

Revista de **FOLKLORE**

Fundación Joaquín Díaz



Editorial 3
Joaquín Díaz

Imágenes de la esvástica en el arte popular 4
Arturo Martín Criado

Cura del susto infantil por terapeutas femeninas en 23
Ayabaca (Piura, Perú)
Fabiola Yvonne Chávez Hualpa

Mesegueros y viñadores, antiguos oficios concejiles 46
Jesús Anta Roca

SUMARIO

Revista de Folklore número 398 – Abril de 2015
Portada: Münchener Bilderbogen. Segunda mitad del siglo XIX
Dirige la Revista de Folklore: Joaquín Díaz
Edición digital, diseño y maquetación: Luis Vincent
Corrección de textos: Rosa Iglesias
Fundación Joaquín Díaz - <http://www.funjdiaz.net/folklore/>
ISSN: 0211-1810
Patrocinado por la Obra Social y Cultural de Caja España / Caja Duero

Caja España 

Caja Duero 

La *Cebetis Tabula* es un documento en el que Cebes, discípulo de Sócrates y originario de Tebas, desarrolla su teoría de la educación, consistente en formar el criterio más que en almacenar conocimientos. De todos los escritos alegóricos en los que el hombre aparecía como un peregrino en la tierra en busca de un ideal arduo de conseguir, la *Tabula* fue uno de los que tuvo mayor difusión desde los primeros siglos hasta bien entrado el siglo XVIII. Su aplicación de la filosofía al orden moral y su sencillez formal la hicieron perpetuarse en ambientes ligados a la docencia, y su contenido era familiar a cualquier persona que hubiese cursado estudios medios, ya que, junto con las oraciones de Isócrates —uno de los primeros que trataron de incluir en sus escritos la educación por medio de conceptos éticos—, era un texto leído y traducido en las clases de griego.

Sin embargo, muchos maestros (particularmente, aquellos que no solo pretendían comunicar conocimientos sino normas de comportamiento de donde se podía derivar una consecuencia enfatizable) trataron de transmitir sus conocimientos por medio de la palabra, y el ejemplo de Jesucristo para los cristianos es paradigmático. Marcel Jousse, el jesuita visionario defensor de la tradición oral en la enseñanza, que fue capaz de aprender arameo para tratar de descubrir hasta qué punto el éxito de las parábolas de Jesús estuvo en su forma de transmitirlos, escribió que los antiguos rabinos dedicaban su vida entera a memorizar el mayor número posible de relatos tradicionales para después «re-presentarlos» en sus reflexiones. Esos relatos comprendían todos los géneros académicos: cosmogonía, historia, derecho, moral, medicina, historia natural... En resumen, todo lo que podía llamarse «ciencia», otorgando a ese término una cierta relatividad en su significado, determinada por la época y por lo que trataba de transmitirse.

En realidad, todos los relatos suelen contener un arquetipo ético disfrazado detrás de los ropajes del protagonista y su antagonista, o, en otras palabras, tras el bueno y el malo. Los cuentos populares nacen como resultado de una tensión entre dos principios cuyas fuerzas influyen sobre el ser humano y modifican su comportamiento. El cuento tradicional es siempre proposición, expresión, y, en ese sentido, llama la atención la propia palabra 'cuento', del verbo 'contar' (del latín *computare*), que significa, en su primera acepción, numerar o computar las cosas considerándolas como unidades homogéneas. Es curioso que el término 'computadora' y sus derivados, tan usado e imprescindible en nuestros días, haya venido a ser el sustituto de las narraciones en muchos casos para distraer los momentos de ocio infantil. En el fondo hay que reconocer que, al menos etimológicamente, existe una cierta similitud y que, más en la superficie, nadie puede negar que contar un cuento sea «expresar una magnitud con ciertas unidades o medidas».

EDITORIAL

IMÁGENES DE LA ESVÁSTICA EN EL ARTE POPULAR

Arturo Martín Criado*

* Texto, fotografías y dibujos.

Resumen

De las imágenes de tipo tradicional, la esvástica es una de las más difundidas y antiguas. Un sintético repaso histórico nos muestra sus lejanos orígenes paleolíticos, su gran difusión por casi todos los continentes, y su uso fundamentalmente protector en el arte popular hasta los tiempos modernos. Asimismo, vemos cómo, frente a la permanencia formal de la cruz gamada sin apenas modificaciones, los tipos de esvástica curva han sido muy variados, han asimilado otras formas como la espiral o la burbuja, y han originado nuevas variantes.

Palabras clave

Esvástica, cruz gamada, esvástica falciforme, esvástica espiral, Castilla y León.

Abstract

Among the traditional images, the swastika is one of the oldest and most widespread. A synthetic historical review reveals its distant Paleolithic origins, its wide dissemination through almost every continent, and its mainly protective use in folk art until modern times. Likewise, in contrast to the almost unchanged angled cross original shape, curved swastikas have assimilated other forms, such as spirals or bubbles, creating a wide assortment of new variations.

Keywords

Swastika, hook cross or angled swastika, sickle-shaped swastika, spiral swastika, Castilla y León.

Hay unas cuantas imágenes, utilizadas desde hace milenios en muchas culturas, que producen, al contemplarlas, una impresión de dinamismo, de movimiento giratorio, y que se han considerado representaciones astrales. Suelen denominarse *vórtices*. Un vórtice es el giro de una sustancia fluida en torno a un punto, en espiral o en círculo; en las artes plásticas se nombran también con sinónimos como *torbellino*, *remolino*, *molinete*. Dentro de este tipo de imágenes, destacan por su antigüedad y relevancia las *esvásticas* y los *círculos radiados*, ambos motivos empleados en innumerables culturas con un sentido religioso que, en la actualidad, todavía se conserva en Asia de forma bastante clara, mientras que en otros muchos lugares se usa con valores talismánicos confusos o como motivo puramente decorativo. Aparte, está el uso que ideologías extremistas tienden a hacer de todo tipo de imágenes, sobre todo aquellas que tengan un olor de ancestralidad, con fines xenófobos y violentos, y que en el caso concreto de la esvástica es de sobra conocido.

En primer lugar, el concepto de *esvástica* no parece que esté muy claro, según el uso que se hace de esta palabra entre historiadores, antropólogos y otro tipo de escritores que se han ocupado del tema. Por resumir, diré que hay algunos que lo aplican a todo tipo de vórtice, de figura giratoria, tenga tres o quince brazos, mientras que otros solo lo consideran sinónimo de 'cruz gamada', que es lo que hace el diccionario de la RAE. Desde el punto de vista etimológico, este significado parece el

más acertado, pues el nombre del que procede es sánscrito y en la India se aplica a la cruz gamada. Sin embargo, como existen variantes de la cruz gamada con brazos curvos, a las que resulta difícil denominar *cruz gamada* por carecer de la forma típica de esa letra griega, en su variante mayúscula, por ello se ha usado también para estas variedades curvas la denominación más genérica de *esvástica*, lo que me parece aceptable. Y este es el uso que haré aquí: la *esvástica* es una cruz, sea de brazos rectos en ángulo, en forma de una gamma mayúscula, sea de brazos curvos, siempre que se mantenga la idea de cruz y la insinuación del giro. El resto son formas de vórtices con distinto número de brazos, trisqueles o trescelas¹, discos radiados, etc.

La cruz gamada

La cruz es una imagen muy antigua. En realidad, solo es un cruce perpendicular de dos líneas, y no es extraño que entre las imágenes más antiguas conocidas estén una serie de líneas que se cruzan, formando un tipo de elemental retícula, como, por ejemplo, las halladas en la cuevas sudafricanas de Blombos y Diepkloof. Cruces propiamente dichas, encerradas en un círculo, se hallan ya en las pinturas azilienses sobre guijarros del Mesolítico y en esta misma etapa de transición entre el Paleolítico y el Neolítico, o en pleno Paleolítico Magdaleniense según las últimas dataciones, se sitúa la más antigua cruz gamada conocida. Está grabada en la parte inferior de un pájaro de marfil aparecido en el yacimiento de Mezin, en Ucrania (fig. 1). En este lugar se encontraron, al excavar una cabaña, piezas de marfil con motivos rectilíneos como líneas

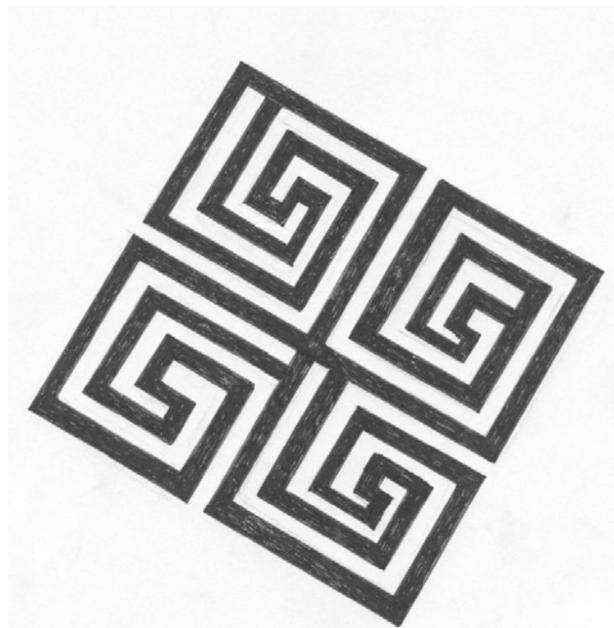


Fig. 1. Esvástica de Mezin (Ucrania), la más antigua conocida hasta hoy

paralelas en uve o galones, zigzags, grecas o meandros, en un estilo muy elaborado, de gran perfección técnica y barroquizante. Estos rasgos se dan en esta cruz gamada, que presenta una forma cuadrangular, pues cada uno de los brazos se prolonga en una especie de espiral cuadrada, como una greca². Campbell recoge las opiniones de quienes la dieron a conocer en relación con el hecho de que apareciese en un ave y con la teoría de que, precisamente, su origen estuviera en que esta imagen representaba a un ave, quizá una cigüeña, en vuelo. Esto permitiría relacionarla con las imágenes de lo celeste, la luz, frente a la enemiga serpiente, llegando a hacer un juicio moral y conside-

1 Estos términos formados sobre el griego *skelion*, 'pierna', los han popularizado los historiadores y arqueólogos, con numerosas variantes, tanto gráficas como conceptuales. Un ejemplo: a los más conocidos *triskel* o *triskel* se unen formas como *trescela*, que un autor define como «una cruz de seis brazos curvos (trescela), tres en relieve y tres rebajados...». Véase M. Unzueta Portilla: «La estela prerromana en Bizkaia. Nuevas aportaciones y ensayo de interpretación histórica». *Cuadernos de Sección. Antropología-Etnografía*, 10. 1994, p. 28.

2 Z. A. Abramova. *L'art paléolithique d'Europe orientale et de Sibérie*. Grenoble: Éditions Jerome Million, 1995, pp. 136-138. La autora no habla de *esvástica*, sino de «quatre volutes de méandres», p. 138. Sobre las discusiones acerca de la cronología, véase Z. A. Abramova, G. V. Grigorieva y G. I. Zaitseva: «The Age of Upper Paleolithic Sites in the Middle Dnieper River Basin of Eastern Europe», *Radiocarbon*, 43. 2B, 2001, pp. 1077-1084. <https://journals.uair.arizona.edu/index.php/radiocarbon/article/view/3939/3364> [consulta: 25/11/2014].



Fig. 2. Plato con cruces gamadas de la cultura neolítica Cucuteni-Trypillia*

* E. A. Klyosov y E. A. Mironova, *op. cit.*, p. 168.

ocasiones aparecen cruces de varios tipos, entre ellas la cruz gamada (fig. 2). Una cerámica que presenta muchas semejanzas con esta, tanto en las formas como en la decoración, incluida la aparición de la esvástica, se ha encontrado en algunas culturas neolíticas asiáticas de bastante antigüedad (vi y v milenios a. C.), como la de yangshao china y la de banchiang tailandesa, e incluso de América, donde los indios anasazis, navajos, hopis, etc. han elaborado cerámicas similares desde la prehistoria hasta ahora. Algunos autores, utilizando los cada vez más completos mapas genéticos de las distintas poblaciones del planeta, han observado que el haplogrupo R1a del cromosoma Y es muy abundante en Europa oriental, sobre todo en Polonia y Ucrania, mientras que el grupo R1b predomina en Europa occidental, y se halla extendido por zonas de Asia, lo que podría relacionarse con la expansión de los portadores desde la zona de las estepas ucranianas y rusas, que los lingüistas han considerado la zona originaria desde donde partió la expansión indoeuropea⁵. El asunto es muy

rar que representaría la victoria del bien sobre el mal, pero esto parece una simplificación apresurada³. En esta misma zona del sur de Ucrania, Moldavia y Rumanía, se desarrollaron unos milenios más tarde dos culturas neolíticas muy pujantes: las de Trypillia (también llamada Tripolje) y Cucuteni, caracterizadas sobre todo por una original cerámica muy ornamentada, además de figurillas de barro que representaban divinidades, en especial una diosa que algunos arqueólogos han denominado de cabeza de pájaro o de serpiente, relacionadas con las de la vecina cultura de Vinca, en Serbia⁴. La ornamentación de esta cerámica se caracteriza por la abundancia de meandros, líneas sinuosas, espirales, círculos concéntricos, que a veces parecen ojos, triángulos, rombos, y algunas figuras de animales estilizados, como peces, aves y serpientes. Dentro de las formas circulares o espiraliformes, en

3 Joseph Campbell: *Flight of the Wild Gander. Explorations in the Mythological Dimension. Selected Essays 1944-1968*. New World Library, 2002, p. 117. Hay una traducción española: *El vuelo del ganso salvaje*, Barcelona: Kairós, 1998.

4 Marija Gimbutas, *Diosas y dioses de la Vieja Europa (6500-3500 a. C.)*, Madrid: Istmo, 1991. Una de las pocas obras que ha dado a conocer en Europa occidental la prehistoria de la oriental, pero algunas de sus teorías hoy se rechazan por su sesgo ideológico excesivo, a pesar de lo cual tiene una buena y abundante información gráfica. Sobre el significado de los meandros que decoran las piezas de Mezin, entre los que se halla la esvástica, Gimbutas recoge la opinión de Chicalenko, quien, además de afirmar la radical originalidad de estos diseños desconocidos hasta entonces, defiende que es un arte puro centrado en el ritmo y la simetría, un arte que «no imita a nada en sus dibujos ni expresa ninguna idea»; por el contrario, la autora cree que tiene sentido religioso relacionado con el agua, las aves acuáticas y la serpiente, reina de las aguas (p. 155).

5 E. A. Klyosov y E. A. Mironova han lanzado la hipótesis de que estas culturas corresponderían a los llamados pueblos indoeuropeos, que desde aquí emigrarían hacia el este: «This migratory connection of R1a bearers to East Europe and China might explain the penetration of ceramics and figurine design from the Trypillian culture to the South East Asian cultures. The Ban-Chiang culture could have borrowed the art of ceramics and figurines from China. This art and craftsmanship could also have been brought to China and Thailand with the Aryans some 4000-3500 years ago, via the Andronovo culture.



Fig. 3. Cuenco neolítico de Samarra (Museo Pergamon de Berlín)



Fig. 4. Cerámica neolítica de Susa (Museo del Louvre de París)

complejo; el concepto «indoeuropeo» es puramente lingüístico, no cultural ni étnico, si bien se pueden establecer relaciones entre grupos lingüísticos y culturas con mucha cautela⁶.

La imagen de la cruz gamada aparece también en las culturas neolíticas cerámicas de Mesopotamia, culturas que llevaban ya un tipo de vida totalmente sedentario, dedicadas sus gentes a la agricultura y a la ganadería, que vivían en casas construidas con tapial o adobe, y elaboraban hermosas piezas de alfarería, que son el principal testimonio que, a través de los milenios, ha llegado a nosotros. Son platos o escudillas decoradas con motivos geométricos y animales, estos bastante estilizados, en cuyo interior, en el centro, suele aparecer un tipo de cruz. Son especialmente hermosas las piezas halladas en las excavaciones de Samarra (fig. 3), en Irak, y de Susa (fig. 4), en Irán, del V milenio a. C. Más moderna es la civilización del valle del Indo, también conocida con el nombre de uno de sus yacimientos más famosos, Harappa. Entre los objetos de cerámica encontrados, están unos sellos o pintaderas cuadrados cuya superficie ocupa una cruz gamada.

Por lo tanto, desde tiempos prehistóricos vemos que la cruz gamada forma parte del repertorio de imágenes de diversas culturas europeas y asiáticas fundamentalmente y que, por los testimonios que se han conservado, ha debido de tener un uso continuado desde entonces. En la Edad Antigua europea, fue una figura conocida y usada tanto en las culturas mediterráneas como en las del centro y norte del continente. Se ha documentado desde el III milenio entre los hititas y otros pueblos anatólios, los cretenses y, en especial, los griegos. En Troya, decora gran número de piezas cerámicas, lo mismo

Except for R1a, no other haplogroup could have connected Eastern Europe and China/Thailand». Véase, de estos autores, «A DNA Genealogy Solution to the Puzzle of Ancient Look-Alike Ceramics across the World», *Advances in Anthropology*, vol. 3, n.º 3, 2013, pp. 164-172 (cita en las pp. 167-168). <http://www.scirp.org/journal/PaperInformation.aspx?PaperID=35722#.VLj1gS5RJx4> [consulta: 11/12/2014]. Los autores establecen también una posible relación con la cultura anasazi-mogollón de los indios norteamericanos, cuya cerámica tiene rasgos similares y donde también se ha usado la esvástica, pero reconocen que sería difícil rastrear una conexión migratoria en este caso.

6 Es decir, solo son *indoeuropeas* las lenguas, e *indoeuropeos* los que las hablan, pero no ha existido una cultura que se pueda calificar de esa manera. Intentar asignar un perfil genético a los llamados indoeuropeos es algo muy complicado, si bien se están publicando estudios interesantes, por ejemplo: F. Villar, B. M. Prósper, C. Jordán y M. P. Fernández Álvarez: *Lengua, genes y culturas en la prehistoria de Europa y Asia suroccidental*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2011.

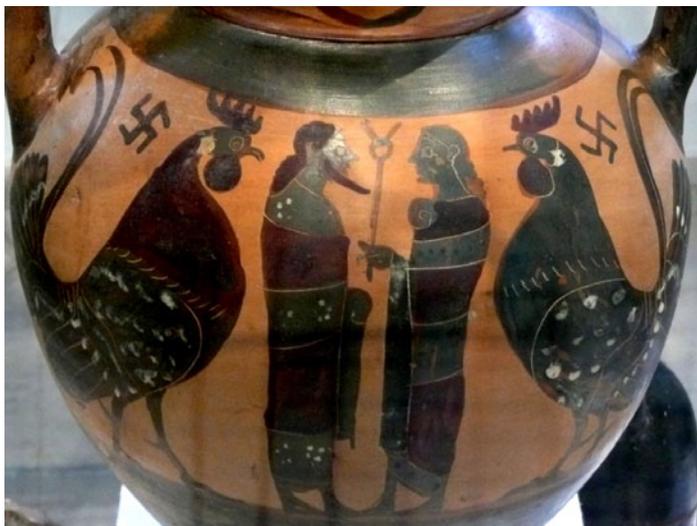


Fig. 5. Cerámica griega del siglo VI a. C. (Museo Metropolitano de Nueva York)



Fig. 6. Esvástica en un mosaico romano de la villa de Calzadilla de la Cueva (Palencia)

que en la cerámica helénica geométrica y de estilos posteriores. Cirlot considera que entre los griegos (fig. 5) no tuvo sentido simbólico alguno, sino ornamental y talismánico, como signo de la buena suerte⁷.

En el arte romano, es especialmente abundante como motivo ornamental repetitivo en los dibujos de muchos mosaicos, bien encerrada en círculos o cuadrados, bien en complejas tracerías formadas por grecas en las que las líneas, al cruzarse, dan lugar a esvásticas. Un buen ejemplo del primer tipo lo tenemos en un mosaico de la villa romana de la Olmeda (Palencia), en que las cruces gamadas alternan con lazos y cuadrados oblicuos. En la también palentina villa de Villanueva de la Cueva (fig. 6), las esvásticas, que están dentro de un cuadrado y este de una especie de medallón, se desarrollan en una greca que ocupa el cuadrado por entero. A menudo, estos entrelazos rectilíneos forman un orla alrededor del motivo central, figurado o geométrico, como en el mosaico de la villa de Cuevas de Soria que está en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid. En la península ibérica destaca la frecuencia de uso de la cruz gamada en las cerámicas celtibéricas, sobre todo en las de Numancia (figs. 7 y 8), en las que se usaría seguramente, como en el caso de las griegas, como talismán de la buena suerte. Son muy escasas las muestras de cruces gamadas halladas en otras regiones: un caso particular es la que aparece entre los petroglifos de Portela de Laxe, en el pueblo gallego de Cotobade, que sería añadida en fechas posteriores a la de realización del conjunto⁸. En el centro de Europa, aparece esta imagen en una placa de cinturón calada, grabada en algunas armas, hojas de lanza y espadas⁹, y tampoco falta entre los pueblos nórdicos y en las islas británicas¹⁰.

