

Revista de FOLKLORE

Fundación Joaquín Díaz



Sin orden ni concierto 3

Joaquín Díaz

La figura del tamborilero en la tradición musical del norte de la provincia de Cáceres..... 4

Andrea Lorenzo Lancho

Fechas inscritas en piedra (s. XIX) y metal (ss. XIX – mediados del XX) en casas de Bembibre, San Román de Bembibre, Santibáñez del Toral, San Esteban del Toral, Viñales y Santa Marina del Sil (El Bierzo) 28

Lorenzo Martínez Ángel

El Rollo como símbolo de Privilegio de Villazgo..... 36

Àngels Hernando

La muerte de un polemico personaje. El «Malevo» Ferreyra..... 38

Cynthia Pintado

Facunda Martínez Landa y un poema sobre la historia criminal de Lodosa 47

José Torres

«Mentalidad mágica» en las primeras décadas del siglo XX en Castilla y León..... 51

Antonio Bellido Blanco

Tradicón y folklore en los indios texiguats de El Paraíso (Honduras) 61

Lázaro Flores Mejía e Ignacio R. Mena Cabezas

Análisis del léxico entomológico en el poema épico burlesco «La Moschea» de José de Villaviciosa (1615)..... 74

Cándido Santiago Álvarez

Rogativas pro lluvia. Ayllón, 1769 111

Paulino García de Andrés

SUMARIO

Revista de Folklore número 468 – Febrero 2021

Portada: Roman de la Rose, ilustrado por Engelbert de Nassau. *British Library*, Londres

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

SIN ORDEN NI CONCIERTO

Cuenta Timoneda en su *Sobremesa y alivio de caminantes* que «Un tamborinero tenía una mujer tan contraria a su opinión que nunca cosa que le rogara podía acabar con ella que la hiziesse. Una vez, yendo de un lugar para otro porque había de tañer en unos desposorios, y ella cavallera en un asno con su tamborino encima, al passar de un río díxole: ‘Muger, catad no tangáys el tamborino, que se espantará el asno’. Como si dixera ‘tañeldo’: en ser en el río sonó el tamborino, y el asno, espantándose, púsose en el hondo, y echó nuestra muger en el río. Y él, por bien que quiso ayudalle, no tuvo remedio. Viendo que se había ahogado, fuela a buscar el río arriba. Díxole uno que lo estava mirando: ‘Buen hombre, ¿qué buscáys?’ Respondió: ‘A mi muger, que se es ahogada, señor.’ ‘¿Y contrario la havéys de buscar?’ Dixo: ‘Sí, señor, porque mi muger siempre fue contraria a mis opiniones’».

Las facecias de villanos y tamborinos son frecuentes en el Renacimiento. A partir de esa época comenzaron a denominarse «villanos» determinados tipos de bailes que identificaban por la forma de ejecutarlos a quien los escenificaba, como sucedía con la folía o la danza de espadas: en el primer caso, y teniendo en cuenta que el origen del baile parece portugués y que en dicho idioma «foliar» significa bailar al son del pandero o bailar brincando –ambas cosas peculiares de los aldeanos–, no puede extrañarnos que la folía fuese (al menos en su primera época) un baile ejecutado por rústicos y que éstos pareciesen padecer una locura transitoria. Respecto a la danza de espadas o de palos es evidente que tiene extracción campesina y toda la documentación existente a lo largo de más de cuatro siglos habla en favor de su origen al-

deano: danzas de hortelanos, de segadores, de paloteo, fueron contratadas –con el acompañamiento habitual del tamborinero– una y otra vez por las cofradías organizadoras del evento más espectacular del año, es decir la procesión del Corpus, para que en ese ámbito escenificasen sus saltos y cabriolas, tan alejados siempre de la calma y el cuidado de los movimientos cortesanos. Todavía en el siglo XIX hay autores que reflejan en sus obras el gusto ciudadano por ese tipo de danzas aldeanas que venían a recordar a la gente de la urbe los usos festivos comunes entre las personas de oficio y condición rústicas, todas ellas representadas por quien pisaba la tierra y además la trabajaba. Eran evidentes en todas esas manifestaciones ciertas señas de identidad, pues, aparte del atuendo, en la documentación existente se suele hablar de temas animados y alegres, de grandes retozos, de brincos y de zapatetas utilizados en la realidad y en la ficción en lugares a propósito (muy frecuentemente en torno a un olmo, por ejemplo). Juan de Esquivel, en sus *Discursos sobre el arte del danzado*, deja bien clara la diferencia entre este tipo de manifestaciones y las danzas de cuenta, más propias para «príncipes y gente de reputación» como él mismo dice. De lo movido y espontáneo de las coreografías de cascabel puede dar buen ejemplo la descripción de un Villano en el que el danzante «derribó con un pie un candelero que estaba colgado a manera de lámpara, dos palmos más alto que su cabeza». En fin, que tales tipos de danzas tenían en común esa alegre locura que tan bien refleja Theodore de Bry en sus «Danzas campesinas y de Corte», donde aquellas aparecen representadas por siete parejas de aldeanos que, al son de los instrumentos, levantan sus pies sin orden ni concierto, como la mujer del tamborinero de Timoneda.

CARTA DEL DIRECTOR

LA FIGURA DEL TAMBORILERO EN LA TRADICIÓN MUSICAL DEL NORTE DE LA PROVINCIA DE CÁCERES

Andrea Lorenzo Lancho

Introducción

Objetivo y justificación del proyecto

En la investigación que se presenta se ha realizado un análisis etnomusicológico sobre la figura del tamborilero extremeño actual en el norte de la provincia de Cáceres, con el objetivo general de explicar y definir la figura del tamborilero a través de diferentes fiestas populares y religiosas, y con ello su función social.

Como etnomusicóloga, el interés por realizar esta investigación ha sido el de destacar etnomusicológicamente a una figura musical que siempre ha estado presente y ha determinado la vida civil de la sociedad, pero que a principios del siglo xx empezó a desaparecer. Por ello, aunque ha disminuido en presencia, sigue siendo la figura y su música una parte indispensable para realización de diferentes celebraciones y rituales en la actualidad. En consecuencia y por la aculturación musical en la que inevitablemente me veo involucrada al pertenecer a la zona de estudio, me lleva a realizar y resaltar con este estudio la figura del tamborilero.

Objetivos de la investigación

Los objetivos que se abordarán son uno general, el cual es explicar y definir la figura del tamborilero por diferentes fiestas populares y religiosas, y con ello su función social. Este objetivo general se desarrollarán a partir de cuatro objetivos específicos, los cuales son analizar las jerarquías sociales que existe en los diferentes momentos de las celebraciones, estudiar los criterios de selección del repertorio en relación con los pueblos y tipo de celebraciones, cono-

cer las dinámicas de aprendizaje de la música interpretada y de los dos instrumentos, e interpretar los mecanismos de transmisión del rol de tamborilero de una generación a otra y la definición de este.

Hipótesis de la investigación

Partiendo de las primeras observaciones en los informantes directos e indirectos, podemos ver una serie de planteamientos hipotéticos sobre la figura de tamborilero en el norte de Extremadura.

Para empezar observamos cómo la presencia de la falta de formación profesional y musical en la mayoría de los informantes, me plantea cómo se determina la adquisición del repertorio. Esta formación personal, nos lleva a establecer las barreras que establecen su progresiva formación musical y su rol para los actos a los que debe acudir, para que sea de la forma más completa posible. Por otro lado, la entrada prolongada de nueva música a los pueblos y sus músicos en su territorio, pueden generar el desarrollo personal y musical del tamborilero. Al igual, que las músicas foráneas colaboran en la bajada económica retributiva para el tamborilero, siendo este punto un aspecto primordial para todos ellos, por ello hay que poner en alza que no es lo suficientemente remunerado. Aunque hay que subrayar, que los tamborileros jóvenes y sin formación musical adquieren de las nuevas tecnologías una formación continua. Otro aspecto a resaltar es la integración de nuevos miembros en el aprendizaje de los instrumentos; aunque no significa una futura generación de tamborilero, debido a la continua pérdida de apoyo económico hacia esta figura y con ello, la merma progresiva del reconocimien-

to social. Y por último, la construcción de una identidad que presentan entre ellos y al exterior es muy clara y delimitada; ya tengan más o menos formación delimitan de forma cristalina sus atribuciones, sus músicas y su roles.

Para interpretar estas aparentes hipótesis, tenemos que hacer énfasis en otra cuestión primordial, que determina la comprensión y recibimiento de la figura del tamborilero en la actualidad. Este punto se trata de los significados históricos del tamborilero en la sociedad. Lo abordamos con datos cuantitativos y cualitativos que se reiteran en las investigaciones realizadas, para hacer diferentes construcciones etnomusicológicas. La primera definición es que fue una figura forjada en los intercambios culturales de la trashumancia pastoril por la cañada real. Aunque este relato deriva a su vez de considerarlo nómada, cuando iba de pueblo en pueblo tocando para las fiestas.

Otra interpretación es que antes de pertenecer a los pueblos, era un personaje importante para la música real y eclesiástica. Desde la Edad Media al siglo XVIII era muy valorado en la Corte Real, porque se le consideraba el maestro de danza con su música. Esto nos lo demuestran las continuas apariciones en libros de cuenta, donde se refleja su salario e indumentaria como un gasto más en las capillas de las instituciones eclesiásticas o casas reales. Por ejemplo: en el siglo XVI por las fiestas de julio y agosto le daban 12 reales, a principios del siglo XVII fue pagado con 4 reales para un baile, en este mismo siglo se le pagó 24 reales por tocar en dos fiestas y los ensayos, o en el siglo XVIII 24 reales por tocar en las fiestas y los ensayos de la cofradía (Barrios 2009, 84).

Pero a partir del siglo XVI por el paso de la música modal a tonal y la ampliación del ámbito melódico del hexacordo, se hicieron unos cambios en los instrumentos modales; como indica Cea, en el caso de la flauta, hicieron al instrumento más artístico, y con ello los círculos para los que trabajaba empiezan a considerar a este instrumentista como un juglar. Esta consideración lúdica hacia la nueva música, conllevó

que pasara a formar parte de la música popular. Otra causa que hará que desaparezca del panorama real y eclesiástico, es que se introducen nuevos instrumentos en el siglo XVIII, y nuevos tipos de música, que lo sustituirán. Y en el siglo XIX ya perdió prestigio y se le pagaba sólo los restos de la calderilla de la cofradía (Cea 1978, 208).

Con estos hechos, empieza progresivamente a introducirse definitivamente en el territorio popular, abandonando sus antiguos mecenas y se mantiene únicamente en el plano religioso por las cofradías. Hasta que no se desquita por completo de la Iglesia, se seguía ocupando de todo tipo de actos religiosos, danzas o fiestas. Cuando se dedica exclusivamente para las fiestas de los pueblos, se asienta de forma fija en uno de ellos y se convierte en una figura pública. De esta forma nace otra concepción de él, en este caso se trata de una figura necesaria para celebrar el calendario vital y religioso de cada pueblo. Así, tenían un sueldo por parte del ayuntamiento y en otros casos con estrechez económica le pagan con especies o ropa. Con el valor económico, la sociedad le reconoce como un oficio más. Pasando a formar parte de la vida diaria de los lugareños y del imaginario colectivo, apreciándose en el nombramiento de las letras de las tonadillas (Barrios 2009, 86).

Aunque ya no interprete para la alta sociedad, quedará con la estela de una figura muy conocida, relevante y respetada en toda la sociedad. Además este aprecio se cree que también viene, por tener la habilidad de tocar dos instrumentos a la vez, considerado algo virtuoso. Que al ser musicalmente complejo siempre se le encasilla como una profesión generacional, aprendida en un linaje musical.

Metodología

Acudiremos principalmente a la metodología etnomusicológica cualitativa de trabajo de campo para elaborar la investigación, usando diversas fuentes. Las primarias se tratarían de

todo aquel material audiovisual, tanto fotos y videos que yo misma voy a elaborar y otras tomadas de internet sobre las celebraciones, con el objeto de llegar a diferentes niveles de observación respecto al lugar de ocupación en las fiestas y las relaciones sociales que se construyen entre el intérprete y el resto de participantes. Otra fuente primaria serían los resultados obtenidos de los informantes, con los cuales, haremos entrevistas no estructurales para obtener los mecanismos de transmisión musical. Está justificado el uso de entrevistas del trabajo de campo e internet, porque es el material necesario para llevar a cabo el desarrollo de la investigación como aclara Hine (2000, 13). Y como fuente secundaria tenemos la bibliografía, que consiste en cancioneros e investigaciones sobre las tradiciones musicales extremeñas, de las cuales, obtenemos unos conocimientos previos sobre otros rituales religiosos donde tenga importancia la interpretación de gaita y tamboril. Hay que aclarar que esta investigación no se trata de un análisis y transcripción musical, porque el trabajo de Pérez Rivera lleva a cabo esto y el proyecto Europa Plus de la Universidad de Salamanca "Plataform for the Collaborative Generation of European Popular Music" (2019-1-ES01-KA201-064933) se encarga de lo mismo desde un programa informático.

En cuanto a las técnicas que usaremos irán en función de lo que requiera cada una de las partes de la investigación, así podemos trazar el siguiente panorama. Acudimos a la observación directa y no participativa para afectar lo menos posible en la organización y realización de las fiestas pertenecientes a los pueblos como Majadas de Tiétar o Brozas. En cuyos actos, observaremos los comportamientos sociales y lugares físicos que ocupan cada miembro en el ritual. Así podremos analizar las jerarquías sociales que existe en los diferentes momentos de las celebraciones, en función de cómo se organicen los otros miembros externos con el tamborilero. Y por otro lado poder justificar los cambios de repertorio y el uso de refolclorizaciones, en función del desarrollo de los actos de las fiestas.

Las entrevistas no estructuradas se aplican a las personas involucradas en la realización de las fiestas. Y por otro lado haremos entrevistas no estructurada a todos aquellos participantes indirectos en los actos, para llegar a las distintas perspectivas que tienen sobre la figura social y musical del intérprete y así obtener las funciones que le atribuyen al mismo. Por otro lado, las entrevistas no estructuradas dedicadas solo al intérprete nos proporcionarán discernir los diferentes mecanismos sociales por los que se hereda ese cargo, ya sea genealógico, interés musical o motivos personales. También llegar a las dinámicas de aprendizaje de la música, de los dos instrumentos y los criterios de selección del repertorio en relación con los pueblos, tipo de celebraciones y otros aspectos personales de cada uno. Y por último, entender los recursos musicales y procesos sociales a los que acuden, para poder llevar a cabo las adaptaciones musicales *in situ*.

Con la observación y análisis documental de las obras que recoge García Matos en *Lírica popular de la alta Extremadura* (1944) y en la edición póstuma del *Cancionero popular de la provincia de Cáceres* (1982), así como otros trabajos de investigación como *Danza y ritual en Extremadura* (2009), podremos hacer un análisis interpretativo y de contextualización de la investigación, para llegar a comparar si se han producidos cambios con el repertorio actual. De esta forma, sabremos si los mecanismos de transmisión musical u otros aspectos sociológicos actuales han influido en la construcción de esas modificaciones.

Estado de la cuestión

Los estudios sobre la figura que ocupa el tamborilero en la sociedad festiva y popular extremeña son nulos, ya que, la investigación de un intérprete de música popular es un campo muy reciente en el campo de la etnomusicología. Por ello, encontramos que todo lo que se ha llevado a cabo son de contenido analítico hacia el repertorio que interpretan y esporádicas alusiones a la figura que nos ocupa. En estos úl-

timos tratan el aspecto económico, sus posibles orígenes o el valor social que se le tenía en un pasado, ya que, todos coinciden en sus diferentes épocas que está desapareciendo.

Uno de los trabajos de los que hay que hacer mención es *Lírica popular de la Alta Extremadura* (1944) de García Matos, por convertirse en un referente en la etnomusicología. Pero con los estudios actuales se sabe que este autor no hacía todos los trabajos de campo, porque con las numerosas misiones encargadas por el Instituto Español de Musicología era imposible que estuviera en todos los sitios. Esto lo demuestran las fechas de los justificantes y pagarés sobre los sitios a los que iba porque coincidían día y mes en un mismo lugar, algo que es imposible con las escapas y precarias comunicaciones de la época; además el método que impartía era poco ortodoxo, ya que, considera que el simple hecho de estar con el tamborilero obtendría todo el repertorio para transcribirlo. Esto no es cierto porque ese repertorio varía y depende de otros informantes y participantes externos para seleccionarlo. Por otro lado, enseña los datos desde un punto de vista folklórico y romántico para comprender y explicar la música popular extremeña, haciéndose afirmaciones banales. Desde este punto de vista romántico trata el apartado exclusivo para gaita y tamboril, porque lo considera un elemento de antiguo y peculiar digno de estudio. Sobre todo se centra en hacer una mención sobre la ex-figura pública que era el tamborilero, la devaluación de la música moderna en el repertorio del intérprete, como es organológicamente la flauta y sus posibles orígenes. Pero el mayor peso respecto al volumen son las transcripciones tonales del repertorio recogido, organizado por el contenido y uso, saliéndole como resultado melodías de baile y danza.

Otra publicación de García Matos que hay que nombrar por el peso histórico en la etnomusicología es el volumen 2 del *Cancionero popular de la Provincia de Cáceres* (1982). Hace un recorrido de forma muy general por las formas, modos musicales y orígenes de todas las can-

ciones que cataloga. Al mismo tiempo, no se aprecia una distinción en los análisis en torno a las canciones que clasifica en alboradas, procesiones, de bodas, toreras y, por otro lado, las tocatas de baile con sones y jotas. Otro aspecto a resaltar es que intenta trazar un panorama sobre la antropología musical extremeña por la cañada real, como muestra de un intercambio cultural con otros puntos de la península, aunque no lo conecta directamente con el rol del tamborilero.

La investigación de Barrios es otra muestra de la falta de profundidad etnomusicológica en las piezas musicales de las danzas y rituales extremeños que clasifica, porque no aborda de una forma etnomusicológica cada danza, ya que muestra una descripción básica de las danzas, basada en datos cuantitativos, pero sin contextualizarlas y analizarlas con un método etnomusicológico definido. Tampoco le da una relevancia justa al tamborilero, a pesar de que lo define como un punto estructural para que se lleven a cabo las danzas. Y observo por lo general, que siempre hace inciso en que los tamborileros más importantes que toma como referencia son informantes de García Matos. Esto conlleva que se obvие otros que no tienen por qué ser tan míticos, pero son igual de relevantes. Hay que citar un comentario arbitrario y poco sostenible por parte de Barrios en un artículo de Bonifacio Gil, donde se refiere que todo repertorio básico extremeño se encuentra en el cancionero inédito de Magdalena Rodríguez Mata (1932), y si es inédito, no se entiende cómo se ha podido consultar.

El cancionero extremeño de Bonifacio Gil (1930) también hace referencia al tamborilero en el apartado de música instrumental y danzas, como aquella figura de la que dependen los danzantes para ejecutar sus bailes. Por ello, lo halaga y reconoce que la música de esta figura debería de ser estudiada analíticamente. Así, incluye esta figura y su música como unos de los signos de identidad etnomusicológica extremeña. También hace una pequeña referencia al mito del origen pastor de la flauta. Pero por lo

general, se encarga a lo largo del cancionero de analizar canciones extremeñas de ambas provincias por su uso en el ciclo vital. Y por último comentar que la diferenciación que hace entre flautista y tamborilero, es debido a la falta de formación etnomusicológica del autor, ya que le atribuye este nombre por la dulzaina riojana de su origen.

También es interesante resaltar el artículo de los autores García y García (2009) explicando desde un punto de vista organológico la afinación de la flauta de tres agujeros de Salamanca por la colocación de dichos agujeros, que es aplicable a las flautas de la alta Extremadura por ser las mismas. Los autores derriban los famosos mitos del origen pastor de la flauta, y que la afinación se base en un modo griego, porque afirman que el sistema de afinación no es del temperamento igual, como algunos autores se empeñaron en clasificarlo.

Otra investigación a subrayar es la de Guerra y Díaz (2010) al mostrar de forma sintética elementos etnomusicológicos extremeños entre los que se encuentra la flauta y el tamboril. Estos son escogidos porque no se encuentran en otras comunidades autónomas, aunque en la propia comunidad autónoma casi no está presente en la provincia de Badajoz. Así, intentan responder a las preguntas de lo que es la música extremeña y como se construye esa identidad con instrumentos musicales, formas musicales y bailes. El principal problema es que es difícil delimitar los elementos dentro del territorio, ya que nada es original de un lugar. Por tanto, los resultados mostrados son reiteraciones de lo expuesto y demasiados positivistas con afirmaciones muy amplias e inconcluyentes.

Por otro lado, nos encontramos investigaciones fuera de Extremadura, pero por el contenido generalista nos puede dar ciertos matices sobre la valoración de los instrumentos que nos ocupa en Extremadura. El primer caso es *Instrumentos musicales en la sierra de Francia* (1978), el cual, da rasgos muy generales del tamborilero a nivel peninsular como los orígenes y cómo ha evolucionado a lo largo de los

siglos en España, sin centrarse demasiado en la zona que trata el título. Al mismo tiempo, al hacerlo de forma general observamos los valores sociales hacia esta figura, y con ello, como se convierten en alguien respetado en todas las capas sociales.

Siguiendo la misma línea fuera de Extremadura, pero sí de forma peninsular, está el trabajo de Jambrina y Porro. Donde hacen una introducción centrada en Castilla y León, pero cita otros lugares donde está presente los instrumentos como Asturias, el oeste en zonas portuguesas, el Alentejo portugués, Badajoz, Huelva y la Alta Extremadura. Nos muestra cómo fue un personaje muy valorado en la corte real, por el recorrido de la figura desde la edad media al siglo XVIII. Y termina con otra sección sobre la pervivencia actual, tanto musical, como social del tamborilero.

Otro caso de investigación fuera de nuestro territorio de estudio, es la investigación *Presencia de la flauta y el tamboril en la ciudad de Burgos* (2016) de Blanco del Val. Por lo expansiva que es la figura, el tamborilero de Burgo es una equivalencia en rasgos fundamentales al tamborilero del norte de Extremadura. Algunas de estas coincidencias son: cubre los actos y fiestas más importantes, desaparece progresivamente por la introducción de otro instrumento, como se le valoraba con un gran sueldo y como ante la pérdida de estos les llevó a valorarlo, porque sin él no sería posible muchas de las tradiciones. Con esto se obtiene unos resultado bastante precisos al acercamiento valorativo del personaje. Aunque desacierta al decir que el pito rociario está en toda Extremadura, algo que solo se aplica en la provincia de Badajoz por su cercanía con las provincias andaluzas occidentales.

Por último citar una investigación llevada a cabo por Barrios, Carrasco y Morcillo del año 2011. Estos autores intentan explicar, con una pequeña historia de vida, la figura tan importante que supuso y será Santiago Béjar para los tamborileros extremeños. Aborda la vida de este músico con unos ligeros trazos de su vida, para justificar el método de aprendizaje que se

inventó y que será usado en la actualidad. Por esta importancia, se echa en falta profundizar más en el desarrollo socio-musical que les supuso a sus alumnos. Pero los investigadores muestran un firme convencimiento del gran trabajo de García Matos, poniendo en duda al propio protagonista de la investigación; esto les lleva a mostrar poco respeto a los preceptos de la música tradicional, ya que, le dan importancia a un repertorio fijo, cuando este siempre ha partido de la transmisión oral, siendo muy voluble y poco fiable. En consecuencia a cómo son expuestos los datos cuantitativos no consiguen aplicar de forma correcta una historia de vida, porque los hechos no son analizados más allá de exponerlos. Por ello no pone en vinculación, ni reconstruye para comprender en conjunto los valores, intenciones, interpretaciones etc. que configuran la visión etnomusicológica de Santiago Béjar.

Marco teórico

Como marco teórico de la investigación, me he apoyado sobre todo en investigaciones analíticas sobre el repertorio de la figura del tamborilero, ya que, en estas se encuentran las valoraciones etnomusicológicas, que nos interesa extraer y analizar. En este campo tomamos a García Matos por su formulación socio-musicológica, sobre el respeto de todas las capas sociales extremeñas hacia el tamborilero. Esta valoración hacia esta figura se aprecia por el análisis económico que ofrece con las numerosas fuentes. Y suma la apreciación del mantenimiento de esta figura, aunque entren otras músicas en su terreno. Hay que subrayar de igual modo, la definición del tamborilero como un punto estructural en los actos festivos, que plantea Barrios. Así mismo, parto del análisis etnomusicológico de autores como Guerra, Díaz, Jambrina y Porro, quienes manifiestan la necesidad de la música de flauta y tamboril no desde un punto lúdico, sino como una forma de cumplir un calendario social.

Por otro lado, acudimos al análisis organológico sobre la afinación de la flauta de tres agu-

jeros de los autores García y García, porque nos plantean el verdadero sistema musical no tonal por el que funciona la flauta. Llevando a la valoración de este sistema en cuanto al aprendizaje del mismo en los futuros tamborileros. Y esto lo reforzaremos con la investigación de Barrios, Carrasco y Morcillo, ya que, con su análisis socio-musicológico de la figura de Santiago Bejar, nos muestran el peso tan importante de este instrumentista en la formación musical de los futuros y presentes tamborileros.

Capítulo 1: Las jerarquías sociales existentes en los diferentes momentos de las celebraciones

El capítulo a desarrollar hace un recorrido por las jerarquías sociales del tamborilero en las fiestas populares. Ya que no hay manual ni monografía de esta situación, me baso en testimonios de trabajo de campo. Dichos aspectos estarán desarrollados por los actos a los que acuden, los lugares físicos y sociales que ocupan a lo largo de la celebración, la vinculación con las figuras organizativas y la presencia de las charangas.

Dependiendo del tipo de celebraciones en las que interpretan marcan las posiciones que toma, por ello hay que destacar en qué consisten de forma generalizada y como acuden a ellas. Las fiestas a las que asisten comienzan a partir de enero o febrero, a las que llegan por las llamadas previas de los mayordomos y cofrades en el caso de que sean religiosas; y si son profanas los avisan una asociación o el ayuntamiento. Estas fiestas acotan la provincia de Cáceres, escasamente existe alguna excepción sobre Badajoz, sin embargo es más propenso la raya con Castilla y León. Engloban celebraciones religiosas en su gran mayoría y en menor medida paganas, todas ellas relacionadas con el calendario religioso y vital de la población. En el caso de las primeras son de tipo procesional, actos litúrgicos o alboradas. En el segundo tipo son desde despedidas de soltero/a, quintos, fiestas profanas como los Negritos de Monte-

hermoso, el Jarrampas, Velás, pasacalles o representaciones.

Según el tipo de acto los llaman con más o menos antelación, porque varía por el tiempo que van a estar y por el valor de su música en ellas. De esta forma, las celebraciones particulares avisan con poco tiempo, ya que, va a estar menos duración y de una forma folklórica, así requiere menos preparación. Normalmente, para fiestas profanas y religiosas son llamados son varios meses de antelación, ya que, para ellos requiere una preparación previa. Estos pasos anticipados incluyen selección del vestuario, ensayos en el caso de danzas con coreografía, elegir repertorio y ensayarlo.

Cuando el tamborilero llega a los pueblos se suelen reunir con la persona o personas encargadas de la celebración, ya que, dependen de ellos para iniciar sus oficios. Por ello, es de especial mención la representación de las cofradías y asociaciones, como determinantes del desarrollo de su labor. El mayordomo y/o el presidente organizan al resto de los participantes para que todo sea un engranaje perfecto. Este cargo recae mayoritariamente en hombres, solo hemos visto un caso donde la mujer sea la mayordoma. Al tener el puesto con mayor responsabilidad, se encargan de administrar los aspectos económicos, como serían los gastos del tamborilero. Pero tiene otras atribuciones como instruir a los nuevos miembros en sus tareas correspondientes, por ejemplo, encargar la leña o la comida. Cuando no existe uno de estos dos tipos de organizaciones, se encargan de ciertos aspectos el ayuntamiento, como es el pago al tamborilero. Y si no está el mayordomo disponible, se encarga un cofrade de llevar a cabo una parte de la fiesta, por ejemplo guiar al tamborilero en los recorridos o avisarle de las horas de la celebración. Estos momentos previos a los actos oficiales suele servir como calentamiento para el tamborilero, por ejemplo comprueba los instrumentos con alguna canción o hace escalas con la flauta.

Una vez que nos introducimos en las diferentes celebraciones, observamos que sus posi-

ciones físicas las conocen si han venido del año anterior, pero sino tienen que ir con un cofrade, mayordomo o presidente para que les indique los espacios. Para desarrollar este punto nos centraremos en aquellas fiestas más demandadas para que interprete el tamborilero, las cuales son las danzas, los recorridos, misas y posfiestas de los actos oficiales.

En las danzas, al tratarse de un baile que lleva una carga ritual necesitan de una figura como es el tamborilero, que les proporcione dicho simbolismo. Aunque dependen del tamborilero musicalmente y posicionalmente, no quiere decir que existan unos ensayos fijos, sino que se efectuarán si están de acuerdo ambas partes. Debido a que suelen ser melodías muy repetitivas y siempre se sitúa el tamborilero a un lateral de ellos o al lado del santo, por ello, consideran que no es necesario ensayar. En el caso de que se hagan ensayos y él no esté presente, el maestro de danza les marca el *tempo* y espacialmente con un silbato, ya que, la posición de los brazos, el movimiento del cuerpo, coger y colocar el objeto con el que bailen, son realizados por los golpes secos de la flauta. Y en el día de la celebración, la danza se inicia siempre que el tamborilero observe, que todas las personas ajenas a la danza y el propio cuerpo de baile se han estacionado en sus respectivos lugares.

Los recorridos suelen ser siempre los mismos, es decir, calles limítrofes al centro del pueblo o a la iglesia, donde esté el santo. Aunque es habitual que esté marcado por las banderas de las calles. La dinámica del recorrido depende de la velocidad del paso de la figura protagonista y del tamborilero, porque este último preside el recorrido y es el que tiene que tocar, respirar y andar a la vez. Así, tiene que estar pendiente a los pasos de las figuras contiguas a él, y en algunos casos reducir la velocidad para ir todo el grupo de forma homogénea. Estos momentos intermedios los aprovechan para descansar de tocar la flauta, pero manteniéndose el tamboril. Para ilustrar la categoría de recorrido veremos las alboradas y las procesiones.

Las primeras consisten en una introducción y preparación musical llevada por el tamborilero, y en algunos casos acompañado del mayordomo o cofrade, para ir despertando desde muy temprano a todos los vecinos. En el caso de que tenga que ir acompañado, este ayudante no comienza el recorrido hasta que este se lo indique el tamborilero, tras tener apunto los instrumentos (ajustar tensores y probar la flauta) y su vestimenta. La figura secundaria no solo acompaña, sino que refuerza la función de la alborada con vítores o cohetes para hacer más ruido. Por ello, este tipo de recorrido depende de la duración y pausas íntegramente del tamborilero. Durante la alborada hay que destacar que no es solo un simple comentario despertar a los vecinos indicando que empiezan las fiestas, sino que es literal. Ya que, se asoman a los balcones o puertas a medio vestir o en pijama. En algunos casos existe un segundo recorrido en el que el tamborilero continúa solo, porque la persona que le acompaña tiene que ir a preparar otros aspectos de la celebración. O simplemente el tamborilero se aleja por otras calles colindantes a las principales, alargando de esta forma la alborada y despertando al resto.

Y otro ejemplo de recorrido son las procesiones, en las que, se aprecia claramente esta determinación hacia otra figura para avanzar en el recorrido. Por ello, aunque sigue dirigiendo y presentando el tamborilero, está constantemente frenándose musicalmente y espacialmente. Pero la toma de posición ya viene con anterioridad, porque tiene que estar por el lugar donde va a salir el santo, para crear el ambiente musical, que se va a presentar en la procesión, y para coger su lugar en la procesión. Como consecuencia, una vez que se acerca la figura religiosa a la puerta, él se sitúa en el centro de la puerta, y el resto de elementos van detrás de él. Una vez termina la procesión, le cede el sitio a la figura importante para que se estacione en el lugar que le corresponde, a través de ponerse él a un lado.

Otro campo que ocupa en gran volumen en la actividad del tamborilero son las misas, en

concreto la consagración o como dicen los informantes "cuando el cura sube el cáliz hacia arriba". Como introducción a la misa se toca un ofertorio en el atrio o en la puerta de la iglesia, en concreto a un lado de la entrada para no obstaculizar el paso. Este preámbulo ya está en vinculación con la parte de la misa que va a interpretar, ya que interpreta el mismo tipo de repertorio que hará en la iglesia. Así, estas "canciones para la entrada a misa" y el sonido de las campanas de fondo, sirven como recibimiento musical a los feligreses que entran a la iglesia.

Los lugares físicos y la interpretación durante la misa están condicionados por factores como el trascurso de la misa, cofrade, mayordomo y en el caso de que lo haya, otro grupo musical, coral o segundo músico que le complete sonoramente. Todos los informantes consideran que el tamborilero sabe de forma orientativa qué debe de tocar en la consagración y por ello se va colocando los instrumentos, pero va a depender de los factores externos nombrados, para llevarlo o no a cabo. Cuando se encuentra como músico él solo, decide cuando interpretar el ofertorio en función del trascurso de la misa; incluso se permite la licencia de rellenar momentos de transición, donde no habla el cura, pero siempre que ayude a crear solemnidad a la misa. Pero cuando depende de los otros factores nombrados, tiene que esperar a sus señales para tocar. Así, si es un grupo de música les dan una posición física entre ellos, para que se predisponga para tocar; y una vez termina de tocar vuelve a su posición original. Esta dependencia hacia ellos, es resultado de la nula comunicación previa sobre el reparto de los momentos de la celebración entre ellos y el tamborilero. Como consecuencia para el tamborilero, se traduce en una absoluta desorientación en el momento concreto de cumplir su cometido, o se equivoque y toque donde no le corresponde. También esta falta de comunicación conlleva, que el lugar donde se posicione es muy voluble, siendo desde el pasillo frente al altar o el coro. Al hilo de los comentarios he deducido que, todos ellos tienen que estar en vinculación con un

lugar relevante en la celebración de la liturgia, por ello, tiene es un espacio que permita una escucha nítida.

Hay que remarcar un tipo de celebración popular tras la programación oficial de cualquier festividad religiosa o profana, porque en ella se encuentra una de las partes más complejas de delimitar espacialmente y de gran dificultad musical para el tamborilero. Aunque es cierto, que al ser una celebración más libre y sin unas directrices marcadas, el tamborilero muestra una posición más relajada al mezclarse con todos por las peticiones musicales que deseen bailar. Esta parte se lleva a cabo por iniciativa del tamborilero o por alguna persona. Que se inicie por un vecino significa mucho para los tamborileros, porque la gente no baila al perderse la sociabilidad con el baile. Ya que, en otros casos no los escuchan o simplemente los miran sin unirse a él. Gracias a los testimonios de los informantes valoro, que esto sea fruto de convertir el baile popular en algo folklórico, por la introducción de una coreografía estandarizada por los grupos de Coros y Danzas con las reconstrucciones de la Sección Femenina; y por la presencia de las músicas urbanas actuales. Esta valoración que se construyen conforme al trato que reciben de la comunidad, hace que tome unos roles muchos más directos y cercanos al unirse a los corrillos de gente, y prácticamente plantarse ante ellos de forma violenta. Así, infiero en la pérdida del posicionamiento de una figura que respalda lo religioso en todo momento, y se convierte en un paisano más que anda entre ellos.

