

Revista de **FOLKLORE**

Fundación Joaquín Díaz



Sobre ruedas o bajo ellas.....	3
Joaquín Díaz	
La tradición oral y su aportación para un mayor conocimiento de la historia del ferrocarril y sus gentes en España.....	4
Miguel Antonio Maldonado Felipe	
Castilla sigue hablando. 100 años de Miguel Delibes	16
Jorge Urdiales Yuste	
<i>Pietre del fulmine e saetta. Las piedras del rayo y el relámpago de la Collezione di Amuleti Giuseppe Bellucci (Perugia, Italia)</i>	20
David Lorente Fernández	
La cofradía de Santiago Apóstol en Bernuy de Porreros.....	48
Pascual González Galindo	
Fiestas locales en torno a la Cuaresma relacionadas con la comida	54
Víctor Omar Dabbagh Rollán	
Las parrandas de barrios en Camajuaní. Escenario de arte folclórico en el centro de Cuba.....	63
Alejandro Batista López	
Xanes, Mari, Fées: triangulando las hadas atlánticas.....	86
Cristobo de Milio Carrín	

SUMARIO

Revista de Folklore número 463 – Septiembre 2020

Dirige la Revista de Folklore: Joaquín Díaz

Producción digital, diseño y maquetación: Luis Vincent

Todos los textos e imágenes son aportados y son responsabilidad de sus autores

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

ISSN: 0211-1810

SOBRE RUEDAS O BAJO ELLAS

El ferrocarril llegó a España como el más espectacular resultado de una carrera imparable de la sociedad ochocentista hacia un universo industrializado. Las nuevas fuentes de energía y las posibilidades de mayor productividad se aliaron sin embargo en este caso con la ilusión por una mayor comodidad y velocidad en los desplazamientos, lo que entraba de lleno en cuestiones tan importantes para el individuo como los viajes, las relaciones personales y el turismo. Un factor humano acompañó, por tanto, el desarrollo y mejora del nuevo invento que pronto despertó la curiosidad pública y, cómo no, la codicia de los inversores. Los obstáculos no fueron menores que las expectativas, y así se pudo contemplar cómo los peligros para los usuarios se añadían a los que de por sí podía generar la inercia de una máquina de hierro que además llevaba fuego en sus entrañas. Numerosos incendios provocados por el tren al desplazarse entre los sembrados motivaron quejas, alborotos y hasta pedreas contra su paso organizadas por los propietarios de extensiones de cereal que quedaban convertidas en pavesas por el infernal invento. Las primeras previsiones acerca del peligro que podría acarrear una velocidad «desmesurada» quedaban ampliamente confirmadas por los numerosos accidentes provocados por la distracción o la ignorancia de quienes cruzaban las vías cuando no debían, pero también por los percances que ocasionaba entre los propios empleados del ferrocarril cualquier descuido o familiaridad con el oficio.

Algunas canciones –que en esa época primera eran todavía un excelente medio de comunicación y difusión de ideas y acontecimientos– pusieron el punto de mira en esas desgracias y dejaron suficiente ejemplo de por qué no se veía al tren como una bendición sino como una maldición divina y humana. «Atropellado por el tren» puede ser el mejor paradigma de algo que, un siglo y medio después nos parece aceptado y hasta lógico: un accidentado por el tren –llámese Juanillo, Pepito o de cualquier otra manera– es llevado al hospital, donde le visita su novia. Prefiere morir antes que quedar inválido y ella, al oír eso, cae al suelo como muerta. Finalmente él declara que aunque haya perdido los brazos, no ha perdido su querer.

Varían los lugares en los que se supone que transcurre el accidente y son distintas las causas que lo motivan, pero al final estamos ante un romance, repetido una y mil veces por plazas y mercados de todo el país para asombro primero y felicidad después de quienes aún creían en el amor y en la fidelidad. O sea todos nosotros y nuestros padres y nuestros abuelos.

CARTA DEL DIRECTOR

LA TRADICIÓN ORAL Y SU APORTACIÓN PARA UN MAYOR CONOCIMIENTO DE LA HISTORIA DEL FERROCARRIL Y SUS GENTES EN ESPAÑA

Miguel Antonio Maldonado Felipe

En sus primeros tiempos el tren fue considerado un invento diabólico, viendo aquellas locomotoras originarias que discurrían vomitando humos y lanzando chispas como alma que llevaba el diablo, circunstancias que generaron fuertes temores y recelos entre las gentes, sobre todo del medio rural desde donde se mantuvo un visible rechazo ante el novedoso artefacto que frecuentemente provocaba accidentes e incidencias en su discurrir, como así se refleja en la tradición oral desde los mismos comienzos del ferrocarril en España.

La primera línea de ferrocarril que se estableció en territorio peninsular fue la de Barcelona-Mataró, inaugurada el 28 de octubre de 1848 por iniciativa del industrial mataronense Miquel Biada y Bunyol, quien fascinado por las excelencias del ferrocarril construido entre La Habana y Güines convino en la necesidad de llevar a cabo la construcción de la línea, en base a las múltiples relaciones comerciales establecidas entre Mataró y Barcelona. La ignorancia y el miedo a lo desconocido llevaron a atribuir a las locomotoras cualidades monstruosas y demoníacas, algunas de las cuales se ven reflejadas en las coplas que cantaban en Badalona mientras apedreaban a su paso los trenes del recién inaugurado ferrocarril:

*El carril de Mataró
lleva cuernos, lleva cuernos,
el carril de Mataró
lleva cuernos y yo no*¹.

Del mismo modo, la tradición oral ha venido manteniendo como episodio destacable el

lance del párroco de una de las aldeas de la falda de San Cristóbal que, cuando los primeros trenes circularon entre Pamplona y Alsasua, salió un día revestido de sobrepelliz a conjurar el infernal convoy, exorcizándolo con hisopo y latines, como si de un invento demoníaco se tratara². Esta censura preliminar a la explotación ferroviaria se justificaba, fundamentalmente, en razones médicas, sociales y consideraciones de carácter ambiental. Los médicos alertaban sobre la existencia de gravísimos riesgos para la salud por el mero hecho de utilizar este medio de transporte. Así, múltiples revistas médicas y academias de la época publicaron artículos sobre los peligros que entrañaba el ferrocarril. Como señala José María Iribarren: «antes de construirse en España las primeras líneas, muchos aseguraban que al viajar se sufrían ahogos en la respiración, vértigos y mareos. Se decía que dada la velocidad de los trenes, los viajeros quedarían sofocados. Se temía, sobre todo, el paso por los túneles»³. El mismo Gustavo Adolfo Bécquer se muestra tremendamente gráfico al evocar el viaje que realizó en tren desde Madrid hasta Tudela en 1863, describiendo lo insoportable que resultaba esa primera sensación experimentada al iniciar un tren su marcha: «aquel confuso rechinar de ejes, aquel crujir de vidrios estremecidos, aquel fragor de ferretería ambulante, (...) crispera los nervios, marea y aturde»⁴. La memoria colectiva sustenta igual-

1 Font-Agustí (2015), p.17.

2 Iribarren (1943), p.16.

3 Iribarren (1943), p.14.

4 Bécquer (2011), p.5. La cita se corresponde al primero de los nueve escritos que Bécquer realizó desde su encierro en el Monasterio cisterciense de Veruela, publicados a lo largo de 1864 en el periódico madrileño

mente que ciertos trazados ferroviarios se vieron, en origen, condicionados ante la oposición de terratenientes y caciques de las poblaciones por donde se pretendía que pasaran, alegando precisamente los supuestos daños que podían provocar en las personas, animales y a los campos. Y efectivamente, fueron muchos los que aseguraron que el humo y la ceniza perjudicaban a la agricultura. Tal fue el caso de Caparroso (Navarra) cuyos vecinos se opusieron a que la línea férrea pasase junto al pueblo por temor a que las chispas de las locomotoras prendiesen fuego a mieses y pajeras. Por ello, la estación se instaló a dos kilómetros del mismo:

*Caparroso ya no es pueblo,
que se ha vuelto población;
tiene música y «toa» la Osma,
y va el coche a la Estación*⁵.

El mismo temor de Caparroso surgió entre las gentes de Villafranca de los Caballeros (Toledo) que se negaron a que las vías del tren cruzasen su población por miedo a los perjuicios que traerían los humos, vapores y chispas a animales y sembrados, hecho que condicionó el diseño definitivo de la línea del Ferrocarril de Madrid-Almansa por Alcázar de San Juan, o eso mismo han venido diciendo tradicionalmente nuestros mayores. Por otro lado, el ferrocarril procuró un nuevo sentido a aspectos físicos como la velocidad, el tiempo y el espacio, variables que distorsionadas por el nuevo invento, resultaron fascinantes para las gentes. No en vano, algunos cronistas destacaban que con la llegada del «nuevo mesías», como así lo adjetivaban metafóricamente, se había «conseguido borrar las distancias geográficas»⁶. Así, la velocidad que desarrollaban los trenes, sobre todo en los primeros tiempos, no escapó a la difusión y pues-

ta en valor por parte del pueblo mediante el recurso más inmediato y característico del que disponían, el cantar popular en forma de cuarteta o seguidilla. De este modo enaltecían los vecinos de Albacete los grandes beneficios que les reportaría, en materia de tiempo, la llegada del ferrocarril a su ciudad de la mano del Marqués de Salamanca:

*El Marqués de Salamanca
nos hace un ferro-carril,
para irnos en diez horas
desde Albacete a Madrid*⁷.

Y efectivamente, teniendo en cuenta que la Compañía de coches y diligencias-correo invertía en las décadas de los cuarenta y cincuenta del s. XIX varias jornadas en realizar el trayecto entre Madrid y Albacete, con sus correspondientes pernoctaciones y avituallamientos en las paradas de postas, el hacer los casi 280 kilómetros de recorrido que albergaba esta sección de la nueva línea a Almansa en diez horas suponía un ahorro de tiempo formidable. En consonancia con lo anterior, una década más tarde, en 1865, después de la inauguración del ferrocarril de Chinchilla-Murcia construido por MZA, los vecinos del Campo de Hellín destacaban en sus canciones los más de cincuenta vertiginosos kilómetros por hora que desarrollaban los trenes para invertir una sola hora en cumplimentar los 51 kilómetros que separaban las ciudades de Chinchilla y Hellín.

*Es tal la velocidad
que lleva el ferro-carril,
que en una hora te pone
desde Chinchilla hasta Hellín*⁸.

Con el paso del tiempo, las velocidades del nuevo ingenio se vieron normalizadas y aceptadas por la mayoría, llegándose incluso, en algunos casos, a subestimar y satirizar a modo de crítica social el excesivo tiempo de ciertos

El Contemporáneo. En esta carta relata su periplo desde Madrid hasta Veruela utilizando diferentes medios de transporte, entre ellos el ferrocarril.

5 Iribarren (1943), p.18.

6 *La Nación*. 20 de marzo, 1855.

7 Rodríguez (2000), N° 41, p.6.

8 Rodríguez (2000), N° 381, p.181.

servicios. No son pocos los ejemplos que podemos encontrar al respecto, destacando el caso de Toledo, cuya unión por ferrocarril con la capital de España no fue, en origen, directo como otras líneas; se conformó como un pequeño ramal entre Toledo y Castillejo, punto intermedio de la línea de ferrocarril Madrid-Almansa desde el cual era necesario hacer transbordo con los trenes de enlace. Esta situación se mantuvo desde junio de 1858 en que fue inaugurado por la reina Isabel II, hasta mayo de 1879, veinte años después cuando comenzó la explotación comercial del ferrocarril de Madrid a Ciudad Real, materializándose la conexión entre Madrid Delicias y Toledo, con desvío por Algodor. El tiempo para cubrir este trayecto era de dos horas, aumentando hasta casi cuatro horas de viaje vía Aranjuez, con el consabido transbordo en Castillejo. La tipología del material utilizado, así como los tiempos y velocidades establecidas, hicieron que los toledanos, con su carácter imperial, despreciasen y ridiculizasen el servicio ferroviario a través de coplas populares como esta seguidilla con bordón:

*El tren que con la corte
une a Toledo,
llaman con gran descaro
el tren expreso.
¡Dos horas muertas
para llegar a entrambas...
digo, a sus puertas!⁹*

Resulta un hecho constatado que la irrupción y posterior consolidación del ferrocarril, provocó una verdadera revolución social, cultural, laboral y sobre todo humana en los territorios donde se hizo presente. Se cambiaron usos y costumbres, entrecruzaron pensamientos y convergieron identidades, conformándose con ello una particular idiosincrasia reconocida por todos. Julián López García destaca que entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX se aprecia cómo el estilo de vida agrícola pasa de

ser predominante a declinar en la sociedad ciudadrealeña¹⁰, y Alcázar de San Juan ejemplariza ese cambio de estilos de vida como consecuencia de la llegada del ferrocarril a la ciudad, el 9 de abril de 1854, hecho que comportó una mejora en las economías de las zonas de influencia, privadas hasta entonces de cualquier tipo de desarrollo económico e industrial. Enrique Manzanque certifica en sus escritos que las causas fundamentales que contribuyeron al enorme desarrollo experimentado en Alcázar, desde mediados del s. XIX hasta la primera década del XX, fueron dos: la instalación de la Estación de ferrocarril y las extraordinarias cantidades de viñedo plantado y cultivado desde entonces, lo que comportó el establecimiento de numerosas bodegas e industrias relacionadas con la elaboración de vinos y licores, congregando y atrayendo a la ciudad toda suerte de gentes con usos, costumbres y formas de vida diferentes al predominante modo rural establecido hasta esos momentos:

En los cincuenta años que van transcurridos desde que se inauguró la estación hasta ahora, millones de reales se han gastado en infinidad de obras que se han construido, disfrutando este pueblo parte de estos recursos por el mucho trabajo que se ha dado a los artesanos de diferentes clases y especialmente a los braceros. No hablemos de las inmensas ventajas que han traído, por estar a la vista de todos, el mucho personal con que cuenta esta estación, por ser el enlace de las líneas de Levante y Andalucía con Madrid, las facilidades para el comercio y los viajes; y por último, que ha sido la base del mejoramiento de esta población, trayendo a ella muchos elementos de riqueza de que antes carecía»¹¹.

9 Moraleda (1902), p.264.

10 López (2003), p.16.

11 Manzanque (1905), p.47.



Grupo de trabajadores agrícolas de diferentes edades recolectando patatas en la finca «La Madrila», término de Alcázar de San Juan, junto al guardabarreras de MZA que presenta todos los atributos (gorra, guerrera y banderín).
Foto: Requena, Alcázar de San Juan, década de los años 30 (AHMASJ)

La influencia del ferrocarril en el desarrollo alcazareño a corto plazo se deja ver, además de en otros ámbitos, en la evolución demográfica de su población. Así, en 1857, tres años después de la presencia ferroviaria en la ciudad, se registraba ya un incremento de más de cuatrocientos habitantes respecto a las cifras recogidas en el Diccionario de Madoz¹² en 1845, alcanzando una población de hecho de 7.942 habitantes. Treinta años después, en 1887, la población existente en la ciudad alcanzaba los 9.557 habitantes, 1.615 más respecto a 1857¹³. Como destaca Soraya Sánchez: «otro de los índices evidentes de esta correlación entre el ferrocarril y el crecimiento demográfico es que el municipio de Alcázar se anticipó de forma notoria al contexto rural de la comarca alcanzando niveles

12 Madoz (1846-1850), p.442.

13 Censos de población del Instituto Nacional de Estadística 1887.

superiores de crecimiento demográfico, de desarrollo del comercio e industria, de adelantos sociales, urbanísticos y culturales»¹⁴. Coyuntura que resultó común en el conjunto de demarcaciones ferroviarias donde la irrupción de trabajadores, obreros y empleados de las diferentes compañías, así como los de las industrias auxiliares que emergieron a la par, con usos y costumbres dispares, suscitaban profundos cambios de mentalidad, pensamiento y multiculturalidad allí donde arraigaron. En Alcázar de San Juan el polvo de la tizne traído por el tren desde su instalación, cambió la fisonomía de la villa, resultando esta circunstancia, como señalaba el Doctor Mazuecos: «un factor muy importante en la vida alcazareña y su matiz predominante durante un siglo. Se enseñoreó de la estación, hasta el punto de ser cualidad distintiva y dar nombre genérico a sus empleados, conocidos por los tiznaos, pero se infiltró en el pueblo al-

14 Sánchez (2006), p.22.

terando sus cualidades propias, sin dejar ningún sector que no recibiera su influencia»¹⁵.

*Los cuatro novios que tengo
todos son de la Estación,
maquinista, fogonero,
guardafrenos, conductor*¹⁶.

En definitiva, el ferrocarril y sus gentes, como dice el adagio «mudaron costumbres»; tanto es así que, según argumenta Pedro de Madrazo, una de las causas que más contribuyeron a la castellanización de ciertos pueblos vascoparlantes de Navarra en la segunda mitad del s. XIX fue el ferrocarril¹⁷. José María Iribarren corrobora esta afirmación al señalar que: «según el mapa lingüístico del Príncipe Luciano Bonaparte, es que en el año 1860, en que se estableció la vía, se hablaba euskera en Puente la Reina, en la Valdorba, en la cuenca de Pamplona, en Garinoain y en Aoiz»¹⁸, zonas que evolucionaron hasta relegar el vascuence como forma de expresión minoritaria entre sus gentes. Otro buen ejemplo de esa influencia que puede llegar a ejercer una comunidad folklórica transmisora sobre comunidades folklóricas receptoras, en el ámbito ferroviario, lo tenemos en la introducción de la trikitixa en el País Vasco por ferroviarios foráneos. Mikel Aizpuru señala la llegada en la década de los cincuenta del s. XIX de un considerable grupo de trabajadores franceses y piemonteses, muchos de ellos junto a sus familias, como mano de obra especializada para la construcción del tendido ferroviario en territorio guipuzcoano, fundamentalmente para el levantamiento de túneles y viaductos:

*Además de conocimiento técnico,
dichas personas trajeron nuevas costum-
bres y gustos culturales. Mientras algunas
de esas prácticas fueron rechazadas por*

*parte de la sociedad vasca, otras fueron
asimiladas con intensidad, vasquizán-
dolas rápidamente. La introducción del
acordeón diatónico, la trikitixa, fue una
de ellas*¹⁹.

El rechazo a ciertas costumbres al que se hacía alusión anteriormente se muestra categórico frente a transformaciones entre los modelos social tradicional y el moderno que se fue conformando con la llegada y posterior consolidación del ferrocarril, atendiendo principalmente a cuestiones de arraigo y desarraigo, desconfianza y recelo ante lo nuevo y desconocido, pudiendo destacar a este respecto la contraposición ideológica entre el estilo de vida agrícola y ganadero frente a los nuevos arquetipos. Antagonismo que tradicionalmente se vino mantenido entre ambos grupos sociales. Así, en tiempos de crisis, escasez y hambruna, las gentes del medio rural se jactaban frente a los colectivos ferroviarios de disponer de recursos suficientes para poder hacer frente a las penurias, gracias fundamentalmente a sus economías de autosuficiencia, frases tremendamente categóricas como la de: «que coman hierros», resultaban frecuentes contra un colectivo que, si bien disponía de recursos económicos, la especulación y escasez impedía su adquisición.

Las empresas ferroviarias presentaban un complejo organigrama profesional con múltiples y heterogéneas categorías que, fuertemente jerarquizadas, se estructuraban entorno a tres grandes servicios: movimiento, tracción y vías. Las condiciones laborales, funciones y salarios del personal resultaban manifiestamente diferentes.

*Los Maquinistas son de oro,
los fogoneros de plata,
y los pobres conductores
son de hierro u hojalata*²⁰.

15 Mazuecos (1967), F. XVIII, p.37.

16 Fernández (1998), N° 813, p.149.

17 Madrazo (1972).

18 Iribarren (1943), p. 20.

19 Aizpuru (2012), p.9.

20 Copla popular recogida en Alcázar de San Juan en la que se relacionan, de manera jerarquizada, diferentes categorías profesionales del personal de conducción y



El maquinista Ramón Maldonado Callejas junto a la 240-2496 la «carrilona», del depósito de Alcázar de San Juan, última locomotora que gobernó.
Foto. Colección particular del autor

Si bien, el particular entramado de este tipo de explotación requería una estrecha interdependencia competencial para una consecución óptima del servicio diario. Esa supeditación funcional no siempre estaba exenta de controversias entre los diferentes actores que tradicionalmente han gozado de personalidad profesional propia e intereses, a menudo, contrapuestos.

Los oficios más representativos en explotación eran el de factor y jefe de estación, encargados de liderar el trabajo contable, comercial y la regulación de la circulación; los maquinistas y fogoneros entre los específicos de tracción, asumían la conducción de los trenes colaborando en el mantenimiento y puesta a punto de las locomotoras; y por último los obreros y capataces, propios de vías y obras, dedicados a la disposición, conservación y reparación de la traza de vía y demás instalaciones.

trenes atendiendo a su nivel salarial.

Como señalan Jairo Fernández y Nuria Vila los maquinistas y fogoneros: «alcanzaron gran valor simbólico como los domesticadores de tecnología del vapor, representación de la modernidad. En consecuencia disfrutaban de una alta consideración y de altos salarios»²¹, merced a su plena dedicación al oficio, con jornadas laborales interminables y un extraordinario desarraigo. En contraposición a estos se encontraba el personal de movimiento, factores y jefes, que «como no gozaban del mismo prestigio que los maquinistas y disfrutaban de menores ingresos se caracterizaban por sus deseos de reconocimiento profesional. Los roces cotidianos eran numerosos a medida que convergían en el desarrollo del servicio»²². Así pues, sobre las diferencias profesionales anteriormente aludidas encontramos este adagio referido al trabajo de los factores, categoría laboral emblemática del ferrocarril que poseía una retórica bastante rimbombante y retorcida, el cantar es sí presenta un carácter marcadamente despectivo que subestima manifiestamente la profesión y rubrica las diferencias entre maquinistas y factores:

*Factores que facturáis
y entendéis de expediciones
decidme que tarifa aplicáis
al forro de mis cojones*²³.

La implantación y consolidación de los trazados ferroviarios procuraron un servicio público que vino a paliar antiguas carencias y estableció nuevas necesidades, sobre todo en el desarrollo urbanístico de las grandes ciudades donde los ferrocarriles resultaron decisivos. En la Barcelona del último tercio del s. XIX, con el crecimiento de la Gran Vía, se suscitó la necesidad de minimizar el tiempo empleado para cruzar la ciudad desde un extremo a otro, realizado hasta ese momento mediante tranvía de sangre. Del mismo modo, el crecimiento poblacional alentó la

21 Fernández y Vila (2010), p. 18.

22 Fernández y Vila (2010), p. 18.

23 Cuarteta octosilábica recogida en Alcázar de San Juan, propia de ambiente ferroviario.

demanda de enlace entre la ciudad y las poblaciones periféricas. Todo esto necesitaría de servicios rápidos que vendrían a suplir al flemático «carrilet de Sarrià», que desde 1863 comunicaba los vecindarios más poblados de Barcelona: Plaza Cataluña, Gracia, San Gervasio y Sarrià.

Las conjeturas sobre una hipotética supresión temporal del servicio del «carrilet», para realizar las obras necesarias, vino a caldear los ánimos de los muchos usuarios que, molestos con las medidas, mostraban en 1885 su desacuerdo a través de esta popular copla:

*Ens volem prendre les Carolines
ens varen prendre Gibraltar,
ara nomes cal que en prenguin
el carrilet de Sarria*

*Nos quieren quitar las Carolinas²⁴
nos quitaron Gibraltar,
ya solo falta que nos quiten
el trenecito de Sarrià²⁵.*

24 Las Carolinas junto a las islas Marianas conformaban la micronesia española, extendiéndose desde Filipinas hacia el este, con una extensión de 3.000 millas y cerca de 500 islas cuya superficie no era mayor de 2.300 kilómetros en total.

25 del Rey y Canales (2010), p.18.



Locomotora 7.600 «panchorga», en la estación de Villacañas (Toledo) en tiempo de vendimia.
Foto: Portada revista Vía Libre N°46, 1 de octubre 1967

El atípico ancho de vía de seis pies castellanos elegido para la red ferroviaria española, ligeramente superior al imperante en los países de Europa Occidental, se debió a una decisión técnica expresada en el conocido como Informe Subercase, encargado en 1844 por el Gobierno a una comisión técnica dirigida por el ingeniero Juan Subercase, en base a la solicitud de concesión de una línea proyectada entre Madrid y el puerto de Cádiz. Ese mayor ancho de vía, consideraban nuestros ingenieros, permitiría circular locomotoras más robustas y potentes, como así lo requería la complicada orografía peninsular. Gran parte de los ferrocarriles de ancho distinto a esos seis pies castellanos que determinaba el Informe Subercase se conformaron en España a lo largo del último tercio del s. XIX, cuando la Ley General de Ferrocarriles de 23 de noviembre de 1877 abrió la puerta al establecimiento de anchos de vía y parámetros de trazado distintos a los de la red principal, para las líneas que se solicitaran sin estar incluidas en el Plan General que acompañaba a la norma citada. Fundamento desencadenante del vasto catálogo de anchos de vía que, tremendamente diseminados y con carácter eminentemente local, proliferaron en nuestro país de la mano de empresas y concesionarios, en muchos casos, con recursos limitados, cuya estrategia y pretensión no era otra que obtener el máximo rendimiento con el mínimo desembolso. Esto implicaba economizar, sobre todo, en los costes de establecimiento, premisa en la que se enmarcan fundamentalmente las líneas de vía estrecha al necesitar curvas de menor radio, menor anchura de plataforma y mayor economía en túneles, puentes, balasto, traviesas, carriles y material móvil. Ventajas económicas que contrarrestaban con importantes desventajas para la explotación, destacando la menor estabilidad del material y limitación de velocidades, condicionantes que se ven agravados cuanto menor es el ancho de vía.

Resulta una máxima en ingeniería ferroviaria que la elección de un ancho de vía inferior al métrico solo es admisible por imposición debida al galibo. Anchos muy reducidos (0,75 – 0,60) solo

se emplean cuando la orografía obliga a utilizar radios muy pequeños y para el transporte de mercancías, normalmente en ramales industriales²⁶. Esa era la teoría, si bien en la práctica muchos concesionarios se vieron abocados a modificar y adaptar sus proyectos, diseñados en principio con anchos mínimos para transportar mercancías, al transporte de viajeros, accediendo con ello a la necesaria expropiación forzosa de terrenos que comportaba la declaración de ferrocarril de servicio público. Coyuntura adoptada por compañías como la del «Ferrocarril de Valdepeñas a La Calzada y prolongación a Puertollano», popularmente conocido como «trenillo de Valdepeñas», de 0,75 mts. de ancho, tan frágil y quebradizo que a pesar de su lentitud, disponía de una extraordinaria facilidad para el descarrilo. Si bien, a la endeblez propia del material, había que sumar el descuido permanente de las obligaciones de mantenimiento y conservación de las infraestructuras por parte del concesionario hasta límites que rozaban la insensatez. Recuerdo que aún se mantiene entre las gentes de la comarca, de ahí estas coplas recogidas por Eusebio Vasco en diferentes poblaciones de su recorrido:

*Con el aire que llevan
las moraleñas,
derriban el trenillo
de Valdepeñas*²⁷.

*El trenillo del Moral
no puede llevar tres coches,
se asusta de los olivares,
se va a matar una noche*²⁸.

*El trenillo del Moral
lo derribaron de un soplo,
y las muchachas decían:
que nos traigan pronto otro*²⁹.

26 Álvarez y Luque (2003), p.21.

27 Vasco (1929 T.I, N° 508.

28 Vida Manchega. 10 de agosto 1918 p.13.

29 Vasco (1929), T.I, N° 279.

Otro buen ejemplo de oralidad popular sobre ferrocarriles de ancho menor al metro lo encontramos en la canción que se muestra más adelante, cuyo texto evidencia las carencias y defectos del conocido popularmente como el «Pinxo de Bañoles», tren pequeño y lento que, con una dimensión de 75 cm. entre cabezas del carril, circulaba entre Girona y Bañoles, uno de los ramales del popular tranvía del bajo Ampurdán.

*El tren «Pinxo» de Banyoles
és el més petit que hi ha,
fet de llaunes i cassoles
i cascos de bacallá.*

*Passa per la carretera
com si un llamp colpís l'espai.
Quan troba una pujada
ja s'atura a mig camí.*

*Un matí de primavera
se'n va anar a ca l'adroguer
trencà vidres i finestres
i a la fi sortí carrer,
I dóna temps al maquinista
dánar a beure un got de vi.*

Por último tomamos como arquetipo el igualmente desaparecido ferrocarril que unió desde 1888 hasta 1963 Onda con el Grao de Castellón, llamado popularmente «La Panderola» (cucaracha en valenciano). Sobre este ferrocarril de 750 mm de ancho, al igual que los anteriores, versa esta cancioncilla de tipo festivo popularizada en las primeras décadas del s. XX donde, a modo de burla, se destaca la reducidas velocidades que desarrollaba.

*De Castelló a Almazora, leré, leré,
de Castelló a Almazora, leré, leré,
hi ha un tren que vola ¡leré!
hi ha un tren que vola, leré, leré³⁰.*

O esta otra versión de la misma recogida de la tradición oral:

*De Castelló a Almassora, Xispum tracatrac,
de Castelló a Almassora, Xispum tracatrac,
hi ha un tren que vola leré.
hi ha un tren que vola leré.
hi ha un tren que vola leré.
hi ha un tren que vola leréleré*

*I per aixó li dieu, Ximpum tracatrac,
i per aixó li dieu, Ximpum tracatrac,
la Panderola leré.
la Panderola leré.
la Panderola leré leré leré leré,
la Panderola leré leré»*

Sobre ferrocarriles con ancho aún más ceñido, como el conocido popularmente como la «Campurra», en virtud del topónimo del que procedía su impulsor, Cándido Blanco Varela (1878-1945) artífice y sufragador en sus orígenes de la línea y oriundo de la casería lavianesa de «El Campurru»³¹, fue un tranvía a vapor de 650 mm de ancho que durante casi cincuenta años circuló entre las localidades de Pola de Laviana y Rioseco. Trenillo conocido y recordado además de por el abundante y denso humo que desprendían sus locomotoras y el estruendoso ruido que provocaba, por los accidentes que, a pesar de su lento circular (las velocidades máximas no excedían de entre 8 y 10 km/h), causo a lo largo de su existencia a consecuencia de su paso por el centro de los pueblos, de ahí esta cuarteta:

*La máquina de «Campurru»
atropellando a la xente,
llena la Pola de fumo
y de chispes guapamente³².*

La disposición de un ancho de vía inferior al normal subordinó la existencia de todas estas líneas de vía estrecha y, en la mayoría de los casos, condicionantes añadidos como la separación y aislamiento respecto a la red principal, el interés únicamente local de sus trazados y las trasnochadas instalaciones, además de la com-

30 Asins (1987), p.78.

31 Campal (2001), p.2.

32 Ogando (1987), p.127.

petencia del transporte por carretera condicionaron su cierre. Y es que resulta bien cierto que el trazado de las líneas se constituyó realmente como elemento favorecedor o discriminatorio, según los casos, otorgando infinitas ventajas a las zonas provistas de comunicación ferroviaria frente a las que carecieron de ella. Aspectos como el impulso económico, la modernidad, el desarrollo y las nuevas oportunidades, emergieron y se implantaron en los territorios con trazado ferroviario, alentando rivalidades entre pueblos. Así, sobre el ferrocarril de vía estrecha que durante una década unió los pueblos de Bollullos y la Palma, denominado popularmente como «La Cafetera», se recogieron en un interesantísimo trabajo publicado en la revista «CARRIL» algunos cantares que hacen alusión directa al mismo y a la rivalidad entre vecinos de ambas poblaciones:

*Dicen que los bollulleros
van a hacer un ferrocarril,
con cáscaras de palmito
y camisas de maíz.*

*Ya viene por el Alto la Mesa
berreando la «Cafetera»,
y los tontos Bilorios³³
que van a verla³⁴.*

Del mismo modo las gentes de Tafalla (Navarra) por inquina ancestral contra los de Olite, y por creer que muchos pueblos quedarían sin estación cantaban estas coplas:

*Piensen los de Olite
que han de conseguir,
tener estación
del ferrocarril.*

33 Término que en Andalucía se corresponde con ingenuo, bobo

34 La copla viene a ridiculizar la locomotora que además del de «La Cafetera», recibió también el apodo de la «Merceita» en honor a la virgen de las Mercedes, patrona de Bollullos.

*Son necios y locos,
lo juro por mí,
por que la estación
no ha de estar allí³⁵.*

A lo largo del artículo se han reseñado diferentes ejemplos con manifestaciones de carácter popular y temática ferroviaria mantenidas en la tradición oral. Muestras que se han ido vinculando a diferentes ámbitos, como el social, económico, geográfico, técnico, jurídico, etnográfico, antropológico, e incluso al meramente profesional ferroviario. Además de estos, se han constatado otros que bien pudieran suscribirse en el marco de las políticas ejercidas en materia de ferrocarril durante el primer tercio del s. xx; más concretamente en el desarrollo de nuevas vías de comunicación, con mejoras en las infraestructuras tanto de carreteras como de vías ferroviarias y comunicaciones, que promulgo el Gobierno de Primo de Rivera. En el caso ferroviario se conformo con la implantación del Estatuto Ferroviario de 1924, asegurándose un fuerte intervencionismo del Estado a cambio de ayuda pública para las empresas adheridas. Del mismo modo, en 1926 se fundó el Circulo Nacional de Firms Especiales que se encargo de realizar más de 7.000 km. de carreteras y con respecto a las comunicaciones, en 1927 se creó la Compañía Telefónica Nacional de España. Las inversiones en infraestructuras provocaron un importante endeudamiento para el Estado que deterioró considerablemente la hacienda pública, condicionando las políticas económicas de los Gobiernos posteriores. Hecho destacado en las manifestaciones populares de la época:

*Tanto poner kilómetros
y telégrafos de alambre,
y tantos ferrocarriles ...
nos mata el Gobierno de hambre³⁶.*

35 Iribarren (1943), p.17.

36 Jiménez (1925), nº 217, p. 69.



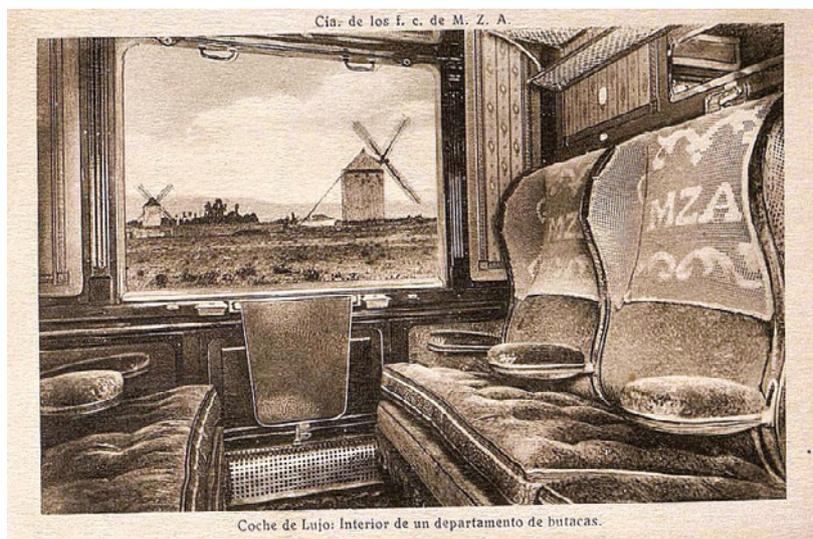
Fotografía: «Hermanos Reales», Pedro, Manuel y Antonio, Socúellamos 1950

Los atractivos que presentan los cantares populares son múltiples y llegando a este punto no podía faltar, a modo de conclusión, alguna muestra de cantares que con carácter satírico, jocoso, licencioso o atrevido, hagan alusión directa al ferrocarril y lo que este supuso para el desarrollo y progreso de nuestra sociedad.

*Cuando veo al tren correr,
mientras trabajo en el campo,
miro a mi burra y digo:
de burra a tren, ¡qué adelanto!*³⁷.

Las diferencias entre las clases sociales se patentizaron y manifestaron en los espacios públicos, espacios que quedaron reservados a la burguesía.

37 Raimundo (1973), p. 38.



Coche de lujo de la Compañía de los FFCC de MZA

FUENTES DOCUMENTALES

Archivo Historio Municipal de Alcázar de San Juan (AHMASJ).

«Apuntes Históricos de Alcázar de San Juan», escritos en 1905 por Enrique Manzaneeque Tapia. Inéditos.

Fotografía de trabajadores recolectando patata en la finca «La Madrila»: realizada por Requena en la década de los años 30.

Fondo documental del Instituto Nacional de Estadística (FDINE).

Censos de la Población de los años 1842 - 1900. Provincia de Ciudad Real.

FUENTES HEMEROGRÁFICAS

Hemeroteca Digital Biblioteca Nacional de España (HDBNE).

La Nación (Madrid), 1849 - 1873.

Vida Manchega (Ciudad Real), 1912 - 1920.

BIBLIOGRAFÍA

ASINS ARBÓ, Miguel (1987), *Cancionero Popular de la Valencia de los años 20*. Biblioteca Gráfica Valenciana, Valencia.

ÁLVAREZ MÁNTARAS, Daniel (2003), *Ferrocarriles: Ingeniería e infraestructura de los transportes*. Universidad de Oviedo, Oviedo.

AIZPURU, Mikel (2012), *Norteko Ferrokarrila. Le red ferroviaria en la literatura oral vasca*. En actas VI Congreso de Historia Ferroviaria, Vitoria. Museo del Ferrocarril de Madrid. Madrid. ISBN: 978-84-89649-90-3.

BÉCQUER, Gustavo Adolfo (2011), *Desde mi celda*. Cátedra, Madrid 2011.

CAMPAL FERNÁNDEZ, J. L. (2001), *La Campurra, trenillo de viajeros y mercancías entre Laviana y Sobrescovich (Asturias)*. Comunicación al II Congreso de Historia Ferroviaria, Aranjuez. docutren.com/HistoriaFerroviaria/Aranjuez2001.

Fernández, Jairo y VILA, Nuria (2010), *Memorias del Ferrocarril, Imágenes para el recuerdo. Trabajadores Ferroviarios*. Fundación de los Ferrocarriles Españoles (FFE). Madrid.

FERNÁNDEZ CANO, José Manuel (1998), *Mil Cantares Populares*. Biblioteca de Autores Manchegos, Diputación Provincial de C. Real.

FONT-AGUSTÍ, Jordi (2015), *Revista Vía Libre*, N° 600, Madrid.

GÓMEZ, José Antonio (1994), «El Ferrocarril del Condado». *Revista «CARRIL»* N° 41, Junio de 1994. Associació d'Amics del Ferrocarril de Barcelona.

HERMANOS REALES (Pedro, Manuel y Antonio) (2000), *SOCÚELAMOS DE OTRO TIEMPO. Sus trabajos y sus días en imágenes y versos*. I Exposición de Fotografía Antigua de los Hermanos Reales, Socúellamos (Agosto 2000).

IRIBARREN, José María (1943), *Batiburrillo Navarro. Segunda parte de Retablo de Curiosidades*. Zaragoza.

JIMÉNEZ DE ARAGÓN, Juan José (1925), *Cancionero Aragonés*. Zaragoza.

LÓPEZ GARCÍA, Julián (2003), *Ideologías y ritos populares de nacimiento, noviazgo, matrimonio y muerte en Ciudad Real*. Biblioteca de Autores Manchegos. C. Real.

MADOZ, Pascual (1846-1850), *Diccionario Geográfico, Estadístico, Histórico de España y sus posesiones de ultramar*. Volumen I. Luis Sagasti impresor. Madrid.

MADRAZO, Pedro de (1972), *Navarra, sus monumentos y arte, su naturaleza e historia, usos, costumbres y fueros I y II. Historia y fueros del País Vasco*. Auñamendi, San Sebastián (Edición facsímil de la primera edición de 1886).

MAZUECOS, Rafael (1951-1987), *Hombres, lugares y cosas de La Mancha (Apuntes para un estudio Medico-Topográfico de la comarca)*. Publicado por el autor en 58 fascículos, Alcázar de San Juan.

MORALEDA Y ESTEBAN, Juan (1902), «Más cantares toledanos». *Bulletin hispanique*, Volumen 4 número 3, p. 264. Bordeaux.

OGANDO, J. B., *Revista: Alto Nalón, Barrendos*, n° 30-31, (abril-mayo 1987).

RAIMUNDO SIERRA, Ángel (1973), *La Jota, Raíz de Raza*. Calatayud.

REY VICENTE, Miguel del y CANALES TORRES, Carlos (2010), *Breve historia de la guerra del 98. España contra Estados Unidos*. Nowtilus, Madrid.

RODRÍGUEZ DE LA TORRE, Fernando (2000), «Dichos, coplas y versos tópicos de La Mancha y de la Provincia de Albacete». Instituto de Estudios Albacetenses «Don Juan Manuel», Excma. Diputación de Albacete. *Serie I, Estudios N° 122*, Albacete.

