (Boñar); Benito Fernández (Castropodame); Casilda Román (†), Alejandro Guerra y Manuel Román (Castrotierra de la Valduerna); Pilar Valderrey, María Fuente e Isabel Berciano (Destriana); Diego Bartolomé, Pedro Reguera, Justo Mencía y Gregorio Mencía (Las Grañeras); Carmen M. M. (León capital); Cesáreo Criado y Benedicta Panizo (Lucillo); Benigno García (Montrondo); Luis Gutiérrez (Murias de Paredes); Fernando García, Evilio Ramos y Trinidad Abajo (Priaranza de la Valduerna); Francisca González (Quintanilla de Losada y Villar del Monte); Maximiliano Arce (Rabanal del Camino); José Luis Fuertes (Riego de la Vega); Paulino Carracedo Fernández (San Esteban de Nogales); Juliana San Martín (Santa Marina de Somoza); Pilar Sabugo (Senra); Tomasa Fernández, Victorina Astorgano y Clemencia Fernández (†) (Tabuyo del Monte); Rosa Fernández (Trobajo del Cerecedo); Eutiquio Redondo y Elena Rodríguez (Valencia de Don Juan); Agustín Rabanal y Luis Arias (Valdesamario); Amor Barrientos (Villacidayo); Porfirio González (Villagatón); Argimiro Maraña (Villahibiera).

BIBLIOGRAFÍA

- ALLER ÁLVAREZ, J. L. (1988): «Aproximación a un estudio etnológico en un pueblo leonés: Quintanilla del Monte. Ciclo vital. Cultura material y tradición oral». Dentro de: *Universidad y Etnología* (III Encuentro en Castilla y León). Ediciones Diputación de Salamanca. Salamanca. 1988. Centro de Cultura Tradicional. Serie Abierta/4, pp. 49-57.
- ALONSO PONGA, J. L., DIÉGUEZ AYERBE, A. (1984): *Etnografía y folklore de las comarcas leonesas: el Bierzo*. Ediciones Leonesas y S. García, ed. León.
- ÁLVAREZ GONZÁLEZ, J. (2010): *Diccionario de leonés en el alto Boeza y zonas limítrofes*. Edición del autor. (2.ª ed.).
- BERGUA, J. (1942): *Refranero español*. Ediciones Ibéricas, Madrid.
- BLANCO, J. F. (director) (1987): *El tiempo. Meteorología y cronología populares*. Ediciones de la Diputación de Salamanca, Salamanca, Colección «Archivo de Tradiciones Salmantinas», n.º 3.
- BOTAS SAN MARTÍN, I. (1993): «Los refranes agrícolas en el refranero tradicional maragato». *Revista de Folklore*, 156, 183-189.
- CANTERA ORTÍZ DE URBINA, J., CANTERA MONTENEGRO, J. y SEVILLA MUÑOZ, J. (2002): *Calendario religioso. Sus festividades*. Guillermo Blázquez, Editor, Madrid.
- CASTANÓN, L. (1959): «Ciento veinte refranes asturianos», *RDTP*, XV, 449-456.
- CASTELAO DIÑEIRO, S. (1991): *Refranero berciano*. Lancia, León.
- CORREAS, G. (1992): *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*. Visor Libros, Madrid. (Se trata de la segunda edición de la obra que dejó, en 1627, preparada para la imprenta, este humanista español, y cuya primera edición se realizó en 1906).
- DÍAZ-CANEJA, O. y DÍAZ Y DÍAZ CANEJA, J. (2001): *Vocabulario sajambriego*. Edita: Ayuntamiento de Oseja de Sajambre, León.
- DÍEZ BARRIO, G. (1994): *Los refranes en la sabiduría popular*. Castilla Ediciones, Valladolid, colección «Nueva Castilla», n.º 10. 4.ª ed. (Contiene refranes de diferente temática, recogidos en varias localidades de Castilla y León).
- ESCOBAR GARCÍA, F. (1962): *Gordón. Apuntes para la historia de un municipio*. Imprenta Casado, León.
- FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, J. R. (1985): «Dichos y refranes del Valle de Ancares (León)». *RDTP*, XL, pp. 191-217.
- FONTEBOA LÓPEZ, A. (1992): *Literatura de tradición oral en El Bierzo*. Diputación de León, Instituto Leonés de Cultura, León.
- GARCÍA GARCÍA, A. (1987): «Modismos, refranes, dichos... de Gordón». En la revista *Gordón Comarcal*, núms. 14, 15 y 16 (pp. 22, 28 y 15, respectivamente).
- GARCÍA GARCÍA, L. (2004): *Refranes en Asturias*. Gráficas Naranco, Oviedo.
- GARCÍA JIMÉNEZ, R. (2010): *Del ralbar al filandón. Vida y costumbres en Ribas del Sil*. Asociación Club Xaitu, Villablino, León.
- GARGALLO GIL, J. E. (2004): «Contribución asturiana a un calendario romance de refranes», *Fueyes Dixebraes de Lletres Asturianas*, 85, pp. 97-109.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E. (2011): *Pequena enciclopedia de Nós*. Asociación Club Xaitu, Villablino, León.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, F. (1983): *El habla de Toreno*. Ayuntamiento de Toreno. Cometa, S. A., Zaragoza.
- GONZÁLEZ PRIETO, R. (1986): *Valdevimbre y su comarca, sus hombres y sus tierras*, Diputación Provincial de León, Institución Fray Bernardino de Sahagún, León.
- GONZÁLEZ REBOREDO, J. M. (1973): «Refranes toresanos», *RDTP*, XXIX, pp. 169-178.
- GUTIÉRREZ ÁLVAREZ, R. (2004): *El habla de Prioro. Aproximación a la lengua de la montaña oriental leonesa* (s. xx). Imprenta Kadmos. Salamanca.
- GUTIÉRREZ TUÑÓN, M. (1990): «Refranes galaico-bercianos». *Rev. Estudios Bercianos*, 13, pp. 56-64.
- HERNÁNDEZ ALONSO, N. (2000): *Calzada del Coto. Historia, lengua y toponimia*. Imprime FE.RE.COR. S. COOP, León.
- JUSTEL CADIerno, A. M. y FERNÁNDEZ MORÁN, M. A. (coordinadores) (2011): *Castrocontrigo en la memoria*. Lobo Sapiens, León.
- LÓPEZ, D. G. (1985) *Valle del Silencio*. Diputación Provincial de León, León, Colección «Breviarios de la Calle del Pez», n.º 6.

- MARTÍNEZ KLEISER, L. (1978): *Refranero general ideológico español*. Editorial Hernando, Madrid. (Edición facsímil de la primera edición publicada en 1953).
- MAYO GUTIÉRREZ, S. (2005): *El pueblo de La Seca. Cuadros (León). Vida y costumbres años 1950-2000*. Gráficas La Robla, León.
- MILLÁN URDIALES, J. (1966): *El habla de Villacidayo (León)*. Anejos del Boletín de la Real Academia Española. Anejo XIII, Madrid.
- NISTAL ANDRÉS, M. (2005): *Manifestaciones de literatura oral en Villamuñío (León): un micromundo de la oralidad in vivo a principios del tercer milenio*. Tesis doctoral. Universidad de Las Palmas de Gran Canaria. (Agradezco al Dr. José Ramón Morala, del Departamento de Filología Hispánica y Clásica de la Universidad de León, la consulta de un ejemplar de esta interesantísima tesis doctoral).
- PANIZO RODRÍGUEZ, J. (1999): *Refranero temático castellano*. Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Valladolid. (Contiene un gran número de refranes recogidos en diferentes localidades de Castilla y León).
- PUENTE Y ÚBEDA, C. (1896): *Meteorología popular ó Refranero meteorológico de la Península Ibérica, I. Climatología*. Tipografía de los sucesores de Cuesta, Madrid.
- REVISTA LA VEIGA (Santibáñez de la Isla), n.º 6.
- REYERO, D. (1926): «Asuntos leoneses», *La Crónica de León*, núms. 243 y 245 (pp. 2 y 4, respectivamente).
- RIELO CARBALLO, N. (1973): «Refranero popular de Carballedo», *RDTP*, XXIX, pp. 131-153.
- RIVAS TURRADO, I. (1996): *Voces del Eria (Usos del leonés en la Valdería)*. Impriméis, Badalona.
- RIVAS, D. M. (2009): *Las fiestas asturianas. Nuevas formas y viejos ritos*. Picu Urriellu, Gijón.
- RODRÍGUEZ HIDALGO, P. (1982): *Cosas de Babia*. Oviedo, edición del autor.
- RODRÍGUEZ JUAN, F. (2012): *El páramo leonés. Síntesis geográfico-histórico-costumbrista de sus pueblos*. Mancomunidad de Municipios del Páramo, editorial MIC, León.
- RODRÍGUEZ Y RODRÍGUEZ, M. (1995): *Etnografía y folklore del Bierzo oeste-suroeste*. Ponferrada.
- ROJO LÓPEZ, M. D. (1987): *Tradición y magia en la comarca coyantina: Castilfalé*. Universidad de León, León, Colección «Conocer León», n.º 4.
- RÚA ALLER, F. J. (2007): *Meteorología popular leonesa*. Universidad de León, León, Colección «Conocer León», n.º 23.
- RÚA ALLER, F. J. (2012): «Meteorología popular en la Valduerna (León)». *Revista de Folklore*, 366, pp. 33-54.
- RÚA ALLER, F. J. (2013): «La meteorología en el refranero berciano», *Argutorio*, 30, pp. 37-42.
- RÚA ALLER, F. J. y GARCÍA ARMESTO, M. J. (2010-11): «Refranero meteorológico en León», *Tierras de León*, 130-131, pp. 193-230.

ESTRUCTURAS SOCIALES EN LA BAJA EDAD MEDIA ESPAÑOLA SEGÚN EL ANÓNIMO *DANÇA GENERAL DE LA MUERTE*

Helena Alonso García de Rivera

Resumen

El conocimiento de la Historia debe estar surtido de la mayor cantidad de informaciones posibles, como los textos literarios o de cualquier otra índole que suelen relegarse a un segundo plano por la historiografía convencional. Como la *Dança General de la Muerte* que aquí se presenta, son composiciones basadas muchas veces en historias y tradiciones orales transmitidas por el pueblo que en cualquier época y lugar del mundo nos muestran un contexto histórico único, el que no nos llega con los textos históricos canónicos: el contexto, las vivencias y las realidades del pueblo llano.

Palabras clave: tradición oral, textos literarios, danza de la muerte, Historia.

Social structures in the spanish middle ages according to the anonymous text *Dança General de la Muerte*

Abstract

The knowledge of History should be range as much as possible for information as literary texts or other nature that often relegated to the background by the conventional historiography. As the *Dança General de la Muerte* presented here, these texts are compositions based in stories and oral traditions transmitted by people than at any time in the world show us a unique historical context, which comes with no historical texts canonical: the context, the experiences and realities of common people.

Keywords: oral tradition, literary texts, dance of death, History.

Introducción

El conocimiento y estudio de la Historia en todas sus etapas es producto de innumerables restos materiales y escritos que se nos han ido legando a lo largo de los siglos hasta el día de hoy, elementos que nos permiten conocer el tiempo pasado mediante una correcta investigación e interpretación.

Dentro de los estudios de historia, existe una enorme tendencia a separar y encuadrar etapas (por supuesto, para el mejor análisis), lo que deriva al olvido generalizado del *continuum* que es la Historia. Pero dentro de este hecho real y palpable, más interesa aquí realzar otra práctica que sesga la información y parcela en exceso la información con la que podemos contar, y es la exclusión de textos dentro de la investigación histórica. Ciertamente, los historiadores debemos centrarnos en los textos (hablando únicamente de este tipo de soporte informativo) de mayor veracidad, más completos y de mayor objetividad posible, por lo que tendemos a admitir como únicos documentos válidos los puramente historiográficos, analísticos, biográficos, etc.; con ello, se tiende directamente a dejar a un lado todos aquellos textos de carácter puramente literario y con una fuerte base de tradición oral popular afinando su estudio exclusivo a las disciplinas más filológicas, tanto clásicas como modernas, partien-

do de la base de que, al ser documentos de tipo «artístico» y no fundamentados en la necesidad de mantener la historia de la humanidad, no pueden tener información útil, objetiva y relevante para el conocimiento de la Historia.

Independientemente de la función y finalidad para las que un documento sea concebido, es innegable que siempre es producto de su contexto y realidad, siendo, por lo tanto, un texto histórico fiel a las necesidades y mentalidad de su tiempo. Así, y haciendo un análisis adecuado a cada obra escrita para eliminar los componentes fantásticos, añadiduras, tergiversaciones, manipulaciones, ausencia de hechos históricos, etc. que responden a su época, podemos (y debemos) utilizar todo tipo de textos para el estudio de la historia, no solo revelando de estos la verdadera y objetiva información que nos puedan aportar, sino tomando de los mismos las «falsedades» (los ya nombrados componentes fantásticos, añadiduras, tergiversaciones, manipulaciones, ausencia de hechos históricos) que nos hablan de forma directa y sin tapujos de la ideología histórica de su contexto, de las necesidades a cubrir o mantener, de su función y finalidad, del porqué, para qué, cómo, para quién y cuándo, de una posible historia de transmisión oral que el pueblo no supo poner por escrito pero que, en un momento determinado, alguien alfabetizado consideró importante para crear un texto que, por suerte, nos ha podido llegar.

Como he dicho anteriormente, los textos de tipo literario son los que más adolecen de este desprecio por parte de los estudios históricos en general, y por eso propongo este breve estudio: mediante el análisis directo del texto primario, me propongo sonsacar la información histórica de la anónima *Dança General de la Muerte* española relativa a su contexto bajomedieval, sociedad, y posibles función y finalidad, mostrando cómo los propios textos literarios son elementos esenciales para el estudio histórico ya que, aunque ciertamente deformada por su finalidad, nos aportan la información de primera mano sin cribar, edulcorar o sistematizar, tal y como la propia sociedad de su época pensaba, vivía y entendía su momento, tal y como esta misma sociedad transmitía su historia de forma oral.

1. Breves apuntes sobre la *Dança General de la Muerte* (DGM)

Existen gran cantidad de trabajos y estudios centrados en el intento de conocimiento concreto de este texto anónimo, pero aparte del tema evidente del que trata (del que más adelante se hablará), son trabajos específicos sobre filología y lingüística que no van más allá de intentar centrar su etapa de creación (mediados del siglo XIV-mediados del siglo XV), lugar de procedencia y originalidad (texto creado por herencias europeas o de forma originalmente hispánica), no habiendo encontrado ni un solo trabajo que haya estudiado el texto desde el punto de vista puramente histórico, siendo que este documento en concreto está repleto de datos (y de ausencia de otros tantos datos) esenciales para el conocimiento de la historia bajomedieval hispánica y europea, especialmente con respecto a sus instituciones y estructuras sociales, siempre que sea analizado desde el punto de vista correcto.

Así, y para la comprensión histórica de este texto, como se pretende aquí, es necesaria una breve puesta en escena de ciertos datos filológicos que nos han ayudado hasta el día de hoy a conocer la DGM.

1.1 Las conclusiones filológicas al respecto del texto

La *Dança General de la Muerte*¹ es el texto más característico e importante referente a la vivencia

1 El texto elegido para este estudio es el editado y publicado por Margherita Morreale, «*Dança General de la Muerte*», en *Revista de Literatura Medieval*, n.º 3, 1991, pp. 9-52. Por ello, todas las referencias directas que se vayan a

de la muerte en la península ibérica en el período bajomedieval. Se trata de un documento anónimo, escrito en verso libre, que narra un diálogo teatral entre la Muerte y cada uno de los estamentos sociales de su época, tanto laicos como religiosos, los cuales son invitados (obligados) a morir como hecho inexorable de la vida a través de una danza.