En Asia, la cruz gamada apareció, como ya hemos visto, en cerámicas de algunas culturas neolíticas. Posteriormente, en época histórica, la encontramos sobre todo en la India, donde se denomina en

7 J. E. Cirlot, «La esvástica en armas antiguas. Relaciones iconográficas del símbolo y estimaciones sobre su posible significado». *Gladius*, 7, 1968, pp. 27-43; véanse pp. 37-38.

8 M. Santos Estévez y M. V. García Quintela: «Arte rupestre y santuarios». *Semata* 14, 2002, pp. 37-149. Véanse pp. 86-87.

9 J. E. Cirlot, *op. cit.*, pp. 29-32.

10 *Ib.*, pp. 39-41.



Fig. 7 y 8. Cruces gamadas representadas en vasos celtibéricos de Numancia (Museo Numantino de Soria)

sánscrito *suastika*, y es un signo del sol y del fuego, que se emplea como talismán de la buena suerte. En la religión hinduista es emblema del dios elefante Ganesha, una de las divinidades más importantes y benéficas; también se relaciona con la diosa Lashmi. Así dice una publicación hinduista dedicada al dios Ganesha:

«Para los hindúes, la esvástica es una cruz de la suerte asociada con buena fortuna dada por el Señor Ganesha. También representa al sol y al ciclo de vida. Este antiguo símbolo benévolo es usado hoy día por las amas de casa para cuidar los umbrales y las puertas, por los sacerdotes para santificar ceremonias y ofrendas y por los hombres de negocios para bendecir las primeras páginas de los libros de cuentas cada Primero de Año. Ninguna ceremonia o sacrificio es considerado completo sin ella, ya que se cree que tiene el poder de proteger de infortunios y de poderes negativos»¹¹.

La esvástica hinduista puede ser dextrógira (más empleada) o levógira, y no están claras las diferencias entre una y otra, si bien hay teorías para todos los gustos¹².

11 S. S. Subramuniaswami, *Amoroso Ganesha. Spanish Edition of Hinduism's Endearing Elephant-Faced God*. Hawaii: Himalayan Academy, 2000. Se puede consultar en internet: www.academia.edu [consulta: 25/11/2014].

12 En la India, se dice que la esvástica dextrógira hace referencia al sol y lo masculino, mientras que la levógira simboliza la luna y lo femenino. Véase R. Dutta, «Swastika Symbol on Bharhut Stone Railing: A Case Study». *Ancient Asia* 2,

Para los budistas, indica el número 10000 o la eternidad de las enseñanzas de Buda y es «símbolo del corazón de Buda», por lo que a veces aparece sobre el pecho del llamado Buda Sakyamuni (fig. 9), representado con un cuenco en la mano izquierda y con la derecha tocando el suelo. Se cree que, con la difusión del budismo, la esvástica volvió a China (fig. 10), donde se conoce como *wan* o *wanzi*, y, desde allí, se difundió por Corea y Japón. En este último país, se denomina *manji*, «eternidad», y está ligada estrechamente a la religión budista, hasta el punto de que los templos budistas se señalan en mapas y planos con una cruz gamada, mientras que los sintoístas se identifican con un *tori*, esa especie de puerta esquemática formada por dos postes y un travesaño doble (fig. 11). En muchos templos budistas, también en alguno sintoísta, se encuentra la esvástica, siempre levógira, en faroles, en tejados (fig. 12), en tablillas votivas, e, incluso, hay fuentes con esa forma, como una en el templo de Hasedera de Kamakura.



Fig. 9. Buda Sakyamuni, que lleva la cruz gamada sobre el pecho, como si fuera su corazón (Museo Oriental de Valladolid)

En cuanto al Tíbet, la esvástica es emblema de la religión bon, religión sincrética del chamanismo original de los pueblos altaiicos y sinotibetanos, y de las enseñanzas del budismo. A veces se denomina yungdrung bon, es decir, «bon de la esvástica», y este emblema suele aparecer en las imágenes talladas o pintadas de su mítico creador Tonpa Shenrab, en templos y viviendas como talismán protector, etc. Su aparición en algún conjunto de arte rupestre de época indeterminada ha llevado a pensar que, quizá, se empleaba en la religión animista primitiva, ya que esas pinturas y grabados suelen ser obra de chamanes; sin embargo, esto no es seguro, y tal vez fue introducida por el budismo, pues tiene los mismos sentidos y usos que en él¹³.

2010, pp. 147-154. DOI: <http://dx.doi.org/10.5334/aa.10211> [consulta: 25/11/2014].

Una de las teorías más curiosas defiende que la esvástica en general significa el «sol corredor», que corre de un lado al otro. Según la dirección del giro, una es el sol de levante, o el dios Indra, y la otra el sol de poniente, o Varuna; véase F. López Pampaló, «Mitos sin mito. La swastica (probable simbolismo)», *Ethnica. Revista de Antropología*, 18.1, 1982, pp. 75-107.

13 Sobre el bon de la esvástica, puede consultarse en castellano el libro de I. Preciado Idoeta, *Svástica. Religión y magia en el Tíbet*. Madrid: Oberon, 2003, en especial las páginas 95, 157 y 195-199.



Fig. 10. Templo del Cielo de Beijing. En muchos de los edificios de este templo, lo mismo que en otros tantos del antiguo palacio imperial de la misma ciudad, los canes de los aleros están rematados por cruces gamadas. Son, al igual que la caterva de dragones, leones y otros monstruos, protectores frente a todo lo malo que pueda llegar de fuera



Fig. 11. Detalle de un plano situado en una calle de Kioto, en el que se aprecian las cruces gamadas que señalan los templos budistas, y los toris, los sintoístas



Fig. 12. Tejados del templo Senso-ji de Asakusa (Tokio)

En América, ha sido muy empleada por ciertas tribus indias de Norteamérica, que le han dado un sentido muy parecido al que tiene en Asia¹⁴. En el siglo XIX se descubrieron esvásticas en excavaciones llevadas a cabo en Tennessee y en Ohio en lugares habitados por poblaciones precolombinas. Después, se han documentado en cerámicas de algunas antiguas culturas del sudoeste, como la anasazi y mogollón, cuyos continuadores modernos se piensa que son algunos de los pueblos indios, por ejemplo los zuñis y los hopis, que, junto a los navajos, son quienes más han utilizado esta imagen en piezas de cerámica, cestería, mantas y dibujos de arena¹⁵.

Durante la Edad Media, la cruz gamada aparece ocasionalmente en grandes composiciones decorativas que tienen su origen en las composiciones ornamentales de los mosaicos romanos, en los que eran frecuentes los diseños geométricos intrincados a base de líneas rectas que se cruzan y que, al hacerlo, forman cruces gamadas. Composiciones similares se aprecian en el arte bizantino, como una placa del Museo Bode de Berlín, del siglo VI, que procede de Egipto (fig. 13), y en el arte islámico. En Córdoba, por ejemplo, en algunas de las puertas de la mezquita, en la decoración de varias ventanas y puertas ciegas de la parte alta, hay un diseño de este tipo en rojo sobre el fondo blanco (fig. 14) o en Medina Azahara¹⁶.

14 Para los indios del sudoeste de los Estados Unidos, es un signo de buena fortuna, como dicen R. W. Kapoun y C. J. Lohrmann: «The swastika was commonly known as a sign of good luck and was adopted by such different organizations...» en *Language of the Robe. American Indian Trade Blankets*. Utah, 1992, p. 68. Sobre el uso de la esvástica en la ornamentación de las mantas, véanse pp. 68-69.

15 Th. Wilson, *The swastika. The Earliest Known Symbol and its Migrations; with Observations on the Migration of Certain Industries in Prehistoric Times*. 1896, pp. 880-901. Disponible en internet en www.gutenberg.org/files/40812/...h/40812-h.htm. [consulta: 12/12/2014]. En las páginas siguientes, 901-905, también recoge algunos ejemplos del resto de América.

16 B. Pavón Maldonado, «El lazo 6 de la Alcudia (Elche), el primer ejemplo conocido de Occidente. Las tramas hexagonales en el arte árabe», *Al-qantara*, 22, 2001, pp. 171-204. Véase p. 188 y la figura 9.10 de p. 202. El mismo autor elabora un completo repertorio de esvásticas del arte musulmán hispánico en «Evaluación final de la decoración



Fig. 13. Placa bizantina procedente de Egipto del siglo vi (Museo Bode de Berlín)



Fig. 14. Detalle de una puerta del muro oeste de la mezquita de Córdoba

En África, aparte de los países musulmanes del norte, donde se pueden ver esvásticas en composiciones similares a las vistas en Córdoba, aparecen en objetos de algunas culturas del África occidental, sobre todo culturas del grupo akan, como la de los ashantis de Ghana. Estos pueblos, que conocían la metalurgia del hierro y el cobre, pero ignoraban el oro que abundaba en sus tierras, comenzaron a extraerlo y venderlo a los pueblos musulmanes del norte hacia el siglo xiv. El comercio del oro pronto les trajo gran riqueza y la influencia cultural islámica, si bien nunca dejaron su religión autóctona. Los musulmanes introdujeron pesas para el oro, que fueron imitadas por los ashantis fundiéndolas a la cera perdida en latón y en bronce. Las más antiguas, hasta el siglo xviii, tenían grabados motivos geométricos muy variados; entre ellos aparece la cruz gamada, con ambos sentidos de giro (fig. 15).

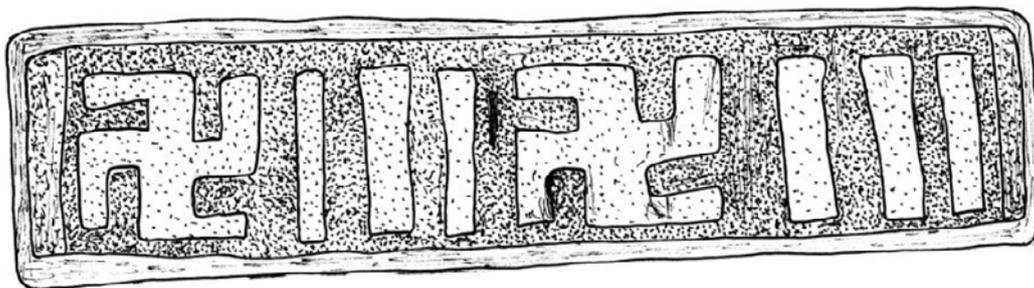


Fig. 15. Pesa de bronce del pueblo ashanti de Ghana (Museo Británico*).

* http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/search.aspx?bibliography=8636&page=12 [consulta: 10/09/2014].

Se cree que estas figuras tuvieron función protectora, a imitación del uso de los musulmanes, pues los amuletos de estos gozaban de gran prestigio y se les atribuía poderes milagrosos en la guerra y contra las enfermedades. Estas pesas cumplirían, pues, dos funciones: una más inmediata para pesar el polvo de oro en los platillos de la balanza, y otra mística de protección contra todo tipo de males. Después entraron en contacto y comerciaron con europeos, portugueses y holandeses, y comenzaron a fabricar

arquitectónica de al-Ándalus (siglos viii, ix, x). El acanto y el decorado geométrico clásicos de Córdoba: renacimiento o epílogo del arte helenístico y bizantino con el añadido de elementos omeyas y abbasies de Oriente», www.basiliopavonmaldonado.es/Documentos/HISPAMUS.pdf [consulta: 21/11/2014].

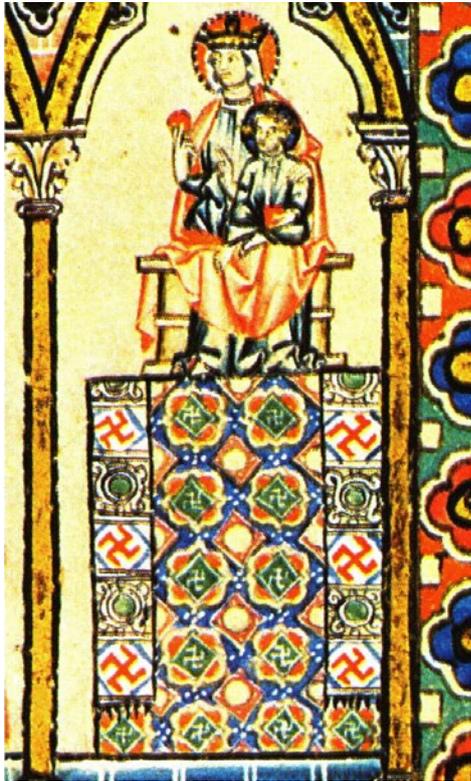


Fig. 16 . Cantigas de Santa María de Alfonso X. Detalle del altar de la Virgen con un frontal textil que exhibe el motivo decorativo de la cruz gamada



Fig. 17. Pintura mural a la entrada de la capilla de San Martín, en la catedral vieja de Salamanca

pesas con motivos figurativos, animales, seres humanos, etc.¹⁷. También es propia de este pueblo una esvástica curva, que más adelante veremos, usada en la decoración estampada de las telas para vestidos, conocidas como *adinkra*. Se han empleado, asimismo, cruces gamadas en Etiopía, en algunas de las famosas iglesias cristianas, talladas en la roca, de Lalibela. Por ejemplo, en la de Bet Maryam, las ventanas más bajas tienen celosías talladas en la misma roca con esa forma.

En la España medieval, la cruz gamada aparece también en composiciones decorativas repetitivas de tipo mudéjar, como el armario de la catedral de León, obra de los siglos XIII-XIV con decoración ataujerada¹⁸, o la techumbre pintada de la catedral de Teruel, de finales del siglo XIII, donde está representada en el interior de cuadrados que hay dentro de unos octógonos que forma un entrelazo que decora un alicer y algunas tabicas¹⁹. También se utilizó de la misma manera en obras textiles, como la estola de san Narcís, de la catedral de Gerona, y en unas cuantas miniaturas de las Cantigas de Santa María del rey Alfonso X, en concreto, en los frontales de altar que hay en casi todas las pá-

17 M. McCarthy, «From Amulet to Ornament: Asante Gold Objects and the Influence of Islam», 2011. www.pages.drexel.edu/~mm3754/final/.../Asante.do... [consulta: 26/11/2014].

18 P. J. Lavado Paradinas, «Artes aplicadas» en *Historia del arte de Castilla y León. IV. Arte Mudéjar*. Valladolid: Ámbito Ediciones, 1996, pp. 223-292. La cruz gamada se ve en la segunda calle del lado izquierdo, en un panel pequeño inferior y en la puerta intermedia, que está dividida en cuatro partes, cada una con cruz gamada de sentido giratorio opuesto; véanse pp. 282-283.

19 http://www.aragonmudejar.com/teruel/pag_catedral/catedral00.htm [consulta: 16/09/2014].



Fig. 18. Marcas de cantero con forma de cruces gamadas en uno de los arcos formeros de la capilla de la aparición del santuario de N.ª S.ª del Rebollar, en la localidad zamorana de Rionegro del Puente

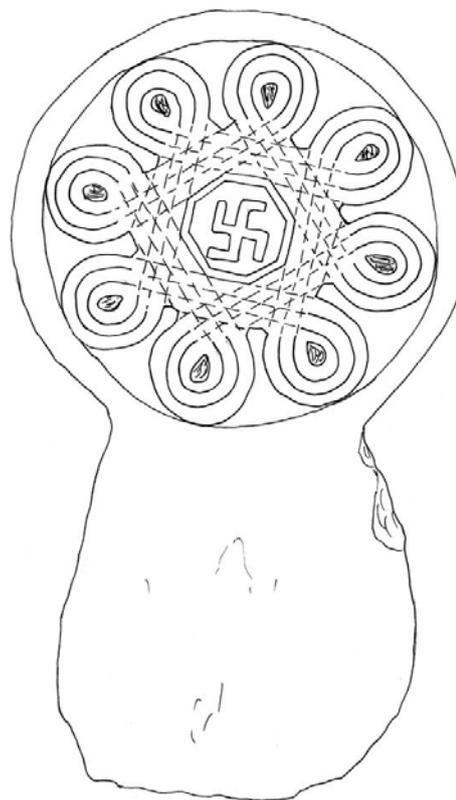


Fig. 19. Estela funeraria de Artaiz (Navarra) según Pérez de Villarreal (véase nota 23)

ginas miniadas (fig. 16) y que se considera que representan piezas de ricas telas de la época²⁰. Similar es la ornamentación pintada a base de octógonos que hay a la entrada de la capilla de San Martín de la catedral vieja de Salamanca. Es un diseño frecuente en mosaicos romanos, en que cada octógono está formado por cuatro hexágonos irregulares con un cuadrado en el centro, donde aparece una cruz gamada (fig. 17).

Medievales se han considerado las pinturas descubiertas hace poco en la iglesia de Matanza de Soria; representan figuras desordenadas de aves, rectángulos rayados y cruces, entre ellas una cruz gamada dentro de un cuadrado, trazadas con almagre en un estilo espontáneo²¹. Entre la multitud de signos lapidarios que aparecen en construcciones medievales, ocupa un lugar poco importante, por su escasa frecuencia, la cruz gamada. Este y algunos otros signos, como el sello de Salomón, se llegaron a clasificar en el siglo XIX como símbolos de carácter mágico, pero, ya a comienzos del siglo XX, Lampérez rechazaba esta teoría y aceptaba la más extendida de que se trataba de una más de las marcas de

20 Amparo García Cuadrado, *Las cantigas: el códice de Florencia*. Murcia: Universidad de Murcia, 1993. Hace un estudio pormenorizado de estos frontales textiles, en los que abundan motivos decorativos como redes de rombos, rosetones, ajedrezados de castillos y leones, cruces de varios tipos, entre ellos la cruz gamada, que se repite en varias miniaturas. Véanse pp. 364-371.

21 Ángel Almazán de Gracia, «Simbolismo cristiano de las pinturas murales medievales de Matanza de Soria», <http://www.soriaymas.com/ver.asp?tipo=articulo&id=2302> [consulta: 21/09/2014].

cantero con las que estos señalaban las piezas labradas por cada uno²². Se puede ver en lugares como el monasterio de Santa María de Carracedo (León), el de Buenafuente de Sistol (Guadalajara) o en la primitiva capilla abovedada del santuario de Nuestra Señora del Rebollar (fig. 18), en Rionegro del Puente (Zamora). Sin embargo, no se conocen muchos casos en que se emplee como cruz propiamente dicha de forma aislada. Un caso excepcional se puede considerar una estela funeraria de Artaiz (fig. 19), en Navarra, en la que el círculo de la estela está ocupado por un gran entrelazo cuadrado doble, en cuyo centro hay un octógono y, en él, una pequeña cruz gamada²³.

Este uso como motivo decorativo dentro de conjuntos abigarrados parece haber sido el que pervivió en el arte popular de tipo tradicional de Castilla y León, y de forma más bien escasa a juzgar por lo que conocemos, afirmación que se puede hacer extensible al arte popular del resto de España y de Europa. Uno de los pocos campos en que perduró como motivo ornamental de tipo geométrico es en el arte textil, lo que podría hablarnos de un motivo tradicional en este campo, de acuerdo con lo que hemos visto de los frontales textiles que se reproducirían en las Cantigas de Alfonso X. En concreto, se usó este motivo en los bordados de las camisas femeninas, pero solo se ve en algunos ejemplares antiguos y, seguramente, ya no se usaba en el siglo XIX. Entre las camisas castellanas, son conocidas las segovianas y las salmantinas. En la camisa segoviana, se bordaban con lana negra sobre tela blanca motivos geométricos en la pechera y las bocamangas. Eran figuras rectilíneas, de un estilo compacto a base de cuadrados, rombos, zigzags, grecas y alguna cruz. Entre los tipos de cruces, las hermanas Alfaya citan la griega, la latina y la cruz gamada, pero sin dar ningún ejemplo, y en el excelente repertorio gráfico de la obra no he localizado ninguna que lo sea de forma clara²⁴.

Las camisas salmantinas de mujer suelen llevar bordada toda la manga, también en negro sobre blanco, pero predomina el estilo orgánico de motivos vegetales y animales trazados con líneas curvas, si bien conservan las bocamangas fruncidas y bordadas con diseños geométricos de forma apretada, como las de Segovia. Entre los extraordinarios fondos que conserva el Museo Pedagógico Textil de la Universidad Complutense de Madrid, hay una camisa del siglo XVII²⁵ con bordados de estilo orgánico, muy curvilíneo, en negro



Fig. 20. Puño de una camisa salmantina del siglo XVII (Museo Textil de la Universidad Complutense de Madrid, n.º 1492)

22 Vicente Lampérez Romea, *Historia de la arquitectura cristiana española en la Edad Media*, I, Madrid: Espasa Calpe, 1930, 2.ª ed., pp. 57-60.