SÁNCHEZ VALVERDE, Soraya (2006), «Evolución Demográfica de Alcázar de San Juan (1857-1998)». Patronato Municipal de Cultura de Alcázar de San Juan, *TESELA* N° 16. Alcázar de San Juan.

VASCO, Eusebio (1929), *Treinta mil cantares populares*. Imprenta de Mendoza, Tomo I, Valdepeñas.

CASTILLA SIGUE HABLANDO. 100 AÑOS DE MIGUEL DELIBES

Jorge Urdiales Yuste

Castilla le habló a Miguel Delibes hace 34 años con los temas de siempre (la sequía, la sed, el asado...), a través de las novedades del momento (Castilla en el Mercado Común, el canaricultor, las tentativas de repoblación...) y también recuperando en el último momento aquellos oficios y costumbres que tendían a desaparecer (las oreanas del Sil, el cangrejo de patas blancas, los palomares...).

Miguel Delibes, ya en los años 80, se volvió a patear el campo en busca de noticias. Como el médico que ausculta al paciente, Delibes tomó el pulso a su tierra hace ya tres décadas. La editorial, Destino, levantó finalmente acta del estado de Castilla en 1986, ahora hace 34 años.

Sería pueril decir que *Castilla habla* es un libro que no ha tenido el reconocimiento que se merece. Eso se dice de casi todos los libros y autores de los que uno habla. En Delibes el cronista de este libro lo ha oído cientos de veces, pero también lo ha oído de Cela o de Juan Ramón Jiménez. Sea como fuere, para este cronista *Castilla habla* es una de las joyas de Miguel Delibes. Quizá por los temas que trata, por la facilidad de su lectura... Quizá porque cualquiera se puede ver reflejado en alguno de sus capítulos o, al menos, ver reflejados a sus padres o abuelos.

Castilla habla es un largo paseo por la Castilla de los años 80. En el libro, Delibes dedica un capítulo a cada uno de los personajes con los que se «encuentra». Les hace hablar y contar su modo de vida o su experiencia pasada sobre algo. Cada capítulo, independiente de los demás, es un vivo retrato del palpar castellano de hace 34 años.

No pretende Delibes hacer una enciclopedia de la Castilla de entonces con este libro. Busca recoger testimonios de la gente de su tierra, casi todos curiosos y algunos desconocidos incluso para los propios castellanos. Delibes, que manifiesta sus querencias, tiene presto el olfato para encontrar los viejos oficios que ya entonces se estaban perdiendo. Los encuentra y nos los presenta en forma de capítulos de *Castilla habla*.

Gran parte de aquellas gentes que se presentan en el libro, hoy ya no está. Ni siquiera nos queda el escritor, que se fue en 2010. Pero todavía se encontró este cronista con Alfredo Rodríguez y su palomar, el protagonista del capítulo VIII de *Castilla habla*, o con Paulino, el guarda del río Omaña al que le dedica Delibes unas páginas de *Mis amigas las truchas*, o con Jesús María Reglero, con el que comparte tantas jornadas de caza en *El último coto...* Habló el cronista con Juan Delibes y Adolfo Delibes, hijos del escritor. Charló largamente con Herminio, el bichero de Vadillo de la Sierra, donde Delibes había estrenado coto en 1976. Con la excusa de visitar La Sinova, tomó el cronista el pulso a la agricultura, la caza y la política municipal actuales en el pueblo cercano de Castrillo Tejeriego. Una ama de casa castellana le explicó al cronista que todavía se pescan cangrejos de río en Renedo de Esgueva y otra señora de Villavaquerín que había hecho de extra en la película, le contó con pelos y señales cómo fue el rodaje de *Las ratas* en su pueblo. Incluso el cronista dio con el Nini, el protagonista, ya crecido, y charló con él sobre aquel rodaje. Pudo entrar el cronista en la casa de Marceliano, aquel chaval que en los años 40 le espantaba las perdiceras al escritor en Villafuente de Esgueva. Se

acercó hasta Quintanilla de Onésimo, donde tenía cita con Rafael, almendrero por los pueblos de la zona desde que acabó la guerra, y con la técnico de Cultura del pueblo con la que habló de las bodegas y del turismo de la Ribera del Duero. Paró este cronista en Esguevillas, otro de los pueblos emblemáticos en Delibes por su caza y su pesca, a descubrir cómo llega una joven del pueblo a ser doctora en física e investigadora de la Universidad de Valladolid. Pudo conseguir este cronista muchos documentos del Miguel Delibes marinero durante la guerra civil y entrevistó a uno de aquellos voluntarios que convivieron con el escritor en el crucero Canarias. Se coló en el colegio en el que Miguel Delibes hizo el Bachillerato, el Lourdes de Valladolid, para que su director le contase de entonces y de ahora. Y finalmente recibió al cronista en su despacho de la consejería de agricultura el que fue presidente de la Diputación de Valladolid desde 2011 hasta 2019 e impulsor de las Rutas de Delibes, Jesús Julio Carnero.

Castilla sigue hablando después de la muerte de uno de sus mejores escritores. En este año del centenario, el cronista de estas historias quiere mostrar qué es lo que queda de la Castilla que se pateó Miguel Delibes en algunos de los lugares más representativos en su vida y en su obra a través de un libro que se titula *Castilla sigue hablando. 100 años de Miguel Delibes* (Ediciones Cinca), Madrid, 2020.

El primero de los personajes de este libro es Alfredo Rodríguez, al que entrevistó Delibes en Medina de Rioseco y, fruto de esa entrevista, escribió don Miguel el capítulo VIII de su *Castilla habla*.

Siguiendo los pasos del escritor, me acerqué a Medina de Rioseco en otoño de 2013 para entrevistarme con Alfredo. Hablamos de la entrevista de Miguel Delibes, del palomar de entonces, del palomar de ahora y de cómo pasan los años y el resultado fue este:

Medina de Rioseco. Otoño de 2013. Algunos de los personajes de Miguel Delibes siguen

vivos. La Castilla de Delibes no ha muerto del todo. Tendrán que pasar muchos años todavía para que Delibes y su mundo sean cosa del pasado. Alfredo Rodríguez, 89 años muy bien llevados, cuenta con la fortuna de ser el protagonista del capítulo VIII de *Castilla habla*. Hace ya 30 años que su palomar se hizo famoso y entró en la literatura a través de un libro que entonces relataba la actualidad de los pueblos y las ciudades castellanas.

Alfredo nos recibe en su casa de Medina de Rioseco, que es una de las últimas según se sale por la carretera hacia Villalón. Sentado en su butaca de la balconada, ve pasar a la gente, los coches, la vida. Lee y ve los toros.

La casa de Alfredo Rodríguez tiene mucha solera. Tanta como para conservar el sofá en el que se sentó Isabel II cuando vino a inaugurar el Canal de Castilla. Allí mismo, en su casa, prefirió quedarse la reina.

Alfredo Rodríguez, con camisa, bien peinado y afeitado, lleva un pañuelo que le sobresa-le de la americana. Elena Rodríguez, que es su sobrina y además periodista, le saluda primero. Nos presentamos y comenzamos la entrevista. Queremos que nos cuente cosas de Delibes, del capítulo VIII de *Castilla habla*, del palomar, de cómo está el campo ahora...

Miguel Delibes estuvo en la casa de Alfredo para preguntarle por su palomar y aquella entrevista se publicó primero en *El Norte de Castilla* y después se hizo literatura en *Castilla habla*. Alfredo nos cuenta que ha estado buscando la entrevista (el recorte del periódico, suponemos) pero que no la encuentra.

Delibes dio con Alfredo a través de su prima Maribel. Fifita y Maribel vivían en la acera de Recoletos, a pocos metros de la casa de los Delibes, y como siempre tuvieron buena amistad con Conchita Delibes, esta se acercaba con frecuencia a Pozo Pedro, la finca de Alfredo.

Delibes vino a verle por el palomar. Alfredo le contó a Delibes que lo tenía para los picho-

nes, que luego los vendía al restaurante *La Rúa* que está frente a su casa. El palomar lo sigue teniendo en Pozo Pedro, a 3 kilómetros de Rioseco. Ya no tiene palomas.

Alfredo nos habla siempre en pasado. En aquel tiempo el palomar estaba acotado con unos carteles (que llamaban matrículas) que anunciaban que allí había palomas y, por tanto, no se podía cazar.

En Pozo Pedro se llegaron a tener cinco palomares que hoy se han reducido a dos y sin palomas. Pozo Pedro fue algo serio en sus tiempos, con casa para los señores, para la gente que trabajaba en la finca (cuatro familias con ocho hijos), ¡hasta con capilla! Aquello tiene un aspecto rural muy emotivo pero sin duda se ve abandonado. Alfredo, buen castellano, acepta la realidad tal como le viene. Ni su edad, 89, ni que desde hace dos años ya no le hayan renovado el carné de conducir, ni el contarnos lo que aquella finca fue y ya no es, le producen más emoción que la contenida en un gesto de resignación. A Alfredo le llevan los demonios que maten a las palomas. El otro día recogió hasta ocho cartuchos junto al palomar.

Miguel Delibes, nos cuenta Alfredo, era un hombre muy comunicativo. La entrevista fue entrañable y, cuando aquella charla se hizo capítulo del libro y el libro se publicó, Delibes le mandó un ejemplar firmado. Lo solía hacer con sus personajes de carne y hueso. El libro... tampoco lo encuentra Alfredo. Quizás se lo prestó a algún familiar.

La entrevista entre Delibes y Alfredo tuvo lugar en la casa. No se acercaron al palomar de Pozo Pedro. Delibes escuchó a Alfredo con atención, tomó nota y plasmó la realidad del palomar tal y como era.

Alfredo Rodríguez le contó a Delibes muchas cosas, pero durante nuestra entrevista el anciano se explaya aún más. Le sacamos muchos otros detalles sobre su palomar, como que de él se sacaban los pichones y también dos o tres carros de palomina; que entonces llegaban

a coger 100 pares de pichones por temporada; o que la palomina, sin embargo, no la vendían. Ellos tenían agricultura y la echaban para las tierras de casa.

Para Alfredo, el palomar siempre fue un entretenimiento. No llegó a ser negocio. El poco dinero que sacaba del palomar lo consiguió de vender pichones al restaurante *La Rúa*, que se ve desde el balcón de su casa. En la actualidad el restaurante sigue ofreciendo pichones en la carta porque hay uno de Moral de la Reina que se los trae cada ocho días. Alfredo ni vendió la palomina ni vendió palomas para el tiro al pichón, tan popular hace unos años. Era, como nos recalca una y otra vez, un entretenimiento.

De aquello que contaba Delibes en el capítulo de *Castilla habla* hay cosas que ya no existen, como el hotel Norte. En el solar que dejó el hotel se han construido viviendas. Tampoco están igual los palomares de los que habla el capítulo. Solo queda uno en todo el término de Rioseco.

Los años han ido pasando y Alfredo, en 2013, se ha quedado sin hermanos. Todos murieron, de once que eran. Alfredo mira por un momento a las paredes del salón y recuerda toda la gente que pasó por su casa... De aquellos ya no queda casi nadie. Alfredo, que nació y vivió siempre bajo este techo, siente cierta nostalgia de los años vividos. La resignación y el aceptar las cosas como le vienen le hacen contener la emoción. Extramuros de la casa, recuerda especialmente el casino, del que fue secretario. En una sala del corral guarda, a modo de museo, unos cuantos aperos de los de antes. Para Alfredo, con las máquinas actuales no queda nada de grano ni de nada en el campo y las ovejas apenas tienen qué comer.

Con el cambio de costumbres y de aperos también se han ido perdiendo muchas palabras que nombran esas realidades. Las que nombran las partes del palomar le salen a Alfredo sin dificultad: el *capuchón* del palomar es el tejado o las *troner*as son los redondeles que hay por dentro.

En aquellos años 80 los pichones que comían en casa de Alfredo los cocinaba Irene, la misma señora que hoy sigue atendiéndole. Irene, muy servicial y campechana, se acerca al salón de la entrevista y nos enumera el proceso: limpiarlos, pelarlos, freírlos y guisarlos. Al fin y al cabo Alfredo tenía el palomar para eso, para comerse los pichones.

Irene pone el broche final a esta entrevista contándonos cómo le preparaba los pichones a Alfredo. Una vez limpiados y pelados (en seco), se chamuscaban y se les sacaban las vísceras. Metidos en bolsas, se les congelaba. Para guisarlos, Irene necesitaba bastante cebolla, pimientos y vino blanco (o del otro, del corriente). El fuego lento haría lo demás.

Irene, que guisó y probó muchos pichones, sentencia que sabían mejor los pichones de Pozo Pedro que los de Valverde, los del primo de Alfredo.

Con el recuerdo del sabor de los pichones de Alfredo Rodríguez, el protagonista del capítulo VIII de *Castilla habla*, acabamos la entrevista. Alfredo, muy animado ya, nos invita a ver su palomar, ese que ingresó en la Historia de la mano de Delibes. El viejo palomar del tío Alfredo, hoy sin palomas, sigue vigilante como un centinela en tiempos de la Reconquista. Se confunde con el paisaje. Su puerta sigue abriendo, sus paredes podrían acoger a nuevas palomas... Al palomar del tío Alfredo, que es parte del paisaje rural castellano, le pasa lo que contaba Miguel Delibes en *Viejas historias de Castilla la Vieja*:

Después de todo, el pueblo permanece y algo queda de uno agarrado a los cuetos, los chopos y los rastrojos. En las ciudades se muere uno del todo; en los pueblos, no¹.

BIBLIOGRAFÍA

1. DELIBES, Miguel. *Viejas historias de castilla la Vieja*, Destino, Barcelona, 1981.

PIETRE DEL FULMINE E SAETTA. LAS PIEDRAS DEL RAYO Y EL RELÁMPAGO DE LA COLLEZIONE DI AMULETI GIUSEPPE BELLUCCI (PERUGIA, ITALIA)

David Lorente Fernández

Resumen

Los amuletos contra el rayo de la colección Giuseppe Bellucci, conservados en el Museo Arqueológico Nacional de la ciudad de Perugia, Italia, permiten inferir las concepciones y prácticas de los campesinos italianos del período en que Bellucci reunió estos objetos (1871-1920), y probablemente también de épocas posteriores. Dichas concepciones apuntaban a la existencia de dos tipos de descargas atmosféricas: los *fulmine* («rayos») y las *saette* («relámpagos»), que diferían por la manera de caer a la tierra y la «punta» u objeto que presidía la fulminación y que se consideraba quedaba después enterrado al golpear el suelo. En el primer caso, las «piedras de rayo» (*pietre del fulmine*), y en el segundo, las «piedras del relámpago» (*pietre della saette*). Ambas categorías de piedras meteóricas se empleaban como amuletos, bien sea domésticos, para proteger las viviendas y sus moradores, o personales, para que el propietario se protegiese a sí mismo llevándolas consigo cercanas al cuerpo. Mientras las «piedras de rayo» se identificaban con hachas líticas de piedra verde, las piedras de relámpago constituían navajas, cuchillos y puntas de flecha de sílex (objetos neo y paleolíticos, respectivamente). De manera comparativa, Bellucci puso en relación estos amuletos con aquellos empleados para proteger los campos de cultivo contra el granizo, más relacionados con la doctrina y el calendario católico, mostrando las similitudes y diferencias existentes entre las lógicas rituales que animaban la utilización de cada tipo. En este artículo, basándonos en distintas fuentes y documentos, ofrecemos un análisis de las nociones elaboradas por Bellucci acerca de estos objetos, de las concepciones y prácticas

de su época en la región de Umbria –comparándolas con las de otras zonas de Italia–, así como una exposición de las interpretaciones que en ciertos momentos hemos extraído de las descripciones presentadas por el coleccionista italiano.

PALABRAS CLAVE: *fulmine*, *saetta*, rayo, relámpago, piedra de rayo, amuletos, granizo, cultura popular, Italia.

Abstract

Thunderstones or lightning amulets are central pieces of the Giuseppe Bellucci Collection (at the National Archaeological Museum of Perugia, Italy). These amulets allow us to infer the conceptions and practices of Italian peasants of Umbria from the period when Bellucci collected these objects (1871–1920), and probably of later times. These conceptions pointed to the existence of two types of atmospheric discharges: the *fulmine* («lightning») and the *saette* («lightning bolt»), which differed in the way they fell to the ground and the «tip» or object that presided over the fulmination and that was considered was later buried when falling to the ground. In the first case, the «lightning stones» (*pietre del fulmine*), and in the second, the «lightning bolt stones» (*pietre della saette*). Both categories of meteoric stones were used as amulets, either domestic, to protect the homes and their inhabitants, or personal, so that the owner protected himself by taking them close to his body. While the «lightning stones» were identified with lithic axes of green stone, the lightning stones constituted flint knives, knives, and arrowheads (Neo and Paleolithic objects, respectively). In a comparative way, Bellucci related these amulets with those used to protect

the fields from hail, more related to the doctrine and the Catholic calendar, showing the similarities and differences between the ritual logics that encouraged the use of each type. In this article, based on different sources and documents, we offer an analysis: 1) of the Bellucci's notions about these objects, 2) of the conceptions and practices of his time in the Umbria re-

gion –comparing them with those of other areas of Italy–, and 3) an exposition of the interpretations that, at certain times, we have inferred from Bellucci's descriptions.

KEY WORDS: *fulmini*, *saetta*, lightning, lightning bolt, thunderstone, amulet, hail, popular culture, Italy.

Índice del artículo:

1. Introducción

2. *Fulmine e saetta*

3. *Pietre del fulmine e della saetta*: piedras del rayo y del relámpago

4. *Pietre del fulmine e della saetta*: algunos ejemplos de la colección Bellucci

5. Ceraunias: una tradición culta y popular

6. *La grandine*. Amuletos contra el granizo

7. Conclusiones: apuntes comparativos sobre la fulminación y el granizo

8. Otros usos rituales de las piedras de rayo y relámpago

Bibliografía

Aludiendo al valor atribuido en su época a las piedras de rayo, Bellucci señala: «Este amuleto, guardado con gran devoción por una anciana de Cancellara, que recordaba haberlo heredado de su madre, fue cambiado, en un año de escasez de alimentos, ¡por cuarenta kilos de trigo!»¹.

1 Catálogo de la exposición. Mesa tercera, objeto núm. 7, «*Pietra del fulmine* [Piedra de rayo]: Hacha pulida de piedra serpentina, con un orificio, conservada en una bolsa de cuero». Giuseppe Bellucci, *Amuleti italiani contemporanei. Catalogo descrittivo della collezione inviata all'Esposizione Nazionale di Torino*, 1898b, pág. 16.

1. Introducción

En la ciudad de Perugia, Italia, se encuentra una fascinante colección de amuletos que ocupa, distribuida en 40 vitrinas, un área remodelada del Museo Arqueológico Nacional. Abierta al público en el año 2000, muestra una parte de lo que fue la colección personal de amuletos de Giuseppe Bellucci (1844–1921)², paleoetnólogo y profesor de química en la Universidad de Perugia, quien, tras cincuenta años de minucioso trabajo de recolección y clasificación, logró reunir, entre 1871 y 1920 y en diversas regiones de Italia, cerca de 3.000 amuletos.

Es significativo que el punto de partida de la colección lo constituyeran precisamente las piedras de rayo, el primer objeto «mágico» que llamó la atención de Bellucci en sus labores de investigador de campo, cuando reunía piezas líticas entre los campesinos y pobladores de la campiña italiana. Éstos se negaban a venderle ciertas piedras a las que atribuían poderes sagrados y protectores, de las que no querían desprenderse. Bellucci reparó en que aquellos objetos revestían una significación distinta para los pobladores rurales, que él no había imaginado antes. Como investigador interesado en la arqueología, la atribución de acciones y un origen distinto a los vestigios pétreos –artefactos paleo y neolíticos– le resultaba intrigante. Interesado en la identificación de asentamientos prehistóricos y el hallazgo de herramientas pétreas, comenzó a recopilar información relativa a esos objetos considerados apotropaicos en el medio rural, atraído, seducido, por el «mundo mágico» de las clases populares.

Los objetos hallados por los campesinos en sus labores agrícolas –particularmente las puntas de flecha, las cuchillas y las hachas de piedra–, eran concebidos por ellos no como producto de una remota actividad humana, sino como el resultado de la dinámica de la fulminación del rayo. No se remontaban a la vida de los

hombres de la prehistoria; no tenían un origen humano. Constituían la «parte material» de los rayos caídos a tierra; se trataba, pues, de objetos «naturales», asociados con las tormentas³.

2. Fulmine e saetta

Para los campesinos de Umbría, de acuerdo con Bellucci, las descargas atmosféricas se distinguían en dos clases: los *fulmine* (rayos) y las *saette* (relámpagos). Ambas producían piedras (*pietre*). Es decir, en el curso de sus investigaciones Bellucci reparó en que el conocimiento popular identificaba dos fenómenos específicos en la dinámica de la electrocución meteórica: *fulmini* y *saetta*, entendidos como nociones distintas de como concibe la meteorología la ciencia occidental moderna. Se trataba a su juicio de una tradición histórica muy antigua que había sobrevivido hasta el presente (finales del siglo XIX y comienzos del XX) y que mostraba una amplia distribución y homogeneidad en diferentes zonas rurales de Italia⁴.

Los dos tipos de descargas presentaban una manifestación distinta y a cada una se le atribuían efectos destructivos diferenciados.

3 Giuseppe Bellucci, «Avanzi dell'epoca preistorica nell'Umbrìa. Seconda nota». *Atto della Società Italiana di Scienze Naturali*, Milano, XIV, 2, 1871, pág. 98. Una primera elaboración de su argumento en torno a las *pietre del fulmine* figura en Bellucci, «Il fulmine nel concetto popolare antico e moderno», *Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia*, 21, 3, 1891, págs. 432–433.

4 Véase Bellucci, *Il Feticismo Primitivo in Italia e le sue Forme di Adattamento*, 1907, pág. 45. Bellucci se remonta a algunos objetos líticos hallados en necrópolis etruscas para defender esta continuidad hasta la época en que vivió. Por otro lado, cabe destacar que aunque la perspectiva teórica desde la que Bellucci efectuó sus estudios fue el evolucionismo, y que con frecuencia esta mirada se aprecia en las comparaciones que el autor establece entre prácticas y creencias de sus «contemporáneos primitivos» y los pueblos «fetichistas» del pasado o de otras regiones del globo, más importante resulta para el lector la calidad de sus datos etnográficos, la sensibilidad y minuciosidad de su mirada y de su registro, que convierte a sus materiales en una fuente de información primaria para la época contemporánea.

2 Una síntesis de esta colección figura en Giancarlo Baronti e Dorica Manconi, *La collezione di amuleti 'Giuseppe Bellucci'*, 2000.

Para los campesinos, el «rayo» (*fulmini*) caía a tierra precipitándose con movimiento y trayectoria lineal, recta, y se concebía que su impacto no golpeaba directamente a los seres humanos, pero bastaba con que pasara cerca o los rozase para incinerarlos; por su parte, las *saette* o «relámpagos» descendían en zigzag, fulminando hombres y animales y destruyendo edificios con un impacto certero y preciso, semejante al de una flecha. Es muy posible que la trayectoria zigzagueante del relámpago o *saetta* denotase para los campesinos una mayor intencionalidad del impacto, que con sus quiebres y cambios de dirección pareciera buscar una víctima específica.

La distinción entre *fulmini* y *saetta* involucraba también una diferencia en los residuos o «partes materiales» que ambos fenómenos dejaban en su precipitación a la tierra. En los dos casos, se trataba de piedras, pero diferentes entre sí. Mientras el *fulmini* o rayo portaba como «punta» objetos asociados con las hachas lisas de piedra verde del período neolítico, la *saetta* o relámpago se vinculaba principalmente

con puntas de flecha de sílex⁵. Se pensaba que ambos fenómenos tenían como «punta» estos objetos y que quedaban enterrados una vez caídos a tierra (o bien que las «puntas» constituían el residuo petrificado de la fulminación meteórica). Así, las dos detonaciones se identificaban con distintas clases de «piedras de rayo» (por su origen, su forma y por su material constitutivo). *Fulmine*–hachas–piedra verde; *saette*–puntas de flecha–material de sílex. Hachas y puntas de flecha constituían la manifestación material de los rayos y relámpagos caídos a tierra, y como a tales se les atribuía el hecho de compartir una naturaleza común con dichos fenómenos, el revestir una identidad ontológica, celeste, ígnea, meteórica.

5 Bellucci (1907, págs. 72–87). El autor señala que en toda Italia meridional, las puntas de flecha prehistóricas de sílex, habitualmente asociadas con las *pietre della saetta* en otras regiones de Italia, recibían el nombre de *tuoni* («trueno») y se les atribuía el alejar el peligro, no tanto del fulmine, como era científicamente considerado, sino del estruendo del trueno (Bellucci, *I chiodi nell'etnografia antica e contemporanea*, 1919, pág. 130). Todas las versiones al español de los textos italianos referidos a lo largo de este artículo, son traducción del autor.



Pietre del fulmine, piedras de rayo. Vitrina 1 de la Collezione di amuleti Giuseppe Bellucci del Museo Arqueológico Nacional de Perugia. Fotografía: David Lorente



Pietre della saette, piedras de relámpago. Vitrina 2 de la Colección de amuleti Giuseppe Bellucci del Museo Arqueológico Nacional de Perugia. Fotografía: David Lorente

3. **Pietre del fulmine e della saetta: piedras del rayo y del relámpago**

En la Italia de Bellucci, la sabiduría popular explicaba que, durante las tormentas, rayos y relámpagos se precipitaban provistos de una «parte material» que penetraba rápidamente en la tierra al alcanzar el suelo, independientemente de si golpeaba edificios, plantas, hombres o animales: el trueno era el estruendo que provocaba la «punta» al impactar en el suelo y durante su hundimiento. A esto se unía la creencia de que la «punta» se hundía bajo tierra siete metros o siete pies o siete tramos y que le llevaba siete años regresar gradualmente a la superficie. Si este objeto no se recuperaba rápidamente en el lugar del impacto, la «punta» se hundía completa e irremisiblemente en la tierra; para encontrarla era necesario marcar y memorizar con precisión el lugar y regresar

allí después de siete años, cuando hubiera concluido por completo su camino de ascenso a la superficie⁶. Una vez hallada, el afortunado pro-

6 A finales del siglo XIX, diferentes autores italianos describieron estas concepciones. Por ejemplo, al referir los amuletos infantiles, escribe Antonio De Nino: «Esas puntas [de flecha de sílex], según la creencia popular, no son más que *fulmini* que cayeron del cielo y que se hundieron *sette canne*, y que sólo después de siete años regresaron a la superficie» (1881, cap. XII). Concezio Rosa anota: «Los llaman *fulmini* o *saette* porque creen que son restos de rayos extinguidos, que, cuando caen del cielo, se hunden y entierran siete palmos (unos 2 metros), remontándose un palmo por año, hasta que, finalmente, al cabo de siete años, reaparecen en el suelo» (1871, pág. 465). También Gennaro Finamore describe con detalle la dinámica atmosférica de caída del rayo, hundimiento en tierra de la piedra y ascenso siete años después: «*Il fulmine –fulmene, sajétta, sajietta, tóne, terrécene– è una scheggia di ferro aguzza, rovente, che brucia tutto ciò che tocca, e si sprofonda sette canne sotto terra. [...] «La pietra del fulmine in sette anni, una canna ogni anno,*

pietario podía considerarse a salvo de cualquier riesgo de fulminación meteórica.

Lo que podría llamarse la dimensión mágica del número siete, presente en el ciclo que regía el hundimiento y resurgimiento posterior y en la distancia a la que descendía, en tierra, la piedra⁷, se extendía también a otros ámbitos, como al de la protección que ejercía la «punta» como amuleto. Su radio de acción se vinculaba con el número siete. Así, además de resguardar la casa donde se guardaba, a sus habitantes y los animales del establo, extendía su rango de protección a otras siete viviendas circundantes⁸.

Pero, fuese en el momento de la tormenta o siete años después, había que proceder con cuidado al recoger la *pietre del fulmine* o de la *saetta*, distinguiendo si se trataba de un objeto «frío» o «caliente». La diferencia entre estas dos categorías térmicas se consideraba sumamente importante a la hora de saber si la persona se encontraba ante un objeto protector o, por el contrario, peligroso. Esto explica que en ciertos relatos del siglo XIX la actitud de los campesinos al encontrar estas piedras fuese ambivalente: de una gran felicidad y sensación de fortuna si la piedra parecía ser «fría», y temerosa o de terror si la piedra era susceptible de considerar-

se «caliente»⁹. Sólo las piedras «frías» (*fredda*) podían ser usadas como amuletos apotropáicos. La diferencia respondía a un criterio tácito popularmente compartido: al realizar trabajos en el campo, o en las proximidades de lugares golpeados por un rayo o un relámpago, sólo debían recolectarse aquellas piedras que aparecieran aisladas, separadas entre sí, y evitar las que estuvieran apiladas o en gran proximidad unas de otras. Este hecho revelaba cómo actuaban las piedras «frías» y «calientes». Las «frías» repelían a las otras piedras y, del mismo modo, rechazaban a rayos y relámpagos, ejerciendo un efecto protector; las «calientes» se atraían entre sí y de igual manera convocaban a los rayos y los incendios, tornándolas peligrosas e inútiles como amuletos (pues su efecto era el opuesto).

Sin embargo, no bastaba con encontrar una piedra de rayo o de relámpago «fría» para conseguir un amuleto seguro y poderoso, también era necesario someterla a una verificación para asegurarse de sus facultades protectoras efectivas. Los primeros testimonios de esta prueba se remontan a mediados del siglo XVI. La prueba consistía en enrollar un hilo de lana o de cáñamo, de seda o de lino sobre la piedra hasta cubrirla completamente, pero sin encimarla, para ponerla luego en contacto con el fuego: bien colgándola dentro de la chimenea, bien colocándola directamente sobre las brasas –y era el procedimiento más seguido en Italia–, bien dejándola sobre un tizón encendido. Si el hilo no se quemaba, la piedra pasaba la prueba, y desde entonces podía ser usada como amuleto¹⁰. Pero si además de no quemarse, el hilo

risale sopra terra. Fortunato chi la trova! Chi se l'appende al collo, va immune da' fulmini, dai tradimenti, dalle malie. Preserva da' fulmini sette case del vicinato (Atri, Teramo)» (1890, págs. 16–17). Por su parte, indica Raffaello Foresi: «Quando scoppia il fulmine in un tal posto, la punta di saetta vien giù abbrivata e si sprofonda sotto terra; poi dopo qualche anno (da uno ho sentito dire sette) ritorna alla superficie del terreno, o giù di lì; e così avviene che le trovino alla busca i pastori o zappando i contadini» (1865, pág. 5).

7 Luigi Peteani escribe: «para salir, la punta de *fulmini* necesita siete años, siete meses y siete días» (1894, pág. 218).

8 Véase Bellucci, *Il Feticismo Primitivo in Italia e le sue Forme di Adattamento*, pág. 18; Rosa (1871, pág. 465).

9 Véase Lovisato (1878, pág. 11).

10 Las prácticas locales diferían en el tipo de hilo utilizado. Explica Concezio Rosa: «Para averiguar si las flechas que encuentran son verdaderos *fulmine*, se experimenta poniéndolas al fuego o en una lámpara encendida, atadas con un hilo de seda o de lino. Si tarda en quemarse, se cree que son auténticas. Varias flechas de mi colección conservan aún la huella de esta rápida prueba del fuego, y aquellos que me las dieron exigieron una remuneración mayor, diciéndome que eso las garantizaba como *saette* genuinas» (1871, pág. 465). Gennaro

aparecía ligeramente humedecido, entonces se decía que la piedra estaba provista de cualidades verdaderamente excepcionales y albergaba no sólo el poder de repeler los rayos, sino también el de prevenir los incendios. Así, la prueba servía para determinar de una manera concluyente el potencial revulsivo de la piedra, y verificar que en efecto su cualidad era «fría»: el no quemarse el hilo se interpretaba como el hecho de que el fuego no era atraído por la piedra, sino repelido, lo que indicaba que rechazaría de igual modo las fulminaciones meteóricas y los incendios.

Una vez superada la prueba, la piedra debía someterse a una serie de precauciones y protecciones relacionadas con su conservación, con el propósito de mantener sus poderes inalterados. Este tipo de prevenciones eran básicamente tres. En primer lugar, y consecuente con la lógica ritual que en la cultura popular se atribuía a estas piedras-amuletos, debía evitarse por completo que las piedras «frías» entrasen accidentalmente en contacto entre sí, porque podrían repelerse tan violentamente que se romperían y golpearían a los que se encontrasen cerca. En este sentido, casi todas las piedras de rayo y relámpago de la colección Giuseppe Bellucci aparecen solas o asociadas con otro tipo de amuletos distintos; las pocas excepciones comprenden objetos considerados como fragmentos o esquirlas de un mismo artefacto lítico que se guardaban juntos precisamente para preservar intacto el potencial original.

En segundo lugar, existía la concepción en ciertas zonas de Italia, como la Toscana, de que estos objetos debían conservarse en armarios cerrados, por la creencia de que, con el tiempo, podían desaparecer. «Finalmente dicen que tarde o temprano desaparecen, y aunque algu-

nos han sido guardados celosamente en una casa, un buen día ya no los han encontrado»¹¹. De esta manera, se los mantenía atados y bien encerrados para que no pudieran, como creían, regresar al cielo.

En tercer lugar, las *pietre del fulmine* y la *saette* debían ser preservadas escrupulosamente de su contacto con el hierro –esto se consideraba una regla esencial–: según se concebía, el simple roce con este metal, así fuese accidental, derivaría en la completa anulación de sus poderes¹². El hierro era considerado en la cultura popular tradicional como el elemento anti-mágico por excelencia, capaz de neutralizar tanto los poderes positivos como los negativos: el mínimo contacto anularía las virtudes protectoras de las piedras. El resguardo brindado a las piedras de rayo se concreta principalmente en fundas, estuches o envoltorios. Aquellos amuletos de mayor tamaño y que permanecían en lugares específicos de la vivienda no eran protegidos con cobertores, ya que se pensaba que no lo necesitaban, pues su mera ubicación en lugares fijos, de los que nunca se los movía, resultaba suficiente para su protección. Los amuletos personales, que eran de tamaño más pequeño y que al llevarse encima estaban más expuestos al contacto súbito con el hierro, eran preservados –generalmente se trataba de *pietre della saetta*, puntas de flecha o cuchillas de sílex, pero también pequeñas *pietre del fulmi-*

11 Foresi (1865, pág. 6).

12 Explica Bellucci: «Según la creencia popular, la parte material del rayo puede ser desprovista de la fuerza específica del espíritu fulmineo que posee si entra en contacto con el hierro, o al tocar accidentalmente este metal. Por lo tanto, los *fulmine* se guardan dentro del hogar en las cajas de ropa, y aquellos que las personas alojan en el bolsillo se envuelven cuidadosamente con cuero, lienzo o papel: así se evita el contacto directo con el hierro y se elimina el peligro de que el amuleto contra el rayo se desarme de sus virtudes protectoras» (1907, pág. 18). Escribe Finamone: «Es un verdadero talismán si, de regreso en la superficie del suelo, no lo toca el hierro con que trabajan los campesinos, ni, al guardarlo en el bolsillo, tiene contacto con llaves u otros objetos de hierro» (1890, pág. 19).

Finamore indica: «Allora, si avvolge con un filo crudo, e si getta sulla brace, sempre avendo cura che non tocchi il ferro. Tirata fuori dal fuoco, si vede che, né essa è rovente né il filo è bruciato. Con la selce e il filo si forma un breve. Chi n'è munito può esser sicuro di non essere mai colpito dal fulmine (Loreto Aprutino)» (1890, pág. 17). Véase también, sobre este aspecto, Foresi (1865, pág. 5).

ne- manteniéndolos bien envueltos en pedazos de tela o en trozos de papel, alojándolos en bolsitas de cuero o de piel, o enfundándolos en envoltorios de este material elaborados expresamente y adecuados a la forma y tamaño del objeto¹³; otras se engastaban ribeteadas con láminas de plata o latón.



Pietra della saetta. (Atri, Teramo). Dos fragmentos triangulares de sílex basáltico envueltos en un paño color arena, doblado repetidamente y atado con una cuerda (Vitrina 3, objeto 22, Collezione di Amuleti Giuseppe Bellucci, Museo Arqueológico Nacional de Perugia. Fotografía de David Lorente).



Pietra del fulmine. (Atri, Teramo). Bolsita de tela de saco, bien atada con cuerda, que contiene un objeto lítico, probablemente un guijarro esférico de forma natural (Vitrina 3, objeto 15, Collezione di Amuleti Giuseppe Bellucci, Museo Arqueológico Nacional de Perugia. Fotografía de David Lorente).



Pietra della saetta. (Atri, Teramo). Cuchilla de sílex color ámbar, cubierta con un trozo de papel de envolver resistente a la grasa, atado con una cuerda de lana blanca. (Vitrina 3, objeto 28, Collezione di Amuleti Giuseppe Bellucci, Museo Arqueológico Nacional de Perugia. Fotografía de David Lorente)



Pietra della saetta. (Atri, Teramo). Envoltorio de tela atado con hilo de lana, que contiene el extremo de una punta triangular de sílex color arena, con huellas notorias de exposición controlada al fuego. (Vitrina 3, objeto 7, Collezione di Amuleti Giuseppe Bellucci, Museo Arqueológico Nacional de Perugia. Fotografía de David Lorente)



Pietra della saetta. (Goriano Sicoli, L'Aquila). Cuchilla en forma de hoja de laurel con franjas de sílex color tabaco, engastada en plata. (Vitrina 2, objeto 11, Collezione di Amuleti Giuseppe Bellucci, Museo Arqueológico Nacional de Perugia. Fotografía de David Lorente)



Pietra della saetta. (Aielli, L'Aquila). Punta de flecha triangular con pedúnculo de sílex gris violáceo, engastada en plata. (Vitrina 2, objeto 12, Collezione di Amuleti Giuseppe Bellucci, Museo Arqueológico Nacional de Perugia. Fotografía de David Lorente)

13 En sus cuestionarios etnográficos, diseñados por Bellucci para obtener la información sobre las concepciones y prácticas rituales relativas a las *pietre del fulmine* y de la *saetta*, y que muestran un considerable rigor metodológico, sus informantes insisten de manera recurrente en este aspecto: las fundas y envoltorios de los amuletos son para protegerlos del contacto accidental con el hierro. Véase también Conzecio Rosa, quien señala que el guardarlos en un pedazo de tela o papel persigue precisamente evitar su contacto con el hierro y otros metales, que privarían a las piedras de todas sus virtudes. (1871, pág. 465).

Como se infiere de las protecciones brindadas a estos amuletos, el uso ritual de las piedras de rayo (*pietre del fulmine*) y relámpago (*pietre della saetta*) dependía principalmente de su tamaño; la categoría de rayo o relámpago no resultaba tan significativa en su uso –ambas se consideraban equivalentes en lo que concernía a la protección otorgada– como las dimensiones que presentase el objeto.

Las piedras más grandes se utilizaban como «pararrayos» (*parafulmini*) de las viviendas¹⁴ y se colocaban tradicionalmente en dos lugares específicos: cerca del hogar (del fuego de la cocina) o sobre la cabecera de la cama¹⁵. El hogar, el fuego doméstico, constituía el centro del espacio vital, el núcleo de la vivienda, pero además era concebido como un lugar especialmente peligroso que se debía proteger, ya que era un espacio que el rayo, que «pasaba» a través de la chimenea, parecía preferir. Se depositaba la piedra allí para prevenir la fulminación. Por su parte, colocadas junto a la cama, a menudo en las proximidades de otros objetos devocionales y protectores –como imágenes sagradas de figuras católicas, crucifijos, rosarios y ramas benditas de olivo–¹⁶, las piedras de rayo protegían a los habitantes del riesgo de una muerte súbita nocturna que no dejaba tiempo para la confesión, el arrepentimiento y la extremaunción. No obstante, pese a la preferencia por situar a los amuletos meteóricos en estos lugares, buen número de viviendas incorporaban las piedras de rayo en diferentes puntos de su estructura arquitectónica, asimilándolas a la propia constitución del edificio: en ciertas edificaciones de la época (destruidas por terremotos) quedaron a la vista puntas de flecha (*pietre della saetta*) y hachas de piedra (*pietre del fulmine*) situadas

(ocultas cuando las casas estaban en pie) en muros y paredes, cimientos o en los arquitrabes.