Por ser este texto de tipo literario (un poema), los principales estudios filológicos que se han realizado sobre el mismo han llegado a ciertas certezas e ideas generales sobre su naturaleza, a saber:

a. Se trata de un texto en verso cuyas características contradictorias han generado (y generan) grandes problemas para delimitar su posible autor dentro de la sociedad medieval. Así, por ser de verso libre con una métrica completamente flexible, la gran cantidad de vocabulario introducido en posteriores transcripciones del mismo, y el aparente conocimiento de todos los estamentos sociales y de datos históricos y legales (hecho que indicaría una evidente educación académica del autor) (Morreale: 25-28), la autoría del texto se hace hoy en día casi imposible de conocer ya que, a pesar de que generalmente se admite la de un clérigo (por el perfecto conocimiento de todos los estamentos), la libre versificación impide cerciorar esta idea (versificación propia del mundo juglaresco).

b. El lugar y la época de creación del texto es también una incógnita, ya que suele entenderse que debió de escribirse en Aragón (por ciertos elementos léxicos y su cercanía a Francia) o en Castilla y León (por su alusión a Salamanca), en un período comprendido entre 1348 y 1468 (Morreale: 10 y 11), fechas del primer y del último brote de peste (Ruiz de Loizaga: 11-13)², ya que la obra hace varias alusiones a esta epidemia en Europa.

c. El texto de la *DGM* tiene unas claras y aceptadas herencias de las Danzas de la Muerte europeas, poemas y creaciones literario-musicales basadas en la realidad palpable de la muerte en la Baja Edad Media de una Europa assolada por enfermedades como la peste, las guerras interminables y el hambre. Así se desarrollaron en esta época las Danzas, destacando específicamente la *Totentanz* en Alemania y la *Danse Macabre* en Francia (Kerkhof: 175-200), siendo esta última la que hoy en día se corrobora como antepasado y modelo directo de nuestra *DGM*. Asimismo, no se puede olvidar el hecho de que la muerte siempre estuvo presente en el imaginario medieval europeo, lo que provocó desde el siglo XII una fuerte producción de historias, leyendas y cuentos dedicados a la relación entre los vivos y los muertos, y los vivos y la Muerte (Morreale: 12-18; Haindlu: 2011a).

d. Al igual que los precedentes textos europeos sobre la relación con la muerte, la *DGM* se basa en la profusa iconografía, poesía y música que siempre acompañó este tema mortuorio (Haindlu: 2011a), y desarrolla unos fuertes componentes profanos, folklóricos, populares y religioso-dogmáticos que conllevan nuevamente a mantener la duda sobre su autoría, a pesar del hecho evidente de una tradición popular enraizada (Lidbetter: 161-172).

Junto a estas conclusiones de tipo formal, una idea subyace del texto de forma evidente conformando su posible función y finalidad con respecto a la sociedad a la que se dirige: la muerte ineludible de todo ser humano como condición y voluntad de Dios, una muerte que iguala a todas las clases sociales; la crítica voraz de una sociedad en cambio y crisis que no mantiene el supuesto orden esta-

encontrar sobre el mismo, refieren a la edición indicada.

2 Estas fechas engloban los años que consideramos tuvieron los brotes epidémicos más graves, pero fechamos el último gran brote europeo en 1720.

blecido por la voluntad de Dios (Giménez: 43-52); la necesaria didáctica y moralizante *praxis* del buen cristiano como única forma de salvarse del juicio divino tras esta inexorable muerte. La carga completamente religiosa y su función dogmática queda, de esta manera, perfectamente expuesta; una finalidad que, fuera del hecho literario, se irá demostrando en este estudio como un hecho histórico que respondió a las necesidades de su época y sociedad.

2. La *DGM*, forma y contexto generales

¿Por qué la *DGM* es un texto de gran importancia histórica, a pesar de su naturaleza poética y folklórica?

Que la esencia y finalidad de un documento no sea la historiográfica o la cronística en el momento de su creación no niega el hecho ineludible de que ese mismo documento es producto de un contexto histórico concreto que marcará de forma irremediable sus características e información. Este hecho da un carácter histórico a todos los textos sin excepción posible y, más aún, aportan información fidedigna sobre cómo se vivía en una época concreta por parte de un estamento de la sociedad, más allá de los documentos y archivos categóricos creados como compendios históricos que, en principio, tenderán a mostrar la historia desde los estamentos más altos, o por lo menos, desde los más acomodados y educados académicamente, lo que nos ofrece una parte de la información social, pero no el resto.

2.1 La forma de la *DGM*

Sin necesidad de hacer análisis profundos sobre el documento, las primeras conclusiones históricas que encontramos en el texto de la *DGM* son: un documento cuyo origen, forma y folclorismo nos indican que se conocía y transmitía de forma popular, mostrándonos de manera sencilla y «mundana» qué estamentos sociales existían en la Baja Edad Media hispánica y europea, cuáles eran sus deberes y funciones para con la sociedad, y cómo eran vistos cada uno de estos estamentos desde fuera a través del único elemento que iguala a todas las clases sociales y étnicas de la Humanidad: la Muerte.

Como añadidura a esta información que se irá mostrando con el consiguiente análisis del texto, es importante destacar la forma externa con la que se presenta la *DGM*: comenzando por un prólogo en prosa llamado «Prólogo en la traslación» que nos informa de la naturaleza mortal de la danza, el resto del poema se compone de 79 estrofas o breves monólogos introducidos cada uno de ellos por una pequeña frase que nos dice quién es el siguiente personaje en hablar, estableciéndose de esta manera un diálogo entre la Muerte y cada uno de los personajes, los cuales ejemplifican cada estamento social. Tras el prólogo ya mencionado, encontramos unas primeras estrofas en las que se presenta la Muerte y advierte de su llegada y cometido (llevarse consigo a todos, independientemente de la edad o del estamento social) (i-iv); seguidamente se presenta el sermón de un predicador (v-vii) que da «bueno e sano consejo» sobre la actitud que han de llevar los hombres en vida para su salvación tras la muerte (penitencia); interviene seguidamente la Muerte de nuevo (viii) y comienza la danza mediante la primera llamada que hace la Muerte a bailar (a morir) a dos doncellas (ix-xi).

Tras estas once estrofas, el resto del poema se presenta de una forma muy especial y que por sí solo nos indica cómo se entendía la formación de la sociedad bajomedieval: de forma intercalada y desde la cúspide más alta de las sociedades laica y religiosa, el diálogo que se establece entre la Muerte y los personajes comienza por el «Padre Santo» (el papa), seguido de la que sería su pareja laica, el «emperador». De esta forma se irán presentando los principales representantes de los estamentos sociales, tanto laicos como religiosos, desde arriba hasta abajo, e intercalando un cargo religioso con

su supuesta pareja laica. Solo con esta presentación del poema podemos vislumbrar claramente la visión que en la España bajomedieval se tenía de la composición de la sociedad.

2.2 El contexto histórico en el que se gesta el documento

Como se ha ido insinuando anteriormente, la *DGM* es un documento que, a pesar de ser hispánico, informa de ciertos datos a nivel europeo que evidencian su contexto histórico. Pero, ciertamente, una de las labores de este análisis es extraer, en la medida de lo posible, la mayor cantidad de información que el documento nos ofrezca sobre la época histórica en la que se creó, por lo que aquí solo procederemos a centrarnos brevemente en los acontecimientos generales que acaecieron entre los siglos *xiv* y *xv* (siglos entre los que se acepta hoy en día la factura de nuestro texto) para comprender correctamente la creación del documento, pero sin repetirnos ni restarle importancia a la información que nos pueda ofrecer el mismo.

Europa (Mitre: 175-267). Los acontecimientos que caracterizaron la Europa de los siglos *xiv* y *xv* a nivel religioso, político y económico no fueron más que derivaciones y consecuencias de los años críticos y novedosos que se vivieron en los tres siglos precedentes. Así, los ámbitos religioso y político son inseparables en estas fechas al tratarse de unos siglos caracterizados por las relaciones de poder entre ambos, como el cesaropapismo en decadencia y lucha contra el poder «temporal» imperial, la reforma gregoriana y su final imposición por Inocencio III dando completo poder religioso y civil al papa bajo la justificación de la vicaría divina, las diversas sucesiones y luchas dinásticas por el trono imperial, especialmente de los Plantagenet y los Capeto, la decadencia del ideal cruzado y su manipulación religiosa y política, o la unidad iglesia-cultura que se gesta desde el siglo *xii* con el nacimiento y establecimiento de las universidades, el nuevo impulso del monacato con las órdenes de Cluny y el Císter al compás de la reforma gregoriana, y la imposición de nuevas órdenes religiosas como fueron los dominicos y franciscanos contra la multiplicidad de herejías europeas. En el ámbito económico, al compás de los movimientos coloniales de los diferentes estados, las transformaciones y mejoras agrarias fueron factibles y llevadas a cabo con su consiguiente aumento de población, como las nuevas roturaciones, las mejoras tecnológicas que supusieron un aumento del excedente y la mejor calidad de vida, y la consecuencia directa de todo ello, es decir: la proliferación de ferias y mercados que no solo promovieron el intercambio de productos, sino también de ideas y el crecimiento del mundo urbano. Finalmente y en el ámbito social, al compás del crecimiento demográfico se dio un fuerte impulso a los estamentos, especialmente aristocráticos, fortaleciendo las bases del sistema feudal y la estratificación social en los estamentos más altos con la nobleza, la caballería y los ministeriales, lo que a su vez impuso una mayor represión sobre el campesinado conllevando los movimientos comunales y campesinos (Le Goff: 48-58).

Los siglos *xiv* y *xv* europeos, de forma contraria a los anteriores, conformaron el declive y crisis extremos del Viejo Continente. Junto a ciertos cambios político-religiosos como la pérdida del poder temporal por parte de la Iglesia en tiempos de Bonifacio VIII (Le Goff: 278), la Guerra de los Cien Años, el ascenso del autoritarismo de los Tudor en Inglaterra, o el caso del estructuralismo estatal ítalo-alemán (Mitre: 346-373), estas guerras supusieron un desgaste económico y poblacional que llevaría a la sociedad y a la economía europea al agotamiento. A este desgaste provocado, se le uniría la falta de higiene y la mala alimentación derivando en las epidemias características de la Baja Edad Media y la llegada de la mayor pandemia de todas ellas en 1348: la peste negra.

La península ibérica. El contexto hispánico se caracterizó por dos situaciones básicas, una determinada por los sucesos europeos ya comentados, y otra determinada por el propio devenir de la península, caracterizada por las luchas entre reinos de la corona de Castilla y León (que serían unificadas

finalmente por Fernando III el Santo), la corona de Aragón, el reino de Portugal y la presencia del mundo musulmán en el reino de al-Ándalus (con todo lo que este hecho conllevó a nivel económico, social, religioso, político, militar e intelectual) (Martín: 293-602).

Los siglos XIV y XV, al igual que en Europa, las guerras exteriores (especialmente la de los Cien Años), el desgaste y las epidemias diezmaron la población hispánica, lo que no impidió la continuación de las luchas entre los reinos de la corona de Castilla y la de Aragón imponiéndose finalmente la primera, el fortalecimiento de las clases aristocráticas y los levantamientos nobiliarios contra los monarcas tanto en Castilla como en Aragón, o el mantenimiento de múltiples ciudades de judíos y conversos en ambas coronas (por no hablar, por supuesto, de la unión de Castilla y Aragón con el matrimonio de los Reyes Católicos, la expulsión final de los musulmanes del último reino taifa de Granada y el descubrimiento del Nuevo Mundo) (Martín: 603-834).

Las brevísimas pinceladas históricas de Europa y la península ibérica que aquí se han esbozado como mero hecho de situación generaron un sentimiento de caos y «apocalipsis» que se desarrollaría junto a la indefensión e incertidumbre que implicó la presencia de la muerte tan de cerca, convirtiéndose esta en uno de los elementos que marcaría profundamente la literatura de esta época ejemplificada en las Danzas de la Muerte.

3. El contexto histórico que revela la *DGM*

Como se indicaba anteriormente, el período de la Baja Edad Media en la que se gesta la *DGM* es una etapa bien conocida, tanto en Europa como en la península ibérica. Pero lo que nos interesa aquí no es ya exponer ese contexto tan bien estudiado y del que se ha hecho una breve puesta en escena en el apartado anterior, sino sonsacar y comprender la información histórica que nos ofrece el texto de esa misma época, qué información omite, cómo la expresa, y hacia quién parece estar dirigido. Asimismo y para todo ello, este estudio se centrará en analizar mediante dos bloques las dos estructuras sociales básicas que encontramos en el documento, esto es: la sociedad laica y la sociedad religiosa.

Ciertamente y como también se ha dicho antes, el texto está articulado mediante la concatenación de estrofas: una de un personaje religioso, y la contestación de la Muerte; la siguiente de un personaje laico, y su correspondiente contestación de la Muerte, y así sucesivamente. Pero para poder analizar correctamente el texto, se determina primeramente la exposición separada de cada uno de estos para poder ver más fácilmente su composición, desde el ámbito más elevado al más bajo, y una segunda exposición de las evidentes interrelaciones entre ambos (lo que también evidencia la misma composición del texto, como se verá) que configuraron los tres estamentos sociales generales: el estamento alto, noble y aristocrático; el estamento medio acomodado; el estamento bajo (los tres casos compuestos tanto por laicos como por religiosos).

3.1 La sociedad laica en la *DGM*

Dejando para el final el caso concreto de las doncellas que danzan con la Muerte (primeros personajes que aparecen aparte del predicador), el primer representante de la sociedad laica que se nos presenta es el emperador (xiv), dato en sí mismo esencial puesto que demuestra el conocimiento de la situación europea del Sacro Imperio Romano: tomando como válidas las fechas de 1348-1468 para el encuadre del texto, el período imperial en el que se encontraría y al que hace referencia sería el que comprende el imperio de Carlos IV de Luxemburgo, el de Segismundo y el de Federico III de Habsburgo (Bryce: 302-310). Según las siguientes palabras del emperador y de la Muerte en respuesta, podemos deducir claramente cuál era el mundo que rodeaba al primero, y cómo se le veía por el resto

de la sociedad: «Creo qu'és la muerte, que non ha dolor / de omne que sea, grande o cuitado» (107 y 108) muestra el sentimiento de poder absoluto de los emperadores como escalafón máximo dentro del orden gubernamental, creyendo que por su alta alcurnia eran intocables incluso para la Muerte; de los siguientes versos «Non ay ningún rey nin duque esforçado / que d'ella me pueda agora defender? / ¡Acorredme todos!» (109-111) extraemos un dato aún más importante, y es el concepto feudal del *auxilium* al señor, en este caso al emperador, que todos sus súbditos debían cumplir por pacto de fidelidad, especialmente los reyes. A estas palabras la Muerte responde: «[...] ca non es tiempo tal, / que librar vos pueda imperio nin gente, / oro nin plata, nin otro metal» (114-116), indicando cómo los emperadores eran poseedores de un imperio, de las personas y de las riquezas, posesiones varias que eran la base de su poder y por lo tanto de su salvación ante las situaciones críticas, como la guerra. Asimismo, la Muerte informa al emperador de que «Aquí perderedes el vuestro cabdal / que atesorastes con grand tiranía, / faziendo batallas de noche e de día» (117-119), lo que nos indica la verdadera actitud de los emperadores en esta época: la obsesión imperialista y conquistadora, conllevando el maltrato y la tiranía de su poder por el ansia de la riqueza, todo ello conseguido a través de las guerras que asolan tierras y poblaciones enteras. Este contexto casa perfectamente con este período, ya que nos encontramos ante la época del poder alemán en el Sacro Imperio que no hace más que retomar las formas imperialistas de todas las dinastías anteriores, generando un período de conflicto constante, no solo para conseguir el trono sino también para mantenerlo.