Precisamente en este tipo de fiestas más relajadas y de relación directa entre los vecinos, nos encontramos la presencia de compartir terreno con la música actual. La que más influye al tamborilero es la charanga. Estos grupos musicales son un factor determinante en la toma de posiciones y situaciones en esta celebración. Estas agrupaciones en el campo festivo del tamborilero, conllevan un reparto territorial. Por ello, se turnan en sus intervenciones, ceden su sitio a ellos, y en otros casos, medio batallan para ser

el centro entre la gente con cambios de estilo musical.

Capítulo 2: Criterios de selección del repertorio

La selección del repertorio que realiza el tamborilero está determinado por el tipo de fiesta, el pueblo, y la presencia de la música actual. Estos agentes son muy variables, porque cada tamborilero selecciona según sus propios criterios y circunstancias. Estos datos están proporcionados por los informantes de trabajo de campo, y encontramos escasas referencias en la cancionero de García Matos (2004).

Según el tipo de fiesta es el factor que más prima, porque es lo principal para ir descartando y seleccionando las tonadas. Si son profanas y religiosas engloban un tipo de repertorio más amplio para poder escoger, porque tienen un repertorio fijo. En el caso de que no haya repertorio específico porque se haya perdido, usan otro en relación con el contenido de la fiesta. Como repertorio estandarizado tenemos las alboradas recogen una amplia gama de tonadas, las cuales, comparten los rasgos de ritmo binario y *tempo* lento. De todas ellas los informantes escogen alrededor de cuatro o cinco y le suman canciones populares. Aunque estas últimas no tienen la misma función que la fiesta que corresponda, se adaptarán para que tengan las mismas características musicales. Observo que las alboradas son una práctica más solitaria porque la gente no le acompaña, por ello justifico que se permitan estos alicientes. Y otro ejemplo con un repertorio cerrado es aquel perteneciente a la misa. Al cual le relaciono el carácter solemne del lugar y el hecho que se lleva a cabo, para que no se improvise y se adapten solo a aquellas canciones de ritmo 2/4 y a un *tempo* menos *allegro*. Todos los informantes coinciden que es muy común usar la "Marcha real" durante sus intervenciones en misa, pero lo llevan a cabo o no por la ideología del pueblo y la del cura. En consecuencia, se elige otra pieza más melódica del ofertorio con dos partes y un puente. Sin embargo, como aclara el informante 4, la intro-

ducción en la puerta es para llamar a la gente, por ello se puede recurrir al repertorio de alboradas o pasacalles, porque ambas tienen la misma estructura rítmica y la misma función de atraer y reunir a la gente. Lo mismo ocurre con el repertorio de las danzas y procesiones, porque conllevan un peso ritual con el que no se puede jugar. De esta forma, las procesiones varían las melodías pero mantienen el compás de 2/4. Y las danzas actúan igual al mantener el ritmo de subdivisión binaria. Por las observaciones del trabajo de campo, se aprecia que el optar por canciones, que no pertenecen al tipo de festividad, ha derivado en la actualidad a la asimilación de pertenencia a esa celebración. También se acude al repertorio de pueblos cercanos o de la misma zona, en el caso de que el pueblo no tenga uno propio. Por ejemplo las alboradas varían por cada pueblo, al igual que la danza de un pueblo tiene una propia.

Pero estos dos determinantes los establezco como algo en teoría, porque cada tamborilero lo aplica con sus particularidades. Esto se resume en los factores de procedencia, formación musical y profesional, y edad. Todos ellos se aplican tanto para canciones de flauta y tamboril, como para aquellas que son adaptaciones. En relación con la edad hace que al ser más jóvenes tengan más inquietudes musicales por añadir otras tonadas, aunque ni siquiera tengan cercanía territorial con la zona en la que interpretan, pero significa por sus palabras "abrir campo musical". Por otro lado, algunos de los informantes coinciden a que aquellos tamborileros de la zona de las Hurdes solo recurren a repertorio de su zona, y los que están fuera de este territorio y son jóvenes usan un repertorio que va más allá de donde interpretan. Hago la concreción de personas de una etapa de juventud, porque los de edad avanzada de fuera del territorio hurdano también suelen ser bastante restrictivo para salir fuera de su territorio. Una gran parte no tiene formación musical y carrera musical, por ello, los que la tienen y sin importa la edad, observo como muestran una gran repertorio y diferentes perspectivas musicales. Este pequeño grupo formado musicalmente

no acuden a medios tecnológicos, sino con el adiestramiento auditivo usan un instrumento polifónico, para posteriormente pasar esas canciones a la flauta.

Aunque pueda parecer algo muy moderno la introducción de repertorio ajeno es algo muy común en el mundo del tamborilero. Por ejemplo, si nos situamos en un espacio concreto dentro de nuestro campo de estudio, como son las Hurdes, el repertorio circulaba constantemente por las arquerías, porque solo había una iglesia en todo el territorio como me comenta el informante 7. De esta forma, los tamborileros llevaban a las arquerías diferente repertorio. Pero al ser tamborileros distintos las melodías nunca serían iguales, ya que, siempre se hacen cambios propios. En la actualidad este repertorio fluye por todo tipo de tamborileros, pero aquel grupo joven sin formación musical y con interés por ampliar su repertorio, es el que más contribuye. Seleccionan el repertorio correspondiente usando internet o grabaciones de CDs. Principalmente acuden a páginas web o canales de YouTube, para buscar las canciones, escuchárselas y aprenderlas de oído. Entre las páginas web que más me nombran los informantes están www.tamborileros.com, donde muestra información organológica de las flautas de tres agujeros y canciones grabadas para los tamborileros. El repertorio que recoge es aquel que recopiló García Matos en la *Lírica popular*, pero en vez de estar tocado con flauta y tamboril está en formato midi. Pero como resaltar el informante 4, estos programas informáticos tienen ciertas limitaciones, porque sirve para sacar las notas fundamentales y el ritmo. Pero las florituras o adornos son prácticamente inaudibles, ya que, muchos no son capaces de hacerlas de oído, por ello, o las hace a su manera o las recortan. Otra manera de asimilar más lento y mejor cada detalle es ralentizar el audio. Al ser un sonido tan sintético tienen a veces que recurrir a las grabaciones de YouTube con los instrumentos originales, para comprobar si les ha confundido el midi. Hay un tamborilero que está haciendo una recopilación de canciones, las cuales, intenta interpretar el informante 4.

Aunque este mismo informante también acude a otras canciones en mp3, que no están recogidas y las sube a YouTube otro tamborilero. Otro canal de YouTube que es muy común entre los informantes es *Tresforats*, que se compone de grabaciones de los años 90 sobre distintos tamborileros de varios puntos de España, todo ello filmado por Jordi Urioz. Aprecio como todos estos sistemas son usados por la falta de nociones de solfeo, que impide leer un pentagrama, y porque García Matos no recogió las canciones para el sistema de afinación de flauta. Con todos estos medios obtienen un amplio repertorio, que además tiene que ser así y muy adornado, porque si no la gente se queja y les dicen como señala el informante 3 “ya está el tamborilero tocando el mimo son”. Todos ellos me destacan como es común recordarlas con los nombres en una chuleta, porque al llevar tanta variedad y al cambiar de canción continuamente les pueden confundir, pero no quiere decir que sea algo fijo, sino meramente orientativo.

Hasta ahora me he referido a un repertorio fijo para las celebraciones profanas y religiosas dentro de lo posible, porque tienen unas canciones preestablecidas el ámbito religioso y ritual, y porque la gente no interviene proponiendo canciones. Pero en aquellas fiestas donde se come, bebe y habla, hay un repertorio que está fuera de cualquier cancionero. Estas fiestas suponen para el tamborilero pura improvisación, ya que no saben lo que van a tocar y depende íntegramente del público. Pero en todas establezco un hilo de unión, que es la refolklorización y adaptación. Las canciones populares y de moda adaptadas a la flauta siempre han formado parte del tamborilero, porque si no se ajustan a los tiempos desaparecen. Hay que hacer la aclaración que antes del siglo XXI no eran refolklorizaciones, porque las canciones no eran folklore, al tener una función efectiva en la sociedad. Así, como ejemplifica el informante 3, en los años 40 había que tocar pasodobles por ser la canción de moda, pero no era folklore. Por ello, incido que el uso del término refolklorizar es por interpretar canciones del folklore extremeño, que solo recuerdan los grupos de folk

y Coros y Danzas, como algo del pasado que han perdido su función y valor social.

Ante estas circunstancias percibo la adaptación de los tamborileros al introducir canciones refolklorizadas muy conocidas, como puede ser rondeñas, redoble, *La jota de la uva*, *Virgen de Guadalupe*, *Fandango extremeño*, *San Antonio y los pajaritos*, *La tarara* etc. Por otro lado, ajustan a su repertorio canciones actuales de estilo rumba, rock o reguetón. Estas últimas responden por el componente de las charangas, porque estos grupos también tienen este tipo de canciones modernas y pueden tocar ininterrumpidamente, algo que no pueden los tamborileros. Aunque como coexisten todos los informantes, también escogen refolklorizaciones y canciones actuales según el ambiente social que haya, es decir, aplican unas u otras según la edad del grupo de personas que le preste atención.

Bajo la premisa de arreglar las canciones subyace las habilidades musicales del tamborilero para llevarlo a cabo, por ello en todos los casos no es posible. Cuando se lleva a cabo lo hacen desde el automatismo musical para pasarlas el sistema de la gaita. Como todos los tamborileos no tiene la misma agilidad se ensayan previamente un conjunto de canciones más solicitadas, como jotas, redoble o *Despacito*. Ya que, no cumplir con las expectativas marcadas por el público les lleva a la pérdida del mismo y se marchen con la charanga. Al hilo de esta idea de adaptación establezco un pequeño paréntesis sobre la justificación del curioso ajuste o no sonoro que se percibe. Cuando las refolklorizadas no suenan artificial, podría ser porque al pertenecer al pueblo desde hace tanto tiempo que no se sabe la procedencia, estén compuestas en el mismo o se acerque al sistema de la flauta. Pero también podríamos justificar una buena adopción sonora para las canciones actuales, porque tienen una melodía repetitiva y los saltos interválicos no son muy grandes, para poder ser asumidos sin dificultad. Estas reflexiones que planteo podrían justificar las afirmaciones de todos los informantes, al

decir que la interpretación canciones de moda pueden parecer más difíciles porque tienen más partes (estribillo, puente y estrofa), pero en realidad para ellos son más fácil que las originales para flauta.

Otra consecuencia de modernizarse ante la competencia de músicas actuales está el uso del aro-parche y redoblar, ambas para las canciones refolklorizadas y las canciones de la flauta extremeña. Aunque todos los informantes lo asocien a la actualidad, en los cancioneros de García Matos (2004, 208), ya encontramos una línea transcrita para el aro. De esta forma planteo como el aro ya estaba presente por el uso de otras músicas nuevas con instrumentos del momento como los organillos, manubrios y acordeón (Matos 1944, 176). Para algunos informantes el uso del aro es para aquellos que tienen grandes habilidades musicales para subdividir los tiempos, y el redoble para aquellos que se quieren adaptar a los tiempos, pero no son tan duchos. Ambas novedades las vinculo por la observación del trabajo de campo, como subrayado de ciertos momentos importantes en un recorrido, una muestra de tener más habilidades musicales para ganarse al público, y para enseñar un timbre distinto en el tamboril. Por ejemplo, las canciones de "salida y entrada de misa", tienen para el aro-parche la división del ritmo de 2/4, o dos tiempos solo para el aro. O las melodías de las procesiones y canciones refolklorizadas se adornan rítmicamente con el aro, y como transición para repetir otra melodía recurren al redoble.

Capítulo 3: Dinámicas de aprendizaje de la música interpretada y de ambos instrumentos

El capítulo a desarrollar explica las diferentes dinámicas de aprendizaje de las canciones que interpreta el tamborilero, al igual que la asimilación del uso de la flauta de tres agujeros y el tamboril. Para ello, contaré con los informantes de trabajo de campo, para llevar a cabo los puntos de aprendizaje musical y práctico de

los instrumentos. Y acudo a la investigación de García Matos (2004), de García y García (2009) y a Barrios, Caballero y Domínguez (2011) para exponer el funcionamiento de la flauta de tres agujeros y el peso de Santiago Béjar para el aprendizaje de los tamborileros.

El estudio de la flauta y el tamboril va unido a la asimilación de canciones y al perfeccionamiento de las mismas con la práctica. Para comprender el recorrido didáctico que deben llegar a cabo, considero destacable hacer un breve inciso por el funcionamiento musical de la flauta a través de los autores García y García y por la interpretación de García Matos.

La flauta extremeña no está en una afinación de temperamento igual probablemente por tener tres agujeros y por la distancia a la que se encuentran, así se obtienen sonidos de una forma muy distinta. Por ello, se llega a cuatro sonidos fundamentales a partir de La, los cuales se hacen cada vez más agudos según lo vayas desatapando. Y por cada posición al soplar de forma distinta se obtienen tres o cuatro sonidos. García Matos (2000, 182) justifica estos argumentos de García y García (2009, 5-6) de una forma más sencilla, al decir, que está en una escala temperada de La o Mi. Bajo mi criterio es una forma de unirlo con la romántica idea de que al ser un instrumento del pueblo ha permanecido inmutable. Así, el autor justifica el uso de bemoles para que a nuestro oído tonal le suene mejor aquellas notas que no consigue justificar.

Una vez clarificado este aspecto de la flauta, hay que poner en valor las dificultades que ocasiona el aprendizaje, algo en lo que coinciden todos los testimonios. Gracias a ellos, se deduce que el aprendizaje está determinado por una diferenciación en dos grupos relacionados con la edad. Este factor es algo primordial para comprender los cambios y dificultades de distintas generaciones.

Aquellos tamborileros de edad avanzada han aprendido a tocar ambos instrumentos repitiendo lo que les enseña el tamborilero. Para la flauta se fijaban en la posición de los dedos

y en el sonido, e intentaban en la medida de lo posible imitarlo lo más parecido. Por los comentarios de los informantes 1, 2 y 3, comenzaban directamente a aprender con las canciones, que eran de corta duración para que memoricen y asimilen al mismo tiempo todos los sonidos. Por ejemplo, el informante 3 comenzó con las canciones *Pirulí* o *la del corro*, una de los quintos o de bodas. En el fondo se observa que es un método autodidáctico, porque hasta que pueden interpretar una canción completa se tiene que basar en la escucha y reiteración constante de forma individual. Esta primera fase puede durar varios meses dependiendo de las habilidades de cada uno. Para posteriormente pasar a introducir el tamboril también imitando al maestro, pero llevarlo a cabo de forma correcta es por insistencia personal. Esta segunda parte tiene mucha más complejidad, porque coordinar los dos instrumentos es algo muy difícil que resaltan todos los informantes, así les puede llevar varias semanas o meses mantener el ritmo y la melodía a *tempo*.

El otro grupo son aquellos tamborileros más jóvenes que han aprendido con un sistema didáctico-musical inventado por el tamborilero Santiago Béjar (1923-2014). Para comprender los efectos en este adiestramiento y lo que ha supuesto para los tamborileros actuales, veremos este sujeto por la investigación de Barrios, Caballero y Domínguez (2011) ya que el uso de las entrevistas de dicho trabajo sirven como fuente metodológica como aclara Hine (2004, 13).

Este tamborilero fue una persona con grandes dotes e interés musical durante toda su vida. Aunque viviera a una humilde arquería de las Hurdes pudo estudiar desde la escuela música, en concreto con el método de solfeo de Hilarión Eslava. La flauta y el tamboril fue de los primeros instrumentos que aprendió de forma autodidacta mientras pastoreaba, pero también pasó por el aprendizaje del saxofón y la trompeta en su época más madura. Se encargó de llevar a cabo desde su profesión de tamborilero, la música a las fiestas de las Hurdes y fuera de

ella. Aunque viviera realmente de su trabajo de pastor nunca dejaba la música, así interpretaba para todo tipo de festividades. Esta continua actividad musical le llevó a que lo conocieran por gran parte de Extremadura. Incluso García Matos se acercó a él para recoger el repertorio que interpretaba con la flauta y el tamboril.

Usará esta popularidad que tenía para pedir a la diputación de Cáceres un lugar para dar clases de tales instrumentos, tras percibir que el tamborilero empezaba a desaparecer. Así "el picardías", como le llamaban y lo llaman los informantes, pretendía volver a darle reconocimiento y prestigio social a la figura del tamborilero. Al final haría distintos cursos por el norte de Extremadura, ante la falta de apoyo institucional. En estas clases enseñaba a tocar la flauta con un método didáctico propio, donde partía del solfeo tradicional al usar los elementos de una partitura, pero lo refleja a su manera para que llegue a un mayor número de personas sin importar el tipo de conocimiento musical que tuvieran. De esta forma recibió a alumnos de muchos puntos de Extremadura y con formación laboral muy distinta. Por ello, con este método no solo llega a todo aquel que tenga interés, sino que al tener las canciones transcritas por García Matos perduraría en el tiempo el repertorio, es decir, solo una parte de la figura del tamborilero, ya que no queda el resto de los aspectos que desarrollo en este investigación.

Él se encargaba de trasportar el repertorio de los dos instrumentos y adaptaciones de canciones populares a su sistema de aprendizaje. Como resultado del alto trabajo que conlleva la trasportación, siempre pone en la plantilla su nombre para mostrar autoría. Así crea a partir de las notas la, si b, do, y re, cuatro escalas de ocho notas, porque como ya dijimos anteriormente por cada posición obtienes 4 notas. En este método que inventó no encuentras todos los elementos musicales de una partitura, solo las notas y su valor, es decir, lo básico para comenzar a tocar la flauta. De esta forma se asimilan en poco tiempo, por eso dice el infor-

mante 8 que en 15 minutos conocías y sabías manejar los elementos esenciales.

Para los alumnos estos elementos se reflejaban en una plantilla, donde las notas básicas son de uno a tres círculos coloreados en negro, que indican los agujeros que tiene que tapar. Los valores de las notas son con letras (c-corta,

l-larga, m- muy seguido de la anterior), o también se ponía a veces las dos o tres primeras letras de la palabra. Y los números del 1 al 3 o con las sílabas TO (1), TU (2), TI (3) indican la intensidad con la que soplan o como ellos lo llaman "sobre soplado", obteniendo por cada posición 3 sonidos distintos. Las X representan el toque en el aro, una raya (-) en el parche y una

Partitura para Flauta y Tamboril

Título: HAY GERBASIO CANCION DE RRON DA
EL TRAPORTE ESTUBO ACARGO
DE SANTIAGO BEJAZ

3/8 Tipo Sola

larga

DI CEN QUE CA SAR CA SA AR — JO TAM BIEN ME CA SA RI A

A SI LA VI DA DE CA SA — DO PUE RA CO MOEL PRI MEL DI

A — HAY GER RA SI O HAY GER BA SI O A LA ORI LLA DEL

RRON D TPA GU AR DO, Y NO VIE — NE Y NO JO — O MA, YA

NO VIE NE LA BLAN CA PA LO O MA

página

Figura 1. Barrios, Caballero y Domínguez. (2011) Santiago Béjar, el hijo del tamborilero. P. 55

raya que una los dibujos de los agujeros son las ligaduras.

Esta didáctica por la que aprende el grupo de tamborileros jóvenes, se inicia por una repetición constante de una misma nota. Luego al mismo sonido le unen el parche y finalmente

con el aro, pero sin ritmo. Una vez se haya superado, se pasa a meter un ritmo binario para que se acostumbre a la métrica. Hay que destacar que no se contemplan los silencios, sino a través de la escucha constante los van asimilando y al mismo tiempo saben cuándo tienen que res-

Santiago Béjar, Yo digo esto es un sistema musical
 Pon cifra Puerto que son tres de cifra. d segundo 2 3 3 4

Bean

EJEMPLO 1ª CIFRA

Estas notas se consiguen pulsando el aro con mas o menos intensidad

En este sistema, ahuecos abiertos y ahuecos tapado las notas
 no tiene valoración pues yo mein vente un sistema que no es
 perfecto, pero alluda mucho al Alguano,

Ejemplo a la c) que es costó 1 de negro con puntillo 1 quiere decir
 que es laa, L es larga y la L con puntillo es M L de des

NOCHE DE PAZ con esta canción combinaban todo
 lo que vengo relatando, la c cost. la d minúscula el bar, la L si la M
 larga la L con una M es Bus, una si la L hora des, la M es una nota L

lento

No che dea mei, no che de paz dea plen dea

sin i gual. Dul ce y pla ci da no chein mas paz

que me lle na de fo ki ci dad, Por que na ce de

sus el es la no che de paz.

Figura 2. Barrios, Caballero y Domínguez. (2011) Santiago Béjar, el hijo del tamborilero. P. 64

pirar. Por ello, lo más importante es la repetición constante acompañado de la audición.

Hay otros aspectos que no muestra la investigación de Barrios, Caballero y Domínguez, porque gracias a las fuentes orales, he podido comprobar cómo hay varias habilidades musicales que no parten de Santiago Béjar y que veremos a continuación. La primera es que la introducción al tamboril muchas veces no partía de Santiago Béjar, sino que según lo escucharas a él lo tenías que incorporar de *motu proprio*. Introducirlo es algo que lleva más tiempo, pero

es relativo según la capacidad de cada uno, por ello, los informantes no coinciden en el tiempo, y varían las respuestas desde semanas a meses. Otra cuestión importante que no menciona la investigación anterior, es que el aprendizaje de los ritmos se hacía por las subdivisiones de sílabas de unas frases que le enseñaba Santiago. Interpreto con ello y por los comentarios del informante 4, que es una regla nemotécnica para recordar el ritmo con más facilidad y para atreverse a hacer variaciones con el aro. Un ejemplo que proporciona el informante anterior, es una

frase para los pasacalles y alboradas y era “me la han tentao” (los colores son la subdivisión del compás). Aprender el “sobre soplado” es algo del que no hace referencia la investigación, ya que comentan todos los informantes que se aprende y lo vinculan con la posición de la lengua y la cantidad de aire que expulsas, según vas aprendiendo los sonidos de cada posición.

Y otro aspecto que no ofrece la investigación y que es muy importante es el aprendizaje de nuevo repertorio, que se hace a través del acompañamiento al maestro en las fiestas donde toque. Allí aprendían las dinámicas de *tempo*, cambio de canciones, concentrarse entre el público y el bullicio, perder el miedo escénico, aprender más sobre el uso del aro parche y los melismas para la flauta. Los adornos y medias notas se pueden hacer por el movimiento rápido de los dedos o tapando medio orificio, y las aplican por las explicaciones de los informantes y por las observaciones del trabajo de campo, según la persona que le ha enseñado o por la zona de procedencia. Una vez las controlan se arriesgar a hacer alguna de ellas. Aunque aclaran los informantes 4 y 8 que para poder interpretarlo completamente bien, tenían que escuchar previamente la canción y posteriormente volver a repetir con la ficha. Por ello, es indispensable escuchar porque todos los informantes coinciden que con este método alcanzas pocas canciones, por ello hay que oír y ensayar mucho. Principalmente para poder avanzar en aquellos aspectos que no forma el sistema.

La figura de este tamborilero tiene tanto peso entre los intérpretes actuales, que aquellos que fueron sus alumnos enseñan hoy día con su sistema a las futuras generaciones de tamborileros, pero con algunos cambios como ahora veremos. Al mismo tiempo, se contempla que al ser seguir con este método de cierta forma siguen transmitiendo su legado y dan a conocer la figura del tamborilero. El informante 8 usa el método sin ninguna modificación, pero el informante 1 modifica la metodología. Por lo que observé durante el trabajo de campo hace estos cambios porque por su experiencia con

este método deja vacíos, así lo resuelve con las siguientes variaciones. Los cambios que muestra son usar directamente números del 0 al 3 para marcar la cantidad de agujeros que tapan. Para que los alumnos lo capten de forma rápida sigue empleando las sílabas o los números de Santiago para el “sobre soplado”, pero ahora es menos propenso a indicarlo sobre el papel. Las comas o espacios son los lugares donde hay que respirar, siendo al mismo tiempo las barras de compás. A esta última incorporación le da mucha importancia el informante, porque él introdujo este cambio para marca el ritmo, para que no se salgan del tono en el que están y respeten la respiración. Y el valor de las figuras musicales se aprende de forma distinta al memorizarlo por imitación, o a veces por líneas más o menos cortas indican de forma orientativa la duración.

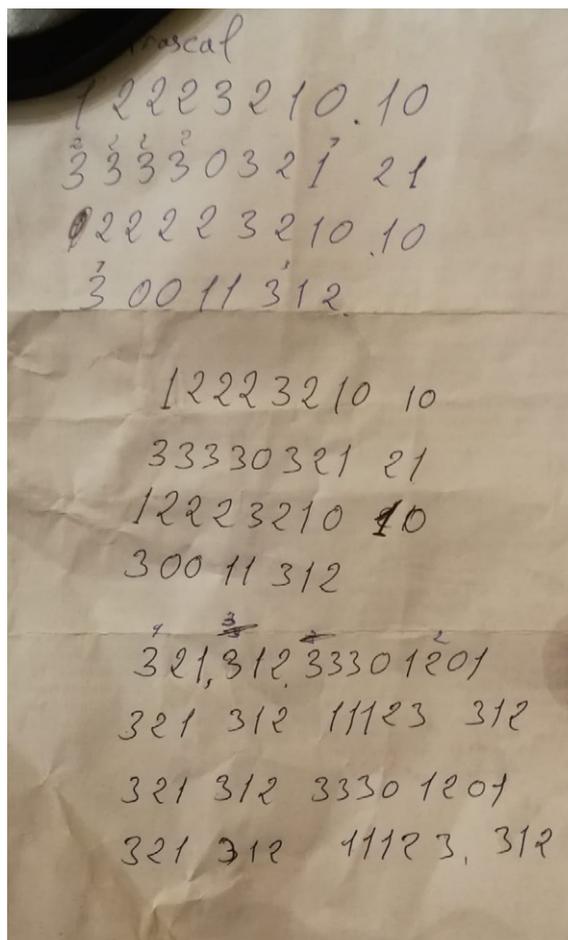


Figura 3. Fotografía Gibraltareña [Archivo personal de Andrea Lorenzo]

Se siguen iniciando por la flauta con canciones cortas, pero la novedad es que enseñan a coger la flauta de forma correcta y tapar los agujero con unos dedos concretos (índice y anular en los dos agujeros exteriores, pulgar en el trasero y meñique y corazón sujetan la flauta junto con la boca), porque si no degenera en vicios a la hora de interpretar. Después pasan a poderla sostener con una mano y posteriormente la posición de la lengua para que salga el aire correcto, todo ello basado en la imitación porque ninguna de las partes tiene formación musical para comprenderlo y explicarlo de otra forma. Continúa el uso del tamboril para que se acostumbren a mantener otro instrumento. Un truco que usan para coger fuerza con la mano del tamboril, es la sujeción de un bolígrafo para marcar por donde van. Y para introducir al ritmo de una canción, en vez de aprenderlo por insistencia personal fuera del aula, lo asimilan directamente en la clase. Por ejemplo, un ritmo básico es el de un "picado" (baile con los pies). Y según observé en el trabajo de campo, las canciones como *Redoble*, *Gibraltareña* o una canción del Ofertorio sirven para corregirles el *tempo*. Los "floreos" o adornos los pueden probar delante del profesor, para saber si los hacen bien o sobran. También continúa enseñar primero canciones para flauta y tamboril como base, para luego pasar a las adaptaciones con la experiencia. Estas últimas se siguen obteniendo al ir a las fiestas donde interpreta el maestro, ahora también festivales de folk, y en general adquirir todos aquellos aspectos extra-musicales sobre el lugar de la interpretación. No solo aprender nuevo repertorio, sino como aclara el informante 9, también se asume el movimiento continuo del tamborilero entre la gente o tocar a un volumen justo.

Capítulo 4: Mecanismos de transmisión del rol de tamborilero y la definición de esta figura

En este capítulo vamos a trazar un panorama social, etnomusicológico y musical, para definir al tamborilero actual y para exponer los meca-

nismos de transmisión de esta figura. Todo ello a través de los testimonios de los informantes del trabajo de campo.

Para definir la figura del tamborilero tenemos una serie de hechos que lo corroboran. Abordaré como primera idea la asimilación del rol de tamborilero. Este rol hoy día no se aprende en la mayoría de los casos por una continuidad generacional, ya que, solo he encontrado dos casos donde hay rastro de tamborilero lé-gano en sus genealogías. Más bien se asume este rol por algo mucho más sencillo que es el interés o gusto musical por conocer esta música folklórica, ya que, todos los informantes presentan estos rasgos. Por ejemplo el informante 4 ya estaba en un grupo de Coros y Danzas, o el informante 8 ya escuchaba un grupo de folk que tocaba una fusión de música popular con flauta y tamboril. Es cierto que en algunos casos no es una herencia del tamborilero directa, pero sí una continuidad generacional en la música. Como son el caso de los informantes 1, 2 y 3 que sus padres, hermanos y abuelos eran músicos aficionados a otros instrumentos, cantaban o bailaban en un grupo. Donde existe la presencia de práctica musical en la familia determina que comience desde niños o jóvenes, y en el caso de que solo sea por gusto musical se animen con una edad más madura. En este último grupo encajan aquellos tamborileros jóvenes que se animaron por la reiteración de Santiago Béjar para apuntarse a la Universidad Popular de Plasencia, donde se ejercían las clases por lo que decían los informantes y por lo que nombran Barrios, Carrasco y Morcillo (2011, 39). Existe algún caso donde se toma esta posición porque el tamborilero que existía falleció, y no se querían quedar sin él.

Una vez que deciden tomar ese rol no solo aprenden las diferentes dinámicas del capítulo anterior, sino que se van a definir a través de darse a conocer con el acompañamiento al maestro durante las fiestas. Este será el segundo punto que va a determinar cómo pasan de ser meros aprendices a ser tamborileros de forma oficial. No solo aprenden musicalmente,

sino que se dejan ver como futuros tamborileros, y estarán en este periodo durante varios meses o años hasta que ellos se sientan musicalmente y personalmente preparados para iniciar su propio camino. Al darse a escuchar y ver con el boca-boca empiezan a ser difundidas sus capacidades musicales y sociales para que los comiencen a fichar para otros años. La expansión de su figura como tamborilero se puede llevar a cabo por la típica llegada de otros vecinos a las fiestas de otro lugar, así se lleva esta referencia a otras poblaciones. Otra forma de darse a conocer es que el tamborilero tenga algún conocido en un pueblo y le informe de sus servicios como músico.

Por tanto, darse a conocer es el primer paso para definirse como tamborilero, pero hay que unirle los elementos que tienen en cuenta las personas que lo contratan. Aquellos que los van a emplear tienen en cuenta la experiencia se tenga de distintas celebraciones, que posean una relación cercana y flexible con el público, que los anime, saber tocar todo tipo de repertorio, como ya nombramos en el capítulo 2 incluye tanto para flauta y tamboril, como adaptaciones y refolklorizaciones, y que suene bajos sus criterios bien. De la misma forma que si los cumple tienen posibilidades de que los contraten, en el caso contrario se producirá un cambio de tamborilero.

Estos requisitos que les piden se convierten en algo fundamental para crear su propio estilo, lo cual es importantísimo por las constantes alusiones que hacen todos los informantes y con ello completar su definición de tamborilero. El estilo personal se consigue principalmente al escuchar a otros tamborileros, por ejemplo los informantes 1, 2, 8 y 9 comentan a aquellos de la parte alta de Extremadura, como Montehermoso, Ahigal o La Alberca. Al oír muchas versiones cada uno saca su propia forma de tocar, pero también depende de la formación musical y de los gustos. Por ejemplo si han tenido una educación musical reglada tienden a hacer más adornos o subdividir los tiempos, pero los que se han formado de forma autónoma no se

arriesgan a hacer largos melismas porque les cuesta retomar la melodía original de la canción.

Un ejemplo de los gustos es lo que proporciona el informante 9, ya que le interesa la música tradicional entre las Hurdes y la Sierra de Francia por ello usan canciones propias de estos lugares. Y del interés por el estilo celta utiliza las introducciones como puente entre las melodías que correspondan a la canción que interprete. Entre los informantes comentan que también esa forma propia de tocar viene por la capacidad pulmonar, el uso del diafragma y la rapidez de los dedos. Estos tres aspectos serán usados para aplicar sus gustos y orígenes musicales. Por ejemplo, el caso explicado de la música celta se necesita un control absoluto del aire y con ello del diafragma para repartir el aire durante toda la canción, así demuestra su gran capacidad de tocar durante un largo periodo sin interrumpirse. Si se acude a canciones de la zona de las Hurdes que son más propensas a los adornos y a un *tempo* mucho más rápido, se requiere de velocidad en los dedos para encajar los adornos, de esta forma los definen con capacidades flexibles para alcanzar cualquier tipo de dificultad musical. Otro ejemplo es cómo terminan de forma particular cada frase musical o la canción, o como ellos dicen "el remate", porque finalizan según lo que más le gusta. De esta forma si les interesa más el aspecto solemne y la pureza ralentizan el *tempo*, pero si son más innovadores porque les atraiga lo folk hace notas más largas o acuden al uso de medias notas.

Los diferentes elementos expuestos van gestando a lo largo de sus carreras este estilo. Aunque se intente trazar una serie de rasgos es muy difícil de diferenciar si nos eres tamborilero. Así solo entre ellos mismos saben distinguir por la escucha los estilos de cada uno al estar formados auditivamente, es por ello que entre ellos no tienen una mirada introspectiva.

A veces los requisitos que exigen no tienen vinculación con la selección del tamborilero, sino porque el sueldo que piden es muy alto,

es decir, que se construye un valor económico hacia el tamborilero. Principalmente se parte que el sueldo requerido por tocar sea razonable para los que contratan. Por ejemplo, indica el informante 8 que 50 euros son aceptables por fiesta, pero puede variar hasta un máximo de 150 euros. Pero aquí entran las dotes de negociación de cada parte y el valor al tamborilero. Como relata el informante 4, a veces solo quieren adquirir experiencia, por ello no cobran el primer año pero los años consecutivos sí. También no pagarles una cantidad mayor es por las estrecheces económicas de la asociación o cofradía, pero es cierto que todos los informantes coinciden que en la interpretación de contenido religioso no suelen escatimar en gastos. Este último caso muestra el valor que se le da a la figura según el tipo de acto. Por ello, será con este repertorio una de las formas más comunes de empezar de forma individual. Pero para todos los informantes por los servicios que prestan se traduce en poco valor monetario, es por eso que usan muy a menudo la palabra "Perrinas". Hay que destacar como este poco valor social, que se traduce económicamente, es lo que más le influye a los tamborileros al no cubrirles gastos del desplazamiento o cuidar el vestuario e instrumentos, ya que al mismo tiempo implica un sacrificio personal y laboral para ir a los lugares. Además es algo que solo encontramos en Extremadura, porque a los músicos de Castilla y León y Galicia se les valora mejor económicamente al variar los precios desde los 200 euros a los 600 euros en los funerales y un poco menos en las bodas.