23 Vidal Pérez de Villarreal, «Y más sobre estelas discoideas navarras», *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 63, 1994, pp. 221-247. Véanse pp. 229-230 y 243.

24 María Concepción Alfaya y López y María Paz Alfaya y López, *Los bordados populares en Segovia*. Madrid, 1930, p. 23.

25 María Ángeles González Mena, Colección pedagógica textil de la Universidad Complutense de Madrid. II. Inventario. Madrid: Universidad Complutense, 1994. En él aparece con el n.º 1492.



Fig. 21. Puño de camisa salmantina del siglo XVIII (Museo Textil de la UCM, n.º 1385)



Fig. 22. Dibujo de un detalle de una camisa bordada salmantina (A. Cea Gutiérrez, véase nota 27)

sobre blanco en ambas mangas, cuyo motivo principal es un gran ramo de flores que asciende por la manga hasta el hombro. Sin embargo, en los puños el bordado es geométrico y el motivo principal es la cruz gamada. En la parte superior del puño, aparecen cruces gamadas en negro encerradas en cuadrados. En la inferior, se aprecian cuatro crucecitas en el centro de un gran cuadrado en blanco sobre negro, y varias hileras del mismo tipo de cruces frente a los lados del cuadrado (fig. 20).

En el mismo museo, hay una camisola de niña, fechada por María Ángeles González Mena en el siglo XVIII²⁶, con el mismo tipo de decoración en las mangas, vegetal con peces y aves en la parte superior, y geométrica en la bocamanga. En la parte superior del puño hay una franja con red de cuadrados oblicuos entre los que se introducen algunas cruces gamadas (fig. 21). Muy original y antiguo es el bordado de una camisa que reproduce Antonio Cea Gutiérrez, con motivos vegetales y animales sobre los que se superponen figuras geométricas, entre ellas unas cuantas cruces gamadas (fig. 22)²⁷.



Fig. 23. Esvástica curva de la civilización neolítica trypillia (Ucrania)*

* *Enciclopedia de la civilización Trypillia*, I, p. 19. http://www.trypillia.com/index.php?option=com_content&view=article&id=11&Itemid=17 [consulta: 20/11/2014].



Fig. 24. Plato de shahi tump, civilización del valle del Indo, según B. Mutin (nota 28)

La esvástica curva

La esvástica curva tiene también una larga historia, pues aparece ya en piezas cerámicas neolíticas de Europa oriental, de las culturas balcánicas antes citadas, y en el cicládico antiguo del III milenio. Por ejemplo, en la ucraniana civilización trypillia, encontramos diseños que tienen un círculo central del que parten cuatro brazos curvos falciformes (fig. 23) en unos casos, y, en otros, alrededor del círculo hay un cuadrado de lados curvos cuyos ángulos acaban en espirales que giran en el mismo sentido. Asimismo, aparece en la civilización del valle del Indo, conocida a veces como de harappa, en el suroeste de Asia, entre los milenios IV y II a. C. Si bien en algunos sellos la imagen es la de la cruz gamada,

26 *Ib.*, n.º 1385. Quiero expresar mi agradecimiento a Maite León, que me atendió con suma eficacia y amabilidad en mis visitas al Museo Textil de la UCM.

27 Antonio Cea Gutiérrez, «Apuntes para el estudio de la artesanía en Salamanca» en *Guía de la artesanía de Salamanca*. Madrid: Ministerio de Industria y Energía y Diputación de Salamanca, 1985, pp. 170-171.

como hemos visto, en muchos cuencos y platos, como los hallados en las excavaciones de Shahi-Tump, en la zona de Kech-Makran, al oeste de Pakistán, lo que aparece es un tipo de esvástica curva en la que la cruz está formada por brazos curvos falciformes (fig. 24)²⁸.

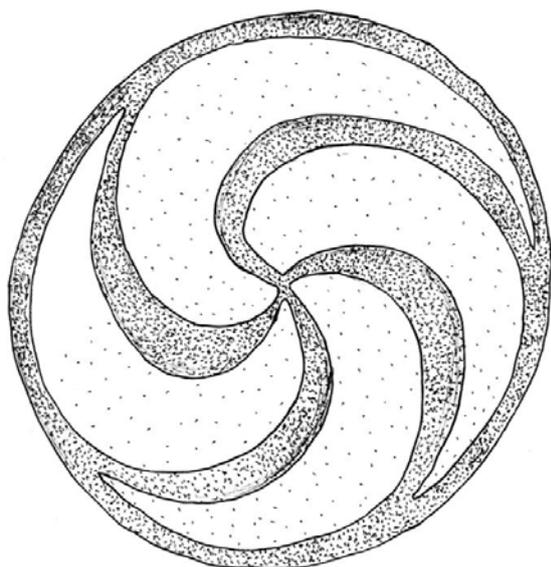


Fig. 25. Esvástica curva falciforme de una estela del s. I d. C. (Museo Martins Sarmiento de Guimaraes)

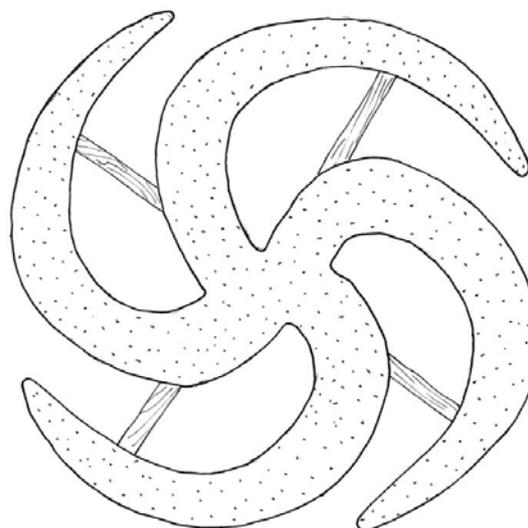


Fig. 26. Esvástica conocida como *nkontim*, usada por los ashantis para estampar telas *adinkra*

Este tipo de esvástica falciforme puede tener pequeñas variaciones, pero siempre presenta una suave curvatura que acentúa su apariencia giratoria. Es muy característica de algunas culturas protohistóricas del occidente de Europa, en las que es más conocido como *tetrasquel*, si bien, como ya hemos comentado, alterna con variantes de distinto número de brazos. En la península ibérica, abunda en la zona occidental, sobre todo en Galicia y Portugal (fig. 25), en castros y sepulturas de época romana²⁹. Como en otros casos, al ser una de las imágenes que se esculpieron en las estelas funerarias, al menos en ese caso, se le ha dado un sentido religioso. Gran parecido con estos tetrasqueles tiene una de las imágenes que los ashantis de Ghana emplean para estampar las telas *adinkra*, una de las artesanías textiles más conocidas de África. Eran telas especiales para las grandes celebraciones, sobre todo funerales, que las personas encargaban eligiendo los diseños que deseaban llevar entre un gran repertorio de motivos, que se han ido renovando a lo largo del tiempo. El estampado se hacía con grandes tampones hechos de corteza de calabaza y tintes vegetales sobre paños de algodón. En el gran repertorio de motivos, encontramos el conocido como *nkontim*, que significa «peluquero de la reina», y que expresa servicio y lealtad³⁰ (fig. 26).

28 B. Mutin, «Ceramic Traditions and Interactions on the South-Eastern Iranian Plateau during the Fourth Millenium B C» en C. A. Petrie (ed.), *Ancient Iran and Its Neighbours: Local Developments and Long-range Interactions in the 4th Millennium BC*. http://www.academia.edu/5317830/Ceramic_traditions_and_interactions_on_the_south-eastern_Iranian_Plateau_during_the_fourth_millennium_BC [consulta: 14/12/2014]. Véase figs. 14 y 15, p. 265. Algunos autores relacionan esta cultura con la de harappa, que se desarrolló más al este, en el valle del Indo.

29 Ese es el caso de la mayoría, que aparece en estelas sepulcrales. Hay un tetrasquel y un trisquel entre los petroglifos de Laxe das Cruces, en Tourón (Pontevedra), pero se piensa que son añadidos posteriores, seguramente contemporáneos de las estelas, y no de la Edad del Bronce como los petroglifos. Véase M. Santos Estévez y M. V. García Quintela, *op. cit.*, p. 87.

30 V. A. Tetteh, «Adinkra. Cultural Symbols of the Asante people». <http://www.stlawu.edu/gallery/education/>



Fig. 27. Esvástica tallada en una de las tabicas de la iglesia del Salvador de Segovia



Fig. 28. Dintel de una casa de La Alberca (Salamanca)

Un tipo parecido de esvástica aparece en los cancelos de algunas basílicas paleocristianas de Roma, por ejemplo en Santa Sabina o en Santa Maria in Trastevere, que lucen una ornamentación muy plana con árboles cuyas ramas terminan en vórtices de cuatro radios ligeramente curvados, entre otros motivos. Esta cruz ornamenta con frecuencia el escudo circular de personajes, soldados, ángeles, David y Goliat, que aparecen en miniaturas prerrománicas y románicas. En la Biblia de Florencio y Sancho, copiada y miniada a finales del siglo x en el monasterio burgalés de Valeránica, junto al Arlanza, hoy conocida como *Biblia de San Isidoro*, se ve un Goliat herido con broquel con la cruz curvada. En los edificios románicos de ciertas comarcas, es uno de los recursos ornamentales, junto a los discos giratorios, más empleados. Es posible que su popularidad tenga que ver con la existencia de estelas funerarias, que muchas veces se emplearon en estas mismas construcciones, procedentes de ruinas romanas. En el románico segoviano se ve con frecuencia en las tabiquillas de los aleros. Sirva como ejemplo la imagen de la iglesia del Salvador, de Segovia, de la figura 27. Esvásticas similares se ven en la fachada de la iglesia riojana de Ezcaray, y en un respaldo de la sillería de la catedral de Segovia. En La Alberca, hay una puerta de casa con un dintel monolítico, en el que están grabados los anagramas de Cristo y María a los lados, y entre ambos un círculo en relieve, en cuyo centro tiene otro más pequeño con una esvástica falciforme, rodeado de composiciones florales (fig. 28).

Hay otro tipo de esvástica curva, como hemos apuntado antes, en que cada uno de sus cuatro brazos, además de estar curvados, se prolonga en una espiral más o menos desarrollada, por lo que, a veces, se ha denominado *esvástica espiral*. Conocemos algunas esvásticas de este tipo en las culturas neolíticas del



Fig. 29. Esvástica curva espiraliforme de la cultura trypillia (Ucrania)*

* <https://myspace.com/vataf/mixes/classic-tripillya-412477/photo/140106417> [consulta: 20/11/2014].

f/09textiles/adinkra_symbols.pdf [consulta: 20/11/2014].

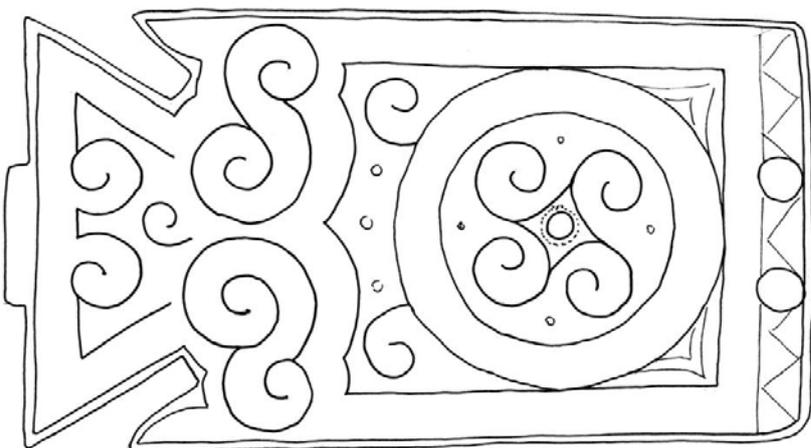


Fig. 30. Placa de cinturón vaccea de Paredes de Nava (Museo Arqueológico Nacional de Madrid)

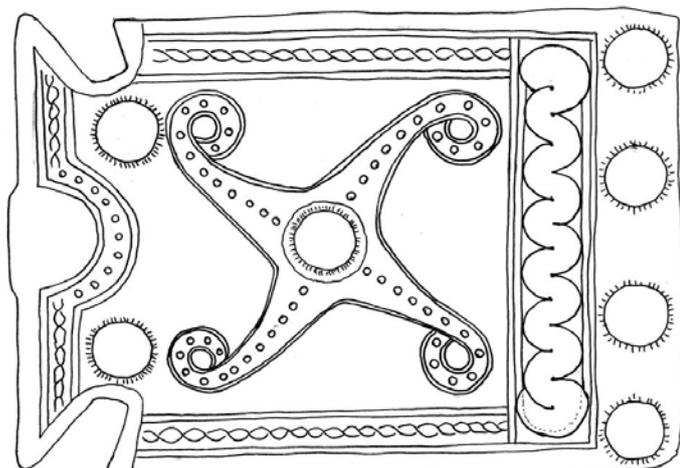


Fig. 31. Placa de cinturón de Miraveche (Museo de Burgos)

sudeste de Europa, sobre todo en la de cucuteni-trypillia (fig. 29), y algún ejemplo sobresaliente en el cicládico antiguo, como la representada en una sartén de Naxos que está en el Museo Arqueológico Nacional de Atenas. En las excavaciones de Troya, Schlieman recogió gran cantidad de pequeñas piezas circulares de terracota relacionadas con el hilado y el tejido decoradas con distintas imágenes, entre ellas las esvásticas curvas³¹, que siguieron usándose en cerámicas griegas de tiempos históricos. En unas, la espiral es solo incipiente, apenas insinuada, mientras que en otras tiene varias volutas. Sobresalientes son las esvásticas espiraliformes que aparecen en piezas del ajuar de algunos pueblos célticos de la meseta del Duero, en concreto en placas de cinturón, como una hallada en Paredes de Nava, Palencia (fig. 30), que se expone en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid, y otra procedente de la necrópolis de Miraveche, en el Museo de Burgos (fig. 31).

31 Th. Wilson, *op. cit.*, p. 816.



Fig. 32. Remates en forma de esvásticas curvas de una de las rejas de la cárcel de la Real Chancillería de Valladolid



Fig. 33. Puerta de una casa de Fuentes de Valdepero (Palencia)



Fig. 34. Reja de una ventana de Fuentelisendo (Burgos)

Este tipo de esvástica se adapta perfectamente a los trabajos de hierro, por lo que abunda en piezas de rejería, tanto de hace varios siglos, como las rejas de la cárcel de la Real Chancillería de Valladolid (fig. 32), actual Biblioteca Reina Sofía, como en casas populares de los siglos XIX y XX, donde se emplea, de manera acertada, para huecos circulares (figs. 33 y 34). En algunos casos, la plasticidad de la cinta de hierro, tan difundida en la rejería popular desde finales del siglo XIX, ha permitido la elaboración de espirales pronunciadas. Sin embargo, su uso en el campo de la cerámica no ha debido de ser frecuente, si bien se puede ver en algunos platos de Talavera, como uno conservado en el Museo Nacional de Artes Decorativas de Madrid (fig. 35).

Hay un tercer tipo de esvástica curva que merece ser tenida en cuenta, la *cruz de burbujas* o *de gotas*, antaño llamada, sobre todo en el País Vasco, *cruz ovifila* o *lauburu*. Pero, para entender su origen y su uso, es necesario estudiar un poco el muy antiguo motivo de la burbuja, también llamada gota, vírgula o coma. A ello dedicaré un próximo artículo.



Fig. 35. Plato de Talavera del Museo Nacional de Artes Decorativas de Madrid, con esvástica espiral en el círculo central

CURA DEL SUSTO INFANTIL POR TERAPEUTAS FEMENINAS EN AYABACA (PIURA, PERÚ)

Fabiola Yvonne Chávez Hualpa

Introducción

El presente ensayo examina casos de pérdida de la sombra —el doble anímico— de niños como consecuencia del susto. Es idea difundida entre los habitantes nordandinos que el infante (churre)¹ es el más expuesto a contraer síndromes culturales de toda índole.

Generalmente, se identifican dos grandes grupos de síndromes culturales de acuerdo a la etiología: uno reagrupa los síndromes sociales (envidia, ojeo, shucaque, etc.) que son causados por los seres humanos; al otro grupo pertenecen los ocasionados por la intervención de entidades míticas —cuya mediación puede ser voluntaria o inducida por un *malero*— (*tapiadura*, rpto de la sombra, etc.). A este último tipo de enfermedad cultural se ha agregado como resultado del sincretismo con el mundo cristiano el *maligno* (el diablo). Sin embargo, el susto es un síndrome que, de acuerdo a su origen, puede pertenecer a uno de estos dos grupos, ya que, además de ser provocado por una entidad mítica —en sus dos modalidades—, puede ser producido por una fuerte desilusión, por no responder el sujeto a las expectativas sociales, etc. El susto puede ser producido también por todo lo que es *huaca*, es decir, lo que sale del curso ordinario, como por ejemplo, la excesiva fealdad o belleza, o una forma inconsueta.

Según la teoría médica tradicional, la sombra del niño por su naturaleza es *baja/débil* —al igual que sus componentes físico, emotivo, intelectual y psicológico—, se encuentra en formación y carece de la plenitud del desarrollo que le permitiría identificar, como en el caso de las personas adultas, el tipo de sombra —*fuerte* o *débil*— y las calidades caracteriales de la persona.

Las madres proveen todo tipo de cuidado para evitar que el niño pueda ser víctima de miradas malintencionadas, de envidias por la belleza del niño (si es *sarco*²), por tener buena salud o, simplemente, por ser un varoncito. Pero las precauciones se multiplican: debe estar atenta para no pasar con el pequeño o quedarse a descansar después de una larga caminata, o lavar las prendas de vestir en lugares donde habita el *maligno* o residen los *gentiles*. Muchas de ellas, desde la etapa de gestación, llevan amuletos escondidos entre sus ropas, cerca del vientre.

En las conversaciones que tuve con madres de familia y parteras, se explicita que el llamado de la sombra puede ser realizado en el caso de tratarse de un niño —hasta la pubertad— tanto por la

1 En el habla popular de Ayabaca, *churre* y su diminutivo *churrito* son los términos usados para referirse a un niño. Probablemente sea una españolización del quechua *churi* (hijo), como lo han documentado González Holguín (1608) y Garcilaso de la Vega (1609). Esteban Puig afirma que solo se usa la palabra cuando el niño es «algo descuidado en su manera de comportarse» (Puig, 1985: 83). Sin embargo, en Ayabaca el término es usado como sinónimo de niño.

2 *Sarco/zarco* (del árabe *zarqâ*): en el habla coloquial ayabaquina, dicese de la persona que tiene cabellos rubios o rojizos y la piel blanca-colorada y pueden ser de ojos claros.

partera como por la madre del pequeño. Ambas, madre y partera³, mantienen un vínculo estrecho con el niño: en muchos casos la partera es quien da el *agua de socorro*⁴ cuando ayuda a la madre a dar a luz, convirtiéndose en una madrina *natural*. Ella sigue al niño en su desarrollo durante los primeros años de vida, velando por su salud física y atendiéndolo en los síndromes culturales no debidos a la intervención de entidades míticas, frecuentes en los niños, como el ojeo, envidia, shucaque, *rabia*, *pujalón*⁵. En el caso de la madre, el vínculo con el niño es evidente y se refuerza tanto a través de la *alimentación psicológica* como la física mediante la leche materna (recordemos que es costumbre muy arraigada entre las madres de familia andinas dar de mamar al niño hasta más de los dos años). La madre es la fuente de la energía del niño mediante su sangre y luego su leche, por eso la sombra del pequeño, cuando la madre hará el llamado de sombra, *obedecerá*. La madre dejará como pago a la entidad sobrenatural que mantiene cautiva la sombra del niño un bien precioso: su leche, que ella misma extraerá de su pecho y rociará a cambio de la salud del hijo.

Deseo precisar que la mentalidad de las mujeres ayabaquinas documentada en las transcripciones de las narraciones sobre sus creencias, y el *modus operandi* ante la salida involuntaria de la sombra, eran plenamente vigentes cuando realicé el trabajo de campo en la década de los noventa del siglo pasado. Hoy en día es muy probable que la perspectiva y la relación que los habitantes de las comunidades ayabaquinas tenían con su entorno se hayan modificado.

Por último, creo que se pueden hacer diferentes lecturas del material etnográfico. Por ejemplo: es posible llevar a cabo un estudio comparativo del síndrome cultural del susto/espanto entre contextos latinoamericanos y tradiciones que poseen una base cultural común cuales son, por ejemplo, las culturas de influencia española, como ocurre con las poblaciones de Cerdeña (Italia) —en donde en los dialectos de la isla se le llama *assustu/sustu/azzicchidu*— o en Sicilia, donde el espanto (*u scantu*) ocasiona *il guasto del sangue*: la corrupción de la sangre. A un nivel más amplio, un caso conocido de *susto de amor* extraído de la literatura es el de Orlando «furioso», quien pierde la razón (*il senno*) por una decepción amorosa, así que su compañero, Astolfo, debe ir en su búsqueda cabalgando hasta la luna, traerla en un botella para «reintroducirla» en Orlando.