Pietra della saetta. (Potenza Picena, Macerata). Gran cuchilla de pedernal blanco grisáceo, ennegrecida por el hollín y cubierta parcialmente de concreciones de piedra caliza. El extremo superior tiene surcos, a través de los cuales pasa un cordón impregnado también de hollín, que se usaba para mantenerla colgada dentro de la campana de una chimenea. (Vitrina 2, objeto 27, Collezione di Amuleti Giuseppe Bellucci, Museo Arqueológico Nacional de Perugia. Fotografía de David Lorente)



Pietra del fulmine. (Notaresco, Teramo). Hacha pulida de jade nefrítico, color verdeazulado, con residuos calcáreos y grandes áreas con hollín. (Vitrina 1, objeto 31, Collezione di Amuleti Giuseppe Bellucci, Museo Arqueológico Nacional de Perugia. Fotografía de David Lorente)



Pietra del fulmine. (L'Aquila). Hacha pulida de jade nefrítico color verde tenue, marmolado, con tonos más oscuros e incrustaciones calcáreas en las superficies. En un lado tiene una muesca practicada probablemente para tenerla fija. (Vitrina 1, objeto 33, Collezione di Amuleti Giuseppe Bellucci, Museo Arqueológico Nacional de Perugia. Fotografía de David Lorente)

14 Parecía preferirse estos objetos a los pararrayos convencionales, de los que a menudo se desconfiaba en la cultura popular: Bellucci, «L'eresia nei parafulmini», *L'Umbria. Rivista di Arte e Letteratura*, I, 1898a, págs. 70–71.

15 Véase Bellucci (1907, págs. 80 y 20).

16 Bellucci (1907, pág. 20).

El uso de las piedras de tamaño más pequeño se reservaba para la protección personal. Las hachitas líticas de piedra verde (*pietre del fulmine*) solían taladrarse en el extremo más delgado: se pasaba por el orificio un cordón para que el usuario del amuleto se la colgase al cuello, quedando el filo del hacha orientado hacia abajo. Por su parte, las puntas de flecha, cuchillas y navajas de sílex, debido a la dureza y a la vez fragilidad de este material¹⁷, no podían perforarse muchas veces sin romperse, y generalmente se engastaban en una suerte de marco o contorno de plata o latón; como se vio, también ciertos objetos se alojaban en bolsitas de tela, cuero o envueltas en papel, de manera que podían colgarse. El portador, al igual que las viviendas, se concebía que quedaba a salvo y protegido de la fulminación del rayo.



Pietra della saetta. (Bisegna, L'Aquila). Punta de flecha o jabalina de forma romboidal, de calcedonia color arena rosado con zonas de color blanco lechoso, engastada en plata. (Vitrina 2, objeto 8, Collezione di Amuleti Giuseppe Bellucci, Museo Arqueológico Nacional de Perugia. Fotografía de David Lorente)

17 Una característica del sílex, también llamado tradicionalmente pedernal –que constituye una roca conformada por distintos minerales, entre los cuales destacan los silíceos, como el cuarzo–, es su dureza; además, tiene una facilidad de romperse en lascas, láminas rectas con ligeras curvas, de bordes y filos muy agudos y cortantes; esto llevó a que en la Edad de Piedra fuera utilizado para elaborar instrumentos de corte.



Pietra della saetta. (Palena, Chieti). Punta de flecha triangular de sílex blanquecino con impurezas, sin pedúnculo. La punta se rompió y desprendió, pero se mantiene en su lugar con la unión de metal. (Vitrina 2, objeto 10, Collezione di Amuleti Giuseppe Bellucci, Museo Arqueológico Nacional de Perugia. Fotografía de David Lorente)



Pietra della saetta. (Salle, Chieti). Punta de flecha de sílex en forma de triángulo isósceles, llamada Moustier, trabajada en el frente en tres niveles y contorneada en plata. Por la pequeña anilla pasa una cinta de tela verde atada con un lazo (Vitrina 2, objeto 22, Collezione di Amuleti Giuseppe Bellucci, Museo Arqueológico Nacional de Perugia. Fotografía de David Lorente). (Aparece reproducida en Bellucci, 1907, pág. 21, fig. 5)



Pietra del fulmine. (Acquasparta, Terni). Hacha pulida de serpentinita verde oscura laminada, perforada en el centro cerca del ápice (Vitrina 1, objeto 6, Collezione di Amuleti Giuseppe Bellucci, Museo Arqueológico Nacional de Perugia. Fotografía de David Lorente)



Pietra della saetta. (L'Aquila). Punta de flecha triangular de sílex con pedúnculo, color marrón claro, engastada en plata. (Vitrina 2, objeto 5, Collezione di Amuleti Giuseppe Bellucci, Museo Arqueológico Nacional de Perugia. Fotografía de David Lorente)

Tanto en el caso de las piedras del *fulmine* como en las de la *saetta*, en amuletos domésticos o en los de carácter personal, la facultad atribuida a estos objetos era precisamente proteger de la caída de los rayos (es decir, revertir el efecto de su descarga, evitándola). La cualidad de las piedras «frías» operaba con respecto a las fulminaciones como un elemento del mismo signo que las repelía, rechazándolas. El efecto protector se manifestaba a veces en la rotura o agrietamiento de la piedra: prueba de que el objeto lítico había contrarrestado la amenaza del rayo. Una piedra de rayo o de relámpago quebrada evidenciaba –se interpretaba como– el resultado de la acción efectiva al enfrentar y repeler un rayo que estaba a punto de golpear la casa donde se la guardaba o a la persona que la utilizaba como amuleto. Al quebrarse, libraba al portador del peligro, neutralizando la fulminación. Bellucci coleccionó algunos ejemplares que mostraban estos signos interpretados por los campesinos como inequívocos de la acción de la piedra¹⁸.

Por otro lado, Bellucci llamó la atención sobre el hecho de que ciertas piedras meteóricas, al llegar a su colección, presentaban muestras de haber sido ungidas con aceite, patente en su superficie. Esto, señaló, «atestiguaba la persistencia de vestigios de una suerte de culto religioso tributado a estos objetos». Escribe: «tengo otra punta de flecha envuelta en papel, muy engrasada con aceite, para el propósito que se me indicó: asegurar mejor la virtud protectora de este amuleto. [...] Creo que esta práctica de ungir deriva de un concepto fetichista muy primitivo que data de una época remota; originalmente debió de haber represen-

tado una ofrenda o práctica propiciatoria [...] para satisfacer con mayor eficacia las virtudes de los amuletos»¹⁹. La hipótesis de Bellucci era que el aceite, en la cultura popular, contribuía a potenciar las facultades apotropaicas de estos objetos, a reforzar su virtud protectora. Un culto semejante, en el que las piedras recibían la unción de sustancias especiales a manera de alimento, como manteca o bebidas, ha sido efectivamente documentado en otras regiones de Europa.²⁰ No obstante, resulta llamativo y al mismo tiempo revelador que algunas de las piedras que Bellucci coleccionó y que presentaban la condición de ungidas con aceite se encontraban precisamente «rotas» (por ejemplo, en la primera vitrina, la piedra 26 muestra «una leve fractura transversal», y la 27 «áreas de reparación con soldadura de estaño»), lo que podría evidenciar una relación entre la «rotura», atribuida a su acción eficaz al enfrentar y neutralizar la fulminación del rayo, y una necesidad de unción posterior, quizá con fines de reparación de los poderes protectores de la piedra²¹.

19 Véase Bellucci (1907, pág. 21).

20 O'Neill (1893, págs. 123–124) cita un texto de Finnur Magnússon (Finn Magnussen) en *Annaler for Nordisk Oldkyudighed* (1838–9, pág. 133) donde indica que «en las regiones montañosas de Noruega, hasta finales del siglo XVIII, los campesinos rendían culto –consagrando y adorando– a ciertas piedras redondas el día de Thor [dios del Trueno]: las lavaban, las ungían con mantequilla al fuego y las ponían sobre paja fresca en el asiento de honor a la cabecera de la mesa de comer. A veces las lavaban con suero y en el solsticio de invierno con cerveza». El acto de ungir las piedras con mantequilla y otras sustancias, seguramente para alimentarlas (como se deduce de su ubicación en la mesa de comer) podría vincularse seguramente con el hecho de ungir con aceite las *pietre del fulmine* registrado por Bellucci (aunque el empleo de aceite, tal vez aceite bendito, no tenía por qué resultar idéntico). Bellucci se refiere a la acción de verter aceite sobre piedras sacras en la India y la Antigua Grecia, en una suerte de correspondencia con lo que ocurría en la Italia en que vivió con los amuletos contra del rayo (1907, pág. 22).

21 Significativamente, Adriana Gandolfi recoge, en una nota al pie de su libro sobre amuletos de Abruzzo, una referencia a la obra de Giovanni Pansa (1924, vol. II, pág.

18 Por ejemplo, el artefacto n. 30 de la vitrina 3: «*Pietra della saetta*, [obtenida en] L'Aquila: Punta triangular con pedúnculo de flecha de sílex color tabaco, con zonas engastadas en plata. Tiene una gran fractura central con una ligera pérdida de material reparado con masilla. La rotura de las piedras de *fulmine* y de la *saetta* se interpreta como el resultado de la acción eficaz al enfrentar y repeler un rayo que estaba a punto de golpear la casa donde se las guardaba o a la persona que la usaba como amuleto» (ficha de la vitrina del Museo Arqueológico Nacional).

Además de proteger de la fulminación meteórica y de prevenir los incendios –sus facultades principales– ciertas piedras del *fulmine* manifestaban otros poderes asociados con el ámbito atmosférico del que se asumía que provenían. Cierta *pietre del fulmine* de la colección indica en su ficha²²: «Amuleto contra el *fulmini*, pero también se considera capaz de anunciar la aparición de perturbaciones atmosféricas al ‘sudar’ en la superficie, es decir, humedecerse con vapor de agua». Este aspecto evidencia que las hachas del *fulmine* y la *saetta*, a las que se concebía imbuidas de la misma condición y naturaleza ontológica del rayo del que procedían, ostentaban atribuciones no sólo para proteger de la descarga de la fulminación, sino para anunciar los cambios de tiempo atmosférico y las mudanzas del clima que acontecía en las capas superiores del cielo y en la región de las nubes. La conexión de estas piedras o «puntas» con la atmosfera continuaba vigente pese al hecho de haber caído a tierra.

37) en la que se registra la costumbre de ungir con aceite, así como la muy reveladora información dada a la autora por el arqueólogo Alessandro Mucciante: «Un anciano de Serramonacesca (Pescara), hallado ocasionalmente, reveló en fechas recientes la práctica de sumergir periódicamente estos preciosos amuletos en una solución compuesta de agua y sal para renovar sus poderes» (Gandolfi, 2003, pág. 30, nota 45). La idea de «renovación» de los poderes es distinta de la de «reforzamiento», «asegurar mejor la virtud protectora del amuleto» u «ofrenda o práctica propiciatoria» que planteaba Bellucci; renovar implica que el potencial de la piedra disminuyó o se gastó por algún motivo (que bien puede ser sin embargo la mera utilización como amuleto). Según nuestra hipótesis, el aceite podía muy bien actuar como una revitalización de la piedra dañada, agrietada o quebrada al, según la concepción, repeler o neutralizar la descarga celeste; en este sentido, entre las piedras coleccionadas por Bellucci y engrasadas con aceite hay tres procedentes de Abruzzo.

22 «Objeto n. 1 de la primera vitrina, obtenido en Popoli, Norcia, Perugia: «Hachita lítica de jade nefrítico, verde oscuro, liso, con rayas y vetado lechoso, astillada en el ápice y en el borde, con un agujero en el ápice» (Ficha del Museo Arqueológico Nacional de Perugia).

4. *Pietre del fulmine e della saetta*: algunos ejemplos de la colección Bellucci

El conjunto de amuletos meteóricos del Museo Arqueológico Nacional de Perugia resguarda en tres vitrinas sucesivas una selección de piedras del *fulmine* (vitrina 1) y de la *saetta* (vitrinas 2 y 3). Con el fin de mostrar las características específicas de algunas de ellas, más allá de pertenecer por su morfología a dos categorías genéricas, reproduciremos algunas fichas de estos objetos correspondientes tanto a la «punta» del rayo como a la del relámpago.

La vitrina 1 alberga 32 piezas. El objeto n° 25, una *pietra del fulmine*, obtenida en Avezano, L'Aquila, es una «hachita lítica pulida, de arenisca color paloma, alterada por la exposición al fuego, ampliamente astillada en el borde de corte, y perforada cerca del ápice». La exposición al fuego bien podía deberse a haber sido sometida a la «prueba» de verificación por medio del recubrimiento del hilo.

El objeto número 27, una *pietra del fulmine*, obtenida en Rose, Cosenza, es una «hachita lítica alargada, en forma de lágrima, con superficies de colores arena y óxido. Encontrada en los escombros de una casa destruida por el terremoto de septiembre de 1905. Había sido introducida en los muros de la pared para proteger la vivienda de los rayos».

La vitrina 2 alberga 29 piezas, todas *pietre della saetta*. La n° 23, obtenida en Armentano, Assisi, Perugia, es una «punta de flecha de sílex, de color gris, y en forma de triángulo, con pedúnculo. Fue encontrada al demoler una pared de un antiguo castillo, en la parte inferior de los cimientos. En su superficie todavía existen concreciones de piedra caliza que se derivan del cemento adherido para fijarla a la pared, y restos de hollín. Después de su descubrimiento, continuó usándose contra el peligro de la fulminación meteórica, pero se colocó en la campana de una chimenea». Vemos aquí la posibilidad de reutilización de una piedra, de

un lugar de cierta construcción (un castillo) a otra zona (la chimenea) de una vivienda distinta (véase figura).



Pietra della saetta (Vitrina 2, objeto 23, Collezione di Amuleti Giuseppe Bellucci, Museo Archeológico Nazionale de Perugia. Fotografía de David Lorente)

La punta nº 24, obtenida en Raiano, Chieti, es una «daga de sílex de color gris, con una superficie cónica casi completamente cubierta de hollín. Las marcas del hilo con el que fue envuelta para probarla son claramente visibles». En este caso, más nítidamente que en el primero, los restos de la «prueba» de verificación resultan patentes, de lo que puede extraerse que la práctica era efectivamente un acto real y no sólo un elemento del discurso.

Por último, la tercera vitrina aloja 31 utensilios, todos *pietre della saetta*. El nº 11, recogido en Atri, Teramo, es un paquete: «envoltorio de tela rugosa, atado varias vueltas con hilo de algodón, que contiene una flecha triangular de sílex, color tabaco, con pedúnculo, y cubierta de una pátina blanquecina». El nº 20, procedente de Petignano, Assisi, Perugia, es una «punta de flecha de sílex, triangular, redondeada, con gran pedúnculo, color blanco grisácea, dentro en una bolsa de cuero marrón en forma de ala, unida a un cordón que permitía colgarlo al pecho». En los dos casos se trata de fundas o receptáculos destinados a preservar amuletos personales del contacto con el hierro. El nº 14, finalmente, es un objeto más extraño: una gota,

goccia, cierta variedad de *fulmine* de forma ovalada o globular específica de la región de Abruzzo, que se cree cae del cielo cuando el trueno llamado «grillo» (*crillarecci*) hace temblar el suelo²³. (Bellucci consiguió una de estas piedras alojada dentro de un paquete de papel en Atri, Teramo; véase la figura).



Pietra del fulmine (*goccia*, «gota»), alojada en un paquete de papel (Vitrina 3, objeto 14, Collezione di Amuleti Giuseppe Bellucci, Museo Archeológico Nazionale de Perugia. Fotografía de David Lorente)

Se aprecia en esta breve selección que las piedras son objetos individuados, particulares, a veces con su propia historia incorporada en sus marcas o señales, y que, aunque se inscriben en los dos tipos –*pietre del fulmine e della saetta*– presentan rasgos singulares que las diferencian entre sí²⁴.

23 Véase Finamone (1890, pág. 17): «*Se ne distinguono tre specie: il Tuono, la saetta e le gocce. Il Tuono è più grande della saetta; cala diritto dal cielo, e la selce ha forma di cuspidè. La saetta cala a zighe zaghe, ed ha la forma di una vanghetta. Le Gocce sono piccole pietre, di forma globulare, le quali cadono dal cielo quando fanno i tuoni crillarecci –stridenti–, che fan- no traballare il suolo (Vestea)*».

24 Es interesante anotar que, en ocasiones, las fichas de la colección suministran información muy valiosa acerca de aspectos asociados con el uso de las piedras: el empleo indistinto de piedras de *fulmine* y de la *saetta* para resguardar tanto a las persona como las casas (colocándolas entonces en la chimenea o en las paredes o cimientos de la vivienda), la modificación o rotura de las piedras al tratar de perforarlas para colgarlas, la reutilización de las mismas durante su «ciclo de vida», e

Por otro lado, es importante destacar un aspecto que surge al comparar entre sí los objetos de las vitrinas: mientras las *pietre del fulmine* suponen en todos los casos hachas –generalmente de piedra verde– y son sus materiales constitutivos –minerales o rocas– los que varían (siendo éstos roca serpentinita, jade nefrítico, granito y jadeíta, con predominio de la serpentinita), en el caso de las *pietre della saetta* es el material del que están hechas el que se mantiene constante –sílex o pedernal en todos los casos– y la forma la que está sujeta a variación: cuchillas, navajas, dagas y principalmente puntas de flecha. En este último caso, cabría pensar si la elección del sílex y de ningún otro material como sustituto se deba a las características que éste presenta para, al ser golpeado, soltar chispas. El sílex o pedernal es una roca capaz de producir chispas al golpearlo con otras rocas duras o con metales, por lo que se lo utilizó con frecuencia para encender fuego. Al parecer, era el tratarse de objetos afilados o punzantes elaborados con este material lo que conducía a clasificarlos como *pietre della saetta*, lo que seguramente tenía que ver con las propiedades que los campesinos atribuían a esta fulminación meteórica y que debía, por tanto, compartir la piedra: la capacidad de generar y emitir chispas. No obstante, la clasificación no es rígida y, como se aprecia en diferentes ilustraciones de este artículo (y en varias de las piedras retratadas por Bellucci en sus publicaciones), existen puntas de flecha de sílex designadas popularmente como *pietre del fulmine*.

incluso –mostrando la capacidad expansiva y creativa de la concepción y la práctica ritual–, la vigencia de su empleo entre los emigrantes, como revela el caso de un italiano que trajo consigo, al regresar de América, una piedra de rayo extranjera para proteger su vivienda italiana, y que fue hallada tras la destrucción de la casa durante el terremoto de 1905 (la *pietra del fulmine* n. 28 de la vitrina 1, obtenida en Rose, Cosenza).

5. Ceraunias: una tradición culta y popular

Los amuletos coleccionados por Bellucci que revelan una asociación entre herramientas líticas y la fulminación meteórica no se sustentan en una concepción de origen exclusivamente popular. Una prolongada tradición literaria y científica, recurrente en el ámbito «culto» desde la Antigüedad clásica²⁵ hasta los albores de la ciencia occidental moderna²⁶, siempre ha afirmado que los instrumentos líticos constituían en realidad residuos del rayo, designados habitualmente con el término latino de *ceraunia* (procedente del griego κεραυνος [*keraynos*], rayo). Por ejemplo, Plinio el Viejo se refiere a estas piedras en el libro xxxvii de su *Naturalis Historia* (II, 134), distinguiendo varios tipos y precisando: «Se afirma que hay otra especie de *ceraunia* extremadamente rara y buscada por los magos para sus operaciones, ya que sólo se encuentran donde ha golpeado un rayo». En el tratado clásico sobre gemas y minerales de Giacinto Gimma, titulado *Della storia naturale delle gemme, delle pietre e di tutti minerali*, publicado en 1730, el autor indica: «Que las *ceraunias* a las que llaman *saette e pietre del fulmine* puedan crearse en el aire y las nubes no lo consideramos imposible [...] la punta capaz de quemar sigue siendo la parte terrosa y metálica, endurecida y compactada de manera que parece una piedra [...] podemos saberlo por los efectos y agujeros que producen en fábricas

25 Véanse los ejemplos de Zeus *kerainios* productor de rayos y arrojador de piedras de relámpago, en Grecia, y en Roma, de Júpiter en sus dimensiones y epítetos de Iuppiter Fulgur ('el que empuña el rayo'), Iuppiter Fulgurator ('del relámpago') y Iuppiter Tonans («tonante», «el que truena», «el tronador») (Usener, 1904, págs. 1–30). En la Grecia clásica se concebía que Zeus arrojaba desde el cielo «hachas del rayo», que eran designadas con los términos de *astropelékia* o *astrapopelékia* («hachas de relámpago») y *astrapóboula* («objetos lanzados por el relámpago») (Cook, 1925, págs. 506, 844, 1350).

26 Véase al respecto, para el caso de España, el excelente artículo histórico de Pedrosa (2009).

cuando las atraviesan, y en los árboles [...] como un hacha pequeña o un cincel grande».²⁷ Por su parte, en el *Tesoro delle Gioie*, publicado en Venecia en 1656, se explica: «De la ceraunia, es decir, la *saetta*: los italianos llaman a esta *saetta schioppetto* [mosquete, escopeta], y es similar al hierro de una saeta o flecha; he visto muchas de estas *saette* encontradas por campesinos en los campos... estiman que han caído de las nubes... El vulgo cree que son buenas contra los rayos o relámpagos [*folgori o saette*], así como contra la tempestad de mal aire, y para esto las llevan consigo»²⁸.

De acuerdo con las fuentes, el «descenso» de las opiniones doctas relativas a la «parte material», «punta» o piedra del rayo y del relámpago (*fulmine e saetta*) a los ámbitos populares, ocurrido durante un proceso histórico prolongado, no ha significado una propuesta simple y mecánica, y es posible encontrar pruebas en el pensamiento de los científicos y naturalistas de la época medieval²⁹. Los amuletos coleccionados por Bellucci ponen en evidencia la presencia de estas concepciones en la cultura popular tradicional italiana de los campesinos del último tercio del siglo XIX y de la primera década del siglo XX (sin descartar su posible pervivencia mucho tiempo después)³⁰. No obstante,

27 Gimma (1730, tomo II, pág. 193, traducción del autor).

28 Ardemani (1676, traducción del autor).

29 «Después de haber sido desterrados los antiguos dioses y desarmado para siempre a Júpiter Fulminador, los reclamos de las *saette* aún lograron salvarse de la ruina general de las doctrinas paganas» (Bellucci, 1907, pág. 86).

30 En este sentido, de acuerdo con Perusini, en las últimas décadas (su estudio es de 1973) la fe depositada en el poder protector atribuido a las piedras de rayo parece haber desaparecido progresivamente, reemplazada por otros rituales de protección personal. Aunque en las regiones rurales de Umbría pareciera mantenerse la concepción de que el *fulmine* posee una «parte material» metálica o lítica, que cae al suelo en la tormenta, no se

cabe también pensar que las concepciones que animaban los amuletos meteóricos de Bellucci constituyeran una tradición paralela a la «cultura» –compartida por los miembros de la cultura popular tradicional– y que no necesariamente descendieran de aquélla³¹.

6. La *grandine*. Amuletos contra el granizo

Bellucci se interesó por coleccionar amuletos apotropaicos contra el granizo, un fenómeno atmosférico tan temido en ocasiones como los rayos y relámpagos, y durante el registro de sus piezas no pudo dejar de reflexionar comparativamente acerca de las similitudes y diferencias entre ambas protecciones, así como en torno a la lógica ritual específica que animaba cada categoría de amuletos.

En contraste con la homogeneidad y coherencia de las nociones que respaldan los amuletos contra el rayo, las protecciones contra el granizo parecían ser muy desiguales y responder a principios de acción distintos. Bellucci encontró profundas diferencias entre los métodos desarrollados a nivel popular: si la protección contra las fulminaciones no involucraba ritos ni prácticas preventivas, y se basaba exclusivamente en la protección atribuida a la fuerza mágica de la piedra, los amuletos destinados a preservar los

registra sin embargo constancia del poder protector conferido por los pobladores a la *pietre del fulmine* como amuleto contra los rayos. No obstante, véase al respecto el remanente actual de cierto conocimiento acerca de estos objetos (nota al pie 22).

31 Esto podría atestiguarlo el complejo sistema ritual y simbólico en el que las piedras de rayo y relámpago se insertan en el imaginario de la cultura popular, así como prácticas del tipo referido –ungir con aceite los amuletos para restituir sus propiedades– que parecieran responder a concepciones de los objetos diferentes del discurso culto o letrado. Asimismo, cabe señalar lo distinto y diverso de este saber, que ofrece variaciones locales, con respecto a las concepciones clásicas y «cultas», constantes, transmitidas con cierta homogeneidad, a la manera de un canon.

cultivos del granizo mostraban una articulación más compleja y, sobre todo, parecían estar casi totalmente sujetos a los principios litúrgicos y devocionales de la Iglesia católica. Las piedras de rayo representaban la expresión concreta de un modelo de protección aún totalmente popular y ajeno al control institucional³², mientras

32 No obstante, aunque en la obra de Bellucci resulta evidente que el culto a las piedras de rayo y relámpago transcurre al margen de la doctrina católica, el autor aporta un interesante argumento acerca de cómo estos amuletos son progresivamente absorbidos por la religión oficial, atendiendo al culto popular. Mediante una serie de ejemplos de piedras prehistóricas modificadas para el culto –mediante decoración o tallado– por sus propietarios, Bellucci muestra la proyección en ellas de atribuciones simbólicas de la religión cristiana por la ornamentación, talla o reconfiguración de los amuletos líticos. Lo ilustra, por ejemplo, con una *pietra del fulmine* tallada en forma de cruz, ajustada así al concepto de crucifijo, y una *pietra della saetta* engastada en plata, con una cadena de cuya extremidad cuelga una corona de rosario y una medalla católica «que contribuía a conferir el concepto de reliquia a la *saetta*». El caso tal vez más distintivo recogido por Bellucci es el de cierto «relicario, hecho sin duda por monjas, en el cual, bajo el cristal, lucía una punta de flecha de sílex de la época prehistórica, considerada como una *saetta*. Tal relicario, singularísimo por su conformación y contenido, lo hallé en la cabecera de una cama, entre imágenes de santos, un crucifijo y un Lumen Christi, cuando un día de fuerte tormenta llegué por casualidad a una vivienda pobre [...]. Entonces supe que la 'punta' de la *saetta* [...] había sido bendecida por el párroco y que, por devoción y con fe firme, la pobre anciana solía encender ante ella una vela bendita cada vez que el trueno retumbaba desde lejos anunciando la tormenta o el granizo». Configuradas así o revestidas de signos católicos, las piedras de rayo «se transformaban en reliquias o fetiches cristianos» (1907, págs. 83–85). Según Bellucci, esta «manipulación cristianizadora» de las piedras de rayo pareciera evidenciar que la Iglesia fue cobrando control de un tipo de amuletos considerados en su origen «paganos»: sobreponiéndoles símbolos cristianos o dándoles un tratamiento ceremonial a las piedras como si se tratase de reliquias católicas, por encima de su origen y concepción preexistente. Para Bellucci, esta manipulación era una evidencia material de la transformación sincrética de unos amuletos paganos, ajenos a la Iglesia, en amuletos sometidos al culto católico. Pero, además de la propuesta de Bellucci, bien podríamos hallarnos aquí frente a dos procesos muy distintos del descrito por el coleccionista: uno, que se estuviese dando

que los métodos de protección contra el granizo, especialmente los preventivos que se desarrollaban durante un período de tiempo que comprendía desde la víspera de Navidad hasta la fiesta de la Ascensión, estaban en su mayoría articulados dentro del calendario eclesiástico.

Otro aspecto de diferenciación que encontró Bellucci atañe a las áreas geográficas de difusión de las prácticas y nociones relacionadas con la protección contra rayos y granizo: mientras los métodos contra los rayos estaban ampliamente extendidos con las mismas características en todos los lugares, los relacionados con el granizo diferían considerablemente de un área a otra, pues a menudo se asociaban con cultos religiosos particulares y devociones locales.

Las prácticas efectuadas en el ámbito familiar ante la amenaza del granizo eran muy complejas. En primer lugar, los hombres cargaban sus rifles o escopetas para disparar contra las nubes de granizo: en unas áreas, disparaban balas de fogueo; en otras, usaban como proyectiles la carga normal en la que insertaban fragmentos de vela de la Candelaria y hojas benditas de olivo picadas. Esta práctica de disparar proyectiles

una suerte de «hibridación de los amuletos» (véase Carlos Zolla, 2019, pág. 19), en la que elementos pertenecientes a diferentes tradiciones culturales son amalgamados con el fin de reunir y conjuntar sus propiedades protectora o apotropaicas, sumando entonces lo «pagano» de las piedras meteóricas con la bendición de las mismas en la iglesia y la yuxtaposición de elementos cristianos para incrementar su «poder»; dos, que se tratara –la «manipulación cristianizadora»– de una hábil y extendida estrategia popular dirigida a camuflar o «disfrazar» un tipo de objetos identificados por el clero como «paganos» con el propósito de propiciar la aceptación católica, haciéndolos aparecer como sujetos a los principios, prácticas y dogmas religiosos. Un indicio de que esto pudiera ser así lo constituía quizá la unción de las piedras con aceite, siguiendo una concepción sobre la naturaleza de estos objetos (vivos o animados) ajena a la de la Iglesia, o en la necesidad de envolverlos para que el roce con el hierro no anulara o neutralizara sus poderes protectores, algo que no se concebía que sucedía con los objetos católicos.

contra las nubes de granizo supone sin duda un método antiguo, como ilustra el grabado que preside la portada del libro de Bellucci *La grandine nell' Umbria* (1903), donde un grupo de soldados armados con arcos dirigen la punta de sus flechas hacia las nubes, en actitud de disparar para flechar el granizo en las alturas. Llama la atención el propósito de esta práctica: una técnica defensiva que conlleva una agresión, algo por completo ajeno a las prevenciones contra la fulminación meteórica, en las que al *fulmine* y la *saetta* simplemente se los evitaba o interceptaba interponiendo la piedra de rayo.

Tras disparar sus escopetas a las nubes, en el interior de las viviendas las mujeres y los niños comenzaban a rezar a San Vincenzo (contra el granizo) y a Santa Bárbara (contra los rayos).

Si el peligro no cesaba, las herramientas de hierro eran arrojadas con violencia al corral para que adoptasen, sobreponiéndose, la forma de una cruz. La creencia en el hecho de que si las herramientas configuraban una cruz el acto resultaba más eficaz es evidentemente una interpolación religiosa dentro de un ritual que se basaba en los poderes anti-mágicos del hierro (ya señalados al hablar de las piedras de rayo).

Como último recurso, pero sólo cuando el granizo ya estaba cayendo, se arrojaba sal en el piso de la era en forma de cruz, y finalmente se ejecutaba el gesto considerado como el más eficaz pero también el más pecaminoso y peligroso: se arrojaba violentamente al exterior la cadena de la chimenea o del hogar.

Existían casos ocasionales en los que los modelos de protección contra el granizo parecían reflejar los adoptados contra el rayo, pero se trataba de prácticas locales desprovistas de la fuerza y la hegemonía de aquellas relacionadas con los rayos. Un caso significativo es el de la llamada «Ghianda di San Anselmo», la Bellota de San Anselmo: la tradición popular refiere que el día de la fiesta de San Anselmo (el 21 de abril) cayó una densa tormenta de granizo en el pueblo de Tolfa, y que, al tocar el suelo, los gra-

nizos no se derritieron sino que se convirtieron en bellotas de piedra o metal, conservando el tamaño y la forma que tenían en el otoño. Bellucci registra en su libro *Un capitolo di psicologia popolare. Gli amuleti* uno de estos objetos líticos con la siguiente explicación: «*Pietra della grandine* (procedente de Tolfa, Civitavecchia). Uva de alabastro elipsoidal, perforada, considerada como granizo petrificado; dado que fue recogida en un campo golpeado por granizo el día de San Anselmo (el 21 de abril), fue designada como bellota de San Anselmo».³³ Estos objetos se conservaban como granizo petrificado y se exponían en las ocasiones en que hacía mal tiempo para conjurar este elemento. A veces se arrojaban con hondas al cielo como proyectiles (como los disparos referidos de las escopetas), refuncionalizados con fines protectores. Significativamente, Bellucci identificó este amuleto como el más cercano quizá a la lógica que regía la protección contra las fulminaciones meteóricas, las piedras del *fulmine* y la *saetta*. Su designación de *pietra della grandine*, «piedra del granizo», manifiesta esta identidad: objeto de piedra como residuo o concreción lítica del fenómeno meteorológico. Explicitando esta convergencia, escribió: «Las piedras del rayo y el granizo, considerándose partes integrantes del rayo y el granizo caídos al suelo, protegerán con su mera presencia el lugar, o a las personas que afortunadamente las posean, de nuevos rayos, de otras tormentas de granizo».³⁴ La *pietre della grandine* resultaba así equivalente, en cuanto a su origen meteórico, su carácter de residuo material caído al suelo y su identidad con el fenómeno que lo producía, junto con su efecto apotropaico, con la condición de las piedras del *fulmine* y de la *saetta*.

33 Bellucci, *Un capitolo di psicologia popolare. Gli amuleti*, 1908, pág. 15.

34 Bellucci (1908, pág. 44). En la colección actual del Museo, corresponde al objeto n. 6 de la vitrina 4.



Pietre della grandine (Piedra del granizo). (Tofla, Civitavecchia). Gr. Nat. Piedra elipsoide de alabastro [de 3 cm aprox.], perforada, considerada como granizo petrificado; dado que fue recogida en un campo golpeado por granizo el día de San Anselmo (21 de abril), fue designada como *bellota de San Anselmo* (Bellucci, 1908, pág. 15, fig. 7)

Entre las protecciones contra el granizo de la colección de Bellucci –además de la bellota de San Anselmo–³⁵ juegan un papel importante las pequeñas campanillas de plata, tocadas especialmente por los niños cuando amenazaba tormenta. La práctica de tocar campanillas o las campanas de las iglesias debe ponerse en relación con la creencia, vigente en otras manifestaciones de la cultura popular, de que el sonido tiene fuerza para expulsar a las entidades malignas.

Además de las campanillas, la colección guarda algunos medallones ovalados de cera o Agnus Dei, utilizados, no como objetos sólo de devoción, sino como amuletos imbuidos de una verdadera fuerza apotropaica y protectora propia, autónoma. Muchos de ellos están consagrados a figuras católicas, como San Miguel Arcángel. Algunos se conservaban engastados en plata, otros se resguardaban en bolsitas: de ellas se sacaban y exponían durante la tormenta en la dirección de la amenaza. Es importan-

35 Concentrados todos ellos en la vitrina número 4 de la colección del Museo Arqueológico Nacional.

te destacar que el Agnus Dei se utilizó a nivel popular principalmente para la protección contra el granizo, y durante mucho tiempo se usó además como «pararrayos» en los campanarios de las iglesias.³⁶ Por ejemplo, en el informe del siglo XIX sobre la reconstrucción de la cúpula del campanario de Santa Giuliana, en Perugia, se cita la presencia –insertos entre conexiones y colocados en macetas de lata o de barro– de más de diez Agnus Dei producidos entre finales del siglo XVI y la primera mitad del XVIII.

La colección Bellucci conserva también, con una utilización semejante a la de los Agnus Dei, cruces griegas y latinas de cera, que se colgaban de los árboles de la propiedad del dueño del amuleto contra el peligro del granizo, mismo uso que se dispensaba a la medalla de San Benito.³⁷ Junto a estos objetos destacan cruces de bronce de Santo Tomás de Aquino; una cadena de hierro de 31 eslabones elípticos con una pequeña cruz colgada del penúltimo, que se exponía al aire libre para proteger contra el granizo; fragmentos de carbón recogidos de las hogueras encendidas el día de Pascua frente a las iglesias, que se guardaban en un tubo de vidrio y se extraían para ser quemados con fines granífugos o se arrojaban al fuego para extin-

36 «En mi investigación, tuve la oportunidad de observar algunos Agnus Dei, colocados dentro de las cavidades en la parte superior de las torres, cerca de las campanas, especialmente de los antiguos monasterios, como protección contra los rayos, como defensa contra las tormentas de aire (*tempeste dell' aria*) y especialmente para evitar las tormentas de granizo» (Bellucci, 1907, pág. 122).

37 «La medalla de San Benedetto, en el reverso de la cual está impresa la cruz clásica, se usa como amuleto para diferentes propósitos en la región de Umbría [...] como amuleto protector contra el granizo, se lo sitúa en la parte superior de un roble, colocado en el borde de una propiedad rústica. Se cree que el granizo no puede entrar en un terreno en el que se encuentra la medalla protectora antes mencionada». Significativamente, «la virtud de proteger los edificios contra los rayos se atribuye a la misma medalla de San Benito, y para este propósito generalmente se la coloca en la parte superior del tejado de los edificios, debajo de los aleros, y dentro de las torres de los campanarios» (véase Bellucci, 1907, págs. 133, 134).

guirlo³⁸, y astillas consumidas de estas mismas hogueras, junto con cristales de sal y migas de pan, situadas sobre los árboles entre los campos cultivados, o restos de velas encendidas en las procesiones de Pascua, que se colocaban en los viñedos como protección, y pequeños petardos, bendecidos el día de San Vincenzo Ferreri (el 5 de abril), a cuya sonora explosión se atribuía alejar el granizo.



Croce di cera. (Pesche, Isernia). Cruz griega de cera con brazos cortos terminados en trébol. (Vitrina 4, objeto 26, Collezione di Amuleti Giuseppe Bellucci, Museo Arqueológico Nacional de Perugia. Fotografía de David Lorente)



Croce di cera. (Pesche, Isernia). Cruz latina de cera con base de cola de milano y terminaciones trilobuladas. Se cuelga de los árboles que bordean una propiedad contra el peligro del granizo. (Vitrina 4, objeto 25, Collezione di Amuleti Giuseppe Bellucci, Museo Arqueológico Nacional de Perugia. Fotografía de David Lorente)



Carbone contro la grandine e incendi. (Iglesias, Cagliari). Fragmentos de carbón de leña recogidos de las hogueras que se encienden el domingo de Pascua frente a las iglesias. Guardados en un tubo de vidrio, se queman con fines granifugos o se arrojan el fuego para extinguirlo. (Vitrina 4, objeto 23, Collezione di Amuleti Giuseppe Bellucci, Museo Arqueológico Nacional de Perugia. Fotografía de David Lorente)

38 Esta costumbre parecía hallarse considerablemente difundida en Europa, a juzgar por las observaciones de James Frazer acerca de la conservación del leño de Pascua, o de las hogueras solsticiales, encendidos en ocasión de una tormenta para alejar el rayo (1998, págs. 706, 716). «En muchas partes de Alemania también encienden una hoguera por medio del ‘fuego nuevo’ o en algún sitio abierto cercano a la iglesia: lo consagran y las gentes traen palos de roble, nogal y haya, que carbonizan en las hogueras y después llevan a casa. Algunos de estos palos son quemados después en casa en el ‘fuego nuevo’ y rezan para que Dios preserve la hacienda de incendio, rayos y pedrisco. Así reciben todas las casas ‘fuego nuevo’. Algunos de estos palos socarrados se guardan todo el año y se ponen en el hogar durante las tormentas fuertes, para que la casa no sea fulminada por el rayo, o los insertan en el tejado con el mismo propósito. Otros los colocan en los sembrados, huertos y prados con una oración para que Dios los guarde del añublo y el pedrisco. Estos campos medran más que los otros: la mies y las plantas que crecen en ellos no son derribadas por el granizo» (1998, págs. 690–691).



Petardi contro la grandine (San Giacomo, Atri, Teramo). Tres petardos de forma cilíndrica, envueltos en papel, con mecha en la parte superior y atados con hilo negro en la parte inferior. Bendecidos el día de San Vincenzo Ferreri (5 de abril), se disparan contra las tormentas de granizo (Vitrina 4, objeto 12, Collezione di Amuleti Giuseppe Bellucci, Museo Arqueológico Nacional de Perugia. Fotografía de David Lorente)

Junto a todos estos objetos, otra forma de protección ampliamente utilizada –y conservada en la colección– es la que recurría a fragmentos de pan bendito distribuidos en misa en ocasiones especiales. Panes similares se utilizaban en numerosos lugares, aunque se referían a figuras sagradas diferentes: San Tomasuccio en Nocera Umbra; San Giorgio en la zona meridional del lago Trasimeno; San Nicola di Tolentino en muchas áreas del centro–meridional de

Italia; la Inmaculada Concepción en algunas zonas de Puglia; Sant’Agata en Cerdeña. Este pan era repartido en la iglesia el día de la fiesta del santo –en el caso San Nicolás de Tolentino, por ejemplo, el 10 de septiembre–; los fieles lo recibían y conservaban para desmenuzarlo en el exterior de la vivienda si amenazaba una tormenta (algunos otros amuletos y protecciones contra el granizo figuran en el siguiente cuadro).