El segundo personaje que encontramos justo por debajo en la línea de poder es el rey (xviii), en cuyo diálogo con la Muerte vemos reproducido el esquema anterior por detentar el poder absoluto dentro de un reino concreto, al igual que el emperador lo detentaba en todo un imperio: «Valía, valía, los mis cavalleros!: / [...] Llegadvos agora con los vallesteros, / amparadme todos por fuerza de lança» (137, 139 y 140) expresa nuevamente la obligatoriedad del *auxilium* por parte de los súbditos al señor, en este caso al rey. Muy importante es aquí el hecho de que acuda a los «cavalleros», ya que este estamento militar solo podía ser nombrado por los reyes hispanos y era su defensor más allegado (tanto ricos-hombres como hidalgos); hablando posteriormente de los «vallesteros» y de los lanceros, entendemos aquí que pide ayuda al ejército entero en armas, el cual estaba por supuesto obligado a defender al rey. A estas palabras responde la Muerte: «Rey fuerte, tirano, que siempre robastes / todo vuestro reino, e fenchistes el arca: / de fazer justicia muy poco curastes, / segunt es notorio por vuestra comarca» (145-148), respuesta que evidencia la tendencia a ejercer la tiranía por parte de los reyes en su reino y a robar a su pueblo para enriquecerse a sí mismos, en vez de mantener su obligación de proteger su reino ante las agresiones exteriores y ejercer justicia como juez supremo (o nombrando a sus oficiales para tal efecto), ejercicio esencial para mantener la equidad y protección de los más débiles contra los más ricos (García Marín: 76-136). El contexto que se narra aquí responde perfectamente a los pactos feudales de vasallaje (igual que en el caso anterior) perfectamente conocidos y desarrollados en la corona de Castilla especialmente (García de Valdeavellano: 94-111), pero además a los períodos de guerras interdinásticas que se viven tanto en la península ibérica como en Europa, siendo el máximo ejemplo de ellas la Guerra de los Cien Años anglo-francesa, donde las disputas por la monarquía absoluta desgastaron y asolaron las poblaciones (Mitre: 343-358).

El tercer personaje es el duque (xxii). De sus palabras no podemos extraer muchos datos exactos, pero sí podemos entender perfectamente cuál era la visión sobre este cargo: «[...] tenía yo pensado de fazer batalla [...]» (171), y «[...] avré de dexar / todos mis deleites [...]» (174 y 175). Se ve claramente el carácter militar del duque como personaje dedicado a la guerra, tanto por mandado de su lealtad al rey como por puro ocio (idea que expresan justamente sus palabras), además de persona enriquecida a raíz de su relación con el rey, que le colmaba de privilegios por pertenecer al estamento de la nobleza (Quintanilla Raso: 1999, 63-104). Las palabras que responde la Muerte al monólogo del duque

corroboran esta actitud: «Duque poderoso, ardit e valiente, [...] dexad a los otros vuestras guarniciones. / Ya más non podredes cevar los halcones, / ordenar las justas nin fazer torneos. / Aquí avrán fin los vuestros deseos, [...]» (177, 180-183). Así, la Muerte nos desglosa de mejor forma cuáles eran las actividades del duque y sus deseos ociosos, todos ellos relacionados con el arte de la guerra (guiar guarniciones militares, criar halcones y hacer torneos y justas), tanto por obligación, mando militar y de caudillaje, como por ocio (Quintanilla Raso: 2006, 20).

En cuarto lugar encontramos al condestable (xxvi), personaje muy maltratado por el texto en su carácter de mujeriego, vividor aprovechado (comedor, bebedor, mantenido) y cobarde: «Yo vi muchas danças de lindas doncellas, / de dueñas hermosas de alto linaje [...] Venid, camarero, dezid a mi page / que traiga el caballo, que quiero fuir [...]» (201 y 202, 205 y 206). Ciertamente en Castilla encontramos a mediados del siglo xv a dos condestables cuya carrera sería recordada hasta nuestros días por su carácter prolífico: don Álvaro de Luna en el reinado de Juan II de Castilla, y Miguel Lucas de Iranzo en el reinado de Enrique IV (Quintanilla Raso: 2006, 21-38). Ambos personajes, al igual que el resto de condestables, han sido un problema dentro del estudio de sus competencias en el Medievo peninsular, aunque se determina que sus labores serían semejantes a los consejeros del rey, de forma particular por su confianza y cercanía al mismo, una gracia real que les permitiría mantener unas relaciones privadas que no podemos delimitar. Esto es lo que podría haber conllevado la imagen del condestable que encontramos aquí, un hombre mujeriego (por su libertad dentro de palacio, ganada por su confianza con el rey), aprovechado y mantenido por las gracias otorgadas, y cobarde ante las adversidades reales (dando por sentada su real deslealtad al rey) (Rochwert-Zuili y Thieulin-Pardo: 2011).

El quinto personaje que se nos presenta es el «cavallero» (xxx), cuyas palabras caracterizan perfectamente su actitud y comportamiento medievales: «A mí non parece ser cosa guisada / que dexé mis armas [...] mercedes e tierras que gané al rey. / Pero a la fin sin dubda non sey / cuál es la carrera que avré de levar» (233 y 234, 238-240). El caballero es concebido como un vasallo del rey dedicado exclusivamente a la guerra, y por cuyo esfuerzo y fidelidad es nombrado en este título y concedido el linaje, junto con los bienes (tierras) y privilegios que ello conlleva de forma hereditaria. Ciertamente podían ser caballeros aquellos que no fueran de sangre noble por la potestad del rey de nombrarlos, aunque por lo general el caballero era asociado con la hidalguía por el alto coste de mantenimiento de este cargo y por su cercanía al rey, especialmente entre los siglos xiv y xv (Redondo Álamo: 152-160). Asimismo, las palabras que le responde la Muerte nos ayudan a conocer un dato más sobre este cargo: «[...] Aquí vos faré correr la atahona, / e después veredes cómo ponen freno / a los de la banda, que roban lo ageno [...]» (245-247). Aquí se expone el hecho conocido de las prácticas de saqueo y robo propio de las caballerías sobre el pueblo llano, como una forma más de abuso de poder (Jara Fuente: 2007). De ahí que la Muerte le reprima diciéndole que le pondrá a trabajar con el caballo moliendo harina («vos faré correr la atahona»).

El sexto presentado es el escudero (xxxiv): «Dueñas e doncellas, aved de mí duelo: / fázenme por fuerça dexar los amores [...] en grand vanidad / andove en el mundo sirviendo señores!» (265 y 266, 271 y 272). Ciertamente solo se destaca del escudero su faceta de aprovechado y mujeriego gracias a la servidumbre a sus señores, esto es: los caballeros, por lo que en realidad podemos entender que sus acciones para con el pueblo eran las mismas a efectos de saqueo, aunque importantes y famosos serían los amoríos de los escuderos si han quedado en el texto como testimonio.

El séptimo es el «mercadero» (xxxviii): «¿A quién dexaré todas mis riquezas / e mercadurías que traigo en la mar?: / con muchos traspasos e más sotilezas gané lo que tengo en cada lugar [...]» (297-300). Ciertamente, el comercio entre las ciudades europeas sufrió un considerable aumento tras las grandes pestes a partir de los primeros años del siglo xv especialmente, todo ello favorecido por la

proliferación de las ciudades frente al campo. Ello favoreció la creación y crecimiento de una clase concreta de población dentro de los estamentos más bajos, los mercaderes, tanto por tierra desarrollando el comercio interior de la península, como por mar desarrollando los contactos comerciales entre las ferias de las principales ciudades portuarias europeas. En este caso tratamos probablemente con un mercader marítimo catalán o valenciano (si hablamos de la península) (Ayala Martínez: 2004a, 343-352) que, como bien dice, habría conseguido parte de sus riquezas de formas no «legales» («con muchos traspasos e más sotilezas»), forma con la que nos expresa la más que probable imagen de ladrón y pirata que tenía en la sociedad de su época. Asimismo, la Muerte le informa de que «De oy más non curedes de pasar en Flandes [...]» (305), lo que nos pone de referencia a la provincia flamenca (Brujas y Gante) como el principal foco de comercio y exportación europeo desde el siglo XIII, la cual tuvo también un papel clave en sus relaciones con la corona de Aragón en el comercio textil (Desportes Bielsa: 175-199) (lo que encaja con el «mercadero» que nos expone el texto).

El octavo personaje que se nos presenta es el abogado (xliv). Varias características se nos nombran aquí de sus saberes y acciones, como «[...] non puedo estudiar [...] non me valdrá libelo nin fuero; / peor es, amigos, que sin lengua muero [...]» (332, 334 y 335), haciendo hincapié en el constante estudio de estos personajes de las leyes, y de su imagen social como charlatanes («sin lengua muero»). Importantes son las referencias que aportan las palabras de la Muerte, ya que se refiere al estudio de los abogados del «Digesto» (328), lo que nos confirma la obra de Justiniano I del año 529 como la obra jurídica de base medieval en los siglos XIV-XV. Asimismo continúa diciendo: «Don falso, abogado prevalicador, / que de amas las partes levastes salario, / véngavos miente como sin temor / bolvistas la foja por otro contrario. / El Chino e el Bártolo e el Coletario / non vos librará [...]» (337-342), palabras con las que corrobora la imagen del abogado como embaucador y mentiroso, saqueador del dinero del pueblo mediante la tergiversación de los hechos, o que atiende a los dos clientes en disputa para el mismo juicio («bolvistas la foja por otro contrario»). Asimismo demuestra el conocimiento en la época de los principales juristas griegos y latinos que se seguían teniendo como referencia («Chino e el Bártolo e el Coletario») dentro del mantenimiento del derecho romano (Batlle Vázquez: 97-102).

El noveno presentado es el «físico» (médico, llamado físico por asimilación en el Medievo de los conocimientos de física natural con la práctica de los mismos, lo que hoy llamamos medicina) (xlvi), contra el cual existe gran desprecio por su ateísmo: «Mintióme sin dubda el fin de Avicena, / que me prometió muy luengo bevir, / rigiéndome bien a yantar e cena, / dexando el beber después del dormir. / Con esta esperança pensé conquistar / dineros e plata, enfermos curando [...]» (361-366). Sus palabras evidencian la base de la medicina bajomedieval bajo los cánones de Ibn Sina (Avicena) desde el siglo XI (ca. 980-1037), especialmente por la importancia que tuvieron sus obras *El libro de la curación* y *El canon de medicina*, donde retomaba y perfeccionaba las prácticas médicas árabes y clásicas de Galeno e Hipócrates (además de introducir la filosofía de Aristóteles) (Jaramillo Antillón: 48-50). Este hecho es corroborado por la respuesta de la Muerte, la cual llama al físico «ufano» (360), destacando su carácter arrogante y engreído en contra de las enseñanzas de Dios y de la humildad del creyente. Asimismo indica: «Pensástevos, físico, que por Galeno / o don Ipocrás con sus inforismos [...] non vos valdrá fazer gargarismos, / componer xaropes nin tener dieta [...]» (369 y 370, 373 y 374), confirmando las lecciones médicas basadas en los preceptos del médico griego Galeno de Pérgamo (ca. 130-200/216) y en los aforismos y sentencias médicas de Hipócrates (460-370 a. C.), además de informarnos de algunas prácticas médicas como era la dieta o hacer gárgaras con jarabes.

El décimo personaje es el labrador (l), el ejemplo más humilde dentro de la sociedad laica: «[...] yo como tocino e a veces oveja, / e es mi oficio trabajo e afán, / arando las tierras por sembrar pan [...]» (397-399). Ante tanta sencillez de trabajo duro, y sin más necesidad que lo dado por la tierra y la ganadería para sobrevivir (alimentación básica de pan de trigo, tocino y carne de oveja), la Muerte

responde: «Si vuestro trabajo fue siempre sin arte, / non faziendo surco en la tierra agena, / en la Loria eternal aver hedes parte, / e por el contrario sufrir hedes pena [...]» (401-404). En este caso vemos que solo la Muerte lanza un aviso, ya que la apropiación de tierras ajenas entre los labradores era práctica bastante común, especialmente en el siglo xv tras la caída demográfica por las pestes y los traslados del campo a la ciudad.

El undécimo es el usurero (liv), mostrándose como uno de los máximos pecadores ante la visión cristiana: «[...] más quiero prestando doblar mi moneda: / con pocos dineros que me dio mi suegro, / otras obras fago que non fizo Beda [...]» (426-428). En estas palabras se remarca el acto de la usura mediante la ganancia de intereses, poniendo como ejemplo incluso con el préstamo de la dote que recibió por su mujer («dineros que me dio mi suegro»). Además, importante es la referencia a Beda el Venerable (ca. 672-735) ya que, como seguidor de la norma de Gregorio I el Magno (Orlandis: 151-211) en Inglaterra y como conversor de las hordas vikingas (los frisios), fue conocido como el «Padre de la Historia de Inglaterra» por su gran obra *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (Macculloch: 2009), hecho al que se refiere nuestro usurero. Ante estas palabras, la Muerte reacciona llamándole «traidor usurario, de mala conciencia» (433) haciendo hincapié en la condena del usurero como traidor, ya que solo los laicos y los judíos (por supuesto, traidores de antemano) tenían permitido el ejercicio de la usura en la península, todo ello derivado de la prohibición del ejercicio de la misma por los clérigos desde los concilios de Elvira (del año 300) y Nicea (del año 325), algo que no sucedía para los judíos ya que, según el Talmud y la Toráh, solo tenían prohibida la usura para con sus hermanos, no para con los infieles (los no judíos). Algo importante y paradigmático de este oficio es que, a pesar de su persecución por la iglesia católica, los reyes hispánicos se beneficiaron mucho de la presencia de estos judíos usureros, ya que las guerras entre los reinos y contra los árabes eran muy costosas, y ciertamente mantenidas en parte por los préstamos judaicos (Crespo Álvarez: 179-215).

El duodécimo personaje que se nos presenta es el portero (lvii) como paradigma del holgazán aprovechado y dependiente de su señor: «[...] a puerta del rey guardando estava: oy en este día al conde esperaba / que me diese algo, porque¹ di la puerta; guarde quien quisiere o fínquese abierta [...]» (460-463). Ante estas palabras responde la Muerte: «Dexad esas bozes [...] e vuestra cobdicia por qué modo suena: / cerrades la puerta de más quando yela / al omne mesquino que vien a librar [...]» (465, 468-470), recordando la costumbre del vocerío para poder entrar a palacios y castillos, y la mala forma de guardar la puerta, cerrando cuando no se debe y cobrando por abrirla.

El decimotercer personaje es el contador (lxii): «[...] e vi desbarato / que faz en los omnes con grand osadía, / Allí perderé toda mi valía, / averes e joyas e mi grand poder [...]» (491-494). Aunque no se nos informe de qué tipo de contador es, real, municipal o provincial, su labor de cobro desde la dinastía de los Trastámara, tanto para guardar el tesoro real como para controlar los cobros de tributos y deudas (García Ruipérez: 53-100), dan cuenta de la más que probable labor de abuso de poder y robo de dineros, algo que el mismo contador del texto indica. Además, la Muerte dice: «[...] si bien vos catades / cómo por favor e a vezes por don / librastes las cartas, razón es que ayades / dolor e quebranto por tal ocasión [...]» (497-500), recalando una acción que sería más que habitual, es decir, los sobornos a los contadores para la no ejecución en ciertos momentos de las cartas regias de valor legal (Porras Arboledas: 65-95).

El decimocuarto presentado es el «recabdador» (recaudador) (lxvi): «[...] en recabdar / lo que por el rey me fue encomendado [...] Quiero ir agora apriessa priado / por unos dineros que me han prometido; / ca he esperado, e el plazo es venido [...]» (521 y 522, 525-527). Como oficio inferior dentro de la Hacienda Regia centrado en la recaudación de los tributos públicos, con el paso de los años se fue complejizando su labor y aumentando su poder, pasando a tener dos labores: recaudación de tributos

de litigios (pudiendo tomar prenda del deudor incluso), y delegado de condes para las asambleas o *concilia* condales. El aumento de poder que estas labores les daría conllevó probablemente un aumento de la corrupción y de la práctica del soborno, además del aumento de riquezas por parte de estos recaudadores. Ante esto, las palabras de la Muerte lo corroboran: «[...] Pues que vuestra vida fue en trabajar / cómo robaríedes al omne cuitado, / dar vos he un poyo en que estéis assentado, / e fagades las rentas, que tenga dos passos [...]» (531-535).

Finalmente encontramos al último de los personajes que ejemplifican la sociedad laica, esto es, el sacristán (lxx), oficio laico de ayuda al párroco y cuidado de la iglesia que también podía conllevar sus desmanes, según nos indica el texto. Así dice el sacristán: «Muerte, yo te ruego que ayas piedad / de mí que só moço de pocos días. / Non conocí a Dios con mi mocedad, / nin quise tomar nin seguir sus vías [...]» (553-556), apelando a la obligación que se le ha impuesto de ser sacristán (obligación probablemente familiar). Pero ante sus palabras responde la Muerte: «[...] Ya non tenés tiempo de saltar paredes, / ni andar de noche con los de la caña, / faziendo las obras que vós bien sabedes. / Andar a rondar vós ya non podredes / nin presentar joyas a vuestra señora [...]» (562-566), dándonos a entender que los sacristanes solían tener una vida nocturna nada cristiana (de taberna y amoríos).