El tabú de no «voltearse para atrás» durante el llamado de sombra recuerda al mito de Orfeo y Eurídice: Orfeo —el fabuloso músico y poeta que cuando tocaba la lira amansaba a los animales feroces—, al morir su esposa, la ninfa Eurídice, desciende en las profundidades del Hades para intentar recuperarla. Finalmente lo logra convenciendo a Hades y a su mujer Perséfone, señores de los ínferos, de que la dejen ir. Pero los señores del reino de los muertos le ordenan no volver la mirada para ver si

3 Basándome en mi trabajo de campo, he redefinido el término de *partera*. Además de seguir a la mujer durante el periodo de gestación hasta el momento del alumbramiento, continúa su labor asistiendo en el posparto y al niño hasta durante los primeros años de su vida. Es decir, se desenvuelve como ginecóloga y pediatra, sobre todo en las comunidades más apartadas y carentes de la presencia fija de operadores de la medicina oficial. He podido establecer una tipología de acuerdo a la iniciación en la función de parteras. Para un estudio sobre los sueños iniciáticos de las parteras ver: Chávez Hualpa F. en Polia, 1996, tomo II: 673-685.

4 *Agua de Socorro*: llamada también *agua de seguro*, es el agua bendita que al momento del alumbramiento la partera puede rociar al neonato diciendo una palabras de bendición, incluso algunas parteras ponen el nombre de María a la mujercita y José al varón, ya que afirman que: «Todas las mujeres somos Marías y todos los hombres son Josés». La finalidad es de proteger al neonato de cualquier entidad sobrenatural peligrosa, sea del mundo mítico autóctono como del diablo del cristianismo.

5 Sobre los síndromes culturales de origen no mítico, véase: Chávez Hualpa F. en Polia, 1996, tomo II, pp. 782-788.

la ninfa está siguiéndolo hacia la tierra de los vivos. Orfeo no resiste: cerca ya de la salida, se voltea y la amada ninfa regresa para siempre al Hades.

En ambos casos —en el mito griego y en el mundo andino—, el voltearse por tener duda resulta nefasto. En nuestro caso, el llamado de sombra, en el lugar donde aconteció el susto, solo será efectivo si uno no se voltea: «Si no, no se queda toda la enfermedad», como afirma una partera. Pero también infringir el tabú implica que, si se voltea por duda, la *sombrita* se quedará. En cambio, si eso no acontece: «Vendrá volando, vendrá gateando, vendrá rodando». Vendrá como le sea posible, pero será finalmente libre.

I. Ayabaca y el trabajo de campo

La investigación fue realizada en ambas provincias serranas bajo el marco del proyecto Ande Setentrionali dirigido por el doctor Mario Polia del Centro Studi e Ricerche Ligabue, institución veneciana que trabajó durante más de dos décadas en arqueología y antropología en Piura. Las informaciones fueron recogidas mediante entrevistas directas a las operadoras terapéuticas, así como a madres de familia. Mediante una familia oriunda de Olleros Ahuayco, logré contactarme con algunas parteras reconocidas en la zona por sus largos años atendiendo mujeres y niños pequeños. En esos periodos de trabajo de campo, traté de convivir con las mujeres del lugar desarrollando varias de las faenas que ellas realizaban como cocinar, ir a lavar la ropa a un arroyuelo en las horas que ellas lo hacían, para así poder establecer más comunicación y cercanía con ellas, ya que es sabido que mientras desarrollan esas actividades las mujeres conversan. Una jovencita de 16 años, Maruja, hija del capataz de la misión arqueológica Ricardo Paúcar, me acompañaba durante mis visitas y me indicaba muchas veces cómo debía comportarme. A ella, mi inmenso agradecimiento que perdura a través de los años. Siempre intenté crear una atmósfera en la cual las mujeres se sintieran en libertad de contarme lo que piensan sin sentirse juzgadas como supersticiosas o analfabetas por una forastera. No fueron entrevistas de pregunta y respuesta: fueron conversaciones fluidas.

Otra manera mediante la cual pude establecer interacción con los habitantes de la zona fue cuando alguna persona llegaba de visita a la familia cerca de la cual nos alojábamos en nuestras tiendas de campaña. En las comunidades rurales se tiene la costumbre, cuando alguien llega de visita a su casa, de colocar sobre el poyo delantero, a la entrada, una jerga para que la persona se siente a descansar. Mientras toma un poco de aliento, al visitante —que generalmente llega a pie atravesando distancias que pueden durar horas de camino y que para ellos son *acasito/allasito*— se le ofrece un plato de comida y un *jarrito* con algún matecito o, si se trata de un hombre y hay disponibilidad, se le invita a un trago de aguardiente *primera*. Mientras el invitado come, el dueño o la dueña de casa se sientan cerca de él a conversar. De esta forma, acompañándolos, he podido intervenir en las conversaciones.

Ayabaca posee una gran variedad climática, como lo evidencia su rango de altitudes: el punto más bajo de altitud se encuentra en el distrito de Suyo, con menos de 200 m s. n. m., mientras que el punto más elevado está determinado en el cerro Negro con 3990 m s. n. m. Al mismo tiempo, Ayabaca también es rica en vestigios de la cultura autóctona: la de la subetnia Ayahuaca, perteneciente a la etnia de los wayakuntur, la cual era poco conocida en la literatura científica hasta hace pocos años. Excavaciones en diferentes zonas de la provincia de Ayabaca como, por ejemplo, en el distrito de Ayabaca (comunidad de Olleros) han puesto en resalto patrones funerarios *campos de urnas*, difundidos en el Ecuador pero prácticamente ausentes en los andes peruanos⁶.

6 Véase en bibliografía: Polia, Mario, 1995.

El imponente cerro Aypate —el *tambo real de Aya Uaca* de Guaman Poma—, declarado capital arqueológica de Piura en 1996, cobija majestuosos complejos arquitectónicos incas y por su plaza Central pasa el camino Real, o *Qhápaq-ñan*. Aypate, cerro donde todavía moran *encantos* capaces de *raptar* la sombra de algún pasante que no toma la precaución de entregar una oferta, como puede ser el humo del tabaco. Aypate, donde los maestros intentan *congraciarse* con los *encantos* para que los ayuden en sus ritos terapéutico-adivinatorios y volverse, así, sus *compactos*. Otro cerro es Llantuma, cercano a la capital ayabaquina, cuyos *encantos*, hambrientos de sangre debido a un culto ya olvidado por parte de los actuales habitantes, han cobrado la vida de numeroso ganado que pastaba en sus laderas. *Encantos gentiles* son los espíritus de los ancestros que vivieron antes de la dominación inca, y *encantos ingas*, los espíritus de los que vivieron después de los gentiles y antes de la dominación española.

A espaldas del cerro Negro, en la laguna Negra, su contraparte femenina, los maestros llevan a cabo ritos terapéuticos. Las lagunas son sagradas y forman parte de la geografía paralela de lugares moradas de espíritus. Existen numerosos grupos de lagunas de distintas dimensiones ubicadas más arriba de los 3000 m. Entre ellas, la laguna Shimbe, la más extensa del grupo de las Huarinjas huanca-bambinas; la laguna del Toro, cercana a la Negra, donde los ganaderos se bañan y sumergen en sus aguas el pelo de su ganado para propiciar su fecundidad y preservar su salud; la laguna de la Estrella, buena para la suerte; las poderosas Palanganas donde solo los maestros se bañan, etc. A las renombradas y sagradas Huarinjas, los maestros suben con sus pacientes para someterlos a baños rituales terapéuticos y de *florecimiento* para propiciar la buena suerte. Los espíritus de *gentiles* y de *incas* —*encantos* buenos y malos— intervienen activamente en la vida cotidiana: a veces propiciados por el maestro que los convoca para sus ritos terapéuticos, como ocurre en la *mesada*; otras veces evocados (*citados*) por el malero a intervenir para hacer que alguien ame a quien de su propia voluntad no ama (ritos de *guayanche*). O para eliminar a un rival odiado al punto de recurrir a los temidos maleros: contraparte *oscura* en el manejo del poder, antagonista del maestro. A prescindir de la evocación ritual, los mismos espíritus pueden manifestarse de propia iniciativa para vengarse de alguna ofensa, o para exigir ofrendas, como ocurre con las huacas olvidadas.

Las informaciones etnográficas provienen del distrito de Ayabaca: San Bartolomé de los Olleros (en sus tres caseríos: Ahuayco, Cafetal y Pampa), Congolí, Andurco, Pampa de Ríos y la ciudad de Ayabaca, recogidas durante la década de los noventa del siglo pasado.

II. Algunos conceptos de la teoría médica de los Andes piuranos

Voy a esbozar un recuento de los conceptos de la teoría médica autóctona, indispensable para entender el contexto en el cual se desarrolla el llamado de sombra infantil. Partimos de la idea de que en las culturas amerindias se considera al ser humano no solo en su corporeidad sino también en su contraparte inmaterial. En ciertas culturas aún queda el recuerdo de la existencia de una pluralidad de entidades no materiales, o principios anímicos. En la zona de estudio, el antropólogo Polia ha recogido entre los maestros la idea de que el hombre posee siete sombras, cuatro de las cuales son malas y tres buenas. Si bien esta afirmación es aislada, pues en la actualidad se habla solamente de una sombra, sugiere que en los Andes piuranos persistía la idea de la pluralidad de dobles anímicos, lo que ocurre aún en culturas como la náhuatl (México), la cual diferencia el *tonalli* (que es el doble anímico que poseen todos los seres) del *nahualli*: principio anímico propio de los shamans que les otorga la capacidad de desdoblarse tomando forma de animales (halomorfismo). Por la economía del presente trabajo no me extenderé sobre el tema. Bastará diferenciarlo del concepto de *alma* del mundo cristiano, principio inmaterial que por definición solo se desprende del cuerpo en el momento

del fallecimiento de la persona y no participa, por lo tanto, en ningún rito terapéutico-adivinatorio de la medicina autóctona de los Andes. Es más: *alma* o *ánima* solo se aplica a los bautizados, nunca a los ancestros *gentiles* o *ingas*.

A. La sombra, o doble anímico

El nombre autóctono del doble anímico —sea el de los antiguos guayacundos, como bajo la dominación inca el nombre quechua— se ha perdido y ha sido reemplazado por el vocablo español *sombra*. La literatura etnográfica de otras partes de los Andes peruanos demuestra la persistencia de términos autóctonos, como entre los aymaras.

Las características principales de la sombra⁷ son las siguientes:

- Es la energía vital de la persona.
- Determina sus características psíquicas, como el carácter, la personalidad y voluntad.
- Mantiene una estrecha relación con la sangre.
- Puede separarse del cuerpo, ya sea de manera voluntaria (como, por ejemplo, lo realizan los maestros⁸) como de manera involuntaria (en el sueño y por raptó o pérdida de la sombra).
- Separada del cuerpo, mantiene las mismas características fisionómicas y caracteriales de la persona (hay *sombras buenas* y *malas*).

Basándose en estos elementos, la sombra de una persona se puede clasificar como *fuerte* o *débil*, términos que se refieren, paralelamente, al carácter y a la sangre, de acuerdo a las siguientes relaciones:

<i>sombra fuerte</i>	carácter, personalidad, voluntad fuertes	<i>sangre fuerte</i>
<i>sombra débil/baja</i>	carácter, personalidad, voluntad débiles	<i>sangre débil</i>

Las personas de sombra débil son temerosas, fácilmente influenciables, tímidas, y quedan expuestas al contagio de todo tipo de síndromes culturales como pueden ser el ojeo por parte de una persona de sombra fuerte o la pérdida de sombra. Como ya mencioné, los niños entran en la tipología de *sombra baja*.

B. Susto y su terapia

1. Etiología

Las causas que originan el susto/espanto son muy variadas y, por lo que concierne a su naturaleza, pueden dividirse en dos grupos:

1.1. De origen sobrenatural: intervención de entidades pertenecientes al mundo mítico ancestral, *encantos*⁹ que *raptan* la sombra. Los casos más frecuentes son encuentros noc-

7 En la teoría médica andina, tanto los seres vivos como los que se denominan no vivos poseen una sombra, que tiene sus propias cualidades.

8 Los maestros pueden separar voluntariamente sus sombras, transformarse en animales (halomorfismos), viajar a lugares nunca visitados, *combatir* con otros maestros y las *heridas* ocasionadas en estas batallas en las sombras serán transmitidas al cuerpo del maestro.

9 Es relevante hacer hincapié en que el mismo término *encanto* es usado en los Andes del noroeste argentino (NOA)

turnos con espíritus en lugares que son sus moradas como, por ejemplo, los sitios arqueológicos como el cerro Aypate, que domina toda la zona que circunda las comunidades vecinas a la ciudad de Ayabaca, las cuevas sepulcrales o los cementerios precolombinos, las huacas (piedras, peñas, árboles, animales). Ya en siglo XVII, González Holguín registró en su *Vocabulario de la lengua quechua* estas *visiones espantables* que se pueden encontrar andando de noche¹⁰. Es de resaltar una de las entidades míticas de Ayabaca cuyo nombre quechua es *tutapure* (*tuta* = noche; *pureq* = vagar). Si bien este nominativo se refiere a un espíritu cuidador del ganado, podría aplicarse a todos los encantos que por la noche rondan por los parajes solitarios.

1.2. De origen natural: accidentes, caídas, impresiones violentas, ruidos imprevistos y fuertes, decepciones de todo tipo, pérdidas de seres queridos, sorpresas desagradables, estados de intensa desesperación y angustia... es decir, cualquier tipo de traumas físicos y psíquicos de especial intensidad.

En ambos casos, el trauma provoca la separación inconsciente de la sombra, la cual escapa al control racional de la persona y del entorno, ocasionado un desequilibrio psíquico y físico.

2. Cuadro nosográfico

2.1. La sintomatología: a nivel físico se manifiesta principalmente con anorexia, dolores de estómago (la diarrea es signo de un estado avanzado del síndrome), fiebre, adelgazamiento, palidez... acompañados, en caso de los niños pequeños, por llanto constante; a nivel psíquico: pesadillas¹¹ e insomnio, estados imprevistos de ira, indolencia, ausencia.

El resultado del encuentro con un ser sobrenatural, del susto (*manchai*), es descrito así por González Holguín (1989: 207): «*Llacssaytucuni*. Desfallecer quedar atajado, o desmayar, o turbarse despavorido, o de alguna vision fantasma, o miedo repentino»; «*Manchacayani*. Estar descaecido de miedo» (idem: 228).

2.2. Pérdida de *calor* y sangre¹²: el síndrome del susto es interpretado como una pérdida de *calor* con consecuente desequilibrio y enfermedad de la persona. Condición esencial que asegura la salud es el equilibrio en el organismo de las calidades energéticas de *frío* y *calor*. Un desbalance de una de ellas provoca disturbios en todos los componentes de la persona. La palidez del asustado está íntimamente relacionada con la sangre o, más exactamente, con la escasez de sangre, y esta con la pérdida del *calor* corporal. Es

para referirse a entidades sobrenaturales en las provincias de esta región argentina, dato recogido por Berta E. Vidal de Battini.

10 En su *Vocabulario*, González Holguín presenta una serie de términos referidos a lo que asusta/espanta (1989: 207, 516).

11 Las pesadillas están asociadas al motivo del susto. Así, la *visión espantable* se repite en sueños turbulentos. Es interesante que lo mismo ocurra en contextos tan lejanos como en Sicilia, donde una consecuencia del *u scantu* sean las apariciones nocturnas del causante del espanto.

12 Los conceptos de *calor* y *frío*, en la teoría médica andina, no conciernen a la temperatura corpórea: trátase de calidades complementarias de la energía universal presentes en todo ser animado e inanimado. El concepto de *calor* se relaciona con lo *masculino* y la actividad; *frío* con lo *femenino* y la pasividad. Todo lo que es mágicamente activo —los encantos, lo que es *huaca*— es *cálido*. El concepto de *calor* y *frío* presenta afinidades con los conceptos chinos de *yang* y *yin*.

importante poner en relieve que los amuletos usados para precaverse de los síndromes culturales de todo tipo son de color rojo. En el caso de los niños, es común que lleven amarradas en sus muñecas tiras de huayruru con función apotropaica hacia el mal de ojo y las envidias. En caso de personas adultas, es costumbre llevar prendas de color rojo. El trasfondo de estas precauciones no es solo desviar la atención del envidioso hacia un color llamativo, su más profundo significado es mágico: el rojo es color de la sangre, del sol y del fuego. Al llevar algún objeto rojo se refuerza la vitalidad, la fuerza de la sangre. Todos los síndromes culturales implican una disminución de la vitalidad de la persona en forma más o menos grave.

3. La terapia *limpia*, o *caipada*: para ser adecuada debe tener en cuenta principalmente la causa u origen del susto (de acuerdo a la tipología presentada anteriormente), la antigüedad del síndrome que determina también la gravedad del caso, las características del paciente.

El susto puede ser clasificado de acuerdo a su antigüedad en *nuevo* y *añejo*. Los especialistas de la medicina norandina concuerdan en que el *susto añejo* resulta el más difícil de curar, siendo tan peligroso que puede ocasionar la muerte de la persona. La terapia abarca ritos complejos, como la ceremonia de llamado de sombra y ritos más simples como son las *limpias*, *chupadas* y *entierros*.

3.1. La *limpia* se efectúa con la finalidad de pasar el mal al objeto con el cual se realiza el rito terapéutico. La *chupada* —una de las prácticas cuya antigüedad es documentada en crónicas españolas como la de Guamán Poma de Ayala— consiste en succionar el mal directamente por parte del operador, o mediante el uso de varas de maderas como el hualtaco¹³ u otras dotadas de poder apotropaico. *Limpia* y *chupada* pueden ser realizadas por maestros, o especialistas llamados *limpiadores/caipadores* y *chupadores*, respectivamente. Tanto la *limpia* como la *chupada* pueden ser ejecutadas durante la llamada de sombra.

3.2. *Chupadas*: al igual que la *caipada*, extrae el mal de la persona pero, a diferencia de la *limpia*, en la cual el objeto que sirve para el rito, no viene destruido sino descargado de la negatividad acumulada para ser utilizado de nuevo¹⁴. En la *chupada*, el tabaco que el maestro tiene en la boca al momento de apoyar los labios, o la vara de madera en el paciente, son eliminados al finalizar el rito junto con otros ingredientes como colonias, agua bendita, miel, pétalos de flores, etc., de acuerdo al tipo de enfermedad.

Hay variantes de *limpias*: las más complejas, ejecutadas por los maestros durante la *mesada*, incluyen el uso de *artes* (varas, crucifijos, piedras, etc.) de la *mesa* del maestro. Otras, como la *limpia de cuy* o la *de alumbre* y *de huevo* sirven como diagnóstico de enfermedades, sobre todo físicas, y se ejecutan mediante la frotación de partes del animal con partes análogas de la persona.

Madres de familia y parteras recurren a las *limpias*, sobre todo de alumbre, para determinar el origen del susto de la criatura. En el estado actual de mis investigaciones, no tengo evidencias del uso de *chupadas* por parte de parteras.

13 Del hualtaco (*Loxopterigium huasango*, Spruce) pueden identificarse tres variedades de acuerdo al color: negro, rojo o amarillo, y cada color tiene un uso particular.

14 El rito de descarga es llamado *botada* o *despacho* y consiste en *botar* el mal hacia la tierra, la noche, las lagunas cordilleranas.

3.3. *Entierros*: es lo que en el resto de los Andes se conoce como *ofrenda a la tierra*¹⁵. Los entierros forman parte en muchos casos de las ceremonias de llamados de sombra ejecutados por los maestros. Generalmente, si el paciente es varón, se usa como recipiente un cacho de toro; si es mujer, de vaca.

3.4. Ceremonia de llamada de sombra: trátase de un conjunto de ritos adivinatorios con finalidades terapéuticas por medio de los cuales los operadores terapéuticos, en la mayoría de los casos, determinan por medio de la visión (la *vista en virtud*) la etiología del susto. Lo mismo puede ocurrir en la llamada de sombra.