Prácticas protectoras y defensivas y amuletos contra el granizo utilizados en Italia (1871–1920), según las observaciones de Giuseppe Bellucci (Fuente: Elaboración de David Lorente a partir de los materiales de G. Bellucci)

Práctica / Amuleto	Método / Lugar de colocación	Momento de realización
Disparar con un fusil o una escopeta hacia las nubes de granizo (o flechas por medio de arcos)	Usando como munición balas de fogeo, o proyectiles con fragmentos de vela de la Candelaria y hojas benditas de olivo picadas	Justo antes de la granizada
Rezos dirigidos a San Vincenzo	Pronunciados por mujeres y niños en el interior de las viviendas	Justo antes de la granizada
Herramientas de hierro	Arrojadas con violencia al corral para que, al superponerse, adopten la forma de cruz. El hierro se concibe el elemento anti–mágico por excelencia	Justo antes de la granizada
Cadena de la chimenea o del hogar	Arrojada con violencia al corral; el uso del hierro responde a la lógica anterior	Durante la granizada
Sal	Esparcida sobre el suelo de la era, formando una cruz	Durante la granizada
Pequeñas cruces de caña, con inserciones de ramas de olivo bendito y una hoja de lirio (<i>Iris florentina</i> L.). La costumbre se conserva hoy en los campos de labor que rodean Perugia	Situadas en los límites de los campos cultivados durante la fiesta de la Santa Cruz (3 de mayo). Tras la cosecha, se realiza la «ofrenda de trigo» en estas cruces, insertando en la parte superior de las mismas espigas para agradecer la protección ejercida	Como protección, con meses de antelación, y como agradecimiento una vez pasado el peligro
Hoja de lirio (<i>Iris florentina</i> L.) bendita	Bendecida el Domingo de Ramos o en el aniversario de San Pietro Martire (el 29 de abril), una vez seca, se la ataba y anudaba varias veces con un cordón. Era preservada detrás de la puerta de entrada de la vivienda contra el peligro del granizo y los rayos	Meses antes de la granizada, como protección
<i>Ghianda di San Anselmo</i> , «Bellota de San Anselmo», piedra elipsoidal de alabastro concebida como granizo petrificado, también designada <i>pietra della grandine</i> : «piedra del granizo»	Se conservaba como granizo petrificado y se exponían cuando amenazaba mal tiempo para evitar el granizo. A veces se las arrojaba con hondas, como proyectiles (como en el caso de las detonaciones de las escopetas), refuncionalizados con fines protectores	Antes o durante la granizada
Guijarro de sílex oscuro de forma irregular	Alojado en una bolsa de tela azul anudada con una tirilla verde. Se colgaba en la ventana o se colocaba bajo las tejas del tejado	Tiempo antes o en el momento de la granizada

Campanillas de plata	Tañidas principalmente por niños cuando amenazaba el granizo. Se concibe que el sonido tiene fuerza para expulsar a las entidades malignas	Antes de la granizada
Campanas de las iglesias	Repicadas ante la amenaza de granizo, por la fuerza atribuida al sonido	Antes de la granizada
<i>Agnus Dei</i> , medallones ovales de cera con imágenes católicas	Colocados en la dirección del peligro o en los campanarios de las iglesias como «pararrayos» contra las fulminaciones y el granizo	Meses antes de la granizada, como protección; o durante la tormenta, en dirección al peligro
Pequeñas cruces griegas y latinas de cera	Colgadas en los árboles de la propiedad del dueño del amuleto	Meses antes de la granizada, como protección
Medalla de San Benito (San Benedetto)	Colgada en los árboles de la propiedad del dueño del amuleto	Meses antes de la granizada, como protección; en el momento de la tormenta
Pequeñas cruces de bronce de Santo Tomás de Aquino	Expuestas a la intemperie para prevenir el granizo	Antes de la granizada; o en el momento de la tormenta
Cadena de hierro de 31 eslabones elípticos con una pequeña cruz en el penúltimo eslabón	Se exponía al aire libre para proteger contra el granizo	Antes de la granizada
Fragmentos de carbón de las hogueras que se encienden el día de Pascua frente a las iglesias	Guardados en un tubo de vidrio, se extraían para quemarlos con fines granífugos, o se arrojaban al fuego para extinguirlo	Justo antes de la granizada
Astilla de madera quemada procedente de las hogueras de Pascua, dos cristales de sal y migas de pan	Dentro de una bolsita rectangular de tela basta, anudada en los dos extremos superiores con un cordón. La bolsa se fijaba a un árbol en una posición central entre los campos cultivados	Meses antes de la granizada
Fragmentos de velas encendidas en las procesiones de Pascua	Restos de velas de cera que, atados con una cuerda, se colocaban en los viñedos para protegerlos del granizo	Meses antes de la granizada
Petardos bendecidos el día de San Vincenzo Ferreri (5 de abril)	Se hacían estallar; al estruendo que producían se atribuía el ahuyentar el granizo	Justo antes de la granizada
Fragmentos de pan bendito	El pan era distribuido en la iglesia el día de la fiesta del santo –en el caso San Nicolás de Tolentino, por ejemplo, el 10 de septiembre–. Los fieles lo recibían y conservaban para desmenuzarlo fuera de casa si amenazaba una tormenta	Justo antes de la granizada
Cráneo humano de marfil en miniatura (aprox. 3 cm)	Figurita de cráneo de marfil muy realista con agujero que atraviesa desde el occipucio hasta la parte superior de la bóveda craneal. El uso de cráneos humanos en Cerdeña ha sido documentado en numerosas prácticas propiciatorias o apotropaicas; por ejemplo, para invocar lluvia durante largos períodos de sequía, se colocaba un cráneo humano en el lecho de un arroyo	Antes de la granizada



Breve contro la grandine. (Montalto Marche, Ascoli Piceno). Guijarro de sílex de forma irregular color pizarra con zonas color arena, contenido en una bolsa de tela azul celeste anudada con una cinta verde. Se cuelga de la ventana o se coloca debajo de las tejas contra el peligro del granizo. (Vitrina 4, objeto 28, Collezione di Amuleti Giuseppe Bellucci, Museo Archeológico Nacional de Perugia. Fotografía de David Lorente)

7. Conclusiones: apuntes comparativos sobre la fulminación y el granizo

Pese a la diversidad de prácticas empleadas para conjurar el granizo, y la dependencia de muchas de ellas respecto al culto católico –frente a los amuletos destinados a proteger del peligro que implicaban *fulmine* y *saetta*, regidos por una práctica y una lógica común–, Bellucci notó una característica compartida en la forma de concebir a estos fenómenos meteóricos que los distanciaba de otros riesgos naturales, como los terremotos: que todos ellos parecían tener la particularidad de elegir a sus propias víctimas. Rayos y relámpagos podían golpear a un gran grupo de personas y matar sólo a una, respetando a las demás; y el granizo era capaz de caer exactamente sobre una estrecha franja de terreno, sin afectar las áreas limítrofes. Esta conducta en apariencia caprichosa y selectiva –esta suerte de intencionalidad y de voluntad o subjetividad– atribuida a los rayos y al granizo explicaba la idea, extendida entre la población, de que resultaba posible neutralizarlos o alejarlos, tanto de uno mismo como de sus bienes,

mediante amuletos que los interpelaran directa e individualmente: repeliéndolos, ahuyentándolos, amenazándolos, o recurriendo a instancias católicas que intervinieran como eficaces mediadores en la lucha de poderes.

Una pregunta aparentemente sin respuesta surge a lo largo de las explicaciones de Bellucci: ¿A quién se atribuía la producción de *fulmine*, *saetta* y *grandine*? ¿Se trataba de entidades a las que se concebía como dotadas de voluntad autónoma? ¿O dependían por el contrario de alguna otra entidad considerada como responsable de arrojarlos con cierta intencionalidad sobre víctimas, edificios o cosechas específicas? Una respuesta se insinúa de manera indirecta, cuando Bellucci trata de responder a la pregunta que le suscitaba el hecho de que a un mismo amuleto –el *Agnus Dei*– se le reconociera la capacidad de servir para fines distintos. «Me sorprendió la designación de virtudes tan diferentes atribuidas a ellos; [...] para algunos, el mismo amuleto podía ser eficaz contra los espíritus malignos que producen el granizo en las nubes, mientras que, para otros, poseía virtudes contra espíritus del mismo tipo, que, desde las nubes tormentosas, lanzan los rayos a la tierra»³⁹. De esta manera, el agente de los fenómenos meteóricos queda, de una forma indirecta, esclarecido: son espíritus los que, en la cultura popular tradicional, actúan como responsables de producir los fenómenos meteóricos y de decidir por tanto el alcance y la dirección de su efecto selectivo sobre el mundo de los hombres⁴⁰.

39 Giuseppe Bellucci (1907, pág. 122).

40 Existe información dispersa que señala a los agentes causantes de la fulminación meteórica en otras regiones de Italia y en el mismo periodo: en Puglia encontramos que los truenos son resultado, se dice, de ángeles que juegan a la pelota (véase La Sorsa, 1934, pág. 53), y en Friuli se cuenta que los truenos son producidos por los ángeles del Paraíso, que muerden nueces o rompen los platos limpiando (Ostermann, 1891, págs. 62–63). En otras zonas, como la región marchigiana y el Valle del Tevere, se atribuye la fulminación y el estruendo de las tempestades al diablo. En la región marchigiana el trueno resulta de que el diablo va en un carruaje o carroza

Bellucci anotó un dato valioso en sus pesquisas etnográficas. Una anciana en cuya casa se guareció durante una tormenta tenía prendida una vela bendita frente a un relicario que albergaba una *pietra della saetta* bajo el cristal. La mujer le explicó que «ni la basura [*che nè porcherie*] ni el agua sucia [*nè acque sporche*] (agua mezclada con granizo) jamás caerían en el territorio protegido por la poderosa reliquia que poseía». Bellucci notó que ni al rayo ni al relámpago ni al granizo se los mencionaba por sus nombres, prueba de su peligrosidad y, tal vez, de una concepción oscura que él no descifró. Escribió: «Se les llama 'basura' [*porcherie*] o 'suciedad' [*sporchie*] a las puntas del *fulmine* y la *saette*; a menudo se las designa con estos seudónimos, bajo la regla general de no mencionar [tampoco] ni a los rayos [*fulmine*] ni a los relámpagos [*saette*]»⁴¹. Sin duda, nombrar implicaba invocar⁴², algo que atestiguaba la in-

tencionalidad y capacidad de acción consciente atribuida a tales fenómenos (a los seres o espíritus que los producían); así, no se los podía designar por sus nombres sin incurrir en una llamada, en un acto de convocación. *Fulmine*, *saette* y *grandine* mostraban una clara ambivalencia entre su capacidad a la vez destructora y protectora (sus residuos): una «basura» o «suciedad» que no debía ser nombrada pero que, una vez caída al mundo terrenal y apropiada por los hombres, podía ser empleada precisamente para combatirlos o repelerlos, utilizándolos contra sí mismos.

en las nubes, o hace rodar barriles (Ginobili, 1971, págs. 41–42), mientras que en el Valle del Tevere un mito explica lo siguiente: para aterrorizar a los hombres, el diablo creó el trueno, y Jesús, para advertirles, creó los destellos de los relámpagos que le preceden (Nicasi, 1912, pág. 160). Los espíritus malignos registrados por Bellucci resultan coherentes con dicha conceptualización del diablo como entidad causante de las fulminaciones y meteoros.

41 Ésta y la cita anterior: Bellucci (1907, pág. 85). También Caterina Pigorini Beri recoge esta concepción; escribe: «*La saetta è una porcheria*» (1890, 1, pág. 41).

42 Baronti refiere, a propósito de estos términos, como apunte explicativo (2008, págs. 41–42, nota 1), la preferencia, por un lado, que en la narrativa popular manifestaban los *fulmine* por los muladares o estercoleros; y por otra, en lo que respecta al término de «agua sucia» aplicado al granizo, cita refiriéndose a la *campagne emiliane*: «Es opinión de nuestros agricultores que los vegetales afectados por el granizo adquieren cualidades venenosas –independientemente del acto del granizo al golpearlos y dañarlos–, y en consecuencia esto produce fermentación en el vegetal afectado. Pero la supuesta influencia maligna del granizo no se limita a ello; también se supone que el fenómeno actúa sobre el terreno, haciéndolo menos fértil». No obstante, cabría también pensar que a estos fenómenos se los concibiese en efecto como excrecencias o residuos de alguna entidad celeste, y que llamativamente, nombrarlos así, con un

término en apariencia despectivo y no un eufemismo, no involucrase su desencadenamiento. Considerados *fulmine*, *saette* y *grandine* como producidos por espíritus malignos, ¿no sería pues congruente que estos fenómenos fuesen concebidos como sustancias denigrantes, sucias, asociadas con lo opuesto a la limpieza o al bien –desde un punto de vista conceptual–? ¿Y que de este modo designarlos con los términos despectivos de «basura», «suciedad» y «agua sucia» constituyese en realidad un eufemismo frente a la denominación (ominosa) de los fenómenos que remitía a los espíritus negativos que los producían? Así se entendería que el hecho de nombrarlos de esta forma no los interperase –dado que respondía a la perspectiva humana– y no redundase en consecuencia en desencadenar su caída. Interesante señalar en este sentido el rechazo de la cultura popular por el pararrayos (*parafulmini*), considerado, según anota Bellucci, como «*pericolosi e diabolici*», tal vez por la idea de que, buscando atraer al rayo a caer en él, y siendo éste producido por espíritus considerados como de índole maligna, el pararrayos no podía ser sino un instrumento para convocar estas fuerzas (Bellucci, 1898a, págs. 70–71).

Dinámica de los fenómenos meteóricos en la cultura popular de Umbría, según los registros y amuletos de la colección Giuseppe Bellucci (1871–1920). (Fuente: Elaboración de David Lorente a partir de los materiales de G. Bellucci)

Descarga celeste	Traducción al español	Trayectoria y descenso	Término popular para no nombrar el fenómeno (ni la piedra)	Efectos al caer	«Punta» y residuo lítico
<i>Fulmine</i>	Rayo	Lineal, recta	<i>Porcherie</i> [basura]	Golpea de forma indirecta	<i>Pietra del fulmine</i> [piedra del rayo], hacha lítica de serpentinita verde
<i>Saetta</i>	Relámpago	En zigzag	<i>Sporcizie</i> [suciedad]	Busca a víctima específica	<i>Pietra della saetta</i> [piedra del relámpago], punta de flecha de sílex. Designada <i>tuoni</i> [trueno] en la Italia meridional
<i>Grandine</i>	Granizo	Lineal	<i>Acque sporche</i> [agua sucia]	Cae de forma selectiva	<i>Pietra della grandine</i> [piedra del granizo], piedra elipsoidal de alabastro, perforada

8. Otros usos rituales de las piedras de rayo y relámpago

Es importante reseñar, aunque sea muy sucintamente, el empleo ceremonial que se hacía en Italia, y durante el mismo período, de las *pietre del fulmine* y la *saetta* con fines distintos de los de proteger de la fulminación meteórica y prevenir de los incendios (su dimensión ignífuga).

Junto a estas funciones principales, unidas a ellas como usos secundarios, las piedras del rayo y el relámpago servían con fines apotropaicos en otros ámbitos y contextos de la existencia diaria y la vida cotidiana, en particular aquellos más directamente relacionados con la salud y la curación. Estas piedras meteóricas se esgrimían como un arma contra los peligros de la brujería y el maleficio, para combatir el mal de ojo, con el fin de prevenir o sanar las picaduras de animales venenosos, y como protección frente a un amplio espectro de enfermedades infantiles. Diferentes registros contenidos en las fuentes históricas permiten acercarse a estos usos en distintas regiones de Italia.

Uno de los mayores estudiosos de la región de Abruzzos de finales del siglo XIX, Gennaro Finamone, nos lega un testimonio revelador sobre estas piedras meteóricas:

La pietra del fulmine [...] Per preservarli dal malocchio, dalle fatture e dalle scontrature si appende, con gli altri amuleti, a' bambini, dopo averla impeditciata (Pescina) d'oro o d'argento. È altresì un preservativo contro i malefici delle streghe (Archi); e spesso si chiede per favore, specialmente per le malattie de' bambini (S. Vittorino). Insomma è cosa preziosa, e rari sono quelli che la posseggono...⁴³

Indica que la piedra del rayo servía para proteger contra el mal de ojo (*malocchio*), de los accidentes o los choques, frente a los hechizos y maleficios de las brujas (*malefici delle streghe*), y que se usaba a menudo como un amuleto infantil para prevenir las enfermedades: engastadas estas piedras en oro o en plata, los niños

43 Finamone (1890, pág. 17).

las llevaban colgadas⁴⁴. «En suma –concluye– es una cosa preciosa y son pocos los que la poseen».

En Cerdeña existía la curiosa costumbre de que las *pietre del fulmine* (conocidas localmente como *pedra de rayu*, *pedra de tronu*, *petra de bunta o segureda 'e lampu*) no se guardaban comúnmente en las casas, sino fuera, dentro del pozo, porque se creía que podían atraer las malas influencias del ojo envidioso, que se dispersaban así en el agua sin afectar a los habitantes de la casa⁴⁵. Además de contra el mal de ojo, también se usaban estas piedras con fines terapéuticos, principalmente al tratar las enfermedades del ganado y como protección contra las mordeduras de reptiles venenosos⁴⁶.

En Umbría, Bellucci registró que, por el color y la forma que presentaban algunas *pietre del fulmine*, estos objetos se identificaban y, a veces, absorbían los poderes de otras categorías de amuletos⁴⁷. De este modo, las piedras de rayo servían, en la modalidad de piedras serpentinadas (*pietre serpentine*), para proteger contra la mordedura de reptiles venenosos –como sucedía en Cerdeña–, pero también, por extensión, contra las picaduras de arañas y escorpiones, así como de otros insectos peligrosos. Además, poseían un uso terapéutico derivado: colocándolas sobre las heridas producidas por los animales ponzoñosos, se les atribuía la facultad de absorber el veneno inoculado, contribuyendo a la sanación del enfermo. Por otro lado, las *pietre del fulmine* servían, en la modalidad de piedras nefríticas (*pietre nefritiche o del fianco*), tanto como protección contra los cólicos renales y otras enfermedades de los riñones, como

para brindar tratamiento terapéutico a dichas afecciones. La *pietra del fulmine* se disponía atada alrededor de la cintura (Bellucci muestra un hachita considerada al mismo tiempo como *pietra del fulmine* y *pietra nefrítica* o *del fianco*, en la que hay dos agujeros incipientes en sus extremos destinados a pasar el cordón para colgarla en la cintura del enfermo)⁴⁸.

En Umbría, Puglia y La Toscana, Bellucci registró asimismo otros objetos identificados con *pietre del fulmine*, y denominados *lingua di San Paolo*, *punta del fulmine* y *lingua di pietra*; se trataba en realidad de dientes de tiburón fosilizados de especies extintas, que por su forma se asociaban con la piedra del rayo. Estos objetos, que también eran hallados espontáneamente en los trabajos agrícolas, se consideraban como la parte material de las fulminaciones. De manera interesante, se usaban, dependiendo de las regiones, como amuletos para distintos fines: favorecer la dentición de los recién nacidos, protegerlos de las lombrices intestinales y prevenir los efectos perjudiciales del mal aire, el mal de ojo y las picaduras de los reptiles e insectos venenosos (además de como protección contra el rayo)⁴⁹.

En Calabria y Toscana existía un empleo diferente de las *pietre del fulmine*: servían como amuletos protectores durante la gestación y el embarazo, y para favorecer los partos difíciles:

Había en ciertos campos cerca de los manantiales o en el lecho de los arroyos piedras especiales y puntiagudas, de varios colores, que recogían los campesinos para guardarlas en establos o viviendas, y que colocaban en el alféizar de la ventana o frente a la puerta principal, con la punta hacia el cielo. Éstas eran piedras mágicas que detenían los temporales y las tormentas eléctricas, manteniendo a los fulmine alejados de las viviendas y

44 Véase también Rosa (1871, pág. 466), quien señala: «Algunos les cuelgan [puntas de] flechas, atadas con un anillo de plata, a los niños, para salvarlos del maleficio».

45 Wagner (1913, pág. 145).

46 Turchi (1992, pág. 287).

47 Bellucci (1898b, pág. 17–19).

48 Bellucci (1898b, Tabla III, *pietra* 11, pág. 19).

49 Bellucci (1899b, Tabla 11, *pietre* 34 y 35, pág. 65).

las personas... Las de color naranja o rojo brillante, agrietadas y con forma de almendra, eran muy buscadas porque si la mujer las llevaba durante el embarazo o, aún mejor, en el parto, todo salía bien. Había quien las usaba también contra la hemorragia⁵⁰.

De esta manera, la hachas meteóricas se asociaban con la capacidad de facilitar la gestación y el nacimiento de las criaturas y, al mismo tiempo, de detener el flujo de sangre, las hemorragias y las heridas.

En suma: las *pietre del fulmine*, además de para proteger de la fulminación meteórica y el peligro del fuego, eran empleadas frecuentemente como amuleto apotropaico contra los accidentes, el mal de ojo, las mordeduras de reptiles venenosos, las picaduras de arañas y escorpiones, las enfermedades y males renales, para absorber el veneno inculado, velar por un buen embarazo, agilizar el parto, favorecer la dentición infantil, proteger contra los parásitos intestinales, prevenir los efectos dañinos del mal aire y detener las hemorragias. Sin duda, el espectro de acción era amplísimo. Las piedras de rayo y de relámpago extendían, de este modo, su ingerencia al ámbito de la salud y las intervenciones terapéuticas. Bellucci escribió: «El afortunado propietario de un objeto tan eficaz lo emplea con resultados beneficiosos incluso en circunstancias de enfermedad, sospecha, acciones malignas, en particular las obradas por las brujas», también «se considera muy adecuado para curar a los niños de distintas enfermedades»⁵¹.

David Lorente Fernández
Investigador titular
Dirección de Etnología y Antropología Social
Instituto Nacional de Antropología e Historia
México



Pietra del fulmine. (Monteleone, Macerata). Gr. Nat. Punta de flecha de sílex, neolítica, con aplicación de plata para colgarse en un collar. Se considera la punta de un rayo caída del cielo con la fulminación (Bellucci, 1908, pág. 11, fig. 1; 1907, pág. 2, fig. 1)



Pietra della saetta. (Pescocostanzo). Punta de flecha triangular de sílex blanquecino, neolítica, engastada en plata con tres pequeños anillos para colgarla (Vitrina 2, objeto 1, Collezione di Amuleti Giuseppe Bellucci, Museo Arqueológico Nacional de Perugia). La ilustración reproducida fue clasificada inicialmente por Bellucci como *pietra del fulmine* (véase Bellucci, 1908, pág. 12, fig. 3; 1907, pág. 18, fig. 2)

50 Dini (1980, pág. 205).

51 Bellucci (1898b, Tabla I, págs. 7, 11).

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Giuseppe Bellucci

- BELLUCCI, Giuseppe. *Avanzi dell'epoca preistorica nell'Umbria. Seconda nota*. Atto della Società Italiana di Scienze Naturali, Milano, XIV, 2, 1871. Págs. 93–110.
- BELLUCCI, Giuseppe. *Il fulmine nel concetto popolare antico e moderno*. Rendiconti della Società Italiana di Antropologia, Etnologia e Psicologia comparata, 145a Adunanza, 5a del 1891, 31 maggio. Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia, 21, 3, 1891. Págs. 432–433.
- BELLUCCI, Giuseppe. *L'eresia nei parafulmini*. L'Umbria. Rivista di Arte e Letteratura, I, 1898a. Págs. 70–71.
- BELLUCCI, Giuseppe. *Amuleti italiani contemporanei*. Catalogo descrittivo della collezione inviata all'Esposizione Nazionale di Torino. Perugia. Unione Tipografica Cooperativa, 1898b.
- BELLUCCI, Giuseppe. *La grandine nell' Umbria, con note esplicative e comparative e con illustrazioni* (Col. Tradizioni popolari italiane, 1). Perugia. Unione Tipografica Cooperativa Editrice, 1903.
- BELLUCCI, Giuseppe. *Il Feticismo Primitivo in Italia e le sue Forme di Adattamento (con 74 illustrazioni)*. Perugia. Unione Tipografica Cooperativa (Palazzo Provinciale), 1907.
- BELLUCCI, Giuseppe. *Un capitolo di psicologia popolare. Gli amuleti (con 36 illustrazioni)*. Perugia. Unione Tipografica Cooperativa (Palazzo Provinciale), 1908.
- BELLUCCI, Giuseppe. *I chiodi nell'etnografia antica e contemporanea* (Col. Tradizioni Popolari Italiane, 5). Perugia. Unione Tipografica Cooperativa, 1919.
- BELLUCCI, Giuseppe. *Amuleti italiani antichi e contemporanei*. Palermo. Il Vespro, 1980.

Bibliografía complementaria

- ARDEMANI, Giovanni Battista. *Tesoro delle gioie, trattato curioso, nel quale si dichiara brevemente le virtù, qualità, e proprietà delle gioie*. Venezia. Conzatti, 1676 (<https://archive.org/details/TesoroDelleGioie1619/page/n4/mode/2up>).
- BARONTI, Giancarlo e Dorica MANCONI. *La Collezione di Amuleti 'Giuseppe Bellucci'*. Perugia. Ministero Per I Beni e le Attività Culturali, Soprintendenza Archeologica per l'Umbria, Università degli Studi di Perugia, Sezione Antropologica del Dipartimento Uomo & Territorio, 2000.
- BARONTI, Giancarlo. 'Fulmine e saette', en *Tra bambini e acque sporche. Immersioni nella collezione di amuleti di Giuseppe Bellucci*. Perugia. Morlacchi Editore, 2008. Págs. 41–83.
- COOK, Arthur Bernard. *Zeus: A Study in Ancient Religion. Volume 2: Zeus, God of the Dark Sky (Thunder and Lightning)*. Cambridge. Cambridge University Press, 1925.
- DE NINO, Antonio. *Usi e costumi abruzzesi: Le antiche consuetudini della famiglia abruzzese dalla nascita alla tramonto*, vol. II. Firenze. Barbèra, 1881.
- DINI, Vittorio. *Il potere delle antiche madri. Fecondità e culti delle acque nella cultura subalterna toscana*. Torino. Boringhieri, 1980.
- FINAMORE, Gennaro. *Credenze, usi e costumi abruzzesi*. Palermo, 1890.
- FORESI, Raffaello. *Dell'età della pietra all'isola d'Elba e di altre cose che le fanno accompagnatura. Lettera al professor Igino Cocchi*. Il Diritto, 231, 24, agosto 1865. Págs. 3–15.
- FRAZER, James George. *La rama dorada*. Madrid. Fondo de Cultura Económica, 1998 [1890].
- GANDOLFI, Adriana. *Amuleti, Ornamenti Magici d'Abruzzo*. Pescara. Edizioni Tracce, Fondazione Caripe, Arte e Ricerca, 2003.
- GIMMA, Giacinto. *Della storia naturale delle gemme, delle pietre e di tutti minerali, ovvero della fisica sotterranea*, Tomo II. Napoli. Nella Stamperia di Gennaro Muzio, erede di Michele Luigi, 1730.
- GINOBILI, Giovanni. *Altro pizzico di folklore marchigiano*. Macerata. Tipografia Maceratese, 1971.
- LA SORSA, Saverio. *Tradizioni popolari pugliesi. Canti d'amore*. Roma. Casini, 1934

- LOVISATO, Domenico. *Cenni critici sulla preistoria calabrese*. Memoria Reale Accademia dei Lincei, Memorie della Classe di scienze fisiche, matematiche e naturali, serie III, II, Seduta del 16 giugno 1878. Págs. 3–22.
- NICASÌ Giuseppe. *Le credenze religiose delle popolazioni rurali dell'alta valle del Tevere*. Lares. Bullettino della Società di Etnografia Italiana, I, 2–3, 1912. Págs. 137–176.
- O'NEILL, John. *The Night of the Gods. An Inquiry into Cosmic and Cosmogonic Mythology and Symbolism*, vol. 1. London. Printed by Harrison & Sons, Published by Bernard Quaritch, 1893.
- OSTERMANN, Valentino. *Superstizioni, pregiudizi e credenze popolari relativi alla cosmografia, geografia fisica e meteorologia: capitolo di saggio d'un 'opera in corso di stampa sui costumi, usi, superstizioni o credenze del popolo friulano*. Tipografia G.B. Doretti, 1891.
- PANSA, Giovanni. *Miti, leggende e superstizioni dell'Abruzzo*. Sulmona. Edit. Caroselli, 1924 (Ristampa anastatica, Bologna. Forni, 1981).
- PEDROSA, José Manuel. *Jussieu, Feijoo y las piedras del rayo, o la razón moderna frente a la vieja superstición*. Revista Murciana de Antropología, 16, 2009. Págs. 245–270.
- PERUSINI, Gaetano. *Diffusione diacronica e sincronica degli amuleti in Italia*. Ricerca scientifica e mondo popolare, Atti del Convegno «Aspetti e prospettive della ricerca demologia in Italia Messina», 19–21, gennaio. Manfredi, Palermo, 1973. Págs. 299–312.
- PETEANI, Luigi. *Credenze e superstizioni del Friuli orientale e Gorizia*. Rivista delle Tradizioni Popolari Italiane, I, 1894. Págs. 217–221.
- PIGORINI BERI, Caterina. *Le superstizioni e i pregiudizii delle Marche Appennine*. Per rispondere all'inchiesta della Società Antropologica Italiana. (Memoria presentata dalla Società Italiana d'Antropologia). Archivio per L'Antropologia e la Etnología, XX, 1890, 1. Págs. 17–59.
- PLINIO SEGUNDO, Cayo. *Historia Natural de Cayo Plinio Segundo*, Tomo II, traducción de Gerónimo de la Huerta. Madrid. Por Juan González, 1624–1629.
- ROSA, Concezio. *Ricerche di archeologica preistorica nella valle della Vibrata*. Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia, vol. 1, 1871. Págs. 475–516.
- TURCHI, Dolores. *Samugheo. Il fascino delle più arcaiche tradizioni della Sardegna centrale attraverso la storia, i racconti, le leggende e le preghiere del paese sul quale aleggia ancora il mistero del castello di Medusa*. Roma. Newton Compton, 1992.
- USENER, Hermann Carl. *Keraunos, ein Beitrag religiöser Begriffsgeschichte*. Bonn. Carl Georgi, Universitätsbuchdruckerei und Verlag, 1904.
- WAGNER, Max Leopoldo. *Il malocchio e credenze affini in Sardegna*. Lares. Buletino della Società di Etnografia Italiana, II, 2–3, 1913. Págs. 129–150.
- ZOLLA, Carlos. *Objetos de protección*. Revista Artes de México, núm. 131, dedicado a 'Amuletos', 2019. Págs. 10–21.

LA COFRADÍA DE SANTIAGO APÓSTOL EN BERNUY DE PORREROS

Pascual González Galindo



Son numerosas las acciones, circunstancias y sensaciones que caracterizan la vida cotidiana de un pueblo como Bernuy de Porreros: gentes que se encuentran, conversan, pasean, niños jugando, vidas dentro de los hogares... Así fue en el pasado y así continúa en nuestros días, pese a los profundos cambios y transformaciones que tuvo nuestra sociedad a lo largo del tiempo. El Bernuy de Porreros de hoy, es la huella de tantas personas que lo construyeron con su trabajo, esfuerzo y sana convivencia.

Una de las manifestaciones de esta vida en común son las cofradías. Las cofradías son «asociaciones públicas de fieles», es decir una realidad eclesial, de naturaleza asociativa. Los miembros son, pues, fieles cristianos y, por tanto, mayoritariamente laicos. Su estructura jurídica es asociativa, y se gobierna por sus propios estatutos, que han de ser aprobados por la correspondiente autoridad eclesiástica.

La Cofradía de Santiago Apóstol está ubicada en la parroquia del mismo nombre de Bernuy de Porreros, arciprestazgo de La Granja-San Medel, provincia y diócesis de Segovia.



La documentación que se conserva tanto en el Archivo Histórico Nacional (CONSEJOS, 7097, Exp.21,N.1. Segovia. Leg 1722), Archivo Diocesano de Segovia y en el Archivo Parroquial Santiago Apóstol de Bernuy de Porreros, permiten conocer el devenir de dicha institución. Así, existen diversas escrituras de bienes y censos que permiten la reconstrucción del rico patrimonio que mantuvo. Valga como ejemplo del citado patrimonio, algunas de las escrituras que aún se conservan y que permiten entender y conocer el proceso de acumulación de bienes, censos y rentas de las cuales se mantenía la Cofradía de Santiago Apóstol y de cuyos beneficios ésta podía hacer frente a los diferentes gastos, ejemplo de las mismas son las siguientes:

Censo redimible a favor de la Cofradía de Santiago, sita en la Iglesia de Bernuy de Porreros, contra D. Juan Asenjo, según consta en escritura otorgada ante el escribano de Segovia - Joseph Leonor García., con fecha 22 de octubre de 1789.

Censo redimible en favor de la Cofradía de Santiago sita en la Iglesia de Bernuy de Porreros, contra Balthasar de Gill Arranz , según consta en escritura otor-

gada ante el escribano de Segovia Joseph Leonor García- .con fecha 19 de enero de 1790.



La historia que se desprende del estudio de los libros de constituciones de los años 1780 y 1886 no se aleja del normal funcionamiento de cualquier otra cofradía o asociación propia del momento. Dicha cofradía ya existía al menos en el siglo XVII, según se recoge en las constituciones del año 1780 donde textualmente se decía «... reconociendo ser necesario reformar y de nuevo establecer, varios puntos pertenecientes a los expresados fines (como en el capítulo onze de las hordenanzas, y constituciones, que en el año pasado de mil seiscientos sesenta y siete, día veinte y uno de marzo, se hizieron, y aprobaron por D. Jacinto de Albre probisor de este obispado de Segobia, su fha en ella a treinta y un días de dicho mes y año por ante Manuel Julio Notario, quedó prebenido, y hordenado».

Si se comparan las constituciones del año 1780 y 1866 se observan que los cargos son iguales en ambas, es decir, un padre, o en el caso de las de 1780 se habla de abad, que deberá ser el párroco o ecónomo de esta parroquia. Dos jueces nombrados por antigüedad, y cuyos cargos son presidir las juntas en unión del Sr. Padre Espiritual, velar por el cumplimiento de las constituciones, disponer de avisar a los hermanos que hayan de velar y para los demás actos a que tienen obligación de asistir los hermanos. Dos Consiliarios también nombrados por su antigüedad y cuyo cargo es suplir a los Sres. jueces en sus ausencias y enfermedades. Un mayordomo nombrado por antigüedad, y cuyo cargo es tomar la cera y acudir a repartirla en los actos en que la han de llevar los hermanos y tener hábitos. Un secretario nombrado por los Sres. jueces, y cuyo cargo será escribir las actas de las juntas y pasar lista a los hermanos. Un tesorero nombrado por los Sres. jueces en unión del sr. Padre espiritual y cuatro hermanos ancianos, y cuyo cargo será cobrar la contribución y faltas que los hermanos paguen, y pagar todos los gastos que se ocasionen en la cofradía y por último de un alguacil nombrado por turno, y cuyo cargo será avisar a los hermanos siempre que los Sres. jueces se lo ordenen.

Todos estos nombramientos se hacían cada dos años, siendo el día señalado el tres de febrero.

En las constituciones de 1780 se dice que la mencionada cofradía tiene «... la carga de cumplir los Aniversarios que de tiempo antiguo se hallan fundados sobre sus propios bienes, como son misa cantada y responso cantado al fin de ella, en el día del Patriarca San Benito, a veinte y uno de marzo, con vísperas en el antecedente= Otra misa cantada y responso al fin de ella, en el día de los Apóstoles San Felipe y Santiago, primero de Mayo, con vísperas en el mismo= Otra misa y responso cantados en el día de su patrono Santiago, a veinte y cinco de Julio, con procesión en dicho día y vísperas en su antecedente= Otra misa y responso cantados, el día de Santa Ana, veinte y seis de julio= Otra misa, responso y vigilia cantados en cada uno de los días de Junta General de los hermanos».

Dichas juntas se celebraban los días: tres de febrero, treinta de mayo y veintinueve de septiembre de cada año.

Según las constituciones 1886, cada hermano que asistía a dichas juntas «... debía abonar la cantidad de setenta y cinco céntimos de peseta y si con esta cantidad no hubiere suficiente para sufragar todos los gastos, el alguacil al avisar para la junta, advertirá que cada un hermano contribuya con veinticinco céntimos de peseta más, cuyas cantidades se satisfarán en el mismo acto de la junta, y el hermano que no satisfaga esta cantidad se le espera hasta la junta siguiente, en cuyo día será borrado de la lista de hermanos».

En las mencionadas juntas los hermanos tenían que pagar las penas en que hubieren incurrido. En el caso de no asistir a dichas juntas, sin estar enfermos, se establecía una pena de «quince céntimos de peseta» por cada una de las que hubiesen faltado. Había una excepción de asistir a la junta del día tres de febrero con respecto a los pastores trashumantes, como así



se recoge en ambas constituciones «... excepto los pastores trashumantes que quedan libres de la pena del tres de febrero».

Según los estatutos o constituciones del año 1780 se establecía que las personas que desearan formar parte de dicha cofradía y no sobrepasaran la edad de treinta y cuatro años, debían hacer entrega de cuatro celemines y una libra de cera; desde dicha edad hasta los cincuenta años debían pagar media fanega de trigo más libra y media de cera; desde los cincuenta en adelante se debía entregar una fanega de trigo y dos libras de cera. Los estatutos de 1886 establecían que las personas que desearan formar parte de dicha cofradía y no sobrepasaran la edad de treinta años debían pagar la cantidad de dos pesetas cincuenta céntimos y una libra de cera. Si se sobrepasase dicha edad hasta los cuarenta y cinco, se debía pagar cinco pesetas más libra y media de cera, y desde dicha edad en adelante se pagarían diez pesetas y dos libras de cera. En el caso de que algún hermano tuviese que irse a vivir fuera del pueblo podría continuar en la cofradía, siempre y cuando pagase la contribución a la que estuviesen obliga-

do los hermanos, pero en este caso, solamente, tendría derecho a la participación de sufragios.

Con respecto a la confesión y comunión: las constituciones del año 1780 establecían que «seguía vigente el acuerdo de tres de febrero de mil setecientos sesenta y dos por el que se acordaba la obligación de los hermanos de confesar y comulgar el día dos o tres de julio y lo mismo en uno de los dos días primeros de Adviento, también en Semana Santa, día de Todos los Santos y Benditas Ánimas, bajo la pena de un cuarterón de cera por cada vez que no lo cumpliesen».

Para dichas confesiones acudía un padre capuchino de la comunidad de Segovia, según la concordia firmada entre dicha cofradía y dicha comunidad. La cofradía aportaba para el pago a dicho predicador la cantidad de diez reales a los que se añadían los cincuenta reales que pagaba el Concejo, así como un par de gallinas para la manutención. Las constituciones del año 1886 establecían que uno de los principales fines de dicha cofradía era la santificación de los hermanos y hermanas. Siendo obligatorio con-



fesar y comulgar en el tiempo Pascual, así como el sábado próximo a la segunda dominica de adviento.

Con respecto a los sufragios se establecía en las constituciones de 1780 que cuando falleciese un hermano o pobre de solemnidad, tenían los hermanos obligación de acudir a la misa de cuerpo presente. Debían ir en procesión hasta el cementerio, con la correspondiente vela que previamente habían recogido a la salida de la iglesia. Asimismo existía la obligación de permanecer en el cementerio hasta dar al hermano cristiana sepultura. Cada hermano tenía la obligación, a sus expensas, de decir una misa por el alma del hermano difunto, teniendo la obligación de justificar que se había hecho median-

te la correspondiente certificación que debían aportar a los Jueces. Se concedía el plazo dentro de los veinte días siguientes al fallecimiento para decir la misa.

Las constituciones de 1886 establecían por el contrario que cuando falleciere un hermano, se mandase celebrar en el término de quince días al de su fallecimiento veinte misas rezadas, dando de limosna por cada una «una peseta veinticinco céntimos». Además se mandaba celebrar «tres oficios semidobles cada un año» por los hermanos difuntos. Siendo los días señalados para su celebración el día tres de febrero, treinta de mayo y veinticinco de septiembre. A todos estos actos e incluso a los responsos tenía los hermanos la obligación de asistir.

Cada dos años, en concreto, el día tres de febrero se nombraban cuatro enterradores, cuya obligación era: abrir sepultura para los cadáveres, llevar las andas a la casa mortuoria, de aquí llevar el cadáver a la iglesia, desde la iglesia al camposanto, darle sepultura y volver las andas a la iglesia. Este nombramiento se hacía por riguroso turno, como así consta en los libros de dichas constituciones.