Hasta aquí encontramos estos quince ejemplos de los diferentes estamentos sociales (oficios) dentro de la sociedad laica bajomedieval, tanto europea como específicamente hispánica, de donde podemos adquirir información histórica precisa de su época, y mucho más: la visión que se tenía de estos oficios fuera de las convencionalidades según las acciones y actitudes generales de sus personajes, datos que, por lo general, pertenecen a una historia de tradición popular y oral que no nos ha quedado más que en los documentos literarios y menos «canónicos».

3.2 La sociedad religiosa en la DGM

Para analizar la conciencia e información que se tenía de la sociedad religiosa en este período a través de nuestro texto, el procedimiento a seguir será diferente por su relativa similitud entre todos los oficios. En el caso de la sociedad laica, hemos encontrado una enorme amplitud de estamentos sociales dentro de los oficios, cada uno caracterizado por el desarrollo de unas labores diferentes mediante unos métodos diferentes y unas actitudes diferentes. Ahora, en el caso religioso y a pesar de que existen tantos estamentos y oficios como en el caso anterior, todos quedan unidos bajo la misma premisa católica, la misma institución y la misma norma, lo que por supuesto no quiere decir que no tengan labores diferentes y propias, que las tienen, pero por su función y finalidad iguales a todas (el mantenimiento de la fe católica, el cuidado espiritual de la comunidad religiosa y feligresa, y el mantenimiento de la iglesia como institución), la exposición agrupará a los personajes según la conciencia social que desprenda el texto de ellos, pero destacando de forma única los casos paradigmáticos que nos puedan aportar información relevante para el conocimiento del contexto histórico según el documento.

Para tener una visión de conjunto de la sociedad religiosa que expone el texto, los personajes que presenta son: «Padre Santo» (papa) (xii), cardenal (xvi), «patriarca» (primado) (xx), «arçobispo» (arzobispo) (xxiv), obispo (xxviii), abad (xxxii), deán (xxxvi), arcediano (xl), canónigo (xliv), cura (xlvi), monje (lii), fraile (lvi), «hermitaño» (ermitaño) (lx), diácono (lxiv) y subdiácono (lxviii). De todos ellos, el texto va desprendiendo una ráfaga de ideas que se centran en la misma imagen: una iglesia que, contrariamente a lo que debería, está colmada de comodidades, vicios, riquezas (placeres terrenales en general) y poder político. Algunas de las referencias que hace el texto, a modo de ejemplo, son: «Biviendo en deleites» (187), «comiste manjares diversos con grand golosía» (195 y 196), «abastado de plata y oro» (219), «siempre andovistes de gente cargado en corte de rey» (229 y 230), «en mi celda avía manjares

sabrosos» (251), «folgado, vicioso» (257), «pensé de fuir» (282), «Don rico avariento, deán muy ufano» (289), «soy bien pagado» (351), o «Mucho es superfluo el vuestro alegar» (545). Como ejemplos y de forma general, muestran correctamente la imagen de la sociedad religiosa que nos muestra el documento, una sociedad completamente holgada y mantenida por los cargos más altos o por los feligreses, y en cualquiera de los casos, con riquezas que no deberían tener y con hábitos impropios del estamento religioso.

Tras este breve panorama general, se hace esencial destacar, como indicaba anteriormente, algunos de los cargos que a través del texto nos revelan información más detallada, tanto de sí mismos como de su contexto.

El primero de ellos y yendo por orden es el «Padre Santo», el papa (xii), del que se señala la idea esencial: su comparación al emperador en poder, riqueza y ambiciones. Así, las palabras que dedica a la Muerte son: «[...] e non me valer lo que dar solía; / beneficios e onras e grand señoría / tove en el mundo [...]» (92-94), a lo que esta responde: «[...] Non vos aprovecha echar cruçada, / proveer de obispados, nin dar beneficios [...]» (101 y 102). De estas palabras se desprende, por lo tanto, la costumbre de los papas de conseguir sus ambiciones mediante el nombramiento de títulos y los sobornos («beneficios»), su gran poder a nivel internacional, su control sobre la población a través de la creación de obispados, y lo más importante: la creación de las cruzadas como movimientos imperialistas militares de justificación religiosa (Ayala Martínez: 2004b). Asimismo se nos revela una parte del atuendo papal, el «bermejo manto» (99), típico manto morado usado por el papa en Adviento y Cuaresma, el color de la Pasión de Cristo.

El segundo personaje importante aquí es el cura (xlvi) del que destacan dos ideas: su oficio habitual de hacer «bautismos» (376), y «[...] Locura sería mis diezmos dexar [...]» (381), esto es, la paga del diezmo como manutención por parte de la monarquía (Rodríguez Llopis: 38-86) y las retribuciones monetarias y en especie que obtendrían por hacer los bautismos.

En tercer lugar encontramos al monje (lii), llamado por la Muerte «monge negro» (408): «Loor e alabanza sea para siempre / al alto Señor, que con piadad / me lieva a su reino adonde contemple / por siempre jamás la su magestad. / De cárcel oscura vengo a claridad / do avré alegría sin otra tristura; / por poco trabajo avré grand folgura [...]» (409-415). La Muerte le responde: «Si la regla santa del monje Benito guardastes del todo sin otro deseo [...]» (417 y 418). Como se puede ver, este personaje es esencial por la información que nos ofrece: en primer lugar nos habla de las vestiduras «negras» de los monjes seguidores de la regla de Benito de Nursia (480-547), la «santa regla» basada en la oración, el trabajo en el campo y la máxima austeridad y humildad, el *ora et labora* (De Nursia: 2000; Ghiotto: 135-148), ropas que no fueron impuestas de color negro por Benito (se especifica que debían ser las más baratas y propias del lugar³) aunque tendían a ser parduzcas, lo que pasó a denominarse negras, regla y ropas que fueron tomadas por la orden de Cluny y por el resto de órdenes seguidoras de Benito (hábitos ya teñidos propiamente de negro) (Demurger: 232; Reglero de la Fuente: 2009).

El cuarto religioso que nos interesa aquí destacar es el diácono (lxiv), puesto que este es uno de los clérigos obligados a tener una formación superior universitaria centrada en el Derecho Canónico y en la burocracia eclesiástica, ya desde el siglo v (Lavajo: 659-682): «Non veo que tienes gesto de letor / tú que me convidas que vaya a leer. / Non vi en Salamanca maestro nin dotor / que tal gesto tenga nin tal parecer [...]» (505-508). La universidad de Salamanca se nos nombra aquí como una de las principales hispánicas desde el siglo XIII además de ser, como el resto de universidades, administrada económicamente y en docencia por un gran porcentaje de clérigos (como los diáconos), superior al porcentaje

3 Regla LV.

de maestros y administradores laicos (Rodríguez-San Pedro). El hecho de que se nos nombre aquí esta universidad y no otra del ámbito hispánico (teniendo en cuenta que ya en los siglos XIV y XV tienen gran renombre otras como Lleida, Sevilla, Alcalá de Henares o Santiago de Compostela) (Val Valdivieso: 243-268), nos puede dar a entender que Salamanca seguía siendo paradigma de la enseñanza universitaria de la península ibérica, independientemente de las demás.

3.3 Dos casos sociales excepcionales dentro de la DGM

Finalmente, la *DGM* nos ofrece dos casos especiales dentro de la sociedad pero fuera de lo que sería la sociedad hispánica cristiana (tanto laica como religiosa): los herejes y marginales, y las mujeres.

Los herejes y marginales. Tres son los ejemplos que nos indica el texto sobre esta sociedad, paradigmas de tres grupos sociales que se asentaron en la península y que convivían dentro de la comunidad, aunque con sus propias normas y lugares.

En primer lugar encontramos al «rabí» (rabino, maestro de la *Toráh*) (lxxii): «¡Oh Elohim e Dio de Abraham, / que prometiste la redención, / non sé qué me faga con este çatán: / mándame que dance; non entiendo el son [...]» (569-572), de cuyas palabras comprendemos sus súplicas al dios judaico de Abraham (recordemos que el Judaísmo mantiene las creencias del Antiguo Testamento rechazando el Nuevo, a diferencia de los cristianos, por su negación de la primera venida del hijo de Dios) por vivir y morir entre los infieles (cristianos) (Rodríguez Barral: 2009). A esto le responde la Muerte: «Don rabí Baruc, que siempre estudiastes / en el Talmud e en los sus doctores, / e de la verdad jamás non curastes; / por lo cual avredes penas e dolores [...]» (577-580), dándonos dos datos clave de la vida judaica: su base religiosa en los libros de la *Toráh* (Antiguo Testamento) y el *Talmud* (basado en el *Mishná* o tradición oral ancestral que recoge la historia, leyes y transformaciones religiosas del judaísmo) (De Lange: 77-100), y la negación o la falsa conversión a la «verdadera» religión cristiana, a pesar de tanto estudiar sus libros, lo que les ha llevado a la condenación.

En segundo lugar se encuentra el «alfaquí» (árabe, experto en la ley islámica, el Corán) (lxxiv), el cual apela al dios árabe, «Alah» (585), y del que se nos expresa la supuesta dominación que hacían sobre las mujeres y la imagen de estas mismas como objetos sexuales: «[...] Yo tengo mujer discreta, graciosa, / de que he gasalado e assaz placer [...]» (587 y 588) (Rosado Llamas: 4-15). A este árabe la Muerte le avisa de «dexad los olores» (584), apelando a uno de los oficios habituales de los árabes como mercaderes de especias de Oriente, además de decirle: «[...] a los veinte e siete vuestro capellar / nin vuestro camís non lo vestiredes; / en Meca nin en laida y non estaredes [...]» (595, 597), lo que por un lado hace referencia al «capellar» (capa corta con capucha) y al *sayo* o a la *marlota* árabes, prendas típicas musulmanas en tiempos de la dinastía nazarí en al-Ándalus (Stillman: 98), y por otro se refiere a la Meca como lugar sagrado de peregrinación islámica. Dentro de este verso, la alusión «a los veinte e siete» se hace confusa, pudiendo referirse a los 27 años de edad en los árabes, aunque no sepamos en referencia a qué.

En tercer y último lugar tenemos al «santero» (lxxvi), personaje marginal más dedicado a la soledad y la limosna para el culto y cuidado de santuarios y edificios «sagrados», visto de forma semejante al «hermitaño» pero más asocial y salvaje (Del Río: 147-162): «[...] Tengo buena vida, aunque ando a pedir, / e como a las vezes pollos e perdizes. / Sé tomar al campo bien las codornizes, / e tengo en mi huerto assaz de repollos [...] A Dios me encomiendo e a señor san Helizes» (603-606, 608), palabras con las que reconocemos una vida de limosna pero probablemente de manutención por parte del pueblo, además de la caza menor. Asimismo se nos nombra a «san Helizes», posible San Helices o San Felices, posesión de la abadía de Covarrubias (Cantabria) (Zubieta Irún: 46).

Las mujeres. Finalmente debemos hacer una breve reflexión sobre lo que la danza nos transmite como imagen de ciertas mujeres en la Baja Edad Media hispánica, las «dos donzellas» (ix): «A esta mi dança traxe de presente / estas dos donzellas que vedes fermosas [...] mas non les valdrán flores e rosas / nin las composturas que poner solían. / De mí si pudiesen partir se querrían; / mas non puede ser, que son mis esposas» (65 y 66, 69-72). Ciertamente, en la Edad Media el apelativo de «donzella» era dedicado a jóvenes mujeres que aún no habían conocido varón, criadas y sirvientas de señores pudientes (López Alonso: 261-272), o amantes y concubinas reales (Firpo: 333-342), pero según nos indica el texto, parece que hace referencia, de forma general, a las jóvenes fácilmente seducibles por los hombres, presentándolas como un regalo hermoso para los varones a los que quiere la Muerte engatusar para que vayan a bailar, a modo de reclamo sexual (de ahí que su estrofa sea la primera). Asimismo, la Muerte hace referencia a las artimañas o «composturas» que se entendían propias de las mujeres, esto es, la sumisión, el llanto y la súplica (nunca la acción, aptitud propiamente masculina), además de hacer referencia a su posesión mediante el matrimonio («son mis esposas»), estado civil que se entendía como propio para una mujer, dependiente y controlada por el marido, metáfora en este caso de la inminente muerte de las doncellas que hace que ya no puedan escapar.

3.4 Breve puntualización sobre la condenación de los oficios

Retomando el tema originario del texto, es decir, la Muerte de la Humanidad en su conjunto como mandato divino, y el juicio tras la muerte que llevará a las almas al Cielo o a la condenación eterna, hemos podido ver, mediante el desglose social ofrecido, que todos los oficios eran condenados por tener alguna falta impropia de su estatus. Pero hay cuatro personajes concretos que «desentonan» dentro de esta crítica: inicialmente y como ejemplo de oficios puros y no corrompidos encontramos al labrador, paradigma de la sociedad laica, del trabajo más humilde y duro; el monje, como ejemplo de la vida religiosa más ordenada y austera dedicada a Dios mediante la regla cristiana más dura que existió en el Medievo, la de San Benito; el «hermitaño», ejemplo religioso máximo de humildad y encomendación en vida a Dios mediante la contemplación y la oración. Pero en un segundo lugar y como paradigma de la condenación sin perdón destaca, sin lugar a dudas, el usurero, mandado directamente al «fuego infernal» (435) sin posibilidad de aviso ni redención, hecho que corrobora la realidad que conocemos sobre la usurería medieval y su persecución en la península, tanto por oficio pecaminoso como por su ejercicio por los judíos.

Estos personajes, como ejemplos de sus estamentos sociales concretos, nos muestran de forma sucinta cuáles fueron los oficios mejor vistos en el Bajo Medievo hispánico, al igual que evidencian la lucha social y religiosa del cristianismo contra la religión y sociedad judías.

4. Conclusiones

Tras el análisis hecho hasta este momento de la *Dança General de la Muerte*, y aparte de todos los problemas que suscita de cronología y autoría, parecen quedar claras ciertas ideas principales con respecto a su contenido, contexto histórico y finalidad.

Con respecto a su contenido, queda más que claro que nos encontramos ante un texto que hace una crítica voraz contra toda la sociedad que se desarrolla en Europa, pero especialmente en la península ibérica, entre los siglos XIV y XV, una crítica que se fundamenta principalmente en los excesos y el abuso de poder de los laicos, y en el vicio mundano de los religiosos. Asimismo y mediante la exposición de forma escalonada e intercalada de los diferentes estamentos, desde los más altos hasta los más bajos, se muestra la sociedad feudal laica bien conocida para nosotros, pero también se pone de relieve el componente político y estratigráfico que mantenía la sociedad religiosa a su vez, con la

misma forma feudal que la laica, de ahí que se mantenga ese perfecto paralelo entre parejas laico-religiosas en la forma del texto.

Este elemento fundamental del documento, la crítica social, muestra un fuerte componente popular y europeo: popular tanto en cuanto la crítica se hace a todos los estamentos, especialmente a los de más elevada economía, sin ningún tipo de tapujo, lo que evidencia un pensamiento rebelde contra la corrupción aristocrática aunque siempre desde el punto de vista religioso, por lo que parece plausible que este texto fuese compuesto por un/unos individuo/s eclesiástico/s de las clases más humildes. El elemento europeo se denota, como se ha indicado anteriormente, en los datos que aporta el documento a razón de los personajes del emperador y del papa, como ya se ha visto, además del propio tipo y tema del texto, propio de Europa en estas fechas.