Esta falta de valor monetario conlleva que no se puedan dedicar exclusivamente a esta profesión, sino que realmente tengan que vivir de su trabajo. Esta conciliación entre cumplir su trabajo real y su afición, continúan por el gusto de seguir una tradición o porque no se pierda esta figura con la que se han criado. De forma general, los perfiles laborales son artesanos o relacionado con la agricultura, es decir, no tienen una gran formación profesional, excepto un caso particular que tiene formación superior. Estas profesiones artesanales hay que subrayar-

las, porque se aprecia la vinculación entre los trabajos físicos y muy elaborados con el mantenimiento incondicional y sacrificado de mantener las tradiciones culturales. Pero algo que en lo que coinciden todos excepto uno porque es músico, es que no tienen formación musical. Pero es curioso que a pesar de que no tengan grandes conocimientos musicales y organológicos, sí muestran opiniones muy puristas o todo lo contrario en torno a los cambios organológicos del instrumento. Los más mayores o los de las Hurdes se niegan a hacer cambios en los orificios y en el bisel, pero los más jóvenes se inclinan por adaptarse a los tiempos al hacer modificaciones a la flauta para sacar más notas.

Otro factor que define al tamborilero es el interés por formarse en serlo, lo cual, es indicado por la cantidad de alumnos en las clases y el hecho de que se van a abrir nuevas plazas en la escuela de Mesegal. Varía la cantidad de alumnos según el lugar, por ejemplo nos indican los informantes 1, 8 y 9, que en Casares de las Hurdes hay cuatro alumnos, en Plasencia 14 y en Mesegal hay 6 seis niños y niñas de 10 a 16 años. Pero es destacable que la cantidad de alumnos no asegura que se geste otra generación de tamborileros, porque en el caso de los niños aprenden para tocar algún día en una banda de rock o folk, ya que, vieron esta fusión en grupos de este estilo y les gustaría subirse a un escenario para interpretar este tipo de música. Por ello, realmente no tienen un interés por ser tamborileros y continuar con una tradición. Aunque también se le une que no todos tienen habilidades musicales para ser un tamborilero, por ejemplo el informante 9 comenta que saben tocar juntos pero si van individual se pierden. El otro grupo de aprendices de flauta y tamboril son personas de avanzada edad, las cuales, tampoco aseguran la continuidad del tamborilero, porque son personas muy mayores que prácticamente aprenden por hobby o simplemente son aficionados a la música. Tampoco tienen una implicación más allá de aprender las canciones, porque como ya dije anteriormente para que se formen completamente como tamborileros tienen que ir a las fiestas para dejarse

ver y escuchar, y esto es algo que directamente no se plantean.

Existen muy pocos casos que certifiquen la continuidad de esta figura, porque como coinciden todos los informantes tienen que ser personas jóvenes o niños, que son los que se pueden implicar de forma completa. Aunque también depende la continuidad de la figura por el lugar de origen del aprendiz, por ejemplo en la zona de las Hurdes es más propensa respecto a otras zonas del norte de la provincia de Cáceres, porque no se ha perdido tanto la presencia del tamborilero en todo tipo de fiestas. Esta rama de jóvenes alumnos considerados como verdaderos descendientes de la figura, es por la definición en la que coincidan todos los informantes del tamborilero.

Esta descripción se basa en que tiene que ser personas jóvenes o niños con grandes dotes musicales para asimilar todos los elementos necesarios, ya que dijimos en el capítulo anterior que prácticamente el aprendizaje es de forma autónoma ante la falta de formación musical de los profesores. Por otra parte, considero destacable aclarar que esta referencia a edades tempranas es debida a tres variantes. Una sería algo tan sencillo que, según comentan los propios informantes, son personas sin grandes preocupaciones laborales y personales para implicarse con todas las consecuencias. Otro factor que interpreto tras los comentarios y observaciones de campo, es el hecho de aprender un sistema musical no tonal, ya explicado en el capítulo anterior, porque si desde joven aprendes un sistema diferente al que nos culturizamos, les resulta más fácil de asimilar la organización de esos sonidos. Y como último elemento que construyo por la actitud y explicaciones de los informantes, es el rasgo de vulnerabilidad ideológica que tienen estas personas ante la corta edad, por ello no tienen unas ideas formadas y en consecuencia son más maleables para formarlos a su imagen y semejanza según sus pensamientos sobre la tradición y los valores de ser tamborilero. Por ello, dicen los informantes que no tendrá tantos prejuicios para asimilar todo

lo que deben aprender para ejecutar desde su forma correcta. Por ejemplo, en las Hurdes se aprenden unos intereses más propensos al cumplimiento de una función social lo más pura posible como son canciones de esta zona las cuales se caracterizan por ritmos más rápidos y más adornados. Pero una vez que salimos de este espacio se transmiten algunas indicaciones folklóricas porque no es realizar una función social, sino seguir una tradición popular a través de canciones exclusivas del lugar de origen o el uso de refolklorizaciones. En consecuencia los alumnos mayores no los consideran propensos, al no poderles formar con la ideología que ellos quieren y no asimilan el sistema musical por el que funciona la flauta.

Pero se contradicen al decir que un buen tamborilero tiene que ser mayor, es decir, este pensamiento viene de que siempre ha sido una persona de edad avanzada con mucha experiencia. En el fondo se están refiriendo a que tiene que ser una persona con experiencia vital porque considera que la música de la flauta y tamboril equivale a una música antigua, por ello han tenido que vivir para conocerla de verdad, y conseguir una buena calidad musical.

Como ya dijimos anteriormente la corta edad es lo principal para captar todos los elementos musicales, pero afirman que los errores musicales que pueden transmitirles al no tener conocimientos musicales reglados, no les permite a muchos progresar y se pueden perder en el proceso de aprendizaje. Estas consecuencias proponen que se subsane con escuelas de estos dos instrumentos y que exista en el conservatorio una asignatura. Al mismo tiempo se pondrían en valor unos instrumentos que se consideran de la identidad extremeña y al propio tamborilero. Por ejemplo, el informante 9 nombra que en Salamanca y Zamora enseñan a tocar ambos instrumentos, en el conservatorio de Cataluña se enseña el *flabiol*, o en Segovia la dulzaina. Esto nos lleva a que entre en juego otro determinante como es el apoyo institucional en la actualidad.

Este apoyo oficial comenzó con la Asociación de Tamborileros en Plasencia, donde están los tamborileros de la provincia de Cáceres, les indican donde tienen que ir a toca y los suelen mandar con aprendices, para que estos se formen ese paso tan importante nombrado como es tocar para darse a conocer. Pero esta asociación ya se fundó anteriormente con Santiago Béjar con el propósito de organizar todos estos aspectos nombrados, pero cuando este falleció se volvió un lugar de disputas en torno a si se repartían los pueblos y el dinero de una forma equivalente. En consecuencia se diluyó, quedaron unos pocos miembros y se organizó clases en varios puntos como Plasencia o Casar de las Hurdes. Y el resto de los participantes harían una nueva organización para presentar trabajos folklóricos y también conllevó la creación de una escuela provincial en Mesegal. Estos lugares donde se imparte docencia son cedidos por los ayuntamientos, como una sala de la Casa de la Cultura o en el caso de Plasencia al acudir más alumnos de pueblos cercanos, se ofrece una sala de la Universidad Popular. Aunque se vean estos pequeños centros no reciben una ayuda para hacer unas organizaciones mayores o le den soporte individual que solvente esa parte económica de la que tanto se aquejan. Un ejemplo que no partió de los propios tamborileros y que es una muestra de esa falta de valor hacia la música folklórica y la figura, es la fundación de la Coral Extremeña que hizo García Matos, porque tenía una sección para el tamborilero, y ya solo queda la parte coral y de baile. Esto sucedió probablemente ante la falta de cuidado por mantenerla, tras la progresiva pérdida física y valorativa hacia la figura.

Conclusiones

Tras el desarrollo de los capítulos volvemos a los objetivos planteados en la investigación, para recapitular en forma de conclusiones todo lo expuesto. Con el contenido de todos los capítulos hemos podido cumplir el objetivo general, es decir, explicar y definir la figura del tamborilero en diferentes fiestas populares y re-

ligiosas y con ello su función social. Esta explicación y definición de la figura se conforma desde los roles que hemos desarrollado a lo largo de los diferentes momentos de las celebraciones, los condicionantes para seleccionar el repertorio, las dinámicas de aprendizaje de los instrumentos y del repertorio, y por último cómo se traspasa el rol y los diferentes elementos que permiten desarrollarse como tamborilero.

En concreto si nos centramos en cada objetivo específico podemos llegar con lo planteado a las siguientes conclusiones. El primero que consistía en analizar las jerarquías sociales que existe en los diferentes momentos de las celebraciones, podemos decir que los roles que muestra el tamborilero se resumen en tres. Uno es presentar a cualquier tipo de personaje y celebración, por ello siempre preside y dice el informante 9 "es el que marca el ritmo y el itinerario". Por otro lado, toma unos roles de entretenimiento a los paisanos, siendo un músico más que ameniza una fiesta con su música. Y el último es el de un personaje que añade ritualidad a una celebración religiosa. Se puede cumplir cada paso porque los feligreses tienen asimilado sus posiciones y la del tamborilero, y con ello su función en las distintas celebraciones. Además hay algo muy elemental que vislumbra que estos roles del sujeto no son artístico y folklórico, sino que cumplen una función etnomusicológica y social dentro de cada ritual, y se trata de no aplaudirle cuando termina de interpretar.

Por tanto, según el contexto que les proporciona los asistentes y el tipo de celebración, se produce una reciprocidad entre estos y el propio tamborilero, para tomar y hacer los cambios de los lugares físicos y temporales para tocar. Todo ello, para cumplir el significado que tiene que transmitir al resto de los participantes y así construir las jerarquías sociales en los diferentes momentos de las celebraciones.

En cuanto al segundo objetivo específico, estudiar los criterios de selección del repertorio en relación con los pueblos y tipo de celebraciones, podemos decir que se resume en dos

variantes principales. Una es que las canciones escogidas son un reflejo de la función que tienen que efectuar, por ello, en la iglesia son más cortas y discretas rítmicamente, y las que se interpretan fuera de un recinto sagrado, son más largas y con un claro peso sonoro en todo momento.

Y la otra variante es el público porque es muy exigente en cualquier ámbito, pero sin embargo es curioso señalar que no le prestan mucha atención. Por ello aunque no estén escuchándolo atentamente, pero aprecian que se repiten las mismas canciones constantemente se lo indican, así tienen que tener un amplio repertorio. Incluso no les dejan parar de tocar, al valorar más el bullicio que la música y en consecuencia tienen más en cuenta el tumulto sonoro de la charanga.

Estos factores nombrados son los principales, pero tienen que atender a una amplia gama de agentes para cubrir todas las peticiones desarrolladas en el capítulo 2. Solo en las festividades religiosas y danzas no tienen tanta presión, al no depender del público y tener que cumplir con unas canciones que pertenecen a un ritual. Pero en el resto de las fiestas fuera del ámbito ceremonial, es donde recibe más influencia externa para seleccionar el repertorio.

Las conclusiones a las que llegamos en función del tercer objetivo específico, es decir, conocer las dinámicas de aprendizaje de la música interpretada y de los dos instrumentos, son que la escucha es el principio fundamental para aprender tanto las canciones como el funcionamiento de ambos instrumentos. Debido a que como dijimos en el capítulo que le corresponde, es un sistema con una gran parte autónoma. Este rasgo se encuentra en los dos métodos expuestos, porque aunque el de Santiago Béjar tenga unas pautas más regladas se basa una gran parte en la escucha.

En concreto las canciones que aprenden responden a los agentes de esta continua audición, a los intereses musicales, la edad y el lugar de procedencia. Todos ellos reflejan las ideologías

en torno a la pureza o modernidad que debe llevar una música popular.

Y para el último objetivo específico hay que comentar que, interpretar los mecanismos de transmisión del rol de tamborilero de una generación a otra y la definición de esta figura, no se basa en las genealogías de tamborileros porque no están casi presentes, sino que el principio fundamental es la vinculación directa con la música folklórica y popular para tomar ese rol de tamborilero. Esto será un componente que se va a unir con otros para la definición del tamborilero actual. Estos factores restantes se condensan en dos bandos, por un lado la definición que hacen los propios tamborileros, en torno a la edad, experiencia, habilidades musicales, el estilo propio y el darse a conocer en los pueblos al acompañar al maestro. Todos estos conforman que los establezcan como intérpretes únicos. Y por otro, los factores externos que los definen de forma indirecta, como son el trato que reciben por parte de las instituciones oficiales, por el sueldo al determinan el valor que le dan a la figura y a su música según el tipo de celebración, el hecho de no dudar al contratarlos en actos ceremoniales y representativo de la comunidad autónoma de Extremadura, y los elementos musicales y sociales que tienen en cuenta las personas que los contratan.

Todos los agentes nombrados demuestran la importancia y dependencia musical hacia el tamborilero, porque representa esa antigüedad, y con ello lo solemne y sagrado que conlleva su figura para las festividades, y a su vez representativo de la identidad extremeña. A pesar de esta supeditación hacia su música está muy mal retribuido, por ello se convierte en una profesión de verdadero amor a la música o el menos de cumplir con una tradición como una promesa religiosa.

Tras la exposición de los resultados puedo decir que esta investigación me ha traído el poner aún más en valor el trabajo de campo y quitarle la etiqueta romántica. Debido a que este método ha sido absolutamente necesario para comprender al sujeto de estudio en su totali-

dad, a través de las diferentes perspectivas de los informantes. Por otro lado, volver a subrayar el trabajo de campo en las festividades, clases y a los informantes de forma particular, porque fueron prácticamente la única fuente para la realización de la investigación, ante la falta de profundidad informativa en los libros de difusión reglados. Esto me lleva a poner en alza el gran recibimiento y ayuda por parte de todos los informantes, y con ello darles mi más sincero agradecimiento por todo lo aportado.

Por último destacar que este trabajo deja abierto diferentes líneas de investigación futuras, como estudiar al tamborilero en otras zonas de Extremadura, centrarse en desarrollar con profundidad el entorno de las Hurdes por la diversidad etnomusicológica que presenta allí el tamborilero, o un estudio más concreto sobre los cambios en la adaptación del repertorio.

BIBLIOGRAFÍA

- BARRIOS, Pilar, CABALLERO, Francisco y Ángel MORCILLO. *Santiago Béjar. El hijo del tamborilero*. Plasencia: Universidad de Extremadura y Grupo de Música e Identidad Extremeña, 2011.
- BARRIOS, Pilar. *Danza y ritual en Extremadura*. Badajoz: CIOFF-España e INAEM, 2009.
- BARRIOS, Pilar, edit. *Lírica popular de la Alta Extremadura*. Cáceres: RM y UEX, 2000.
- BLANCO DEL VAL, Alfredo. «Presencia de la flauta y el tamboril en la ciudad de Burgos». *Revista de folklore*, núm. 412 (2016): 4-21.
- CEA, Antonio. «Instrumentos musicales en la sierra de Francia (Salamanca)». *Revista De Dialectología y Tradiciones Populares*, núm. 34 (1978):169-235.
- GARCÍA, Amaya y Álvaro GARCÍA. «La afinación de la flauta tradicional salmantina de tres agujeros». *Revista de musicología*, núm. 32 (2009): 343- 361.
- GARCÍA MATOS, Manuel. *Cancionero Popular de la Provincia de Cáceres (Vol. II)*. Barcelona: CSIC, IEM y CCJRE, 1982.
- GIL, Bonifacio. *Cancionero popular de Extremadura*. Tomo 1. Valls, España: Centro de Estudios Extremeño, 1931.
- GIL, Bonifacio. «Folklore extremeño». En *III Congreso Internacional de Musicología*, 87-105. Badajoz: Diputación Provincial, 1938.
- GUERRA, Rosario y Sebastián DÍAZ. «La actualidad del Patrimonio Etnomusical Extremeño. Problemas de definición y elementos musicales con carácter identitario». *Asociación Profesional Extremeña de Antropología*, núm. 1 (2010): 87-100.
- JAMBRINA, Alberto y Carlos PORRO. «Pasado presente y futuro de la flauta y el tamboril en Castilla y León». *Txistulari*, núm. 172 (1997), <http://www.tamborileros.com/pdf/fyt-cyl.pdf>. (Consultado el 20 de enero de 2019).

WEBGRAFÍA

COBEÑA, Javier. Javier Cobeña Folk. 17 de enero de 2020.
Canal de YouTube.

<https://www.youtube.com/channel/UCU7P2uNdHiZ7JLpVo3o4fjA>

ORIOZ, Jordi. Jordi Urioz-Tresforats. 2 febrero de 2020.
Canal de YouTube.

https://www.youtube.com/channel/UCCOeWfsDuLJQraslvwpDs8A/featured?disable_polymer=1

SÁNCHEZ, Juan. Juanma SÁNCHEZ. 17 de febrero de 2020.
Canal de YouTube.

<https://www.youtube.com/user/juanmitatikieto/about>

Juanma SÁNCHEZ, «www.tamborileros.com», Juan Sánchez,
<http://www.tamborileros.com/index.htm>

ANEXOS

FUENTES ORALES

Por la ley de protección de datos no proporciono los nombres y apellidos de los informantes, en consecuencia cito las fuentes orales y los trabajos de campo cronológicamente y numero a dichos informantes.

Informante 1 y 2

(comunicación personal, 19 octubre 2019)

Informante 2

(comunicación personal, 19 octubre 2019)

Informante 3

(comunicación personal, 16 noviembre 2019)

Informante 4

(comunicación personal, 15 enero 2020)

Informante 4 (comunicación personal, 16 enero 2020)

Informante 4

(comunicación personal, 20 enero 2020)

Informante 5

(comunicación personal, 17 enero 2020)

Informante 4

(comunicación personal, 17 enero 2020)

Informante 6 y 4

(comunicación personal, 17 enero 2020)

Informante 4

(comunicación personal, 18 enero 2020)

Informante 4

(comunicación personal, 20 enero 2020)

Informante 7

(comunicación personal, 30 enero 2020)

Informante 8

(comunicación personal, 31 enero 2020)

Informante 9

(comunicación personal, 10 enero 2020)

Alborada de San Antón, Broza

(video personal, 17 enero 2020)

Entrada a la misa San Antón, Broza

(video personal, 17 enero 2020)

Misa a San Antón, Broza

(video personal, 17 enero 2020)

Procesión de San Antón, Broza

(video personal, 17 enero 2020)

Entrada a la misa de San Sebastián en Majadas de Tietar

(video personal, 20 enero 2020)

Misa a San Sebastián en Majadas de Tietar

(video personal, 20 enero 2020)

Tejer el palo a San Sebastián en Majadas de Tietar

(video personal, 20 enero 2020)

Procesión a San Sebastián en Majadas de Tietar

(video personal, 20 enero 2020)

Puja a San Sebastián en Majadas de Tietar

(video personal, 20 enero 2020)

Entrada a la iglesia de San Sebastián en Majadas de Tietar

(video personal, 20 enero 2020)

Clases de flauta y tamboril en Casar de las Hurdes

(video personal, 19 octubre 2019)

FECHAS INSCRITAS EN PIEDRA (S. XIX) Y METAL (SS. XIX – MEDIADOS DEL XX) EN CASAS DE BEMBIBRE, SAN ROMÁN DE BEMBIBRE, SANTIBÁÑEZ DEL TORAL, SAN ESTEBAN DEL TORAL, VIÑALES Y SANTA MARINA DEL SIL (EL BIERZO)

Lorenzo Martínez Ángel

Continuando con los artículos que ya hemos dedicado en la *Revista de Folklore* a diversos aspectos de la arquitectura de varias localidades de El Bierzo¹, y siguiendo

la línea de incluir en ellos fotografías nuestras de los elementos analizados, nos centraremos en la presente ocasión en fechas que aparecen inscritas en casas, dividiendo los ejemplos estudiados en función del material sobre el que se encuentra la datación escrita: la piedra y el metal.

1 LORENZO MARTÍNEZ ÁNGEL, «Coladeras en El Bierzo Alto (Santibáñez del Toral y San Román de Bembibre): un detalle de la arquitectura tradicional»: *Revista de Folklore*, 462 (2020) 4-9.

ÍD., «Arquitectura tradicional de entramado en El Bierzo Alto (Viloria, Bembibre, San Román de Bembibre y Santibáñez del Toral)»: *Revista de Folklore*, 460 (2020) 63-65.

Permítasenos una breve digresión. Dado que una de estas publicaciones la dedicamos a la arquitectura de entramado, no nos resistimos a reproducir aquí una muestra realizada con esta técnica, que, por su forma, y a pesar de su deterioro, entendemos que, por sus características, podría interesar a los estudiosos de las tipologías de este tipo de construcciones. La fotografía la tomamos en la localidad de Viñales:

Comenzamos por los ejemplos realizados en piedra, y nos fijamos, en la presente ocasión, en el marco cronológico del siglo XIX. En su magnífico libro titulado *La ornamentación en la arquitectura tradicional de la Ribera del Duero* D. Arturo Martín Criado estudia este aspecto, indicando que a lo largo del siglo hubo épocas con mayor o con menor realización de casos, habiendo pocos, por ejemplo, hasta 1820, abundando entre 1850 y 1869, y volviendo a escasear a partir de 1870². Los ejemplos de los pueblos bercianos que analizamos, ubicados en dinteles, encajan con esto. Así, encontramos en



2 ARTURO MARTÍN CRIADO, *La ornamentación en la arquitectura tradicional de la Ribera del Duero*, Ávila 2008, p. 136: «El siglo XIX se caracteriza por la irregularidad en cuanto a la cronología de las inscripciones; épocas de abundancia alternan con otras de escasez, coincidiendo, en general, con los avatares de la historia económica y política española. Tras dos décadas iniciales más bien pobres, se percibe una cierta recuperación en los años veinte, para volver a disminuir en la década de 1830; la recuperación de los años siguientes culmina en dos décadas, de 1850 a 1869, de extraordinario auge constructivo. A partir de 1870 las inscripciones van disminuyendo, si bien, en aquellos pueblos que se construyó mucho en piedra, se concentran en buena cantidad, mientras que, en otros, parece que la construcción con piedra fue escaseando...».

Viñales una muestra de 1808 (FOTOGRAFÍA 1³), mientras que entre 1850 y 1869 se encuentran varios, con fechas de 1854 (FOTOGRAFÍA 2) y 1858 (FOTOGRAFÍA 3) en San Esteban del Toral, 1859 en Santa Marina del Sil⁴ (FOTO-

3 Queremos indicar, en relación al presente trabajo, que, en unos casos, las fotografías las centramos en concreto en las inscripciones y, en otros, en los ámbitos en los que se encuentran, para mostrar mejor el contexto de las mismas.

4 Agradecemos a D. Antonio Gómez Marqués, gran conocedor de la historia y la geografía de El Bierzo Alto, el habernos llevado a Santa Marina del Sil para conocer la localidad.

GRAFÍA 4) y 1861 en San Román de Bembibre (FOTOGRAFÍA 5). En 1900, el último año del siglo XIX, encontramos un ejemplo en Bembibre (FOTOGRAFÍA 6) no ya en el contexto de una casa de arquitectura popular, sino de vivienda burguesa, donde la factura de la inscripción y su decoración con la escritura caligráfica de unas siglas⁵ manifiestan unas características muy diferentes a los ejemplos anteriores.

5 También en alguno de los casos de tipología más popular se observa la inscripción de siglas de los propietarios de las viviendas (v. g. FOTOGRAFÍA 3).



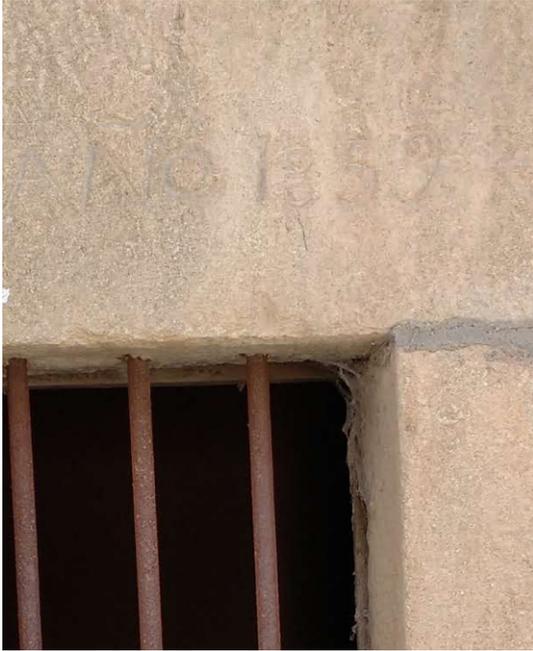
Fotografía 1



Fotografía 2



Fotografía 3



Fotografía 4



Fotografía 5



Fotografía 6

Con respecto al metal, nos centraremos en la misma cronología decimonónica pero ampliándola hasta mediados del siglo xx, no solo porque haya interesantes ejemplos de las primeras décadas de la pasada centuria sino porque, de esta manera, vamos a poder comprobar un aspecto interesante desde el punto de vista histórico: el hundimiento económico que se vivió durante la posguerra se reflejó en el empeoramiento de la calidad de alguna de las muestras conservadas respecto a la de momentos pretéritos.

Los ejemplos de rejería artística conservados son numerosos, especialmente en la villa de Bembibre, aunque también en algunas otras localidades cercanas. Aunque nos vamos a centrar en los ejemplos que contengan fecha, no podemos dejar de mencionar que hay casos de gran belleza, donde artesanía y arte se funden, y, si bien no vamos a reproducir aquí todos, por obvias razones de limitación de espacio, no nos resistimos a recoger, a modo de sencilla muestra, la imagen de algunos balcones de gran interés, conservados en viviendas burgue-

sas de Bembibre, con tipología variada, desde la hermosura derivada de las formas dadas al metal (FOTOGRAFÍAS 7 y 8) a la utilización de máscaras metálicas decorativas⁶ (FOTOGRA-

FÍAS 9-10, en este último caso en coincidencia temática con otra máscara en otra parte de la fachada de la vivienda).

6 D. Arturo Martín recoge en su citado libro un ejemplo de balcón decorado con máscara de 1885 (o. c., p. 283).



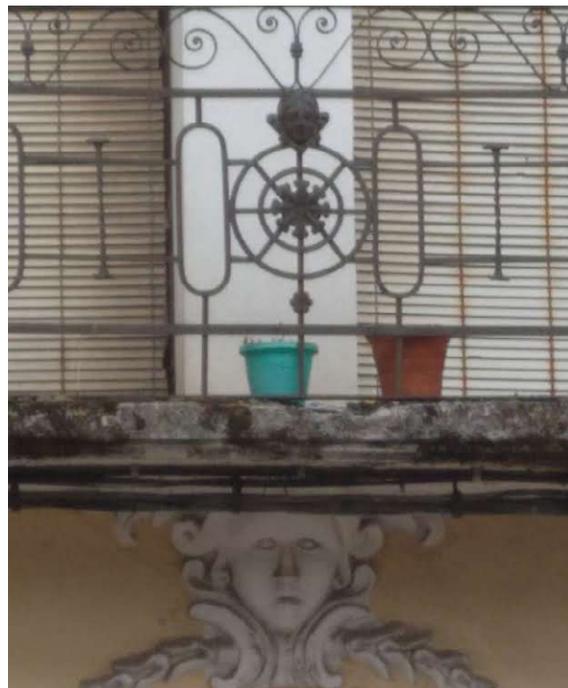
Fotografía 7



Fotografía 8



Fotografía 9



Fotografía 10

Centrándonos ya en los casos con fecha, comenzamos con dos ejemplos del mismo año, 1878, que, por sus características, parecen realizados por la misma mano (FOTOGRAFÍAS 11-12). Este segundo ejemplo nos da pie a realizar una pequeña reflexión. La fotografía 12 fue tomada en febrero de 2020. El edificio en el que se encontraba amenazaba ruina y en julio del mismo año ya había sido derribado (FOTOGRA-

FÍA 13). Trabajos como este sirven no solo para dejar testimonio gráfico del patrimonio cultural que pueda servir para futuros estudios, sino también para mostrar cómo la conservación del mismo en nuestros pueblos y villas es manifiestamente mejorable y no se puede esperar más en no pocos casos para tomar medidas que eviten su desaparición o, al menos, para documentar gráficamente sus características.



Fotografía 11



Fotografía 12



Fotografía 13

Seguimos. También probablemente de la misma mano o taller es el siguiente ejemplo, de 1888 (FOTOGRAFÍA 14); en la fachada de la vivienda se encuentran otros dos balcones, a ambos lados del mostrado en la fotografía 14, en los que aparecen unas iniciales, probablemente correspondientes a los dueños de la casa en la fecha indicada (FOTOGRAFÍAS 15-16). Al igual que en las inscripciones de fechas en piedra, también en ocasiones aparecen las iniciales, y con un marcado carácter decorativo, fácilmente comprobable por el trazado caligráfico de las

letras. Es una tipología habitual, que, por lo que se refiere a la provincia de León, se llega a documentar incluso en la misma capital; así, por ejemplo, en el barrio de Las Ventas, en la zona norte de la ciudad, se conservan dos balcones en la fachada de una casa, donde aparecen, respectivamente, la fecha, 1885⁷, y las siglas del dueño (FOTOGRAFÍAS 17-18). Volviendo a Bembibre se observa algún caso en el que la

7 Época, dicho sea de paso, en el que el barrio de Las Ventas presentaba, a pesar de pertenecer a la ciudad de León, ciertas características rurales.



Fotografía 14



Fotografía 15



Fotografía 16



Fotografía 17



Fotografía 18



Fotografía 19

decoración del balcón presenta las letras iniciales de un nombre, pero sin fecha (FOTOGRAFÍA 19), aunque no es la tipología que estamos analizando en el presente trabajo.

Los ejemplos, desde el punto de vista cronológico, continúan en el siglo xx. A comienzos del mismo, concretamente a 1904, corresponde la siguiente muestra, conservada en San Román de Bembibre, consistente en dos balcones de la misma casa en los que, en ambos, se repite como motivo decorativo la misma fecha (FOTOGRAFÍAS 20-21).

El siguiente ejemplo, de Bembibre, situado no en un balcón sino sobre la puerta de entrada de una vivienda burguesa, es, en nuestra opinión, de gran interés. La fecha inscrita, 1919 (FOTOGRAFÍA 22), también aparecía, aunque no en metal, en la parte superior de la muy decorada fachada, aunque actualmente se encuentra deteriorada, por lo que es la muestra metálica la que sigue proporcionando la información cronológica. Como indicamos es una muestra de interés por varias razones; la primera, porque nos indica cómo, en la zona geográfica estudiada en el presente artículo, también



Fotografía 20



Fotografía 21



Fotografía 22



Fotografía 23

se realizaban inscripciones caladas sobre metal, y la segunda porque se aprecia un motivo floral que, por lo que respecta a la misma localidad, se repite con frecuencia en rejas de balcones, como se aprecia en uno en el que se destacó con pintura (FOTOGRAFÍA 23).

Nos acercamos al final de este trabajo, con dos ejemplos, ambos de decoración sobre puertas, uno un poco anterior a la Guerra Civil, en concreto de 1934, de Santibáñez del Toral (FOTOGRAFÍA 24) y otro de plena posguerra, de 1947 (FOTOGRAFÍA 25), de Bembibre. La comparación entre ambas muestras imágenes

manifiesta la evidente peor calidad de la segunda muestra (a pesar de contener siglas), probablemente como reflejo de la extrema pobreza del momento histórico en el que se realizó.

Como ya hemos mostrado en el presente artículo, algunas muestras de artesanía/arte siguen desapareciendo y otras se encuentran en mal estado de conservación. Ojalá artículos como este sirvan no solo para conservar y transmitir materiales visuales que sirvan a los estudios sino también para concienciar a todos/as de la necesidad de apreciar y preservar el patrimonio cultural de nuestras zonas rurales.



Fotografía 24



Fotografía 25

EL ROLLO COMO SÍMBOLO DE PRIVILEGIO DE VILLAZGO

Àngels Hernando

El término rollo proviene del latín (*rotulus*). Se trata de un mojón¹, indicador de jurisdicción de una población y parece que su origen es una construcción exclusivamente española

de la zona de Castilla². Los rollos jurisdiccionales aparecieron en los reinos de Castilla y León a finales del siglo XIV. Los monarcas les concedían a algunos nobles el Privilegio de Villazgo.

1 Señal permanente que se pone para fijar los linderos de heredades, términos y fronteras. Diccionario de la Real Academia Española [En línea] <http://dle.rae.es/?id=PXo9dgU|PXq8hqB> (consulta 01/10/2020).

2 Lámpez, V. *Arquitectura civil española de los siglos I al XVIII*. Tomo I, Valladolid: Ed. Maxtor, 2012. p. 369.



Privilegio de Villazgo de Arauzo de Miel.

Cortesía de Alfonso Benito Benito Miembro del Foro para el Estudio de la Historia Militar de España (FEHME)

DON FELIPE POR LA GRACIA DE DIOS Rey de Castilla de Leon de Aragon de las dos Sicilias, de Jerusalem, de Portugal, de Navarra, de Granada, de Toledo, de Valencia, de Galicia, de Mallorca, de Sevilla, de Cerdeña, de Cordova, de Corcega, de Murcia, de Jaen, de los Algarbes, de Algezira, de Gibraltar, de las Islas de Canaria, de las Indias Orientales y occidentales, Islas y Tierrafirme del Mar Oceano, Archiduque de Austria, Duque de Borgoña, de Bravante y de Milan, Conde de Abspurg, de Flandes, de Tirolo y de Barcelona, Señor de Vizcaya y de Molina. POR hazer bien y merced al Concejo de Justicia y Regimiento del lugar de Arauzo de Miel y porque las ocasiones que tengo de gastos aveis ofrecido servirme con tres mil ducados... Y le hago Villa de por sí y sobre si con jurisdicción civil y criminal.

El Privilegio de Villazgo se expedía en una Real Cédula ordenando la concesión de una villa en señorío como reconocimiento por su linaje nobiliario o por sus batallas durante la Reconquista. A este fin, para identificar el territorio o en algunos casos la transmisión de propiedad se construía en la plaza principal de la villa, un pedestal escalonado cuadrado o redondo de piedra, sobre el cual se erguía una columna simbólica, con escudos de armas, que finalizaba con una cruz, una bola o cuatro figuras salientes a modo de gárgolas. De esta manera el rollo se asoció a las ciudades que pasaban de ser pequeños núcleos de población a villas que gozaban de plena jurisdicción municipal, realenga, señorial o abacial, con poder para ejecutar la ley.