La cura del susto/espanto —empleo ambos términos como sinónimos de acuerdo a la terminología curanderil— es llevada a cabo tanto por el maestro/vidente/*enmishau*¹⁶ como por operadores terapéuticos no carismáticos (como son las parteras). Existen relevantes diferencias en el tipo de llamada de sombra: uno de ellos utiliza drogas psicotrópicas como el *sanpedro*; otro tipo de llamada no implica el uso de plantas que induzcan la *visión*. El maestro sabe realizar ambas formas; en cambio, el operador no carismático solo podrá ejecutar el segundo tipo de llamada. El primer tipo implica el uso del *sanpedro* (*Trichocereus pachanoi*)¹⁷, droga ritual mediante la cual el maestro, o sea, el carismático vidente¹⁸, mediante la *mesada* (conjunto de ritos terapéuticos, mánticos y exorcísticos) ve, diagnostica el origen del susto y ejecuta el llamado de sombra. En el segundo caso, el llamado de sombra es independiente de la *mesada* y prescinde del uso de *sanpedro*. Las llamadas de sombra pueden ejecutarse en el lugar del susto, si se sabe con seguridad dónde ocurrió, si no pueden ser realizados en otro lugar. Las dos formas son consideradas válidas también en el caso de llamados de sombra de niños, como veremos más adelante.

Es oportuno aclarar que existe una jerarquía de operadores terapéuticos respetada y conocida, sea por los mismos operadores de la medicina tradicional como por los *comuneros*: en primer lugar, se ubican los maestros (varones y mujeres); debajo de ellos están otros especialistas, entre ellos las parteras. Algunas parteras que efectúan ritos terapéuticos como llamada de sombra, rastreos, etc. mantienen comunicación fluida con los maestros de los cuales reciben asesoría. Por ejemplo, si una partera se dedica al *rastreo* a través de los naipes, o a la cura del susto de niños, esta pide a un maestro o maestra que lleve los naipes y algún instrumento de trabajo (como puede ser una vara de madera) a las lagunas y bañarlos en sus aguas. Trátase de un rito indispensable para que los naipes puedan ser usados en los rastreos y la vara otorgue una protección eficaz durante la ceremonia de llamada de sombra.

15 Véase nota 33.

16 *Enmishau*, el vocablo proviene de *misha*, nombre genérico de varias plantas alucinógenas, y se refiere al estado de videncia que el maestro posee de nacimiento pero que es despertado y puesto en evidencia por las mishas.

17 El *sanpedro* contiene entre sus alcalóides y principios activos la mescalina (*Trimetoxi-phenilethilamina*). Su uso está documentado en las fuentes etnoarqueológicas, como son: ceramios de la cultura chavín, nazca y moche; en excavaciones en Las Aldas (Casma, Ancash), así como en fuentes españolas escritas de los siglos XVII-XVIII: Giovanni Anello Oliva (1630) y Bernabé Cobo (1653).

18 Al referirme a maestros incluyo a las maestras-curanderas, que numéricamente son menos que los varones pero que no por eso son de menor jerarquía. Es más, varios maestros varones han declarado que existen maestras que son muy fuertes.

III. Pediatría andina: el susto y su curación

Como toda madre que sabe cómo atender a su hijo cuando tiene enfermedades, o cuando sufre un golpe o un rasguño en sus correrías, la madre —incluyo a la partera, ya que ella también es madre— de las alturas piuranas no es menos premurosa en velar por la salud de su párvulo. Dentro de sus actividades diarias —cocinar, cuidar los animales de granja, traer leña para el fuego, ayudar en el cultivo de los campos, lavar la ropa, etc.— evita pasar por donde se hallen posibles entidades negativas, como las que moran en las plantas de higuerón, las caídas de agua —o *citanes*—, y evita reposar cerca de algún resto arqueológico, o huacas, etc.

A. Prevención del susto

1. En el caso de mujeres embarazadas

Como ocurre en todas las culturas tradicionales, durante el periodo del embarazo la mujer y el niño que lleva en su vientre pueden ser potenciales víctimas de síndromes culturales. Se aconseja a la mujer que desde el comienzo del embarazo lleve algún amuleto para que ambos queden protegidos. Medidas frecuentes para no *coger* el susto son, principalmente, baños curativos con ciertas hierbas, tomas, *limpias*¹⁹.

En el caso de que acontezca el susto, la madre debe reaccionar inmediatamente realizando algunas acciones rituales, con la finalidad de alejar el efecto negativo del susto sobre ella y el niño. En el niño, los efectos nefastos serán manifiestos en el físico: nacerá *huaquita*, con alguna deformidad corporal (los llamados *boquita mishada* o de labio leporino, son un caso) o nacerá mudo. En el peor de los casos, abortará.

Existen distintas interpretaciones por parte de parteras y madres de familia ayabaquinas sobre el mes de gestación en que el niño se puede asustar: unas afirman que en cualquier mes, otras que en los últimos meses (aproximadamente, desde el séptimo). Al momento del susto para no *coger* el espanto, la partera Santos recomienda: «Agarrar un terroncito de la tierra y comérselo. ¡Ah! pa' que no le choque al niño».

Cuando hacía las entrevistas en mi trabajo de campo, aún existía la creencia en el susto ocasionado por el arcoíris²⁰. Una que se libró del susto de arcoíris fue la partera Felícita López, quien me contó que alejó el arcoíris dándole pagos de orines rociados en cruz, como ella misma lo narra: «Meaditos puros [...] que le echemos en cruz así y que no se llevaba la sombra [...] Ya te pagamos, le decíamos, y al toque se quitaba ese arcoíris».

La relación entre los orines y el arcoíris, si bien han pasado cuatro siglos desde que el padre Pérez Bocanegra preguntaba a los indios, todavía es vigente: «¿Quando ves levantarse el arco en el cielo, adoras echando de tus orines, y regando con ellos y poniendote tierra en las narizes, diziendo, que lo hazes, porque no se te entre en las tripas y barriga?» (Pérez Bocanegra, 1631: 135-136).

19 Para un mayor detalle sobre los preventivos, caipas, baños, etc. para el susto de las mujeres encinta, véase: Chávez Hualpa F. en Polia, 1996, tomo II: 715-719.

20 El temor a los efectos negativos del susto provocado por el arcoíris es de amplio conocimiento en los Andes peruanos, como vemos en: Polo de Ondegardo (1559); Calancha (1639); Cobo (1653). El P. Murúa (1590) —en el manuscrito de Wellington— refiere que el arcoíris penetra en la barriga (1964: 122-123).

2. En el caso de niños

2.1. Golpes al cuerpo del niño

La medida más frecuente y simple que las madres ayabaquinas tienen de evitar que su *churrito* sufra un susto y pierda la sombra ante algún acontecimiento que puede ocurrir durante la vida cotidiana —una caída, la agresión por parte de algún animal como la picada de un gallo o de un pavo— consiste en coger a la criatura en brazos y levantarla dándole tres golpecitos en el trasero para que lllore. De esta manera, la sangre no se para y la sombra no será *tomada* por la tierra, quedando bloqueado el efecto nefasto del susto. Asencia Gonza, maestra-curandera de Tacalpo, a propósito de un niño que había perdido la sombra, dijo que «la tierra le había chupado la sangre» y entabló la relación entre la palidez del niño y el rapto de la sombra por parte de la tierra. Como afirma Polia, en Ayabaca ha quedado aún vigente —cosa que no parece ocurrir en Huancabamba— la idea de que la tierra se come la sombra de una persona.

2.2. Golpes y saltos

Otra forma es quitarle inmediatamente una prenda de vestir y golpear el suelo con ella mientras se pronuncia repetidas veces: «¡Haragán, no te quedes!», frase a la cual se le puede agregar el nombre de la criatura. Después, el niño debe saltar formando una cruz por tres veces y, por último, se le da a beber tres tragos de agua. En palabras de una madre: «Se le saca la camisita al momento y se le hace gritar un ratito golpeando [...] y se le dice: “¡Levanta, levanta haragancito, levanta, levanta!” unas siete veces».

Es de resaltar la importancia de que las acciones rituales (como son los golpes, los saltos en cruz y las tomas de agua) sean hechas por tres veces consecutivas. El poner al niño en posición vertical, hacerle saltar expresa la simbología de *levantar* la sombra y, al formar la cruz, signo sagrado de la Pachamama, la levanta por las cuatro direcciones. Además, el golpear el suelo con los pies mientras se salta expresa la idea de *despertar* a la Tierra.

Podemos establecer similitudes entre esta acción ritual y otros ritos terapéuticos en donde el paciente debe dar un salto como signo propiciatorio, como en el rito del *florecimiento*, en el cual, una vez alejados los contagios, se *levanta* al paciente a través del *fogueo*²¹ por tres veces, mientras este tiene los brazos en cruz y da un salto hacia arriba. Una vez desplazado el contagio a la tierra, se trata de *levantar*, *realzar* o *suspender* a la persona, haciendo que la fuerza benéfica de la tierra entre en ella y se expanda, permitiendo su crecimiento y *revallecimiento* (Polia, 1996, tomo II, p. 603).

La frase «Haragancito, flojo no te quedes» es pronunciada también en los llamados de sombra alrededor de la casa como en el sitio de susto. Polia ha documentado el caso de un paciente adulto cuya sombra ha sido llamada por el maestro con la frase: «No seas haragán, no te quedes».

B. Limpias de alumbre: una manera de diagnosticar el espanto

Las limpieas con el alumbre pueden ser usadas tanto para el diagnóstico como para la *limpia* en sí. Es frecuente que, una vez determinada la causa del espanto, se continúe con la *limpia* de alumbre por un número determinado de veces. Los elementos para su ejecución son mínimos y la *limpia* se lleva a

21 *Fogueo*: rociar perfumes soplandolos con fuerza por la boca. Más menudo es el pulvíscolo, más apreciada la ofrenda.

cabo en el fogón al interior de la casa²² como medida de protección al niño, cuyo cuerpo es frotado con alumbre. La *limpia* puede presentar pequeñas variantes en el número de veces en que se hace; sin embargo, se mantienen constantes ciertas reglas, como realizarla en los días de martes y viernes; abrir y tapar el hueco en la brasa, donde se deja el alumbre, en forma de cruz, y los resuellos del niño sobre el alumbre. El diagnóstico se ejecuta de noche antes de hacer dormir al niño; la lectura se realiza la mañana siguiente muy temprano, al levantarse.

Expongo la manera de trabajar de dos parteras cuyos ámbitos de acción son distintos. La primera, Felícita López, lavora en las zonas marginales de la ciudad de Ayabaca. La otra, Santos Neyra, en las comunidades campesinas alrededor de la ciudad de Ayabaca: Andurco, Olleros, etc.

1. Felícita López tiene dos maneras de *caipar*, que varían principalmente en el número de veces: tres en la primera *caipada* o *limpia*, cinco o siete en la segunda:

1.1. Cuando no se conoce dónde se asustó el niño, se le debe *caipar* tres veces con un pedazo de alumbre sobre el cual se han echado tres resuellos y tres escupidas de saliva antes de pasarlo por el cuerpo del niño. Luego, se envuelve el alumbre en un trapito, se coloca debajo de la almohada del pequeño y se le deja ahí por 20 o 30 minutos. Transcurrido este tiempo, se vuelve a *caipar* al niño. La operación se repite por tres veces, después de las cuales se abre un hueco en la brasa. El hueco debe ser hecho esparciendo la brasa en forma de cruz. Durante la abertura, el lugar debe quedar en silencio. Finalmente, se coloca el alumbre cubierto con un tarrito y se le vuelve a cubrir. A la mañana siguiente, se coge el alumbre y se le escupe maíz blanco junto con un *chorrito* de lima y, si hay, también un poco de miel *de palo*. Se ve qué figura aparece en el alumbre, la cual representará el causante del espanto. El alumbre será arrojado en un sitio donde no transiten personas, o al río. Al momento de arrojarlo, uno no debe voltearse a verlo. La partera desaconseja botarlo en un cruce de caminos, como otros hacen, ya que en este modo el contagio pasará a la primera persona que pase por el cruce. La interpretación que Felícita hace sobre por qué se entierra el alumbre en las brasas es que: «La candela es bendita: ella mata el susto»²³.

Como vemos en la descripción de la *limpia*, tres son los resuellos, tres los *fogueos* por parte de la madre. La relevancia del número tres puede expresar *totalidad*: los tres mundos (*janan, kay* y *uju pacha*), las tres partes de la unidad del ser humano (cuerpo, alma, sombra). Tres son, además, las veces en que distintas acciones rituales deben realizarse por parte del paciente en el transcurso de un rito terapéutico: en las *limpias* se dan tres saltos hacia arriba, tres son las *vuelatas* que se debe dar a la izquierda y derecha —teniendo por mano al maestro— para el *desenriedo*²⁴, tres saltos concluyen el *florecimiento*.

Colocar el alumbre envuelto en un trapito debajo de la almohada documenta un elemento autóctono que aún se mantiene, o sea, la idea de que el doble anímico está en la cabeza (los jíbaros man-

22 En las casas de las comunidades pueden tener dos fogones: uno al interior del habitado y el otro en el terreno cercano a la casa.

23 La relación entre el fuego y la cura del susto se explica por la disminución del contenido de *calor* en el asustado, la cual produce un exceso de *frío* que la acción del fuego vuelve a equilibrar.

24 *Desenriedo*: operación ritual por medio de la cual se deshacen los *enriedos*, o lazos mágicos.

tienen esta concepción, así mismo los zacatecos de México)²⁵. La sombra entra y sale del cuerpo por la abertura de la cabeza asociada a la sutura lambdoidea (la fontanela). Al poner el alumbre debajo de la almohada, se propicia el reingreso de la sombra. Una partera de Pampa de Ríos (v. más adelante) usa el pañal del niño colocándolo debajo de la almohada: «Porque la sombra llega por la cabeza».

El abrir en cruz la brasa guardando silencio es condición indispensable: cualquier rumor o interrupción puede obstaculizar la *limpia*. El hoyo es abierto esparciendo la brasa en cruz; luego es tapado con la misma brasa, así que el alumbre reciba el poder del fuego, bendito y purificador. La cruz expresa la relación andina entre este número y la Tierra. En el material etnográfico que expongo, la simbología del cuatro es recurrente: abrir en cruz para enterrar el alumbre, pasar al niño en cruz en el sahumo, recoger *tamitos* de las cuatro esquinas de la casa para echarlos en el fuego que servirá para el llamado de la sombra, la partera Santos *foguea* las ofrendas hacia las cuatro direcciones, etc.

El *fogueo*: a la mañana siguiente se le foguea maíz blanco, un poco de jugo de lima y de miel de *palo*²⁶: todos son ingredientes de calidad *fresca*, componentes de los llamados *arranques*, cuya finalidad es bajar el *calor*. También pueden ser entendidos como ofrendas, ya que comúnmente se les llama *dulzuras*.

Se bota el alumbre donde no transiten personas, o en un río: botar las enfermedades en las aguas que corren es práctica frecuente que sirve para *despachar* los males. Las aguas que corren han sido consideradas en diversas culturas tradicionales, sea ameroindias como de otros contextos geográficos o como dotadas de supremo valor catártico²⁷.

1.2. «Se compra un trozo de alumbre y se hacen cinco pedazos o siete partes, que es las siete virtudes que llamamos. Entonce de allí se *caipa*, si quiere usted se *caipa* martes y viernes y si no noche a noche, y se va a quemar el pedazo [...] para ver el espanto. Si tiene espanto de vaca, o de otro, o de una bestia o de alguna víbora, o de algún cerro, todo le sale allí o de algún perro [...] Enton' esas caipitas en cuanto terminan las cinco *caipas* de quemarse o las siete, las que quiere hacerle [...] se va a dejarlas esas cositas donde no pise nadie. Si hay un citán mejor, mucho más [...] citán que cae agua y truene durísimo, es ahí donde no entra a la vez nadie, entonce se bota eso. Se le aconseja ahí para que se vayan las enfermedades. Y se viene la persona sin mirar atrás [...] si no no se queda toda la enfermedad».

Felícita relaciona el número de pedazos de alumbre con las *virtudes* del *sanpedro*. *Virtudes* son también llamadas las *puntas* (o *vientos*), o sea, los listones del cactus. Los hay de cinco y de siete puntas, que son los mejores. La simbología de ambos números, cinco y siete, expresa la relación entre las cuatro direcciones y la posición central: cuatro direcciones horizontales y el centro forman el número cinco; siete si se le añade la dirección de arriba y la de abajo. Esta simbología está presente en varias

25 La idea de la fontanela como lugar de donde sale el espíritu se encuentra en culturas como la hindú, en donde la sutura lambdoidea es llamada Ventana de Brahmâ (*Brahmârandra*).

26 Miel de *palo*: dicése de la miel depositada por las abejas salvajes en los *palos* (árboles), ya sea en las oquedades o en los panales colgados en ellos. Es de calidad *fresca*.

27 En la Roma antigua, las vírgenes vestales botaban en las aguas del Tíber lo que recogían en la limpieza de los templos. El agua con su valor catártico es evidente en otros contextos culturales, como entre los hindúes. En el Cuzco, los incas llevaban a cabo periódicamente la expulsión de los males con modalidades parecidas.

de las acciones rituales que son parte de los ritos terapéuticos ejecutados principalmente en la ceremonia de la *mesada*.

El martes y viernes son los días más propicios para los ritos: esta regla procede de la magia renacentista española. Martes y viernes son los días de los misterios dolorosos en el rosario católico, días que recuerdan la muerte de Jesús en la cruz. En el Viernes Santo, cuando Jesús baja a los ínferos, las entidades malignas quedan libres. El shamanismo andino asumió estos elementos.

En el caso del *citán*, chorrera de agua que cae en lugares de difícil acceso, a la cual se atribuye la presencia de seres míticos como la *chununa*, *huandures*, *tutapures*, etc. Trátase de un lugar perteneciente al *purunpacha*: la tierra de los antepasados paganos.

2. Santos Neyra

«Usted agarra un pedazo de alumbre [...] entonces usted agarra la limpia su cuerpito. Que agarre tres veces el resuellito, de su boquita. Cada vez que la limpia usted [...] Entonces agarra tarde y raspa su fogoncito ya si después que le dé su merienda más que todo. Entonces raspa su fogón así un poquito de brasa y lo vuelve a tapar el terroncito así. Entonces ya al otro día bien tempranito como a las cinco de la mañana se levanta usted, agarra un periódico en su mano y con la otra manita lo raspa con un palito o con una cucharita de lata. Lo saca y lo sienta así en la mano, en el papelito que esté sentada, no en mano pura sino un papel encima. Entonces allí ya se fija si es de cualquier espanto que sea: si es de perro, sale el perro, si es cristiano sale el cristiano, ¡lo que sea, oiga!, allí sale el espanto».

En este caso, solamente son los tres resuellos del niño en cada inicio de la *caipada* y no interviene la madre escupiendo su saliva sobre el alumbre. Para el diagnóstico, se deja toda la noche en las brasas y se *interpretan los diseños* que aparecen al día siguiente. En cambio, en la *limpia* en sí: «En el día puede limpiar así sea siete veces», recurre de nuevo el número siete.

C. Llamados de sombra

De acuerdo al lugar donde se desarrollan, podemos establecer dos modalidades básicas: en la casa y su alrededor, y en el lugar donde aconteció el espanto.

1. En la casa

1.1. Pasarlo sobre el fogón de casa

Lejos de las miradas indiscretas, en la privacidad del hogar, se desenvuelven los ritos terapéuticos en el interior de la casa y su alrededor. Pasar al párvulo sobre el fogón de casa donde arden ingredientes que favorecen el retorno de la *sombrita*. A algunos de los ingredientes se les atribuye un poder *bendito* dentro de la esfera de lo cristiano católico; otros ingredientes, en cambio, entran en el ámbito de lo mágico, si bien no lo admiten abiertamente las mujeres entrevistadas.

a. Sahumarlo en cruz

El común denominador de este rito es sahumar al niño —o una prenda usada— sobre el fogón doméstico por repetidas veces formando una cruz. En el fuego arden ingredientes cargados de poder positivo provenientes del mundo cristiano y del mágico autóctono.

Felícita llama a la sombra del niño usando una prenda de la criatura y, volteada, la pasa sobre el fuego del fogón en el cual echaba cosas *benditas* y sobre el humo pasa el niño siete veces: «En candela

se llama su sombra con su ropa volteada [...] se llama con cosas benditas [...] “Ven, ven, no seas flojo, no te quedes, no te quedes, vamos, vamos”. Se le pone tibio la ropa al niño [...] [Se echa al fuego:] la chante²⁸ del dulce y se echa café tostado de Castilla en él y que arda, y se pasa al niño siete veces en cruz y el espanto se va».

En Pampa de Ríos, una partera nos dice:

«Cuando un bebé está de un mes o de quince días, lo sacan al pleno se asusta. Entonces usted de noche a ese bebé lo llama con su pañalito [...] “Ven, ven, no te quedes, ven, ven, no te quedes”. Y lo pasa en cruz [...] por la candela y va y lo hace acostar y debajito de su cabecita le pone su pañalito y de lo que lo llama del cielo, huacas, cerros, de hoyadas, de quebradas, de cerros malos, de caras malas, de ojos malos. [...] Y se le pone donde esté durmiendo el bebuto el pañalito [...] en su cabecita. Porque la sombra llega por la cabeza [...] Tres veces en cruz y de ahí se va despacito y con el pañalito que se llama como le digo. Ojalá que esté dormido él y se le pone ahí al bebé y se le apaga la lucecita. ¡Fuera! [...] Se le hace varias noches».