Con respecto a las obligaciones de los hermanos: las constituciones del año 1780 establecían que «si algún hermano se hallare enfermo, y sacramentado por grave peligro en que se halle» los jueces de dicha cofradía tenían la obligación de nombrar dos personas que debían asistir y velar al enfermo de noche «para su alivio y el de sus asistentes», mientras durase el peligro. El incumplimiento de dicha obligación conllevaba la pena de un cuarterón de cera. Dicha pena también se imponía a los jueces si no procedían al nombramiento. Las constituciones de 1886 también establecían la obligación de los hermanos de velar a los cofrades que se encontrasen enfermos de peligro o hubieren recibido los santos sacramentos, pero se exceptuaba de esta obligación a los ancianos que pasaran de los sesenta y cinco años, así como los Sres. jueces. Tenían la obligación de acompañar a los cadáveres de los demás hermanos hasta darles sepultura en el camposanto, donde se pasaba lista. En el caso de que el entierro fuere en distinto día, tenían la obligación de asistir a ella, incurriendo en la pena de «quince céntimos por la falta de cada uno de estos actos»; pero quedando libre de esta pena «los hermanos enfermos y los que al toque de agonía se hallen ausentes»; por último tenían también la obligación los hermanos de asistir a los oficios de Jueves y Viernes Santo, bajo la pena de «quince céntimos por la falta a cada uno de estos actos, quedando libres de esta pena los enfermos solamente y los pastores trashumantes».

Tanto las constituciones de 1780 y 1886 establecían que los hermanos debían de ser atentos, modestos en sus palabras y acciones en las

juntas o cabildos. Quien hablase debía de hacerlo de pie y desde el lugar que ocupase, ya que cada cofrade ocupaba un puesto dependiendo de su antigüedad. Se debían evitar las porfías y fines particulares en los asuntos que se estuvieran tratando, ya que lo importante era buscar el bien de la cofradía.

Se debía guardar el debido respeto al abad o Sr. Padre Espiritual, jueces de la cofradía, ancianos y sobre todo a los señores sacerdotes. Estaban terminantemente prohibidos los escándalos, juramentos, maldiciones, blasfemias, embriagueces, palabras obscenas, vicios... ya que se consideraba que eran contrarios a la ley de Dios.

Podemos decir que la Cofradía de Santiago Apóstol ha sido abierta y vertical. Abierta porque la persona que lo deseaba podía pertenecer a ella siempre que cumpliera con los estatutos de la cofradía, y vertical ya que se integraban personas pertenecientes a distintos estratos sociales.

Sirvan estas sencillas líneas para despertar en nosotros un profundo respeto hacia las Cofradías de Santiago Apóstol y San José en las que, mientras permanecieron vivas, se forjó y se acrisoló la fe y la piedad de nuestros mayores.



FIESTAS LOCALES EN TORNO A LA CUARESMA RELACIONADAS CON LA COMIDA

Víctor Omar Dabbagh Rollán

Resumen

Junto a las fiestas oficiales dentro del calendario anual, y que podríamos considerar universales por abarcar a un conjunto amplio de personas, como las fiestas autonómicas, las nacionales, las fiestas religiosas, etc., es frecuente observar la celebración de fiestas más locales o regionales que bien pueden ser una adaptación de una fiesta universal o bien una fiesta independiente pero con una estrecha relación con otra más general y amplia.

Un claro ejemplo de esta última posibilidad se puede encontrar en torno a la Cuaresma, ya que, tanto antes de su inicio como al final de la misma, se desarrollan diversas fiestas locales por todo el territorio español estrechamente relacionadas con esta, siendo su característica común el papel que en ellas juega la comida, especialmente los alimentos cárnicos. En ellas, la comida no es un elemento más, como en cualquier otra fiesta, sino que adquiere un protagonismo esencial en el desarrollo y definición de las mismas.

Sobre estas festividades versa este artículo, sin tener la pretensión de abarcar todo el conjunto de fiestas populares que se celebran en este periodo anual, sino la de ofrecer un esquema general de las mismas.

Las fiestas y la comensalidad

En el imaginario colectivo el concepto de fiesta se asocia a otros conceptos como ocio, excepcionalidad, emoción e incluso tradición, los cuales se oponen a los de trabajo, cotidianidad, razón (instrumentalidad) o, en cierto senti-

do, modernidad; pero va más allá de esta mera oposición de binarios.

La fiesta no deja de ser un hecho social organizado y organizador del tiempo que se desarrolla en torno a una celebración para la diversión y disfrute de una colectividad y, como tal, es el lugar y el instrumento de refuerzo de la identidad colectiva compartida y, si bien se compone de distintos elementos, como los que propone Rodríguez Becerra:

Es la ocasión para la expresión del ritmo, el color, la plástica, la sociabilidad, la emotividad, el comensalismo y hasta el desenfreno. En la fiesta se baila, se canta, se juega, se interpreta música, se lucen vestidos, se engalanan espacios y se alegran los grupos humanos hasta el paroxismo (Rodríguez Becerra 2006, 11);

su componente principal es el social: «la fiesta es un hecho social total, de expresión ritual y simbólica, sagrada y profana, vinculada a las identidades colectivas, estructuradora del calendario y del espacio» (Homobono Martínez 2004, 33).

Por tanto, una de las características principales de las fiestas es que se celebran en colectividad. La organización, los rituales, su simbología, sus orígenes... son elementos definitorios de las particularidades de esta, pero que pueden variar y modificarse en el tiempo, hasta el punto de desaparecer. Este es el caso, en muchas ocasiones, del origen o las circunstancias que dan lugar a muchas de las fiestas locales: «no son conocidas ni por los mismos que practican dicha costumbre, quizás porque las circunstancias, el ambiente social y los criterios religiosos de los tiempos modernos han cambiado. Sin embargo

la fuerza de la costumbre sigue manteniendo estas prácticas, hasta que poco a poco van cayendo en el olvido» (Valdivielso Arce 1999,26).

El elemento colectivo de la fiesta favorece la cohesión social, la asimilación de un imaginario compartido, la reciprocidad social, el refuerzo de la identidad colectiva, etc. Y aquello que mejor representa la colectividad y sus distintas formas de representación es la comensalidad o el hecho de compartir la comida.

La comida en común, como se realiza en la mayoría de las fiestas, sea alrededor de mesas de tablas, sea en grupos sueltos debajo de árboles o en los campos, pero todos cerca los unos de los otros, intercambiando vino, roscas, tortas, frutas, etc., es la señal por excelencia de la convivencia. El mero hecho de beber y comer juntos sin distinción de categoría social es un vínculo que une el pueblo a sus habitantes y los habitantes entre sí (Epton 1988, 108).

Como señalara Malinowski (1986) al hablar de los rituales y fiestas de los trobianeses, lo importante de la comensalidad en las fiestas no es la comida en sí, sino lo que lleva aparejado como hecho social.

Además, no hay que olvidar que en la propia religión cristiana, de la que beben muchas de las fiestas que recorren el territorio español, la comida y la comensalidad juegan papeles importantes. El propio Nuevo Testamento narra hechos que suceden en torno a la comida, como puede ser el milagro de los panes y los peces o la última cena, pero también existen rituales vinculados con la comida, como la comunión, en el que se «come» y se «bebe» el cuerpo y sangre de Cristo representados en el pan y el vino, o momentos señalados en el calendario en el que se establecen normas alimenticias, como es el periodo de la Cuaresma, como se verá más adelante.

Y de entre todos los alimentos que podrían utilizarse en las distintas celebraciones, la carne

parece ser un elemento que se impone sobre el resto. «No es una casualidad que, a lo largo y ancho del mundo, jefes y héroes celebren sus victorias con banquetes en los que distribuyen grandes raciones de carne entre partidarios e invitados. Tampoco es casualidad que el sacrificio y consumo rituales de animales domésticos constituyeran el punto central de los sacramentos de las castas sacerdotales» (Harris 1999, 30). Pero más allá de que la carne pueda ser una fuente más eficiente de nutrientes que los vegetales, como señalara Harris, es cierto que la misma está cargada de todo un arsenal de símbolos y representaciones que varía en función de las culturas, llegando a ser algo sagrado o, en el otro extremo, impuro.

Por tanto, es frecuente encontrar en las fiestas locales un componente gastronómico, muchas veces cárnico, si bien en la actualidad el sentido y significado atribuido a la propia fiesta desde sus orígenes puede haberse perdido de tal forma que la celebración en sí es lo que prima (Christian, 1991).

En este artículo se hará referencia a un tipo de fiesta muy concreta, a aquel que se celebra en torno al periodo de la Cuaresma y en el que la comida, especialmente la cárnica, tiene un fuerte protagonismo durante su desarrollo. Pero para entender estas fiestas en su totalidad es necesario dedicar previamente unas breves líneas a la Cuaresma y a las normas que sobre la alimentación son de aplicación durante este tiempo.

Normas alimenticias durante la Cuaresma

Es frecuente que las religiones establezcan normas relacionadas con los hábitos alimenticios, ya sea en periodos concretos de tiempo o bien como norma de aplicación general fuera de cualquier calendario. Distintos autores han abordado este tema tratando de buscar el motivo de por qué unos alimentos son permitidos y otros no, señalándose desde factores ecológicos (Harris, 1999) hasta factores organizativos

del orden social (Douglas, 1973), si bien también se puede hablar de otros factores, como los de carácter instrumental, en tanto que estas normas permiten la expiación de los pecados, sirven de ritual de preparación o purificación, como recuerdo de catástrofes acaecidas durante el pasado, etc.

En el caso de la Iglesia Católica, al hablar de normas alimenticias, es la Cuaresma el periodo al que en primer lugar se suele hacer referencia¹. Es durante este tiempo en el que «la Iglesia tiene determinado que se ayune en memoria de los cuarenta días que el Señor ayunó en el desierto antes del comienzo de su apostolado» (Salcedo Morilla 2008, 195), y es un tiempo «en el que la comunidad católica se prepara para la fiesta más grande del cristianismo: la Pascua» (Cortés Ortiz 2013, 96), siendo el ayuno, la caridad y la oración tres de sus pilares fundamentales.

No obstante, se ha de señalar que este periodo ha sufrido distintas modificaciones, pasando de un endurecimiento inicial a una mitigación posterior de distintos elementos que la componen y la configuran, desde su voluntariedad u obligatoriedad hasta la duración o las normas referidas al ayuno y a la abstinencia, normas que se entrelazan desde los tiempos iniciales en los que «el ayuno cuaresmal vino acompañado de una abstinencia en el consumo de ciertos alimentos» (Matarín Guil 2003, 176), como eran los productos cárnicos y lácteos, los huevos y el vino.

En la actualidad, según la Secretaría de la Conferencia Episcopal Española, las normas quedan redactadas de la siguiente manera:

1 Las normas alimenticias dentro de la religión católica pueden ser de carácter general y de observancia por parte de todo el conjunto de creyentes, como es el caso del ayuno eucarístico, así como de carácter más localizado y que corresponden con ciertas festividades religiosas locales, y que, por tanto, solo son de observancia por parte de los creyentes de un territorio específico y durante un tiempo concreto y que en ocasiones están relacionadas con votos ofrecidos a sus patronos.

Los viernes de cuaresma debe guardarse la abstinencia de carnes, sin que pueda ser sustituida por ninguna otra práctica. El deber de la abstinencia de carnes dejará de obligar en los viernes que coincidan con una solemnidad y también si se ha obtenido la legítima dispensa.

En cuanto al ayuno, que ha de guardarse el Miércoles de Ceniza y el Viernes Santo, consiste en no hacer sino una sola comida al día; pero no se prohíbe tomar algo de alimento a la mañana y a la noche, guardando las legítimas costumbres respecto a la cantidad y calidad de los alimentos (Secretaría de la Conferencia Episcopal Española 1986).

Para terminar este apartado, es preciso señalar que, históricamente, la observancia del ayuno y la abstinencia durante la Cuaresma podía dispensarse. Por un lado, estaban exentos quienes por cuestiones de salud o edad no era recomendable que siguieran estas normas. Por otro lado, quienes podían permitírselo, podían obtener las denominadas bulas, que fueron muy populares en los tiempos de Felipe II (siglo XVI).

Festividades locales en torno a la Cuaresma enfocadas en la comida

Al pensar en festividades en torno a la Cuaresma, es el Carnaval la más reconocible. No obstante, esta festividad, que en muchos sentidos es una fiesta que trata de «trastocar» el orden social, y que sirve «como despedida de los placeres mundanos» (Salcedo Morilla 2008, 298) previamente al inicio de la Cuaresma, va más allá del terreno estrictamente «local», si bien distintas poblaciones tienen sus particularidades que bien merecerían un artículo aparte.

Además, aunque la comida juega un papel relevante en esta festividad, no se puede decir que gire sobre esta sino sobre la supresión de los tabúes, los convencionalismos y las normas en general, no solo las referidas a los alimentos.

Así mismo, un elemento protagonista de esta festividad es el de la crítica social a modo de «ritual de rebelión» si bien, en realidad, funciona como elemento que favorece la cohesión y el orden social (Marcos Arévalo 2009).

Es por todo ello que no se ha considerado conveniente incorporar el Carnaval dentro del análisis de este estudio. Lo que se plantea en este artículo es la idea de que, junto al calendario oficial, es habitual el surgimiento de festividades de carácter local que, bien ante el advenimiento de una serie de normas que puedan alterar la dieta alimenticia o bien tras el periodo de observancia de las mismas, sitúan los productos gastronómicos en el centro de las mismas.

En el primer caso, al igual que ocurre con el Carnaval, estas fiestas sirven de «desahogo» y de oposición al periodo de tiempo que le sucede, mientras que en el segundo, se festeja la finalización de las obligaciones referidas a un periodo anterior. Dentro de la cultura cristiana es en torno a la Cuaresma donde se pueden observar estas manifestaciones locales. A continuación se expondrán algunos ejemplos de estos tipos de festividades.

Ejemplo de festividad previa a la Cuaresma

En relación a las fiestas locales que se desarrollan con anterioridad a la Cuaresma, hay una que tradicionalmente se desarrollaba en distintas localidades del territorio español, si bien con sus particularidades y singularidades locales, y que se la denominaba bajo varios nombres en función de la región en la que nos encontremos (Jueves de todos, Jueves Lardero, la bendición de los gallineros, Fiesta de la Banderita, fiesta del Gallo, *dijous gras* ['el jueves graso'], día de la mona, día del choricer...). De cara a facilitar la explicación de esta festividad, se utilizará en este artículo uno de los nombres más habituales para referirse a esta fiesta: Jueves Lardero.

Esta festividad puede considerarse la antecala a la Cuaresma, incluso del carnaval, puesto que tradicionalmente es el jueves anterior al

carnaval en el que se celebra², en tanto que ese día era no lectivo por las tardes.

Más allá de las particularidades de cada localidad, en el desarrollo de esta festividad se dan muchos elementos comunes. En primer lugar cabe señalar el carácter «infantil» de la fiesta en tanto que los protagonistas de la misma suelen ser los escolares, ya que son quienes realizan la cuestación: recorren las casas de la vecindad pidiendo comida (principalmente huevos, chorizo, tocino, morcilla...) o dinero para la merienda posterior.

Otro elemento común, junto al carácter infantil, la cuestación y la merienda, es el predominio de los productos cárnicos y de los huevos, que son «símbolo de la carne de que se iban a ver privados» (Valdivielso Arce 1999, 23), y que servían habitualmente para la elaboración de una tortilla de chorizo aprovechando los alimentos dados en la ronda por la vecindad.

Por último, también es frecuente que la cuestación se acompañe de una canción, que varía en función de la población³, si bien es común que en las mismas se haga referencia a los alimentos que se demandan para la merienda posterior o referencias a la Semana Santa, así como advertencias de lo que podría acontecer si no se atiende a la demanda. En el siguiente cuadro se muestran algunos ejemplos de estas canciones.

2 Si bien el jueves es el día común de esta celebración en varias localidades, en algunas se ha adelantado al miércoles, al menos su preparación, y en otras, incluso, se ha pospuesto hasta el Domingo de Resurrección, como en Aguilar de Bureba o en Sotresgudo, ambas poblaciones de Burgos, si bien en estos casos el alimento protagonista es principalmente el huevo.

3 Debido a la proximidad de las poblaciones, muchas de estas canciones se asemejan en varias estrofas, siendo las mayores diferencias encontradas entre algunas canciones el orden de las estrofas o pequeñas modificaciones y adaptaciones en las mismas.

Cuadro 1. Canciones tradicionales del Jueves Lardero

<p>Chorizos y huevos Es lo que pedimos Y alguna morcilla También recibimos.</p> <p>Chorizo y huevos pedimos a usted Y cuartos «pa» vino «Pa» apagar la sed.</p> <p>La vara de la justicia La tiene quién la merece La tiene el señor alcalde Que en sus manos resplandece.</p> <p>Pradoluengo (Burgos)</p>	<p>Jueves de Lardero Viernes de la Cruz Sábado de Pascua resucitó Jesús.</p> <p>Del cielo bajamos a pedir socorro, choricitos y huevos.</p> <p>Aquí estamos tres, cantamos dos, una limosnita por amor de Dios.</p> <p>Si no nos la dan al infierno irán.</p> <p>Berantevilla (Álava)</p>
<p>De Francia, de Francia vengo, de la Francia de Toledo, me encontré con cien ladrones, me quitaron el dinero.</p> <p>Lo poco que me dejaron, compramos un gallo negro, este gallo que mal canta que le duele la garganta de comer trigo y avena en las «cámbaras» ajenas.</p> <p>Este gallo no tiene chacha él solo se está muriendo a diestra el cirujano y también la del barbero.</p> <p>La limosna que han de dar ha de ser de chorizo y huevo, cinco varas de chorizo y si no veintitrés huevos.</p> <p>La zambomba tiene un diente y la muerte tiene dos, y el que no nos dé limosna mala muerte le dé Dios.</p> <p>Allá va la despedida con un celemín de mocos, y el que no nos dé limosna que le lleven los demonios.</p> <p>Quintanilla de Tres Barrios (Soria)</p>	<p>Cuando fuimos a Granada, cuando fuimos a Toledo nos salieron los ladrones, nos robaron el dinero.</p> <p>(Con) lo poco que nos dejaron compramos un gallo negro, ese gallo tiene trazas que se nos viene muriendo, y ya le ha visto el cirujano, ya le ha visto el barbero, dicen que no tiene nada y el gallo se está muriendo.</p> <p>La señora de esta casa es una santa mujer; pero más santa sería si nos diera de comer.</p> <p>Alto, alto capitana con la bandera en la mano. Alto, alto mi señora, Procura de darnos algo, que si no las gallinitas se irán descabezando.</p> <p>Despediros compañeros del día de Carnaval, hasta otro año si Dios quiere no venimos aquí a cantar.</p> <p>Arrieta (Vizcaya)</p>

<p><i>Jueves de Lardero, Viernes de la Cruz, Sábado de Pascua resucitó Jesús. Ángeles somos, del cielo venimos a pedir chorizo y huevos para merendar. La patrona de esta casa será una buena mujer. Si nos da o no nos da las gallinitas lo pagarán. Aunque sea tocino viejo, que sea de buen pellejo, los niños de la escuela lo hemos de comer. Antezana de la Ribera (Álava)</i></p>	<p><i>Ángeles somos, del cielo venimos, cestas traemos, huevos pedimos para Jesucristo, que viene de camino y Nuestra Señora, que viene sentada en la silla dorada, lavando los paños en agua rosada. Jueves en la cena, Viernes en la Cruz, Sábado de Pascua resucitó el Niño Jesús. Dadnos una limosna que por ella se alcanza de Jesús y de María la buena venturanza. Llano de Bureba (Burgos) San Miguel de Pedroso (Burgos)</i></p>
<p><i>Denos, denos si nos han de dar, chorizos y huevos para este Carnaval. Los chorizos a la cesta y el dinero al bolsillo para merendar. Bergüenda (Álava)</i></p>	<p><i>Con licencia del señor nuestro hemos salido a pedir imitando a Jesucristo a quien podemos seguir. De pobres y mendigantes es andar por las puertas, a quienes deben dar limosna, dejando esta respuesta: de corazón suplicamos hagan una caridad. A María le pedimos nos socorra nuestra edad. Quede Vd. Con Dios, señora, que Dios le guarde la vida, hasta otro año que volvamos a por otra longaniza. Con un real nos contentamos, que nos vamos a marchar. Quede Vd. con Dios, señora, que Dios le guarde la vida. Lermanda (Álava)</i></p>

Señalados estos elementos comunes, es preciso indicar algunas particularidades en función de las poblaciones. A modo de ejemplo, en algunos casos:

- Las niñas y niños realizan la cuestación acompañados de música o iban disfrazados (por ejemplo, de obispo o de forma grotesca).
- Participan otras personas de la población más allá de los niños de la escuela, como los pastores, los cabreros, etc., de manera individual o grupal.
- La merienda posterior se celebra en la escuela, en la casa del maestro o en la casa de uno de los niños, y se podía invitar a la misma al maestro, al cura o al alcalde.
- Tras la merienda, se realiza un pasacalles.

- Durante la cuestación o en el momento de la merienda o el pasacalles, se hace uso de títeres o monigotes que podrían o no ser quemados a la caída de la tarde.
- La postulación se realizaba el miércoles y la merienda, tras ser preparada, el día siguiente.

También, en algunas poblaciones en la cuestación se utilizaba como elemento de la misma un gallo (que en algunos casos se le llegaba a moler a palos hasta su muerte por parte de los estudiantes), y de ahí que en sus canciones apareciese este componente.

Esta festividad, en muchos sitios desaparecida, contiene los elementos que se han señalado anteriormente, como el fuerte componente social e identitario, puesto que no solamente participaban en ella las y los estudiantes y figuras afines, como las y los maestros, sino que toda la vecindad participaba colaborando en

la cuestación. Así mismo, era frecuente que la merienda no solo la realizaran los estudiantes, sino que también grupos de amigos o peñas se juntasen para merendar, acompañando la comida con vino.

También es importante insistir en el protagonismo que en esta fiesta tomaba la comida, puesto que en torno a ella gira toda la festividad, y que sirve como elemento simbólico de despedida de la carne que en el periodo que se avecina, la Cuaresma, no va a poder ser disfrutada.

Por último, antes de terminar este subapartado, es importante señalar cómo, semejante a esta fiesta, y también previa al Carnaval, nos encontramos con la referida a santa Águeda, en la que los protagonistas ya no son los niños sino los «mozos», pero que sigue con la misma idea de postulación. Si bien en muchas poblaciones la festividad se reducía a que los mozos se reunían a tomar café o a realizar pasacalles nocturnos, en otras se seguía la misma dinámica propia del Jueves Lardero de ronda y cuestación con canciones, si bien lo habitual es que se hicieran a la puesta del sol.

Ejemplo de festividad posterior a la Cuaresma

En algunas poblaciones los actos típicos del Jueves Lardero se celebraban no previamente a la Cuaresma, sino el Domingo de Resurrección, pero su funcionamiento era muy similar (si acaso, ganaba en la tradición culinaria una mayor importancia el elemento de los huevos). Es por ello que en este apartado se hará referencia a otra festividad con un origen del todo particular: el lunes de aguas.

El lunes de aguas es una festividad local propia de la provincia de Salamanca que se celebra el lunes siguiente al Domingo de Albillo, es decir, ocho días después del Domingo de Resurrección, en el que salmantinas y salmantinos realizan una merienda campestre en torno a un producto tradicional como es el hornazo. Este podría definirse como una especie de empana-

da de embutido de cerdo, que si bien tiene sus variantes, es común entre sus ingredientes el lomo, el jamón, el chorizo, productos muy de la tierra, y el huevo cocido.

Pero para entender su origen es necesario retroceder en el tiempo hasta la aparición de las casas de mancebía. Estas casas surgieron en España a finales del siglo xv y principios del xvi, un siglo con retraso con respecto a Europa al igual que otras muchas cosas, con el propósito de retirar de las calles a las mujeres que ejercían la prostitución.

En estas casas, la figura encargada de gobernarlas y hacer cumplir las normas que sobre prostitución se dictaminasen, era el denominado Padre de la Mancebía, o coloquialmente denominado en Salamanca Padre Putas o Padre Lucas (este último nombre nacido durante el franquismo), figura designada a elección de las mancebas y por aprobación del concejo municipal.

No obstante, a pesar de la existencia de estas casas, era frecuente que la prostitución se ejerciera fuera de estas, especialmente en aquellas ciudades que contaban con una universidad, la cual atraía fervientes estudiantes que visitaban asiduamente a las prostitutas, como eran el caso de Sevilla y Salamanca. Esta situación no pasó desapercibida a Felipe II a su paso por Salamanca cuando iba a desposarse con María de Portugal, y es por ello que dictaminó a mediados del siglo xvi que toda mujer que ejerciera la prostitución debía ser conducida fuera de la ciudad, al otro lado del río, mientras durase la Cuaresma y de esta forma asegurar el cumplimiento de la abstinencia de carne en su sentido más amplio, tanto literal como metafórico, por lo que el Padre de la Mancebía, responsable de hacer cumplir este dictamen, conducía a las prostitutas a la vecina población de Tejares.

Dado por finalizado el periodo de abstinencia, las prostitutas podían volver a la ciudad, si bien estas no podían utilizar el punto de acceso habitual, el puente romano, puesto que era un

acceso reservado a quienes fuesen «puros», por lo que debían volver cruzando el río en una barca, de ahí el nombre de «lunes de aguas», guiadas por el Padre de la Mancebía. Este ritual de retorno congregaba a curiosos y espectadores, especialmente a universitarios, quienes acompañaban a las prostitutas de vuelta a la ciudad⁴ y lo celebraban con vino y comida, siendo el alimento protagonista el hornazo.

Este papel protagonista del hornazo no era casual. No hay que olvidar que esta especie de empanada está rellena de carne, es decir, del alimento sobre el que recaía el mayor peso de la abstinencia durante la Cuaresma. Es por ello que, con este encuentro, se daba por terminada simbólicamente la abstinencia sexual, representada con el retorno de las prostitutas, y la abstinencia de carne, representada con la ingesta del hornazo.

Esta tradición estudiantil se fue extendiendo, llegando a convertirse en una festividad local de carácter más familiar, eliminándose de la misma el papel de la prostitución.

Es reseñable cómo esta celebración, en sus orígenes, que surge de manera más o menos «espontánea», es decir, fuera de todo calendario festivo oficial, y que une la oficialidad de unas normas de carácter religioso y la festividad de carácter local y popular, sigue el esquema de Van Gennep (2008) para los ritos de paso, en tanto que hay una fase de separación (las prostitutas se apartan de la población por ser consideradas fuente de pecado), de margen (las prostitutas deben mantenerse alejadas y lejos de todo contacto con la población que está purgando sus pecados) y de agregación (la vuelta de las prostitutas a la ciudad).

4 Según Tomás Hijo (2008), al ir al encuentro de las prostitutas, los universitarios llevaban consigo ramos como muestra de alegría y de ahí puede haber surgido el origen del uso del término de «rameras» para referirse a las prostitutas.

Conclusiones

En torno al calendario oficial y compartido de una población en sentido amplio (nación, comunidad de fieles...), es frecuente que surjan festividades populares que si bien en sus orígenes tenían un significado muy relacionado con las fiestas o periodos oficiales, en la actualidad esa significación se ha difuminado y poco se piensa ya en aquello que las motivó.

Un ejemplo de esto lo encontramos en las fiestas locales que surgieron en torno a la Cuaresma, periodo en la religión católica vinculado tradicionalmente a la penitencia y al ayuno, y en las que un elemento principal de las mismas era la comida, especialmente la cárnica. Por tanto, se da una contraposición entre las normas alimenticias propias del periodo de ayuno y abstinencia de la religión católica y el elemento cárnico que se ensalza durante las fiestas locales, que sirve bien como despedida simbólica de la carne que no se va a poder disfrutar durante el periodo de Cuaresma, o bien para festejar que dicho periodo se ha dado por concluido.

Así mismo, estas fiestas pueden verse, al igual que el Carnaval, como un acto de rebeldía o de desobediencia hacia unas normas concretas, en este caso de carácter alimenticio, o bien como válvula de escape que favorecen, a fin de cuentas, el mantenimiento del orden social.

Pero son interpretaciones que en la actualidad han perdido fuerza e interés en tanto que, como se ha insistido, el significado de estas fiestas se ha diluido con el paso del tiempo, perdiendo su motivación y sentido original, mientras que ha ganado un mayor peso su carácter social y el refuerzo de la identidad colectiva, siendo la comensalidad la mejor representación de ello.

BIBLIOGRAFÍA

- AGERO, Juan (dir.-ed.). *Salamanca. Castilla y León*. Salamanca: Editorial Mediterráneo, 1990.
- CHRISTIAN, William. A. *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid: Editorial Nerea, 1991.
- CORTÉS ORTÍZ, Cecilia A. «Sermones cuaresmales del siglo XVII». En *Barroco iberoamericano: identidades culturales de un imperio*, coordinado por Carme López Calderón, María de los Ángeles Fernández Valle, y María Inmaculada Rodríguez Moya, 95-107. Santiago de Compostela: Andavira Editora, 2013.
- DABBAGH ROLLÁN, Víctor Omar. «La simbología de las fiestas patronales». *Revista de Folklore*, nº 373 (2013): 38-53.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación*. Madrid: Siglo XXI, 1973
- EPTON, Nina «Reflexiones sobre los símbolos en las fiestas españolas». *Boletín del Instituto de Estudios Almerienses*, nº extra 6 (1988): 101-126.
- GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan. *Carnaval en Álava*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2007.
- HARRIS, Marvin. *Bueno para comer. Enigmas de alimentación y cultura*. Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- HIJO, Tomás. *Leyendas de Salamanca. Milagros y rumores extraordinarios de la ciudad*. Salamanca: Amarú Ediciones, 2009.
- HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio. «Fiesta, ritual y símbolo: epifanías de las identidades». *Zainak*, nº 26 (2004): 33-76.
- JIMÉNEZ, Joaquín. «Varias expresiones del folklore festivo alavés». *Narría: Estudios de artes y costumbres populares*, 53-54 (1991): 48-59.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Ediciones Península, 1986.
- MARCOS ARÉVALO, Javier. «Los carnavales como bienes culturales intangibles. Espacio y tiempo para el ritual». *Gazeta de Antropoloía*, 25 (2) (2009), artículo 49.
- MATARÍN GUIL, Manuel Francisco (2003). «Semana Santa: ayuno o comensalismo». En *Historia de la alimentación rural y tradicional*, coordinado por José Miguel Martínez López, 171-178, Instituto de Estudios Almerienses, 2003.
- ORDINA PORTÚS, Pablo M. «Revisión etnográfica del ciclo festivo anual en el valle pirenaico de Roncal». *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, nº 89 (2014): 31-59.
- RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador. *Religión y fiesta. Antropología de las creencias y rituales de Andalucía*, Sevilla: Signatura Demos, 2000.
- SALCEDO MORILLA, María del Sol. «La cuaresma y su influencia en la cocina popular». *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, nº 154 (2008): 295-304.
- SECRETARÍA GENERAL DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA. *El modo de observar el ayuno y la abstinencia*. Nota de prensa (6 de febrero de 1986).
- VAN GENNEP, Arnold. *Los ritos de paso*. Madrid, Alianza Editorial, 2008.
- VALDIVIELSO ARCE, Jaime L. «Costumbres postulatorias infantiles. Los huevos de pascua». *Revista de Folklore*, nº 217 (1999): 23-26.

LAS PARRANDAS DE BARRIOS EN CAMAJUANÍ. ESCENARIO DE ARTE FOLCLÓRICO EN EL CENTRO DE CUBA

Alejandro Batista López



Animales distintivos de los barrios *Chivos* y *Sapos*.
Dibujo: Adalberto Linares

Las parrandas de barrios es el hecho cultural de mayor importancia que se desarrolla en buena parte de los pequeños pueblos de la región norte de Villa Clara. Desde sus orígenes y hasta la primera mitad del siglo xx, este fenómeno festivo logra extender su proyección sociocultural a otras zonas pertenecientes a Sancti Spíritus y Ciego de Ávila. Es una fiesta hermosa, en la que muchos creadores populares –la mayoría de ellos sin formación profesional– logran expresar sus inquietudes artísticas. Así lo vemos en la particularidad de los trabajos de plaza en Remedios y Caibarién, y las monumentales carrozas de Vueltas y Camajuaní.

René Batista Moreno, periodista e investigador camajuanense, en su libro *Camajuaní folclórico* (Ediciones Hermanos Vidal Caro, 1993) se refiere a las parrandas como folclor de espectáculo y explica: «[...] como espectáculo al fin, las parrandas de barrios han llegado a minimizar el

folclor auténtico de estos pueblos que la practican. De ellas forman parte las artes plásticas, la música, la pirotecnia, como elementos competitivos fundamentales. Es arte de imitación y de pedrería; mimética desde el momento mismo de seleccionar el tema que se quiere representar, hasta que se lanza a la calle como mercancía de gran consumo».

En Camajuaní varias culturas intervinieron en esta tradición, etnias que confluyeron antes de que el terruño adquiriera, en 1879, el título de pueblo y que sintieron la necesidad de aportar las prácticas festivas que traían consigo, pasando a ser con el tiempo elementos competitivos de relevancia. La presencia china participó con sus faroles, técnica del trabajo con papel, dragones; como primeros elementos bailables y la pirotecnia. La española – comunidad canaria asentada en Camajuaní - sus carrozas, la letra poética de los cantos, además de sus cabezones; la africana, con su música e instrumentos para el toque de conga en el changüí de parranda; y la árabe –aquí se mezclan turcos y judíos– que comienzan a aportar sus tejidos, joyas y abalorios. Es folclor de integración, no de particularidades y, al alcanzar sistematización en su celebración, la parranda se convierte en tradición genuina para esta comarca del centro de la Isla, que ya ha alcanzado ciento veinte años de existencia.

Se considera fundador a Antonio Méndez Ginoria, que en los primeros días de enero de 1890, bajó la loma con una campana que soporaban sobre un madero los negros Juan Quintero y Motembo; Ginoria iba tañendo la campana con mucha bulla y así recorrían el poblado llamando a la fiesta del Santo Patrón. Aquello llegó a disgustar a los habitantes del barrio bajo



Santa Teresa, imagen que se venera en el templo de Camajuani, protectora del barrio Chivos. Foto: Alejandro Batista López



Procesión de san José. Imagen que se venera en el templo de Camajuani el día 19 de marzo. Santo Patrón del barrio Sapos. Foto: Alejandro Batista López

La cañada, quienes comenzaron a salir con un grupito musical cantando canciones alusivas a la Loma. Tiempo después quedan designados los barrios parranderos de acuerdo con la característica irregular del poblado. A finales de 1892 se utilizan los nombres de La Loma y La Cañada. La Cañada adquiere entonces el nombre de san José, como santo protector –patrón del pueblo y nombre de una de sus calles–, La Loma lo hace con santa Teresa –otra de las calles del terruño. Organiza Camajuani sus primeras parrandas el 6 de enero del 1894. Se exhibieron carrozas tiradas por bueyes y caballos, se quemaron luces de bengala, para el alumbrado de las carrozas, se tiraron cohetes y fuegos artificiales; además fueron presentados por ambos barrios los primeros arcos de triunfo¹.

Con el transcurso de los años, a estas fiestas se le agregaron elementos que le dieron características diferentes a los diseños carnavalescos, con el fin de enriquecerlas y hacerlas más populares y tradicionales.

1 René Batista Moreno, «Fieras bronzas entre Chivos y Sapos», Editorial Capiro, Santa Clara, 2006, p 7

El fuego, exhibición de poder y fuerza del parrandero

La pirotecnia es el atractivo de más belleza y entusiasmo que aporta las parrandas. No es el simple hecho de disparar al aire centenares de morteros que con su alborotador estruendo atraen al participante a la fiesta; sino es el momento de demostrar el poder y la fuerza que el barrio ostenta a la hora de salida. El arte del fuego en las parrandas ha sido tradición en el municipio desde los orígenes mismos de las fiestas. Poco se ha hablado del artesano pirotécnico, de los artilleros, y los tiradores de fuego como se les llama hoy en día. En Camajuani, del simple cohete se pasó a los voladores de luces y explosivos, al palenque y al mortero, se incurrió en piezas de fuego, cascadas, barquillos, zarandas y tableros. Existen dos momentos de presentación del fuego; están los voladores de bomba –diseñados para hacer sonidos parecidos a las bombas de guerra– que no tienen lucimiento de noche y se fabrican para ser exhibido de día, y los fuegos artificiales, las bengalas, palometas, piezas de fuego que se queman en la



Artillero del fuego de los Chivos en el saludo de día.
Foto: Carolina Vilches



Artilleros del barrio Sapos con el tiro de voladores en el saludo de día.
Foto: Carolina Vilches

noche; son los más atractivos porque devienen en espectáculo en el que cada barrio trata de superar al contrincante.

Roberlando Valdés Agüero, reconocido pirotécnico remediano, en el libro *Las parrandas remedianas en Cuba y en la diáspora*, de Miguel Martín Farto, declara que la pirotécnica civil es una de las artes de más atracción emocional y de resplandecencia óptica que ha maravillado a innumerables generaciones. Es una de las manifestaciones que más gusta y reclama el público. Valdés Agüero también agrega en su testimonio cómo este elemento se introdujo en las parrandas de Remedios para su enriquecimiento. [...] En las parrandas de Remedios se estimó introducir los efectos de la pirotecnia, pues, por aquellos años, solamente se presentaban mechones encendidos y fogatas. Fue alrededor de 1880 cuando, enterados los pobladores de uno de los barrios de que en Nuevitas vivía un pirotécnico llamado Manuel Braojos, natural de islas canarias idearon traerlo y contratarlo para hacer distintos y complicados fuegos artificiales nunca vistos hasta la fecha en nuestra Isla. Convencidos de su técnica pidieron al señor que se trasladara para Remedios con su familia y tiempo después estableció una fábrica de trabajos de pirotecnia en unión de sus dos hijos conocedores también del oficio, Pedro y José ²[...]

2 Miguel Martín Farto, « Las parrandas remedianas

La pirotecnia en las parrandas de Camajuaní fue introducida por remedianos que trajeron a este pueblo el arte de sus fiestas. Podemos afirmar que la llegada del señor Manuel Barojo a Remedios fue la génesis de este elemento en muchos poblados que comenzaban a hacer parrandas por aquellos años, tal es el caso de Caibarién, Vueltas y Zulueta.



Tableros de voladores encendidos en la quema del saludo de noche. Foto: Carolina Vilches

en Cuba y en la diáspora». Copyright, USA, 2005, p 67.

El fuego se necesita para anunciar a los barrios, para hacer sentir desde la loma que hay un chivo en pie de guerra, y desde la cañada que hay un sapo en alerta. No solo es pieza expuesta solamente el día de las parrandas, sino que en todo el proceso de elaboración de las mismas, constantemente se oyen los sonidos de que: *Chivos y sapos han comenzado la contienda*. El fuego respalda los *changües*, las dianas al amanecer del día 19 de marzo, las serenatas y las provocaciones de los fanáticos parciales. No se concibe una parranda sin el fuego, no puede ser realizada sin la belleza de los destellos pirotécnicos.

En época de la seudorepública existieron en Camajuaní varias pirotécnicas particulares, muchas personas dedicaron parte de su vida a este trabajo, sencillo y peligroso, pero lleno de una belleza única. Los barrios hacían su propio fuego en el poblado y como las parrandas eran propias de cada barrio, la competencia era fuerte y tenían la libertad de confeccionar cantidades de fuego insospechadas.

Con el triunfo de la Revolución, estas pirotécnicas fueron cerradas y el fuego comenzó a ser importado de otros lugares, no fue hasta años posteriores que Camajuaní volvió a tener su propia pirotécnica. Las parrandas fueron convertidas en pugnas equitativas, a cada barrio se les reparte la misma cantidad de fuego, lo que ha provocado que el «tirar más que el otro» perdió el sentido competitivo de este elemento. A pesar de estas condiciones, el fuego sigue como elemento principal de ambos barrios, y respalda la guerra de arte popular en Camajuaní.

El changüí del parrandero a ritmo de conga

Los barrios de parrandas, en sus desafíos, pasean changües dos o tres veces por semana con el propósito de molestar con sus cantos al barrio contrario; se cometen agresiones, secuestros de algún elemento simbólico, de dirigentes, de personajes populares clásicos en el barrio, robos, y se lanza a la calle con mucha

frecuencia una propaganda impresa hiriente, burlona, además de las constantes discusiones que nunca terminan felizmente. Esto ha hecho imposible llevar un jurado a las parrandas.

La palabra changüí se conoce como un género musical cubano que nació en Oriente y se le considera la madre del son. Sin embargo, para muchos canarios asentados en Camajuaní, la palabra changüí es de origen guanche y expresaba fiesta, regalos, júbilos, bailes de grupos, a principios del siglo xx pasado se le comenzó a llamar changüí a los pequeños grupos callejeros de los barrios, los que animaban las parrandas hasta el amanecer.

En estas fiestas no solo se le llama changüí al acto musical, sino también al grupo que lleva consigo los faroles, estandartes, insignias y banderas del barrio y a su vez cantan acompañados de cornetines, un tambor y la estridente percusión de la reja de arado, es el changüí del parrandero una explosión musical que estremece las calles³.

Este momento de algarabía popular es el alma de la parranda. El changüí es quien da el toque distintivo de fiesta con sus cantos alusivos. Los cantos de changüí comprenden los llamados tradicionales y ocasionales del barrio de referencia, todos anónimos –lo que nos recuerda el romancero español– cargados de una cierta rivalidad ingenua realizados con melodías pegajosas de fácil entonación.