Cabezón de la Sierra.
Fotografía de la autora



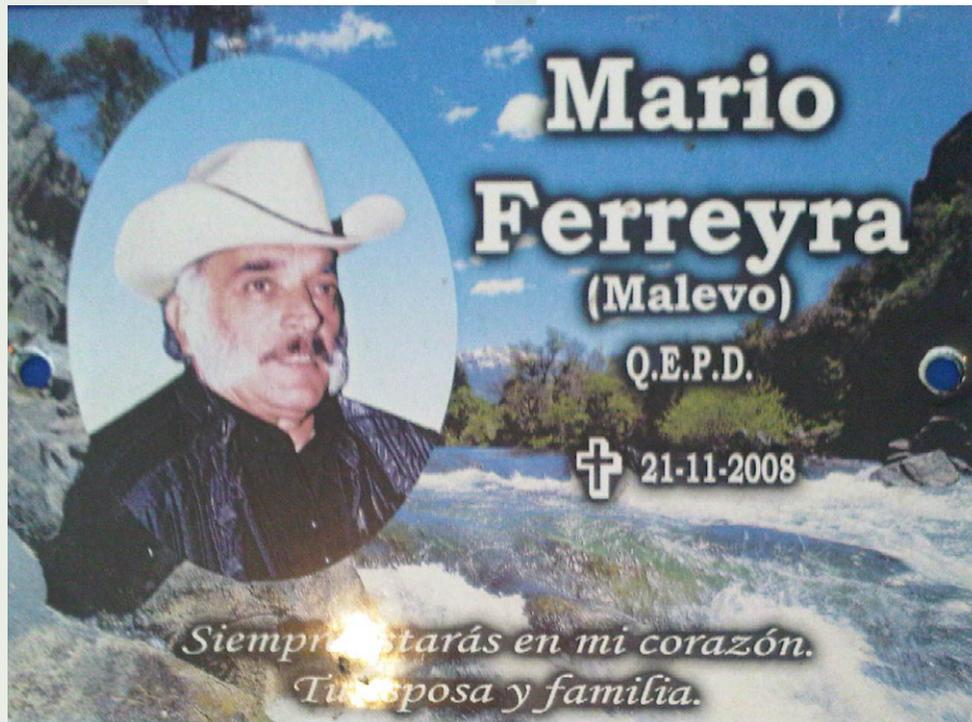
Jaramillo Quemado.
Fotografía de la autora

Los pueblos que poseen rollo jurisdiccional, y están declarados Bienes de Interés Cultural de Castilla y León (BIC), se pueden beneficiar de los programas regulados en la Ley de Patrimonio Cultural de Castilla y León. Sin embargo hay algunos rollos como el del municipio de Jaramillo Quemado³, (que cuenta sólo con siete habitantes según el Instituto Nacional de Estadística del año 2019) que no están catalogados. Su conservación depende por tanto, de las aportaciones que realizan las diferentes administraciones, los visitantes y los propios vecinos. En este sentido, hemos de destacar el perfecto estado de conservación del rollo de Jaramillo Quemado. Lo que nos lleva a valorar la importancia que los habitantes de esta comunidad dan a su patrimonio ya que, para ellos representa un símbolo identitario y cultural.

³ Junta de Castilla y León.
<https://servicios.jcyl.es/pweb/portada.do>
(consulta 01/10/2020).

LA MUERTE DE UN POLEMICO PERSONAJE. EL «MALEVO» FERREYRA

Cynthia Pintado



Resumen

Carecemos de datos acerca de Mario Oscar Ferreyra conocido bajo el apodo del Malevo Ferreyra. Es por ello que proponemos la taxonomía de «malevo urbano» como primera aproximación.

Sin embargo, en su tumba del cementerio de Los Pereyra, son pocos los exvotos, aunque a pocos metros se encuentran flores, velas, rosarios, figuras religiosas varias.

En esta ponencia damos a conocer nuestras observaciones del lugar y ubicamos este estudio en el marco de trabajos previos sobre devociones populares en el territorio de nuestro país.

Palabras clave: tumba, culto popular, devoción, ex votos.

Antecedentes

En este trabajo nos proponemos abordar la manera en que se conjugaron tanto en el siglo xx como en pleno siglo xxi, la justicia institucionalizada y ejemplificada en el accionar de ciertos «malevos urbanos».

Por un lado se destaca el conocido Malevo Ferreyra, tema de nuestra investigación, como también uno de los clanes familiares que pervive en la provincia de Tucumán, «Los Gardelitos» conocidos en el medio y que desarrollan su vida y sus actividades al margen de la ley, gozando de gran impunidad.

Para ambos casos cuando debieron enfrentarse al orden jurídico lo llevaron adelante enfrentándose con la justicia, siendo extremadamente

exigentes para reclamar sus derechos, generando movimientos y sumando adeptos para su causa.

Es por ello que desarrollaremos en este primer trabajo las andanzas de Ferreyra analizando al mismo tiempo los nexos de su vida con algunos clanes renombrados y el desencadenante de su deceso.

Nuestro análisis se basa a partir de trabajos relevados durante el 2010 en Tucumán Capital tanto en el cementerio del norte como en el de Los Pereyra.

Por otro lado en nuestra intención contrastar con la actualidad parte del trabajo realizado por Don Félix Coluccio. Debemos destacar que este 23 de agosto se cumple el centenario de su natalicio.

Su vida

Mario Oscar Ferreyra nació el 29 de enero de 1945, en Los Pereyra, Cruz Alta, al este de Tucumán, tal como lo señala su libreta de enroalamiento.



Foto en la libreta de enroalamiento

De muy joven ingresó al a fuerza policía de su provincia natal. En la década del 70, siendo ya oficial, peleó contra manifestantes de la Juventud Peronista (JP) durante un tumulto en el centro de Tucumán Capital, del cual conservó la

cicatriz lo acompañó por el resto de su vida. Se enfrentó con Julio Alsogaray, de Montoneros, a quien mató.

Durante la dictadura militar estuvo unos años en situación pasiva, acusado de matar sin razón, según las crónicas de ese tiempo.

En 1986, ya en plena democracia, se le imputó el crimen del conocido delincuente Enrique «Prode» Correa, pero la Justicia consideró que no había pruebas en su contra y lo absolvió. Un año después, cuando ya era jefe de Robos y Hurtos, protagonizó un tiroteo en el acceso Norte, durante el cual murieron dos miembros del clan «Gardelitos». En 1988 se lo acusó de la muerte de otro «Gardelito», Daniel Carrizo quien había sido torturado en un calabozo de la Brigada, aunque tampoco hubo pruebas para condenar a Ferreyra. En enero de 1990 lo nombraron jefe de la Dirección General de Investigaciones y dos meses después se puso al frente de una revuelta policial que exigía mejores salarios al gobernador José Domato. El levantamiento tuvo en vilo la provincia durante dos semanas. Treinta policías habían sido cesanteados a raíz del conflicto, pero finalmente el Gobierno dio marcha atrás con la medida. Cuando se llegó a un acuerdo, Ferreyra reunió a los sublevados y, luego de comunicarles el pacto alcanzado. Al grito de «'Malevo' corazón» lo sacaron en andas de la Jefatura.

En 1991 en Laguna de Robles fueron asesinados tres presuntos delincuentes: José «Coco» Menéndez, Hugo «Yegua Verde» Vera y Ricardo «El Pelao» Andrada. Ferreyra aseguró que se había tratado de un enfrentamiento y que las víctimas habían formado parte de una peligrosa banda de asaltantes.

En noviembre de ese mismo año denunció públicamente que comisarios utilizaban la Policía en provecho propio, asegurando que se estaban enriqueciendo ilícitamente.

Al otro día, por orden del jefe de Policía, Ferreyra fue pasado a disponibilidad. Una semana después, uno de los comisarios a los que Ferreyra

ya había denunciado, afirmó que lo de Laguna de Robles había sido una ejecución, versión que fue apoyada por el agente Luis Dino Miranda, quien había formado parte del grupo del «Malevo». Ferreyra se hizo conocido en todo el país, lo condenaron a prisión perpetua, él se atrincheró en la Alcaidía de Tribunales. Salió caminando con granada en mano y se escapó. Se entregó y más allá de la pena determinada pasó un par de veces por la cárcel.

El último incidente envió al malevo a juicio, pero éste se suicidó.

¿Inicio de un culto?

La controvertida vida del ex comisario Mario Oscar 'Malevo' Ferreyra genera diversos interrogantes con referencia a la popularidad de su figura en vida y luego de su muerte.

También adoptó, al mejor estilo caudillezco, una apariencia inconfundible. Desde su atuendo utilizando camisa negra, pantalón blanco, sombrero panamá, patilla ancha y larga en exceso, bigote frondoso negro contrastando con su cabellera que, con el correr de los años, se transformó en canosa.

Se auto denominaba *Malevo*. Es por ello que creemos conveniente definir el término. Según el Diccionario de la Real Academia Española malevo significa hombre matón y pendenciero que vivía en la orillas de Buenos Aires. Matón igual a hombre bravo, pendenciero propenso a peleas. Caudillo, dirigente de guerreros, director de comunidad o gremio. Hechas estas salvedades podemos sostener que su apodo encuadraba con su figura en varios de los aspectos. Los excesos en el uso indebido de la fuerza pública como amparo han sido una recurrencia constante en nuestro territorio y en especial en aquellos que ostentaban cierto poder público.

Este sujeto ganó relevancia y adeptos a partir de la prensa amarillista pero también suscita curiosidad que haya elegido quitarse la vida frente a las cámaras de televisión, quizá enraizando así su figura transgresora hasta último

momento o con la esperanza de generar una imagen mítica. Aunque al mismo tiempo ese exceso en el uso del poder pudo ser el detonante de llevar su propia vida a una situación límite y creer poder manejar la situación mediática, cosa que no ocurrió así.

Si es destacable que él mismo se pone como modelo o arquetipo de acción matando y/o fusilando, cobrándose la justicia por mano propia, matándose él mismo. También su final trágico podría hacerlos «merecedor» de ingresar en la religiosidad popular, como alguien que pueda ayudar o alguien a quien se le pueda pedir.

Cierta similitud podríamos plantear recordando la historia de Bazán Frías. Hijo de policía, benefactor de pobres, transgresor, encontró la muerte habiendo escapado de la cárcel en el muro del cementerio del Oeste al intentar traspasarlo. Su última morada se halla en el cementerio del Norte, el de los pobres, según se lo conoce. La diferencia notable es que no podríamos clasificarlo como un malevo urbano sino, aceptando la taxonomía propuesta por Coluccio, como gaucho milagroso. A la inversa el clan Los Gardelitos, algunos contemporáneos a Ferreyra, han tenido ciertos devotos circunstanciales y se los podría considerar como malevos urbanos al igual que Ferreyra o como una devoción más que no tuvo mayor auge y que contemporáneamente pasa inadvertida.

En nuestro relevamiento de 2010 hemos observado que el culto a Bazán Frías se mantiene vigente presentando ex votos y placas actuales. Cabe mencionar que su deceso fue en 1923.

Con relación al culto a Los Gardelitos, el mausoleo no presenta grandes diferencias a relevamientos anteriores, motivo por el cual creemos que el culto no se ha desarrollado con igual magnitud.

Volviendo al tema de esta investigación, es destacable como aspecto de la modernidad, la elección de Ferreyra de suicidarse frente a las cámaras de un canal televisivo. No hay que olvidar que diversos aspectos de su vida han



Cementerio Los Pereyra

estado relacionados con los medios de comunicación. Es de notar el componente de exhibicionismo del personaje, nunca ocultó sus ideas, por demás hizo alarde de ellas. Como persona mediática el elegir suicidarse ante las cámaras genera un mensaje multiplicador de su valentía, intentando ser el centro de la escena. Asimismo la dureza que impartía ante hechos que la justicia comprobó fue su condena de muerte, una hostilidad que retornó sobre él mismo. Analizando lo expuesto se puede entender que existe una relación entre la necesidad del individuo y la posesión de cualidades con cierta valoración y con una identidad en cuanto a un rol muy fuerte.

Regresando al tema de esta investigación, en nuestro relevamiento de 2010 en el cementerio del norte, hallamos frente a éste (en una casa de venta de mármoles) una especie de placa fotográfica de Ferreyra. Creímos que su tumba la encontraríamos allí pero al consultar nos informaron que su cuerpo descansaba en su pueblo natal, Los Pereyra.

Los Pereyra es un pueblo ubicado al este de la ciudad de San Miguel de Tucumán, cuenta con menos de 2000 habitantes y se accede por la ruta provincial 327.

El cementerio es por demás austero, con algunos mausoleos y sector de tierra.

Cerca del límite del cementerio, que se encuentra cercado, hallamos la tumba de Ferreyra. Tumba rectangular, recubierto el piso con cerámicos en tonalidad de beige. Hacen juego en el centro una cruz de la misma cerámica pero con un recorte diferente al resto semejando una cruz que va del ancho al largo de la tumba. En el centro se encuentra una placa en donde figura su nombre, fecha de nacimiento y muerte y un recordatorio de su esposa e hijos. También hay una foto que en el momento del registro la encontramos rota. Luego en la parte más alejada de la tumba hay una especie estructura de casa con techo a dos aguas que termina en tejas, recubierto en cerámicos alrededor y con una puerta de vidrio, con rejas y candado.



Tumba de Ferreyra



Placa con foto rota, en donde figura su nombre, fecha de nacimiento y muerte, y un recordatorio de su esposa e hijos



La Gaceta de Tucumán 21/11/2008

Dentro de la construcción se observa el sombrero de Ferreyra y una imagen de bulto de Gauchito Gil¹. Detrás del perímetro de la tumba hay una cruz de hierro de color negro, un florero rojo, con flores artificiales rojas. Siempre viendo la tumba desde el frente, hallamos sobre el lateral izquierdo un lugar para depósito de velas, que al momento del registro no tenía ninguna, y al pie de la tumba una rosa artificial.

Vale la acotación que en el momento del velatorio, justo en la entrada a la sala, se encontraba una foto del difunto y por detrás de ésta una cuadro de dimensiones considerables de San Expedito. De los registros del velatorio se puede establecer que el difunto lucía su atuendo característico detallado anteriormente tal lo demuestra el registro tomado por la Gaceta de Tucumán 21 y 22/11/2008.

Dos cosas a tener en cuenta: primera la presencia de un GG en la tumba, su vinculación como protección de delincuentes o quienes escapan de la justicia sería un polo opuesto con la figura del malevo, más allá que actualmente las devociones populares han cobrado gran magnitud en todos los sectores sociales. Segunda,

la figura de San Expedito en plena sala velatoria es también llamativa, y con un registro fotográfico publicado por La Gaceta de Tucumán.

Es destacable la gráfica observada en el cementerio del norte y en la propia tumba como así también el comienzo del culto. A diferencia del registro del gauchito Turkiña (Pintado; 2008) en donde hay carencia de gráfica pero no así de culto. Aquí la manifestación es a la inversa.

El aporte del cuidador del cementerio deja vislumbrar que los que asisten a la tumba, en su mayoría, son agentes del orden público (piden protección contra las balas de los delincuentes) y algunos familiares. Por lo que se podría plantear que el comienzo del culto se encontraría a cargo de los mencionados anteriormente. No se observaron placas de agradecimiento al momento del relevamiento. Si bien la tumba pasa casi desapercibida lo que si nos llamó la atención fue que a muy pocos metros de la tumba del malevo se encontró un sitio diríamos de castigo con figuras de santos, la mayoría sin sus cabezas, desparramados entre flores, velas, botellas de vino, rosarios. Sobre el costado derecho varios ladrillos amontonados y en un envase de lata o similar un rosal. Al preguntarle al cuidador del cementerio al respecto, mencionó que desde que Ferreyra había sido enterrado empezaron a verse cosas extrañas, concluyendo su relato ahí sin dar más explicaciones.

1 Culto popular oriundo de la Provincia de Corrientes que actualmente se ha dispersado como en todo el territorio nacional. También de tipo gauchito matrero y defensor de las causas de los pobres, como un estilo Robin Hood.



Reflexiones y consideraciones

Hay varias líneas de pensamiento que hemos tomado, sólo algunas para poder luego delinear algunas hipótesis de trabajo y posteriores conclusiones.

Vittorio Lanternari expresa que «... los fenómenos de religiosidad popular son aquellas manifestaciones colectivas que desean expresar en modos propios y espontáneos las necesidades y esperanzas que no encuentran adecuada respuesta en la religión oficial». Hay un hecho que Lanternari resalta y es que estas manifestaciones han traspasado el ámbito popular invadiendo las ciudades, la clase media y alta.

Muy diferente es la postura de Don Yoder quien sostiene que «... la religiosidad popular existe en una sociedad compleja en relación y en tensión con la o las religiones oficiales de esa sociedad».

El sincretismo religioso es un proceso espontáneo motivado por intercambios culturales, en ese proceso hay una simbiosis en la que ambos

cultos se mantienen o por decirlo se sostienen uno a otro. Esa simbiosis puede dar lugar al nacimiento de una nueva identidad cultural única incluso manteniendo dos cultos distintos. Para entender su profundidad debemos distinguir previamente entre la experiencia religiosa y la experiencia cultural.

El espacio en el que dos culturas diferentes se encuentran cara a cara puede provocar un grave conflicto. El sincretismo supone aceptar la situación de crisis y afrontar el cambio, la fusión, la pluralidad.

Si decidimos tomar los rasgos pasivos, la religión popular sería «... la interacción de creencia, ritual, costumbre y mitología en las sociedades tradicionales». Asimismo debemos tener en cuenta los elementos creativos aportados por la religiosidad popular, aquellos que el pueblo agrega o toma de la propuesta de la religión oficial y los resignifica.

A partir de lo expresado entendemos por religiosidad popular al conjunto de prácticas de los sujetos que conviven en forma paralela con aquellas de la religión oficial.

Pero, por otra parte, existen las canonizaciones populares que según Susana Chertudi y Sara Newbery (La Difunta Correa; 1978) «... son aquellas que tienen por objeto de culto a personas que han sido santificadas por el pueblo, es decir, que en el proceso de canonización no ha intervenido la Iglesia Católica como institución». Félix Coluccio, por su parte, considera que «... la religiosidad popular, no siempre respetuosa de la ortodoxia romana, suele canonizar de hecho a personas reales e incluso imaginarias, a las que la tradición oral adjudica la realización de verdaderos milagros. La Iglesia, desde luego, reprobó siempre estos hechos». Pero el problema es complejo, «... lo que frecuentemente se designa como superstición es una auténtica manifestación religiosa» (Coluccio; 1995).

Para un creyente no existe diferencia entre los santos oficiales de la Iglesia Católica y los

canonizados por él mismo. Todas son personas que hacen milagros, que interceden por él, que están cerca de Dios, que reciben ofrendas, a quienes se les hace promesas, que tuvieron una muerte trágica. La devoción se manifiesta de la misma manera: se reza, se toca y se besan las imágenes milagrosas, si las hubiera, se realizan peregrinaciones, se encienden velas, se llevan flores, se dejan exvotos y se cumplen promesas, etc.

La diferencia entre el culto que se rinde a los santos oficiales y a los populares reside que el primero se manifiesta a través de reuniones tanto de tipo espiritual como social. La gente abandona su rutina diaria, asiste a Misa, participa de procesiones organizadas y luego acude a la feria donde puede adquirir comidas y bebidas regionales, artesanías, y cantar y bailar hasta el amanecer. Aquí se pone de manifiesto tanto el tiempo de culto como el de celebración.

Por su parte, la veneración tributada a los santos populares es más individual que social. Es un culto de promesas, de visitas solitarias al santuario o cementerio donde se encuentra enterrado. En general no presentan demostraciones colectivas organizadas aunque existen días de mayor concurrencia como la fecha de nacimiento o muerte y el Día de Difuntos, y se observa una mayor necesidad de dejar testimonio escrito de los favores recibidos a través de placas de agradecimiento, papeles escritos de puño y letra, banderas con escritos de agradecimiento, cintas con pedido y cadena y hasta como hemos podido comprobar en un sitio de GG en donde la tecnología se ha manifestado dejando CD en vez de algún papel escrito.

Otra diferencia importante es que los Santos oficiales son gente que vivió distante en tiempo y espacio, con costumbres y creencias completamente distintas a quienes ahora los veneran y que rara vez conocen quiénes fueron realmente. En cambio, las personas canonizadas por el pueblo vivieron dentro de su marco geográfico, descenden de alguna familia del lugar, tuvieron sus mismos problemas, necesidades y angustias; eran como el hombre común pero diferen-

ciándose por una aureola de santidad adquirida por el sufrimiento de una muerte violenta, por una vida sacrificada o por ser una víctima inocente.

Un aspecto importante para resaltar es que, para el creyente, no hay contradicción entre creer en un santo popular y continuar siendo un cristiano practicante. Se puede asistir a Misa, bautizar a sus hijos, confesarse, comulgar y honran a sus santos no oficiales junto a las imágenes de Cristo, la Virgen y los santos de la Iglesia.

Tal como se expresó en el trabajo *Nuevos datos sobre un culto popular de la campaña correntina: Turkiña* (Pintado; 2009, ATF IUNA), la proliferación de bandoleros que robaban a los estancieros ricos para ayudar a los pobres se incrementó hacia fines del siglo XIX y principios del XX, lo trascendente es que estos gauchos pasaron a ser parte de la expresión del folklore regional. Quizá ésa haya sido la inspiración de Ferreyra adoptando el apodo de malevo.

Propuestas finales

De nuestro trabajo podemos establecer algunos puntos notorios para la reflexión final a saber:

- En lo que concierne a Ferreyra no podemos establecer que se lo considere santo popular, con un proceso de culto que se está iniciando en la Provincia de Tucumán, determinamos llamar en estado «inicial», una especie de culto silencioso.
- No existe estampita, sí hay fotos y placas fotográficas.
- Se trata de un culto sin mercadeo de consumo.
- Que la vigencia del mismo atrae a camaradas del difunto.
- Se puede establecer de alguna manera que el culto todavía está fuera del circuito comercial, está circunscripto al ámbito del cementerio, tal como lo evidencian-

mos con los exvotos y el sitio cercano a la tumba de Ferreyra.

- Que por los datos relevados en otras zonas del país los gauchos populares vivieron y se mantienen vigentes en el fervor popular de sus seguidores.
- Que podemos aceptar la propuesta taxonómica de Félix Coluccio de gauchos milagrosos y devociones populares.
- Que a partir de esa propuesta nos tomamos el atrevimiento de ampliarla incluyendo malevos rurales y malevos urbanos para el encuadre de nuestra investigación y respondiendo a la contemporaneidad del mismo.
- Todas estas manifestaciones señaladas se apoyan en la necesidad de pedir y solicitar. Son espacios de expresión popular y de fe según la necesidad de cada devoto.
- Cualquiera sea la clase social del devoto toma la figura del gaucho o del malevo como ícono representativo donde tiempo de culto y de celebración se yuxtaponen en torno de la imagen.

BIBLIOGRAFÍA

- CHERTUDI & NEWBERY. *La Difunta Correa*. Huemul, Buenos Aires, 1978.
- COLUCCIO, Félix. *Fiestas y Celebraciones de la República Argentina*. Plus Ultra. Buenos Aires, 1995.
- COLUCCIO, Félix. *La devociones populares argentinas*. Nuevo Siglo. Buenos Aires, 1995.
- GARCÍA, Silvia. *Algunos aspectos de la religión popular correntina*. En Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología V. 8 Bs. As. 1972-1978.
- CASTELLI, Eugenio. *Antología cultural del litoral argentino*. Nuevo siglo. Buenos Aires, 1995.
- GENTILE, Margarita. *Dinámica de las devociones populares grupales y familiares. Estudio de casos como aporte a problemas teórico-metodológicos en Folklore*. En prensa. PUCP, Lima, 2006.
- GENTILE, SOUSA, PINTADO. *Lenguajes artísticos en la esfera del no-arte en sitios de devociones populares. Tradición folklórica y paradigmas regionales (República Argentina, siglo xx)* Fondo Nacional de las Artes, en prensa.
- PERKINS HILDAGO, Guillermo. *Creencias y supersticiones. Recogidas en la provincia de Corrientes*. Revista del Instituto Nacional de la Tradición. Año I, entrega N° 1, Buenos Aires, 1948.
- YODER, Don. *Hacia una definición de religión popular*. Folklore Argentino y Latinoamericano II. Buenos Aires, 1979.

APÉNDICE WEB

- www.lagaceta.com.ar
- www.lanacion.com.ar
- www.indec.gob.ar

FACUNDA MARTÍNEZ LANDA Y UN POEMA SOBRE LA HISTORIA CRIMINAL DE LODOSA

José Torres

1. Introducción

Facunda Martínez Landa (Lodosa¹, 1928) es la memoria viva de la localidad que la vio nacer; la cual ha sido su hogar durante toda su vida. Una vida que, vista desde fuera, parece exclusivamente dedicada a su familia. Como todas las personas de su generación. Y, sin embargo, iba haciendo algo más. Iba recuperando parte de ese saber popular que forma el acervo cultural de una sociedad.

Sus recuerdos. Las historias que ha ido recopilando año tras año. Los cuentos, poemas y canciones que su abuela le narraba, cantaba y contaba siguen igual de actuales en su cabeza como el primer día que las aprendió. Y, como buena guardiana de la memoria de Lodosa, no ha duda ni un solo minuto en transmitir ese conocimiento a todo aquel que quisiera atreverse a conocer. A quien tuviera curiosidad por la historia de Lodosa; que, al igual que la propia Facunda, puede parecer un pueblo más, pero cuando nos adentramos en sus calles, en sus historias y en sus gentes, descubrimos esa singularidad típica de los municipios que constituyen España.

Durante los últimos años, diversos historia-dores con repercusión autonómica e incluso nacional, han ido a buscar información sobre la Guerra Civil (1936-1939) a Lodosa, que, tristemente fue la localidad en la que hubo la mayor represión dentro de Navarra. Una vez que se empieza a indagar, investigar o recopilar información, dentro de Lodosa, todas las instituciones (Ayuntamiento e Iglesia) y las personas



Facunda Martínez Landa junto a su marido
José Remírez Remírez

de la localidad que se han dedicado a recopilar información, acaban derivando a estos a Facunda Martínez Landa. Por lo que sus recuerdos de niñez sobre la Guerra, así como las experiencias de personas que no pueden estar aquí para contarlas, han servido como base de datos para libros, exposiciones y documentales.

Y, a pesar de esta ayuda proporcionada a los investigadores, ninguno de ellos se interesó más allá de estos años de barbarie y fratricidios. Por lo que, gran parte del conocimiento popular de Lodosa, sigue sin ser escuchado.

1 Lodosa es un municipio en la Comunidad Foral de Navarra, situado a orillas del Río Ebro.

Este artículo, en pequeña medida, intenta subsanar esa laguna. Se plasmará un poema típico de Lodosa durante la década de 1930, evitando así su pérdida, debido a que sólo se conserva en la memoria de Facunda Martínez Landa. Dicho poema habla sobre un asesinato, que podemos clasificar, de violencia de género. Posteriormente se explicará la intrahistoria del poema, completando de esta manera la historia de Lodosa. Entendemos que, al tratarse de la historia criminal de un pequeño pueblo, puede generar controversia e incluso incomodidad a los habitantes de Lodosa. Sin embargo, el romance (o poema), así como el hecho de la transmisión oral en pleno siglo xx, tienen valor etnográfico, que merece la pena estudiarlos. Por último, se ha intentado averiguar si existe alguna fuente de datos que permita corroborar los hechos mencionados en el poema.

2. El poema

La gran mayor parte del conocimiento popular no se ha transmitido a través de libros, sino que pasaba de padres a hijos. Otro tanto de ese conocimiento, se fue manteniendo a base de romanceros, poemas o leyendas. Y todas, poco a poco, caen en el olvido. Un poema corto y poco pegadizo narra un suceso desconocido. De tarde en tarde, cuando se habla de violencia de género delante de Doña Facunda, esta responde:

El Crimen de Pedro Abos

*El día tres de Febrero
un gran crimen pasó
Pedro Abos a su mujer
tres puñaladas le dio.*

*Tres hijas mocitas tiene
Y al cine se las llevó
él como estaba encantado
al Calvario se volvió.
Entonces, la mató.*



Facunda Martínez Landa, a la derecha de la foto

El poema popular, sin ninguna autoría reconocida, narra un crimen sucedido en Lodosa. Cuando se le pregunta a Facunda por mayor información, a pesar de no poder acotar el crimen en un periodo determinado, añade información adicional.

3. El crimen

El crimen sucedió a principios de Febrero en las fiestas de San Blas. En dicha festividad en Lodosa se traían películas de las que se podía disfrutar. Pedro Abós decidió llevar a sus hijas al cine. Una vez allí, con la excusa de haberse olvidado el tabaco, volvió a su casa, en el barrio de «El Calvario». Dicho barrio, en la época del asesinato, era para gente pobre y con pocos

recursos. Las casas estaban cerca de la montaña. Una vez en la casa, con la aguja de coser serones², apuñaló a su mujer reiteradas veces. Tras el asesinato, volvió al pueblo diciendo que habían asesinado a su mujer. A pesar de haber intentado lanzar las sospechas sobre otros, se le acabó deteniendo y condenando por el crimen.

4. Evidencia

Una vez que se ha escuchado el poema de boca de Facunda, al intentar indagar sobre este asesinato no se encuentra evidencia sobre el mismo. En el Archivo Real y General de Navarra (ARGN), al intentar encontrar la sentencia de Pedro Abós, no se encontró ningún documento que acreditara que se había enjuiciado a nadie con ese nombre o por un asesinato similar en Lodosa durante el primer tercio del siglo xx. Los responsables del ARGN han ofrecido tres explicaciones para la falta de datos:

1. El expolio acaecido en los archivos de los juzgados durante los primeros meses de la Guerra Civil.
2. La gran mayoría de la documentación judicial anterior a 1930 no está descrita a nivel de unidad documental; por lo que la mayoría de los expedientes se encuentran guardados de manera conjunta y la búsqueda se torna imposible.
3. Los documentos anteriores a 1930 están clasificado indistintamente por localidad donde se realizó el crimen o por localidad donde se juzgó. Por lo que a pesar de suceder el crimen en Lodosa puede estar clasificado en Mendavia o Pamplona (dependiendo del juzgado encargado).

A la par, los libros sobre crímenes cometidos en Navarra o sobre la historia de Lodosa duran-

te el siglo xx, no mencionan a nadie con dicho nombre y/o el crimen. Mucho menos se hacen eco del poema.

Sin embargo, a pesar de la falta de evidencia, durante la revisión de la prensa de la época se encontró un pequeño artículo, de pocas líneas, publicado el 27 de Febrero de 1922 en el periódico *La correspondencia de España*.

Se situó en la esquina inferior derecha de una página par. Un pequeño lugar para un suceso intrascendente. El artículo se titulaba: *Parricida Condenado a Muerte*.

El artículo así decía:

Ha terminado el juicio contra Pedro Abos, de Lodosa, que ha sido condenado a muerte por parricidio y a diez y siete años de cadena temporal por otro delito de parricidio frustrado.

Pedro Abos arrojó, en enero de 1921, una piedra sobre su mujer, de 25 kilos de peso, sin que lograra alcanzarle, a pesar de haberse situado para cometer el delito en un plano superior al que aquella ocupaba.

Veinte días después premeditó el crimen y para lograr su propósito llevó una noche a sus hijas al teatro, y él se volvió a su casa y mató a su mujer de tres enormes cuchilladas.

Detenido y encarcelado, culpó primero en las declaraciones prestadas a su propio padre y luego dijo que la víctima se había suicidado.

Durante el juicio se mostró con cinismo y tranquilidad, a pesar de la prueba abrumadora.

El fallo, aunque se esperaba, ha causado gran emoción.

2 Un serón es una sera alargada sin asa para llevar la carga en la caballeriza. Generalmente están hechos de esparto.

5. Conclusiones

Hay periodos de la historia que concentran mayor popularidad que otros. Incluso dentro del mismo periodo, ciertos hechos o sucesos son más estudiados, relegando a otros al olvido.

El objetivo de este artículo era, por un lado, subsanar una injusticia con respecto a Facunda Martínez Landa. Su sabiduría popular, que no por ello menos importante, mantiene con vida los usos y costumbres de una Lodosa que ya no existe. Y, por otro lado, era plasmar el poema sobre el *crimen de Pedro Abos*. Un poema anónimo caído en el olvido. Un poema, a fin de cuenta, que mantiene viva la memoria de un suceso que conmocionó a todo un pueblo.

La evidencia escrita sobre ese suceso es tan escasa que sólo un periodo recoge una pequeña reseña sobre la sentencia. Se da un peso importante a las fuentes escritas, olvidándonos, que incluso esas fuentes no son infalibles.

El ejemplo escrito en este artículo hace que se valore más a Facunda Martínez Landa, la memoria de Lodosa. A día de hoy se ignora el conocimiento que esta mujer tiene sobre el pueblo de manera exclusiva. Por lo menos se ha rescatado un trocito de esta memoria necesaria para entender la historia de Lodosa.

Autor: José Torres

Profesor del Departamento de Ciencias Jurídicas y de la Empresa. Universidad Católica San Antonio de Murcia (UCAM)

«MENTALIDAD MÁGICA» EN LAS PRIMERAS DÉCADAS DEL SIGLO XX EN CASTILLA Y LEÓN

Antonio Bellido Blanco

La creencia en fuerzas mágicas o espirituales puede resultar algo fuera de toda lógica en los tiempos actuales. La enseñanza reglada y la omnipresencia tecnológica en todos los ámbitos de la vida nos hacen olvidar que hay culturas distintas a la nuestra que aún valoran facetas de la vida que atienden a fenómenos que quedan al margen de la ciencia.

En realidad nuestra propia cultura no está tan alejada de esta situación. Hace unos cien años este imaginario todavía formaba una parte importante en la vida de nuestros antepasados. Y este hecho no sorprendía ni siquiera a los estudiosos de la antropología, como cabe apreciar del relato que Julio Caro Baroja hacía de la creencia en brujas y ojamientos. En una de sus obras (Caro Baroja, 1966) transcribe los relatos recogidos entre 1935 y 1950 en Vera de Bidasoa de algunos conocidos que refieren sus encuentros con brujas y otras informaciones sobre este mismo tema. Aunque, como él mismo señala, eran mucho más abundantes los testimonios de aquéllos que creen en brujas que de quienes se consideran a sí mismos brujos o brujas; más de las víctimas que de quienes tenían poderes.