Con respecto al contexto histórico, la unión entre la crítica social y la época de desarrollo de las epidemias, especialmente la peste, ha hecho pensar a los especialistas en la real corrupción que sufrió la sociedad hispánica a razón de su mayor apego a los placeres mundanos ante el miedo a la muerte (Huete Fudio: 21-58), además de la mayor radicalidad religiosa que desataría esta situación apocalíptica en las conciencias milenaristas y escatológicas de la época (Haindlu: 2011b). Así, el fanatismo religioso ganaría terreno ante el miedo social generalizado de los estamentos más bajos de la sociedad, una predicación generalizada especialmente por las órdenes mendicantes y místicas que centrarían su discurso en la muerte como hecho ineludible, pero con dos variantes: la Buena muerte (tranquila, esperada, en la vejez, con la purificación de la penitencia) o la Mala muerte (de repente, a cualquier edad indebida, habiendo actuado en contra de la voluntad de Dios y sin haber hecho penitencia) (Haindlu: 2009). Ante estas premisas, la necesidad social de la penitencia para estar preparados ante la llegada inminente de la muerte conllevaría un aumento de todas las prácticas rituales cristianas que prometían la salvación, especialmente el pago de misas, lo que derivaría, a su vez, en un aumento considerable de las riquezas y del control social por parte de la iglesia (Porras Gil: 9-17).

Ciertamente y como demuestra el texto, las relaciones entre la religión y la medicina (las ciencias en general) siempre fueron una lucha centrada en la credibilidad de Dios y su voluntad y omnipotencia sobre la Humanidad. Así se nos muestra en este documento cómo los «físicos» basan sus conocimientos en los clásicos griegos, romanos y árabes, en vez de hacerlo en la religión, causa por la cual están condenados sin posibilidad de salvación ante su falta de fe (García Barreno: 355-391). Asimismo, no deja de llamar la atención el hecho de que el documento no nombre a los astrólogos, rama dentro de las ciencias que también luchaba por comprender los avatares caóticos de la época para ofrecer una solución plausible y razonable fuera de la religión (Haindlu: 2011b). Todo ello preludiva la llegada del Renacimiento un siglo después, con las nuevas Ciencias y las nuevas Humanidades basadas en los clásicos retomados.

Por otra parte y unida a la concepción religiosa de la sociedad de tipo feudal (tanto laica como religiosa), se desarrolla la idea de una sociedad conformada por un orden impuesto por Dios, ese mismo orden que conforma la Naturaleza y el mundo, las jerarquías universales ya expuestas por Agustín y que también impone el lugar de los hombres (Deyermond: 267-276).

Dentro de este mismo contexto histórico no podemos dejar de referirnos a las cuestiones de género, y es que, como bien evidencia el documento con el baile de las dos doncellas que trae la Muerte, todos los personajes que se presentan son varones, existiendo esa conocida conciencia del hombre como dominante del mundo y creador de su historia, y la aparición de la mujer únicamente como regalo y recreo de esos varones, conciencia general que de hecho se tenía y se llevaba a cabo.

Finalmente nos referimos a la finalidad del texto, tan comentada ya por otra parte, pero que el mismo documento no deja de evocar constantemente: en primer lugar, la Muerte presente en todas partes, en todas las edades y estamentos, una Muerte que significa el fin de los placeres y la gloria terrenales, el fin del cuerpo y la belleza (imagen que inevitablemente tiene que ver con la común visión que se tendría de los cadáveres en estas épocas de epidemias), y la igualdad de todos los estamentos sociales por voluntad de Dios; en segundo lugar, la obligatoriedad de la Humanidad de seguir los dictámenes, la voluntad y el orden de Dios, de la única religión «verdadera», la católica: «Pues que así es que a morir avemos / de necesidad, sin otro remedio, / con pura conciencia todos trabajemos / en servir a Dios sin otro comedio [...]» (625-628).

Se defiende y demuestra de esta somera manera que los textos literarios son, al igual que cualquier otro documento, producto y consecuencia de su propia época histórica, por lo que se conforma como información valiosísima para el historiador que debe saber sonsacar, valorar y utilizar aportando, en muchos casos, datos y situaciones que en otro tipo de textos más canónicos e historiográficos no quedan. Asimismo, considero esencial destacar que son este tipo de textos literarios, poéticos, musicológicos, etc., los que nos acercan lo más posible a un conocimiento histórico más real de la sociedad pasada, una historia, hechos y vivencias que se transmitían de forma oral por el pueblo (de forma «popular») y que, al no concebirse como relevantes para el futuro por los sistemas político y religioso más canónicos (monasterios, archivos, cancillerías, etc.) y no ser manipulados ni cribados por ellos, nos portan parte de la realidad más popular y oral esencial que nos falta y que es tan difícil (casi imposible en muchos casos) de estudiar.

BIBLIOGRAFÍA

AYALA MARTÍNEZ, C.:

Economía y sociedad en la España medieval. Madrid: Istmo, 2004a.

Las Cruzadas. Madrid: Sílex, 2004b.

BATLLE VÁZQUEZ, M.: «Reflejos del derecho español en nuestra literatura preclásica», en *Homenaje al Pr. Muñoz Cortés*. Universidad de Murcia, 1977, pp. 97-102.

BRYCE, J.: *The Holy Roman Empire (1864)*. USA: Kessinger Publishing, 2010.

CRESCO ÁLVAREZ, M.: «Judíos, préstamos y usuras en la Castilla medieval». En *Edad Media, revista de Historia*, n.º 5, 2002, pp. 179-215.

DE LANGE, N.: *El judaísmo*. Madrid: Akal, 2006.

DE NURSIA, B.: *La regla de San Benito*. Introducción por García M. Colombás, traducción y notas de Iñaki Aranguren, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.

DEL RÍO, A.: «Figuras al margen: algunas notas sobre ermitaños salvajes y pastores en tiempos de Juan del Encina». En *Humanismo y literatura en tiempos de Juan del Encina*, Javier Guijarro Ceballos (ed.), Universidad de Salamanca, 1999, pp. 147-162.

DEMURGER, A.: *Caballeros de Cristo: Templarios, Hospitalarios, Teutónicos y demás órdenes militares en la Edad Media (siglos XI a XVI)*. Universitat de València, 2005.

DESSPORTES BIELSA, P.: «Aragón en el comercio con Flandes (siglo XVI)». En *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, n.º 74, 1999, pp. 175-199.

DEYERMOND, A.: «El ambiente social e intelectual de la Danza de la Muerte». En *AIH*, III actas, 1968, pp. 267-276.

FIRPO, A.: «Las concubinas reales en la Baja Edad Media castellana». En *Coloquio hispano-francés. La condición de la mujer en la Edad Media*, Universidad Complutense de Madrid, 1986, pp. 333-342.

GARCÍA BARRENO, P.: «La medicina medieval (1100-1500)». En *Ciencia y Cultura en la Edad Media: Actas VIII y IX*, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2000, pp. 355-391.

- GARCÍA DE VALDEAVELLANO, L.: *Señores y burgueses en la Edad Media hispana*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2009.
- GARCÍA MARÍN, J. M.: *El oficio público en Castilla durante la Baja Edad Media*. Madrid: Instituto de Administración Pública, 1987.
- GARCÍA RUIPÉREZ, M.: «Los contadores municipales en la corona de Castilla (siglos XIV- XVIII)». En *Revista Española de Historia de la Contabilidad*, n.º 2, 2005, pp. 53-100.
- GHIOTTO, E.: «San Benito y la teología de la vida religiosa». En *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, n.º 37, 1981, pp. 135-148.
- GIMENEZ, J. C.: «Danças Macabras: Uma crítica social na Baixa Idade Média». En *Revista Brasileira de História das Religiões*, n.º 11, 2011, pp. 43-52.
- HAINDL U., A. L.:
«La muerte en la Edad Media». En *Revista electrónica Historias del Orbis Terrarum*, n.º 1, 2009, pp. 106-206.
La Danza de la Muerte. Editorial electrónica edadmedia.cl, 2011a. (<http://edadmedia.cl/wordpress/wp-content/uploads/2011/04/danzadelamuerte.pdf>)
La peste negra. Editorial electrónica edadmedia.cl, 2011b. (<http://edadmedia.cl/wordpress/wp-content/uploads/2011/04/LaPesteNegra.pdf>)
- HUETE FUDIO, M.: «Las actitudes ante la muerte en tiempos de la peste negra. La península ibérica, 1348-1500». En *Cuadernos de Historia Medieval*, secc. *Miscelánea*, n.º 1, 1998, pp. 21-58.
- JARA FUENTE, J. A.: «Commo cunple a seruiçio de su rey e sennor natural e al procomún de la su tierra e de los vesinos e moradores de ella». En *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes*, n.º 4, 2007. (<http://e-spania.revues.org/1223>)
- JARAMILLO ANTILLÓN, J.: *Historia y filosofía de la Medicina*. Universidad de Costa Rica, 2005.
- KERKHOF, M.: «Notas sobre las danzas de la muerte». En *Curso de Verano de la Universidad Complutense (El Escorial)*, 1990, pp. 175-200.
- LAVAJO, J. Ch.: «A Igreja e o ensino na Hispânica pré-islâmica». En *Pensamiento Medieval Hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, José María Soto-Rábanos (coord.), Zamora, CSIC, 1998, pp. 659-682.
- LE GOFF, J.: *La Baja Edad Media*. Madrid: Siglo XXI, 2002.
- LIDBETTER, K.: «The Dance of Death: A preliminary enquiry». En *Journal for the Anthropological Study of Human Movement*, volume 5, number 4, 1989, pp. 161-172.
- LÓPEZ ALONSO, C.: «Mujer medieval y pobreza». En *Coloquio hispano-francés. La condición de la mujer en la Edad Media*, Universidad Complutense de Madrid, 1986, pp. 261-272.
- MACCULLOCH, D.: *A History of Christianity: The First Three Thousands Years*. London: Penguin Books, 2009.
- MARTÍN, J. L.: *La Península Ibérica en la Edad Media*. Barcelona: Teide, 1978.
- MITRE, E.: *Introducción a la historia de la Edad Media europea*. Madrid: Istmo, 2004.
- MORREALE, M.: «Dança General de la Muerte». En *Revista de Literatura Medieval*, n.º 3, 1991, pp. 9-52.
- ORLANDIS, J.: *Historia de la Iglesia. I, la Iglesia antigua y medieval*. Madrid: Palabra, 2003.
- PORRAS ARBOLEDAS, P. A.; RAMÍREZ VAQUERO, E.: *La época medieval: administración y gobierno*. Madrid: Istmo, 2003.
- PORRAS GIL, M.ª C.: «El concepto de la muerte a finales de la Edad Media». En *BIFG*, n.º 206, Tomo LXV, 1993, pp. 9-17.
- QUINTANILLA RASO, M.ª C.:
«La Nobleza». En *Los orígenes de la monarquía hispánica: propaganda y legitimación (ca. 1400-1520)*. Juan Manuel Nieto Soria (dir.), Madrid: Dykinson, 1999, pp. 63-104.
Títulos, grandes del reino y grandeza en la sociedad política. Fundamentos en la Castilla medieval. Madrid: Sílex, 2006.
- REDONDO ÁLAMO, M.ª Á.: «La figura del hidalgo en la sociedad española». En *Revista de Folklore*, n.º 17, tomo 2.º, 1982, pp. 152-160.

- REGLERO DE LA FUENTE, M.: «Cluny en España. Los prioratos de la provincia y sus redes sociales (1073-ca. 1270)». En *Bulletin du centre d'études médiévales*, n.º 13, 2009. (<http://cem.revues.org/11145?lang=en>)
- ROCHWERT-ZUILLI, P.; THIEULIN-PARDO, H.: «Conseil, conseillers et conseillères en péninsule Ibérique au Moyen Âge». En *e-Sapnia. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes*, n.º 12, 2011. (<http://e-spania.revues.org/20921>)
- RODRÍGUEZ BARRAL, P.: *La imagen del judío en la España medieval*. Universitat Autònoma de Barcelona, 2009.
- RODRÍGUEZ LLOPIS, M. (coord.): *Alfonso X: aportaciones de un rey castellano a la construcción de Europa*. Región de Murcia, 1997.
- RODRÍGUEZ-SAN PEDRO, L. E.: «Historia de las universidades: el marco medieval. Origen y consolidaciones». En *Universia*. (<http://universidades.universia.es/universidades-de-pais/historia-de-universidades/historia-universidad-espanola/marco-medieval/>)
- ROSADO LLAMAS, M.ª D.: «Erotismo en al-Ándalus: la mujer como sujeto y objeto sexual». En *Revista Jábega*, n.º 96, 2008, pp. 4-15.
- RUIZ DE LOIZAGA, S.: *La peste en los reinos peninsulares*. Bilbao: Museo vasco de historia de la medicina y de la ciencia, 2009.
- STILLMAN, N. A. (ed.): *Arab Dress from the Dawn of Islam to Modern Times*. Leiden: Brill, 2003.
- VAL VALDIVIESO, M.ª I.: «El contexto social de las universidades medievales». En *La enseñanza en la Edad Media: X Semana de Estudios Medievales* (Nájera), José Ignacio de la Iglesia Duarte (coord.), 1999, pp. 243-268.
- ZUBIETA IRÚN, J. L.: *Geografía histórica de la Diócesis de Santander*. Universidad de Cantabria, 2008.

UNAS REFLEXIONES ACERCA DE LA MÚSICA POPULAR EN EL PENSAMIENTO DEL PADRE EXIMENO

Miguel Ángel Picó Pascual

Si bien el fin primordial de la primera obra teórico-musical del padre Eximeno no es otro que facilitar un acercamiento de los principios básicos de la música a un nuevo público alejado de los cánones rigoristas y caducos con arreglo a las nuevas corrientes estético-musicales, todo ello aderezado con reflexiones filosóficas e históricas, una pretensión sin duda alguna tremendamente ambiciosa, influenciado en todo momento por el pensamiento enciclopedista francés, su planteamiento filosófico no puede dejar de eludir lo popular, presentando como ejemplos incluso distintas transcripciones musicales procedentes de la expresión tradicional tanto de la cultura europea como de la extraeuropea, entre las que establecen unas claras diferencias jerárquicas. Aunque las pretensiones finales de su libro van encaminadas hacia otro camino perfectamente delimitado, en sus planteamientos no deja de abordar el elemento musical popular y en parte tiene mucho que ver su concepción acerca del origen que atribuye a la música. A pesar de ello, en momento alguno hemos de contemplar en él a un incipiente etnógrafo, ni mucho menos; se limita prácticamente a plasmar una serie de reflexiones y comentarios, no siempre del todo acertados, y a copiar distintas melodías que habían ido apareciendo en diversas publicaciones, unas en su época y otras en momentos algo anteriores, a muchas de las cuales es difícil otorgarles una credibilidad absoluta puesto que los criterios de recogida y transcripción en aquellas épocas carecían de un total rigor científico y eran completamente diferentes a los exigidos en la actualidad. Los únicos materiales originales que realmente aporta en su libro, muy probablemente sacados del fondo de su memoria y vivencia personal, son una seguidilla y una dulzaina españolas que le sirven para plasmar el reflejo de nuestras manifestaciones folklóricas tradicionales.

En su concepción teórica, la lengua, la geografía, el clima, las leyes e incluso las relaciones con otros pueblos influyen decisivamente en la formación de los caracteres musicales nacionales de cada país. No duda siquiera lo más mínimo en clasificar a las lenguas europeas con arreglo a su mayor o menor aptitud para la música. Según su parecer, la música popular no es más que una muestra del nivel de la musicalidad de una lengua: en relación a las características de cada lengua, la música creada será de buen o mal gusto. Partiendo de estas premisas teóricas, hay que comprender y valorar las distintas opiniones expresadas acerca de los diferentes ejemplos musicales que incluye en su obra, la gran mayoría completamente fuera de lugar. En todo momento encontramos presente en su pensamiento etnocentrista una estratificación que hoy en día no va de acuerdo con nuestros principios científicos. En primer lugar y por encima de todo este entramado, y siguiendo la corriente filosófica francesa, se encontraría la verdadera música, la culta, que en su obra trata de estudiar en todas sus vertientes posibles, teatral, instrumental y religiosa, división plenamente establecida en su época. A pesar de que en su ideología el concepto historicista está presente, es totalmente intransigente, luchando descaradamente contra una manera de componer que le parece totalmente caduca y anticuada, de ahí que prácticamente acepte como únicamente correcta la nueva corriente de su tiempo capaz de mover al espíritu sensible.