La presencia de este elemento competitivo posee una fuerza folclórica indiscutible. A través de los años ha cambiado en su concepción, se ha modificado la instrumentación y la letra de sus cantos, hasta alcanzar momentos brillantes en la picaresca changüicera en el terruño. El changüí marca dos etapas importantes en la historia de las parrandas; la primera cuando irrumpe en el escenario con una instrumentación española y la segunda cuando la instrumentación africana le aporta el ritmo de la conga.

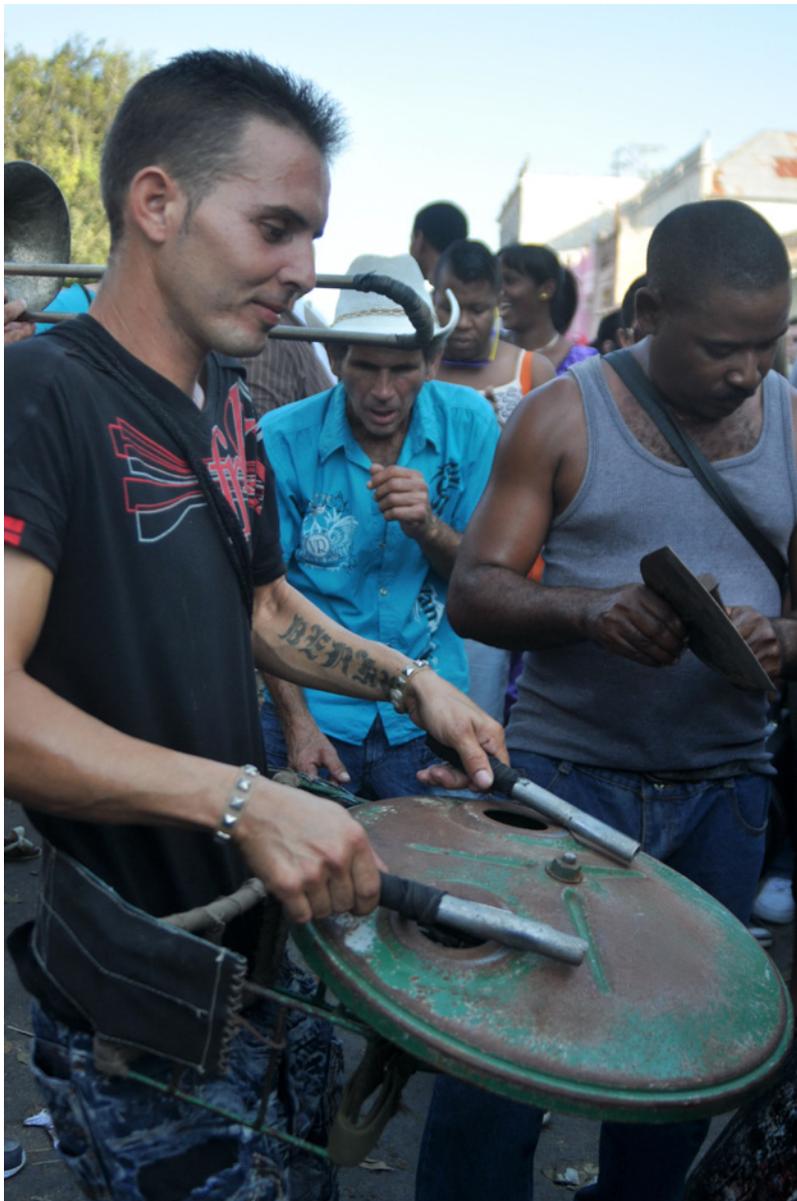
3 René Batista Moreno, «Fieras broncas entre Chivos y Sapos», Editorial Capiro, Santa Clara, 2006, p 111



Changüí de parranda del barrio Sapos con su instrumentación conformada para las parrandas del año 1984.
Fotografía: Ricardo Batista Moreno



Changüí con banderas y estandartes del barrio san José, Sapos para las parrandas del 19 de marzo del 2014.
Foto: Carolina Vilches



Los toques de changüí se conformaron hasta adoptar una rica variedad instrumental. La bandurria, la guitarra, el acordeón, las claves, el güiro y la pandereta desaparecieron y quedó la instrumentación negra: tambores, bombos, tumbadoras, rejas de arados, cencerros, quijadas de caballos.

Fotografía: Carolina Vilches

Los toques de changüí se conformaron hasta adoptar una rica variedad instrumental. La bandurria, la guitarra, el acordeón, las claves, el güiro y la pandereta desaparecieron y quedó la instrumentación negra: tambores, bombos, tumbadoras, rejas de arados, cencerros, quijadas de caballos, los que conjuntamente con la trompeta, asestaron un duro golpe a la instrumentación española. El changüí del parrandero a ritmo de la nueva conga comienza a dar pie a una creación continuada de letra y música para ser cantada y tocada por los barrios⁴.

El changüí del parrandero es algo asombroso, es una mezcla de música y canto. El alma fuerte del changüí es la letra de sus cantos. El canto de changüí engalana la parranda, la hace sumamente bella, es inexplicable el disfrute del parrandero cuando entona la cuarteta o el verso. El canto de changüí tiene dos momentos, el verso bello de pura poetización que es dedicado al barrio propio y el verso jocoso, popular, ofensivo, que llega a ser obsceno algunas veces. Surgen de esta manera coplas alegóricas a los parciales y al barrio contrario. Recogidas como testimonios, las que aún

se entonan en el changüí, de un lado los Sapos, para comenzar su salida entonan: «Santa Teresa, mira este barrio cómo va. Santa Teresa, mira este barrio cómo va. Es san José, es san José que arrollando siempre va». Mientras que los Chivos del otro, bajaban la loma y con aire de triunfo respondían: «San José, ¿para qué tu cantas?, si tu canto no tiene melodía, tú eres como la lechuza, que abandona el coro a la luz del día, tú eres como la lechuza que abandona el coro a la luz del día».

4 René Batista Moreno, «Fieras bronzas entre Chivos y Sapos», Editorial Capiro, Santa Clara, 2006, p 9.



Partitura 1. Canto tradicional del barrio Santa teresa, Chivos: «San José, ¿para qué tu cantas?, si tu canto no tiene melodía, tú eres como la lechuzca, que abandona el coro a la luz del día, tú eres como la lechuzca que abandona el coro a la luz del día»



Partitura 2. Canto tradicional del barrio san José, Sapos: «Santa Teresa, mira este barrio cómo va. Santa Teresa, mira este barrio cómo va. Es san José, es san José que arrollando siempre va»

Existen más cantos alegóricos al barrio, cuartetos bellísimas fruto de la poetización en las parrandas, la presencia canaria influyó mucho en este aspecto. Se crearon otros cantos como por parte de los Sapos: Ahora sí que viene el Sapo, cantando con melodía, y el coro que no salía, viene esta noche arrollando. Otro canto del barrio es: Como siempre san José, marcha sereno, pero al fin de un solo golpe, mata al chivo ¡Ae,ea, ae, ea! Por parte del barrio santa Teresa se entonan otros cantos como: Qué linda es Santa teresa, sí. Que brinda en su dul-

ce trino un son. Queremos que el Sapo salga y venga aquí, y bailaremos dando brinquetes en el balcón. También el barrio utilizaba otro canto para provocar como este que dice: El Sapo que aquí en la loma se ponga a tiros, y venga con su tonada a remachar, tendrá que bajar La Loma delante un chivo, que aquí lo estamos esperando para ganar. Estos y otros canto ocasionales también se entonaban en las noches de serenatas a parranderos, esta práctica fue introducida por grupos canarios parciales de ambos barrios en la cual devino tiempo después en coros de

barrios y hoy en día fusionados Chivos y Sapos cantan las serenatas –con la imagen canaria– en un solo coro llamado coro municipal dirigido por la maestra Rebeca Urribarren.

El changüí provoca un baile liberado de todo, es un baile de mucha belleza. A veces ocurre que hombres y mujeres hacen un baile en conjunto, también en coro, hacen como si combatieran unos con otros, pero todo esto hay

que hacerlo muy rápido, si no el changüí te deja atrás. Otros utilizan pañuelos, que se pasan por la cabeza y por el cuerpo mientras bailan, otros llevan penquitas de guano, chismosas, banderas, cabezones, juego de farolerías y alguna que otra figura bailable, es como si las manos necesitaran llevar algo siempre. Los changüíes viven en la actualidad, la gente se divierte y a través de ellos se mantiene la misma rivalidad, la misma fuerza entre los barrios.



Changüí del barrio santa Teresa, chivos. Fotografía: Edelmis Anoceto Vega

La guerra publicitaria, el ingenio popular de las parrandas

A principios del siglo xx, como una iniciativa de Juan José Cañarte, canario asentado en el terruño periodista de *La Lucha*, el barrio de la Loma comenzó a tener su primer órgano de publicidad llamado *El Chivo*, al que pronto se opuso *El Sapo*, y en ambos periódicos aparecieron artículos chistosos a base de ironías pi-

cantes, que escribieron entre otros los señores Bernardo Amargos, Cañarte, Fonseca y Ramón González Capri. Según Luis Vidal de la Torre, de esta manera aparecen los primeros pasos de una contienda publicitaria que vería su esplendor años más tarde, cuando las imprentas particulares comienzan a simpatizar con el barrio de su preferencia⁵.

5 Camajuaní. «Cien años de parrandas 1894-1994». US General Printing, USA, 1996. p 9.

Las propagandas no tuvieron en sus inicios un carácter burlesco como esencia, sino que en los meses de preparación de las fiestas, estas propagandas se destinaban al anuncio de constantes bailes, verbenas, actividades culturales para recaudar fondos para la confección de las mismas. Se repartían pasquines, boletines, anuncios por todo el pueblo y en las parrandas del año 1905, por la carroza exhibida por los Sapos titulada: *La guitarra española* y su similitud a un tema exhibido por los chivos años atrás, *La gitanilla española*, vio la luz un volante que choteaba el parecido de los temas. A partir de ese año, se comienzan a editar propagandas impresas de tono burlesco, las que dieron comienzo a una guerra publicitaria entre ambos barrios que duró hasta los primeros años de la década de sesenta del siglo xx pasado, cuando las imprentas particulares pasaron a manos del Estado y terminó con todo tipo de propaganda que no respondiera a los nuevos intereses sociales.

Los textos impresos ayudaron a crear un nuevo elemento competitivo para el enriquecimiento cultural que necesitaba el pueblo, se trata de la caracterización de las carrozas, así con este motivo los barrios evitaban a toda costa que se les corrigieran errores de similitud con otros temas, y de diseño o equivocaciones a la hora de concebir los temas. Aparece en las parrandas de 1922 el primer suvenir impreso⁶.

La guerra publicitaria alcanzó un alto grado de humor especial, los textos se convirtieron en grandes obras caricaturescas de personajes populares y parciales fanáticos de los barrios. A esta guerra publicitaria propia de Camajuaní, se le introdujo la décima guajira como arma principal y la picaresca costumbrista. En este aspecto, lo que más impacto tuvo en Camajuaní fueron las décimas improvisadas a personajes de toda clase social, aquí no importó ni ricos ni pobres ni defectos físicos ni orientación sexual, la burla fue cruel en la mayoría de los casos. El guajiro fue la persona que más embelleció la poética

parrandera. El campesino esperaba todo un año para disfrutar del día de las fiestas y llegaba a Camajuaní montado en su carreta o en sus caballos, de ahí el impacto que recibía al ver los fuegos de artificio y las carrozas. Todo esto era motivo de inspiración después en sus canturías. Por eso muchos parciales de los barrios tenían a sus guajiros escogidos, los mejores decimistas, para crear parodias de poemas famosos, décimas irónicas y cuartetos ofensivos.

La guerra publicitaria desempeñó en la parranda un papel importante, porque sin pensarlo dejó registro de momentos brillantes de un intelecto popular único en el cubano. En algunas entrevistas realizadas a parranderos mayores –como les llamamos aquí cuando ya pasan de edad y han vivido bien a fondo las parrandas– descubrimos que Camajuaní –en estos menesteres de las parrandas– posee un alto nivel cultural. Las carrozas, sus temas, las historias que contaban, la perfección de la época tratada, de sus vestuarios, era toda una enseñanza que se impartía año tras año tanto para el más culto como para el más humilde de los parciales.

[...] Dentro de los pasquines impresos que conservo en mis archivos sobresale uno titulado: *¡Como viene el sapo!* Son unas décimas que incitaban a la guerra, y da la impresión de una amenaza total con el grupo que tenían para hacer la parranda aquel año. Dice más o menos así: Ya están cargando el cañón / prepárate civilandía / que viene la sapilandia/ con la furia del león. / Si conservas corazón/ es fácil que se te oprima / pues te va a caer encima / la bomba que traigo yo / igual que la que cayó / atómica en Hiroshima. La décima continúa al dorso del volante para impresionar: Se ha de oír por tal motivo / en todo poblano coro / el rugir del sapo toro / y los berridos del chivo. / El sapo altanero y vivo / ha dado de ¡alarma! El grito / hay que hacerlo muy bonito / porque los sapos vendrán / con Raúl, Yayo, Milián / Idelfonso y Machadito. Estos últimos mencionados eran el batallón de guerra de los sapos, personas muy rabiosas y pasionistas. Este volante fue impreso

6 René Batista Moreno, «Fieras broncas entre Chivos y Sapos», Editorial Capiro, Santa Clara, 2006, p10.

por la imprenta «El Pueblo» y no se supo nunca su autor, este por ejemplo se hacía llamar: Un Sapo.

Por parte del barrio de los chivos, surgió entonces una parodia que ha sido a través de la historia lo mejor que se ha hecho en parodias parranderas. Fue con el «Poema del renunciamento» de José Ángel Buesa y los chivos le pusieron «Poema del remordimiento». Con algunas estrofas muy insinadoras como estas: Pasarán por el parque, sin saber que pasaron, / pasarán sin su alarde de carrozas sin par, / cre-

yendo haber triunfado, sin saber que dejaron, / la baba repulsiva, de su asqueroso andar. / Soñarán con la gloria, de revolcar al chivo, / en una zanja sucia hasta poderlo ahogar, / y él buscará en el fondo, con su ingenio exclusivo, / y en-ganchado en un tarro, al sapo sacará. / Quizás saquen las siete pero armatostes viejos, / poniendo cachivaches y trastos de ayer, / ¡Cuidate amigo sapo, las tiras del pellejo! / Saca tres solamente, pero sácalas bien. / Y si un día la rabia, denuncia su tormento, / el tormento infinito de no poder ganar, / Oh, sapo, sapito horroroso, / te enjugarás las lágrimas y jamás triunfarás.

“A Chenchis”

PARODIA DE 'LIRA MISTICA A KEMPIS' DE AMADO NERVO

Ha muchos meses que yo no duermo,
ha muchos años que me embestiste,
ha muchos días que vivo enfermo,
y es por la tunda que tu me diste!

¡Oh CHENCHIS, antes de retarte, amaba
el agua, el fango, y nuestro pantano;
más tú dijiste que me aplastabas
que acabarías con Tarajano!

Antes, guiado por mis enojos,
moté tu arte ya que me irrita,
tus tres carrozas, que hirió mis ojos.
para que negarlo, eran bonitas.

Más como afirma Pepín muy grave
que tú, Mujica, siempre le asombra
que el Chivo pasa como una nave,
que al sapo eclipsa, tras de su sombra.

Prefiero todo, hasta el cadalso,
ni Miguelete mi mente alegre,
con tu recuerdo y nuestro fracaso,
voy recorriendo mi noche negra.

¡Oh Chenchis, Chenchis, apenas duermo,
gran carroceros, que me a mí me hiciste,
ha muchos días que vivo enfermo,
y es por la tunda que tu me diste!

UN SAPO.

Imp. "EL PUEBLO" Camajuani.

SOUVENI

Muy bien lo dijo Jalico
cuando obsevó la carroza
que cosa tan epantosa
ete é el sueño de un bico.

El retablo fué una concha
que parecía una empará
y si una goma se poncha
se debarata el guamá.

"Guamá digo, y é verdá
pué ñamaron a Cabrera
y él que en eto é una fiera
el má hizo en dó patá.

En dó mano colorá
obsevé en el promontorio
dó sirena bien sentá
"Te la comite Gregorio".

Las ninta fueron de pié
con una cola potiza
pué dede abajo miré
y eto a mí me causó risa.

Vinieron con Italian Boy
y le pusieron peluca
pué me lo dijo Maruca
y también Calo Gaudoy.

El cobo sin proporción
lo detallé con cuidao
y se encontraba clavao
en una tajá de melón.

La baquita desatrosa,
acompañá po corál
y dó pece, no otra cosa
aun sin clasificá.

Cobo, corá y baquita
fueron el yipi montá,
la carroza fué tan chiquita
que no cabía má ná.

Farole, no defilaron,
asombrao me quedé,
é que el profesó Pugé
po la banda lo cambiaron.

Confunde el sapo otra vé
pa su epinita sacá,
la fieta de San José
con la parada ecolá.

Como siempre, al otro día
volvió el sapo a deñilá,
pá've si entonces podía
la gran epina sacá.

Al mirá el voladó
a mí me dijo Merito
parece que el profezó
le gutaron lo de pitol.

Me depido y apenao
tengan gran resinación,
ganó nuestro carrozón.
EL CONGO MEDISINAO.

Boletín del barrio santa Teresa, Chivos contra los Sapos. Archivo del autor

Boletín del barrio san José, Sapos contra los Chivos. Archivo del autor

En las parrandas las calles siempre estuvieron inundadas de esta silenciosa, pero estremecedora guerra publicitaria, que ponía las venas de chivos y sapos más ardientes todavía.

Testimonio ofrecido por Rogelio Sánchez Barriga, descendiente canario. Camajuaní, 6 de marzo del 2015.

Los cabezones de parrandas en Camajuaní, uno de los elementos característicos de estas fiestas

Por nuestras calles se intenta reiteradamente llevar elementos bailables a las parrandas, desfilaron dragones, esqueletos, cabezas y otros animales gigantes; pero ni uno ni otro gustan. Paco Sequeda, natural de Las Palmas de Gran Canaria, vino a vivir a Camajuaní en 1896; no concebía unas parrandas sin cabezones: «Yo quiero que las parrandas de aquí tengan cabezones como los que salen en las fiestas nuestras allá en Palmas». Así describe René Batista Moreno en su libro *Cabezones en Camajuaní: una tradición canaria*, la primera vez que apareció esta figura bailable en las fiestas patronales del municipio.

En 1921 Sequeda –como le llamaban–, puso manos a la obra: construyó dos cabezones, los que se conocen como la primera pareja cabezoner: «Liborio y su mujer» y los bailó en la noche de las parrandas de ese mismo año. Ya por las calles habían desfilado –en parrandas anteriores– otros elementos bailables como dragones, esqueletos rumberos, gallinas gigantes, animales cabezudos, pero no tuvieron tanta aceptación como los cabezones. ¡Asombro y entusiasmo avivaron a la población de ambos barrios! El negro *Botín* fue quien le sugirió a Paco Sequeda la idea de introducir a los cabezones como un elemento bailable en el changüí. Esta idea llevó al changüí y al cabezón a convertirse en elementos inseparables, con una competitiva complicidad popular única. Estas figuras pasaron a formar parte de un vigoroso espíritu satírico, colmados de gracia y colorido, los que dieron paso a la creación de una escuela de construc-

tores de cabezones y dejando un rico anecdota-rio humorístico en la historia de las parrandas⁷.

El cabezón de Camajuaní –el parrandero– alcanza diferencias con otros cabezones conocidos como los que se pasean en los carnavales. El cabezón de parrandas es intencionado, es modelar una caricatura de algún personaje popular para ser burlado por el barrio contrario. Debe ser exacto al caricaturizado, vestir correctamente y el que lo maneja –quien lo baila–, debe impregnarle ritmo y movimiento característico. A este cabezón se le hace ropa, se le maquilla, se le construye un cuerpo, se vuelve real. Al contrario del cabezón del carnaval, que se enmarca como una figura que no tiene implícitos todos estos detalles y se confecciona sin intención propuesta. Su vestimenta es simple, sin tantos detalles, porque en realidad no hay sátiras de personajes específicos. A través de sus casi cien años de existencia, las generaciones de constructores no han variado técnica ni intención; han sido características que marcan la jocosidad del parrandero a la hora de confeccionar las figuras.

Samuel Feijóo, en una de sus visitas a Camajuaní, tuvo su encuentro con los cabezones, y escribió sobre ellos: «En las parrandas de Camajuaní, los cabezones, bailando al frente de los changüíes, han devenido un espectáculo folclórico de gran regocijo y fantasía».

A partir de la década del treinta del siglo xx, el terruño se convirtió en el centro cabezonero de las parrandas en el centro de la Isla. Tanto había crecido la fama de la que gozaban, que comienzan a venderse a otras regiones del país y también se les alquilan junto a grupos musicales y bailadores, para formar parte de los festejos tanto a pueblos parranderos vecinos como carnavales de La Habana y Santiago de Cuba, ciudades que en 1937, por ejemplo, solicitaron a Camajuaní varias decenas de ellos. A lo largo de todos estos años de celebraciones se han di-

7 René Batista Moreno, «Cabezones en Camajuaní: una tradición canaria». Ediciones Idea. Santa Cruz de Tenerife, 2012, p13.

señado variados intentos de cabezones. Se han confeccionado cabezones en carrozas, cabezones cirqueros, comerciales, políticos, enanos negros, campesinos, entre otros. Ha sido este elemento un rasgo identitario en las parrandas de Chivos y Sapos hasta nuestros días⁸.



Cabezones del barrio santa Teresa, Chivos

Construcción de los cabezones

Tuve la oportunidad de conocer a un constructor de cabezones; una verdadera enciclopedia parrandera. A pesar de su edad, el rostro se le iluminaba cuando hablaba de parrandas. Así era Antonio Cabrera Reyes (1901-1988), maestro de muchas generaciones de parranderos, quien me contó, en las oportunidades que

8 René Batista Moreno, «Cabezones en Camajuani: una tradición canaria». Ediciones Idea. Santa Cruz de Tenerife, 2012, p14.

lo visité, historias y anécdotas relacionadas con esta actividad. A la edad de diez años comenzó a visitar las casas donde el barrio «santa Teresa» (Chivos), hacía sus carrozas; fue creciendo y aprendiendo técnicas y formas de trabajo que servirían luego para convertirlo en uno de los parranderos más completos de Camajuani.

En cuanto a sus experiencias como cabezonero, actividad en la que se destacó y creó toda una escuela –fue el primero en construir un cabezón al directo y no modelado, como se hacía entonces– nos dio un importantísimo testimonio.

[...] Vi con mucha alegría cuando Paco Sequeda hizo sus primeros cabezones: una pareja, un matrimonio, Liborio y su mujer, así les llamaron. Eso fue en 1921. Luego Manolo Fernández hizo El Figurín en 1922, y Rodolfo Paz, el Harold Lloyd en 1923, y yo una pareja a la que la gente le dio por llamar Roberto Méndez Peñate y su mujer. Peñate era el gobernador de la provincia en ese momento, y por poco me busco un problema con él. Eso es así: uno hace los cabezones y siempre se parecen a alguien. Hasta ese momento se hacían modelados, y yo comencé a hacerlos al directo; y esa fue la línea que se impuso con el tiempo, y lo hice así: busqué cedro y pino blanco. El macho fue el primero que construí; convertí la madera en listones finos y con ello armé el esqueleto de la caja del cuerpo. De inmediato le coloqué la varilla de la cabeza, a la que le puse un perfil de alambre grueso, y la alambré como si fuera un mapamundi.

Luego la empapelé con papel de estraza, modelé las orejas y la nariz y se las pegué. Para esos menesteres se utiliza siempre el engrudo, que es un pegamento hecho con agua y harina de pan. Después empapelé la cabeza con papel periódico (gaceta) y con el mismo busqué detalles: le pronuncié los labios, las cejas, los pómulos, el bigote... Le di una mano de aparejo blanco a la cara y, cuando se secó, la pulí bien, le apliqué un color rosado para imitar la piel y pasé a pintarle los ojos, el pelo, el bigote y las cejas con pintura negra. Luego hice los espejuelos y las ropas. Otro detalle en el cabezón es

la caja del cuerpo. A esta le puse tela de saco en la espalda; el pecho lo forré de cartón fino dejando el hueco del visor, por donde mira el que lo baila. Le armé los brazos con alambre; se los forré también con saco y le puse, en lugar de manos, un par de guantes finos. Lo terminé y lo guardé y comencé a hacer la cabezona, con la misma técnica, de la misma manera...



Cabezones del barrio san José, Sapos

Con la técnica creada por mí, he hecho casi todos los cabezones en las parrandas de Camajuaní. Cuando vamos fuera de aquí llevamos cabezones también, los he paseado en los carnavales de Santa Clara, en los de La Habana y una vez hasta fuimos a dar a Morón, que por allá a alguien se le ocurrió hacer parrandas un año y, por cierto, fue un desastre aquello. Los moroneros no intentaron volver a hacer estas fiestas.

El trabajo uno lo disfruta, eso sí te lo puedo asegurar, porque en mi caso fui aprendiendo técnicas y formas de confeccionar que me sirvieron luego para convertirme en uno de los parranderos más completos de Camajuaní. Sí, lo puedo decir así, porque sé hacer de todo en una nave de trabajo. Y al final uno se siente orgulloso cuando tu parranda queda bien con lo que has hecho⁹.

La tradición cabezonera camajuanense arriba a sus noventa y cinco años de existencia; creo que en otro lugar no se ha mantenido por tanto tiempo. El cabezón ha servido de disfrute de grandes y chicos, y ha dejado tras sí un rico anecdotario, además de contribuir a la formación estética de las parrandas. Quede el cabezón parrandero con su carta de ciudadanía y sello camajuanense, presentados y aceptados en 1921, para la alegría de nuestro pueblo y del espectador foráneo.

La carroza de parranda

El elemento principal que identifica la parranda de Camajuaní es la carroza, trabajo que no ha disminuido en su función, el cual ha alcanzado ciento veinte años de existencia, a pesar de sus tantas transformaciones llega a ser hoy lo único salvado, lo más notable que nos queda de toda una escuela de parranderos, que legaron esta herencia cultural.

La carroza comenzó siendo un carruaje de forma similar a la berlina (un antiguo modelo de coches de caballos muy lujoso) pero ricamente adornado. Estas primeras manifestaciones de carrozas fueron al principio la imagen traída de las fiestas lustrales de Nuestra Señora de las Nieves de la isla de la Palma en Canarias a Camajuaní. Al ser aceptada, de inmediato se le comenzó a llamar carroza de parranda, y se tomaron enseguida nuevas dimensiones hasta llevarlas a las plataformas rodantes de principios del siglo xx pasado adornadas, con muestras de

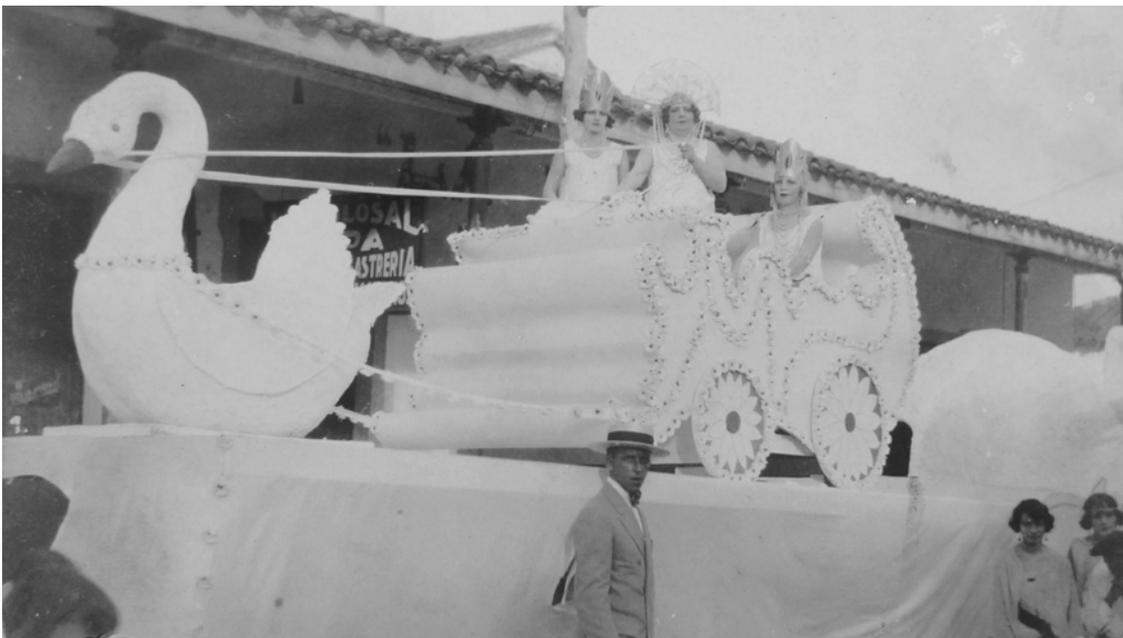
⁹ Alejandro Batista López, «Antonio Cabrera Reyes: Oficio de Parrandero», en revista *Signos*, no. 51, Santa Clara, 2005, p 31.

diferentes estilos y temáticas. Las carrozas de las parrandas de barrios son escenarios trabajados artísticamente, las que pasaron primero sobre volantas, coches o fotingos de época; hasta llegar después de los años cincuenta al tráiler, y al chasis en que se exhiben hoy en día.

Por otra parte, cuando hablamos del alumbrado de las mismas, primero se hicieron con luces de bengala, ellas dieron paso al bombillo, al tubo de luz fría, al spotlight, alimentándose con acumuladores, plantas eléctricas y, por último, con un cable de alta tensión.



Carroza titulada: *El milagro de santa Teresa*, barrio Chivos, 1929. Foto: Archivo del autor



Carroza titulada: *El triunfo del bien*, barrio Sapos, 1924. Foto: Archivo del autor

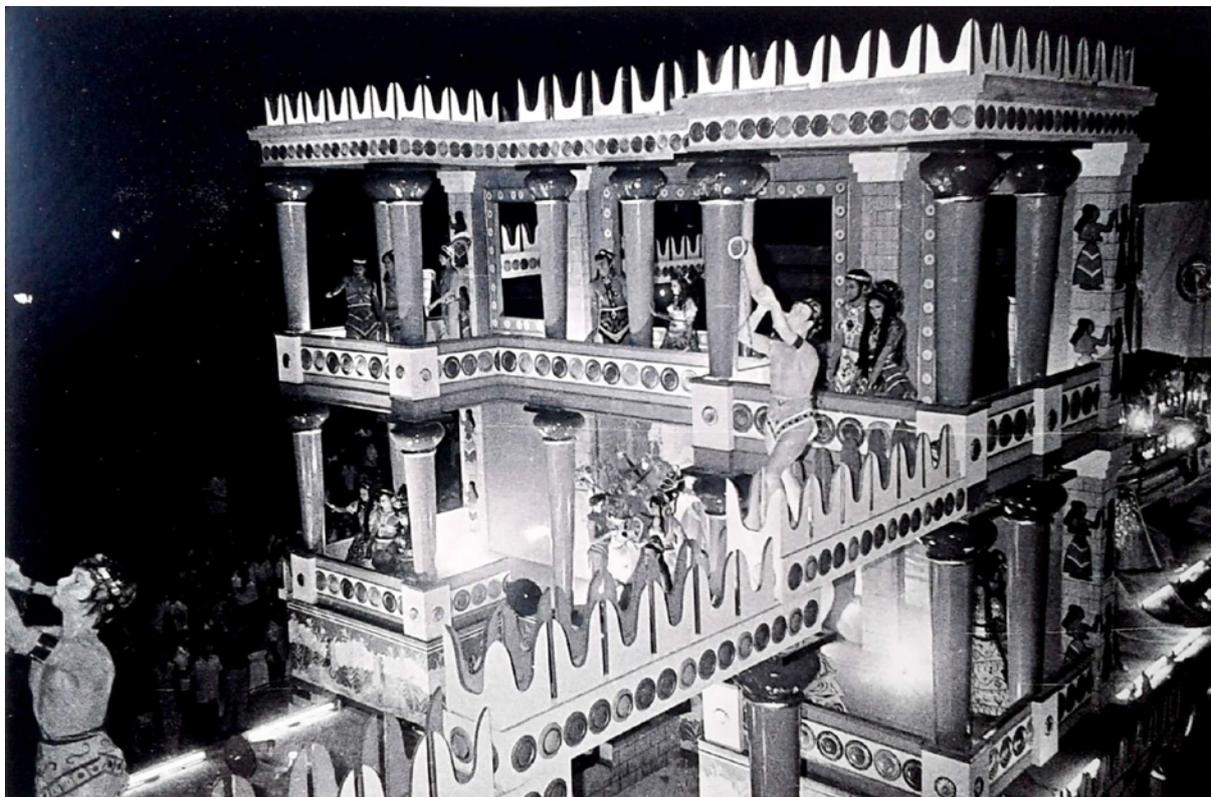


Carroza alumbrada con luces de bengala, en su salida de noche, titulada: *Georgia 1854* del barrio Santa Teresa, Chivos, exhibida en el año 1954. Foto: Archivo del autor

Esta nueva forma de trabajo no es solo una forma auténtica de expresión popular, sino también una manera didáctica y sencilla de superación. Hablamos del sedimento cultural que dejan a su paso por las avenidas donde se exhiben. Ellas tratan temas históricos, mitológicos, literarios, entre otros. El pueblo comienza a irrumpir en estos temas, a estudiarlos, buscarlos, y es de esta manera que podemos ver a cualquier parrandero, hasta el más humilde, hablar del renacimiento o el barroco; de la corte del rey Arturo, o narrar con exactitud la historia de Madame Dubarry. Es la misma rivalidad la que obliga al parrandero a cuidar de los pormenores artísticos e históricos de la carroza de su barrio, ya que si se comete algún gazapo, se convierte en motivo de burla del barrio contrario, lo que provoca la derrota¹⁰.

10 Alejandro Batista López, «Las Carrozas de parrandas en Camajuaní», en periódico Vanguardia, marzo de 2013. Pp 6.

A través de sus años de existencia, en las fiestas es una forma auténtica de expresión artística que ha adquirido muchos elementos enriquecedores que la ayudan a alcanzar la condición de espectáculo. Todo es minuciosamente trabajado y pensado para alcanzar el triunfo. Comienza desde el momento en que se concibe la idea del tema, secreto de guerra mayor que va en la confección del proyecto. Después arranca a andar lo que se conoce como «la casa de los trabajos», con uno o dos meses de antelación. Aparecen las habilidades de los carpinteros que confeccionan el andamiaje y el cuerpo de la carroza, se reúnen en torno a este «arranque» escultores, quienes dan vidas a relieves y figuras, artistas de la plástica, decoradores, atrezistas, vestuaristas para confeccionar tocados de cabeza y trajes, electricistas, constructores de cabezones, de faroles, en pos de lograr el triunfo del barrio.



Carroza Titulada: *La leyenda de Teseo*, del barrio santa Teresa, Chivos, año 1973. Foto: Archivo del autor

Las carrozas tratan temáticas distintas cada año, tienen una concepción arquitectónica que les otorga carácter soberbio y majestuoso. Por eso pretenden imitar los grandes palacios, salones, escenas de exteriores, que mantiene un orden en su estructura de retablo, donde todo se proyecta a su alrededor. La estructura fundamental de la carroza es hecha de madera, se le agregan otros tipos de materiales para hacer figuras, relieves decorativos, ambientación, etc. Todas mantienen la misma perspectiva de proyección, al comienzo espacio vacío como el escenario, donde se va incrementando por niveles, los que son sustituidos por escalinatas o muros, hasta llegar al retablo principal, el que adquiere el nombre de respaldo o frente. Se montan sobre un chasis con ruedas, que es una estructura metálica preparada para el soporte de las carrozas, las que descansan sobre él por medio del piso, parte superior de la cama. El chasis es decorado por las bambalinas, piezas sumamente trabajadas y decoradas que forman parte del tema de la carroza y que sirven de re-

vestimiento del frente, laterales y parte trasera.

El personal de la carroza son los supuestos actores, seleccionados casi siempre por el mismo proyectista para salir en las carrozas durante el paseo, los que ocupan su lugar en las escenas descritas en la carroza. Vestidos a la época, imitando el movimiento de lo que ocurre, sin movimiento alguno. Dan la imagen detenida de una fotografía. Estos intérpretes de las carrozas adoptan posiciones, se miran, no hablan, todo es silencio entre ellos, lo que aporta un encanto peculiar a la escena que presentan.

El paseo se hace musicalizado, se escoge el locutor, se graba el suvenir que es la historia contada y el espectador ve pasar la carroza oyendo la narración y así se entera de lo que pasa, el suvenir no es más que la voz del actor, la intención del guionista.

Según sea el efecto de entrada a la hora del paseo, así será el regocijo del triunfo del parrandero. Es un momento que no tiene descripción,



Carroza Titulada: *La Hazaña de D'artagnan*, del barrio san José, Sapos, año 1975. Foto: archivo del autor

porque todos perciben lo mismo, es un misterio que cada chivo o sapo tiene dentro. El efecto de salida es el lucimiento que puede tener una carroza al entrar al paseo. Esto constituye uno de los aspectos para el gane dentro de la rivalidad parranderil, es lo que se dice popularmente «Tuvo buen efecto de entrada».

[...] El vestuario en las carrozas es muy riguroso, exacto a la época tratada. Para hacer un buen vestuario hay que buscar el país sede del tema y sus costumbres. Obligatoriamente se le agrega mucha fantasía, para atraer la atención del espectador, se acicala de decoración factible, porque si no, quedas por debajo del contrario y no llenas el espacio visual que es muy importante a la hora de dar el efecto de salida. Existe en este trabajo varios momentos, por ejemplo: buscar el personal que va a salir en la carroza, buscarlo que compagine con lo quieres representar: color de piel, estatura, color de pelo, formas corporales. Lo más impor-

tante es buscar el principal o los principales, es una buena tarea, porque esta persona es la que va a asumir el papel más importante dentro del tema representado. Después de seleccionado el personal ya vienen los diseños: el corte y la costura, los adornos de cabeza, confección y decoración del vestuario, decorados del adorno de cabeza y de la peluquería; para finalizar, el atrezo dentro del mismo vestuario y el maquillaje el día de la parranda.

Con el maquillaje se debe tener mucho cuidado, tiene que estar a tono con la obra, por ejemplo: en una carroza china hay que saber cómo tratar los rostros para que den el tema y que no se confundan con estilo japonés. A la hora de tratar un tema francés se debe tener en cuenta la época, no fue lo mismo el perfil barroco que el rococó, las expresiones al maquillar son diferentes. Por eso hay que hacer mucho énfasis en el estudio, para no fallar, porque al final aunque no parezca, el pueblo es quien te



Confección del vestuario. El vestuario en las carrozas es muy riguroso, exacto a la época tratada. José Garrido Fernández (Pepe) vestuarista.
Foto: Alejandro Batista López



Confección del adorno de cabeza, su decorado y peluquería. José Garrido Fernández (Pepe) vestuarista.
Foto: Alejandro Batista López

evalúa y siempre hay alguien que se fija muy bien en esos detalles.

Testimonio ofrecido por José Garrido Fernández (Pepe) vestuarista. Camajuaní, 29 de abril del 2010.

Más de ciento veinte años de este arte ha logrado tener un fuerte legado de artistas populares los que a su paso han dejado en la historia cultural muchos títulos considerados carrozas clásicas por lo logrado del tema y el impacto sociocultural en el desarrollo intelectual del terruño. Por el barrio de los Sapos tenemos: *La guitarra española* (1905), *El velo de la diosa Mab* (1934), *La salvaje blanca* (1944), *Cacería imperial* (1953), *Salomón y la reina de Saba* (1989) y por los Chivos: *El jardín de la japonesa* (1920), *El sol de Austerlitz* (1934), *El rey y yo* (1970), *Un extraño en el paraíso* (1981), *Excalibur* (1990), por mencionar algunas.



El maquillaje. Personaje maquillado y vestido en la carroza, logrado por el vestuarista José Garrido Fernández (Pepe). Foto: Alejandro Batista López

Las parrandas en estos tiempos, su visión para el futuro

La carroza ha llegado a crecer en largo, ancho y alto; y en función de ella se han puesto todos los recursos materiales y la labor del parrandero, por lo compleja que resulta en estos tiempos su confección. El deseo de hacerlas más grandes para obtener el triunfo por esa vía, ha traído fatales consecuencias que atentan contra la calidad artística que las caracterizaba, y se han transformados en grande moles de madera llenas de figuras geométricas para proyectar un insoportable flasheo. Así, casi con sumisión, la carroza se ha puesto en función de la luces, no las luces en función de ella. Es por eso que se ha perdido ya en estos tiempos gran parte de los elementos festivos que presentaba cada barrio en sus salidas, momentos que engalanaban la

parranda en Camajuani, los que daban vida a los encuentros desafiantes, que hacían tan amena y placentera la noche de las fiestas.