En buena medida puede pensarse que eran otros tiempos, con una tasa elevada de analfabetismo que incluía a más de la mitad de la población española hasta prácticamente 1920 (Liébana 2009). Pero en realidad este factor no tiene por qué resultar determinante en la aceptación de creencias mágicas. De hecho, como señalaba Ortega y Gasset en 1934 (1983), una cosa son las ideas en torno a la realidad y los conocimientos científicos, que pueden ser ob-

jeto de discusión, y otra son las creencias, que operan en nuestro subconsciente, no necesitan ser racionalizadas y que no tenemos por qué cuestionarnos. En todas las épocas y lugares pueden encontrarse personas que cautivan con su discurso a diversos grupos de gente tras la promesa de curaciones, salvaciones espirituales u otro tipo de remedios para sus preocupaciones mundanas. Y su poder de atracción –tanto si sus recursos son efectivos como si resultan añagazas– cautiva a individuos de toda condición, carácter y formación. En las últimas décadas no han dejado de encontrarse, en el ámbito del mundo occidental, cabecillas de sectas milenaristas, visionarios, sanadores de lo incurable y consejeros infalibles.

Por otra parte el repaso que vamos a hacer en este texto puede ser de utilidad para completar una genealogía de las creencias, aún por hacer. Existe un buen número de estudios dedicados a este tema en la Edad Media y la Edad Moderna, si bien las fuentes se encuentran más difusas y menos explotadas para el ámbito temporal que tratamos aquí, cuando empieza a perder fuerza y visibilidad.

Para nuestro trabajo vamos a servirnos principalmente de las obras publicadas con los datos de la Encuesta del Ateneo de Madrid, que recorren buena parte del territorio de Castilla y León (Blanco 1986, Herrero y Merino 1996, Fernández de Mata 1997 y 2018, Merino y Herrero 1999, Álvarez Courel 2009 y Rodríguez 2016), a falta de que se editen las fichas de Ávila y Soria. Los datos básicos a los que nos referiremos serán los de estos libros, indicándose la procedencia de otros datos cuando resulte necesario.

Embarazos

En un momento u otro, una de las grandes preocupaciones de casi todas las parejas es tener descendencia. Hoy la ciencia parece haber desplegado un amplio surtido de recursos para conseguir y llevar a buen término los embarazos, pero antes ya existían otros medios. En muchas localidades de Burgos, Palencia, Valladolid y Salamanca se recoge en la encuesta del Ateneo el valor que se concedía al santuario de santa Casilda que se encuentra en las proximidades de Briviesca (Burgos) para la buena conclusión de los embarazos.

En este enclave se unían varios factores que se consideran favorables para que funcionen fuerzas extraordinarias. Por un lado está en un notable paraje natural en el que existen varios pozos de agua y una cueva y, por otro, se encuentra un espacio sagrado dedicado a santa Casilda. Las propiedades curativas de estas aguas debían ser conocidas ya en el siglo XI, cuando se dice que acudió la hija de un emir musulmán de Toledo, Casilda, para sanar de un sangrado vaginal anormal. No sólo logró curarse, sino que además se convirtió al cristianismo y se quedó hasta su muerte en este lugar, que entonces era un monasterio dedicado a san Vicente (Valdivieso 1992).

Desconocemos cuándo deja de ser simplemente un sitio con aguas curativas contra el «flujo de sangre» y pasa a atraer a gentes deseosas de tener descendientes. El hecho es que santa Casilda aparece como abogada de los matrimonios estériles y así lo recogen los testimonios de la encuesta (y también se reconoce así en tierras vascas). Muchas mujeres peregrinaban a este santuario y pedían ayuda a la santa. Hasta allí marchaban tanto gentes pudientes como humildes. Las mujeres que querían tener un hijo arrojaban una pieza al pozo y si querían una hija, lanzaban un trozo de teja. Y tantas piedras y tejas como hijos e hijas quisieran tener. Entre los datos burgaleses se dice que todos los años se sacan dos o tres veces las rocas del fondo del

pozo. En la provincia de Burgos, además, había quien consideraba que los paños mojados en el agua de los pozos de santa Casilda eran de ayuda en los partos difíciles.

En el caso de Renedo de la Vega (Palencia) existía un ritual distinto, ya que se dice que la mujer lograba la fecundidad arrojando al agua siete piedrecillas, de tal modo que a las siete semanas quedaba embarazada. Por otra parte era frecuente que muchos devotos acudieran al santuario a agradecer la merced otorgada y de ello quedaba el testimonio en los muchos exvotos de cera y madera, en fotos y pinturas que eran depositados en el templo.

En algunas localidades se recogieron otros procedimientos para lograr el embarazo. En Villarramiel (Palencia) se decía que, como último recurso, hay que realizar el coito dentro de un pozo seco. Y en Salamanca, concretamente en Vitigudino y los pueblos de la Ramajería, se sostenía que lanzando una chinita redonda dentro de un pozo todas las mañanas a la salida del Sol durante un mes, la mujer quedaba embarazada. Aunque falta aquí encomendarse a la santa, se ve la importancia de los pozos, posiblemente como representación de la vagina según se aprecia ya en textos medievales como el *Libro de Buen Amor* (Pedrosa 2005). En La Bañeza algunas mujeres acuden a la romería del Santuario de Santo Tirso, donde besan su reliquia y pasan por su camarín, ganando así la fecundidad.

El médico de Villarmayor (Salamanca) señala en las respuestas a la Encuesta un método para quedar embarazada que le relató una curandera. Consiste en poner, entre las conchas o caparazón de un galápago joven, tres hojas de fresno macho, rociándolas con vinagre blanco cada tres días durante 3 meses, 3 semanas y 3 días. No debe haber ningún olvido en la ejecución para asegurar su efectividad. No es el único caso de recurso a las curanderas, puesto que tanto en algunos lugares de Salamanca como en Oseja de Sajambre (León) muchas mujeres estériles acuden a ellas y les proporcionan pó-

cimas y ensalmos para favorecer el embarazo, si bien en ningún caso consta cuáles eran las recetas y fórmulas usadas.

Una vez embarazadas, mujeres de todas las provincias de Castilla y León manifestaban una enorme prevención ante el peligro que entrañaban los antojos. Si la mujer deseaba algún alimento poco frecuente, como sardinas frescas, escabeches y frutas, había de ser satisfecho por el marido porque, de no hacerlo, el nacido tendría algún defecto o señal en su cuerpo con la forma del elemento deseado. En Sahagún y Gordaliza (León) se decía que incluso se podía correr el riesgo de que hubiera un aborto.

Por su parte en Villarmayor algunos años antes de la realización de la Encuesta se difundió una reliquia de santa Brígida –una carta encontrada en su altar– que servía para que los embarazos llegaran a buen término. Las embarazadas copiaban la carta y tocaban con su copia la original (o una copia que ya hubiera tocado la original), traspasándole así su poder. La mujer debía llevar el escrito colgado del cuello hasta el parto. Por su parte en Encinas de Abajo (también en Salamanca) se ponía a las mujeres 7 o 9 palitos abiertos atados a la cintura tanto para evitar los flujos de sangre como los malos partos.

En el caso de Aldehuela del Codornal (Segovia), para que el parto se desarrolle sin problemas, algunas mujeres van descalzas a la fiesta de la Virgen de Pinarejo, en una ermita de la vecina localidad de Aldeanueva del Codornal. Este tipo de comportamiento no es raro en otros santuarios de la región. Y durante el mismo alumbramiento en Zamora algunas mujeres colocan bajo la cama unas tijeras abiertas, lo que sirve para evitar los dolores posteriores al parto; mientras que en Boadilla (Salamanca) recurren en los partos difíciles a colocar entre la espalda y la camisa de la parturienta una reliquia de San Genaro. En la Virgen del Camino (León) si el parto se alarga, cubren a la mujer con un manto de su Virgen, mientras que en Villablino

y alrededores se pone el rosario de la Virgen de las Carreras (una antigua cofradía) a la cabecera de la cama y en Gordaliza del Pino los cordones de la Virgen de los Dolores alrededor de la parturienta. Ayudas no faltan y resulta bien habitual recurrir durante el parto a imágenes y reliquias, a encender velas y a la rosa de Jericó.

En Salamanca se recoge la información de que la camisa de la recién parida tiene propiedades mágicas: el quinto que se la pone se librá en el sorteo de ir al servicio militar y también cura si se la pone quien padece cogijos, una erupción de granos por todo el cuerpo atribuida a la baba de la lagarta o a la picadura de garrapata.

Recién nacidos

También era general la creencia en que diversas circunstancias del embarazo o del momento del nacimiento son determinantes para imprimir características especiales a la criatura o presagiar detalles de su vida, encontrándose testimonios en esta línea en casi todas las provincias. El problema es que, según los lugares, la interpretación de los mismos signos varía.

Si llora en el vientre de la madre, y ésta no se lo cuenta a nadie, será saludador (un tipo específico de curandero que sana la rabia y otros males como verrugas y los cocos del ganado sirviéndose de su aliento, su saliva y de recitar ciertas fórmulas). Cuando crece, la madre le hace saber el don que tiene y desde ese momento puede empezar a usarlo. Para curar la rabia hace el gesto de la cruz a la persona que haya sido mordida. En tierras palentinas, buena parte de Salamanca y Fuentepelayo (Segovia) los que están dotados con la facultad de curar la rabia son quienes tienen una cruz en el paladar; pero este mismo rasgo físico en Béjar se toma como señal de que la persona es adivina. Y a su vez en Salamanca se dice que quien habla o grita en el vientre de la madre será santo o poeta, entendiendo esto último como adivinador de lo que hay en las estrellas y de los fe-

nómenos atmosféricos. Como se ve, abunda la disparidad en la interpretación de los signos de los recién nacidos; pero hay más.

En Valladolid se dice que quien nace el Viernes Santo justo en el momento en que se celebra la procesión del Entierro, y si ésta pasa por su casa, será zahorí y tendrá la virtud de adivinar lo que hay debajo de la tierra, no sólo agua o minerales sino también tesoros y dinero escondido. En el caso de Barbadillo de Herreros y otros pueblos del norte de Burgos esta facultad se consigue entre los nacidos el Jueves Santo, después del Gloria; y en Salamanca en los que nacen el Viernes Santo durante el sermón de la Pasión, mientras en Fuentepelayo son los nacidos el Viernes Santo durante el sermón de las Siete Palabras y en Cabañas y Castroserna los nacidos el Jueves Santo durante el sermón del Mandato. En Villarramiel (Palencia) los zahoríes son quienes nacen en la hora nona (de 12 a 13) del día de la Ascensión.

En algunos pueblos salmantinos atribuyen a los mellizos la virtud de curar el torzón a personas y animales, siendo este mal una inflamación de la membrana mucosa de los intestinos que produce fuertes dolores. En Fuentepelayo decían que son más felices los nacidos en año par, mes sin erre y en domingo, lunes, miércoles o sábado por la mañana; y también los que nacen en cuarto creciente o luna llena. Y en Villablino dicen que los que nacen en año bisiesto no tendrán viruelas ni dolor de muelas.

Para proteger al recién nacido de la alferecía, en Villablino nada más nacer le dan agua sobre una peseta u otra moneda de plata. Para que a los niños les nazcan bien los dientes, en Salamanca se les protege con una carrillera o maxilar de erizo; y contra la erisipela, con una cabeza de víbora. Pero lo más normal es el recurso a proteger a los bebés del aojamiento con una bolsita con los Evangelios o la regla de san Benito, medallas de santos y Vírgenes, cruces y amuletos como higas o asta de ciervo. El mal de ojo podían hacerlo sobre todo las mujeres ma-

yores con fama de brujas; y a consecuencia de él los niños enferman gravemente, se quedan raquíticos y pueden llegar a morir. No obstante, en varias zonas salmantinas –según se afirma en la encuesta de 1901– está perdiendo fuerza la creencia en esta maldición, sobre todo en los últimos diez o veinte años.

Eso no quita para que en la misma encuesta del Ateneo se cuente que la amenaza de las brujas era muy temida y así en la Ribera salmantina, a un vecino que le negó la propina a una bruja, ésta secó los pechos a su mujer recién parida y cuando compró una burra para amamantar a la criatura, la secó también. La solución hubo de venir de una paliza que le propinó el marido a la bruja, a raíz de la cual todo volvió a la normalidad.

El padre Morán (1931) explica a inicios de los años treinta que los amuletos eran de uso corriente en Salamanca y que su validez estaba fuera de toda duda: si la madre de la actual poseedora ya lo conservaba como una reliquia porque tenía una virtud, ¿por qué ella iba a dudar de su efectividad? En su propia colección el sacerdote había reunido astas de ciervo, un colmillo de jabalí, una garra, crecientes lunares e higas de azabache, coral y cristal de roca. Incluía también un caballito de mar disecado que, según le contaron, protege a los jinetes de caerse del caballo (aunque quien se lo había entregado había perdido la fe en tal propiedad tras caerse y romperse dos costillas). La castaña de Indias servía contra las hemorroides y la erisipela; el coral protege contra el rayo y el vómito; la piedra de ágata ayuda en la menstruación y la media luna contra el alunamiento (es decir, que el niño enferme sin saber por qué, se vaya secando apático hacia lo que le rodea y termine muriendo). La piedra de leche, que suele ser de alabastro o cristal, sirve para que no se le retire antes de tiempo la leche a la madre que da de amamantar a su hijo. Muchos de estos dijes se colocan a los niños para que no se malogren.

También en Salamanca se tenía a principios del siglo xx una gran creencia en el poder de las hachas de piedra pulimentada, que protegían de la caída de los rayos. Y de nuevo es el padre Morán (1931) quien relata que no consiguió comprar una a un aldeano que la había heredado de su padre y éste de su abuelo (y en el reparto de la herencia era del el mismo valor que una vaca tasada en una onza de oro). Y tampoco quiso venderle la suya un peón caminero que aseguraba haber librado su casa de un rayo gracias a su piedra.

Noviazgo

Un miedo que manifiestan muchas jóvenes, según recoge la encuesta del Ateneo en León, Palencia, Salamanca y Valladolid, es que los hombres usan «polvos de vente conmigo» (o «polvos del amor»), que mezclan con algún alimento o golosina y les ofrecen. Estos polvos tienen el poder de conferir a quien los ofrece el control de la voluntad de las mozas, sin que éstas puedan resistirse por muy desdenosas e indiferentes que se mostraran con anterioridad. Por este motivo ellas se abstienen de tomar los dulces y almendras que les ofrecen en las reuniones, sobre todo si vienen de alguien en quien no tengan confianza. Sobre su composición no se sabe nada, aunque en algunos pueblos leoneses se cree que se consigue con ciertas plantas recogidas en el campo y con algunas píldoras o polvos de botica. Entre los sortilegios para imponer el amor, en Sedano se contaba de un muchacho que consiguió casarse con la hija de una familia de regular fortuna gracias a poseer ciertas hierbas misteriosas con las que atrajo hacia sí la voluntad de la joven. Algún detalle más depara lo señalado en Bermellar (Salamanca), pues allí las mozas creen que si un mozo le da una manzana a una de ellas y se llena de cocos, la fruta estaba preparada para mover su voluntad en favor de quien se la dio.

Por otra parte en Burgos se recoge que hay gitanas que leen a las solteras la buenaventu-

ra y les dan instrucciones para conseguir novio; aunque otras recurrirían a echadoras de cartas. En Burgos señalan que se acude a pedir la ayuda de san Antonio dedicándole 12 confesiones y 12 comuniones durante 12 martes consecutivos.

Entre los elementos de adivinación, en Burgos se dice que si una joven soltera se acuesta la víspera de san Juan con una moneda de 2 céntimos bajo la almohada y a la mañana siguiente se la da como limosna al primer pobre que encuentre, el nombre de éste será el mismo que el del novio que la suerte le deparará durante ese mismo año. Y también si una joven casadera, a las 12 en punto de esa noche, rompe un huevo en un recipiente con agua y reza siete avemarías y si a la mañana siguiente el huevo ha tomado la forma de barco, se casará ese año.

Es general en la provincia de Segovia entre las solteras la creencia de que, yendo el día de san Marcos (25 de abril) a la iglesia de esta advocación en la capital a hacer una ofrenda de velas, metiendo el dedo corazón de la mano derecha en la cerradura de la puerta del templo y teniéndolo allí un rato, al cabo de un año tendrán novio. La misma tradición servía para asegurar la fidelidad de las parejas si los que iban y hacían el rito eran marido y mujer durante el primer año de casados.

Brujería

La actividad que más temen en todas las provincias las gentes inocentes son las maldiciones y embrujamientos. En Fuentepelayo (Segovia) muchos creían en brujas y duendes, siendo generalmente las primeras mujeres viejas (con al menos 60 años), pobres y feas que pueden echar maleficios a los niños, cuyo efecto es que se quedan raquíticos y enfermizos.

Para el caso de las brujas, la información recogida en Cabañas y Castroserna (Segovia) es bastante detallada. Quien cumplimentó la encuesta sostiene que su origen se encuentra en

que hace mucho tiempo, cuando las mujeres se reunían a hilar en invierno, varias quisieron beber pero no tenían vino. Es así que discurrieron el modo de conseguirlo sin riesgo, inventando unos untos verdes, de composición desconocida por el informante, que se aplicaban en las axilas y que a continuación las convertían en animales (ya fuera ratón, hormiga, perro, gato u otros de pequeño tamaño). Gracias a tal transformación se introducían en las bodegas y bebían sin recato. Para divertirse volaban montadas en escobas, bailaban danzas extrañas y sacaban a la calle en paños menores a gente que dormía plácidamente.

De Villarino de los Aires (Salamanca) existen referencias al mantenimiento de la creencia en brujas hasta mediados del siglo xx, de acuerdo con el relato que su párroco hace de sus esfuerzos por erradicarla; y también en esos años Luis Cortés Vázquez (1955) se refiere al temor de sus vecinos por el mal de ojo y detalla varios sucesos sobre brujas que le cuentan en el lugar. Una encuesta de José Antonio González en 2009 recogió información sobre cómo eran las brujas, que en general –y como había señalado Luis Cortés– son mujeres ancianas y feas señaladas por los vecinos a partir de motivos sociales, si bien se refieren a cosas del pasado que ya no tienen vigencia actualmente (González 2010).

Luis Cortés (1951) narra en una de sus publicaciones una experiencia brujeil que le aconteció a él mismo en Fermoselle cuando era un niño, al comenzar los años treinta. Explica que fue víctima del culebrón, que malingró (maldijo) su ropa y hubo de ser Tadea, una mujer con fama de bruja buena, quien le aplicó el remedio para evitar que muriera de este mal.

En Quintanilla de la Mata (Burgos) se ha mantenido la costumbre de colgar en sus cuadras una cartilla o evangelio para espantar a las brujas y proteger a los animales; y el día de Pascual Florida (o Domingo de Resurrección) se regaban los lindes de la vivienda con agua bendita, lo que evitaba también la entrada de seres malignos (Borro 2012). En este mismo lu-

gar se recogía en 2011 el testimonio de un suceso ocurrido seis décadas antes en relación a un mozo cuya madre impidió su boda con una joven porque la madre de ella tenía fama de bruja y el enlace habría conllevado una maldición para toda la familia.

Para la protección contra las brujas y el mal de ojo se recurría todavía a principios del siglo xx a las cartillas que se vendían en el Monasterio de Santa María la Real de Villamayor de los Montes (procedentes de la imprenta de G. Angulo, en Miranda de Ebro). Las cartillas con una oración en latín servían para proteger al ganado y a sus dueños, colocándose en un lugar visible de las cuadras o las habitaciones de la casa (figura 1). Se vendían dobladas dentro de una bolsa de tela y para mantener su poder no habían de ser abiertas ni sacadas. En los años treinta iban desde pueblos muy lejanos a adquirir estos elementos protectores y la propia madre abadesa impartía bendiciones en esa época para sanar vacas, bueyes y mulas y también a los perros para que no cogieran la rabia, siguiendo los conjuros de un libro de 1757 escrito por Pedro Ximénez (Ontañón 1931). Estas mismas monjas aún hoy siguen elaborando productos para luchar contra el demonio, como rosarios y la pulsera de san Benito, y también las mismas cartillas, aunque ahora dicen que son para rezarlas y nada mencionan de su efecto como talismán contra las brujas (Borro 2012).

Y sin embargo, aunque la creencia en ellas estaba muy extendida, es imposible encontrar ninguna bruja. Eduardo de Ontañón (1929) acudió al pueblo de Cernégula a buscar su rastro y no pudo encontrar ninguna evidencia de ellas. Los vecinos y el propio cura le dijeron que nada tenían que contar, como si fuera cosa muy antigua y olvidada. Tan sólo un antiguo vecino le relató una inocente versión en la que la culpa de la historia de las reuniones de brujas recaía en los arrieros que, cuando paraban en el pueblo, insultaban a las viejas que estaban en los hornos de pan llamándolas brujas por su aspecto desgreñado y fachoso.

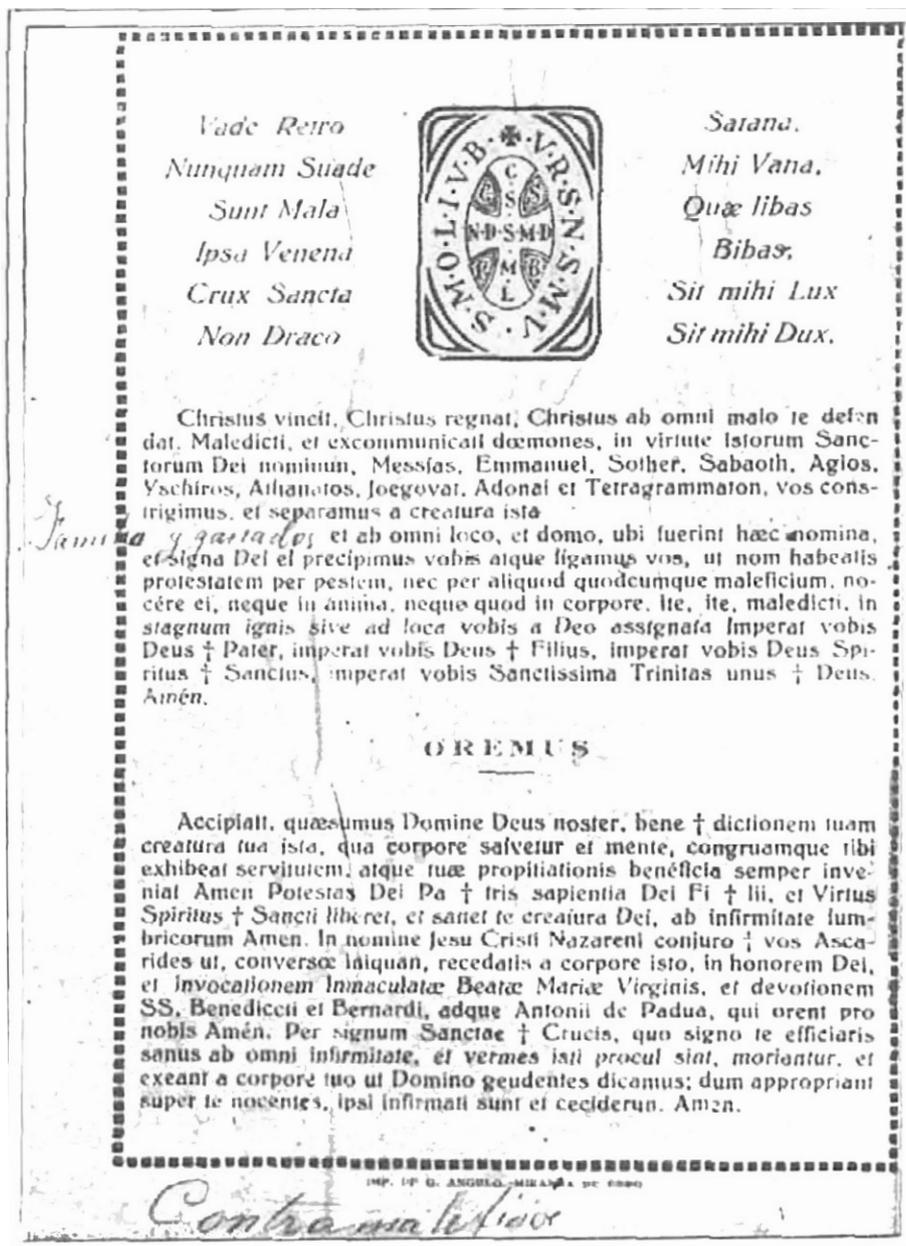


Figura 1: Cartilla de protección expedida en el monasterio de Villarmayor de los Montes

Más sencillo es rastrear la existencia de curanderos. A través de una rápida revisión en la Hemeroteca de El Norte de Castilla hemos encontrado varias alusiones a ellos. En una noticia de 1864 se menciona a uno de estos individuos que hace curaciones milagrosas de tullidos y personas con deformidades de nacimiento, hasta el punto de que los vecinos le llaman «el segundo Dios». En 1901 se menciona un pueblo de Castilla (señalado sólo por la inicial B) donde el tío Patas es saludador y cura la rabia

con saliva, la tía Lechuza hace mal de ojo y la tía Emplastos es curandera y levanta la espinilla a las mozas (se refiere a una enfermedad que consiste en el dislocamiento de algún hueso y las vísceras). En 1903 un médico hace mención de un anuncio publicado en la prensa donde un tal Eleuterio Pastor se promociona con el siguiente texto: «Eleuterio Pastor. Curandero especialista en dolores de estómago, calenturas tercianas y locura, siempre que no proceda de anemia, no dando para restablecerse ninguna clase de

medicinas, reside en San Juan del Monte, partido [judicial] de Aranda [de Duero] (Burgos), el cual permanecerá en su residencia de 1º al 20 de cada mes, y desde esta fecha hasta el último de cada mes se dedicará a visitar a los enfermos que lo soliciten desde cualquier punto que fuera avisado, no cobrando nada por las visitas en bien de la humanidad”.

Junto a estos textos, no faltan algunos que manifiestan la preocupación de autoridades y médicos titulados por la presencia de los curanderos. En la segunda mitad del siglo XIX se documentan agresiones a supuestas brujas en Madrid, La Coruña, Baracaldo, Tordera (Granada), Haro y otras localidades españolas por el temor de los vecinos a sus actividades (Pedrosa 2017). En 1880 se dice que en Cogeces del Monte (Valladolid) hay una curandera llamada Pedra Salazar que actúa en este pueblo y los cercanos, respecto a la cual el alcalde ha abierto un expediente para investigarla. Así mismo en 1894 se recoge el relato de lo sucedido en Casaseca de las Chanas (Zamora), donde una vecina tenía una enfermedad crónica para cuyo remedio llamó a un tal Vicente, alias El grillo, vecino de Zamora y curandero. Acudió a la casa de la mujer y le prometió remediar su mal en un día. Le dio masajes bestiales, torsiones, pellizcos y estirones, colocándola después en la cama con 7 u 8 mantas y, encendiendo un brasero de carbón, dejaron la puerta cerrada para que no se fuera el calor y así sudase abundantemente. La mujer murió al poco rato asfixiada, por lo que Vicente se dio a la fuga con rapidez. También en 1920 encontramos la alusión a que el Colegio Médico de León, ante el elevado número de curanderos que ejercen en esta ciudad y su comarca, presentó una denuncia contra ellos.

Con todo, en los años cincuenta del siglo XX aún encuentra Luis Cortés (1952) en la comarca de Vitigudino (Villarino de los Aires, Hinojosa de Duero, Vilvestre y Saucelle) testimonios del uso de conjuros y emplastos para curar las Herpes, la erisipela, las tercianas, la hernia infantil, verrugas y mal de ojo. Y poco después recoge remedios similares en la comarca salmantina de El

Rebollar (Cortés 1953). Curiosamente todas las recetas se las proporcionaron mujeres ancianas, salvo una que se la dio un alcalde.

Muerte

Se reconocían varios presagios de la muerte, como el aullido nocturno de los perros, el canto nocturno de la garza (en Santervás de Campos, Valladolid), el canto de la lechuza (en Sedano, Burgos), el canto molesto de un mochuelo (en Aldealázar, Segovia) o que un perro escarbase en el suelo durante tres días. En Fuentepelayo si los gallos cantan por la noche o los perros aúllan de manera especial, no tardará en morir alguien de la casa o de las vecinas.

Mientras un enfermo estaba agonizando, cuando ya se veía inevitable su muerte, se mantenía una vela encendida junto a él para alejar al diablo. En Briviesca parece que solía ser el sacerdote quien comprobaba el fallecimiento, rezando a continuación un responso y abriendo la ventana de la habitación para que saliera el alma del difunto. El rechazo al diablo se manifestaba en Sayago tras el toque a muerte de campanas, cuando el pueblo se ha reunido en la iglesia y ha rezado un Calvario (parecido a un rosario). Al finalizar el rezo, la mujer que lo ha dirigido dice en voz alta «¡Que arreventi [reviente] el diablo!» y los asistentes contestan «¡Que arreventi!», repitiéndose tres veces y al final la mujer dice «La Virgen de la Guía le haiga guiar por buen camino y nos guíe a todos». Vuelven a repetirse los gritos tras el rosario que se reza en casa del difunto los tres días siguientes a la muerte.

Para proteger al difunto en el ataúd era costumbre en varios pueblos salmantinos (Villamayor, Villares de la Reina y otros de la Armuña) y segovianos (Cabañas y Castroserna) colocar sobre su pecho las bulas de carne, de la Santa Cruzada y las demás que había adquirido para sí en vida. La colocación de la bula de la Cruzada se hacía también en varias localidades leonesas y del Bierzo, y en Rabanal del Camino además se incluía un rosario.

Los cementerios despiertan en general un gran miedo por el temor a que puedan aparecerse los difuntos. En algunos lugares, como Nava del Rey (Valladolid) se dice que el día de los Santos puede presentarse un muerto en forma de cabra a sus familiares si éstos no han rezado por él.

También los fuegos fatuos son un elemento que provoca espanto. En Medina del Campo y Briviesca se pensaba que son parte del fuego del Purgatorio que sirve en ese mismo momento para quemar a los que están allí enterrados y no han muerto en gracia de Dios. En Salamanca y La Bañeza se interpretan como las propias ánimas o espíritus de los muertos.

Consideraciones finales

Como hemos repasado en las líneas precedentes, las creencias en fuerzas mágicas tenían aún una fuerte presencia hace un siglo. En realidad, aunque desdibujadas y bastante transformadas, siguen estando aún presentes en la sociedad actual. Elementos como los antojos, los aojamientos, el miedo a los cementerios, los curanderos y los adivinos siguen vigentes aunque, por ejemplo, entre estos últimos parecen predominar las personas de origen africano (figura 2). Pero también se mantiene la creencia en las brujas y sus amplios poderes, como puede verse gracias al trabajo de campo que en los últimos años del siglo xx realizó Francisco Rodríguez (2003) en las tierras zamoranas de Alba.

MAESTRO ALIOU

GRAN VIDENTE MEDIUM COMPETENTE

Soluciona todos los problemas en 72 h.

Especialista en el retorno inmediato de la persona querida.

Ayuda a recuperar la pareja por difícil que sea, aunque haya pasado mucho tiempo de la separación o la expareja esté muy lejos.

Devolver inmediato y definitivo el amor perdido y atraer a la persona querida con amarres fuertes de inseparable atracción. Quitar mal de ojo y protección, cualquier problema de pareja, puede ayudar también en la salud, los concursos y a mejorar en el deporte, los negocios, impotencia sexual, problemas judiciales, familiares, de trabajo, exámenes, atracción de clientes para vendedores, protección contra todos los miedos, accidentes de la vida, ayuda a dejar el tabaco, alcohol, drogas de forma inmediata.

TRABAJO SIN FALLOS, SERIO, CON SEGURIDAD, GARANTÍA Y CONFIANZA

Todos los días de 8 a 22 h.

655 145 671

Figura 2: Hoja volandera de un vidente-sanador actual

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ COUREL, Jesús (2009); *Nacimiento, matrimonio y muerte en León y su provincia: encuesta del Ateneo (1901-1902)*. Instituto Leonés de Cultura: León.
- BLANCO, Juan Francisco (1986); *Usos y costumbres de nacimiento, matrimonio y muerte en Salamanca*. Diputación de Salamanca: Salamanca.
- BORRO FERNÁNDEZ, Jesús (2012); «Mal de ojo y brujería en la comarca burgalesa del Arlanza», *Revista de Folklore*, 362. Fundación Joaquín Díaz, pp. 43-48.
- CARO BAROJA, Julio (1966); *Las brujas y su mundo*. Alianza Editorial: Madrid.
- CORTÉS VÁZQUEZ, Luis Leocadio (1951); «Brujas y conjuros», *Trabajos y días*, 15. Universidad de Salamanca, pp. 17-18.
- CORTÉS VÁZQUEZ, Luis. L. (1952); «Medicina popular riberana y dos conjuros de San Martín de Castañeda», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, tomo VIII. CISC, pp. 526-537.
- CORTÉS VÁZQUEZ, Luis. L. (1953); «Medicina popular del Rebollar», *Zephyrus*, IV. Universidad de Salamanca, pp. 47-52.
- CORTÉS VÁZQUEZ, Luis L. (1955); «Brujas en Villarino», *Monterrey*, 1. Diputación Provincial de Salamanca, pp. 13-16.
- FERNÁNDEZ DE MATA, Ignacio (1997); *De la vida, del amor y la muerte. Burgos en la encuesta de 1901-1902 del Ateneo de Madrid: fuentes para la investigación antropológica*. Librería Berceo: Burgos.
- FERNÁNDEZ DE MATA, Ignacio (2018); *La tradición visitada: la búsqueda del patrimonio etnológico e inmaterial. Palencia y los datos de la encuesta de 1901-1902*. Diputación de Palencia: Palencia.
- GONZÁLEZ, José Antonio (2010); «Brujas en comunidades rurales: identidad, poderes y narraciones en un 'pueblo de brujas' del centro-occidente español», *Revista de Folklore*, 348. Fundación Joaquín Díaz, pp. 183-187.
- HERRERO GÓMEZ, Guillermo y MERINO ARROYO, Carlos (1996); *Costumbres populares segovianas de nacimiento, matrimonio y muerte. Encuesta del Ateneo 1901-1902*. Diputación Provincial de Segovia: Segovia.
- LIÉBANA COLLADO, Alfredo (2009); *La educación en España en el primer tercio del siglo xx: la situación del analfabetismo y la escolarización*. Universidad de mayores de Experiencia Recíproca: Madrid. <<http://umer.es/wp-content/uploads/2015/05/n58.pdf>>
- MERINO ARROYO, Carlos y Herrero Gómez, Guillermo (1999); *La vida cotidiana en Valladolid a principios del siglo xx (encuesta del Ateneo 1901-1902)*. Castilla Ediciones: Valladolid.
- MORÁN, César (1931); «Datos etnográficos», *Memorias de la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria*, tomo X. Museo Antropológico Nacional, pp. 197-215.
- ONTAÑÓN, Eduardo de (1929); «Tierras de Castilla. El pueblo de las brujas», *Estampa*, 100 (10 de diciembre de 1929). Madrid, pp. 32-33.
- ONTAÑÓN, Eduardo de (1931); «Cómo luchan contra Satanás las monjas de un convento castellano», *Estampa*, 189 (22 de agosto de 1931). Madrid, pp. 19-20.
- ORTEGA Y GASSET, José (1983); *Obras completas: tomo V (1932-1940)*. Alianza Editorial: Madrid.
- PEDROSA BARTOLOMÉ, José Manuel (2005); «El pozo como símbolo erótico: del *Libro de Buen Amor* y Góngora a La Regenta y Miguel Hernández», en Pedro Manuel Piñero Ramírez (coord.): *Dejar hablar a los textos: Homenaje a Francisco Márquez Villanueva*, vol.2. Universidad de Sevilla, pp. 1375-1396.
- PEDROSA, José Manuel (2017); «La sombra alargada de la Inquisición: brujería, violencia de género y noticias de prensa en la España de los siglos XIX y XX», *Ra Ximhai*, 13 (1). Universidad Autónoma Indígena de México, pp. 49-66.
- RODRÍGUEZ, Juan Manuel –ed.– (2016); *Nacimiento, matrimonio y defunción. Respuestas zamoranas al cuestionario del Ateneo de Madrid (1901-1902)*. Semuret: Zamora.
- RODRÍGUEZ PASCUAL, Francisco (2003); *Sobre Magia y Brujería*. Semuret: Zamora.
- VALDIVIELSO ARCE, Jaime Luis (1992); «La tradicional romería de «La tabera» en el santuario de Santa Casilda en la provincia de Burgos», *Revista de Folklore*, 141. Fundación Etnográfica Joaquín Díaz, pp. 79-86.
- HEMEROTECA de *El Norte de Castilla*: ejemplares del 13 de abril de 1880 (página 3), 8 de junio de 1894 (p. 3), 17 de marzo de 1901 (p. 1), 8 de mayo de 1903 (p. 1), 19 de mayo de 1914 (p. 6) y 20 de agosto de 1920 (p. 3).