Injustamente, en un escalón completamente inferior coloca las manifestaciones musicales europeas de tradición oral a las que llega a contemplar, casi despectivamente, incluso como «graciosas». Ahora,

según su opinión, no todas ellas son completamente iguales, dependiendo del carácter nacional y de la melodiosidad de la lengua establece una subclasificación en cuya cúspide se encontrarían los países meridionales como Italia y España, cuya lengua por naturaleza es mucho más musical; en un segundo lugar se encontrarían Francia e Inglaterra, cuyas lenguas son algo más duras que las anteriores, y en el último escalón, el más bajo de este apartado: Alemania, cuyo lenguaje por su pronunciación es contemplado de por sí como el más bárbaro de todos. Delimitar estas conclusiones a unos pocos países determinados, tal y como hace —solo incluye ejemplos musicales de Italia, Francia, Inglaterra, Alemania y España—, es al día de hoy completamente inaceptable e incluso absurdo, al igual que el marco global de su teoría, totalmente jerarquizada. El lenguaje de un país, por muy ásperos que puedan llegar a ser su lengua y pronunciación, no puede influenciar absolutamente en nada en la musicalidad y en la propia creación musical, son parámetros que no van ni tienen por qué ir necesariamente aparejados, siguen caminos y rutas completamente distintas. Según su parecer, no toda la música popular europea tiene el mismo nivel de calidad, el carácter nacional y sobre todo su lengua influyen decisivamente en el gusto y en el resultado del producto creado, premisa totalmente errónea, pero base fundamental de su pensamiento. Por lo que respecta a nuestro país, juzga a los romances nada menos que como «un residuo del canto de los africanos o un antiguo brote del canto llano», pareciéndole las seguidillas un género de mucho mejor gusto, quizás por su carácter mucho más alegre y divertido, afirmaciones muy poco científicas y que, sin duda, debería haberse ahorrado. Un caso particular que le llama mucho la atención, por vivirlo personalmente en las calles de Roma, es lo que sucedía frecuentemente en algunas ciudades de Italia, donde señala cómo lo culto, en este caso concreto determinadas célebres arias operísticas, se difundía entre el pueblo, que según su criterio en todo momento se encontraba en una posición subordinada, haciéndolas suyas. Se trata de un caso muy particular de folklore urbano que se produciría únicamente en grandes urbes desarrolladas, generalmente con teatro, y que no convendría contemplar como manifestación propiamente popular; el pueblo ha demostrado poseer tal capacidad de creación que no necesita para expresarse ningún tipo de influencia de la creación culta, si bien en ocasiones no duda en aceptarla.

En el círculo más bajo de toda esta trama ficticia se encontraría la música extraeuropea: la música indígena, la canción canadiense, el canto chino o la canción persa que incluye en su obra serían sus ejemplos. Imbuido de lleno por las reflexiones de Rousseau, tomará de su obra los ejemplos que este presenta a este respecto, quien a su vez los había copiado de otras fuentes escritas anteriores. Al analizarlos, los muestra como una muestra más de lo que constituye para él la universalidad del único sistema musical, una concepción completamente equivocada. Este convencimiento, unido a toda una serie de prejuicios totalmente erróneos, le lleva a plasmar opiniones que caen por su propio peso. Según su parecer, como son pueblos cuya lengua es bárbara o incluso primitiva, musicalmente no pueden nunca llegar a producir más que subproductos. La simplicidad y rusticidad de sus melodías, presididas por la escasez de variedad de sonidos, era para él consecuencia inmediata de su lenguaje rudimentario, bárbaro y atrasado.

En todo momento el padre Eximeno, que parte —por lo que atañe a este respecto— de las ideas expresadas por el enciclopedismo francés, especialmente del pensamiento de Rousseau, aborda el estudio de la música tradicional tanto europea como extraeuropea que, no olvidemos, siempre se encuentran en un nivel inferior respecto a la verdadera música. Desde la comparación, a pesar de que según su opinión ambas comparten los fundamentos del sistema musical que para él es único y universal, de ahí que llegado el momento no dude lo más mínimo en juzgar sus productos incluso de acuerdo con las reglas musicales expuestas en su tratado, lo que no deja de ser una auténtica aberración. El padre Eximeno no duda lo más mínimo en comparar algunos ejemplos extraeuropeos con el canto llano, pensando en una monodía acompañada de bajos basados en grados tonales que

afortunadamente no se atreve a plasmar. Su manera de buscar las cadencias en los mismos es la del pensamiento occidental, que no admite más parámetros que los que conoce. En este sentido, la posición del padre Eximeno no es en modo alguno innovadora; sigue los principios expresados por los enciclopedistas, que habían introducido ejemplos musicales de músicas extraeuropeas en sus obras, estudiándolas desde el etnocentrismo y el comparativismo, partiendo en todo momento de la música culta europea con la que intentaban trazar analogías y comparaciones. A pesar de los esfuerzos realizados, el desconocimiento de este tipo de músicas durante esa época era elevado, no se llevarán a cabo estudios profundos que analizan esta realidad musical en su medio hasta mucho más tarde. El estudio de lo popular es, por tanto, en todo momento tergiversado y parcial, juzgándose desde el desconocimiento más absoluto y desde el punto de vista comparatista. Los principios occidentales guían en todo momento sus reflexiones, juicios y valoraciones. Por su parte, esta tradición oral llegó adulterada, ajustada al sistema tonal imperante y transcrita en compases regulares y condicionada en todo momento al oído occidental. Tardarán todavía muchos años para contemplar lo popular como lo concebimos actualmente¹.

1 A través del presente escrito quiero aprovechar para puntualizar unas cuestiones sobre Eximeno que aparecen vertidas sobre mí en un artículo del número XXXVI de la Revista de Musicología. Al menos por lo que a mi obra respecta, el maestrizo Hernández Mateos demuestra una escasa comprensión de lo que lee, afirmando en ocasiones lo que no corresponde con la realidad, tergiversando palabras y aprovechando sus afirmaciones para lo que le conviene.

La polémica ocasionada en el *Diario de Madrid* con motivo de la publicación en castellano *Del origen* del padre José Antonio Eximeno, que por cierto, a mi modo de ver, prolonga más de lo debido puesto que a partir de cierta fecha la polémica propiamente dicha como tal ya no existe, se reduce a simples comentarios que no fraguan apenas reacciones. La expuse hace unos años en un artículo publicado en la revista *Ars longa* n.º 18 (Valencia, 2009) que no cita en su artículo pero que conoce muy bien, ya que en su tesis lo menciona. Si lo lee atentamente, podrá comprobar que los autores que dice que incluyo en la polémica referida no aparecen en parte alguna, cuando hago escuetamente una sola alusión en mi libro a ellos, y nunca relacionándolos con la polémica surgida en Madrid ni sitio alguno. Por tanto, una vez concluido el apartado referente a dichas polémicas, en todo momento cito a Mitjana, de quien extraigo incluso un párrafo. Tendría que remitirle al primer capítulo de mi tesis doctoral que Vd. cita pero que jamás ha consultado. Si es discutible su inclusión, no hace falta que le diga nada, Vd. mismo.

Por mucho que Iriarte citase la obra de Eximeno en su obra, e incluso es más, compartiera concepciones estéticas, cosa que nunca han sido puestas en duda por mí, en ningún momento demuestra conocerla a fondo en toda su amplitud al cien por cien. Citar una obra no implica en ningún momento conocerla en su profundidad. Sin ir más lejos, Vd. mismo cita en su tesis obras que desconoce por completo y que ni siquiera ha consultado, como por ejemplo la tesis acerca de Eximeno del austríaco Dietmar Haas que, a diferencia de la suya, que no aporta nada novedoso por mucho que Vd. la presente como la mayor aportación jamás realizada —en ningún momento supera al profesor León Tello ni llega a su altura—, es innovadora y relevante. Tampoco ha consultado el interesante libro ni los varios artículos en alemán que este investigador tiene publicados al respecto mucho antes de que Vd. leyese su tesis. La obra de Eximeno, por tanto, fue como mucho parcialmente conocida antes de su traducción, por mucho que Vd. se empeñe en afirmar lo contrario.

En ninguno de mis escritos o libros publicados hasta la fecha, y ya no solo referidos a este tema que nos ocupa, podrá encontrar la afirmación que a continuación Vd. expresa y me atribuye referente al «total» atraso en el que estaba sumida la música española de la época. Vd. habrá leído, en todo caso, «parte», pero interpreta, no sé por qué, «toda». Sea meticuloso y aprenda a entender y reflejar lo que lee y aparece escrito. Es una tergiversación suya de palabras que nunca han sido escritas. Si Vd. interpreta eso, es su problema, pero, por favor, no pretenda confundir a los lectores ni tergiversar ni ponga en mi boca lo que nunca he dicho.

Del mismo modo, he de manifestarle que en ningún momento me he pronunciado acerca de si Eximeno conoció la polémica que se desató en el *Diario de Madrid*; lo que sí he considerado, y quiero matizar que en todo momento es una opinión personal, es, por un lado, que desconoció en su integridad el insignificante tratadito que publicó Iranzo en Murcia, que, por descontado, no tiene nada que ver con otras cuestiones a las que Vd. quiere hacerme llevar indebidamente, y, por otro, que en ningún momento lo rebatió de manera científica punto por punto en tratado alguno, al menos que se conozca hasta la fecha. Si lo conoció, ¿por qué no lo rebatió como debía, y era costumbre en esa época, contestándole a todas sus propuestas aunque fuese en un opúsculo? Una novela no era el sitio más idóneo para criticar un libro teórico de manera científica y en ningún momento era el procedimiento habitual de Eximeno ni de otro teórico del momento. Que recibiera algunas referencias por carta por parte de Gutiérrez u otros de lo que ocurría en la prensa no se pone en duda, nunca lo he hecho, como Vd. pretende. Por otra parte, las ambigüedades lazarllescas corresponden y no corresponden con lo que queramos pretender imaginar. No especule ni conduzca afirmaciones tergiversándolas en todo momento hacia donde no debe. Refleje en todo momento las opiniones que aparecen reflejadas y no lo que Vd. imagina. En todo caso, considero que esta cuestión es totalmente intrascendente e irrelevante, y en ningún momento conviene elevarla en modo alguno a la categoría especial a la que Vd. pretende.

TOPONIMIA MENOR DE MALPARTIDA DE PLASENCIA: LAS DEHESAS

Carlos Javier Rodríguez Oliva

Resumen

Este artículo pretende ser una revisión parcial de la toponimia chinata¹ y, en especial, de las numerosas dehesas del término jurídico de Malpartida de Plasencia² registradas, algunas de ellas, en documentos de 1791. De un lado, se revisan topónimos para los que se carecía de una propuesta convincente en cuanto a su etimología y semántica; y de otro, se añade información nueva fruto de la investigación y del estudio relativo a su origen y su razón del nombre de lugar. Se pasa revista a los topónimos como expresión de cultura y de biogeografía y se tratan dos caras del topónimo quizás antagónicas: su carácter hereditario y su imposición por razones de posesión.

Palabras clave: toponimia, dehesas, cultura territorial, tradición oral.

Abstract

This article intends to be a partial revision of the *chinato* toponymy and, particularly, of the numerous *dehesas* of the Malpartida de Plasencia area, some of them reported in documents dated back to 1791. First, some toponyms that do not have a convincing etymological and semantic explanation are revised. Then, new information is added in the light of research on the origin of their names. Toponyms are studied as cultural and biogeographical expressions and two opposite approaches are considered: on the one hand, their hereditary nature and, on the other, reasons of ownership.

Keywords: toponimy, *dehesas*, territorial culture, oral tradition.

1. Justificación del estudio

La investigación toponímica se ha convertido en uno de los capítulos más atractivos y apasionantes de la ciencia lingüística. Sus resultados y conclusiones trascienden, a veces, los límites del dominio puramente lingüístico y se convierten en un auxiliar indispensable en el trabajo de investigación en otros campos, por ejemplo la arqueología.

Hoy ya nadie puede poner en duda la validez de la toponimia: los topónimos son realidades lingüísticas, palabras que, de forma velada, apuntan a cosas, objetos y personas. Palabras que nos hablan de un mundo natural, de un mundo histórico y, por qué no, de un mundo fantástico, que nos permiten

1 Gentilicio de Malpartida de Plasencia. Para una mayor explicación del término, véase FERNÁNDEZ GARCÍA, L. (1985): «Algunos datos sobre Malpartida de Plasencia», en VV. AA. *Raíces Chinatas, Colectivo Cultural Chinato*, Salamanca, p. 22.

2 El nombre de Malpartida está relacionado con una ruta ganadera de mala (difícil) salida y que al fundarse el núcleo, hacia 1300, tomó el nombre de ese hecho, sostiene CLEMENTE FERNÁNDEZ, D. (1985): «Toponimia de Malpartida», ob. cit., p. 177-178.

formular hipótesis sobre aculturación y poblamiento del espacio y sobre otros acontecimientos tales como la actividad humana, la mentalidad y las costumbres de los ocupantes y también sobre su lengua en el momento en que el casar, la torre, el cerro, el río y el suelo fueron señalados con un nombre (Llorente, 1986).

Un topónimo se ancla en un paraje tras larga tramitación pragmática. Y se suele anclar para siempre. Si inicialmente el nombre responde a un asombro de primer poblador o a una constatación práctica, su pervivencia posterior, gracias a la tradición oral, depende de una función de uso: la diferenciación con respecto a otros lugares o predios por razones de tenencia de la tierra, acceso o valor simbólico, mantenga la semántica inicial o haya perdido toda significación original y su nombre solo sea ya un topónimo a secas.

En el presente trabajo vamos a proceder al análisis de una serie de microtopónimos relativos a las dehesas del término de Malpartida de Plasencia. Intentaremos con ello relacionar el medio natural y geográfico y la historia y la cultura con el lenguaje toponímico de la zona. El conjunto de nombres de lugar que aquí estudiamos, las dehesas del término municipal de Malpartida de Plasencia, como parte esencial de su microtoponimia, ha de entenderse como una aproximación a dar sentido y explicación a la vida y al trabajo de los pobladores (y repobladores) que ocuparon el suelo chinato.

2. Localización geográfica e histórica

En palabras de Dionisio Clemente Fernández³:

La superficie del término de Malpartida de Plasencia abarca 372,68 km² que lo sitúan en séptimo lugar de la provincia de Cáceres. [...] Está rodeada por las tierras de Plasencia y Gargüera al norte; al este continúa Gargüera, Tejada de Tiétar y Toril, que limita también por el sur junto con Serradilla y Mirabel; al oeste, la carretera de Plasencia a Cáceres separa las tierras del término de Malpartida de las de Plasencia. [...] El punto culminante del término es el Cancho Pinote con 802 m y las sierras principales son las del Camocho, Santa Bárbara, Perdiguera, la Herrera, Casar de Elvira y el Mingazo.

Es probable que, como afirma Maíllo⁴:

Malpartida naciera en estrecha conexión con los caminos ganaderos confluyentes en sus cercanías. La estación del ferrocarril hoy denominada Palazuelo Empalme se llamó antaño «de los Cordeles» por estar situada junto al enlace de las dos cañadas o cordeles por donde transitaban los rebaños de ovejas merinas: el cordel de León y el de Segovia; en el otoño, hacia el sur (invernadero), buscando los templados pastos extremeños, y hacia el norte en las primaveras (agostadero), de regreso a los frescos prados leoneses y castellanos.

Malpartida quedó asentada en un cerro (*la China*), lejos del río más cercano (el Tiétar), y sobre unas tierras poco productivas. Las tareas agrícolas de subsistencia, a medida que la población crecía, se llevaron a cabo, pues, en tierras pobres. En 1614, cuenta Maíllo, *un documento consultado por mí arroja la cifra de 565 vecinos, «todos pecheros», es decir, todos obligados a pagar los tributos del Rey y el diezmo a la Iglesia, lo que corrobora la ausencia de escudos aristocráticos coronando la puerta*

3 CLEMENTE FERNÁNDEZ, D. (ed.) (1985): *Malpartida de Plasencia. Notas para un estudio*. Cáceres, p. 15.

4 MAÍLLO, A. (1985): «Prólogo» en VV. AA. *Raíces Chinatas*, Salamanca, Colectivo Cultural Chinato, p. 9-10.

3. La dehesa extremeña: breve evolución histórica

El territorio adehesado se puede considerar un mosaico, al quedar conformado por distintas teselas con diferentes usos y aprovechamientos: monte, labor y pasto.