La prenda de vestir debe ser usada y no recién lavada. Se llama a la sombra, la cual viene *capturada* en la prenda y reintroducida haciendo vestir al niño la prenda misma. En la segunda narración, la prenda es colocada en la cabeza del niño.

Otra madre de Olleros Ahuayco, para echar al fuego recurre a la *coshita* (nido) de un ave del lugar llamada *chucaca*: «Una *coshita* [de] la *chucaca*: lleva lanita, algodoncito, ahí *pajita* [...] se coge eso y se le pone dentro de la fogata de la candela con la jarapa del dulce²⁹, con el romero³⁰. Los tres ahí, se le echa timolina, Agua Florida [...] en cruz. Se le echa dos, tres veces [...] Ahí ya lo pasa al bebuto».

El porqué se use el nido de dicha ave y no de otra no me fue explicado por la señora. Ella solo sabía que resultaba eficaz. Una interpretación posible es que el nido protege a los pajaritos que, al igual que los niños, están en crecimiento y aún son débiles y vulnerables. Otra es que la *lanita* y *pajita*, siendo traídas por las aves de distintos lugares, abarcan todas las posibles direcciones donde el espanto pudo acontecer.

b. Llamar por las cuatro direcciones

En el rito anterior en el cual se sahuma al bebé en cruz, se especifica que la prenda de la criatura debe recorrer los cuatro ángulos de la casa o que los ingredientes a quemarse en el fogón provengan de las cuatro *puntas* o esquinas de la casa.

En Andurco, una partera usa la faja del niño, la cual se arrastra partiendo de una de las esquinas de la casa y procediendo alrededor de la casa hasta regresar a la esquina donde se comenzó: «Las cuatro puntas se lleva la faja arrastrada, así, así, llamándolo, llamándolo [...] hasta que llegue a la punta

28 En Piura, el *chante* es obtenido del tallo del banano. La fibra es usada como materia prima para la hechura de adornos artesanales.

29 *Jarapa*: corteza.

30 Romero, planta de importación con amplia valencia simbólica mágico-terapéutica. Fue difundida en el medioevo europeo la creencia en las cualidades mágicas de la planta y el romero fue usado como talismán. Fue incorporado en la medicina andina en su valencia positiva. Muy usada por los curanderos es el *agua de romero*, antigua preparación farmacéutica conocida en Europa como Agua de la Reina de Hungría.

que se ha ido. Va y entra a la cocina y se le da al niño una vuelta en cruz en las tulpas³¹ del fogón. Si entonces' ya queda».

A los restos —paja, polvo— caídos del techo de la casa, si la madre sabe dónde se asustó su hijo, se les puede agregar los *tamitos* del lugar para echarlos en el fogón, como explica una madre ollerina: «Tamitos de la casa que caen al suelo, de las puntas se junta y se sahúma por las noches. Cualquiera, su mamá puede ser, lo sahuma y dice: “Ven, ven, haraganazo, no te vayas, ven a tu casa” [...] A todos lados, por afuera de la casa, por aredondo se va llamando, se va llamando. Después el bebé se sahuma [...] en candela en cruz. Y de ahí se le lleva su cuartito que no vea la luz. [...] También cuando se acuerda dónde se asustó el bebé [...] también se junta de allí tamitos se lleva y se echa». Recoger pedazos del techo de las cuatro esquinas de la casa equivale a llamar la sombrita del pequeño por las cuatro direcciones.

Una partera de Huancabamba, Sabina Concha Alberca, me contaba que cuando en un parto la mujer está sufriendo mucho, ella la santiguaba y santiguaba: «A la casa las cuatro puntas para que algo no se apegue pues a la paciente». Es decir, que si alguien le había ojeado, o hecho otro mal a la mujer, al santiguar las cuatro puntas ella botaba el mal por las cuatro direcciones.

Las parteras ayabaquinas católicas, al momento del parto, recitan oraciones para pedir la ayuda y protección de entidades espirituales católicas. Estas oraciones cumplen una doble finalidad: proteger y convocar la ayuda en el trance del parto; alejar posibles envidias, ojeos u otra cosa *mala* que, durante el alumbramiento, puedan llegar de las cuatro direcciones del espacio.

Una partera de Frías, al momento de iniciar el parto, recita la siguiente oración mientras coloca sus manos sobre el vientre de la parturienta: «Cuatro esquinas tiene mi cama, / cuatro ángeles de la guarda, / que san Gabriel es uno, / y ángel de la guarda es otro, / un ángel es san Lucas, / y el otro san Pedro. / Ayúdame, Señor, por estos dolores que vienen, / de esta persona, / Dios conmigo y yo con él. / Él adelantito y yo atracito de él, / para ser favorecido en las malas horas....». Otra partera de Singoya recita: «Cuatro esquinas tiene mi cama, / cuatro ángeles que me guardan...».

Estas oraciones y fórmulas que, en el llamado de sombra dan énfasis a las cuatro esquinas de la casa y de la cama, recuerdan en su estructura a las antiguas fórmulas usadas en el cristianismo del siglo VI, llamadas *loricae* (corazas). Una de ellas recita:

«Protégeme Señor, por la derecha y la izquierda, por delante y por detrás, por debajo y por arriba [...] cuando duermo, cuando estoy despierto [...] en cada noche y en cada día de mi vida».

Dios es coraza de los fuertes³². Siempre en ámbito católico, una bellísima fórmula (*Faed Fianna*: Quejido del Gamo) atribuida al patrono de Irlanda, san Patricio, no solo menciona la protección de Cristo en las cuatro direcciones sino en las otras direcciones de arriba, abajo y el centro.

Retornando a nuestro caso, es evidente que en este tipo de llamado de sombra, así como en las prácticas terapéuticas que incluyen el concepto del espacio en la ejecución del rito (por ej., los *despachos*), son resultado de sincretismo entre la componente cristiano-católica y las estructuras autóctonas andinas que, en la división del espacio-tiempo, implican los números tres, cinco y siete.

31 *Tulpas*: son las piedras que componen el fogón (es palabra quechua).

32 Para las referencias a oraciones católicas con estructura de *loricae* en ámbito europeo y sus antecedentes, véase Chávez Hualpa F., 2005.

c. El niño y la prenda

Entre las madres de Olleros Ahuayco, se estila un llamado de sombra en donde participa directamente el niño con su faja puesta, de la cual se deja libre un pedazo para poder arrastrarla: «Acá, por ejemplo, acostumbramos que el ñaño lo enredamos con fajita. También se carga al bebé y se hace andar la fajita arrastradita por el suelo. Pero acá de la espalda».

1.2. Entierros

Los entierros como pago para la restitución de la sombra de un infante que he documentado tienen la particularidad de ser depositados en el fogón doméstico. No hay evidencia etnográfica en la zona de estudio de que los entierros en el fogón doméstico sean hechos por maestros. Nuestra partera Felícita usa el cacho de buey, lo cual no es muy común en este tipo de ofrendas. El entierro (como es llamada esta ofrenda entre los ayabaquinos) tiene la finalidad de dar a las entidades causantes del susto una *sustitución*³³ para que dejen libre la sombra: «Enton' le ajuntan las dos caquitas del niño y [...] se busca un cacho de buey y entonces cuando se cocina en leña se hace la brasa pa' acá, pa' allá [en cruz] y de allí se para el cachito acá y se le pone de los dos orincitas y se le ajunta la brasas y eso se seca y le cura el espanto al niño».

El entierro, al hacerse en las brasas del fuego usado para cocinar, tiene doble función: además de ser ofrenda es terapéutico, ya que la *candela* es bendita y el calor que absorben las defecaciones del niño —donde está su sombra— pasa al niño balanceando la pérdida de *calor* ocasionada por el susto.

El recurrir a sustancias provenientes del cuerpo humano como forma de ofrenda ya ha sido mencionado en el caso del pago al arcoiris (v. arriba). Orinar, mezclar el orín con un poco de tierra y trazarse una cruz en la frente al momento del susto es práctica recomendada en la medicina tradicional de los Andes piuranos (Polia, 1996, tomo II, p. 632).

1.3. La ceremonia de llamado de sombra

Transcribo las partes más relevantes de una ceremonia realizada en el año 1996 por la partera de Congolí, Santos Neyra. Santos, una muy reconocida partera, iba a diferentes comunidades. Ejecutaba diferentes ritos terapéuticos como *limpias*, santiguaciones y *rastreo*. También conocía algunas prácticas que se pueden encuadrar dentro de la tipología del *guayanche* (magia amorosa). La ceremonia se hizo al descampado delante de la casa de Ricardo Paúcar, en Olleros; la paciente era una niña de 4 años, aproximadamente, llamada Rocío, quien no vivía en la zona, por lo que el rito fue hecho solo con una foto y su camiseta usada. Santos trajo consigo una varita de membrillo³⁴ que un maestro había bañado en la laguna Negra, es decir, había *asegurado*. Solicitó Agua Florida, Agua Cananga³⁵, Timo-

33 En el resto del Perú es llamado *ofrenda a la tierra*. En mis investigaciones en Huánuco sobre susto de niños, he recogido un caso donde se diagnostica que la sombra de un niño había sido raptada por el *abuelo* del cerro. Se siguió la *limpia* y la ofrenda que consistía en una olla con dulces envuelta en un pañuelo blanco que fue enterrada en el patio de la casa y sobre la cual la operadora vertió aguardiente para, finalmente, cubrirla con piedras. Según declaraciones de la madre, después de un breve tiempo, tuvo que realizar obras en su patio y advirtió a los obreros que tuvieran cuidado en el lugar donde había enterrado la ollita, pero no se encontró nada. La ofrenda había desaparecido. Este hecho es interpretado por las mujeres lugareñas como que el *abuelo* aceptó la ofrenda a cambio de la sombra de la niña. En el caso de niños, en la *limpia* no se recurre al sapo o al cuy ya que, en palabras de las mismas operadoras terapéuticas huanuqueñas, «es muy fuerte para la criatura».

34 *Cydonia vulgaris*.

35 Derivada del Agua de Kanazawa japonesa.

lina y *primera*³⁶, aguardiente de caña que servirá como ofrenda y también para ser tomada por los participantes durante el transcurso de la ceremonia.

«Vamos a llamar la sombra de [N. N.] por todos los *encantos* y por todas las enfermedades que se complican en esta niña. Vendrá de las honduras, de los caminos grandes, de las carreteras, de la candela, espanto de niños, espantos de piedras huacas, de piedras choras, de varas lechosas³⁷. Vamos a llamar la sombra, y vamos ir pagando y llamando. Entonces vendrá la sombra de todos esos *encantos*, de todas esas honduras, de esos burdos choros, de esas *enconcavidades*. Saldrá la sombra y vendrá libremente. Nadie la sostendrá ni la atrancará. Vamos pagando con la Agua Florida y la Agua Cananga³⁸ y el cañazo de caña». [*Foguea*³⁹: en cada *fogueo*, Santos se dirige a una de las cuatro direcciones].

«Ave María purísima, gracia concebida y María santísima. Vamos a llamar la sombra de [N. N.]. Que venga de las honduras, que venga de la candela. Salga espanto de gallina, de perro, de coche, de pavo, de candela, de todos esos animales, espanto de gente, espanto de todas, de palomas de Castilla, de piedras choras, de varas lechosas, esos espantos, todas esas enfermedades, saldrán y vendrá libremente. No vendrá ninguna persona inocente, ningún animal. Vendrá esa sombra de [N. N.] pagando con la Agua de Cananga a los cerros y a todos los *encantos*». [*Foguea* moviendo la vara].

«Que venga que no se detenga, vente, vente no más, no te atranques sombrita, ven no más de [N. N.] de Lima, de Piura, de Sullana, de Ayabaca. Vente camino adentro, no te atranques, vente no más, no te detengas. Vente, sombrita de [N. N.], te queremos acá». [*Foguea*, después cada uno de los participantes toma una copa de *cañazo* brindando salud con la persona que seguirá en la toma].

«Vamos a llamar esta sombra de esta niña, vendrá libremente, nadie la atrancará, no la atrancará ningún mal viento⁴⁰, ninguna mala sombra. Que Dios y la Virgen Santa venga, la traiga libremente». [*Foguea* moviendo la vara].

«Ave María purísima, gracia concebida y María santísima. [Responden los presentes:] Así sea. Ave María purísima, Ave María castísima, Ave María benditísima. [Responden los presentes:] Así

36 *Primera*: licor de caña de azúcar. Llamado *primera*, ya que en el proceso de destilación es obtenido de la primera extracción; por lo tanto, el más fino. Usado principalmente en las ofrendas en los ritos terapéuticos.

37 En el glosario curanderil existen numerosas palabras, algunas de las cuales de uso poco frecuente como *choros/as*, que es aclarada por la misma Santos: «Hay piedras choras pero son huacas. La piedra chora es huaca». Otros términos como *vara lechosa* son más conocidos.

38 El Agua Cananga es usada como ofrenda a las entidades míticas y es denominado en el grupo de *dulzuras*. Sin embargo, es difundida entre los maestros la costumbre de no usarla como ofrenda al *sanpedro* ya que piensan que, debido a su color rojizo-pardo, *oscurece la visión*. En otros contextos como en la hechura de *seguros*, no se le incluye ya que es *yanga* (falso). Por todo lo expuesto, mi interpretación sobre uno de los motivos por lo que la Cananga es incluida en las ofrendas a los seres míticas en el llamado de sombra —además de endulzarlos— es con la función de *oscurecer* a dichas entidades la visión y así poder soltar la sombra. Un artificio curanderil.

39 Debemos diferenciar entre la *escupida*, que es parte del rito del *despacho* en donde la acción tiene por fin alejar los contagios y se escupen sustancias como el alcohol, tabaco. En cambio, en el *fogueo* es con *dulzuras* (véase la nota 42).

40 *Mal viento*: sinónimo de contagio de un *aire malo*, un espíritu de poder nefasto.

sea. Jesús, José y María, amparadme en todita mi última agonía⁴¹. [Foguea; pasa en el cielo una cometa y dice que es la sombra que ya está viniendo: «Como ser un cometita»].

«Vamos pagando con todos estos espíritus, todas estas dulzuras, estas floridas, estas son cosas del *encanto*, son cosas que estamos floreciendo. Todas esos *encantos*, todas esas enfermedades que tenga esta criatura ha de quedar buena y sana». [Foguea y dice: «¡Ah, no digo! Está claro, lindísimo, como que aclaró»].

«Ave María purísima, gracia concebida y María santísima» (bis). [Responden:] Así sea. Por Dios y María santísima que trayimos esta sombra, con toda facilidad, con todo cariño, con toda voluntad, vendrá la sombra de [N. N.]. [Responden:] Así sea». [Foguea].

«Vamos a pagar con todas estas floridas, con todas estas Agua de Cananga, cañazo de caña y todas estas dulzuras⁴². Serán para los cerros, los *encantos* de honduras. De caminos grandes, de varas lechosas, de piedras choras y todos esos espantos. Dios y la Virgen santa los dejará atrás, y quedará la sombra de [N. N.], quedará libremente, no la perturbará ninguna enfermedad, ningún *encanto*, ninguna mala tentación. Quedará libremente. Que Dios y la Virgen santa la tenga con vida y salud. Pagando con la Agua Cananga, la Agua Florida y todas esas dulzuras son para los *encantos*, los cerros». [Sopla en la botella, esta acción ritual tiene una doble finalidad: la primera es un pago ya que el *resuello* que el operador vierte en la botella es oferta a la entidad que retiene la sombra. La segunda finalidad es *llamar* a la entidad para que acoja las *dulzuras* que le ofrece como sustitución de la sombra].

«Que vaya recordando los cerros, vaya recordando las huacas y aflojen⁴³ esta sombra. Los espantos de gallinas, de coches, de perros, de candela, de cristianos y todas esas enfermedades quedarán atrás. Y ella quedará libremente buena y sana con la bendición de Dios Padre y la bendición de Dios Hijo y la Virgen santísima. Que Dios y la Virgen santa la tenga con vida y salud, por la bendición de Dios Padre, la bendición del Espíritu Santo. Ave María purísima, gracia concebida y María santísima». [Foguea].

«Ave María purísima, gracia concebida y María Santísima. [Responden:] Así sea. Santísima Trinidad y la Virgen María y Dios del cielo echará su santa bendición sobre de esta niñita y quedará buena y sana. Y vamos a sacar todos esos espantos y esta varita de membrillo sacaré y recogeré [la] última enfermedad y quedará buena y sana ella como... [Se siente el ladrido de un cachorro de perro y la partera comienza a escupir y a *despachar*: golpeando con la vara el suelo, la arrastra por un trecho para alzarla hacia el aire, haciendo el gesto de *botar* por distintas direcciones. Normalmente, un maestro lo realiza con un *arte* de su *mesa*, como una espada que tiene además la obvia simbología de cortar. Santos, al no poseer espada, debe hacerlo con su vara de membrillo].

«¡Ándate! ¡Esas tentaciones, esas porquerías, irán por esos bosques, por esos rincones y nunca más saldrán! Por el santo evangelio de san Pedro y san Pablo ha de quedar buena y sana.

41 Es parte de una plegaria canónica.

42 *Dulzuras*: es una palabra de la terminología curanderil que incluye toda clase de ofrendas de calidad *fresca*. Entre ellas están las cosas de color blanco, como son flores, talco, harina, etc. O las de calidad propiamente dulces, como la miel de abeja, el azúcar, el jugo de la lima, el jugo de la caña.

43 *Aflojar*: dejar libre, soltar. Término usado en diversos ritos terapéuticos como santiguaciones, *limpias*, llamado de sombra, *despachos*.

Con esta varita de membrillo, vamos corriendo y vamos despachando y vamos sacando todos esos shucaques⁴⁴, envidias irán por esos bosques, por esos rincones y ¡nunca más saldrán! ¡San Pedro y san Pablo han de atrancar todas esas enfermedades, todas esas porquerías! Vamos a trancar todas esas enfermedades: esos contagios⁴⁵, envidias, codicias irán por esos bosques, ¡por rincones! [Escupe] ¡Santo Dios, favorécenos!».

«Y vamos a *despachar*⁴⁶ y vamos a *atrancar*⁴⁷ con esta varita de membrillo, esta es mi defensa y esta es mi asujetadora⁴⁸ de todas esas enfermedades, shuques y shucaques irán por esos bosques, por esos rincones y ¡nunca más saldrán!». [Escupe y continúa a *despachar* con la vara varias veces por las cuatro direcciones].

«Vamos sacando todos estos shuques, shucaques, irán por esos bosques, por rincones. San Pedro y san Pablo, ayúdame a *atrancar* esos malos contagios, envidias, irán por esos bosques por rincones». [Continúa a *despachar* con la vara].

«Y vamos pagando con estas aguas benditas». [Continúa a *despachar*. *Limpia* de los presentes: Santos *limpia* en cruz a los presentes y bota raspando el suelo con su vara de membrillo].

«Vamos sacando todos esos ojeus, shucaques, contagios, envidias, irán por esos bosques por rincones y nunca más saldrán, como predica el santo evangelio san Pedro y san Pablo que ha de quedar bueno y sano usted». [*Limpia* en cruz a uno de los asistentes].

«Vamos sacando estos ojeus, contagios, envidias, quedarán buenos y sanos. Nunca más saldrán esas enfermedades de esos bosques, de esos rincones, por ahí quedarán arrinconados». [Escupe y *limpia* con la vara, sigue la *botada* por donde se pierde el sol. Se escucha un lamento de perrito].

«Vamos a sacar todos estos contagios, envidias se irán por esos bosques y rincones, nunca más saldrán, quedarán buenos y sanos». [*Limpia*].

44 *Shucaque/chucaque*: síndrome cultural de origen social, es un *choque* de la sangre producido generalmente por una fuerte vergüenza, o, en palabras del renombrado maestro ayabaquino Celso Avendaño, «por un susto pasajero». Si bien no afecta exclusivamente a niños (las personas adultas de *sangre débil* son las más propensas), es frecuente en ellos. Los síntomas en los niños son: diarrea, vómitos, fiebre, dolor de estómago, fatiga. La terapia más común ejecutada por parteras al shuque de niños es la santiguación y escupidas: véase Chávez Hualpa F., en Polía (1996, tomo II, p. 786). En el caso de shuque de personas adultas, la cura frecuente se lleva a cabo mediante la santiguación.

45 *Contagio*: es la intervención negativa de entidades pertenecientes del mundo mítico autóctono sobre la persona. Se distinguen dos tipos de contagio: uno por intervención autónoma de la entidad mítica, en el otro el malero convocará la actuación de la entidad sobrenatural.

46 *Despachar*: rito terapéutico que consiste en botar lo negativo (hechizos, envidias, ojeos, etc.). Los *despachos* realizados por los maestros incluyen frecuentemente el movimientos del cuerpo, como patear, o movimientos de varas u otro arte; o mediante el lanzamiento de objetos o mencionar el nombre de quien ocasiona el *daño* acompañado de fórmulas como «aquí te *entierro*, aquí te piso, abajo todos mis enemigos».