TRADICIÓN Y FOLKLORE EN LOS INDIOS TEXIGUATS DE EL PARAÍSO (HONDURAS)

Lázaro Flores Mejía e Ignacio R. Mena Cabezas



Fig. 1. Localización de Texiguat en Honduras. Elaboración a partir de Wikimedia Commons

Resumen

Los indios matagalpas de Honduras cuentan con un rico conjunto de leyendas y tradiciones en torno a la figura de su héroe mítico y fundador Gaspar. En este breve trabajo se ofrece un recorrido por el significado y pervivencia de diversas formas de su folklore. Las leyendas y rituales que se describen condensan la identidad étnica de esta comunidad indígena apenas reconocida en la actualidad.

.-.

Los indios texiguats constituyen un grupo étnico apenas conocido en el complejo y hete-

rogéneo contexto pluriétnico hondureño. Este grupo indígena minoritario, también conocido por sus topónimos, como indios de Texiguat, Liure, Vado Ancho, Yauyupe y otras poblaciones del departamento de El Paraíso, resiste invisible y negado pese a su larga historia e importancia en la construcción nacional de Honduras. Son muy escasos los trabajos etnográficos sobre esta comunidad indígena aborígen, muchos de los antropólogos que se acercaron al territorio sólo pudieron constatar la existencia de indios pero remitían a la necesidad de estudios más detallados para interpretar los datos. Su presencia quedaba reducida a su mera constatación y a la posterior invisibilidad, así podemos reseñar los aportes de Squier, (1870); Adams, (1957);

Stone, (1957); Cruz Sandoval, (1984); Herranz, (1992); Rivas, (1993); Hasemann, Lara y Cruz, (1996); Davidson, (2011). La mayoría repitieron, y no fueron más allá, de los postulados académicos de Richard Adams, campesinos pobres con tradiciones indígenas, imprecisas y poco estudiadas, que serían sometidos a la aculturación y ladinización hegemónica creciente, (Adams: 1956:894). En la actualidad su condición grupo étnico diferenciado sigue siendo olvidada en estadísticas y censos gubernamentales pese a referencias históricas y etnográficas que apuntan a grupos matagalpas, si bien con influencias lenca, chorotegas, tlaxcaltecas y nahuas, algo por lo demás bastante común en las fronteras permeables del sur del área mesoamericana.

El área geográfica tradicional de los indios de El Paraíso en Honduras se localiza en un terreno accidentado y quebrado con una elevación máxima de 1600 m. y mínima de 300 m. Mientras los municipios cabeceras se localizan en las zonas más bajas, las aldeas y caseríos tienden a ocupar las zonas medias y altas con un predominio del poblamiento disperso. Las aguas vierten al río Texiguat, afluente del Choluteca, que a su vez desemboca en el golfo de Fonseca ya en el Pacífico. La ocupación y distribución espacial en zonas altas, menos fértiles, y bajas, más fértiles y de regadío, ocupadas por la agroindustria, establece también la estructura social y cultural del territorio, entre zonas indígenas y zonas mestizas, pese a ello la pobreza es generalmente predominante.

Texiguat se encuentra a 100 km. al sur de Tegucigalpa y a 60 km. de Choluteca, población que conecta a las fronteras de Nicaragua y El Salvador. En los siglos XVI y XVII la región pertenecía a Choluteca, y en 1702 obtuvo el título de municipio como San Antonio de Texiguat. A partir de 1825 formaba parte de Tegucigalpa pero en la reordenación territorial de 1886 se reincorpora al departamento de El Paraíso. La población de Texiguat se reparte de forma dispersa y preferentemente rural. Cuenta con 8 aldeas: Asunción, Guinopito, Jamayupe, Zapotal, Río Arriba, San Lorenzo, San Sebastián

y Cunaire y 138 caseríos. La población menor de 15 años supone el 30% del total poblacional. Con índices de pobreza entre el 60 y 90%. Las cifras de población alcanzan casi 9000 personas, siendo indígenas casi 5000. La población indígena total del departamento se estima en 12000 indios¹.

La mayoría de la población indígena del departamento se caracteriza por tener bajos ingresos, escasez de tierras fértiles para cultivos, sin uso de tecnología, limitados servicios básicos de salud y educación, y con una agricultura cuya producción no les permite cubrir las necesidades mínimas de alimentación. La minoría étnica matagalpa se ubica en terrenos quebrados, caracterizados por una alta deforestación, debido a la intensa tala de leña como combustible, el pastoreo y bajos niveles tecnología. Esta población complementa la agricultura de subsistencia con el trabajo asalariado en la agroindustria de los valles del sur y otras zonas limítrofes, así como con las migraciones a Tegucigalpa, Choluteca o a los Estados Unidos.

En el momento de la conquista los indios del Paraíso constituían un grupo poco estructurado y disperso, sin apenas formaciones políticas centralizadas y distribuidos entre la frontera actuales de Nicaragua y Honduras, ocupando los territorios de influencia chorotega y lenca. Como el resto de los indios de Centroamérica fueron sometidos e insertados en los diferentes procesos de explotación colonial, trabajo en minas, lavaderos de oro, explotaciones de añil, estancias ganaderas, así como mano de obra para la construcción de iglesias, cabildos y caminos reales que demandaban los colonizadores.

La resistencia indígena de Texiguat se manifestó desde el comienzo de la colonia no solo por los repartos de trabajos, la explotación económica o la pérdida de tierras sino que dio lugar a numerosos y oscuros casos de brujería. Las creencias tradicionales chamánicas indias pervivían pese a la evangelización emprendida, dando lugar a una nueva forma de sincretismo

1 Fuentes: INE (2013) y Etnografía Autores.

heterodoxo entre lo prehispánico y lo colonial que permitía la expresión y desarrollo de las tensiones y contradicciones simbólicas entre ambas cosmovisiones, adaptadas a meros casos de brujería relacionados con conflictos locales de poder y disputas interpersonales. Las acusaciones de brujería se daban en un contexto de rivalidades personales y políticas locales entre indios y mestizos, y entre mestizos y criollos, bajo condiciones sociales y económicas que generaban celos y envidias, en el marco de debilidad política y confusión administrativa de las fronteras de Honduras. Chaverri (1994), Cole (2000) y Valladares (2016), documentan varios casos de la efervescente comunidad Texiguat. La fama de brujos y ahuizotes de estos indios se consolidó en el imaginario colectivo desde entonces.

El territorio de los indios de El Paraíso como espacio cultural e histórico, y no físico o geográfico, conformó el poblamiento rural segregado a partir del siglo XVII en territorios indios y territorios de mestizos. Sobre este territorio, que abarcaba también algunos municipios limítrofes del departamento de Morazán y Choluteca, se conformó un territorio ancestral que sigue presente en las narraciones del héroe mítico indígena Gaspar, a veces alcalde de indios, otras brujo y hechicero, pero siempre testigo y garante de la etnicidad desde el cerro de Yulutepe hasta las pozas, ríos y caminos del entorno.

Por otro lado, uno de los elementos fundamentales de la cultura tradicional indígena de Texiguat y de Liure, que fue primero expropiado, luego negado y finalmente olvidado es la institución de las cofradías indígenas. Se trata de una organización cívica religiosa en torno a un santo y a la ayuda mutua encargada de auxiliar las ceremonias y rituales religiosos y como mediación entre las comunidades y las autoridades en el plano material y con las divinidades en el plano sobrenatural. Los indígenas supieron dotar a esta institución de valores étnicos propios y apropiarse de modo sincrético de sus mediaciones. Entre 1800 y 1820, la presión fiscal sobre las cofradías y cabildos indígenas fue

en aumento, a través de nuevos tributos y donaciones para sufragar la guerra contra Francia o Inglaterra. Además la presencia de mestizos fue en aumento en muchas comunidades y en las propias cofradías dada la presión por el uso de tierras comunales indígenas (Payne, 1998). Las necesidades de empréstitos de las repúblicas tras la independencia y las guerras centroamericanas llevaron al Estado a despojar de bienes a las cofradías. Estos eran muy importantes en ocasiones. Así para 1791, los bienes de las trece cofradías del antiguo curato de Texiguat ascendían a 5830 pesos, 181 marcos de plata, 2583 reses vacunas y 358 equinas (Tojeira, 1986: 92).

La historia de los indios texiguats está fuertemente unida a la formación y disolución de la República Federal de Centroamérica (1824-1839) y abarcó hasta la derrota del prócer Morazán y las revueltas indígenas posteriores. Una de las consecuencias inmediatas de la rebelión Texiguat, además del fracaso morazanista federal y la ejecución de sus líderes, fue la destrucción o desestructuración de poblados y la dispersión de las familias indígenas a manos del general Santos Guardiola, incluyendo el incendio de Texiguat en 1844. Lo paradójico de la historia es que todos los personajes principales de la construcción nacional y del imaginario colectivo hondureño están involucrados en mayor o menor medida con los acontecimientos de Texiguat: próceres como Morazán, Cabañas, Trinidad, Guardiola, Lindo, Ferrera, Rivera, el presbítero Márquez, etc. De esta manera trágica, Honduras y los indios Texiguat se imbricaron fuertemente en el siglo XIX, la consolidación y visibilidad del Estado hizo necesaria la negación de los indios vencidos.

No obstante, hay que precisar que muchas de las costumbres, rasgos y objetos tradicionales de los indios texiguats no son exclusivos de ellos sino que son compartidos por otras comunidades indígenas de Honduras, especialmente las lencas. Así, por ejemplo, podemos citar: la milpa: el sistema agrario de cultivo tradicional y sostenible, que proporciona autosuficiencia alimentaria a base de maíz, frijol y calabazas

fundamentalmente; la vivienda de bahareque, mezcla de barro, cañas y paja; el comal, utensilios de cocina de barro o metal; la macana, palo o chuzo para sembrar; el metate o piedra de moler, ya prácticamente en desuso; hornos; matates o redes de fibra; sombreros texiguatenses; jícaras grandes o cumbas para transportar agua; jícaros pequeños para maracas; el calzado tradicional o caite, casi desaparecido; objetos de barro con escasa decoración; vestidos de mujeres con colores fuertes; petates o esterillas de palmas; esponjas de baño de paste (especie de calabaza); comidas como tamales (masa de maíz), nixtamal (maíz con cal), gallina en nacarigüe (salsa de carne), pozole (caldo de maíz) acompañado con diversos ingredientes; aguardiente de caña y chicha (maíz fermentado).

Por su parte, los indígenas entrevistados suelen afirmar diferentes rasgos que consideran propios y diferenciales como:

- Producir objetos cotidianos y artesanías propias para el comercio; petates, sombreros, cestas en época colonial, algodón.
- Usar el fruto de jícara con distintos usos y variedades cotidianas y artesanales.
- Aliados fieles del ejército de Morazán, leales y valientes.
- Poseer una riqueza de leyendas singulares y narraciones ancestrales.
- Contar con cerros, pozas y ríos sagrados.
- Orgullosos de tener fiestas comunitarias como el Bandereo, que desean recuperar.
- Contar con grupos musicales que utilizan la cuerda, panderos, pitos y la marimba de yulutepe.
- Tener conocimientos de herbolarios, curanderismo y ahuízotes, poseer secretos y poderes que no los comparten con

extraños. Algunos se dicen brujos y contar con poderes de nahualismo. La fama de que los texiguats son todos brujos es rechazado por la mayoría: «son cosas de antes» afirman pero al mismo tiempo afirman conocer la persistencia de sus prácticas.

Un recorrido por los elementos culturales y étnicos indígenas fundamentales incluye necesariamente:

1. El Cerro Yulutepe o de Yulutepeque

También conocido como Cerro de Gaspar, constituye el elemento geográfico más singular del territorio, ello explica que condense los elementos fundamentales de la tradición ancestral indígena. El término parece provenir del náhuatl: «Tepelt», montaña y «Yollotl», corazón, es decir, corazón y eco de la montaña: Es allí donde habita el jaguar o tigre para los locales. En la cultura nahua el jaguar es la representación del Tepeyollotl que también está relacionado con a la divinidad de la lluvia, Tláloc.

Para los texiguats Gaspar habita en las entrañas del cerro de su nombre. Como puerta de entrada utiliza las pozas y cuevas del entorno (poza de Barraituca, poza del Borbollón, poza de las Mulas de Hule, poza de Amali), y en su interior acumula los tesoros, frutos y esencias del territorio y de la identidad étnica. Custodiados por serpientes, pueden ser tomados en su interior con el permiso de Gaspar, pero no sacados al exterior. Esta montaña sagrada se encuentra hoy amenazada por proyectos extractivistas que harían desaparecer su belleza y el espíritu que encierra, el pasado de Gaspar y a los propios indígenas como pueblo. Pese a su innegable atractivo turístico carece todavía de protección o regulación. Para los indígenas tanto el cerro como las pozas son lugares sagrados. En el pasado eran objeto de peregrinaje y como cuentan las crónicas, de adoración y ofrendas, en su cima se convocaba a los volcanes y a los vientos (Cole, 2000: 13). La lluvia, el agua, el cerro y el jaguar conjugan los símbolos de resistencia y



Fig. 2. Cerro de Yulutepe. Foto cedida de Luis Gabriel Flores

comunidad entre los indios. La figura del jaguar aparece ya de forma sincrética en la fachada de la iglesia de San Francisco de Texiguat.

2. Ritual del Bandereo

Es un ritual tradicional que consiste en un encuentro entre dos pueblos hermanos: Texiguat y Liure, que reciben respectivamente el nombre de «come bubuchas» y hermanos «camaguas». Este encuentro de hermanamiento y paisanazgo lo realizan las autoridades cívicas y religiosas presididas por los alcaldes de ambos pueblos. Supone la negación simbólica de los conflictos previos y el reforzamiento de la cohesión grupal. El peregrinaje recíproco entre los dos pueblos, se realiza usando banderas y tambores que acompañan a los santos patronos respectivos, San Francisco, patrón de Texiguat, el 4 de octubre, y el Señor de Esquipulas, patrón de Liure, el 15 de enero, que tiene una

fuerte devoción en el territorio. El ritual festivo exige la preparación y donaciones durante todo el año y una serie de cargos como mayordomos principales, auxiliares, caporales, cargadores de imágenes y banderas, músicos como cajeros y piteros, etc., que acompañan a las autoridades civiles y religiosas².

2 La preparación del ritual comienza un mes después de finalizado el anterior. Un comité formado por los encargados de patronatos municipales de la antigua cofradía y de la iglesia comienzan a recoger limosnas para la celebración (antiguamente eran los mayordomos y auxiliares de las cofradías). La recolecta implica la visita a todos los caseríos con hornacinas o porta-imágenes de los santos patronos respectivos. Un mes antes una comisión visita al pueblo hermanado para recordar y preparar el ritual. Se inicia la recogida de ofrendas y preparativos logísticos del peregrinaje: viandas, enseres, bebidas y pólvora; así como la decoración de las imágenes y las andas con telas y flores. El día festivo los auxiliares y peregrinos portan las imágenes seguidos de autoridades, curas, coros de cantadoras y fieles, acompañados por



Fig 3. Bandereo entre Liure y Texiguat. Foto de Luis Gabriel Flores

músicos tradicionales con cajas, tambores y pitos, a veces se unen bandas de instrumentos de cuerda. Las mujeres asumen en la actualidad un fuerte protagonismo. Los caballos, toros y bueyes han sido sustituidlos por vehículos de motor. Caminan portando la imagen respectiva seguida de banderas, palmas, varas, pendones y estandartes hasta un lugar intermedio entre los dos municipios (guardarraya o límite de los términos), que ha sido acondicionado con ramajes y flores y una gran cruz. Al llegar al encuentro se acercan o saludan las imágenes y se inicia el agitar rítmico de banderas ante las imágenes. Luego se entregan ofrendas mutuas y siguen rezos y rogativas al son de cohetes, velas, bailes (entre hombres de Liure y mujeres de Texiguat o viceversa) y música. Se toma un refrigerio con guacales de chicha y al cabo de varias horas llegan al pueblo en fiestas, donde son recibidos por todos los vecinos en el itinerario hacia la iglesia. El repiqueo de las campanas, la música y el aleteo de vistosas banderas al viento acompaña la llegada a la iglesia donde permanecen las dos imágenes hermanadas. Después comienza la misa o la celebración que acaba con bendiciones, alabanzas y vítores. Las limosnas que se obtienen en cada pueblo a sus imágenes son entregadas al santo hermano. Las autoridades y auxiliares visitan el cabildo y convidan a sus huéspedes y tras la fiesta (que en el pasado podía durar varios días con bailes, toros de fuego, juegos y carreras de cintas) encaminan la imagen anfitriona y la huésped

Para muchos el bandereo resulta muy similar a los guancascos lencas (Ardón, 1987), si bien conserva elementos propios³. En la actualidad, como también ocurrió en el pasado en diferentes épocas, la Iglesia católica mantiene un rechazo a su celebración por considerar meramente los aspectos paganos del ritual, si bien tanto en su origen sincrético como en su mantenimiento posterior la celebración sólo

de nuevo hasta el lugar del encuentro intermedio. Allí las imágenes y comitiva se despiden hasta el siguiente bandereo (Ramos y Valenzuela, 1997: 45-47).

3 Cuenta Anne Chapman que las guerras eran frecuentes entre los pueblos lencas y de forma habitual existían ritos o guancascos, para mantener la paz y hacer frente común a amenazas externas aunque en la actualidad festejan las fiestas de su patronos: «salen las autoridades religiosas a pie llevando a cuesta la imagen de su santa o santo patrono acompañados de músicos que tocan el tambor y la flauta (instrumento prehispánico) y banderas. Uno de los músicos está disfrazado con una máscara de madera llamado gracejo» (Chapman, 1985: 75). Precisamente, la presencia del personaje burlesco del chichimeco o gracejo lleva a Herranz (1992: 52) a considerar su origen mexicano.

fue posible por el interés religioso de evangelización. Al rechazo católico se añade el de las iglesias evangélicas, que reprochan la idolatría y consumo desmesurado de alcohol y pólvora. Como cualquier fenómeno cultural dinámico y vivo, el bandereo actual ha sufrido pérdidas de elementos tradicionales importantes así como también ha incorporado elementos ajenos procedentes de la cultura popular y de masas pero sigue manteniendo su carácter identitario y comunal, el hermanamiento o paisanazgo y la apropiación simbólica del territorio. Supone además un referente reiterado en las demandas y en los discursos identitarios tanto de indios como mestizos como ritual a recuperar.

3. Culto a la serpiente

Se trata de un culto propiciador de la fertilidad. Es uno de los animales más importantes de la cosmovisión mesoamericana, representa básicamente los poderes de la naturaleza y existen diversos mitos relacionados con la presen-

cia de este animal asociado a las divinidades de la fertilidad, la riqueza y el poder. En Texiguat existe una infinidad de relatos que describen a las serpientes como guardianas de tesoros o de chamanes que hacen riqueza con un pacto con el espíritu dueño de esta, la serpiente proporciona los conocimientos secretos para la lucha. Hasta nuestros días han sobrevivido en esculturas de piedras y en la narrativa local como práctica iniciática de la escuela de esgrima.

4. Culto a San Francisco y a las imágenes de la Iglesia

La presencia de los frailes franciscanos data del siglo XVI ya que estos congregaban a los naturales en pueblos indígenas cristianizados, siendo sus primeras tareas el bautizo masivo de los naturales sobre todos en los poblados grandes. Hay testimonios históricos de la participación indígena en la construcción y reparación de la iglesia local. La iglesia de San Francisco en Texiguat se construyó entre 1729 y 1733.



Fig 4. Santa Cabeza de Texiguat. Foto de Luis Gabriel Flores

La narración oral cuenta las luchas entre San Francisco y Gaspar por monopolizar la hegemonía simbólica del territorio⁴. Y también leyendas sobre un pacto entre el diablo y Gaspar en su construcción⁵. En el interior de la iglesia los indígenas veneran a una cabeza de Santo, el Santo Cabeza, bastante singular, con claro origen barroco que muestra rasgos indígenas,

4 «Dicen que a Gaspar lo desterró de aquí San Francisco. Porque a él no lo venían a venerar ni a rendirle culto los moradores. Los indios solo se iban para donde Gaspar para que les diera pescado. Gaspar se sacaba un caite (calzado indígena) y lo tiraba en la poza y quedaba seca. De esta forma recogían todo el pescado que querían. Entonces dicen que San Francisco se enojó y le corrió con su cordón. Dicen que le dio sus buenos correazos hasta que lo alejó y no volvió a venir.» (Ramos y Valenzuela, 1997: 32).

5 El pacto suponía la entrega de almas y la muerte de todos los gallos del pueblo porque dichas aves ahuyentaban a los malos espíritus pero una anciana ocultó uno bajo una olla y al despertar el día su canto deshizo el pacto y dejó a la iglesia inacabada.

al que solicitan favores y protección para cultivos y ganados.

5. Cofradía de San Francisco

Hasta mediados del siglo xx la cofradía indígena de San Francisco y la del Cristo de Esquipulas de Liure eran las encargadas de los rituales religiosos, fundamentalmente del Bandereo. En el pasado llegaron a contar con numerosos bienes y propiedades, constituyendo la organización indígena central del territorio, pero a partir del siglo xix las sucesivas desamortizaciones las despojaron de sus riquezas. En la actualidad las cofradías están casi olvidadas. En Texiguat funciona como entidad adscrita a la alcaldía pero su labor auxiliar de las celebraciones de la iglesia y del ritual del Bandereo está desapareciendo como caja mutualista y cooperativa adscrita a la alcaldía, y su labor organizadora del bandereo se ve censurada por los curas, contrarios a dichas prácticas.



Fig. 5. Iglesia de San Francisco de Asís en Texiguat. Foto de Luis Gabriel Flores

6. El nahualismo

Creencia mesoamericana en la transformación humana en animales como recurso de supervivencia. En la zona de los indios de El Paraíso, Gaspar se transforma en serpiente, venado, sapo, jaguar. Con los poderes adquiridos podía enfrentar tareas y retos sobrenaturales.

Gaspar en su enfrentamiento con la autoridad colonial utiliza el nahualismo como demostración de su poder mágico y arbitrario, inexplicable para los españoles. El nahualismo sobrevivió en parte a la dominación religiosa y cultural colonial como practica mágica clandestina de brujos y hechiceros.

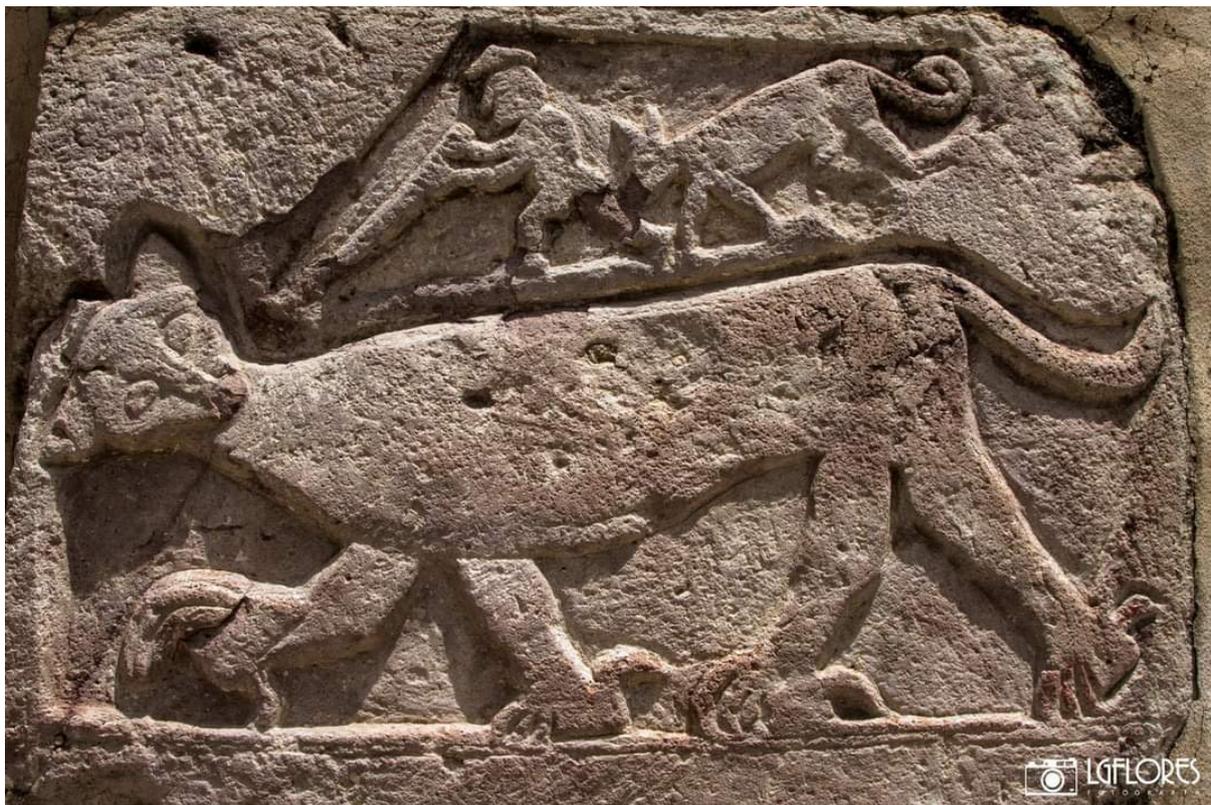


Fig. 6. Relieve antiguo en la fachada de la Iglesia: Jaguar y Gaspar. Foto de Luis Gabriel Flores

7. Héroe mítico Gaspar

A veces se le conoce como Gaspar Herrera, otras veces como Gaspar González. Las narraciones cuentan su nacimiento y vida como alcalde de indios, brujo, correo, mulero, domador, viajero o soldado, pero articulando una gesta civilizadora y fundadora del grupo indígena con diferentes roles:

- Dador de vida, al proporcionar el pescado a los habitantes de su pueblo tal y como se documenta en el mito el Caite de Gaspar posterior.

- Héroe fundador que le da nombre a la toponimia y marca las fronteras y la extensión del territorio indígena.
- Defensor del territorio étnico frente a otros grupos externos, convirtiendo en piedra a sus enemigos.
- Señor de los animales, plantas, aguas, vientos, volcanes y montañas.
- Viajero al inframundo y de dominar o viajar por el viento con mulas de Hule, acémilas muy apreciadas por su ligereza y fuerza en terrenos quebrados.

- Chamán que se enfrenta a las distintas bestias: cocodrilo, serpiente, jaguar, toro y puede transformarse en sapo o en serpiente, utilizando el nahualismo.
- Ahuizote, brujo adivino y herbolario.
- Mago y sabio. En sus hazañas y proezas demuestra ser un gran mago, un sabio, de allí el nombre del rey mago, Gaspar. Los franciscanos promovieron los autos de Navidad y de Reyes⁶, breves composiciones dramatizadas sobre rituales cristianos o pastorelas para la evangelización, utilizando a los indígenas como pastores y personajes bíblicos, llegando a utilizar el náhuatl. Los nombres de Gaspar, Melchor y Baltasar abundaron en todo el siglo XVII en la zona. Como sabio y mago su conocimiento de la realidad física y espiritual facilita la comprensión del mundo a su comunidad.

8. Existencia de un rico patrimonio de artesanía

Jícaras y cumbas, esponjas de paste, comales, metates, petates, sombreros típicos; instrumentos de cuerda⁷, marimbas; viviendas de bahareque; gastronomía tradicional: tamalitos pisques, pozoles, gallina en nacarigüe, nixtamal, aguardientes, etc. Si bien, su producción suele

6 Los autos y pastorelas tradicionales desaparecieron en Texiguat en el siglo XIX. Sin embargo, en otras zonas de Honduras recobraron vigencia a partir de textos más elaborados y con nuevos personajes a cargo del padre Trinidad Reyes (1797-1855). Sus pastorelas Neptalia, Albana y Lucila son consideradas el germen del teatro hondureño.

7 En cada uno de los municipios existe un abundante repertorio de grupos musicales que utilizan instrumentos autóctonos, llamados hechizos: sacabuches, carambas, marimbas, pitos, cuernos, tambores, junto a instrumentos de cuerda como guitarras, violines, bajos, violas, tumbas y cañas, para celebrar nacimientos, bodas, actos religiosos y entierros. A los ritmos tradicionales se unen las rancheras mexicanas y los acordes modernos con instrumentos eléctricos.

perder sus raíces étnicas al entrar en los circuitos comerciales de coyotes o intermediarios.

9. Patrimonio inmaterial

Con una rica y abundante tradición de leyendas y narraciones orales (Ramos y Valenzuela, 1997). La mayor parte de ellas giran en torno al héroe Gaspar, pero dada su extensión y temática no podemos documentar en este trabajo: el caite, el toro negro, las mulas de Hule, el destierro, el correo de Texiguat, el gigante, la maldición de la iglesia de Texiguat, los hombres de piedra, el sapo de oro, etc.

10. Rituales del ciclo vital

La mayor parte de estas costumbres han sido referidas en entrevistas a ancianos, observando una cautela o rechazo en las jóvenes generaciones. También han sido recogidas por Ramos y Valenzuela, (1997). Así, para el nacimiento, la partera y los familiares cercanos preparan los productos que utilizarán para atender a la madre: esencias, telas, hierbas aromáticas, brasas para sahumeros. Suele prepararse un petate para que nazca el hijo, un dicho popular dice: «se nace en petate, se duerme en petate y lo entierran en petate». Cuando muere alguien se dice: «ya se petateó». Se suele encomendar al recién nacido al Señor de Esquipulas, a la Virgen de Suyapa o al Santo Cabeza, muy venerado entre los indígenas. El padrino escogido, con el que luego se mantiene relaciones de reciprocidad aunque también puede buscarse a ricos conocidos, pone agua sobre la cabeza del bebé, convirtiéndose tras el bautizo en compadre. Hay que evitar a las lechuzas y al mal de ojo con amuletos y abalorios. El ombligo y placenta se entierra cerca de la casa⁸. Hay que reservar al recién nacido de los vientos y malos aires porque pueden llevarse su espíritu. Si nacen gemelos uno de ellos se vende simbólicamente.

8 Precisamente, uno de los argumentos más reiterados de los informantes al hablar sobre su identidad étnica es aludir a que esta era la tierra donde estaba enterrado su ombligo. Confirmando un vínculo territorial, social y sentimental entre la etnicidad y la tierra.

mente a algún pariente para asegurar su cuidado. En la actualidad muchas de estas prácticas están siendo abandonadas por los programas de atención de los centros de salud. Las bodas implicaban pedir a la novia junto a familiares y depositar una carga de leña en el solar de la familia, si la utilizaban era señal que aceptaban al futuro esposo, en ocasiones podía practicarse el robo de la novia más o menos pactado. Las niñas se consideran casamenteras a partir de los 15 años, si tenían recursos podían celebrar el acontecimiento. Los varones se hacían hombres después de hacer su propia milpa o demostrar su hombría en trabajos comunitarios. Ante la muerte existe la costumbre de «levantar el espíritu» del muerto, en el mismo lugar donde acontece. Si no se hace el lugar puede tomar arrimo o hechizo. Se lleva agua bendita en una jícara nueva con ramitas de hojas aromáticas para rociar el ambiente. Se le llama al muerto: «fulano vente conmigo al cementerio», al mismo tiempo que se camina y rezan oraciones hacia atrás, sin dar la espalda nunca al muerto porque ello implicaría dejar atrás a su espíritu. Al llegar al cementerio se le dice: «esta es tu casa, ya te recoges en tu casa». Los rezos pueden continuar varios días de novena. Aunque ya se están perdiendo gran parte de estas tradiciones, a los muertos también se les bañaba y con aquella «agua del muerto» se brindaba en los velorios, sobre todo a los más apenados, como una especie de obsequio y agradecimiento póstumo. Si no tomabas el agua podría parecer que no estabas apenado. También se les bañaba por la creencia en que las aguas podían resucitar.