Cuevas y Torres (1999)

El término *dehesa* procede del castellano *defensa*, que hace referencia al terreno acotado al libre pastoreo de los ganados trashumantes mesteños que recorrían el suroeste español (San Miguel, 1994). Aceptamos, según Manuel Gutiérrez (1992), que la costumbre ya de los romanos de establecer latifundios en territorios marginales sea el verdadero origen de las dehesas.

Posiblemente con la Reconquista y la concesión de grandes extensiones a las Órdenes Militares, los Señoríos y los Concejos de Realengo sea cuando se imponen las grandes propiedades. La creación de las cañadas reales provocó numerosos conflictos entre los trashumantes mesteños y los habitantes de los principales concejos debido al empleo por aquellos de los mejores pastos para su ganado. Surge entonces el término *defendere* con el que se denomina el permiso concedido por parte del rey para acotar y cerrar las fincas ante los privilegios que disfrutaba el Real Concejo de la Mesta.

Con las desamortizaciones de los siglos XVIII y XIX, aparecen las grandes propiedades personales. Hernández (1995) afirma que: *La desamortización permitió la conservación de las dehesas de encinar-pastizal prácticamente intactas hasta hoy, evitando así la desaparición del bosque mediterráneo.*

Opinión opuesta mantiene Gutiérrez (1992):

La situación local llegó a ser tan extremada que provocó motines y revueltas, siempre ahogadas en sangre, pero que terminaron por obligar a los gobiernos en los siglos XVIII y XIX a tomar medidas como la desamortización de los bienes de la iglesia que no cubrieron, en absoluto, los objetivos deseables, pues fueron adquiridos por los más ricos. Sin embargo, perjudicaron al bosque, que se taló para poner más suelos en cultivo. [...] Algunas fueron pagadas total o parcialmente, talando todo o parte del monte y vendiendo el producto como leña, carbón y cisco.

En los años de la posguerra, lo delicado de la situación vino a ponerse de manifiesto de forma muy intensa. Eran tiempos de hambre y miseria para una gran parte de la población campesina. La necesidad de obtener alimento forzó a incrementar drásticamente las zonas de cultivo; fueron muy pocas las dehesas y pastizales que quedaron sin cultivar (Gutiérrez, 1992).

4. Toponimia menor de Malpartida: las dehesas. Clasificación y comentarios

- **Antropónimos:** los referidos a los nombres propios de persona y, por extensión, incluimos aquí también las profesiones y ocupaciones que, al fin y al cabo, fueron realizadas por personas.

Bazagona y Bazagonilla: topónimo árabe que procede de *Mahomad Bazagon* (hay también *Mahoma Pasagon*, *Pazagon*), de origen musulmán. Hay que remontarse a la repoblación del siglo XIII (Areces, 1996). Y así, más tarde, del nombre se pasó al utensilio para designar la barca sobre el río Tíetar, en el camino desde Almaraz a Plasencia que comunica los partidos judiciales de Plasencia y Navalmoral de la Mata, en cuyo punto hay una venta para descanso de los viajeros.

En cuanto al sufijo *-illo*, es el sufijo diminutivo con mayor rendimiento en la toponimia extremeña de la Edad Media. El segundo sufijo más utilizado es *-uelo*, después *-ejo* y después *-ito*,

que predomina sobre *-illo* en el suroeste de Cáceres y mitad occidental de Badajoz. Es posible que sea de origen leonés. Curiosamente, el sufijo *-ito* tiene en la toponimia una capacidad muy limitada para crear nuevos topónimos ya que presenta matices afectivos incompatibles, por tanto, con la creación toponímica (González Salgado, 2007). Desde la época medieval hasta hoy los diminutivos con mayor rendimiento fueron *-ito*, *-illo*, *-uelo*, *-ejo* y *-ete* en este orden; *-ino* quedó restringido al discurso oral. Para Diego Catalán, el leonés de fines del siglo XI, XII y XIII, en el momento de su implantación en el sur de Salamanca y en la Extremadura leonesa, rechazaba ya *-inu* como sufijación diminutivo, ya que fueron los matices afectivos los que actuaron como freno de su creación toponímica.

Casar de Elvira y Casas de Marco: ambos topónimos proceden de la época de la Reconquista y se formaron sobre el nombre propio de los pobladores, del fundador o de una persona principal de la localidad. Estos antropónimos suelen aparecer como segundo elemento de topónimos compuestos. Para González Salgado (2007), un grupo importante de topónimos se constituye por la clase de doblamiento, y así tenemos villas, pueblas y casas y casares como *Casas de don Pedro*, *Casas del Monte*, *Casar de Cáceres*, *Casar de Elvira*, *Casas de Marco*, etcétera; al igual que *torres*, como *Torremenga*. Menor porcentaje se observa en topónimos que hacen referencia al origen de sus repobladores: *Mirandilla* y *Mironcillo*; a los campos y vías de comunicación, *Campillo de Llerena*, *Campo Lugar*, *Calzadilla*; a metáforas que indican bondades de habitabilidad, *Plasencia*; y a malas divisiones del terreno, *Malpartida de Plasencia*.

Cuadrilleros: hemos incluido este topónimo junto con **Militares** y **Soldados** en la clasificación de antropónimos por ser personas que pertenecieron a milicias eclesiásticas, aunque no tengamos un nombre propio al uso, sino más bien profesiones, como ya dijimos arriba. Los cuadrilleros eran jefes de una compañía militar y otorgaban terrenos llamados *heredit de quadriela* a soldados como recompensa por la conquista de un territorio.

Gavilanes: para Corominas, 'gavilán' es de origen gótico, igual que 'Barragán', nombre propio de hombre del tipo Agila, Attila, Kintila... cuyo genitivo era en *-lans* y por tanto solían declinarse en latín (*Agila*, *Agilanis*); de hecho *Gavilanes* es nombre de lugar castellano y de vía en Galicia, que presuponen un nombre de persona gótico: Gabila. Estamos, pues, ante un nombre de persona germánico. *Gavilanes* fue empleado primero como apodo de una persona o de un animal y convertido luego en apelativo con significado alusivo al de la raíz germánica con que se formó: el empleo del gavilán como ave de caza.

Militares y Soldados (Partido de): para Torres Jiménez (2002), en los siglos centrales de la Edad Media hubo una especial conflictividad entre la Orden de Calatrava y el Arzobispado de Toledo, que atendían a dos realidades: una, el poder señorial de la milicia con prerrogativas de exención eclesiástica; y la otra, la organización eclesiástica de la archidiócesis toledana. Tanto la Orden de Calatrava como el Arzobispado de Toledo se disputaron derechos de terrenos unos a otros. Y así, unas veces llegaban a acuerdos y otras no. Los militares o soldados de la Orden de Calatrava en la meseta sur de Castilla solían ser antiguos moriscos, ahora fieles cristianos, que se comprometían a pagar el *terzuelo*⁶ al arzobispo allí donde también lo pagasen los cristianos viejos.

Mingona y Mingazo: ya se dice *Mingano* en el Interrogatorio de la Real Audiencia de 1791, con sufijo *-anus*, *-ana*, *-anum*, y significado de posesión (Ongil y Rodríguez, 1983). En consecuencia, *Mingona*, *Mingano* y *Mingazo* serían distintas pronunciaciones de un mismo término con el paso del tiempo, todas referidas al poseedor o al dueño Mingo, aféresis de Domingo.

6 Hablando de recaudación, era el tercio arzobispal.

Mironcillo: tenemos otro caso de dueño repoblador o persona principal de la dehesa de Mirón, al que se ha añadido un diminutivo muy frecuente (-illo) como ya dijimos anteriormente. Para Barrios Mirón (1985), es un nombre que procede de los primeros asentamientos gallegos y asturleonés en Extremadura.

Perugelmo(s): derivado de *Pedrugelmo(s)* y este de *Pero* (o *Pedro*) *Güélmez* (¿o *Güémez*?), como apunta Clemente (1985b: 179).

- **Ecónimos:** los que comprenden los nombres de cualquier poblado de tipo urbano (as-tiónimos) o de tipo rural (comónimos).

Arguijuela, Erguijuela: derivado de *Alguijuela*, topónimo mozárabe, del lat. *eclesiola*. Según Corominas, en la Edad Media *eclesia* cambió por metátesis a *igreja* port., y después a *iglesia*. *Arguijuela* es lo mismo que (*H*) *Erguijuela* o *Igrejuela* con sufijo diminutivo -uela. Se corrobora en Extremadura con hallazgos de basílicas visigodas en los lugares donde aún permanece el topónimo. La evolución desde *eglesiola* (en un documento de 970)⁷ > *egrejola* (cambio de la líquida -l- por -r- y paso de -si- a -j-) > *erguejola* > *erguejuela* (diptongación románica) > *arquejuela* > *arguijuela*, por asociación de *guijo* seguramente. Cuando un nombre no tiene sentido para los que lo utilizan, le buscan un paralelo con algo que conocen y se modifica. Como *guijo* es nombre común, se modifica *arguejuela* por *erguijuela*⁸. Los topónimos *arguijuela*, *alguijuela*, *aguijuela*, *guijuelo/a* y *herguijuela* se localizaban en el oeste del territorio español, en la zona occidental de la actual comunidad de Castilla y León y en la comunidad de Extremadura. Extensiones tales que coinciden con las tierras del histórico Reino de León en la Edad Media en la segunda mitad del siglo XIII y todo el XIV.

Los diminutivos -illo, -ito, -ejo, -ete, -ino, -ico y -uelo son muy comunes en toponimia para hacer referencia al estado ruinoso que presentaba aquello que querían nombrar y a la carencia de utilidad para la comunidad que creó el nombre, debido quizás a un fenómeno lingüístico muy elocuente anclado en la psicología de los hablantes, que asocian el concepto de deterioro al de disminución, y no tanto al de cercanía, cariño o aprecio⁹.

Castillejos, Castrejón: del lat. *castellum* y *castra*. Voces que aluden a restos ruinosos de asentamientos rurales romanos (que datan según Fernández -1984- de la Edad del Bronce), visibles en el momento de la repoblación posterior a la Reconquista, al igual que **Romanas**, **Tesorillo** y **Riquilla**, que nos hablan de hallazgos que pudieran responder a cierta sensibilidad e imaginación popular.

Palazuelo: del lat. *palatium* ('palacio'), si bien en toponimia suele referirse a algún castillo antiguo o casa que puedan justificar el pretencioso nombre de palacio. El diminutivo -uelo, como ya dijimos antes, alude al estado ruinoso en que los repobladores encontraron el sitio.

Tejuelas: del lat. *tegulae* ('tejar, tejuela', al igual que 'tejada'); para Corominas el término se documenta en época árabe. *Talyâta* sería continuación mozárabe de un latín *tegulata*, lugar cubierto de tejas. Ello apunta a indicios inequívocos de yacimientos arqueológicos y a la creencia

7 MONASTERIO CHVIVS VOCHABVLVM EST ALAONE ET FUNDATAS BASELICHAS IN NOME SANCTE MARIE VEL SANCTI PETRI SEU CUM EGLESIOLAS VEL CETERAS CELLAS.

8 Vid. TOPONI (2004), *Topónimo arguijuela*, www.celtiberia.net/archivodeconocimientos/toponimia.

9 *Ibidem*.

popular de que estos fueron tejares en otra época. Para Gordón y Ruhstaller (1992), «en el momento del bautizo del lugar en época romana, *Tejada* era un poblado abandonado y ruinoso. A juzgar por la persistencia del nombre latino hasta después de la Reconquista, el núcleo repoblado por los romanos permaneció habitado sin solución de continuidad hasta finales de la Edad Media».

- **Fitónimos:** los referidos a la flora.

Carboneras: elemento característico del paisaje adehesado. La poda de quercíneas y los aclareos periódicos del monte bajo permiten explotar el carbón vegetal.

Carrascal: con raíz prerromana *karr-* (encina pequeña o mata de ella).

Gamonales: el lugar puede referir a la existencia de las varas o gamones (*Asphodelus spp.*) y el uso que se les daba como mecha para alumbrar, y también a sus hojas que servían para cebar cerdos. Sabemos que los nombres de lugar pueden avisar de utilidades ya extintas (verbigracia, *escobal*, *junca*). Otras veces, la imposición del nombre puede no ser utilitaria cuando el referente aludido es lejano y, por tanto, ajeno al fragor diario de supervivencia campesina o ganadera. A veces, por mediación de la cultura oral o del folclore, un chascarrillo puede convertirse en denominación del paraje: *Matahijos*, *Matasanos*, etc.

Garbanzas: según Corominas, sería una alteración ya consumada en el ambiente bilingüe romano-germánico de donde procedía el vocablo [un *garbanzo* medieval, y una *garvança* en las *Cantigas de Santa María* (IX, 14)] pues *wratja* > *warrantia* > fr. *garance* y cast. *granza*, como la de los latinos *palatia* en antiguo alemán *phalanza*, y *focacea* en *fochanza*. Lo justifica mediante un cambio fonético de una voz gótica a otra castellano-portuguesa.

- **Hagiotopónimos:** los referidos a nombres de santos y voces derivadas de la religión.

Guijo de los Frailes: para Clemente (1985a), el *Guijo de los Frailes* fue antes *Guijo de las Monjas* pues: *En el siglo xv fue entregado al convento de Santo Domingo en Plasencia porque se digan misas por Don Álvaro de Zúñiga y familia*. El origen de *guijo*, según este autor, es el conjunto de guijas, «piedras peladas y chicas que se encuentran en las orillas y cauces de los ríos y arroyos». Ello se debe a que en la dehesa había guijas o guijarros, y de ahí el nombre. Hemos de decir que para Gordón (1994) es una elevación del terreno. Es posible, en nuestra opinión, que ambos autores tengan razón y que sea la fusión de ambos términos: *guijo*, como 'elevación', y *guijo*, como 'piedra o guijarro', pues es verdad que la dehesa alberga parajes abundantes en pedreras y peñascales calizos. Nosotros dejamos ahí la cuestión para un futuro debate.

Haza de la Concepción: para Martínez (1994), *haza* es porción de tierra labrantía. *Haza* procede de *fascia* con significado de 'faja' derivado del latín *fascis*. Aparece como *faza* en el año 800 y en escrituras de los siglos x a xii con las variantes gráficas de *fa(s)ca*, *fassa*. Creemos que la Concepción se refiere, evidentemente, a la Inmaculada Concepción.

Mártires: si nos atenemos a la historia, el topónimo *mártires*, igual que *santos*, proceden de la época romana. Está demostrado que hubo iglesias construidas en tiempo de los romanos que recordaban a los santos y mártires que fueron perseguidos y sacrificados en tiempos de Diocleciano. Con Teodosio, emperador español, en el siglo iv los hispanocristianos pudieron dar culto a sus mártires que acababan de ser sacrificados; bajo su advocación se construyeron iglesias en su honor, y luego ese culto fue retomado por los mozárabes durante la Reconquista. Sabemos que los musulmanes no alteraron mucho la toponimia, aunque sí la arabizaron. En el sur penin-

sular tenemos *Santisteban*, que será citado en árabe como *Sant Astabin*. Más tarde, la tradición oral de los clérigos que rescataron las reliquias pudo mantener los nombres y perpetuarlos de generación en generación. No debemos olvidar que la Iglesia, como institución, ha sido siempre depositaria firme de las tradiciones.

San Esteban, San Marcos, San Salvador, Santiespíritu: la fundación de monasterios es factor determinante a la hora de construir iglesias con el nombre de los santos cuyo sepulcro y reliquias custodiaban los propios monjes. En 1457, el papa Calixto III instituyó la festividad católica del Santísimo Salvador en acción de gracias por la victoria de los ejércitos cristianos sobre fuerzas de *Mehmed* en 1456, durante el sitio de Belgrado. De esta manera, muchas poblaciones y lugares fueron designadas con el nombre de San Salvador bajo la advocación del divino Salvador del mundo. San Esteban (cuyo significado es 'coronado'), es el santo «protomártir» que tuvo el honor de ser el primer mártir en derramar su sangre por proclamar su fe en Cristo. Los tres primeros merecieron su iglesia en la localidad de Plasencia y el cuarto dio su nombre al Hospital del Santo Espíritu de Plasencia.