47 *Atrancar*: impedir. si bien dentro de la terminología curanderil es usado para señalar las acciones de los maleros, quienes *atrancan* la suerte de las personas, aquí Santos lo usa para *atrancar* a las entidades que pueden impedir el retorno de la sombra.

48 *Asujetadora*: es otro de los términos de poco uso. Asujeta, detiene. Equivale a *amansadora*.

«Vamos desherendando, vamos atrancando por derecha y izquierda. Me voy por la derecha». [Sigue con la vara y escupe con la *timora*⁴⁹].

«¡Vamos despachando por la izquierda! Vamos despachando todos estos males, contagios, invidias [sic] irán por esos bosques, por rincones y nunca más saldrán, como predica el santo evangelio san Pedro y san Pablo, que ha de quedar buena y sana». [Iniciando la última llamada de la sombra, coge la Cananga].

«Vamos a llamar la sombra de [N. N.], de todos los *encantos*, de todas las enfermedades, espantos que ha de tener esta niña de gente, de perros, de gallinas, de coches de candela y todas esas enfermedades, todos esos espantos, irán por esos bosques, por rincones y nunca más saldrán y quedará buena y sana. Que Dios y la Virgen santa le echen su santa bendición que ha de quedar buena y sanita. Pagando todos esos *encantos*, todas esas enfermedades irán por esos bosques por rincones y nunca más saldrán, como predica el santo evangelio san Pedro y san Pablo ha de quedar buena y sanita. Y vamos a pagar con estos...». [Foguea y se escucha al gallo cantar y rebuznar un burro].

«Que Dios y la Virgen santa eche su santa bendición y ha de venir esa sombra sin atrancarla nadie. Dios y la Virgen santa echará su santa bendición sobre de esta niñita y quedará buena y sana. Ave María purísima, gracia concebida y María santísima». [Responden:] Así sea. Jesús, José, María, amparadme en las últimas agonías. Que Dios y la Virgen santa la traerá la tendrá buena y sana y entonces quedará tranquila, no tendrá ningún mal. Pidiéndole al Señor y a la Virgen santísima que ha de quedar buena y sana».

[En esta parte de la ceremonia, si bien no se trata propiamente de un *florecimiento* como se hace en las *mesadas*, la partera augura a la niña una vida gozosa sin nada que la atranque en su vida].

«Nunca tendrá un espanto, ninguna cosa que le atranque su vida. Ha de tener una vida gozosa, con la bendición de Dios Padre, la bendición de Dios Hijo. Ave María purísima, gracia concebida y María santísima. [Responden:] Así sea». [Foguea].

«Vamos a pagar ya el último, vamos a pagar y vamos a sacar también todo esto...». [Se escucha el burro fuerte y el gallo]. «En fin, que Dios y la Virgen santa echen sobre esta niñita su santa bendición, que Dios y la Virgen santa la tenga gozando de su perfecta salud y nunca más tendrá ninguna enfermedad, tendrá ningún atraso, tendrá ningún fastidio en su cuerpo. Todo será tranquilidad para esta niñita». [Paga].

«Vamos pagando a todos los *encantos*, a todas las tentaciones malas. Dios y la Virgen santa no más echará su santa bendición sobre de este angelito y quedará buena y sana. Como nosotros estamos haciendo la apariencia como que la niñita estuviera aquí. ¡Como allí está su fotito!». [Foguea y, mientras habla, sigue moviendo la vara].

«Vamos sacando, vamos desespantando y vamos revaleciendo esta niña. Dios y la Virgen la tenga gozando de toda salud. Diosito, échale su santa bendición. Que nosotros sin Dios no somos nada, sin mamita María santísima no somos nada, nosotros. Hacimos la semejanza, pero el Señor, él, le echará su santa bendición. Jesús, José y María, amparadme en mi vida y en mi última agonía. Ave María purísima. [Responden:] Así sea». [Foguea]. «Ya está». [Foguea].

49 *Timora* o *cimora*: planta de las Iresine.

Santos da por concluido el llamado, segura de que las últimas señales —el rebuznar del burro y el canto del gallo— son anuncios positivos. El burro, explica, es animal bendecido por Dios, ya que estuvo presente en el nacimiento de Jesús (de igual manera se interpretan las vacas⁵⁰). Mientras que en el caso del canto del gallo es difundida la creencia de que es el anuncio del inicio de algo positivo. La partera indica que la foto de la niña debe ser colocada dentro de su camisa: «Ya componga estito, ya. El fotito enriédelo aquí en la camisita y lo guarda bien [...] como que jueva la niñita. Cuando llegue el vestidito le ponen». Como cierre, se toma una última ronda de *primera* entre los presentes.

Si analizamos la ceremonia, vemos que Santos llama, paga y *endulza* a los *encantos* continuamente. Menciona los espantos más frecuentes en los *churres* de la zona, que son los de animales que se tienen en casa: gallina, perro, *coche* (cerdo). Así como de algún animal común en el lugar, como son las palomas de Castilla. O cosas que se usan todos los días, como la candela que sirve de iluminación nocturna en estas comunidades que no tienen luz eléctrica: «Salga espanto de gallina, de perro, de coche, de pavo, de candela, de todos esos animales, espanto de gente, espanto de todas, de palomas de Castillas, de piedras choras, de varas lechosas, esas espantos, todas esas enfermedades».

Ante el paso de un cometa, ella identifica esta luz fugaz con la venida de la sombra y hace varios pagos seguidos. Posteriormente, al escuchar el ladrido de un perro, lo asocia a entidades negativas que están impidiendo la llegada de la sombra y comienza a *despachar* y a *atranca*, luego *paga* y *limpia* las personas presentes: las *limpia* frotándolas con su vara de membrillo y menciona que *desenrieda*, *atranca*, finalizando la *limpia* con el *despacho*. Hace el último llamado y *pago*. Se escucha al gallo cantar y el rebuzno de un burro: ambos son interpretados como buen signo.

2. Llamado en el lugar del susto

2.1. La leche materna

Al tener la certeza del lugar donde aconteció el susto, se va al sitio. Es frecuente que el niño pueda asustarse donde se acostumbra lavar su ropa: en ese caso la madre echa en cruz un poco de su propia leche como *pago* y comienza a llamar a la sombra con una prenda de la criatura, «sin agüeitar pa' atrás», recalca la partera de Andurco:

«Ahí se asusta, se deja en cruz la lechecita y se va con su camisita llamándole, llamándole sin agüeitar pa' atrás hasta que va a la casa y se le coloca la camisita ahí mismo [...] No te quedés, no te quedés, no te quedés, julano, y vamos, vamos, no te quedés por aquí harangacito, no te quedés».

Madres y parteras, cuando van al lugar donde el susto aconteció, observan el tabú que prohíbe voltear la mirada hacia atrás: «Y se viene la persona sin mirar para atrás». Sin embargo, aunque no lo exprese explícitamente el tabú, la *sombrita* puede quedarse también si uno duda.

2.2. El palo lechoso

A veces, sin darse cuenta, una lava la ropa de los niños cerca a un *palito* (árbol), lo cual puede resultar peligroso si se trata de un *palo lechoso*, llamado también *palo bravo*: plantas de savia espesa como leche.

50 Las vacas son benditas por Jesús. Se han reelaborado historias sobre el rol de las vacas en el nacimiento de Jesús, en donde ellas cuidaban al niño-Dios evitando que el «mulo le hiciera daño». También aparecen en narraciones en la muerte de Jesús donde duermen alrededor del sepulcro. He de agregar que existe una fórmula conocida entre los operadores terapéuticos llamada «La salve de las vacas» a la cual se atribuye un fuerte poder apotropaico contra toda entidad maligna. Como me informó un santiguador ayabaquino, las ovejas también son bendecidas y existe una «Salve de las ovejas».

La partera Santos explica:

«Uno se va a lavar a un palito grande, ahí se hace quedar la sombra... no ve que [los niños] son delicaditos. Enton' la mamá tiene que llamarlo con un tizón de candela y un pañalito: "Ven, ven, ven". [...] Enton' llega usted ya con su pañalito, va y lo calorea en la candelita y lo envuelve [...] al niño también en cruz. Cuando hay jarapa de guineo negro⁵¹, esto es un santo remedio para el espanto. No solo para el niño sino pa' un viejo. [En] sahumos, sahumos [...] Le llama: "Camina, camina, camina, vente no te quedas, julano". En voz alta le grita durísimo [...] le pega tres gritos enton' usted ya está con sus jarapas y dentra pa' adentro, le prende candela con un fosforito y le pone en cruz las jarapas [...] le hace pasar el enfermo tres pa' allá, tres pa' acá, tres pa' allá, tres pa' acá [formando una cruz]. Así, oiga, usted cura cualquier enfermo que sea de espanto».

Los árboles son llamados coloquialmente *palos* o *varas*. Las denominadas *varas lechosas*, como el higuierón, son árboles identificados como *huacas*:

«La vara lechosa lo mismo es, esto, que se agarra la sombra de cualquier persona, así sea de un cristiano viejo se espanta al lado [...] ¡Ese agarra la sombra la vara lechosa que sea cualquier palo que tenga leche! Si un tarazo, un higuierón, ¡ese agarra la sombra de cualquier persona que sea de un niño lo que sea! [...] ahora de los niñitos ¡pior es! Ta' se la coge la sombra».

Son numerosas las narraciones que los ayabaquinos cuentan sobre los *palos lechosos* en donde «se esconde el maligno», por lo cual uno cuando camina de noche debe evitar pasar cerca de uno de ellos e incluso debe tirar piedras hacia el árbol para alejar al *maligno*.

IV. A modo de conclusión

— Nuestras investigaciones documentan la existencia, paralela a la de los operadores terapéuticos masculinos, de operadoras femeninas que realizan llamados de sombras de niños. Son las parteras las que instruyen a las madres, ya que el vínculo entre ellas no acaba con la asistencia del parto. Por eso algunas madres *curiosas* (término que en Ayabaca se refiere a la persona que posee algunos conocimientos de medicina tradicional) han aprendido cómo comportarse ante el espanto del hijo.

— En los diferentes tipos de llamados de sombra ejecutados por mujeres, se mantiene la constante de respetar un número de veces determinadas —tres, cuatro, cinco, siete— la acciones rituales. Algunos de los ingredientes son usados durante ritos adivinatorio-terapéuticos que los maestros hacen, otros no. Ninguna de las prácticas requiere el consumo de alguna droga sacramental como el *sanpedro*.

— La ceremonia del llamado de sombra puede tener variantes de acuerdo a cada operador terapéutico que lo ejecute, así como de acuerdo a cómo se va desenvolviendo (las señales que son interpretadas por el operador).

— En la ceremonia del llamado de la sombra llevada a cabo por la partera, al no tener ella «compactos» —como los maestros— recurre a la asistencia de entidades del mundo cristiano católico como son Dios, la Virgen María, Jesús, san José, san Pedro y san Pablo.

51 Guineo: planta medicinal usada en curaciones de enfermedades del niño y la limpieza íntima de la mujer (Chávez Hualpa F., en Polia, 1996, tomo II, pp. 781 y 768). Sirve para curar la ictericia (Puig, 1985: 106-107).

— El único objeto equivalente a las artes de los maestros es una vara de membrillo que ha sido *asegurada* en una laguna de prestigio mítico. La *limpia* con una vara de membrillo entra en la tipología de artes que los maestros usan (Polia, 1996, tomo II, p. 580). En la *limpia*, al igual que los carismáticos, se menciona la intervención de personajes del mundo cristiano y finaliza indicando hacia dónde deben irse los contagios: «Por bosques y rincones».

— Una posible interpretación de por qué las madres recurren primero a una partera, es decir, a otra mujer, además de la confianza que existe con ella y el natural recelo de las campesinas en manifestar sus problemas íntimos, es porque un maestro, hoy en día, por su intervención pediría una retribución económica que muchas veces no está al alcance, o implicaría un fuerte sacrificio, como la venta de algún animal.

Fabiola Yvonne Chávez Hualpa
Museo Cívico de Leonessa (Rieti, Italia)

BIBLIOGRAFÍA

CHÁVEZ HUALPA, Fabiola.

«Soñadoras, terapeutas y carismáticas de los Andes del Norte: un perfil antropológico». En: *Shamán La Búsqueda...*, pp.: 163-223. Córdoba (España): Imprenta San Pablo, 2000.

Mamantin. El ciclo vital reproductivo de la mujer y el infante en los cronistas de los siglos XVI-XVIII. Lima: Seminario de Historia Rural Andina. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2004.

«Todos los ángeles llamaré...», oraciones nocturnas de la religiosidad popular en Alta Sabina, Lacio, Italia. En: *Dimensión Antropológica*. Año 12, vol. 33, enero-abril, pp.: 117-132. D. F. (México): Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2005.

GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego.

Vocabulario de la Lengua General de toto el Perv llamada Lengua Qquichua o del Inca. Lima: Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1989 [1608].

MURÚA, Martín de.

Historia general del Perú, origen y descendencia de los incas. Edición bajo el patrocinio del Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo. 2 Tomos. Madrid: Imprenta A. Góngora, 1964 [1590, manuscrito de Wellington].

PÉREZ BOCANEGRA, Iván.

Ritval Formulario e Institucion de Cvras, para administrar a los naturales deste Reyno los Santos sacramentos. Lima: Gerónimo de Contreras, 1631.

PERROUD, Pedro Clemente; CHOUVENC, Juan María.

Diccionario castellano kechwa castellano. Dialecto de Ayacucho. Seminario San Alfonso: Padres Redentoristas. Lima: Talleres Gráficos de Iberia S. A., ¿1970?

POLIA MECONI, Mario.

Una arqueología desconocida. Consejo Municipal de Ayabaca, Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica, 1995.

Despierta, remedio, cuenta...: adivinos y médicos del Ande. 2 tomos. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996.

PUIG, Esteban.

Breve diccionario folklórico piurano. Piura: Universidad de Piura, 1985.

VIDAL DE BATTINI, Berta Elena.

Cuentos y leyendas populares de la Argentina. Tomo VIII. «Leyendas». Buenos Aires (Argentina): Ediciones Culturales Argentinas. Ministerio de Educación y Justicia. Secretaría de Cultura, 1984.

MESEGUEROS Y VIÑADORES, ANTIGUOS OFICIOS CONCEJILES

Jesús Anta Roca

Otro sy ordenamos que en cada una aldea que sea tomado e juramentado mesegüero para que guarde los panes e los prados, e que sea creydo por su jura por todo daño que fuere hecho en panes o prados, de noche o de día, o por los ganados que entrasen en cualquier pan o prado.

Ordenanzas municipales de Ávila, año de 1384

*No reparéis en que soy morena,
Porque el sol me miró.
Los hijos de mi madre se airaron contra mí;
Me pusieron a guardar las viñas
Y mi viña, que era mía, no guardé.
Cantar de los Cantares (1:6)*

Con pan y vino...

El pan y el vino han sido la base de la alimentación de buena parte de Europa durante siglos. El pan aportaba los hidratos de carbono, y el vino, quizá no tan cargado de grados como el actual, proveía de calorías. El consumo de frutas y hortalizas, así como de carnes o pescados, para conseguir vitaminas y proteínas dependía de la clase social a la que se perteneciera. En cualquier caso, era recurso habitual consumir sopas de vino en las que el pan duro se ablandaba; y ¡qué gran muestra de hospitalidad era recibir a parientes y forasteros con un cuenco de vino caliente! «Con pan y vino se anda el camino», reza un viejo refrán. El valor del trigo y del vino se reinventa, y en la actualidad el mercado ofrece una nueva cultura del pan basada en variedades y presentaciones *gourmet*; y el vino resurge de la mano de las denominaciones de origen hasta convertirse en una estrella de la mesa.

La agricultura castellana se ha dedicado principalmente al cereal y al viñedo desde la Alta Edad Media: las tierras panaderas y los viñedos se revelan como las explotaciones agrícolas más extendidas, con mucha diferencia sobre el resto. Para hacernos una idea, en Castilla y León, en el siglo XVIII, el primer cultivo era el de los cereales, seguido del viñedo. Durante el Siglo de Oro, Tierra de Campos, cuya fertilidad cerealista ya era conocida desde los romanos, exportaba trigos a media España y Portugal. Era mucha la importancia que en las poblaciones se daba a ambos cultivos en la organización social: el cereal y la vid se anudan entre sí formando un determinado paisaje y forjando usos y costumbres. Cereal y viña, por tanto, desempeñaban un papel importantísimo en la economía, razón por la cual su cuidado y preservación pronto aparecen en las ordenanzas de los concejos. Más concretamente, en lo que a la vid se refiere, sirva de ejemplo que en Valladolid los propietarios (herederos) de viñas, en el siglo XVI constituían uno de los gremios más fuertes de la villa, un privilegio que se producía en otras muchas poblaciones, como Segovia.

En las villas, pueblos y aldeas, rara era la familia que no participara como propietario o jornalero en alguna de estas dos actividades, cuando no en las dos, lo que creó una cultura y unas tradiciones

profundamente arraigadas en las sociedades rurales. El pan y el vino formaban (y forman) parte de cualquier rito social, familiar e incluso religioso: la unión entre el pan y el vino es evidente en la tradición cristiana, y, en general, en las culturas mediterráneas.

El peso económico y social de ambos cultivos era de tal envergadura que tienen una destacadísima importancia en los mensarios medievales o románicos. Son varios los grabados y bajorrelieves conservados en castillos e iglesias que ilustran sobre el peso que vino y cereal tenían en el calendario anual: podar las viñas, segar el trigo, aparvar el grano, vendimiar, trasegar la uva... eran tareas principales en el quehacer campesino¹.



Sendos detalles del mensario de la cripta de San Isidoro, León. Imagen reproducida de www.romanicoaragones.com

Una adecuada organización de ambas explotaciones, y la guarda de los panes y las viñas, eran fundamentales para el bienestar de las poblaciones y, en consecuencia, las autoridades concejiles debían aplicarse para garantizar las cosechas. Por eso, casi todos los fueros que se fueron dando en Castilla dedicaban buena parte de su contenido a la preservación de ambos cultivos.

De esta necesaria previsión (y provisión) de trigos nació una de las instituciones más características de España: el pósito² o alhóndiga. Esta institución y sus graneros, en numerosas ocasiones, salvaron del hambre a las poblaciones, especialmente a las capas sociales más pobres.

1 Castillo de Alcañiz, iglesia de Beleña del Sorbe, San Isidoro (León), Campisábalos (Guadalajara), Hormaza (Burgos).

2 El pósito era una institución promovida por los ayuntamientos, nobles, la corona u organizaciones pías, que constituían un depósito de grano (trigo, principalmente) mediante aportaciones de los propietarios de las tierras, y que en tiempos de sequía o malas cosechas se prestaba a los agricultores por un módico interés (las creces).

Los guardianes del pan y de las viñas

Tan importante era la labranza de cereales y la explotación de vides que los municipios nombraban guardas para cuidar de que ni cereales ni majuelos sufrieran daño o esquilmo alguno. El término más generalizado de esta tarea de guardaría era el de guarda de campo. Pero también se prodigaba una especialización diferenciada: guardas de panes y guardas de viñas. Y más atrás nos remontamos para conocerlos como mesegueros y viñadores.

El nombramiento de este oficio concejil se hacía básicamente de dos maneras: por ofrecimiento previo de «profesionales», ajustándose el concejo con los mejores postores (en Lagunas de Somoza, León, en 1597 uno de sus vecinos declara que, al no tener labranza ni crianza alguna, vive de guarda de las cabras y de ser meseguro de panes y cotos³) o por suertes o rotación entre los varones de la villa que reunieran determinados requisitos.

Lo cierto es que, aunque se les proveía de gran autoridad (en algún texto se relata que el viñador no debía dejar pasar a nadie entre las viñas, ni aun a su propio dueño, salvo que este llevase permiso firmado por el alcalde⁴), lo cierto es que se consideraba un oficio de escaso valor social, tal como se pone de manifiesto en 1580: un vecino de Renera (Guadalajara) pleitea con el concejo de dicha villa sobre su rechazo a ser nombrado guarda y meseguro de los panes y heredades de dicha villa por considerarlo de poca categoría para un hijodalgo⁵.

En los acuerdos de 1429 de Amojonamiento y Concordia firmados entre Íscar y Cuéllar, se establece que los concejos se encarguen de guardar las viñas y los panes que los vecinos de una comunidad tuvieran en la otra: «Que los vesinos de Santiago sean obligados de dar viñadero e meseguro [...] e los vecinos de San Miguel del Arroyo que pongan meseguro que guarde e de cuenta de los panes e viñas...», que están en el otro término municipal⁶. O nos podemos remitir a unas ordenanzas medievales de la villa de Valladolid específicas «sobre la guarda del pan e vino»⁷. También en Torozos se identifican durante la Edad Media las figuras de meseguro y viñador: los términos «vinador» y «mesquero» ya se anotan en el Fuero de Palencia de 1180⁸.