11. Tradición oral y leyendas sobre Gaspar

La tradición oral sobre Gaspar Herrera narra su nacimiento en la comunidad de Jamayupe, y se cría en la comunidad de Santa Lucia, ambos asentamientos en el Municipio de Texiguat. Es indígena nacido de madre soltera, ejerce las funciones de Alcalde de indios y brujo ancestral. Representa un verdadero dirigente social, un hombre de acción en contacto con los sucesos de la vida diaria de su comunidad a la que protege. A veces es peón en la ganadería,

y otras como correo entre Honduras y Nicaragua. Como Alcalde de Indios se encarga del cobro de tributos, de entregar a los indígenas al repartimiento para la construcción de la Iglesia y de envío de indios a los trabajos de las minas, además administra justicia entre las disputas menores entre indios, recluta mano de obra gratuita para los trabajos y obras comunales y otras funciones de intermediación entre los órganos oficiales de la autoridad local y la población indígena mayoritaria, y como chaman se convierte en guía espiritual. En varios relatos (Etnografía autores; Ramos y Valenzuela, 1997), se cuenta que Gaspar fue desterrado hasta volverse espíritu del cerro de Yulutepe, protegiendo los tesoros de los indios. En las sociedades indígenas el cargo político demandaba funciones religiosas, de allí que la intervención de Gaspar sea interpretada como una acción sagrada y pasa a formar parte de su universo mitológico. Su carácter chamánico hace posible que pueda transformarse en otros seres como animales o viajar por los vientos, soplar a volcanes y en penetrar en el inframundo. Su vida es un conjunto de avatares, triunfos y desventuras, destierros, azotes y sacrificio, hasta convertirse en héroe mítico. Gaspar como héroe cultural fue capaz de dar alimento al pueblo de Texiguat enseñándole a pescar. Además señala los límites del territorio indígena dando nombre y significado sagrado a sus espacios: montañas, pozas, ríos, caminos, etc. Una toponimia indígena que perdura y se superpone a la organización territorial de la colonia. Estos nombres reflejan el grado de sincretismo de la cultura indígena posterior a la conquista, pero siguen conservando la memoria sagrada anterior. De acuerdo a las epopeyas realizadas por el héroe cultural de Texiguat podemos decir que Gaspar Herrera es protector de la comunidad; su poder le permite satisfacer las necesidades de esta; sus poderes adivinatorios le permiten prever calamidades; enfrentarse a enemigos de otros pueblos; utilizar sus poderes chamánicos frente a otros brujos y deidades. Puede conversar con los espíritus y conseguir el poder para defender o conquistar más territorio utilizando

sus diferentes nahuales, como jaguares, pumas, sapos, serpientes. Su espacio y tiempo es mítico, el viento y el aire, los volcanes, el agua, el inframundo, el pueblo, la hacienda, los caminos y la iglesia. Para sus acciones míticas Gaspar cuenta con instrumentos de poder como el caite y la vara. Sus acciones las realiza de noche o en el amanecer. La presencia de Gaspar en la mitología de Texiguat hace de este la figura más prestigiosa y respetada de los indígenas. Su destierro en el cerro Yulutepe demuestra su independencia y el valor ancestral de sus enseñanzas prehispánicas.

Finalizamos este breve recorrido con la leyenda del Caite⁹ de Gaspar. Este relato nos cuenta que Gaspar Herrera fue alcalde indígena de Texiguat, que también era guía espiritual y miembro del consejo de principales y que, según los ancianos, tenía conocimiento sobre lo oculto. Para los colonizadores era brujo o hechicero. Gaspar sufre el destierro y antes de irse realiza una ceremonia en el río, un rito propiciatorio para realizar la pesca. Gaspar dispone a su gente a elegir si prefieren pescado u oro. El pueblo eligió pescado, y gracias a sus poderes chamánicos detiene la creciente del río Texiguat, haciendo uso de su caite (calzado de tule) que es el elemento central de su parafernalia y de los indios; y les proporciona todo el pescado que necesitan, alimento tradicional de Texiguat, a quienes se les conoce con el apelativo de «come bubuchas» (pescado pequeños de río). La decisión de elegir pescado y no oro fue muy sabia, ya que en la época colonial el territorio donde existía el oro estaba expuesto al saqueo español y su población condenada a la servidumbre de los repartos de trabajo para las minas próximas del Corpus, Potrerillos y Yuscarán (Chaverri, 1994). Este relato hace de Gaspar

la figura más prestigiosa y respetada de la comunidad, debido a que el proporciona alimento y sabiduría. Su posterior destierro supone el viaje paradigmático al inframundo donde vivirá para cuidar de su comunidad en las entrañas del cerro de su nombre, que en lengua náhuatl significa el corazón del cerro. En la actualidad los indios texiguats viven un proceso de revitalización y emergencia étnica.

Lázaro Flores Mejía
Antropólogo, profesor de la
UPNFM de Honduras

Ignacio R. Mena Cabezas
Doctor en Antropología Social
por la Universidad de Sevilla

9 Sandalia tosca de cuero que usan los indígenas o los campesinos, compuesta por una suela gruesa y unas correas atadas a la misma que se cruzan por encima del empeine. Las élites adornaban sus caites con pieles de jaguar y otros lujosos materiales convirtiéndolas en signos de distinción y prestigio.

BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, Richard. 1956. «Cultural Components of Central America». *American Anthropologist*, 58: 881-907.
- ADAMS, Ricard. 1957. *Cultural Survey of Panama, Nicaragua, Guatemala, El Salvador and Honduras*. Washington. Pan American Sanitary Bureau.
- ARDÓN MEJÍA, Mario. 1987. Religiosidad popular: el paisanazgo entre Ojonona y Lepaterique. *Mesoamérica*, 13: 125-151.
- CHAPMAN, Anne. 1985. *Los hijos del copal y la candela*. México: UNAM.
- CHAVERRI, María de los Ángeles. 1994. El repartimiento de trabajo como causa de la protesta social en la Honduras colonial: el caso de Texiguat. Tegucigalpa, *Paraninfo*, 5: 71- 103.
- COLE, Michael. 2000. Brujería, política local y procedimientos judiciales en los pueblos de indios: el caso de Texiguat, Honduras, siglo XVII. *Actas V Congreso Centroamericano de Historia*. El Salvador.
- CRUZ SANDOVAL, Fernando. 1984. Los indios de Honduras y la situación de los recursos naturales. *América Indígena*. XLVI, 3: 421-446.
- DAVIDSON, W. 2011. *Ethnic Geography of Honduras, 2001*. Tegucigalpa. Academia Hondureña de Geografía e Historia. <http://williamvdaavidson.com/pdf/Ethnic-Geography-of-Honduras-2001-Davidson.pdf>
- EURAQUE, D. 2004. *Conversaciones históricas con el mestizaje y su identidad nacional en Honduras*. San Pedro Sula: Central Editorial.
- GARCÍA BUCHARD, Ethel. 2007. Las disputas por el poder durante la primera etapa del proceso de construcción estatal en Honduras (1839-1845). *Revista Intercambio*, 5: 45-69.
- HASEMANN, George. LARA, G., y CRUZ, F. 1996. *Los indios de Centroamérica*. Madrid: Fundación Mapfre.
- HERRANZ HERRANZ, Atanasio. 1992. *Política del lenguaje en Honduras. 1502-1991*. Madrid. Univ. Complutense.
- JOHNSON, Frederick. 1948. Central American Cultures: An Introduction. En *Handbook of South American Indians*, (Steward, J. Edit.) Washington: Smithsonian Institution, vol. IV. p: 43-68.
- LARA PINTO, Gloria. 2002. *Perfil de los pueblos indígenas y negros de Honduras*. Tegucigalpa. Banco Mundial. Unidad Regional de Asistencia Técnica.
- MARIÑAS OTERO, Luis. 2008. *Honduras*. Editorial Cultura. SCAD. Tegucigalpa.
- MEMBREÑO, Alberto. 1901. *Nombres geográficos indígenas de la República de Honduras*. Tegucigalpa: Tipografía Nacional.
- PAYNE, E. 1998. *Poderes, territorios y resistencia en los pueblos de indios del Reino de Guatemala*. Tegucigalpa: Primer congreso de historia de Honduras <https://historia.unah.edu.hn/ponencias-del-primer-congreso-de-historia-de-honduras>
- RAMOS, Karen y Valenzuela, Melissa. 1997. *Por cuentas, aquí en Texiguat. Literatura Oral de la zona sur*. Tegucigalpa. SCAD.
- RIVAS, Ramón. 1993. *Pueblos indígenas y garífunas de Honduras*. Tegucigalpa: Guaymuras.
- SQUIER, E. G. 1870. *Descripción histórica, geográfica y estadística de la República de Honduras*. (Edición revisada de Cuellar J.M. 1908). Alicante. Biblioteca Virtual Cervantes. 2012.
- STONE, Doris. 1957. Brief Notes on the Matagalpa Indians of Nicaragua. En *Cultural Survey of Panama, Nicaragua, Guatemala, El Salvador y Honduras*. (Adams, R.) Pan American Sanitary Bureau. Washington: 256-260.
- TOJEIRA, José M^º. 1986. *Panorama histórico de la Iglesia en Honduras*. Tegucigalpa: Centro de Documentación de Honduras.
- TRAVIESO, Jorge. 1996. Persistencia y cambio en las cofradías indígenas de Honduras. *Yaxkin*, Vol. XIV: n° 1-2, pp:119-126.
- VALLADARES, Omar Aquiles. 2016. *Las brujas de la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa*. Malavide Ediciones.

ANÁLISIS DEL LÉXICO ENTOMOLÓGICO EN EL POEMA ÉPICO BURLESCO «LA MOSCHEA» DE JOSÉ DE VILLAVICIOSA (1615)

Cándido Santiago Álvarez

1. Introducción

Una singular obra de nuestra literatura aurea, publicada el año 1615 en Cuenca, «La Moschea. Poética inventiva en octava rima»¹, por un autor nada prolífico, José de Villaviciosa, recrea en tono épico burlesco, un conflicto bélico entre hormigas y moscas con la participación de aliados del mismo jaez. El poema remeda al editado en Venecia el año 1521, «La Moscheae»², escrito en latín macarrónico por Teófilo Folengo (alias Merlín Cocayo), pero las inevitables coincidencias en nada empecen la originalidad creativa para encumbrarlo al grado de obra maestra del género.

Las dudas manifestadas por Crawford (1912) sobre la antedicha aseveración, se desvanecen ante un corpus compuesto por 8112 versos que septuplican los 1242 del macarrónico (González Palencia, 1928), en el que, entre otros detalles, descuella un exuberante léxico digno de todo encomio (Freixas Alás, 2004; Morreale, 2015; Luján Atienza, 2002). Así, en el relativo a los contendientes encontramos, junto a los sustan-

1 Para todo el estudio nos valemos de la edición del año 2002: «La Moschea. Poética inventiva en octava rima», preparada por Ángel Luis Luján Atienza. Cuenca. Citamos por canto, seguido de número de verso, entre paréntesis.

2 Para el estudio comparativo recurrimos al texto de Folengo que sirvió de inspiración a José de Villaviciosa: (Moscheae, 1ª edi. Venecia, 1521) el cual aparece en «Opus Merlini Cocaii poetae Mantuani Macaronicorum (MOSCHEAE Facetus liber in tribus partibus diuifus, & tractans de cruento certamine Mufcarum & Formicarum. pp. 494-531)». Venecia, 1581 (BN. U/5877. Madrid). Cuando procede citamos por Liber y verso en numeración romana y decimal respectivamente, entre paréntesis.

tivos que los identifican, esto es, las denominaciones vulgares, voces derivadas de algunos de ellos que suponen una muy enriquecedora aportación léxica.

Estos nombres vernáculos fueron incorporados a la lengua romance, en un lapso multiseccular, provenientes en su mayor parte del latín, también del griego, aunque son muy significativos, en general, carecen de precisión, no señalan a una especie determinada, si no a diversas pertenecientes a un único taxón o a varios, próximos o distanciados en la escala filogenética.

Por ello, el presente trabajo tiene como objetivo el reconocimiento de la fauna luchadora, con énfasis en las coincidencias que guarda con el poema macarrónico; para la precisión de los nombres científicos, nos atendremos al significado etimológico de cada vocablo, a la correspondiente historia en romance sin obviar el sentido que les atribuye el autor.

2. Léxico entomológico (s. l.)³

El número de voces alusivas a animales artrópodos, la línea zoológica más abundante y diversa del Reino Animal, registradas por nosotros en «La Moschea. Poética inventiva en octava rima», se eleva a 62 (Tabla, 1); treintacinco son denominaciones uninominales, con la excepción de «alguacil de moscas» y «vaca de San Antón»; las veintisiete restantes, generadas por derivación, dispuestas al lado del nombre con el que comparten la raíz, amplían el respectivo campo léxico.

3 Entomología (del gr, έντομον, partido, cortado y λόγος, tratado), s. f. alude s. str. a la ciencia que trata del estudio de los insectos (DRAE), pero si lo consideramos s.l. engloba a los restantes artrópodos.

Tabla 1. Voces alusivas a animales artrópodos

abeja	avispa	cigarra	hormiga	mirmillón	piojo	tábano
abejón	caballete	○ cigarrina	○ formígena	○ mirmiliona	○ piojesca	○ tabana
○ abejonia	cénzalo	escarabajo	○ hormígena	○ mirmilionario	○ piojil	○ tabanesco/a
alguacil	○ cenzala	escorpión	○ hormiguesa	mosca	pulga	○ tabanicida
aluda	○ cenzalino/a	gorgojo	langosta	○ mosquil	○ pulguesca	○ tabanismo
arador	chicharra	grana	liendre	○ mosquino/a	○ pulguino/a	tarántola
araña	chinche	grillo	lucérniga	○ mosquita	pulgón	vaca
○ arañicida	○ chinchón	gusano	○ lucernigable	moscón	○ pulgona	zángano
○ arañil	○ chinchona			mosquino		○ zángana
				mosquito		
				nepa		

El inventario de nombres vernáculos allegado muestra elevada coincidencia con los correspondientes a las obras de la literatura áurea estudiadas con anterioridad (Santiago-Álvarez, 2017a, b, c y d; 2018a y b y 2019), así como con el que los engloba, el recogido en el acervo paremiológico, la cultura popular llegada a nosotros por transmisión oral (Santiago-Álvarez, 2012b y 2014); no obstante, apuntamos ocho nuevas incorporaciones: alguacil, caballete, cénzalo, lucérniga, mirmillón, mosquino, nepa y vaca.

3. Examen de los nombres vernáculos y las voces derivadas

Abeja, f. [Cant. I, vv. 265, 559, 563; Cant. IV, vv. 290, 297; Cant. VIII, vv. 499, 527, 543, 554, 567, 573, 583; Cant. IX, vv. 441, 485; Cant. XI, vv. 453, 631; Cant. XII, v. 226]

Esta voz patrimonial viene del lat. *apicula* (dim. de *apis*, *is*), documentada en romance desde épocas muy tempranas:

La fazienda de ultra mar (Almerich, s. XI): «e fallo en el cuerpo del león .i. en sanne d'abeias e myel. (pág. 209)»

Fuero Juzgo (1241): «Titol de las abeias, y del danno que facen. (Lib. VIII, Tit. VI.)»

Libro del caballero et del escudero (D. Juan Manuel, 1326): «Et ay otras que son entre manera de bestias et de aues, asi como morçuellagos et mariposas et avejas et abispas et todas las maneras de las moscas. (Cap. XL: 62-64, pág. 89 en Vol I)»

Universal vocabulario en latín y romance (Palencia, 1490): «*Apes apis* donde viene *piarium* que es el colmenar do las aueias fazen la miel y hic *apiaster* que es el colmenero maestro de las aueias (24d)»

Janua Vitae (Castro, 1526): «abeja, apes, apis, ar. *nähla*, *nahäl* (II, lex. fol. 1r)»

Alude, casi de modo exclusivo, por ende, nombre común, al himenóptero, *Apis mellifera* L. (Hymenoptera: Apidae), productor de la cera y la miel, organizado en sociedades perdurables donde a la reina, fecunda, acompañan cientos de hembras estériles, obreras, provistas de punzante aguijón caudal y algunos machos, zánganos, inermes. Villaviciosa concede a este insecto un curioso protagonismo en el enfrentamiento bélico, que le ha escatimado Folengo.

Abejón, m. [Cant. I, v. 562; Cant. IX, vv. 565, 571, 593, 596, 597, 600, 601, 603, 605, 607, 613, 617, 630; Cant. XI, v. 252]

La voz comparte antigüedad con la anterior, de la que deriva (aum. de *abeja*), pero tiene sentido polisémico, como descifraremos en secuencia cronológica. El vocablo fue acuñado para designar a himenópteros sociales de gran tamaño, *Bombus hortorum* L., *B. terrestris* L. etc. (Hymenoptera: Apidae), color oscuro, vellosos, machos inermes, hembras con punzante aguijón caudal,

Libro de Alexandre (1250): «Al que una vegada firién los abejones, (2173a)»,

vuelo muy sonoro:

El corbacho (Martínez de Toledo, 1438): «quasi el oyr fallece parece como que oye abejones en el oreja (1ª Parte, Cap. III)»,

carácter implícito en el nombre científico del género, *Bombus*, de βόμβος, -ου (bómbos, -ou, zumbido), relacionado con el verbo βομβέω (bombéo, zumbir).

Por el grandor corporal, el zángano de la colmena (v. infra) se hizo acreedor de este nombre:

Universal vocabulario en latín y romance (Palencia, 1490): «Fucus. aueion que no obrando cosa alguna en las enjambres se mete ende para consumir la miel aiena. (171b)»

Acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos de Dioscórides (Laguna, 1555): «Mezclados en los enxambres andan unos abejonazos, llamados zánganos, de los quales se sirven las abejas como d'esclavos (Lib. II, cáp. LXXVI)»

El «escarabajo sanjuanero», *Melolontha melolonta* L., *M. paposa* Ill., *Amphimallon solstitialis* (L.), etc. (Coleóptera: Scarabaeidae), recibe este apelativo, por asociación de corpulencia y ruidoso vuelo:

Sumario de la natural y general historia de las Indias (Fernández de Oviedo, 1525): «es una avecica que demás de su pequeñez tiene tanta velocidad e presteza en el volar que viéndola en el aire no se le pueden considerar las alas de otra manera que las de los escarabajos o abejones, e no hay persona que le vea volar que piense que es otra cosa sino abejón (Cap. XLVII)».

Por último, el nombre se aplica a otro himenóptero de gran tamaño, el véspido social, *Vespa crabro* L. (Hymenoptera: Vespidae), de abdomen amarillo anaranjado con bandas transversales marrón oscuro, hembras con punzante aguijón caudal, audaz cazador de abejas, así como de gruesos dípteros, los tabánidos, etc.:

Obra de Agricultura (Alonso de Herrera, 1513): «Hagan grandes rayas por amor delos fuegos pongan de noche algún fuego cerca como no reciban ellas daño y con ello se espantan mucho los ossos y siempre procuren matar las avispas porque matan mucho las abejas y también maten vnos abejones grandazos que las persiguen. (Lib. V, cap. VIII, fol. 133v)».

Este es el insecto al que presta su atención Villaviciosa:

«Hay hermosos y bravos animales a quien llaman avispas y abejones que a las abejas hurtan los panales (Cant. I. vv. 561-563)»

señalado de un modo más explícito en el relato del duelo mantenido con el tábano, que principia así:

«Éste fue desde niño aficionado al ejercicio militar de suerte que con cuantos sus fuerzas ha probado han probado con él su misma muerte. Tal vez de un abejón desafiado fue cuerpo a cuerpo el tabanesco fuerte, en cuyo desafío hizo modo que se dio a conocer al mundo todo (Cant. IX, vv. 561-568)» etc.

deleitosa escena de un enfrentamiento real en naturaleza, apenas esbozada por Folengo:

«Hic habuit quondam uno cum Vespone
duellum
Qui tándem multo victor honore fuit.»
(Lib. II, 125-126)

no obstante, nuestro autor desestima la traslación de vespone en avispon, se inclina por el equivalente, abejón. La elección quedó reafirmada dos lustros más tarde por el Lic. Gerónimo de Huerta (1624), traductor de *Naturalis Historiae* de Cayo Plinio Segundo, quien, al enfrentarse al Cap. XXI del Lib. XI:

«Vespae in sublimi e luto nidos faciunt,
et in his ceras, crabrones in cavernis aut
sub terra. (Lib. XI, cap. XXI. T. sec. pag.
512)» [«Las avispas hacen su nido de lodo
en parte alta, y en ellos hacen sus ceras.
Los abejones en las cavernas y debajo de
tierra (Tomo I, pág. 853)»]

en la ANOTACIÓN aclaratoria reafirma que «A los crabrones llaman los españoles abejones. (Tomo I, pág. 854)»

A pesar de tanta predisposición bélica, no forma parte de las fuerzas luchadoras, tan solo un elemento anatómico de las hembras, el temido aguijón caudal, figura entre las armas empleadas en el combate.

• **Abejonia, adj.** [Cant. IX, v. 610]

La voz deriva de abejón por aplicación del sufijo de adjetivos y sustantivos -io, a, que denota perteneciente al abejón; es una creación de Villaviciosa que tan sólo aparece una vez en el texto y en el Diccionario Histórico de la Lengua Española 1960-1996 (RAE).

Alguacil, m. [Cant. II, v. 312; Cant. VII, v. 405]

Esta voz procede del ár. *wazir* (ministro), tiene notable antigüedad:

Cantar de Mío Cid (1140): «acostós'
a un aguazil que tenié buen cavallo, (v.
749)»;

Las Partidas (Alfonso X, 1256-63): «Alguazil llaman en arábigo aquel que ha de prender e de ajusticiar los omes en la Corte del Rey por su mandado, o de los juezes que juzgan los pleitos; (Part. II, Título IX, Ley XX. T. II, pág. 75)»;

pronto se aplicó para el fenómeno natural de la depredación:

Historia general y natural de las Indias (Fernández de Oviedo, 1548): «no hay criatura tan libre a quien falte su alguacil (lib. XII, cap. XXI, pág. 410)» «el caso es que, como dixe de uso, para cada animal hay un alguacil (lib. XIII, cap. IX, pág. 436)»

por esta vía saltó al léxico entomológico (s.l.) con un determinativo en la primera mitad del siglo XVI:

Janua Vitae (Castro, 1526): «alguacil de moscas, especie de araña, ar. alfred, alfebdrn, albaguehani, guazir dubbin (II, lex. fol. 3r)»

Agonia del tránsito de la muerte (Veneegas, 1537): «Y como arguloso sofista, presume hazer del cielo cebolla, y buelva en blanco lo negro, como el alguazil de moscas, que con las barbas blancas que muestra de fuera encubre los hábitos negros que tiene de dentro, con que prende las mocas. (Punto 3º, Cap. 22, fol. LXXXIIv)»

en alusión a la araña, «*Salticus scenicus* (Clerk) (Aranei: Salticidae)», que, sin el concurso de la consabida telaraña, suspendida de un hilo de seda, sobre una pared u otra superficie, acecha con astucia a su presa, la mosca, para atraparla con brusquedad por medio del salto; algo observado por Villaviciosa en más de una ocasión y así lo plasma en su poema, aunque con notoria ausencia en el macarrónico.

Aluda, f. [Cant. IV, v. 208, Cant. VII, vv. 273, 427; Cant. XI, v. 604]

La voz está emparentada con el adjetivo *aludo* (de alas grandes), hace referencia a la casta de las hormigas con alas, individuos sexuados, machos y hembras, que, de forma natural, una vez por año, salen para llevar a cabo la expansión de la especie en el espacio. La tenemos documentada con alguna antelación a la aparición de La Moschea:

Tesoro de la medicina (Tesoro de los remedios). Sevilla, Colombina 5117 (1431): «Et de que serán mollidos los poluos echalos en la libra del ollio sobre dicho. Et esso mesmo echar con ello mil formigas aludas. fol. 54r (Herrera y González de Fauve, 1997)»

Sumario de la natural y general historia de las Indias (Fernández de Oviedo, 1525): «En aquellas partes hay aludas, de la misma manera que las hay en España; y así, se hacen cuando a las hormigas les nacen alas, y son algo menores que las aludas de acá. (Cap. LIII)»

Nuestro autor está advertido de la emergencia anual de estos individuos, pasto fácil de animales insectívoros y otras muchas adversidades por su torpeza para el vuelo, por eso la vena popular sentenció que «nacieronle alas a la hormiga por su mal (Vallés, 1549)»; pero aun con esto, olvidadas por Folengo, las involucra en la refriega en el gremio de las caballerías.

Arador, m. [Cant. I, v. 128; Cant. V, v. 423; Cant. XII, v. 185; Cant. XII, v. 363]

Este sustantivo masculino, dilógico, es voz patrimonial, del lat. *arator*, *-oris*, pero en su primera acepción:

Diccionario latino-español (Nebrija, 1492): «Arator,-oris, por el gañán que ara»,

Diccionario español-latino (Nebrija, 1495): «Arador el gañán que ara, arator, -oris»;

que resulta antigua como refleja la literatura medieval:

General Estoria. 2ª Parte (Alfonso X, 1272): «Et parauas el arador arrimado a su esteua. & el pastor a su cayado (fol. 326v)»

Libro de Agricultura (Paladio, 1385): «E deue guardar el labrador o arador que el surco non aya mas delante de cxx pies. (fol.44r)»

queda fuera de nuestro interés léxico; por el contrario, en la segunda:

Diccionario latino-español (Nebrija, 1492): «Acarus, i, por el arador de la mano»,

Diccionario español-latino (Nebrija, 1495): «Arador el de la mano, acarus, ari»;

entra plenamente en el campo entomológico (s.l.), señala a un diminuto arácnido, el ácaro *Sarcoptes scabiei* (L.) (Acaridei: Sarcoptidae), ectoparásito en el cuerpo del hombre y otros animales, causante de la dolencia dérmica denominada sarna. La irrupción de esta acepción tuvo lugar en el primer tercio del siglo xv:

Crónica del rey don Rodrigo (Corral, 1430), «e como las vio que jugavan, llamó a la Caba, e díxole que le sacase aradores de las manos. (1ª Parte, cáp. CLXV)»

El libro de las propiedades de las cosas (Burgos, 1494): la versión en romance del manuscrito *De proprietatibus rerum* (Anglicus, 1240), donde el traductor traslada la expresión «syrones in manibus (Lib. XVIII, Cap CXIII; fol. 291v)» por «los aradores que son en las manos (Lib. XVIII, Cap. CVIII)»

Vocabulista aravigo en letra castellana (Alcalá, 1505): «arador en la mano, cibîna, cibîn»

Retrato de la Lozana andaluza (Delicado, 1528): «Llegaos aquí al sol, y sacáme

un arador, y contáme cómo os va con los galanes d'este tiempo (Mam. XXXVIII, pág. 163) «[...]. Por eso, dadme un alfiler, que yo os quiero sacar diez aradores, (Mam. XXXVIII, pág. 164)»

El ácaro fue descubierto en el s. XII por el médico hispanoárabe Avenzoar (Martínez de Anguiano, 1884), estuvo considerado, *ab initio*, efecto de la dermatosis hasta mediado el siglo XIX cuando quedó confirmada su condición de causa (Doby, 1998). La hembra, a semejanza del arado sobre la tierra, horada la capa córnea superficial de la piel; los infestados acudían a la extracción de aradores de los túneles dérmicos para calmar el prurito, acción sutil como refleja la sabiduría popular: «No se caza arador a pala de azadón (Vallés, 1549)». La accesibilidad al microscópico ectoparásito inspira a Villaviciosa para incluirlo en su discurso, en tono burlesco, sin participación directa en la contienda.

Araña, f. [Cant. I, v. 254; Cant. III, v. 276; Cant. IV, vv. 348, 349; Cant. VII, vv. 375, 418; Cant. VIII, vv. 338, 475; Cant. IX, vv. 373, 430; Cant. X, vv. 294, 343, 357, 482, 488; Cant. XI, vv. 446, 463, 622, 628, 629, 807; Cant. XII, vv. 231, 424, 445, 461, 464, 514, 621, 646, 767, 784, 787]

Voz patrimonial, del lat. *aranea*, -ae, a su vez del gr. ἀράχνη, ης, documentada desde mediado el s. XIII:

Lapidario (Alfonso X, 1250): «Et su uertud es contra todos los tossicos de los animales que non son mucho empozonzados assi como arannas & biespas. & tauanos; fol. 25v»;

Libro de los estados (D. Juan Manuel, 1327): «dixol que la justia del rey que deuia seer commo red de omne, mas non commo red de aranna: ca la red del aranna, si pasa por y vn paxaro o otra ave mayor, quebrantala et vase, mas pasa por y vna mosca, non la puede quebrantar, por que la mosca es muy flaca et finca y presa; (Parte II, Cap. XXXIX: 11-19)»;

Libro del buen amor (J. Ruiz, Arcipreste de Hita, 1343): «todos fuyen d'él luego como si fuese araña. 1526d)»;

Universal vocabulario en latín y romance (Palencia, 1490): «Aranea.es gusano dicho del ayre porque faze filos en el ayre: llama se bombiçe (27d)»

Janua Vitae (Castro, 1526): «araña, arachnae, arab. rutelia, ratla, ānquabūta (Il. lex. fol. 4v)»

refiere un complejo de especies conocidas del hombre desde antiguo, unas viven en su habitación, *Tegenaria domestica* (Clerk) (Aranei: Agelenidae) etc., sinantrópicas, otras en ambiente natural, *Thomisus onustus* Wlk. (Aranei: Thomisidae) etc., pero todas tienen hábito alimenticio depredador; la mayoría fabrican vistosas telas de seda para la captura de sus presas.

La araña forma parte de las fuerzas combatientes al lado de la hormiga en uno y otro poema.

• **Arañicida, adj.** [Cant. IV, v. 357]

Este neologismo, creado por Villaviciosa, derivado de *araña* y el sufijo -cida (de *caedo*, *is*, *ere*, *cecid*, *caesum*, matar), significa que mata a la araña, matador de arañas; el calificativo aparece una sola vez en el texto. Con toda probabilidad plasma el fenómeno natural de la captura de arañas por hembras de Himenópteros Aculeados, no sociales, Esfécidos y Pompilidos.

• **Arañil, adj.** [Cant. X, v. 607; Cant. XII, v. 47]

Este adjetivo es otro neologismo generado por Villaviciosa, deriva de *araña* con el sufijo de adjetivos, -il, que significa propio de la araña o perteneciente a ella; aparece recogido en el DRAE.

Avispa, f. [Cant. I, v. 562; Cant. VII, v. 392; Cant. XI, vv. 304, 317; Cant. XII, v. 151]

La voz es patrimonial procede del lat. *vespa* -ae, la tenemos documentada desde el s. XIII:

Libro de Alexandre (h. 1250): «Más trae una biespa de cruda vedegambre (792a)»,

Libro del caballero et del escudero (D. Juan Manuel, 1326): «Et ay otras que son entre manera de bestias et de aues, asi commo morçiellagos et mariposas et avejas et abispas et todas las maneras de las moscas. (Cap. XL: 62-64, pág. 89 en Vol I)»

Universal vocabulario en latín y romance (Palencia, 1490), «Vespa. auispa que es animal pequeño volatile con aguijón ponçonoso (523b)»

Vocabulista aravigo en letra castellana (Alcalá, 1505): «abispa, dabõra, dabõr»

Janua Vitae (Castro, 1526): «avispa, vespa, e, icnehumon, ar. dabõra (ll. lex. fol. 1r)»

alude a especies de himenópteros con librea variegada, de amarillo con negro, *Polistes gallicus* (L.), *Vespa vulgaris* L. (Hymenoptera: Vespidae), que viven en sociedades no perdurables, cuyas hembras están provistas de aguijón caudal con el que pican solo si se interfiere con ellas. Villaviciosa, a diferencia de Folengo, concede cierto grado de protagonismo a la avispa, la dispone entre las caballerías partícipes en la contienda.

Caballete, m. [Cant. XI, vv. 165, 169, 311; Cant. XII, vv. 187, 265, 288, 313]

Esta voz derivada, dim. de *caballo*, que tiene destacada antigüedad:

Libros del astrolabio llano (Rabí Zag, 1277): «Cauallate dizen al pedaço de laton o de otra cosa que meten en el forado de almihuar. Et este cauallate faze grand pro en el astrolabio. Capitulo. xxij. fol. 72r»

es nombre inanimado (v. Autoridades; DRAE), por ello no entraría dentro de nuestro interés, pero la atenta lectura de los vv. 165-172 del Cant. XI alumbra un nuevo sentido con desvia-

ción a nombre animado de connotación entomológica (s. str.):

«Sobre un alado y largo caballete manda a la pulga que furiosa embista y el caballo sin par alzando el vuelo, lleva sobre su lomo al Caganielo. (vv. 165-168)»

aquí vemos al rey de las pulgas por el aire montado en su cabalgadura, un imago o adulto de cuerpo alargado, que no tiene igual,

«Es este caballete única y sola bestia sin otra alguna semejante (vv. 169-170)»
no admite comparación, resulta único, «con alas altas y poblada cola, (v. 171)»

pues, los elementos del vuelo sólo interesan la región torácica, una formación apendicular endurecida, los cercos, prolonga el extremo caudal del abdomen; con todo, la montura muestra,

«presencia y cuello erguido y arrogante. (v. 172)»

porque tanto la notoria separación entre la cabeza y el tórax como el desembarazo alar del abdomen facilitan la gran movilidad que exhiben uno y otro tagma.

Los caracteres detallados nos permiten identificar al insecto *Forficula auricularia* L. (Dermaptera: Forficulidae):

«Adulto de cuerpo alargado, cilíndrico; cabeza casi horizontal, muy movable; protórax libre, meso y metatórax soldados; élitros cortos y coriáceos, alas membranosas, plegadas en abanico. El abdomen, alargado; muy móvil, con los cercos o pinzas, uniarticulados, casi rectilíneos en la hembra, arqueados en el macho. (Fig. 1)»



Fig. 1. *Forficula auricularia* L. (de Alfaro)

insecto de costumbres nocturnas, escondido durante el día en lugares húmedos y oscuros, en el campo aun en las casas: bajo piedras, macetas, cortezas de los árboles o en cualquier resquebrajadura u oquedad; pero si por alguna causa queda al descubierto se agita con movimientos rápidos (Alfaro, 2005).

Villaviciosa tiene conocimiento directo de esta especie antropófila, muy abundante en jardines, motivo por el que realiza tan bella y precisa descripción, superior a la hallada en el poema macarrónico:

«*Festucum foeni pro lanza primus aferrat,
Et forbesinam stricte speronat Equam
Ista bifurcatam gestat mala bestia caudam,
Ob cuius rapidam surgit arena fugam.* (Lib. III: 281-284)»

además, crea tan singular neologismo a pesar del nombre vulgar en romance, *tajamocos*⁴ (Alonso de Herrera, 1528) y de las posibilidades ofrecidas por el sustantivo, *forbesina* (Ratti, 1990), relacionado con el latín *forfex*, *-icis* (tijera) de donde surge el diminutivo *forfícula* (tijera pequeña).

Este ignorado neologismo precedió en varias decenas de años a los nombres vulgares, *corta-*

4 Obra de Agricultura (edición de 1528 ss): «Otras savandijuelas ay que comunmente llaman los labradores tajamocos/ otros los llaman muerde y huye/crianse en las cortezas de la madera y en los encañados roen mucho los cogollos de los arboles quando estan ternezitos mayormente de los cidros/ procuren los de matar que no quede ninguno o impedir que no suban a los arboles: acojense a los encañados y allí los pueden matar. (Lib. III, cap. VII, folio LXVr).»

*picos y tijeretas*⁵ (Terreros y Pando, 1786; Boutelou y Boutelou, 1804; Boutelou, 1805), con los que hoy se conoce a *F. auricularia*, aunque no suplantaron al ancestral que mantuvo vigencia largo tiempo: *taja-moco*, (Esteban Collantes y Alfaro, 1855; Casas, 1857); *tajamocos*, (Mieg, 1818; Colmeiro, 1859; Peris y Pérez, 1883).