Terzuelo: en el último tercio del siglo XII, tanto en las iglesias del Tajo como en Calatrava la Vieja, los frailes pretendieron la percepción del diezmo y la ordenación de clérigos, y un poco más tarde en Calatrava también el cobro del diezmo y la marginación del arcediano¹⁰. El segundo intento, en la primera mitad del siglo XIII, se reduce al pleito del diezmo en la cuenca del Tajo y en Calatrava a la reserva del tercio de fábrica y de una iglesia donde se impide la jurisdicción arzobispal y arcediano, aunque se satisface el terzuelo. Puede decirse, en conjunto, que durante la Baja Edad Media en los dominios calatravos aparece el arcediano percibiendo una parte del terzuelo de los diezmos correspondiente al arzobispo. Creemos que **Ternezuelo** puede ser una modificación del topónimo **Terzuelo** por causa de lo ya explicado antes: si los lugareños desconocen el significado original y les resulta ya ajeno, buscan un término paralelo cercano y comprensible con que nombrarlo.

Torrecilla del Obispo: *Torre* y *Torrecilla* son derivados de *torre*, igual que *torreón*; no se justifican ni por la morfología de la zona en cuestión ni por la presencia de restos que aludan a edificaciones de tipo defensivo: en este sentido *torre* y sus compuestos, según Ongil y Rodríguez (1983) harían referencia a «villa rústica».

- **Hidrónimos:** los nombres propios que designan masas de agua.

Retuerto, Retortillo: derivado de *rituerto* (< lat. *rivum*, 'río', y *tortum*, 'torcido'), con la reducción de *río* a *re-* o *ri-*. Documentado ya en 1057.

Urdemalas, Urdimalas: posiblemente con el significado de 'malas aguas'. Derivado de *ura*, 'agua' en íbero-vasco. Son topónimos por donde pasa un río o agua (*ura* > *Urgel*, *Urbión*, *Urdes*, etc.) y nos hablan de poblamientos cerca del agua o de un río, según opinión recogida en www.celtiberia.net. Otra opinión distinta, extraída de www.celtiberia.net también, hace mención al nombre *Hurdes* o *Jurdes*, del dialecto astur-leonés que hablaban los primeros repobladores medievales y procedente del lat. *ulicem*, 'brezo', que evoluciona en astur-leonés a *urz* (e); lo encontramos en *La Urz* (comarca de Las Omañas, al norte de la provincia de León), *Quintanilla de Urz* (no lejos de Benavente, Zamora). De *urz/urze* se pasó a *urde* debido a uno de los rasgos más característicos del dialecto extremeño: la pervivencia del fonema medieval conocido como

10 Era el juez que ejercía jurisdicción delegada de la episcopal en determinado territorio.

'z sonora extremeña' representado como /d/ (*jadel*, *meda* por *hacer*, *mesa*), según estudios de Ariza (1995-1996).

- **Odónimos:** los que hacen referencia a los nombres de vías de acceso a poblaciones.

Campillo Grande, Campillones, Campillito: el topónimo aparece documentado ya en el *Libro de la Montería*, ca. 1344, (fol. 281v): «... Val de Cala arriba fasta que junten con la bozeria del Camjno del campillo». *Campillo* es diminutivo de *campo*, topónimo muy corriente que da nombre a lugares y vías de comunicación (*Campillo de Llerena*, *Campo Lugar*, *Caminomorisco*, *Calzadilla*, etc.), según González (2007).

Saltalcampillo/ Santalcampillo: *saltus* es 'bosque mayor, soto'. La evolución del grupo *-alt* a *-ant* parece hasta natural ya que ambos sonidos tienen en común un punto de articulación alveolar. Esta evolución es la que puede ocasionar cierta concomitancia fonética como si se tratase del homónimo proveniente del latín *sanctum*. *Saltus*, cuya forma patrimonial evolucionó a *soto*, ya era general en el siglo XII y convivía paralelamente con la forma culta *salto*, de saltar, que luego pasó a 'quebrada' o 'desfiladero' (por el escalón que forma el terreno); como estos pasos estrechos suelen estar cubiertos de bosques o pastos (a diferencia de los terrenos abiertos que atraviesan), pasó a significar 'pastizal' y, sobre todo, en castellano, 'bosque'.

- **Orónimos:** los que dan nombre al relieve.

Baldío de la Pulga: las dehesas particulares no se labraron hasta 1766 en Extremadura. Se alude, pues, a tierra no labrada, ni tampoco adehesada. La *pulga de agua* es un crustáceo diminuto (*Daphnia pulex*) que se encuentra en ríos poco caudalosos o arroyos y que sirve de alimento a los peces.

Bordeneros: es posible que sea fusión de los términos 'bordes' y 'negros', haciendo mención a un paraje cubierto por denso matorral de carrasca y que, al avistarlo en la distancia, pueda parecerse a cierta forma recortada en el paisaje.

Cabezas Pardas: el nombre apunta a elevaciones del color de la pizarra y el granito.

Cerrucejo: de 'cerro' (< lat. *cirrus*, 'rizo, copete, crin', en el sentido de 'la crin del caballo' por hallarse esta en el cerro del animal) y 'cejo' (< lat. *cilium*, 'ceja' con el significado de 'cumbre del monte o sierra' o 'niebla que se levanta en los ríos después de salir el sol').

Era de las Matas: del latín tardío *matta*, 'extensión de monte que cubre el suelo' (de origen semítico). O, también, voz prerromana derivada de *taucia*, 'mata', 'cepa de un árbol'. Para González (2006), la voz *era* alude a un terreno (o lugar alto para salvar desniveles y a veces rodeado de muros de poca altura y de 0,50 cm de grosor) donde se trillaban y aventaban los cereales. Agrupadas, formaban un ejido.

Navabuena: *nava* es término prerromano cuyo significado es 'llanura entre montañas' y también 'campo llano y elevado'; Corominas y Pascual dan otro significado: 'zona encharcada, lugar pantanoso'.

Valdecuencos, Valdeherreros, Valdelineares, Valdefuentes, Valdelacasa: *val* (< ár. *wadi*, 'valle y río') es término que hace mención a depresiones o a un pequeño arroyo o reguero, propios de la meseta; el segundo término del topónimo **Valdecuencos** tiene que ver bien con el relieve (*cuenco* < lat. *conchum*, 'cuenco del río', 'recodo del río'); **Valdeherreros**, con pervivencia metalífera romana (*herrero* < lat. *ferrarius* < *ferrum*, como **Herreruela**, del mismo origen); **Valdeli-**

nares, con referencia a tierra sembrada de lino y **Valdefuentes** y **Valdelacasa** referidos a algún hallazgo en el paraje, en este caso una fuente o manantial y una casa).

Vegón: de vega < prerr. *baika*, 'terreno regable e inundado a veces'.

- **Zoónimos:** los referidos a nombres de animales o que tiene relación con ellos.

Calamoco(s): del lat. *calamaucum*; fam. 'beato santurrón', y según el DRAE 'carámbano que cuelga de los canales cuando se hiela el agua de la lluvia'; Corominas se inclina por 'gorra en forma de montera o mitra' y para el sociólogo Amando de Miguel significa 'las terneras bellas' (del gr. *kalós*, 'bello', y *mosjos*, 'ternero'). Hay un *Calamocos* en León. Es posible que el término proceda de los asentamientos de pobladores leoneses durante la Reconquista. Al inclinarnos por la pista que da De Miguel, hemos considerado el topónimo como un zoónimo.

Guarrapiezas: difícil topónimo en cuanto a su etimología. No creemos que sea sencillamente el compuesto del animal 'guarro' y sus pedazos o trozos. Corominas cree que *guarra* pueda derivar de *buharro*, 'ave de rapiña parecida al búho'; hay un *guarro* 'gavilán' en el interior ecuatoriano (Lemos, *Revista Rocafuerte*, V, p. 33) y también un *guarrear*, 'aullar' la zorra, en Alcuéscar, Cáceres, documentado en (Menéndez Pidal, 1920: *Estudios literarios*, p. 98-99).

Solanera de Gugual: solana es 'lugar expuesto al sol' y, por extensión, 'secaral'. Más problemas nos puede dar *gugual* y su etimología. Parece ser que el nombre procede de *cuquera* (arag. 'gusanera') > (por sonorización y asimilación de las consonantes oclusivas velares: c- y q-, que pasaron a g- y g-, respectivamente) > *guguera*, que era una zanja que se abría y se llenaba con paja y basura para facilitar la producción de gusanos y larvas que sirvieran de alimento a las gallinas. En consecuencia, el topónimo haría referencia a la artesanía **textil** productora de seda, cuya industria estaba muy difundida en la Edad Media. En una traducción de las *Cantigas de Santa María*, fechada en 1284, se menciona cómo «en la cibdat de Seg. [sic], cabeça de Estramadura, morando una dueña que labrava sirgo (< lat. *sericum*, 'tela hecha o labrada de seda') en su casa con unos gusanos que criava, que se le morieron los gusanos». Madoz (1845-1850) registra, ca. 1845, la industria local de cría de gusanos de seda.

5. Conclusiones

Partíamos de numerosos topónimos relativos a las dehesas de Malpartida. Lógicamente, hemos rechazado algunos de ellos por no decir obviedades. La mayoría de los topónimos estudiados han perdido su semántica y su tiempo también, y perviven gracias a la tradición oral; otros, lo hacen gracias a los documentos, como ya señalara en el siglo XIX el escritor alemán Wilhelm Raabe: «Un topónimo, una vez que ingresa en los documentos no se esfuma con facilidad de ellos, pues el derecho de propiedad ha sido convertido en papel y, a fin de cuentas, el papel es la materia terrenal que sobrevive a todas las restantes».

Por otro lado, hemos llegado a resolver algunas dudas que latían en el sentir de los lugareños ayudándonos, además de la Filología, de la Historia y de la Arqueología. No obstante, el campo de la toponimia sigue perteneciendo al terreno de la especulación. Podemos decir, sin miedo a equivocarnos, que el estudio del origen y significación de los nombres de lugar, esas «nubes flotantes verbales» en palabras de Riesco Chueca (2010), es solo a veces un cúmulo de hipótesis a falta del documento que lo ilumine y justifique. Y eso es lo que hemos intentado en el presente artículo.

Quedamos a la espera de que futuros estudiosos del tema tomen el relevo y puedan corregir y ampliar el interesante campo de la toponimia chinata¹¹.

BIBLIOGRAFÍA

- ARECES GUTIÉRREZ, A. (1996): «Aproximación al estudio onomástico de la *Kunya* en fuentes romances de Andalucía oriental». *Anaquel de Estudios Árabes*, VII, 15-46.
- ARIZA VIGUERA, M. (1995-1996): «De nuevo sobre Serradilla y el chinato». *Cauce, Revista de Filología y su Didáctica*. Homenaje a A. Alonso, n.º 18-19, 689-701.
- BARRIOS GARCÍA, A. (1985): «Repoblación de la zona meridional del Duero. Fases de ocupación, procedencias y distribución espacial de los grupos repobladores». *Studia Historica, Historia Medieval*, III, 2, 33-82.
- CATALÁN, D. (1989): «La toponimia del diminutivo y la rromanización de Hispania». *Las lenguas circunvecinas del castellano. Cuestiones de dialectología hispano-románica*. Madrid: Paraninfo, 248-253.
- CLEMENTE FERNÁNDEZ, D. (ed.) (1985a): *Notas para un estudio. Malpartida de Plasencia*. Cáceres.
- CLEMENTE FERNÁNDEZ, D. (1985b): «Toponimia de Malpartida», en VV.AA. *Raíces Chinatas*. Salamanca: Colectivo Cultural Chinato.
- COROMINAS, J.; con la colaboración de J. A. PASCUAL (1997): *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. (DECH). 1.ª ed., 5.ª reimp. Madrid: Gredos.
- CUEVAS BENÍTEZ S. y E. TORRES ÁLVAREZ (1999): *Ciclo productivo anual del desfronde en sistemas adhesionados de la serraña de Jerez de los Caballeros* (Badajoz). Ponencia al Congreso sobre Forestación en Dehesas. Mérida: IPROCOR.
- FERNÁNDEZ CORRALES, J. M. (1984): «Toponimia y arqueología en la provincia de Cáceres». *Norba. Revista de Historia*, n.º 5, 29-38.
- GONZÁLEZ SALGADO, J. A. (2006): «Orígenes y clasificación de la toponimia mayor extremeña», en J. J. de Bustos Tovar y J. L. Girón Alconchel (eds.): *Actas del VI Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, vol. II, Madrid: Arco/Libros.
- GONZÁLEZ SALGADO, J. A. (2007): «La sufijación diminutiva en la toponimia extremeña» en *VIII Congreso de Estudios Extremeños. Libro de actas*. Diputación de Badajoz.
- GORDÓN PERAL, M. D. y S. RUHSTALLER (1992): «Análisis etimológico de la macrotoponimia onubense». *Huelva en su historia*, n.º 4, 421-440.
- GORDÓN PERAL, M. D. (1994): «Un tipo léxico con referencia orográfica desconocido para la lexicografía: *guijo*, 'elevación del terreno'», en *Toponimia de Castilla y León*, Aula Universitaria, Burgos, 227-240.
- GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ, J. M. (coord.) (1992): *El libro de las dehesas salmantinas*. Junta de Castilla y León. Salamanca.
- HERNÁNDEZ DÍAZ-HAMBRONA, C. G. (1995): *La dehesa extremeña*. Revista Agricultura, n.º 750, Madrid, 37-41.
- Interrogatorio de la Real Audiencia (1995): *Extremadura a finales de los tiempos modernos. Partido de Plasencia*. Mérida: Asamblea de Extremadura.
- KELLER J. E. y R. W. LINKER (1974): «Las traducciones castellanas de las Cantigas de Santa María», *Boletín de la RAE*, 54, 221-293.
- LLORENTE MALDONADO, A. (1986): *Toponimia salmantina*. Diputación de Salamanca. Salamanca.
- MADOZ (1845-1850): *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de ultramar*. 16 vols. Madrid.
- MARTÍNEZ NAVARRO, I. (1994): «Notas sobre toponimia del Ejido». *Boletín de estudios Almerienses*. Letras, 71-92.

11 Este artículo se ha beneficiado de las aportaciones y sugerencias de Florencio Sánchez Canelo y Florentino Rodríguez Oliva.

ONGIL VALENTÍN, M. I. y A. RODRÍGUEZ DÍAZ (1983): «Notas sobre toponimia romana en Extremadura». *Norba. Revista de arte, geografía e historia*, n.º 4, 227-234.

ONNEGA (2005): *Toponimia: «¿Hidrótopónimos del Paleolítico Medio?»*, de www.celtiberia.net [citado el 10 de enero de 2014].

REUVENABARAECUS (2006): *Toponimia: «Acerca del macrotopónimo “Las Hurdes”»*, de www.celtiberia.net [citado el 10 de enero de 2014].

RIESCO CHUECA, P. (2006): *Anotaciones toponímicas salmantinas*. Salamanca: Revista de Estudios, n.º 53, 185-264.

RIESCO CHUECA, P. (2010): «Nombres en el paisaje: la toponimia, fuente de conocimiento y aprecio del territorio», en *Cuadernos geográficos de la Universidad de Granada*, 7-34.

RIESCO CHUECA, P. (2012): «Toponimia y oralidad: una relación de influencias cruzadas», en *Revista de Folklore*, n.º 366. Fundación Joaquín Díaz. Salamanca: Obra Social y Cultural de Caja España/Caja Duero.

SAN MIGUEL AYANZ, A. (1994): *La dehesa española. Origen, tipología, características y gestión*. Fundación Conde del Valle de Salazar. Madrid.

TOPONI (2004): *Toponimia, «El topónimo arguijuela»*, de www.celtiberia.net [citado el 10 de enero de 2014].

TORRES JIMÉNEZ, M. R. (2002). *Formas de organización y práctica religiosa en Castilla la Nueva. Siglos XIII- XVI*. Memoria presentada para optar al grado de doctor (bajo la dirección del doctor M. Á. Ladero Quesada). Madrid, 322-323.

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 