Al entrar a analizar estos elementos integradores de las parrandas, es importante detenernos en lo que debemos desechar y rescatar, o aquello a lo que debemos darle permanencia, ya que se trata de una necesidad que tarde o temprano se impone cuando pensamos en el futuro de esta tradición, pues son detalles que se han ido obviando a tal punto de ser olvidados, situación que ha comenzado a ocurrir no solo en nuestro terruño, sino en todos los pueblos parranderos. La tradición está muriendo poco a poco y es triste ver como cada año los obstáculos se imponen en su afán de minimizarla; a pesar de que el 23 de junio de 2013 esta fiesta fue declarada Patrimonio Cultural de la Nación.



Carroza titulada: *Gengis Kan*, del barrio santa Teresa, Chivos, vista de frente, 19 de marzo de 2016. Foto: Alejandro Batista López

Las parrandas es una manifestación cultural que, como genuina, es débil, y ha estado sometida a las crisis políticas desde el tiempo de la colonia y la república, junto a las inclemencias económicas. Cualquier acontecimiento de esta índole puede suspenderlas o empobrecerlas, enmarcarlas en un período de intermitencias, como ha sido a lo largo de su historia. En Camajuaní en estos tiempos, a más de un siglo del comienzo de las mismas, muchas cosas que nos identificaban ya son imágenes en el recuerdo de viejos parranderos. Se ha ido disipando con el transcurso de los años el arte popular debido a un cambio en la conciencia de la membresía. Desde hace años el trabajo de los parciales era espontáneo, no había interés por el dinero, se trabajaba por amor, la pasión de cada barrio ardía en las venas de chivos y sapos, y esto se ha ido perdiendo gradualmente¹¹.

[...] Era bello sentir el ritmo que traían a los sapos en su entrada aplaudiendo la carroza al cruzar la esquina, bañada por la cascada de luces hecha con fuegos en blanco y oro, y también a los chivos bajar la loma con sus bengalas iluminando toda la avenida. Cada quién tenía orgullo por su barrio y se oía decir en las calles: «Yo soy sapo rabioso», «Yo soy chivo que muerdo». Pero las circunstancias han cambiado, ahora solo se escucha con mucha sistematicidad: «Yo soy parrandero». Y opino que en una fiesta de barrios, cuando se pierde la identidad, cuando no se siente que se es Chivo ni Sapo, se deja de ser parrandero. No se puede ser parrandero sin amar uno de los barrios.

Testimonio ofrecido por Adoración Hernández Pérez, diseñadora del barrio san José, Sapos, el 8 de marzo de 2015.

11 Alejandro Batista López: «Las parrandas de

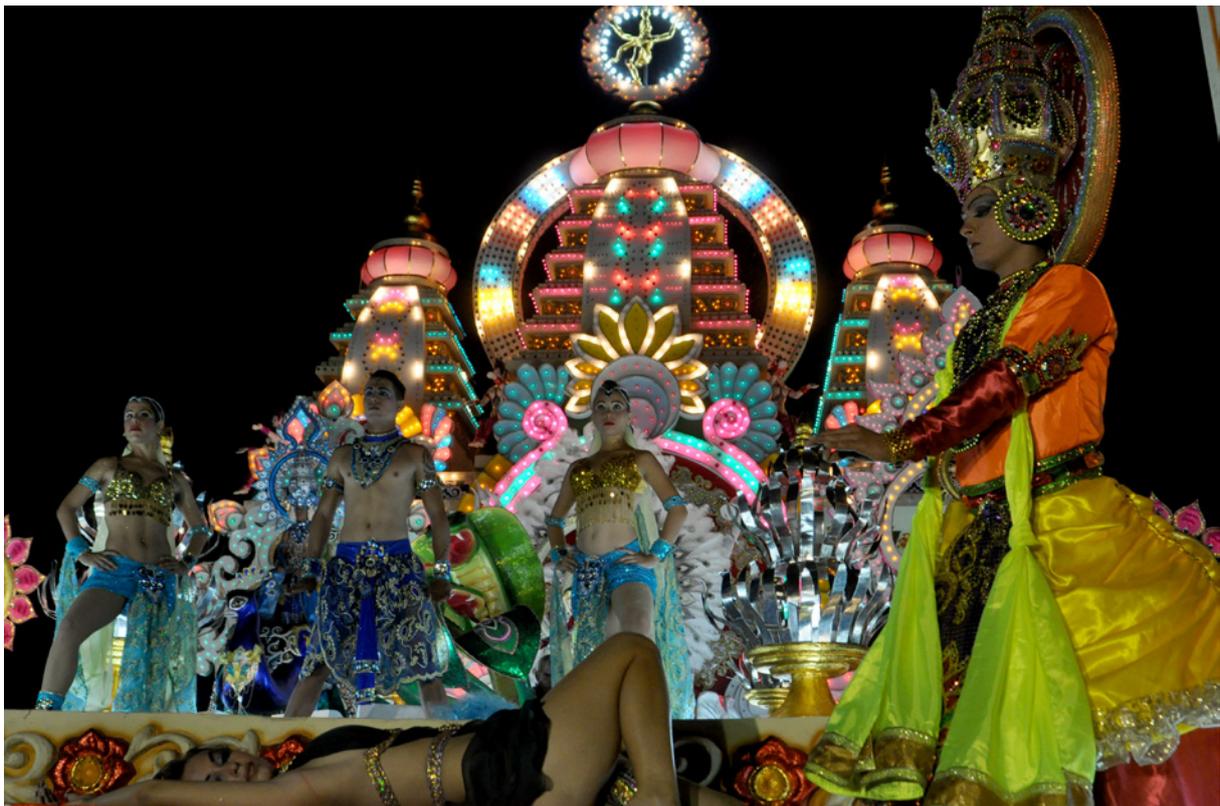
Camajuaní, del arte de imitación al desarraigo cultural», en revista *Revolución y Cultura*, no. 3, La Habana, 2013, p 27.



Carroza del barrio santa Teresa, Chivos, mostrando el moderno juego de luces en la noche, titulada: *Aires de España*, agosto de 2008. Foto: Alejandro Batista López



Carroza del barrio san José, Sapos antes del paseo, titulada: Atlántida, 19 marzo de 2015. Foto: Alejandro Batista López



Danza folclórica hindú, presentada en el paseo de la carroza del barrio santa Teresa, Chivos titulada: *Kalhi*, año 2014. Foto: Carolina Vilches

Esta falta de identidad también repercute en el orgullo de los más diestros en este tipo de arte. Desde hace algunos años, algo que desestabilizó el fanatismo por el barrio fue que comenzamos a encontrar miembros de los sapos insertados entre los chivos y viceversa, en estos momentos se suma a esta problemática la importación de parranderos de otras regiones, que han logrado abarcar un amplio espacio, tanto trabajadores como proyectistas por los cuales han quedado atrás valiosos artistas populares, los que siempre mantuvieron las raíces de este folclor auténtico.

[...] Cada barrio debe tratar por todos los medios de rescatar sus trabajadores, porque en definitiva, es el pueblo el que va a recibir el fruto de esa obra. Estos, ya en sus respectivos barrios, trabajarán de nuevo con el celo y el amor con el que lo hacían antes. El orgullo y la dignidad parrandera no deben sufrir más deterioro del que han sufrido. La rivalidad entre los barrios es lo que ha garantizado nuestras fiestas durante más de un siglo, sin ella no tiene razón de ser. A chivos y sapos los une un cordón umbilical, uno no puede existir sin el otro. Ellos volverán a medirse un día en iguales condiciones y serán dignos rivales unos de otros; para entonces se habrá logrado un equilibrio en la correlación de fuerzas.

Testimonio ofrecido por María López Martínez, artesana popular del barrio santa Teresa, Chivos, 21 de octubre del 2015.

Ser más rigurosos en los temas tratados en las carrozas, es un aspecto que requiere mayor atención, pues ello repercute positivamente en la cultura de nuestro pueblo; la fantasía y el eclecticismo manejados sin la seriedad requerida constituyen elementos de desinformación artística. Del realismo histórico hemos pasado a la simple fantasía, sin alertar a la población de que el valor que pueden tener estas carrozas es el del simple espectáculo. La memoria histórica que hemos conservado hasta hoy es la atrapada desde el mismo momento de las primeras parrandas hasta poco después de la década de los sesenta, cuando fue suprimida la posibilidad



Confección de la ambientación, la artesanía popular. La rivalidad entre los barrios es lo que ha garantizado nuestras fiestas durante más de un siglo, sin ella no tiene razón de ser. María López Martínez, artesana popular del barrio santa Teresa, Chivos. Foto: Alejandro Batista López

de fotografiar con luz natural las carrozas con su personal, al día siguiente de su salida. Con ello se perdió uno de los regalos que nos brindaban las parrandas: el poder de recordarlas. A partir de ese momento, las fotos comenzaron tomarse de noche; por lo que el otro instante de esplendor y visualidad de las carrozas no ha sido recogido en fotos, ya no hay testimonios de ello. Urge dejar constancia gráfica de ellas con la técnica del vídeo y de las fotos en colores. El testimonio de una etapa parrandera debe ser recogido. El esfuerzo de cada barrio debe quedar plasmado en fotografías como memoria histórica.

Las naves de trabajos han tenido que detener el ritmo de las parrandas por las imprecisiones de las fechas de su celebración. Desde el 2010 se logró rescatar el día de su celebración, el 19 de marzo, día de san José y solamente un año después se cumplió con el designio del Santo Patrón. Imprecisiones y falta de organiza-

ción han hecho que cada vez veamos más lejos la terminación de la obra hasta hacer que las parrandas sean el día menos pensado. El desacato de los artistas por esta situación ha provocado que la carroza no posea ya el personal suficiente, los simpatizantes de cada barrio que solían ayudar con su desinteresado aporte, se han retirado. Es por eso que la espontaneidad popular ha perdido espacio. No hay quien realice los llamados trabajos complementarios, que son los que engrandecen y dan terminación a las carrozas.

Las parrandas de Camajuaní no estarán en el futuro en manos de las nuevas generaciones, porque se ha perdido la práctica, y al no visitar la casa de los trabajos, que es la escuela del parrandero, los niños y jóvenes van apartándose rápidamente de este contexto, por lo que dentro de algunos años, triste es decirlo, ya no habrá parranderos, habrá desaparecido esta tradición. Para que no muera se requiere proyectar un nuevo momento, una nueva etapa en las parrandas. Todos debemos trabajar en función de rescatar la identidad festiva, debemos poner más interés para lograr unas mejores parrandas, más organización en las mismas. Muchos de los aspectos que he apuntado pueden ser rescatados, pero si no existe la voluntad de hacer, la inteligencia, nada se puede. Consultar con nuestros artistas populares y otras personas que puedan aportar sus experiencias y valorarlas, es de mucha utilidad para los organizadores y para la comunidad. De ellos depende que las hagamos imperecederas¹².

Las parrandas camajuanenses se suceden año tras años con el sello de sus rasgos distintivos. Su fuerza radica no solo en su folclor, sino también en su cubanía, por eso se necesita una nueva etapa de consolidación, puesto que es la manifestación cultural más importante de este pueblo y que tanto nos ha prestigiado dentro y fuera del país. ¿Cómo serán en el futuro? Serán como nosotros queramos que sean.

12 Alejandro Batista López: «Las Parrandas de Camajuaní de estos tiempos», en periódico *Vanguardia*, marzo de 2012, p6.

XANES, MARI, FÉES: TRIANGULANDO LAS HADAS ATLÁNTICAS

Cristobo de Milio Carrín

Este artículo parte de la hipótesis de que las hadas del NW ibérico (moras o *mouras*, encantadas y *xanes*) pertenecen a una única tradición compartida al menos con Bretaña y País Vasco, y que hasta época relativamente reciente fueron objeto de un culto sincrético que se expresaba mediante mitos y rituales ajenos a la religión dominante. Mostraré un ejemplo concreto de este culto, un conjunto de prácticas atestiguadas en León y Asturias en las que intervienen el pan y los niños, así como una explicación mítica de dichos rituales contenida en una leyenda bretona de hadas. Concluiré con una referencia a Gran Bretaña, que podría darnos una pista sobre la antigüedad y el origen de este sistema religioso.

Verdaderos creyentes y el regalo del hada

En la Europa preindustrial, en la cultura que prevalecía entre los campesinos del continente hasta la caída del Antiguo Régimen y que ha ido extinguiéndose a lo largo de los últimos doscientos años, la creencia en las hadas iba más allá del simple entretenimiento o de alguna moraleja sobre la codicia o el altruismo. Tomemos las conocidas historias de niños cambiados, ML 5058. Las hadas secuestran a un bebé y lo cambian por su propia cría. Una forma de forzarlas a devolver el bebé humano es poner agua a hervir en cáscaras de huevo de modo que el niño feérico, sorprendido ante la extraña escena, confiesa sin darse cuenta su edad, momento en que la madre humana golpea a la criatura hasta que la madre feérica se aparece para rescatarlo y devuelve al niño secuestrado.

Como ocurre con muchos motivos folklóricos y legendarios, la historia de las cáscaras de huevo se repite por un área amplísima, al menos desde Asturias hasta Lituania¹... Pero es más que eso. La gente creía realmente en los bebés cambiados: el mito daba una excusa a los padres para el desapego por los hijos con problemas de desarrollo, niños que no ayudaban en el trabajo y que suponían una amenaza cuando la familia se hallaba al borde de la subsistencia. Y las consecuencias podían ser horribles:

Los registros judiciales entre 1850 aproximadamente y 1900 en Alemania, Escandinavia, Gran Bretaña e Irlanda revelan numerosos procedimientos contra reos acusados de torturar y asesinar a niños supuestamente cambiados, pero incluso cuando se llega a un veredicto de culpabilidad las penas rara vez son tan severas como en casos comparables que no incluían la creencia en niños cambiados.

(Ashliman 2006, 28).

Era una creencia real con efectos en el mundo real, y tenía además siglos de antigüedad: ya Martín Lutero escribió sobre los niños cambiados en el siglo XVI (Ashliman 2006: 139).

Este trabajo, sin embargo, no se centrará en los espíritus malignos sino por el contrario en las hadas buenas, por las cuales sentían los campesinos europeos una devoción muy semejante a vírgenes y santas. Reproduzco a continuación un fragmento que describe muy bien esta extraña fe sincrética que agonizaba en los

¹ Sobre la distribución de esta leyenda, véase Mac Philip 1991: 128. Para un estudio de las versiones asturianas, comparando con equivalentes bretones e irlandeses, véase Lajos Martínez 1989.

rincones más apartados del continente hace poco más de cien años²:

Un día de éstos, durante una peregrinación otoñal al alucinante bosque de Paimpont [...] me encontré bajo el espeso follaje del Pas-du-Houx con una mujer recogiendo leña, con la cual no dejé, como bien imaginará usted, de entablar conversación. Uno de los primeros nombres que pronuncié fue, naturalmente, el de Viviane.

‘¡Viviane!’ gritó la pobre vieja. ‘¡Ay! ¡Bendita sea, la buena señora! Pues es tan buena como hermosa... Sin su protección mi buen marido, que trabaja de leñador, habría caído, como un lobo, bajo las armas de los guardas...’ y comenzó a narrarme cómo su marido, en parte cazador furtivo como todos los leñadores de estas comarcas, había salido una noche a acechar un corzo en las cercanías del Butte-aux-Plaintes, y había sido sorprendido en flagrante delito por una partida de guardas. Trató de huir: los guardas dispararon. Una bala le alcanzó en el muslo: cayó, y ya se preparaba para dejarse matar allí mismo, antes que rendirse, cuando de repente se interpuso entre él y sus atacantes una especie de niebla muy espesa que lo cubría todo – el suelo, los árboles, los guardas y el mismo herido. Y oyó una voz que salió de la niebla, una voz suave como el susurro de las hojas, y le murmuró al oído: ‘Salvaos, hijo mío: el espíritu de Viviane os cuidará hasta que hayáis salido del bosque’. Tales fueron las palabras exactas del hada’ concluyó la recolectora de leña.

Y devotamente se santiguó, pues la religiosa Bretaña –como usted sabe– ve-

nera a las hadas tanto como a los santos³.

Rennes, 1 noviembre de 1910

Anatole Le Braz, Profesor de Literatura Francesa, Universidad de Rennes, en Bretaña; autor de ‘La Légende de la Mort’, ‘Au Pays des Pardons’, etc. (Evans-Wentz 1911, 189 y 190).

Para profundizar en la naturaleza de estas benefactoras sobrenaturales he elegido un motivo en particular: ‘El Regalo del Hada’, que se manifiesta, igual que los niños cambiados, no sólo en forma de leyendas sino también como ritual.

‘El regalo del hada’ sigue el siguiente esquema:

1. El hada concede un regalo mágico al protagonista humano, consistente en cierto objeto o animal que produce un recurso inagotable.

3 *Ces jours derniers, comme j’accomplissais un pèlerinage d’automne à l’hallucinante forêt de Paimpont [...] je croisai, sous les opulents ombrages du Pas-du-Houx, une ramasseuse de bois mort, avec qui je ne manquai pas, vous pensez bien, de lier conversation. Un des premiers noms que je prononçai fut naturellement celui de Viviane.*

‘Viviane!’ se récria la vieille pauvre. ‘Ah! bénie soit-elle, la bonne Dame! car elle est aussi bonne que belle... Sans sa protection, mon homme, qui travaille dans les coupes, serait tombé, comme un loup, sous les fusils des gardes...’ Et elle se mit à me conter comme quoi son mari, un tantinet braconnier comme tous les bûcherons de ces parages, s’étant porté, une nuit, à l’affût du chevreuil, dans les environs de la Butte-aux-Plaintes, avait été surpris en flagrant délit par une tournée de gardes. Il voulut fuir: les gardes tirèrent. Une balle l’atteignit à la cuisse: il tomba, et il s’apprêtait à se faire tuer sur place, plutôt que de se rendre, lorsque, entre ses agresseurs et lui, s’interposa subitement une espèce de brouillard très dense qui voila tout,--le sol, les arbres, les gardes et le blessé lui-même. Et il entendit une voix sortie du brouillard, une voix légère comme un bruit de feuilles, murmurer à son oreille: ‘Sauvetoï, mon fils: l’esprit de Viviane veillera sur toi jusqu’à ce que tu aies rampé hors de la forêt.’

‘Telles furent les propres paroles de la fée,’ conclut la ramasseuse de bois mort.

Et, dévotement, elle se signa, car la religieuse Bretagne--vous le savez--vénère les fées à l’égal des saintes.

2 Todas las traducciones que aparecerán en el texto desde el francés, inglés, gallego o asturiano, son obra del autor.

2. El regalo puede ser concedido por simple generosidad, como recompensa por un servicio prestado o incluso como indemnización por un daño causado por el hada.
3. El hada le impone como condición para conservar el regalo que no lo comparta con nadie, o incluso que no revele su existencia.
4. El regalo trae riqueza al protagonista.
5. Inevitablemente, el humano termina incumpliendo la condición impuesta y la magia desaparece.

Las féas de los *houles*, las hadas que habitaban las cuevas así llamadas, en los acantilados de la costa NE de la península armoricana, eran particularmente aficionadas a estos regalos: la gallina negra que enriquecía al que la poseía, paquetes de ropa, el anzuelo que daba suerte, la bolsa inagotable, el cordón mágico (Sébillot 1882, 99)... Sin embargo, solo conozco dos ejemplos asturianos; los dos fueron recogidos recientemente por Alberto Álvarez Peña y por su interés, reproduciré ambos:

Había otra fuente que llamaban El Repine y allí había otra xana, eso decían que fue verdad. Esa fuente daba agua todo el año, y una mujer de Verdiciu, Carmela, iba a por agua y se encontró con la xana, que estaba tejiendo con el mismo hilo siempre, con el mismo ovillo y un día Carmela le preguntó cómo es que estaba siempre con el mismo hilo y no se le acababa. Y dice la xana que le va a dar un ovillo de esos a ella pero que no le dijese a nadie quién se lo había dado. Que no lo contara porque el día que lo hiciera se le terminaba. Y Carmela marchó con un ovillo, que se usaba para hacer alpargatas, remendar la ropa, lo que fuera. Y se ponía a tejer y no se le terminaba el hilo. Hasta que un día llegó Manuela Vega y la vio y le preguntó cómo hacía que no se le terminaba y dice Carmela: 'Calla, te lo

digo a ti pero no se lo digas a nadie, me ha ocurrido esto'. Y en cuanto se lo dijo tiró del hilo y se le acabó⁴.

Informante: María del Carmen Suárez González, 'Maruja la Rebollada', 83 años, natural de Verdiciu, actualmente vecina de Budores, municipio de Gozón. Recogido el 6 de octubre de 2013.

En la tradición del NW ibérico, casi todas las historias de hadas incluyen un 'desencantamiento'. En el segundo ejemplo, el regalo del hada es una recompensa por haberla desencantado:

Contaban que había una encantada que había bajado del Picu'l Val.le, en Fulgaraxú [Cangas del Narcea], en una fana, [ladera cubierta de rocas] montada encima de un baúl, hilando. Al parecer tenían que tirarle algo encima [para desencantarla] y le tiraron un manto y ella les dio unas tijeras para esquilarse diciéndoles que con ellas siempre tendrían lana y buenas ovejas. Pero los de la casa esa, un día, prestaron las tijeras, que eran para ellos únicamente, y desde entonces ya no lograron una oveja más⁵.

4 *Había otra fonte que llamaben El Repine y ellí había otra xana, eso decín que fuera verdá. Esa fonte daba agua tol añu, y diba una muyer de Verdiciu, Carmela, a por agua y alcontróse cola xana, que taba texendo col mesmu filu siempres, col mesmu dovillu y un día Carmela preguntó-y cómo taba siempre col mesmu filu y nun se-y acababa. Y diz la xana que va da-y un dovillu d'esos a ella pero que nun dixera a nadie quién-y lu diera. Que nun lo contara porque'l día que lo ficiera se-y terminaba. Y Carmela marchó con un dovillu, qu'usábase pa facer alpargates, remendar la ropa, lo que fuera. Y poníase a texer y nun se-y terminaba el filu. Hasta qu'un día llegó Manuela Vega y viola y preguntó-y cómo facía que nun se-y terminaba y diz Carmela: 'Calla, dígotelo a ti pero nun-y lo digas a naide, pasóme esto'. Y así que-y lo dixo tiró del filu y se-y acabó.*

5 *Cuntaban qu'había una encantada que baxara del Picu'l Val.le, en Fulgaraxú, nuna fana, muntada encima d'un baúl filandu. Al parecer tinían que tirar-l.le algu arriba ya tirárun-l.le un mantu ya el.la dio-l.lys unas tijeras pa tresquilar diciendo-l.lys que cun el.las siempre tendrían l.lana ya bonas uveas. Pero lus de la casa esa, un día,*

Informante: Antonio López, 53 años, 8 de octubre 1998.

Veiga'l Castu –Cibuchu– Cangas del Narcea. (De Milio Carrín 2020).

El regalo más repetido entre las hadas bretonas y normandas es el bollo de pan que nunca se acaba:

Hubo una vez, en Frêne, una buena señora que se lamentaba de no tener pan que dar a sus hijos. Fue a pedir caridad a las Margot la fée, y una de ellas le regaló un gran pedazo de pan que no menguaba jamás. Pero un día la mujer de Frêne olvidó que la Margot la fée le había prohibido compartir su pan; le dio un poco a una comadre de la vecindad, y a partir de ese momento el pan disminuyó como un pan normal⁶.

Informante: M.E. Hamonic, de Moncontour. (Sébillot 1882, 112, 113).

Por una parte, la prohibición de compartir o de hablar del regalo podría funcionar como una justificación de la creencia: si los beneficiarios mantienen sus regalos feéricos en secreto, quizás las historias sean ciertas y los demás no nos enteremos. Por otra parte, es curioso que el mandamiento de las hadas sea tan contrario al cristianismo. En el siguiente ejemplo, los protagonistas pierden el pan mágico por compartirlo con los pobres:

Las hadas del houle de Teignouse, el cual está también en Plévenon, tenían un buey pastando en el páramo; un día se salió de él y se metió en el trigo, causan-

emprestaron las tijeras, que na más eran pa el.los, ya dende entós ya nun llugaron una uvea más.

6 *Il y avait une fois, au Frêne, une bonne femme qui se désolait de n'avoir point de pain à donner à ses enfants. Elle alla demander la charité aux Margot la fée, et l'une d'elles lui fit présent d'un chateau qui ne diminuait jamais. Mais un jour la femme du Frêne oublia que la Margot la fée lui avait défendu de partager son pain; elle en donna à une commère du voisinage, et à partir de ce moment le pain diminuea comme un pain ordinaire.*

do daños. Los labradores que habían sido perjudicados vinieron a quejarse a las hadas, quienes para compensarles les dieron un buen trozo de pan, diciéndoles:

- Aquí tenéis, para compensaros por el daño que os ha hecho el buey, y el pan no disminuirá mientras lo comáis entre vosotros; pero desaparecería si dieseis aunque solo fuera una miga a un extraño.

El pan duró dos años: al término de ese tiempo desapareció, porque cortaron un trozo para un mendigo⁷.

Informante Scolastique Durand, 1879. (Sébillot 1881, 13, 14).

¡Fée dame un bollo!

Que yo sepa, las hadas del NW no regalan panes eternos, pero el concepto de un espíritu femenino, maternal y generoso, que regala pan, está arraigado en la zona:

[...]

—¡Papá! ¿Cómo es la xana?

—Es una mujerona alta con un pañuelo a la cabeza, delgada...

Siempre nos decía eso mi padre.

[Vecino]: La xana del monte.

[Elvira]: ¿No te digo yo que nos decía... la xana del monte? Aquí decían 'la xana del monte'. Que mi padre iba para el monte a cerrar, para La Recostona, iba a cerrar y... claro él llevaba... entonces era el zurrón lo que se llevaba, y mi madre le echaría un bocado, y cuando baja-

7 *Les fées de la houle de la Teignouse, qui est aussi en Plévenon, avaient un bœuf qui pâturait sur la lande; un jour, il s'en écarta et passa en dommage à travers les blés. Les cultivateurs qui avaient été lésés vinrent se plaindre aux fées, qui pour les dédommager leur donnèrent un belle gâche de pain, en leur disant: — Voici pour vous dédommager du tort que le bœuf vous a fait, et le pain ne diminuera point tant que vous le mangerez entre vous; mais il disparaîtrait si vous en donniez une seule miette à un étranger. Le pain dura deux ans: au bout de ce temps, il disparut, parce qu'on en avait coupé un morceau pour un mendiant.*

ba pues, claro, nos traía un poco de pan, en aquellos tiempos el pan era como si fuera gloria y...

—¡Oye, papá, ¿cómo es que nos traes este pan?

—Me lo ha dado la xana del monte, me he encontrado con la xana del monte y me lo ha dado la xana del monte.

¡A nosotros, nos sabía a gloria aquel pan⁸!

Informante: Elvira García, 72 años, de Parana, Pola de L.lena (2005). Entrevistador: Xosé Antón Fernández Martínez, 'Ambás'. (Fernández Martínez 2006a, 40).

Hemos dado un salto crucial: dejamos atrás el mundo de la narración, de la leyenda, y entramos en el de la acción más o menos ritualizada. El hada que regala pan a los niños, una especie de 'Ratoncito Pérez' de los pastores, no habita en el pasado brumoso del mito, sino que vive y actúa en el presente de los niños que creen en ella. El hada del pan ha sido anotada (al menos) en diversas zonas de lengua vasca y en ciertas comarcas de montaña asturleonésas, en un área relativamente pequeña a ambos lados de la divisoria.

En el País Vasco, los pastores llevaban la cena a los pastos altos y al volver a casa mostraban las sobras a sus hijos y les decían que ese era el regalo de la Mari, o de la vieja del monte o de la abuelica del monte (Satrústegui 1983, 111).

8 —¡Pá! ¿Cómo ye la xana?

—Ye una muyerona alta con un pañuilu a la cabeza, delgá...

Siempre mos decía eso mio padre.

[Vecino]: La xana'l monte.

[Elvira]: ¿Nun te digo yo que mos decía... la xana'l monte? Aquí decían 'la xana'l monte'. Que mio padre día pal monte a zarrar, pa La Recostona, día a zarrar y... claro él l.l.evaba... entonces yera'l zurrón lo que se l.l.evaba, y mio madre echaría-y un buquéu, y cuando baxaba pues, claro, traíamos un poco pan, en aquellos tiempos el pan yera como si fuera gloria y...

—¡Oi, pá, ¿cómo mos traes este pan?

—Diómelo la xana'l monte, topé la xana'l monte y diómelo la xana'l monte.

¡Nosotros, sabíamos a gloria aquel pan!

En Asturias aparece en Pola de L.lena, como acabamos de ver, pero también en Somiedo (Suárez 2003, 338-39). En la vertiente leonesa, donde José Luis Puerto estudió a fondo el personaje, se documenta en Fenar, en Acebedo, en Lugueros, en Riaño... Este hada generosa recibe diversos nombres: Xana del Monte, Vieja del Monte (Somiedo), Abuela del Monte; en Acebedo tiene nombre propio, Julianina; en Lugueros se multiplica, y los niños recibían allí el 'Pan de Muyerinas', míticas panaderas que vivían en el monte del mismo nombre⁹.

La Xana del Monte, la sencilla broma que los pastores gastaban a sus hijos al regresar a casa, es la versión más pobre del personaje. En el siguiente nivel de complejidad aparecen emplazamientos feéricos, cuevas o peñas señaladas, asociados al mito. Cuando se conserva este vínculo entre el hada panadera y el paisaje, la broma puede cambiar: ya no es siempre el padre el que lleva el pan a los niños, sino que a veces son estos los que van a visitar al hada.

En la comarca de Fenar se encuentra la Peña la Güela donde se localizan varias cuevas, en una de ellas, la Cueva la Güela, dice una tradición que vive una vieja que regala tortas a quien la visita. Cuando un niño de la zona tarda en llegar a casa o se quiere bromear con él se le pregunta:

-¿Fuiste a la Peña la Güela? ¿Te dio torta?

Las tortas, dice la tradición, las cocía la Abuela en el Horno la Güela, que es otra cueva menor con la entrada redondeada de modo que parecía la boca de un horno casero.

(Miranda Pérez-Seoane 1990, 577 citada en Bartolomé Pérez 2013, 99, 100).

En Fenar, la visita a la peña se recuerda solo como frase hecha; en la Sierra del Aramo, sin embargo, en el municipio asturiano de Riosa,

9 Todo lo que sé sobre el hada panadera leonesa se lo debo al incansable investigador y divulgador Nicolás Bartolomé Pérez (Bartolomé Pérez 2013: 100)

algo alejado de la raya con León pero en un entorno igualmente pastoril y de alta montaña, los pastores novatos que subían al Puerto Aramo iban realmente al encuentro del hada y practicaban un ritual, una verdadera invocación:

El Sierru es un peñasco que hay según se subía por la senda para el Puerto [Aramo] por el lado de Felguera, y te mandaban a las primerizas, a las chicas o niños grandes que iban para el Puerto, los otros que sabían, más veteranos, nos mandaban dar allí cabezazos, que salía una viejecita con bollos de cuernos. Nos mandaban que golpeásemos con la cabeza en el sierru aquel, en el peñasco aquel. Y por eso se llama El Sierru de... El Sierru les Turriaes [Sierra de los Cabezazos¹⁰].

Informante: María Vázquez Sariago, 'María Turón', 86 años de Felguera, Riosa (2005). Entrevistador: Xosé Antón Fernández Martínez, 'Ambás'. (Fernández Martínez 2006b, 54).

Idéntica tradición aparece en el pueblo leonés de Trescastru/Trascastru, municipio de Peranzanes, de nuevo lindando con Asturias. Al hada panadera la llamaban allí La Tía Prieta («Tía' se refiere evidentemente al antiguo título de respeto reservado a las personas mayores). Se decía que la Tía Prieta vivía en cierta peña en el Camín dos Freixos, la llamada 'Casa da Tía Prieta'. Igual que en Riosa, los adultos gastaban una broma a los niños que subían por primera vez al pico Moredina (1.857 m), diciéndoles que tenían que golpear la roca («llamar a la puerta») e invocar al hada panadera:

10 *El Sierru ye un penascu que hai según se subía pola senda pal Puerto [Aramo] pol lau de Felguera, y mandábente a les primerices, a les guah.es o críos grandes que díen pal Puerto, los otros que sabien, más veteranos, mandábenmos dar allí cabezaes, que salía una vieyina con bollos de cuernos. Mandábenmos que diéremos cola cabeza nel sierru aquel, en penascu aquel. Y por eso se llama El Sierru de... El Sierru les Turriaes.*

C: –[...]Y había que ir allí. Llamaba a la puerta... que era una peña... Pero tú llamabas allí:

–¡Oye, tía Prieta...!

R: –Dame un bollo'.

C: –»Dame un bollo'.

– Y... esperabas, claro. Había niños que decían:

–No, a mí no me ha salido. No me ha salido la tía Prieta, no me ha dado el bollo.

Y otros venían para casa:

–¿Te ha dado el bollo?

–Sí, sí. A mí me ha dado el bollo¹¹.

C: Cipriano Álvarez Iglesias (Trescastru, 1944). R: Rolando Ramón Ramón (Trescastru, 1944). Entrevistador: Fernando Álvarez-Balbuena. Entrevista realizada el 5 de septiembre de 2013. (El Teixu 2016).

El último de estos rituales del que tengo noticia y el que parece el más completo de todos fue anotado en Villamexín, ayuntamiento de Proaza, de nuevo en la montaña central asturiana. Una vez más los niños ascienden a la morada del hada y una vez más la invocan pidiendo pan. La principal diferencia es que esta vez la broma está unida a un festival anual. La panadera mágica recibe aquí, como en Acebedo, nombre propio:

Cuando llegaba el domingo de Carnaval, o Domingo Gordo, la chiquillería del pueblo se ataba a la cintura cencerros, esquilas o carracas y subía corriendo hasta La Cueva la Maruxina. Los mayores les decían que al llegar allí la Maruxina

11 C: Ya había qu'ir allí. Chamaba na puerta... qu'era una pena... Pero tu chamabas allí:

–Á tía Prieta...

R: –Daime un bo[llu].

C: –Daime un bollu.

– Ya... esperabas, claro. Había ninos que dicían:

–No, a mi nun me salíu. Nun me salíu a tía Prieta, nun me dieu el bollu.

Ya outros venían pa casas:

–¿Dieute'l bollu?

–Sí, sí. A mi dieume'l bollu.

les daría de merendar, que daba roscones. Ellos al llegar le gritaban, le cantaban, le pedían el bollo... Y lo que oían por respuesta era la voz del eco. Algunos se atrevían a trepar por un resquicio hasta el interior de la cueva en la que 'vivía' la Maruxina. Allí el espacio es grande, con chimeneas, aberturas, etc., que los niños identificaban con partes de la casa de la Maruxina, con las ventanas, cuartos, balcones... Esta tradición estuvo viva hasta mediados del siglo xx.

(De la Torre García 2007, 606¹²).

Teníamos historias sobre hadas que regalaban panes eternos, tenemos ahora niños golpeando la peña donde vive el hada panadera; veremos a continuación una historia sobre niños que golpean la piedra del hada pidiendo el pan eterno.

El Houle de Corbière está situado en el municipio de Saint-Cast-le-Guildo, en Côtes-d'Armor. En 1879 una mujer de ochenta años llamada Marie Chéhu, de Saint Cast, le contó a Paul Sébillot una historia que, en mi opinión, explica los rituales que hemos venido viendo.

Agnes Depais vivía con su marido en la carretera a la Pointe de la Corbière. Un día oyó ruidos bajo el hogar de su casa, como de una mujer hilando, y descubrió que se trataba de un hada maravillosa, de las que viven en el Houle de la Corbière. El hada le concedió toda clase de favores: a lo largo de los años le ayudó a curar las enfermedades de su familia y a encontrar reses de su rebaño extraviadas. Ella, sin embargo, quería más:

Agnes estaba muy contenta; sin embargo, lamentaba no haber pedido pan. Pensaba en ello todo el tiempo y dijo:

- ¿Cómo haría yo para rogarle al hada que me dé pan para mí y mi familia, pan de hadas que no mengua?

12 Tanto Alberto Álvarez Peña como Xosé Antón Fernández 'Ambás' anotaron también esta costumbre carnavalesca.

Una noche en la que no quedaba una miga de pan en casa, el hijo de Agnes tenía hambre y lloraba por un trozo; ella oyó ruido bajo el suelo, y puso un martillo en la mano del niño, diciéndole:

-Golpea fuerte en la piedra del hogar, y pídele pan a la buena señora que ya nos ha hecho tanto bien.

Habló alto, creyendo que su voz se oiría. El niño cogió el martillo y golpeó fuerte en la piedra, diciendo con voz mimosa:

-Buena señora, dame pan; tengo hambre.

Oyeron un golpe: ¡Pam! ¡Pam! bajo la piedra, que se alzó, y una mano depositó sobre el hogar una torta de pan, mientras una voz decía:

-Toma, cariño, con esto comerás toda la vida, si sabes guardar mi regalo y no se lo das a nadie salvo a tus padres.

El pan no disminuyó y, aunque lo cortaban, se mantenía fresco y entero, y esto duró más de diez años. Pero una tarde el marido de Agnes durante una fiesta, se trajo a un amigo; cogió la torta del hada del aparador y cortó un pedazo para su amigo. Pero inmediatamente el pan feérico desapareció, y aunque Agnes y sus hijos suplicaron repetidamente a las señoras del Houle que les diesen otro pan, ellas se mantuvieron sordas a sus ruegos¹³.

13 Agnès était bien contente; toutefois elle regrettait de ne pas avoir demandé du pain. Elle y pensait à chaque instant et disait:

— Comment ferais-je bien pour prier la fée de me donner du pain pour moi et ma famille, du pain des fées qui, ne diminue pas?

Une nuit qu'il ne restait pas une miette de pain à la maison, l'enfant d'Agnès eut faim, et pleurait pour en avoir un morceau; elle entendit du bruit sous terre, et mit un marteau dans la main de son petit gars, en lui disant:

— Frappe fort sur la pierre du foyer, et demande du pain à la bonne dame qui nous a déjà fait tant de bien.

Elle parlait haut, pensant que sa voix serait entendue. Le petit garçon prit le marteau et frappa de toute sa force sur

(Sébillot 1881, 11, 12).

El hada de esta historia hace todo tipo de regalos, pero el procedimiento cambia cuando se trata de pan. Fue la propia Agnes la que pidió las medicinas y la cuerda mágica; en cambio, cuando quiso pan recurrió a un niño para invocar al hada. El cuento describe un ritual muy parecido al que observamos en Trescastru, en Siirru les Turriaes y en Villamexín, faltando únicamente el ascenso de los niños hasta la morada de la panadera:

1. El hada vive en un lugar señalado, cueva o peña (aquí un *houle*, cueva en acantilado).
2. El adulto incita al niño a que se llegue hasta el hada y le pida pan
3. El niño golpea la piedra donde vive ella
4. Al tiempo que la invoca, pidiéndole pan.

Lo que conocíamos en su forma ritual se nos manifiesta ahora como mito. Es decir: la supuesta broma surgió, con toda probabilidad, de una antigua creencia en un espíritu femenino, una 'diosa' que habita en cuevas y peñas, proveedora de pan y por tanto de prosperidad; es además protectora de los niños. La creencia era la misma a ambas orillas del Golfo de Vizcaya,

la pierre, en disant d'une voix câline:

— *Bonne dame, donnez-moi du pain; j'ai faim.*

Ils entendirent cogner: pan! pan! sous la pierre qui se leva, et une main déposa sur le foyer un tourteau de pain, pendant qu'une voix disait:

— *Tiens, mon petit, voilà de quoi manger toute ta vie, si tu sais conserver mon présent et n'en donner à personne qu'à tes parents.*

Le tourteau de pain ne diminuait point, et, malgré qu'on en coupât, il restait toujours frais et entier, et cela dura plus de dix ans. Mais un soir que le mari d'Agnès était en ribotte, il amena avec lui un de ses amis; il tira du buffet la tourte des fées et en coupa un morceau pour son camarade. Mais aussitôt le pain des fées disparut, et quoiqu'Agnès et ses enfants aient supplié maintes fois les dames de la houle de leur donner un autre pain, elles sont restées sourdes à leurs prières.

pero la degradación de la tradición oral y los azares de su registro nos conservaron el ritual a un lado, el mito al otro. Los adultos de época más reciente ya no creían en Maruxina ni en la Tía Prieta, pero sabemos que hasta hace poco la creencia en las hadas era casi generalizada: la invocación de los niños, en aquella época, debía de buscar el favor de la proveedora sobrenatural, su bendición para la producción de alimento. Es decir: en algún tiempo los vecinos de Villamexín, los mayores, enviaban a los niños a pedirle pan a Maruxina con la misma esperanza con que Agnes mandó a su niño a pedirle pan al hada del Houle de Corbière.