Objeto de este artículo es, precisamente, detenerse en ambas figuras de vieja raíz medieval y que algún rastro han dejado en el paisaje, como son los llamados guardaviñas, o, quizá, más propiamente deberían denominarse chozos de viñador. Hay en Portillo (Valladolid), un arroyo llamado Mesegar.

Mientras se empleó la palabra meseguro (aplicada al oficio), conservó muy claro su significado, aunque su rastro se perdió hace mucho tiempo. Más difusa es la terminología en torno al guarda de las viñas o viñador que, sin embargo, es la que sí ha pervivido hasta el siglo xx.

3 Arrieros maragatos en el siglo xviii: José Luis Martín Galindo.

4 Derecho consuetudinario y economía popular de la provincia de Segovia. Gabriel María Vergara Martín.

5 Archivo de la Real Chancillería de Valladolid. Registro de ejecutorias caja 1417.33.

6 La Comunidad y Villa de Íscar. Carlos Arranz.

7 Tales ordenanzas no se han conservado y de ellas sabemos por un acuerdo municipal de 1499 (pág. 173 del Libro de Actas del Ayuntamiento de Valladolid. Año 1499).

8 Espacio y poder en la Castilla medieval. Los Montes de Torozos (siglos x-xiv). Carlos Manuel Reglero.

El término meseguero tiene su origen en la palabra mies (del latín *messis*, acción de cosechar o conjunto de cereales), y la palabra segar viene de *messare*. El meseguero es el guarda de trigos (también en algunas ocasiones o latitudes, como luego veremos, es el guarda de las viñas). Algún diccionario anota que meseguero proviene del latín *messicarios* (guarda de las mieses). Por ende está la palabra mesegería, que es la acción de guardar las mieses, pero también se refiere al repartimiento que se hacía entre los labradores para pagar al guarda de las mieses.

Esta palabra tiene diversas variaciones, como pueden ser la de mescheros (Fuero de Palencia de 1180), amesquero (Ordenanzas de Encinas de Esgueva, Valladolid, de 1539⁹), o mesquero (Abzames, Zamora, de 1565).

Veamos ahora al viñador (en algunos lugares: viñadero o vinador), que es el guarda de las viñas. Que también, y con alguna variante como viñadero, es el que cultiva las viñas, o el propietario de las mismas (viñero es otro término para designar al propietario de viñas). Otras variantes son viñatero como obrero o jornalero de las viñas (fueros de Sepúlveda y Salamanca) o vinadero (en el Fuero de Palencia de 1180¹⁰).

Es probable que no siempre se diferenciaron completamente las tareas de los mesegueros y los viñadores, pues en ocasiones como meseguero también se llamaba al viñador, tal como se constata en Aragón. Este intercambio de papeles podemos subrayarlo en los acuerdos de 1429 que firmaron Íscar y Cuéllar, cuando en aplicación de los mismos se manda a «San Miguel del Arroyo (Valladolid) que ponga meseguero que guarde [...] los panes e viñas que están en el valle de Valcorvilla¹¹». En 1458, Cuéllar y Fuentidueña firman un acuerdo: «Otros y que los ganados que fizieren daño en los panes e viñas [...] que haya de pena el meseguero donde fueren los tales panes e viñas...».

La edición de 1867 de las *Farsas y églogas al modo y estilo pastoril y castellano* —un texto del siglo xv— anota que meseguero es «el que guarda las mieses o las viñas». Y en Aragón, ya se ha dicho, meseguero también puede ser el que guarda las viñas. Por tanto, parece claro que, si bien ambas figuras son distintas *a priori*, no siempre estaban tan delimitadas y diferenciadas sus funciones. No obstante, lo más extendido es la distinción entre meseguero y segador, tal como se pone de manifiesto en numerosas ordenanzas de todas las latitudes de España: Calatayud, Coca, Plasencia, Úbeda, etc. y que se puede constatar en la abundante bibliografía sobre fueros, leyes y ordenanzas locales.

Los términos meseguero y viñador, decíamos, están documentados en Castilla y León, La Rioja, Extremadura, Aragón, Andalucía... Mas, para ilustrar esto me limitaré a algunos casos de Castilla y León. En las ordenanzas de 1348 y 1487 de Ávila y su tierra, se recogen las figuras de meseguero y viñador, como guardas de los panes y las viñas. Las Ordenanzas de Cuéllar (1499) empiezan, precisamente, por las figuras de mesegueros y viñadores, incluyendo sus obligaciones y sus retribuciones. Entre los oficios de la Comunidad y Tierras de Segovia en 1514 están los mesegueros y viñadores; en las Ordenanzas de Villa y Tierra de Íscar (1568) se recogen también las figuras de mesegueros y viña-

9 Archivo Histórico Provincial de Valladolid. Sección Historia. Caja 285-17.

10 En algunos lugares de Aragón, se le llama viñuegalo. Para aproximarnos a estos términos y sus variaciones, hemos acudido al *Diccionario de Autoridades*, *Diccionario Etimológico* de Corominas y Pascual, a la enciclopedia Espasa Calpe y al *Diccionario* de María Moliner.

11 La Comunidad y Villa de Íscar. Carlos Arranz.

deros; amesquero, ya se ha dicho, se recoge en las Ordenanzas de Encinas de Esgueva (1539)¹², etc. También en municipios de Valladolid existió la figura del mesegüero referida a guarda de los panes, al igual que la de viñador para guardar las viñas. Pero mientras que este último se mantuvo como oficio especializado de las viñas hasta el mismo siglo xx, el mesegüero desapareció tempranamente, y a buen seguro sus funciones pasaron a ser desempeñadas por el genérico guarda de campo, que es la figura más extendida en los concejos vallisoletanos (o guarda de panes, tal como se recoge en San Miguel del Arroyo en el siglo xviii).

En definitiva, en las ordenanzas y fueros locales de la Corona de Castilla eran habituales las figuras del mesegüero y viñadero entre los diversos oficios concejiles menores, aunque también existía el guarda de campo para hacer las labores que en otros lugares encomendaban al viñador y al mesegüero. Y, a mayor abundamiento, no es extraño el término de mesegüero de panes y cotos, o de guarda de viñas y cotos.



Detalle del Beato de Valcabado o de Valladolid. Reproducción de facsímil conservado en la Universidad de Valladolid

Las tareas de mesegüeros y viñadores

La función principal de mesegüeros y viñadores era la de guarda, aunque parece razonable pensar que luego se incorporarían a la siega y vendimia respectivamente: «De los messegüeros, de cómo deven segar las mieses»¹³. Así, al menos, se recogen el ordenamiento de Alfonso XI, cuando se anota cómo había que retribuir a los mesegüeros que se incorporaban a las tareas de segar y coger el pan. Esto abunda en diversas ordenanzas, como la de Alba de Tormes: «El día que limpiaren y metiesen la paja, que les den de comer»¹⁴. Y en el Ordenamiento de Menestrales hecho en las Cortes de Valladolid (1351), se trae a colación a los mesegüeros como las personas que siegan y cogen el pan: «Que les

12 En este punto, debo agradecer a Carlos Arranz Santos la provisión de este documento que él estudió en el Archivo Histórico Provincial de Valladolid.

13 Fueros de Sepúlveda de 1076.

14 *El trabajo en la historia*. Ángel Vaca.

den el diezmo é non otra cosa ninguna»¹⁵. Además, tal como se puede ver en las ordenanzas de Ávila de 1487, el mesegüero también tiene que vigilar los prados, situación similar que encontramos en Benavente, Abezames y otras poblaciones¹⁶.

En cuanto a las fechas de contratación, estas eran muy aleatorias, pero la media no se aleja de un comportamiento muy parecido. En Sepúlveda, los mesegüeros se nombraban por el concejo desde principios de marzo hasta mediado julio, y el viñadero desde el día que fuere puesto hasta que terminaran las vendimias. En Ávila, desde el día de Pascua de Resurrección hasta San Bartolomé, en agosto (ordenanza de 1348). En Cuéllar, los dos mesegüeros que imponían las Ordenanzas de la Villa tenían que nombrarlos los procuradores desde el día de San Miguel de septiembre en adelante: «Los quales dichos mesegüeros han de guardar los dichos panes e semillas fasta ser cogido el pan» (por cierto, también debían cuidar los rubiales y los azafranes y otras semillas que se sembraren en el campo). Los viñaderos se nombraban desde el día 15 de abril en adelante, y su regulación en dichas ordenanzas iba inmediatamente después de las de los mesegüeros¹⁷.

Las obligaciones de estos guardas, normalmente previo juramento, abarcaban un amplio abanico de casuística: la denuncia de todos los daños o esquilmos que se pudieran causar a las cosechas, árboles o cualquier otro fruto que hubiera dentro de la parcela a vigilar, etc. Y si así no lo hacían, por no poder dar razón del dañador de la heredad, ellos pagaban los daños causados, amén de otras posibles penas. Esos daños podían deberse a muchas acciones, que en el caso de las viñas solían ser las de coger sarmientos o uvas, racimar antes de lo permitido por los pregones municipales, talar viñas, tomar frutos de los árboles frutales (estos solían estar en los viñedos), cazar, meter ganado, permitir que anduvieran perros sueltos... Similar es la lista de daños que se podían producir en las mieses. No obstante, mesegüeros y viñaderos tenían incentivos para ejercer su atenta labor de vigilancia, y era habitual que las ordenanzas recogieran situaciones como esta, referida al ganado ovino: «Y si los hallaren de día en las viñas o en las mieses, los que guardaren los términos que tomen cuatro corderos de la manada, y si los hallaren de noche, que tomen ocho corderos»¹⁸. Y lo mismo se dice de los rebaños de cabras. Cabe suponer que para entregar al dueño seguramente en prenda hasta que el dañador abonara la sanción correspondiente, pero a buen seguro que el guarda percibiría una recompensa por su celo.

Bien parece que los mesegüeros se empleaban a fondo en su tarea, tal como se refiere en *Tres coloquios pastoriles*, cuando en uno de sus episodios un personaje aconseja a otro que no meta el rebaño por los sembrados, pues el mesegüero no se anda con chiquitas y se arriesga a que las ovejas sufran los golpes de su cayado. Y tratándose de viñaderos, en ocasiones se relata que estos iban armados con un chuzo.

15 Para Alfonso XI y el Ordenamiento de Menestrales, remitimos a la Colección de Cortes de los Reynos de León y Castilla y al Ordenamiento de Leyes que Alfonso XI hizo en las cortes de Alcalá de Henares el año 1348.

16 El Archivo General de Simancas guarda «El cumplimiento en Salamanca de las normas a seguir en lo necesario sobre la guarda de panes y viñas», del año 1500.

17 La Comunidad de la Villa y Tierra de Cuéllar incluía los actuales términos de Montemayor de Pililla, San Miguel del Arroyo, Santiago del Arroyo, Aldealbar, Cogeces del Monte, Torrecárcela, Bahabón, Campaspero, Santibáñez de Valcorba, Vitoria, además de otras muchas poblaciones de la actual provincia de Segovia.

18 Versión actualizada de las Ordenanzas del Concejo de Valladolid sobre pastos y cazas en 1267.

Dura era la vida de mesegueros y viñadores, pues tenían que permanecer en las tierras, a su cuidado, durante toda la duración del contrato, por lo que, de una u otra forma, debía llevar en estas condiciones su vida familiar y marital. Para verificar esto, basta acudir a la Ley 37 de las Ordenanzas de la Villa y Tierra de Cuéllar: «E que tales viñaderos sean obligados de estar de continuo en los pabos o en las cabañas e hacer e tener cabañas enteras en que estén» y, si no respondían al tercer grito de llamada, eran sancionados. Y en Ávila, las ordenanzas de 1348 inciden en que «qualquier viñadero que sea tenido de guardar bien y verdaderamente sus viñas, ansy de día conmo de noche, por que dé buen recabdo del daño que en ella feziere»¹⁹.



Guardaviñas del pago de los Coruñeses, Medina de Rioseco (Valladolid). Fotografía del autor

Pero, formalidades aparte, de esta manera de vida ilustra indirectamente el siguiente relato titulado *No acuda el meseguro a la llamada del buey*: «Dícese este cuento que un abad tenía amores con la mujer de un meseguro, y era concierto entre ellos que él saliese de noche a los trigos con un cencerro, y conque sonaba como buey; en oyéndole, decía el meseguro a la mujer: "Corre, ve a echar aquel buey"». Nos deja indicado que incluso la noche el meseguro debía pasarla en su chozo o

19 En Plasencia, el meseguro debía levantar su chozo en las tierras que cuidaba y debía dormir en él. El fuero de esta misma población establecía que el meseguro fuera jurado por el concejo para que fielmente guarde las mieses de febrero hasta julio mediado; y al viñador, que esté siempre en las viñas del pago y que las guarde de noche y de día; y que si no estuviere en las viñas, que tenga de penas por cada vez que se hallare en ellas, treinta maravedís. Y en Villaba de Pejiles, de la comarca de Calatayud, en el siglo XVII, el meseguro era nombrado hasta la Cruz de Mayo. En esta misma población, el viñador era contratado por un año a partir del 11 de noviembre, día de San Martín.

cabaña, sin abandonar las tierras en ningún momento, y que, de alguna forma, teniendo en cuenta las muchas semanas que estaba atado al contrato, hacía una vida marital y familiar relativamente normal.

A los mesegueros y viñadores, en general, se les retribuía por todos los labradores en proporción a la dimensión de sus tierras. En algunas latitudes, este, como otros oficios concejiles, se ajustaba por iguales, es decir, acordando anualmente la prestación de los servicios retribuyéndose normalmente en especie. En Cuéllar, se les retribuía «del montón de trigo en que oviere cinco cargas [...] e otro tanto del centeno e de la cevada e avena». Forma parecida de retribución se indica en el ordenamiento de Alfonso XI: «Que les den el diezmo e non otra cosa ninguna». Algunas otras formas de retribución eran las de recibir parte del dinero o especie con que se penaba a los dañadores²⁰. Para reforzar la autoridad de estos vigilantes, se les protegía «especialmente» advirtiendo los fueros de penas más duras a aquellas personas que dañaren o mataren a mesegueros y viñadores en el ejercicio de su actividad.

Más arriba indiqué que la específica figura del viñador pervivió en Castilla hasta no muy lejanas fechas, mientras que la de mesegueros da la impresión de que se fue diluyendo en las genéricas tareas del guarda de campo o guarda de panes, tal como se pone de manifiesto en las ordenanzas de numerosos pueblos y villas vallisoletanos²¹. Veamos tres ejemplos: en Mayorga, en 1806, se documenta una denuncia de malos tratos hechos al guarda de viñas, del pago de Carracastrillo²². Otro pleito similar, «malos tratamientos hechos a Benito Pion, guarda de viñas», se conoce en Valladolid en 1808²³. Y en 1901, el Ayuntamiento de Valladolid nombraba «guardas de los pinares y viñas» de algunos de los pagos de la ciudad.

La protección de sembrados y viñas, así como las normas para su correcta explotación, han pervivido hasta nuestros días. No en vano, se mire la comarca que se mire, el cereal y el vino han sido productos agrarios dominantes a lo largo de la historia, aunque la viña se perdiera en muchos municipios a raíz de la filoxera de 1905, tal como ocurrió en Tierra de Campos y Torozos (en ambas comarcas, ahora los guardaviñas están en medio de tierras de cereal). Así, es fácil encontrar en numerosas ordenanzas municipales del siglo xx, como Quintanilla de Trigueros, Rueda, Simancas, Tiedra, Valladolid, etc., normas relativas a la guarda de los campos: se prohíbe atravesar los sembrados a toda persona ya sea a pie o a caballo, se prohíbe a los dueños de los ganados pastar en las viñas, el Ayuntamiento y labradores acordarán el día en que habrá de dar comienzo la vendimia, nadie podrá introducir en las siembras corderos a pacer y mucho menos reses mayores, serán reos de hurto los que corten espiga con hoces u otros instrumentos, queda prohibido cortar uva o destrozar el viñedo, se prohíbe tirar piedras a los árboles, los palomares se cerrarán los meses de julio y agosto [para evitar que las palomas coman en los sembrados ya crecidos]...

Bien es verdad que ya en el siglo xx no serán mesegueros y viñadores quienes se encarguen de vigilar estos cultivos, sino los más prosaicos guardas de campo, guardas jurados o guardas municipales.

20 Fuero de Plasencia (siglo XIII): «E aya por su soldada da cada un yugo de bueys, media emina de pan, medio de trigo e medio de centeno».

21 Ordenanzas de los pueblos de Valladolid. Merchán, Carlos: *El gobierno de los Ayuntamientos de la provincia de Valladolid (época constitucional)*.

22 Real Audiencia y Chancillería de Valladolid. Salas de lo Criminal. Caja 779.7.

23 Real Chancillería de Valladolid. Salas de lo Criminal. Caja 1919.3.

BIBLIOGRAFÍA

- ARRANZ, Carlos: *Villa y tierra de Íscar*. Comunidad de la Villa y Tierra de Íscar, 1995.
- ASTARITA, Carlos: *Del feudalismo al capitalismo: cambio social y política en Castilla y Europa Occidental (1250-1520)*. Universidad de Granada, 2005.
- BENNASSAR, Bartolomé: *Valladolid en el Siglo de Oro*. Ayuntamiento de Valladolid y Ámbito, 1989.
- CÁTEDRA, Pedro (edición crítica): *Tres coloquios pastoriles, de Juan de Vergara y Lope de Rueda*. Cilengua, 2006.
- CHEVALIER, Máxime: *Cuento tradicional, cultura, literatura (siglos XVI-XIX)*. Universidad de Salamanca, 1999.
- FERNÁNDEZ, Lucas: *Farsas y églogas al modo y estilo pastoril y castellano (1474-1542)*. Edición de la Real Academia Española, 1867.
- FRANCO, Alfonso: *Estudios sobre ordenanzas municipales (siglos XIV-XVI)*. Universidad de Cádiz, 1998.
- LAREDO, Miguel Ángel: «Ordenanzas locales en la Corona de Castilla». *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, n.º 78-79. Año 2003-2004.
- LORENZO PINAR, Francisco Javier: «Ordenanzas para la guarda del pan del lugar de Abezames (Toro), 1565-1567». *Tiempos Modernos*, revista electrónica de Historia Moderna, 2001.
- LORA SERRANO, Gloria: *Ordenanzas de la Ciudad de Plasencia*. Universidad de Sevilla, 2005.
- MARTÍN GALINDO, José Luis: *Arrieros maragatos en el siglo XVIII*. Universidad de Valladolid, 1956.
- MERCHAN, Carlos: *El gobierno de los Ayuntamientos de la provincia de Valladolid (época constitucional)*. Diputación de Valladolid, 1997.
- MONSALVO Antón, José María: *Ordenanzas medievales de Ávila y su tierra*. Diputación Provincial de Ávila, 1990.
- OLMOS HERGUEDAS, Emilio: *La comunidad de Villa y Tierra de Cuéllar a fines de la Edad Media*. Universidad de Valladolid, 1998.
- PINO REBOLLEDO, Fernando (transcripción): *Libro de Actas del Ayuntamiento de Valladolid. Año 1499*. Ayuntamiento de Valladolid, 1993.
- REDONET Y LÓPEZ-DÓRIGA, Luis: *Ordenanzas de la Comunidad y Tierra de Segovia en 1514*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1932.
- REGUERA VALDELOMAR, Juan de la: *Extracto de leyes del Fuero Viejo de Castilla*. Madrid, 1788.
- REGLERO, Carlos Manuel: *Espacio y poder en la Castilla Medieval. Los Montes de Torozos (siglos X-XIV)*. Diputación de Valladolid, 1994.
- VACA, Ángel: *El trabajo en la historia. Jornadas de Estudios Históricos (1995)*. Universidad de Salamanca, 1996.
- VERGARA MARTÍN, Gabriel María: *Derecho consuetudinario y economía popular de la provincia de Segovia*. Imprenta del Asilo de Huérfanos del S. C. de Jesús (Madrid), 1909.
- VV. AA. *Colección documental de Cuéllar (934-1492)*. Ayuntamiento de Cuéllar, 2010.
- VV. AA. *Los fueros de Sepúlveda*. Diputación Provincial de Segovia, 1953.
- Boletín de la Sociedad Castellana de Excursiones*. Volumen VII. Editorial Grupo Pinciano: «Ordenanzas del Concejo de Valladolid sobre pastos y cazas en 1267».
- Colección de Cortes de los Reynos de León y Castilla*. Real Academia de la Historia, 1861-1903.
- El ordenamiento de Leyes que Alfonso XI hizo en las Cortes de Alcalá de Henares el año 1348*. Librería de viuda e hijos de D. Antonio Calleja, 1847.

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 