Las hadas madrinas

El amor por los niños del hada de Corbière no es un elemento extraño en las leyendas bretonas: la conexión entre hadas y niños es un tópico muy repetido, hasta el punto de que el hada madrina, como el dragón, el vampiro balcánico, el hombre-lobo y el *leprechaun* irlandés, es uno de los personajes del folklore europeo que se ha incorporado a la cultura audiovisual contemporánea. De hecho la película de Walt Disney 'La Bella Durmiente' (1959) refleja con precisión el motivo del hada madrina, generosa cuando se la invita al nacimiento de un niño, vengativa cuando no es así:

A menudo las hadas pedían ser madrinas de los hijos de los hombres (ver la Fée et le Marin; la Houle de la Teigneuse; la Mort des Fées; les Fées du Guildo), ellas hacían regalos a sus ahijados; pero si se les negaba el ser madrinas, se vengaban (Ver Sébillot 1881, 17, la Houle de Poulifée).

(Sébillot 1882, 99 y 100).

Les ofrecíamos leche y ellas hacían trabajo por el mundo, y no hacían otra cosa que el bien, sin ser pagadas; pero no les gustaba que se las desairase.

Daban nombre a los niños, sobre todo a los de las casas grandes, les hacían re-

*galos y les profetizaban lo que les aguardaba*¹⁴.

Informante: François Mallet, de Gouray, 1880. (Sébillot 1882, 110).

*Una mujer tenía dos hijas; no había invitado a la superiora de las Margot la fée a dar nombre a su hijo; así que la superiora hizo que el rostro de una de las hijas se volviese negro como una sartén. Las hadas la tomaron a su servicio, y le ordenaron hilar el hilo tan fino como sus cabellos [...]*¹⁵.

Informante: J.M. Comault, de Gouray, 1881. (Sébillot 1882, 111).

¿En qué consistía eso de ‘invitar a las hadas’ al nacimiento de un niño? La cita anterior, en la que se mencionan ofrendas de leche, nos da una buena pista. Alfred Maury, en su libro ‘Las Hadas en la Edad Media’, la confirma: «Hace mucho, cuando a sus mujeres les llegaban los dolores del parto, los bretones servían una comida en una estancia contigua a la de la parturienta, comida que estaba destinada a las hadas cuyo rencor temían». (Maury 2007, 20).

Las leyendas sobre hadas que se presentan junto a la cuna de un niño noble probablemente se refieren a esta ofrenda que pretende propiciarlas. Si esta ofrenda convertía al hada en madrina de la criatura, entonces el hada que regala pan a un niño podría referirse a la tradición del pan de Pascua, difundida desde Portugal hasta Creta, en la cual la madrina regala un pan dulce a sus ahijados. Como decía el refrán asturiano:

14 *On leur offrait du lait, et elles faisaient de l'ouvrage pour le monde, et ne leur faisaient que du bien, sans être payées; mais elles n'aimaient pas à être refusées. Elles nommaient des enfants, surtout ceux des grosses maisons, leur donnaient des dons et leur prédisaient ce qu'ils auraient été.*

15 *Une femme avait deux filles; elle n'avait pas invité la supérieure des Margot la fée à nommer son enfant; aussi la supérieure fit devenir le visage d'une des filles noir comme une casserole. Les fées la prirent à leur service, et lui ordonnèrent de filer du fil aussi fin que ses cheveux...*

«No es buena madre la que no pare, ni buena madrina la que no pone bollo»¹⁶. (Viejo Fernández 2012, 348).

Más arriba ya vimos el fragmento de Anatole Le Braz acerca de Viviane y la devoción que sentían por ella los bretones. Las panaderas feéricas disfrutaban idéntica veneración:

Ellas prestaban un servicio al mundo y nunca pedían recompensa; pero no querían que se les faltase al respeto.

*Daban grano a los que eran corteses con ellas y pan del que no mengua mientras no lo repartas con otros*¹⁷.

Informante: François Mallet, de Gouray. (Soubillot 1882, 112).

En la costa se les da muy a menudo el nombre de 'buenas señoras' o el de 'nuestras buenas madres las hadas'; en general se habla de ellas con cierta consideración.

En Berry [...] se les da también el nombre de 'buenas señoras'; en el resto de Francia, se las designa frecuentemente por un vocablo análogo.

(Sébillot 1882, 74).

Al sur de los Pirineos, tal vez sea la Mari vasca el ejemplo más evidente de un culto feérico, incluyendo ofrendas y la misma insistencia en darle el tratamiento adecuado y no ‘faltarle al respeto’ a la que tiene su morada en las cuevas¹⁸. Como ya se explicó más arriba, en el País

16 *Nun ye buena madre la que nun pare, nin buena madrina la que nun pon bollo. También, 'Por Pascua, las madrinas [en Somiedo, Asturias] amasaban una rosca de pan dulce para regalársela a los ahijados' (Cano González 1995, 140)*

17 *Elles rendaient service au monde, et ne leur demandaient jamais de récompense; mais elles ne voulaient pas être ennuyées. Elles donnaient à ceux qui étaient polis à leur égard du grain, du pain qui ne diminuait pas, si on n'e faisait point part à d'autres*

18 Para una completa descripción de las leyendas y

Vasco también aparece el hada que regala pan a los niños, a veces identificada con la propia Mari (Satrústegui 1983, 111). Más al oeste, el caso más parecido que conozco tal vez sea la mora de Picu Castiellu, en Llanes. De esta mora se dice que es panadera y que las nubes son el humo de su horno. Los dos testimonios que siguen provienen de las transcripciones de las grabaciones realizadas por el historiador y etnógrafo Ramón Sordo Sotres:

Mª Pilar: La Cueva la Mora, lo de la Cueva la Mora.

Madre: La conozco de verla desde aquí que decían que era la Cueva la Mora y cuando había... Nubes y cosas que pasaban por ahí, es que iba a llover. Cuando salía una nube allí, decían que iba a llover.

Mª Pilar: Cuando la mora echa la torta.

Madre: Sí.

Informantes: María del Pilar Junco y su madre, Poo de Llanes, 21 – 10 – 89.

[Sobre la historia de la mora del Picu Castiellu, dice que la cueva no llega a un metro de profundidad].

Está dentro del Soberrón una mora encantada, que cuando hay niebla allí qu'és que cocina ... es el humo pero nada, eso, como comprenderás.

Pero no hay cueva, eso lo primero [...].

Informante: Cayetano Rubín de Celis, Llanes, Diciembre 1988.

Según uno de los informantes, esta panadera de la montaña era un espíritu benevolente, poseía un gran poder y obraba milagros:

Serafín: [...] la mora le echaba la bendición [...]

Maruja: Era un encantamiento favorable a la gente

Serafín: La última historia de la mora es que la gente ya no llegó a creer en ella, y desapareció.

Creían en la mora mi madre y mi tía. Una tía de La Galguera, la abuela de Remigia, que era una infeliz, y platicaba y platicaba de la mora y decía que fuera donde la mora a comprar y que no dejaras de ir allá, que era muy buena y que hacía favores y que arreglaba la condición física y económica de toda la gente.

Yo no.

Serafín Somoano Calvo, de San Roque l'Acebal, y Maruja (apellido no registrado) 4 – 12 – 1988. Transcripción de las grabaciones recogidas por Ramón Sordo Sotres.

(De Milio Carrín 2020).

Seguramente le debemos a esa 'abuela de Remigia', devota seguidora de la mora, los detalles que Serafín Somoano Calvo transmitió a Ramón Sordo Sotres; la mora, que habitaba una cueva en el Picu Castiellu, junto al pueblo de Soberrón, daba regalos 'de buen agüero' a los pastores de la zona a cambio de la comida que ellos le llevaban. El testimonio del informante se vuelve confuso a veces e incluso contradictorio, pero a grandes rasgos parece describir un mecanismo semejante al de las hadas bretonas: ofrendas (sobre todo leche y queso) a cambio de favores y regalos mágicos (sobre todo, pan). Para congraciarse con la mora era imprescindible, como en Bretaña y en el País Vasco, dirigirse a ella mediante una fórmula de respeto, 'quiero [un regalo: tijeras, peine...]. Y la mora entera»; ella podía tornarse vengativa en caso contrario. Tampoco cabe duda sobre el carácter positivo del personaje, 'un encantamiento favorable a la gente'.

La bruja de las crepes

El pueblo de Toddington, en el condado de Bedfordshire, se encuentra al norte de Londres, a unos 10 km de Luton. Podría decirse que se encuentra relativamente cerca del Houle de Corbière. Es un dato relevante porque en Toddington se mantiene una tradición que nos re-

el culto a la Mari, véase Barandiarán 1960.

cuerta, de nuevo, la historia de Agnes y el niño pidiendo pan.

Todos los años, al llegar el martes de Carnaval (*Shrove Tuesday*), las campanas de la iglesia suenan al mediodía y los niños del pueblo, saliendo de la escuela, corren a la colina de Conger Hill, donde antaño se levantó una fortaleza normanda del siglo XII. Cuando llegan a la colina los niños se echan sobre el suelo y aplican la oreja porque creen que es en ese momento cuando se puede oír a la Bruja, bajo tierra, friendo las crepes típicas de la fiesta. La gracia está en que al volver a casa, evidentemente, los niños se encontrarán las crepes esperándoles.

Hoy día se ha revivido la tradición, abandonada durante años. Existe una grabación del 13 de febrero de 1964, disponible en la web de Associated Press¹⁹, en la que incluso se entrevista a algunos de los niños: 'Oí brujas, oí también freír crepes, [¿Convencí?] este año a algunos amigos para que excavemos un agujero, y veamos lo que hay ahí abajo [...]»²⁰.

Es difícil conocer la antigüedad de esta costumbre, de la que no he encontrado otros ejemplos británicos²¹. El maestro local anotó en 1865 que los niños dejaron la escuela al mediodía del Martes de Carnaval, 'según una antigua costumbre', lo cual es indicio de que ya estaba bien asentada a mediados del XIX, y también de que no debía de ser común en Inglaterra²². El

19 '¿Do you believe in witches?' Disponible en <http://www.aparchive.com/metadata/youtube/3eef2e42912e4e2c9cd22e84e1a09e65>

20 *I heard witches, I heard also frying pancakes, probably [...] this year some of my friends to dig a hole, and see what's down there [...].*

21 Ronald Hutton, en la concienzuda 'The Stations of the Sun' no hace referencia a ella, aunque sí menciona el toque de campana, la *Pancake Bell*, para anunciar el medio día libre, en el pueblo de Toddington y en muchos otros (Hutton 1996, 167).

22 Así consta en el reportaje de la BBC del 4 de marzo de 2014, 'Shrove Tuesday: Toddington's 'pancake-

mejor argumento a favor de la antigüedad de la bruja de Toddington es, sin embargo, la asombrosa semejanza con la ascensión de los niños a la cueva de Maruxina, en Villamexín, el domingo de Carnaval²³. También recuerda al hada de Corbière quien hacía, como la bruja, ruido mientras trabajaba bajo el hogar de Agnes.

Hemos trazado un triángulo, cada esquina en un país distinto. Villamexín (a 660 km al SW del houle de Corbière) y Toddington (390 km al NE) son el rito, Agnes y el hada son el mito, pero me parece indiscutible que la creencia subyacente es la misma en los tres casos. Tal vez llegó a Toddington con la invasión normanda y a Asturias-León por el camino de Santiago, tal vez derive de una tradición más antigua aún, común a los tres lugares: tal vez, y esto me parece menos probable, sea una invención reciente: si ese fuera su origen me esperaría más casos y en poblaciones más importantes.

Conclusión

¿Qué podemos extraer, finalmente, de este ejercicio de triangulación?

Lo primero, que las poblaciones campesinas practicaron un culto feérico, un conjunto de leyendas y rituales que honraban a las 'hadas', poderosos espíritus femeninos que habitan ciertos puntos señalados del paisaje (cuevas, peñas llamativas). Este culto estuvo extendido por buena parte de la fachada atlántica de Europa, y sobrevivió hasta los siglos XIX-XX, según los países, momento en que sus últimos restos fueron anotados por etnógrafos y folkloristas.

El artículo se ha centrado en una creencia en particular, la del hada panadera, un verdadero complejo mítico que incluye tanto leyendas como rituales. Curiosamente, las leyendas aparecen sobre todo en Bretaña y zonas cercanas,

making witch hunted" <https://www.bbc.com/news/uk-england-beds-bucks-herts-26368070>

23 La semejanza no es perfecta, sin embargo: en Toddington no se da una invocación de la panadera.

mientras que los rituales fueron anotados en el País Vasco, Asturias y León, más un último ejemplo en Inglaterra.

En las leyendas, las hadas son espíritus generosos que hacen regalos mágicos a los humanos; el más típico de estos regalos es el 'pan de hadas', que nunca mengua. Las hadas tienen además una relación especial con los niños, son 'madrinas'. En una de las leyendas, en la que a la familia ya no le queda, es el niño hambriento el que invoca al hada, golpeando la piedra tras la que ella vive y pidiéndole pan al mismo tiempo. El hada accede a sus ruegos y le entrega el pan mágico, que beneficia a toda la familia.

Los rituales recalcan mucho más la relación entre el hada y los niños. Consisten en bromas en las que se hace creer a los pequeños de la familia que cierta mujer generosa, que vive en cierto lugar apartado, les regala pan. En las versiones menos degradadas (Trescastru, Siirru de les Turriaes, Villamexín, Toddington) los niños se acercan físicamente hasta la vivienda del hada. En tres de estas (Trescastru, el Siirru, Villamexín) los niños golpean la roca e invocan al hada en voz alta, actualizando la leyenda. En dos casos (Villamexín y Toddington) el procedimiento está ritualizado hasta el extremo de que toda la comunidad participa, enviando a todos los niños simultáneamente a la morada de la panadera en un día particular; Martes de Carnaval en un caso, Domingo Gordo en el otro.

¿Por qué es tan caprichosa la distribución? ¿Por qué no llevaban los padres bretones 'pan de hadas' a sus hijos al volver de su trabajo con el ganado? ¿Por qué no hay una leyenda como la del Houle de Corbière en las colecciones de folklore asturiano, leonés o gallego? La explicación más simple es que la recopilación de datos folklóricos depende de muchos factores y el mayor de ellos es la simple casualidad. El artículo sobre Villamexín se publicó en 2007 (otros dos recopiladores, Alberto Álvarez Peña y Xosé Antón Fernández 'Ambás' también conocían el carnaval de Villamexín, pero la fecha no hubiera cambiado mucho). La grabación sobre el Siirru de les Turriaes es del 2005; la de Trescastru, de

2013. Hay casi ciento treinta años de diferencia desde que Sébillot publicó la historia de Agnes y el pan que no mengua. En todos esos años hubiera sido imposible escribir este artículo, ni 'triangular' los rituales asturleonés con las hadas bretonas. Análogamente, pueden haberse perdido muchas otras tradiciones semejantes a las de Villamexín, muchas leyendas como la de Corbière, sin un recopilador que las preservase para la posteridad. También puede haber muchos otros ejemplos publicados de los que yo no tenga noticia.

Hay, sin embargo, un patrón: la xana del monte, la Peña de la Güela, el Siirru de les Turriaes... Todos aparecen en una zona muy específica, en la montaña central asturiana, y todos están relacionados con el pastoreo. Algo similar ocurre, aunque conozco peor el fenómeno, con los ejemplos vascos del 'Pan de la Mari' o 'De la Abuelica del Monte'. Sólo se me ocurren dos explicaciones: o bien es una costumbre que se adapta bien a la rutina de los pastores, entre los cuales prendió y se hizo popular, o bien solo se ha conservado en las zonas más elevadas e inaccesibles del Cantábrico, mientras se perdió en valles y costas, tal vez hace siglos.

La bruja de las crepes inglesa demuestra que, en algún momento de la historia, los rituales como el de Villamexín y Trescastru tuvieron que estar mucho más difundidos. La casi coincidencia en las fechas es indicio de que la versión de Villamexín es la más completa de Asturias y León, y que las demás son simplificaciones o degradaciones de esta. El Carnaval es una fiesta cristiana, indisolublemente ligada a la Cuaresma y al ciclo de Semana Santa, de modo que la difusión tuvo que producirse en algún momento entre la Plena Edad Media y el siglo XVIII. No tendría nada de extraño, como ya apunté antes, que fuesen los normandos los que llevaron la bruja hasta Toddington. El terremoto que supuso la conversión al protestantismo, la revolución puritana y, más aún, la industrialización más temprana del mundo, seguramente nos ha privado de comprobar si hubo otros pueblos ingleses donde se practicase este ritual.

Finalmente, es significativo que el hada inglesa sea, de hecho, una bruja: análogamente la de Fenar es una abuela, igual que en el País Vasco había una 'Abuelica del Monte', en Trescastru una 'Tía' (tratamiento respetuoso para las personas mayores); en el Siirru de les Turriaes 'una viejecita' y en Somiedo, una 'vieja'. Se trata, casi con certeza, de la famosa 'Vieya', el personaje mitológico con apariencia de anciana gigantesca que habita las cumbres y las peñas señaladas, controla el tiempo atmosférico y ha dejado numerosos rastros en la toponimia, los refranes y las leyendas de Europa Occidental (al respecto véase, por ejemplo, Bartolomé 2004 y Roque 1990). La mora panadera de Picu Castiellu, que provoca las nubes y la niebla cuando echa la torta al horno, confirma esta hipótesis.

Convendría estudiar la relación entre las hadas y el cristianismo, la religión abrumadoramente dominante durante todo el Antiguo Régimen. En las versiones que han llegado hasta nosotros, las 'bromas' y leyendas han sido desactivadas de cualquier trascendencia religiosa, pero en una fase anterior es evidente que la fe en unos espíritus benéficos vinculados con la naturaleza y los elementos del paisaje chocaría de frente con los dogmas de la Iglesia. Viviane, 'Tan buena como hermosa', las fées 'que no hacen otra cosa que el bien' y la mora de Picu Castiellu, 'un encantamiento favorable a la gente', por no hablar de un verdadero culto a la Mari en el País Vasco, se acercaban peligrosamente al paganismo, exigiendo ofrendas y reverencia. El motivo del pan que no mengua tiene incluso un punto sacrílego: parece una parodia del milagro de los panes y los peces. El estudio de este sincretismo merece un libro propio que se sale, con mucho, del objeto de este artículo. Una pista a explorar podría ser la bendición de los panes durante la Virgen de las Candelas, en lugares como Cacabelos o A Corda (ver, entre otros, Alonso Romero 2001: 15 y 16): ¿Tal vez la Virgen haga aquí el papel de La Maruxina de Villamexín y los panes por ella bendecidos, verdaderos amuletos de fertilidad, son la versión cristianizada del bollo del hada?

La otra gran pregunta que suscita el culto feérico es, ¿De dónde proviene? De nuevo, responderla requeriría su propio libro. No faltan referencias a las hadas madrinas en la literatura medieval francesa, así como testimonios de la ambigua naturaleza de 'Diana dea paganorum', la que dio lugar a la xana, en textos como el 'Canon Episcopi' del siglo XII. Tirando del hilo se llega a las Fata o Parcas romanas, de cuyo nombre provienen tanto 'hada' como 'fées', y que se aparecían junto a la cuna para profetizar el destino de cada niño. Más importancia todavía tiene la tríada de las Matres, mezcla de tradiciones celtas y romanas que se representaban cuidando o amamantando un recién nacido y ofreciendo dones de prosperidad, frutas, animales y panes. Evidentemente, todo esto merecería un estudio mucho más pormenorizado.

Voy a concluir con un salto de dos mil años. En el Oppidum du Castellán, en Istres, hay una antigua inscripción rupestre. Está en alfabeto griego y en lengua gala, profundamente tallada, con letras de 20 cm sobre la roca viva, a 2,40 metros sobre el suelo, dominando el Étang de l'Olivier, el gran pozo del río Olivier. Consiste únicamente en una palabra: *Matron*, 'Perteneciente a las Madres' (Beck 2009, 42). Esta simple palabra fue tallada hacia el siglo II AC, antes incluso de que la religión romana influyese en las tradiciones galas, y el mensaje implícito recuerda curiosamente al *houle* de Corbière. Como el hada del *houle*, las madres divinas de Istres habitan la roca, poseen el monte pero al mismo tiempo, como también hacía el hada, conviven con los humanos, *bajo sus pies*: la roca de las Madres es, al mismo tiempo, el subsuelo sobre el que se asienta el oppidum galo. Diosas de la tierra, diosas del paisaje, pero también abuelas que comparten la casa con la familia.

ANEXO

Al comienzo de este artículo formulé la hipótesis de que moras, xanes y encantadas provienen de la misma tradición que las fées bretonas. Esto requeriría alguna explicación, pero he preferido no entorpecer el hilo del razonamiento y así, he dejado para el final algunas leyendas que amplían lo expuesto en el artículo e ilustran las obvias conexiones entre las hadas del NW y las de Armórica.

En la siguiente leyenda, anotada por Roberto González-Quevedo en Palacios del Sil (en León, a escasos km de Asturias), el hada (llamada simplemente *moza*) es un espíritu femenino anclado a cierto emplazamiento significativo, aquí ‘unos pozos de agua’, con poder para hacer regalos maravillosos. El parecido con las fées de los houles es obvio, y la leyenda tiene un argumento en el que muy probablemente influyó ‘El Regalo del Hada’, incluyendo un regalo mágico y una prohibición:

[...] una brañera [pastora] vio pastando una vaca pinta junto a unos pozos de agua e intentó llevársela a su casa, sin conseguirlo. En esto, salió una joven muy guapa de uno de los pozos y preguntó a la brañera que qué quería, a lo que respondió que la vaca, pero la joven se la negó. Entonces la joven dijo: ‘Entra pintu, sal bragáu / cuna campaniel.la al l.lau’, y al momento la vaca entró en el pozo y salió con un ternero bien hermoso. Tanto insistió la brañera que la joven acabó por darle la vaca con el ternero con la condición de que solo ordeñase un pezón del animal y dejase el resto para la cría. La pastorcita aceptó y al principio cumplió la condición, pero terminó ordeñando todos los pezones de la vaca lo que provocó que el ternero no mamase lo que debía y adelgazara. Un día vaca y ternero desaparecieron y la brañera fue al pozo a preguntar a la joven por ellos, a lo que esta dijo que no podía devolverle los animales por no cumplir el juramento

ya que ‘ordeñaste la vaca y apartaste al ternero’²⁴.

(González-Quevedo 1991, 21, citado en Bartolomé Pérez 2013, 26).

Es fácil encontrar coincidencias entre las hadas del NW ibérico y las de Bretaña, según las estudiaron los folkloristas del XIX. Veamos por ejemplo esta breve descripción de la colada de las hadas, anotada hace ciento cuarenta años...

Según otra leyenda popular en Plévenon, las fées des houles del cabo Fréhel iban a lavar la colada al estanque de Gaulehen, que está en medio del páramo de Fréhel, y tendían sus telas sobre la hierba, las cuales eran las más blancas que se pudieran ver. A cualquiera que lograra llegar allí sin parpadear se le permitiría cogerlas; pero ninguno de los que intentaron la aventura lo lograron, y en cuanto movían los párpados la colada se hacía invisible²⁵.

24 *[...] una brañera víu pastando una vaca pinta xunta unos pozos d’agua ya intentóu l.lava-l.lyla pa la sua casa, sin consiguilo. Nesto salió una moza muito guapa d’ún de los pozos y preguntóu a la brañera que qué quería, a lo que respondió que la vaca, pero la moza negóu-l.lyla. Entoncias la moza dixo: ‘Entra pintu, sal bragáu / cuna campaniel.la al l.lau’, ya arréu la vaca entróu no pozu ya salió con un xatín mui curiosu. Tanto insistióu la brañera que la moza acabóu por da-l.ly la vaca cono xatín cona condición de que namás muñera un tetu del animal ya deixarál restu pa la cría. La pastorina aceptóu ya al principiu cumplióu la condición, pero terminóu muñendo tolos tetos de la vaca lo que provocóu que’l xatín nun mamara lo que debía ya endelgazara. Un día vaca ya xatu desaparecieron ya la brañera foi al pozu a preguntar a la moza por el.los, a lo que ésta dixo que nun podía devolver-l.ly los animales por nun cumplir el xuru yá que ‘muñiste la vaca ya arrechaste’l xatu.*

25 *D’après une autre légende populaire à Plévenon, les fées des houles du cap Fréhel allaient laver leur linge à la mare de Gaulehen, qui est au milieu de la lande aride de Fréhel, et elles étendaient sur les gazons qui l’entourent leurs linges qui étaient les plus blancs qu’on pût voir. Celui qui aurait pu arriver jusque-là sans remuer les paupières aurait eu la permission de s’en emparer; mais aucun de ceux qui ont tenté l’aventure n’a*

Informante: Scolastique Durand, de Pléve-non, 1879. (Sébillot 1881, 13).

...Y comparémosla con este testimonio de lo mismo, recogido en Asturias en pleno siglo XXI:

Había una fuente que se llamaba La Fonte Les Xanes, en Les Carreres (Verdiciu). Allí salía una xana que lavaba la ropa y la tendía en el prado. Veían la colada blanca muy bonita y la gente iba allá para cogerla pero en cuanto llegaban la colada desaparecía²⁶.

Informante: María del Carmen Suárez González, 'Maruja la Rebollada', 83 años, natural de Verdiciu, hoy vecina de Budores, municipio de Gozón, Asturias. Recogido el 6 de octubre de 2013 por Alberto Álvarez Peña.

Está también la prueba de las hadas, en la que estas frustran la codicia y la estupidez de los humanos, y que se repite casi palabra por palabra en Galicia y en Bretaña:

Fue hace mucho tiempo. Un hombre de Collinée, llamado Jean Rénier, había ido a buscar leña al bosque de Loudéac. Se internó y, al llegar a los Courtieux Margot, que son unos agujeros hondos, de repente vio unas hadas que, sonrientes, (extendían al sol) unos hermosos lienzos blancos cubiertos de dinero. Al ver esto, Jean Renier abrió mucho los ojos; pero finalmente no tuvo miedo y, acercándose a las Margots, comenzó a hablar con ellas.

- *¿Quieres algo de dinero, Jean Rénier? preguntaron las hadas.*

- *Sí, ya lo creo, respondió.*

- *¿Deseas llenarte el sombrero, o el demé (recipiente para medir capacida-*

pu y réussir, et dès qu'ils avaient remué les paupières le linge devenait invisible.

26 *Había una fonte que llamábase La Fonte Les Xanes, nes Carreres (Verdiciu). Ellí salía una xana que llavaba la ropa y tendíala nel prau. Veíen la colada blanco mui guapo y diba allá la xente pa coyela pero namás llegar la colada desaparecía.*

des, de veinticinco a treinta kilogramos)?

- *Prefiero llenarme el demé.*

- *Ve por tu demé, Jean Rénier, ve por tu demé; te daremos mucho.*

El hombre corrió a su casa; pero cuando regresó con su demé, las hadas y la tela llena de dinero habían desaparecido.

Al querer ganar demasiado, lo había perdido todo. Todavía nos reímos de su aventura en el país²⁷.

Informante: M. E. Hamonic. (Sébillot 1882, 113, 114).

Estaba una moura soleando oro en el castro cuando acertó a pasar por allí un hombre de Baínte, que se quedó mirando para tanta riqueza y dijo:

- *Ay, ¡Si me diese un poco!*

A lo que la moura respondió:

- *¿Lo quieres a puñados, o lo quieres a ferrados [medida tradicional gallega, al menos 12 kg]?*

Y el hombre de Baínte exclamó muy pronto:

- *Lo quiero a ferrados.*

27 *C'était il y a bien longtemps. Un homme de Collinée, nommé Jean Rénier, était allé chercher une fouée de bois dans la forêt de Loudéac. Il s'avança jusqu'au milieu, et, arrivé aux Courtieux (courtills) Margot, qui sont des creux profonds, il vit tout à coup des fées qui s'observaient (étaient) au soleil de beaux linces blancs remplis d'argent. A cette vue, Jean Renier ouvrit de grands yeux; mais il finit par ne pas avoir peur, et, s'étant approché des Margot, il se mit à leur causer.*
— *En veux-tu de l'argent, Jean Rénier? lui demandèrent les fées.*

- *Oui, pour de vrai, répondit-il.*

— *En veux-tu plein ton chape, ou bien plein ton denté (boisseau de la contenance de vingt-cinq à trente kilogrammes)?*

— *J'aimerais mieux plein mon demé.*

— *Va-t'en chercher ton demé, Jean Rénier, va-t'en chercher ton demé; nous t'en donnerons plein dedans.*

Le bonhomme courut jusque chez lui; mais quand il revint avec son demé, les fées et les linces remplis d'argent avaient disparu.

En voulant trop gagner, il avait tout perdu. On rit encore de son aventure dans le pays

-Pues entonces vete enseguida a buscar la medida.

Corrió el hombre para casa, pero cuando volvió con la medida el oro y la moura ya habían desaparecido. Y el de Baínte se lamentaba: Si hubiera dicho que a puñados, quizás ahora tendría algo de oro²⁸.

(Quintía Pereira 2016, 49²⁹)

Citaré también la historia sobre una misteriosa vieja que se acerca al protagonista y le explica cómo desencantar a su hija, víctima de un hechizo por el que se convierte en serpiente un día al año; cuando finalmente logra su propósito, el protagonista recibe un tesoro en recompensa. Es una historia de encantadas archiconocida en el NW ibérico, pero también existe al menos una versión bretona protagonizada por una Margot le fée (Sébillot 1882, 109).

Los motivos folklóricos, como es bien sabido, no respetan fronteras. Veamos el Ungüento de las Hadas, variante de 'La Comadrona de las Hadas', ML 5070. Una comadrona es requerida para asistir al parto de un hada y accidentalmente se unta un ojo con ungüento feérico, adquiriendo el poder de ver las hadas. Cuando ellas lo descubren, la dejan tuerta:

28 Estaba unha moura asoellando ouro no castro cando acertou a pasar por alí un home de Baínte, que se quedou a ollar para tanta riqueza e dixo:

-Ai, ¡Se me dera un pouco!

Ó que a moura respondeu:

-¿Quérelo ós puñados, ou quérelo os ferrados?

E o home de Baínte exclamou mui pronto:

-Quéroo ós ferrados.

-Pois logo vai axiña buscar a medida.

Corréu o home cara á casa, mais cando voltou coa medida o ouro e a moura xa desapareceran. E o de Baínte laiábase: Se dixese ós puñados, poida ser que arestora algún ouro fora meu

29 Rafael Quintía Pereira cita aquí el 'Catálogo dos Castros Galegos. Val de Vilamarín' publicado por la editorial Nós en 1927. Otra leyenda de argumento similar fue recogida en Fonte Ferra, San Cosme de Cusanca (Llinares 1990, 91).

En este castro había también un señor encantado, y una vez pasó por allí una mujer que daba el pecho. El encanto a quien nadie veía, la llamó para que diese de mamar a un niño pequeño que él tenía y la llevó por una mina muy larga hasta una casa preciosa. Una vez que le hubo dado de mamar trajo el señor un ungüento y mandó a la mujer que metiese en él los dedos y después que le untase los ojos al niño. Hizo así, pero ella casi sin darse cuenta se pasó los dedos por un ojo y desde entonces veía por él como los encantos.

Al otro día era 27 y fue la mujer a la feria de As Cruces de Sobrado y por el ojo que se había untado vio al señor del castro a quien nadie más veía. En vez de callarse y no hacer caso, lo llamó a pesar de que él no le hablaba.

...Otro día fue la mujer al castro y le dijo el señor: ¿Con qué ojo me viste en la feria? Y ella le enseñó con cuál había sido y se lo arrancó en ese mismo instante³⁰.

Informante: Xosé Mato, de Pedrouzos. (Risco 1933, 83 y 84³¹).

30 Neste castro había tamén un señor encantado, e dunha vez pasou por alí unha muller que daba peito. O encanto a quen ninguén vía, chamouna para que dera de mamar a un neniño que el tiña e levouna por unha mina moi longa ata unha casa bonitísima. Despois que lle deu de mamar trouxo o señor unha untura e mandoulle á muller que metera nela os dedos e logo que lle untara os ollos ó neno. Fíxoo así, mais ela case sen se dar conta pasou os dedos por un ollo seu e dende entón vía por el coma os encantos.

O outro día era 27 e foi a muller á feira das Cruces de Sobrado e polo ollo que untara viu ó señor do Castro que ninguén máis vía. En vez de calar e de non facer caso, chamouno aínda que el non lle falaba.

... Outro día a muller foi ó Castro e díxolle o señor: ¿Con que ollo me viches na feira? E ela mostroulle con cal fora e tiroullo naquel intre.

31 Para más variantes gallegas de esta leyenda véase Llinares 1990, 84.

Un día, una comadrona fue a ayudar en el parto a una Margot la fée; se le olvidó lavarse la mano, y se tocó un ojo; así, desde entonces reconocía los disfraces de las hadas. Un día que el marido de la Margot estaba robando grano, ella le vio y gritó '¡Al ladrón!'. Él le preguntó que con qué ojo le veía, y en cuanto ella se lo dijo, se lo arrancó³².

Informante: J. M. Comault, de Gouray, quince años de edad. 1881. (Sébillot 1882, 109).

Es una historia que se cuenta por toda Europa: sólo en Suecia se han anotado doscientas variantes, y la referencia más antigua aparece en los escritos de Gervasio de Tilbury, siglo XII (Mac Cárthaigh 1991, 135 y 136). El hecho de que esté tan difundida, sin embargo, igual que la del agua hirviendo en cáscaras de fuego y otras todavía, no quita validez a la hipótesis inicial. Para el propósito de este artículo únicamente me importaba que mouras, encantadas, xanes, fées des houles y Margot les fées tuviesen el mismo carácter, que de todas se contase el mismo tipo de leyendas, y eso ha quedado demostrado.

32 *Un jour, une sage-femme alla accoucher une Margot la fée ; elle oublia de se laver la main, et se toucha un œil; aussi, depuis ce temps elle reconnaissait les déguisements des fées. Un jour que le mari de la Margot était à voler du grain, elle le vit et cria au voleur. Il lui demanda de quel œil il le voyait, et aussitôt qu'il le sut, il le lui arracha.*

BIBLIOGRAFÍA

ALONSO ROMERO, Fernando. «Tradiciones y Creencias Relacionadas con el Día de Santa Brígida y la Candelaria». *Garoza: Revista de la Sociedad Española de Estudios Literarios de Cultura Popular*, núm 1 (2001): 7–20.

ASHLIMAN, DL. *Fairy Lore – A Handbook*, Westport (Connecticut): Greenwood, 2006.

BARTOLOMÉ PÉREZ, Nicolás. «Cuando Lluve y Fai Sol Anda la Vieya Alredor: el Mitu de la Vieya n'Asturies y Llión». *Asturies, Memoria Encesa d'un País*, núm 18 (Diciembre 2004): 28-43.

BARTOLOMÉ PÉREZ, Nicolás. *Mitología Popular del Reinu de L.Lión*, León: Asociación Cultural Faceira, 2013.

BECK, Noemie. *Goddesses in Celtic Religion – Cult and Mythology: A Comparative Study of Ancient Ireland, Britain, and Gaul* Tesis de doctorado de Estudios Anglófonos, Universidad de Lyon 2, dirigida por Dáithí Ó hÓgáin y Neil Davie, defendida el 4 de diciembre de 2009.

CANO GONZÁLEZ, Ana María. «La Cultura del Pan en Somiéu». *Cultures: Revista Asturiana de Cultura*, núm 5 (1995): 127-141.

DE BARANDIARÁN, José Miguel. *Mitología Vasca*. Madrid: Minotauro, 1960.

DE LA TORRE GARCÍA, Antonio Alonso. «La Fiesta na Parroquia de Villamexín (Proaza)». *Cultures, Revista Asturiana de Cultura*, 15 (2007): 583-616.

DE MILIO CARRÍN, CRISTOBO. «Winter Crones and Bread-Givers: The Northern Iberia Vieya». *Folklore* vol. 131, no. 4 (2020). DOI: 10.1080/0015587X.2020.1751476 (para ser publicado próximamente).

EL TEIXU, RED PAL ESTUDIU Y DEFENSA DE LA LINGUA ASTURLLIONESA. *A Casa da Tía Prieta*, Veguellina 2016, disponible on-line en http://elteixu.org/wp-content/uploads/2019/04/VLA_01_A_casa_da_tia_prieta.pdf

EVANS-WENTZ, W.Y. *The Fairy Faith in Celtic Countries*, London: Oxford University Press, 1911.

FERNANDEZ MARTINEZ, Xose Anton 'Ambás': «Cuando'l Mio Cuñéu . . . ». Transcripción de grabaciones en *Atlas Sonoru de la Llingua Asturiana - III La Montaña Central d'Asturies (L.I.ena, Riosa, Morcín, Mieres, Ayer)*. Xixón: Muséu del Pueblu d'Asturies-Red de Museos Etnográficos de Asturias, 2006a, 40-45.

FERNANDEZ MARTINEZ, Xose Anton. «La Cabaña L'Aramo...». Transcripción de grabaciones en el *Atlas Sonoru De La Llingua Asturiana III - La Montaña Central D'Asturies (L.I.ena, Riosa, Morcín, Mieres, Ayer)*. Xixón: Muséu del Pueblu d'Asturies-Red de Museos Etnográficos de Asturias, 2006b, 50-55.

GONZÁLEZ-QUEVEDO GONZÁLEZ, Roberto. *Roles sexuales y cambio social en un valle de la Cordillera Cantábrica*. Barcelona, Anthropos. 1991 (Citado en Bartolomé Pérez, 2013: 26)

HUTTON, Ronald. *The Stations of the Sun*, Nueva York: Oxford University Press, 1996.

LAJOS MARTÍNEZ, Xuan Xosé & HUERGA ANTUÑA, Iván. «'Mil años va que nací'. Consideraciones sobre un cuento tradicional asturiano». *Lletres Asturianas*, núm 33, (1989): 52-68.

LLINARES, María Del Mar. *Mouros, Ánimas, Demonios. El Imaginario Popular Gallego*. Madrid: Akal, 1990.

MAC CÁRTHAIGH, Críostóir. «Midwife to the Fairies (ML 5070): The Irish Variants in Their Scottish and Scandinavian Perspective». *Béaloideas 59, The Fairy Hill Is on Fire! Proceedings of the Symposium on the Supernatural in Irish and Scottish Migratory Legends*, núm 59 (1991): 133-143

MAC PHILIB, Séamas. «The Changeling (ML 5058) Irish Versions of a Migratory Legend in Their International Context». *Béaloideas 59, The Fairy Hill Is on Fire! Proceedings of the Symposium on the Supernatural in Irish and Scottish Migratory Legends*, núm 59 (1991): 121-131

MAURY, Alfred. *Les Féés Au Moyen Age, Arbre d'Or*, Ginebra, 2007 [1896]

MIRANDA PÉREZ-SEOANE, Julia. *Estudio lexicológico y toponímico del Valle de Fenar*. León: Diputación de León, 1990 (citada en Bartolomé Pérez 2013: 99 y 100)

QUINTÍA PEREIRA, Rafael. *Análise Estrutural e Simbólica do Mito da Moura*. Allariz: Doutor Alveiros, 2016.

RISCO, Vicente y RODRÍGUEZ, Amador. «Folklore de Melide» en *Terra de Melide*, Seminario de Estudios Galegos, 1933. Citado en la web 'Galicia Encantada', <https://galiciaencantada.com/lenda.asp?cat=18&id=2807>

ROQUE, María Ángeles. «Las Matres Celtibéricas y los Relatos Sobre los Orígenes de los Territorios Comunes Castellanos». *Revista de Folklore*, num 110 (1990): 59-68. Consultada en <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/las-matres-celtibericas-y-los-relatos-sobre-los-origenes-de-los-territorios-comunes-castellanos/html/?fbclid=IwAR1VRiTIWEcxfl0lIxlW6jLQe38lzloXiBvoTtSL9u3uidl4fIU-EwmKpo>

SATRÚSTEGUI, José María. *Mitos y Creencias*. Donostia/San Sebastián: Senda, 1983.

SÉBILLOT, Paul. *Litterature Orale de la Haute-Bretagne*, París: Maisonneuve, 1881, disponible en https://fr.wikisource.org/wiki/Litt%C3%A9rature_orale_de_la_Haute-Bretagne/Premi%C3%A8re_partie/I/A/1/I

SÉBILLOT, Paul. *Traditions et Superstitions de la Haute-Bretagne*, Tome 1. París: Maisonneuve, 1882.

SUÁREZ, Jesús. *Folklore de Somiedo – Leyendas, Cuentos y Tradiciones*. Xixón: Ayuntamiento de Somiedo, 2003.

VIEJO FERNÁNDEZ, Xulio. *Parecias Populares Asturianas – Estudio, Clasificación y Glosa*. Cervantes Virtual. Instituto Cervantes, 2012. Disponible en https://cvc.cervantes.es/lengua/biblioteca_fraseologica/n4_viejo/parecias_populares_asturianas.pdf

Revista de **FOLKLORE**

Fundación Joaquín Díaz

funjdiaz.net