Cénzalo. m. [Cant. IV, v. 151; Cant. V, v. 659; Cant. VIII, v. 337; Cant. IX, vv. 657, 675; Cant. X, vv. 322, 352, 473; Cant. XI, vv. 103, 142, 154, 202, 206, 326, 384, 422; Cant. XII, vv. 157, 263, 267, 286, 290, 293, 303, 311, 335]

Este vocablo, de etimología no esclarecida aun, aparece definido en el Diccionario de Autoridades (1726) del siguiente modo:

«zénzalo. s. m. el mosquito, que llaman zancudo, u de trompetilla. Lat. *Culex*, *-icis*.», Villaviciosa (1615) La Moschea (Cant. IV, Oct. XIX, v. 151),

pero según Corominas y Pascual (1987) podría tratarse de un préstamo tomado del poema de Folengo:

«*At zenzalarum multa Carina nodat*, (Lib. II, v. 30)»

«*Sanguileo gaudet, zenzalis obuius ibat*, (Lib. II, v. 35)», etc.

aunque no descartan la presencia ancestral en castellano tal como se desprende del:

Universal vocabulario en latín y romance (Palencia, 1490): «*Culex*, animal pequeño mosquito bolante assi dicho por su agujijón con que saca sangre este es zenzal. (100d)»;

y lo que nosotros ahora adjuntamos, hallado en otros textos:

5 Esta voz es antigua, aunque, *ab initio*, fue término botánico de modo exclusivo: «En las vides son unas puntillas largas y redondas, como cordelillos, y se van retorciendo y se assen y revuelven a lo que topan. Dixeronse tixereta porque hazia la mitad comúnmente se dividen en dos puntas. (Covarrubias, 1611)»

Janua Vitae (Castro, 1526): «*cicara .i. zenzala, uirts eius e q frangit lapidr hoc animal cantat usque ad decrepitis ut dicunt Ysidorus* (I, fol. 151v)»; «*Culex. a ial parvum volatile ab aculeo dr que sanguine trahix .i. zenzala* (I, fol. 180r)»

Historia general y natural de las Indias (Fernández de Oviedo, 1548): «¿dónde pudo colocar la Natura tanto sentido en el mosquito, dicho çançal (que es el que canta), puesto que hay otros menores? (Tomo I, Lib. XV, Proemio)»

La lengua italiana tiene la voz *zanzara* que viene del latín tardío *zinzala*, onomatopeya del sonido producido por vibración alar (Ratti, 1990) en la aproximación y asiento sobre el biotopo cutáneo de la víctima para extraer por picadura la sangre; documentada a comienzos del s. XIV:

*La divina commedia*⁶ (Dante Aligheri, 1304-1321): «come la mosca cede alla zanzara (Inf. XXVI, v. 28)»

donde se alude a especies de dípteros nematóceros (Melis, 1956), pertenecientes a los géneros *Culex* sp., *Anopheles* sp., *Aedes* sp. (Diptera: *Culicidae*), cuyas hembras están impedidas a la ingestión de sangre para madurar los ovarios.

El autor de la Moschea asume para cénzalo el sentido de zanzara por tanto solo hace referencia a los culícidos, mosquitos hematófagos; elementos muy activos en la contienda del lado de la mosca.

• **Cénzala, adj.** [Cant. XI, 138, 231, 438]

Voz derivada, de *cénzalo* con la que se alude a la población de los cénzalos o mosquitos hematófagos; adjetivo gentilicio creado por Villaviciosa.

• **Cenzalino, a. adj.** [Cant. VIII, 433; Cant. IX, 681; Cant. XII, 346]a; [Cant. X, 456; Cant. XI, 698; Cant. XII, 226]

6 Ed. de Vandelli, G. Milano, 1989. 21ª Edizione. Ulrico Hoepli editore.

El DRAE incluye este vocablo derivado de *cénzalo* y el sufijo de adjetivos *-ino/a*, neologismo creación de Villaviciosa como aparece recogido en el Diccionario de Autoridades:

«zenzalino, na. adj. Lo que pertenece, o es propio del mosquito de trompetilla, o zancudo. Es voz inventada. Lat. *Ad culicem pertinens*. Villaviciosa, La Moschea, Cant. VIII, Oct. LV» «La plaga *cenzlina*, que persigue/con inaudito género de enojos (vv. 433-434)»

Chicharra, f. [Cant. III, v. 641; Cant. IV, vv. 87, 212; Cant. X, vv. 689, 706; Cant. XII, v. 224]

Este sustantivo femenino está relacionado con la voz *chicarro*, del dialecto mozárabe (Santiago-Álvarez, 2020), documentado en la primera mitad del siglo *xvi*:

Janua Vitae (Castro, 1526): «chicarro es lo mismo que chicharra que canta; ar. chicala (II. lex. fol. 15v)»

Origen y etimología de los vocablos originales de la lengua castellana (Rosal, 1601): «chicarro llamó el antiguo a la chicharra o cigarra»

Poema, Consuelo de Cornudos (Figuerola 1536-1585):

«Con ellos se aplaca el sol;
con ellos andan chicharras,
con ellos el caracol;
cantando el re, mi, fa, sol
los mosquitos y zigarras. (poema 290, vv. 111-115)»

Diálogos Familiares de Agricultura Cristiana (Pineda, 1588): «para cuya aprobación se aprovecha Atheneo del rocío, con que solamente se mantienen las cigarras, como dice Aristóteles, y que, cuando los hombres más sudan, cantan ellas más, pareciendo quererles poner esfuerzo; mas en caso que ellas más canten, es por ser mayor el calor, que las mueve a ello, también como a la chicharra. (Tomo II, Dialogo X, Cap. XXXII pág. 323)»

hace mención, de modo exclusivo (Bolívar, 1905; Santiago-Álvarez, 2020), a varias especies de la familia tetigónidos: *Ephippiger ephippiger* (Fieb.), *Platystolus martinezi* (Bol.), *Steropleurus brunneri* (Bol.), *S. perezii* (Bol.) etc. (Orthoptera-Ensifera: Tettigoniidae), con antenas muy largas, aparato bucal masticador, estridulación por frotamiento de un élitro con el opuesto, oviscapto largo y desarrollo conspicuo.

Estos sonoros insectos habitan terrenos baldíos e incultos, aunque de cuando en cuando, a peón o por el salto, invaden la vid y otros cultivos en busca de su alimento, actividad de la que está advertido nuestro autor; por eso, les impone el cometido de «heraldos» (González Palencia, 1928) del atribulado rey de las moscas.

Chinche, f. [Cant. I, v. 536; Cant. VII, vv. 355, 418; Cant. VIII, vv. 337, 450, 462; Cant. IX, vv. 374, 688; Cant. X, vv. 343, 353, 482, 488, 593; Cant. XI, vv. 342, 394, 430, 571, 620, 623, 725, 758; Cant. XII, vv. 205, 231, 251, 321, 329, 339, 554, 632, 808, 823]

Voz patrimonial, del lat. *cimex*, *-icis*, documentada desde el s. *xiii*:

Lapidario (Alfonso X, 1250): «El .xxvi. pora fazer foyr las chinches & las pulgas. (fol. 4v)»;

Libro de Agricultura (Paladio, 1385): «toma fezes de olio & mezclanse con fiel de brufol o de buey e vnta hombre el lecho & el lugar do son & tan tost morran las chinches (fol 32v)»; pág 35

Universal vocabulario en latín y romance (Palencia, 1490): «cimex, *-icis*. es chinche vn gusano de semeiança en el fedor de vna yerva que en ello le semeia (75d)»;

Janua vitae (Castro 1526): «chinche o chisme, cimex *-icis* (II, lex. fol. 15v)»; «chisme lo mismo que chinche (II, lex. fol. 15v)»

Acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos de Dioscórides (La-

guna, 1555): «Entre todos los enemigos nocturnos, que rompen su dulce sueño y reposo al hombre, ninguno se halla tan cruel, tan pernicioso, ni tan pestífero, como es la chinche (Lib. II, cáp. XXXIV)»

alude, casi en sentido único, a la especie hematófaga *Cimex lectularius* (L.) (Hemiptera-Heteroptera: Cimicidae), en asociación con el hombre desde los más remotos tiempos (Doby, 1998), sinantrópica, lucífuga, de comportamiento gregario, refugiada durante el día en resquebrajaduras, grietas de paredes, catres, rodapiés, etc.

Villaviciosa, al igual que Folengo, concede gran protagonismo en la contienda, al lado de la hormiga, al molesto insecto que en la obscuridad de la noche y en lo más apacible del sueño desasosiega con sus picaduras; además, equipada de glándulas odoríferas produce un olor nauseabundo en las estancias infestadas.

• **Chinchón, m.** [Cant. VII, vv. 346, 350]

La voz deriva de chinche, con el sufijo de sustantivos y adjetivos -ón, de valor aumentativo, es una libertad de Villaviciosa por la que concede al término una nueva acepción al sugerir que se trata de una chinche grande.

• **Chinchona, adj.** [Cant. X, v. 608]

Voz generada del mismo modo que la anterior por Villaviciosa, con el sufijo de sustantivos y adjetivos, -ón, na, de valor aumentativo, para significar la lengua de las chinches.

Cigarra, f. [Cant. XI, vv. 135, 265; Cant. XII, v. 199]

Este vocablo patrimonial del lat. *cicada*, -ae, está documentado desde mediado el siglo XIII:

Libro de Alexandre (1250): «cüando la çigarra non quiero olvidar. (2137d)»

Libro de los azores (Anónimo, 1300): «Et toma la cigarra et ffazla polvos e dá-gela a comer con la carne. Cap. VII; Fra-dejas Rueda, 1985)»

Universal vocabulario en latín y romance (Palencia, 1490): «cicade, nasce delo que escupen las aues llamadas cículos dan gran sonido enel estío (74b)», «Ciculi, son vnas aues assí dichas porque su mesma boz de las quales diximos quando se fizo mençión de las çicadas o çigaras: buelue a buscar lo de suso (74b)»;

Vocabulista aravigo en letra castellana (Alcalá, 1505): «cigarra, chicãla, chicãl»

Janua Vitae (Castro, 1526): «cigarra, lat. cicada e. ar. chicala (lex. fol. 15r)»

Acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos de Dioscórides (Laguna, 1555): «Las cigarras son unos animalejos que carecen de boca, en lugar de la qual tienen cierta lengüeta encima del pecho, cóncava, o acanalada, con que lamen el rocío de las plantas, para se sustentar. (Lib. II, cáp. XLV)»

hace referencia, de modo exclusivo (Bolívar, 1905; Santiago-Álvarez, 2020), a varias especies de la familia cicádidos: *Cicada orni* L., *Cicadetta brullei* Fieb., *Tibicen plebejus* (Scop.), etc. (Hemiptera-Homoptera: Cicadidae), cuyas ninfas cumplen su desarrollo enterradas en el suelo, los adultos en hábitat aéreo, son arborícolas, con aparato bucal picador chupador, los machos estridulan por vibración de un par de membranas (timbales) dispuestas en la parte anterior del abdomen.

Villaviciosa sabe que a la cigarra se la siente más que se la ve, porque hincado el pico en el hospedante, árbol o arbusto, para extraer la savia, el mimetismo la enmascara; además, apenas alza el vuelo, por todo ello no le concede protagonismo en su poema pues se lo ha llevado la deambulante chicharra; tan solo una parte de su anatómica, la zanca, es empleada como arma de combate.

• **Cigarrina, adj.** [Cant. XI, 223]

Voz derivada de cigarra y el sufijo de sustantivos y adjetivos, -in, -ina, de valor diminutivo; no figura en los diccionarios.

Escarabajo, m. [Cant. III, v. 248; Cant. XI, v. 273; Cant. XII, v. 145]

Voz patrimonial, del lat. vulg. *scarafaius* variante del lat. *scarabaeus*, la documentación da comienzo en el siglo XIII:

General Estoria. 1ª Parte. (Alfonso X, 1272): «Aun dizen otros que scrabones son escarauaios, (lib. XV, cap. XXXI, pág. 428)»

More Nebuchin o Guía de descariados Maimónides (Pedro de Toledo, 1419): «fallaras en sus libros que al sol dios grande suyo aplegauan siete mill & siete rratones & siete escarauajos & siete aues & abonda esta aborresçion contra la naturaleza vmana (fol. 112v)»

Universal vocabulario en latín y en romance (Palencia, 1490): «cicindela, es una manera de escarauaios que vuelan de noche y volando reluzen (74b)» «Scarabeo escaruaio que nasce delos caualllos como las langostas delos mulos es pequeño animal que vuela i tiene los oíos enla çima dela cabeça. (437b)»

Vocabulista aravigo en letra castellana (Alcalá, 1505): «escarabajo, abufaciç, abufaciçt»

Janua Vitae (Castro, 1526), «escarabajo, lat. scarabeus, -i, fullo, -onis ar. abufacir (II. lex. fol. 23v)»

El término hace alusión a las especies de coleópteros escarabeidos (Coleoptera: Scarabaeidae) de gran tamaño, con antenas mazudas y lameliformes, vuelo ruidoso, unas especies participan en la descomposición de la materia orgánica, las coprófagas, *Scarabaeus sacer* L., etc. (Scarabaeinae) otras son fitófagas, *Melolontha melolonta* L., *M. paposa* Ill., *Amphimallon sol-*

ticialis (L.), etc. (Melolonthinae). Villaviciosa los dispone como animales de carga, al igual que Folengo; además, acude al despojo tegumentario que resta después de muertos como elemento para protección de guerreros.

Escorpión, m. [Cant. III, 296; 483]

El término proviene del lat. *scorpio*, -onis que a su vez procede del gr. σκορπίος, ου, documentado desde muy pronto:

La fazienda de Ultra Mar (Almerich, s. XII): «Enbio el Nuestro Sennor en el pueblo culuebros e escorpiones. (pág 88)»; «si myo padre vos maio con verdugos, yo vos batré con escorpiones (pág. 152)»;

Los signos que aparecerán antes del juicio final (Berceo, 1220-1250): «39 Comerlos han las sierpes e los escorpiones, que han amargos dientes, agudos agujones»

Universal vocabulario en latín y en romance (Palencia 1490): «scorpio, alacrán que es gusano con agujion assi dicho del griego porque finca la cola y feriendo echa ponçoña en la llaga.» «Scorpio es saeta emponçoñada que echan con arco o con pertrecho lo qual en feriendo a los ombres dexa la ponçoña en la llaga; ...la que llamamos ballesta los antiguos llamauan scorpion que lança saetas. Dizen scorpiones un lineaie de açote doblado o son scorpiones grandes maderos puestos en pertrecho, assi que scorpio es cosa adaptada a pertrechos de guerra (440b)»

Janua Vitae (Castro, 1526): «escorpión, animal venenoso, ar. acrab, lat. scorpius -ii, scorpio -onis, nepa -e (II, lex. fol. 23v)» «escorpión, signo (II, lex. fol. 23v)»

muestra sentido polisémico, alude a un instrumento de guerra, un signo zodiacal y al temido arácnido; pero Villaviciosa se ha decantado por el signo zodiacal.

Gorgojo, m. [Cant. IV, v. 53]

Voz patrimonial, del lat. vulg. *gurgulio*, -onis, lat. *curculio*, -onis, remonta su antigüedad en romance al siglo XIV:

Libro de Agricultura (Paladio, 1385): «el qual por las cosas de suso dichas es conseruado de gorgojo et de papalones et de todas otras bestias que y pueden nozer. (fol 21v, pág. 22)» «E después puedes las alzar, et no avras miedo de gorgojo. (fol. 147r, pág. 160)»

Universal vocabulario en latín y en romance (Palencia, 1490): «curculio es el gusano del trigo que dizen gorgojo (101d)» «gurgulio es un animal que es quasi todo garguero: el gorgojo (186d)»

Vocabulista aravigo en letra castellana (Alcalá, 1505): «gorgojo que come trigo, çuce, çuç,»

Obra de Agricultura (Alonso de Herrera, 1513): «porque efte viento es muy humedo y haze prefto corromper qualquier cofa de eftas que fon para guardar, y haze que el pan crie gorgojo (Lib. I cap. X fol. XIIv)» «Si gorgojo nafce dize Columella que no trafpalen el trigo lo qual algunos hazen penfando que aprovechan, por que el dize que el gorgojo no fe cria fino en la sobrehaz del monton, y no cala en hondo mas de un palmo (Lib. I cap. XI, fol. XIVr)»

Janua Vitae (Castro, 1526): «gorgojo que come trigo, lat. gurgulio, -onis, midas (II. lex. fol. 29r)»

alude a los curculionidos *Sitophilus granrius* (L.), *S. oryzae* (L.) (Coleoptera: Curculionidae) que atacan a los granos de cereales, trigo, arroz, etc.; Villaviciosa realiza una alusión erudita de este insecto dañino en graneros sin ninguna trascendencia para la trama bélica.

Grana, f. [Cant. II, v. 197]

El término viene del lat. *granum*, -i, (grano, pepita), documentado desde mediado el s. XIII:

Poema de Fernán González (Anónimo, 1250): «a en syerras e valles mucha de buena mata, todas llenas de grana por afer escarlata (copla, 150)»; «Ayuntaron se en uno en un fuerte Vallejo..., cojen y mucha grana con que tinnen de bermejo, (copla 746)»

Libro del caballero et del escudero (D. Juan Manuel, 1326): «Et en estos coscojos ay en algunas tierras en que naçe grana, que es cosa muy provechosa (Cap. XLV: 41-42, en Vol I);»

Universal vocabulario en latín y en romance (Palencia 1490): «et rosada la saya que otros dizen phenicea y nosotros coccínea por de grana. Rosa de color quermesi muy vistosa i hermosa. (422d)», «rubrum enbermegezido color de grana (423d)», «rubrun dizimos al granillo de la grana que los griegos llaman coccum (423d)»

Vocabulista aravigo en letra castellana (Alcalá, 1505): «grana, color, çärmeç »

Janua Vitae (Castro, 1526): «grana, karmes, chermes (II. lex. fol. 29r)»

designa al insecto parásito sedentario de la coscoja, *Kermes vermilio* (Planch.) (Hemiptera-Homoptera: Kermesidae), un cóccido o cochinilla, cuyas hembras adquieren forma esférica de las que se extrae un preciado colorante, el carmín. La presencia en la obra de Villaviciosa es puramente anecdótica, deja entrever el posible tráfico comercial entre los dos continentes bañados por el Mediterráneo.

Grillo, m. [Cant. III, v. 216; Cant. IX, vv. 227, 529; Cant. X, vv. 89, 97, 100, 102, 105, 111, 136; Cant. XI, vv. 399, 417; Cant. XII, vv. 528, 724]

Voz patrimonial, del lat *gryllus*, -i, documentada en la literatura medieval desde el siglo XIII:

Ms. bíblico escorialense I.j.8 (s. XIII). «El vocabulario. I. El Universo. 3. La fauna, f) Insectos. grillo. (Oroz, 1946; pág. 314)»

Biblia de Alba (Arragel, 1422-1433): «quanto a la verdat de la fe dixo don Pedro, arçobispo de Seuilla, boz de grillo, quanto a la verdat de la fe non se muda ninguna cosa que assy en los doze como en los catorze se falla, (I, cap. VII, pág. 7)» «segund que dicho he, en aquel dicho compendio del dicho don Pedro, voz de grillo, arçobispo de Seuilla, el qual es a mi asas enformaçion (I, cap. X, pág. 9)»

Universal vocabulario en latín y en romance (Palencia 1490): «Grilus, grillo es animal assi nombrado por el son de la boz, este forada la tierra y anda en apartado y chilla de noche. (185d)»

alude a ortópteros de color obscuro, *Gryllus campestris* L., *Melanogryllus desertus* (Pall.), *Acheta domesticus* L. etc. (Orthoptera-Ensifera: Gryllidae), antenas largas, fémures de las patas posteriores engrosados para el salto, no suelen volar, fototropismo negativo, el macho produce en la obscuridad una estridulación monótona y molesta.

El grillo es uno de los insectos más conocidos, vive en áreas antropizadas e incluso una especie ha invadido las dependencias del hombre, *A. domesticus*, sinantrópica; en ambos poemas aparece incluido en el gremio de las caballerías.

Gusano. m. [Cant. VII, v. 43; Cant. X, v. 545]

Vocablo de origen incierto cuya antigüedad en romance resulta notable:

La fazienda de Ultra Mar (Almerich, s. XII): «E otro dya enbyo Nuestro Senor un gusano e firio en la yedra e secos (págs. 119; 203)»

Libro de Alexandre (1250): «nunca crían en ellas nin gusanos nin ranas;(1493c)»

Conde Lucanor (D. Juan Manuel 1335): «Et estaba lleno de gusanos et olia peor que ninguna cosa por mala ni por podrida que fuese (50-51, Exemplo XIII, pág. 120, vol.II)»;

Biblia de Alba (Arragel, 1422-1433): «E non escucharon a Moysen, e algunos dexaron dello fasta la mañana, e crio gusanos e olio mal; e ensañase contra ellos Moysen. (Exo. XXVIII. I, pág. 186)» «Viñas plantaras e labraras e vino non beueras nin cogeras, que se lo comera el gusano. (Deu. XXVIII. I, pág. 456)» «E apareio el Señor vn gusano por la mañana, e firio la yedra e secose. (Jonas, IV. II, pág.380) »

El Libro de las propiedades de las cosas (Burgos, 1494): «ay muchas maneras de gusanos. Ca algunos son de agua otros son de tierra y otros son de las yerbas [...] E otros son de animales que se engendran quando son muertos y aun quando biven (Lib. XVIII, cap. CVIII)»;

Obra de Agricultura (Alonso de Herrera, 1513): «y si tovieren gufanos los mançanos, efcavenlos muy bien en el invierno y echen en el efcava eftiercol de cabras (Lib. III, cap. XXX, fol. LXXXIV)»

tiene sentido genérico, señala a las larvas vermiformes de los insectos holometábolos, también a los anélidos, acuáticos, sanguijuela, o terrícolas, lombriz de tierra, etc. y otros. La presencia en la Moschea parece un recurso retórico, aunque colegimos que Villaviciosa hace refe-

rencia al artrópodo Quilópodo, *Scolopendra cingulatta* (Latreille) (Scolopendromorpha: Scolopendridae), el ciempiés; así lo intuimos en los versos:

«De la piel de un gusano el Mosquifuro
soberbio armado va de punta en verde,
por ser reparo tan terrible y duro
que nunca falta ni su fuerza pierde.
Y aunque iba sin las armas bien seguro,
quiere que en los cien pies se le recuerde
aun a Jupiter santo y soberano
el miedo que le puso Centimano. (Cant.
X, 545-552)»

«Lleva la piel vestida de manera
desde la zanca larga hasta la cara
y todos los cien pies saliendo fuera
que aun a los dioses pienso que espanta-
ra. (Cant. X, vv. 553-556)»

además, su participación en la batalla tiene carácter anecdótico.

Hormiga, f. [Cant. I, v. 333; Cant. II, v. 433; Cant. III, v. 174; Cant. IV, vv. 218, 231, 496, 166, 368, 599; Cant. VII, vv. 123, 135, 144, 148, 152, 175, 190, 224, 231, 236, 247, 262, 268, 310, 360, 504, 514, 556, 570; Cant. VIII, vv. 337, 401, 405, 414; Cant. IX, vv. 376, 400, 452, 711, 717, 721; Cant. X, vv. 277, 328, 340, 353, 396, 449, 481, 488, 492, 506, 528, 543, 563, 582, 657, 666, 677, 697; Cant. XI, vv. 344, 485, 602, 649, 666, 723, 757, 809; Cant. XII, vv. 261, 376, 420, 424, 446, 454, 659, 661, 665, 681, 714, 772, 814, 823, 841]

Esta voz patrimonial, del lat. *formica, ae*, la encontramos documentada en los comienzos, mediado el siglo XIII, con la grafía, *formiga*:

Libro de los animales que cazan (Moamín, 1250): «tomen de las formigas chicas peso de medio diño de plata emuélanlas, (fol. 140v)» «tomen tres formigas grandes e de los uevo de las formigas, (fol. 186v)»

Conde Lucanor (D. Juan Manuel 1335): «placer me ya que sopiesedes lo

que face la formiga para mantenimiento de su vida. (14, Exemplo XXIII, pág. 176, vol.II)»;

Libro de Agricultura (Paladio, 1385): «Contra formigas, sy han forado dentro del huerto aue el coraçon dela oliua & metelo sobre el forado & moriran (pág. 34, fol. 32r)» «Contra formigas toma de la orenga que es yerua & mezclala, mo-jandola con sufre, (pág 36, fol. 33v)» «E por miedo que formigas nonlas coman emboluer las en lana. (pág. 60, fol. 56r)»

Biblia de Alba (Arragel, 1422-1433): «Ve a la formiga, perezoso; considera las sus vias, e sabio seras.(II, Prov. VI, pág. 748)» «Las formigas vemos que non son pueblo fuerte nin tragon, e con todo esto, adereçan en el verano el su pan (II, Prov. XXX, pág. 767)».

El libro de las propiedades de las cosas (Burgos, 1494): «Formiga es dicha quasi trayente migas [...] La formiga es muy fofil e haze fu prouision en el efitio para el ynuerno (Lib. XVIII, cap. XLVIII)»

Vocabulista aravigo en letra castellana (Alcalá, 1505): «hormiga, nēmle, nēmel»

Janua Vitae (Castro, 1526): «hormiga, formica (II, lex., fol. 32v)»

denota un conjunto de especies de sin igual semejanza, *Lasius niger* (L.), *Messor barbarus* L., *Tapinoma erraticum* Latr., *Crematogaster scutellaris* (Olivier) etc. (Hymen.: Formicidae), organizadas en sociedades subterráneas, cuyos efectivos salen y a peón, en grandes filas, marchan en busca del alimento que transportan asido por las potentes mandíbulas. Este insecto ocupa un destacado lugar en el enfrentamiento bélico, tanto en este poema como en el macarrónico.

• **Formígena, adj.** [Cant. VII, 265]

Este cultismo es un préstamo tomado por Villaviciosa del poema de Folengo:

Inter formigenas nemo robustior illo
(II, v. 225)

deriva de formiga con el sufijo de adjetivos -eno, a, que indica, procedencia, pertenencia o relación; adjetivo gentilicio.

• **Hormígena, adj.** [Cant. III, v.571; Cant. IV, v. 388; Cant. VII, vv. 186, 252; Cant. VIII, v. 380; Cant. IX, v. 750; Cant. XI, v. 461; Cant. XII, vv. 66, 203, 231]

El neologismo deriva de hormiga, y el sufijo de adjetivos -eno, a, es la traslación a la lengua romance de la voz anterior, adjetivo gentilicio.

• **Hormiguesa, adj.** [Cant. X, 607]

Voz generada del mismo modo que la anterior, de hormiga, y el sufijo de gentilicios, -és, sa, con la cual nuestro autor caracteriza la lengua de las hormigas.

Langosta, f. [Cant. II, v. 279; Cant. III, v. 633; Cant. IV, vv. 87, 211; Cant. VII, v. 110; Cant. X, v. 586; Cant. XI, vv. 100; 222, 256; Cant. XII, v. 193]

El sustantivo femenino langosta es patrimonial, deriva del latín *locusta*, ae, está documentado en romance desde muy pronto:

La fazienda de Ultra Mar (Almerich, s. XII): «Vino Moysen e Aaron a Pharaon e dixieronle:»Assi diz el Sennor de los Ebreos, dexa mio pueblo e servirme a, e si non dexares, cras aduzré la langosta en to termino e cobrira la faz de la tierra que non la podrán ver, e combra todo lo que remaso al pedrisco, e enplirse an las casas de los Egipcios que non vieron tantas tos parientes nin verán ja más (págs. 68; 146; 186)»

Libro de Alexandre (1250): «nol valió su imperio quanto una langosta; (1812c)»

Libro del Buen Amor (J. Ruiz, Arcipreste de Hita 1343): «De Sant Ander vinieron las bermejas langostas (1111a)» (1ª cita del crustáceo marino),

Universal vocabulario en latín y en romance (Palencia, 1490): «locusta por langosta, assi de la mar como de la tierra por tener los pies que la fazen luenga. La langosta terrestre destruye los frutos y las miesses (251d)»

Vocabulista aravigo en letra castellana (Alcalá, 1505): «lagosta de tierra, jarāda, jarād»

Janua Vitae (Castro, 1526): «locuste (I, fol. 316v) = lagostas» «lagosta de tierra, lat. locusta -e, aldra locustis, ar. jarada (II, lex. fol. 35r)»

se aplica para nombrar tanto a un insecto como a un crustáceo (Santiago-Álvarez, 2012b). Villaviciosa, al igual que Folengo, hace referencia al temible insecto, muy en particular a la langosta mediterránea o marroquí, *Dociostaurus maroccanus* (Thunberg) (Orthoptera: Acrididae), especie autóctona, causante de las seculares plagas ocurridas en nuestro territorio (Vázquez Lesmes y Santiago-Álvarez, 1993) de las que tenía sobrados conocimientos. La implica en la guerra incluida, como en el macarrónico, en el conjunto de las caballerías.

Liendre, f. [Cant. VI, vv. 284, 328, 351, 495, 534, 542; Cant. X, v. 32; Cant. XII, vv. 73, 80]

Esta voz patrimonial viene del lat. *lens*, *lendis*, documentada en romance con anterioridad a la aparición de la Moschea:

Tesoro de la medicina (Tesoro de los remedios). Sevilla, Colombina 5117 (1431): «Jtem esta agua mata todas las maneras de los vermes que son en los cabellos asi como pioios o liendres. o otros uermes. fol. 1r (Herrera y González de Fauve, 1997)»;

Universal vocabulario en latín y en romance (Palencia, 1490): «lens, lendis, es

liendre, gusanillo que algunas veces sale de los piojos (240d)»;

Vocabulista aravigo en letra castellana (Alcalá, 1505): «liendre de los cabellos, cibina, cibn»

Obra de Agricultura (Alonso de Herrera, 1513): «si con miel vntan la cabeça mata los piojos y liendres, y no se crian mas (fol. CXXXIVv)»

Janua Vitae (Castro, 1526): «liendre, lens, lendis (II, lex. fol. 36r)»

señala al diminuto huevo del piojo, que aparece pegado al pelo del hospedante infestado. Villaviciosa dedica el Cant. VI para recrear a maravilla esas escenas del macarrónico (Lib. III, 1-85), donde tiene la consideración de exquisito manjar.

Lucérniga, f. [Cant. I, 201, 239; Cant. XI, 803]

Este sustantivo femenino es un cultismo (del lat. *lucerna*, -ae, lámpara, candil) documentado a finales del siglo XVI:

Diccionario de vocablos castellanos, aplicados a la propiedad latina (Sánchez de la Ballesta, 1587): «lucerniga, nitedula⁷, ae. pro Sextio»

hace referencia a coleópteros que en lo oscuro de la noche desprenden luz fosforescente de color blanco azulado: *Lampyrus nocticula* L., *Luciola lusitanica* Charp. etc. (Coleoptera: Lampyridae). El autor se adhiere a esta denominación sin tener en cuenta ninguna de las adjudicadas por Folengo:

«Hi cincidellas⁸ equitant, quæ nocte vagantur,

7 Diccionario latino-español (Nebrija, 1492): «nitedula, ae, por la luziernaga».

8 Creemos que por un error tipográfico la 'n' no ocupa el lugar correcto: cincidela.

Diccionario latino-español (Nebrija, 1492): «lampyrus, idos, por la luziernaga, gr»

*Ad codamque ferunt ignemicante faces.
Limpyrides græci vocitant fed nos caga-
focos.*

Nam parent fcura nocte cagare focum.
(Lib. II, 153-156)»

ni la más antigua en romance, luziernaga, documentada desde el siglo XIII:

Calila e Dimna (1251): «e vieron en una noche una luziernaga e cuidaron que era fuego e ayuntaron mucha leña (Manuscrito A, Döhla, 2009)»

Villaviciosa conoce al insecto cuyas larvas e imagos producen luz, pero fija su atención en el adulto alado, el macho, para que sirva de luminaria desde el aire; también lo dispone en el gremio de las caballerías, como Folengo.

• **Lucernigable, adj.** [Cant. I, 285]

Voz derivada de lucérniga con sufijo de adjetivos casi siempre verbales, -ble, que significa posibilidad pasiva, es decir, capacidad o aptitud para recibir la acción del verbo, se trata de un neologismo creado por Villaviciosa.

Mirmilión, m. [Cant. IV, vv. 186, 256; Cant. VII, vv. 434, 440; Cant. VIII, vv. 338, 465; Cant. IX, vv. 372, 451; Cant. X, vv. 153, 584; Cant. XI, vv. 175, 178, 195, 201, 218, 567, 576, 624, 634, 639, 646; Cant. XII, vv. 162, 207, 226, 374, 463, 476, 487]

Este sustantivo es un helenismo formado por composición, de μύρμηξ, -ηκος (mýrmex, -ekos, hormiga) y λέων, -οντος (léon, -ontos, león) que nuestro autor tomó prestado del poema macarrónico:

«Partibus ex aliis venerunt Mirmiliones, (Lib. II, 69)», etc.

aunque con anterioridad a la aparición de éste (1521) registramos en romance un vocablo equivalente:

Diccionario español-latino (Nebrija, 1495): «Luziernaga, cincidela e lampyrus.»

Universal vocabulario en latín y en romance (Palencia, 1490): «mirmicoleon es animal mayor que formiga dicho formiga y león o león de las hormigas. Ascondese en el polvo para saltar y comer a los que vienen por aquel su camino (283b)»,

Janua Vitae (Castro, 1526): «mirmicoleon est aial mair formica. dictum quasi formica ./ et leo. vel formicaleo. abscondit euim se in pulvere ut venientes devoret (I, fol. 348v)»

pero aquí se emplea el genitivo μύρμηκος (mýrmechos) para el primer componente.

La voz alude al estado de larva de un insecto holometábolo, de color marrón oscuro, cabeza cuadrilonga, mandíbulas alargadas, huecas, con las que agarra y succiona a otros insectos, vive semiescondida en el terreno o en el fondo de un embudo excavado en suelos arenosos, o ligeros, de hábito alimenticio depredador; la presa principal son hormigas de ahí el nombre: hormigaleón o león de hormiga (Fig. 2). Ahora sabemos que corresponde a los neurópteros, *Myrmeleon formicarius* L., *M. inconspicuus* Rambur, etc. (Neuroptera: Myrmeleontidae), pero el género *Myrmeleon* fue erigido por Linneo (1767) en la 12ª edición del *Systema Naturae*; dispuesto como Tipo para la Fam. Myrmeleontidae.

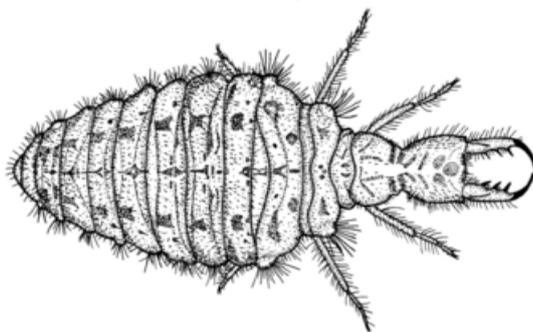


Fig. 2. *Myrmeleon inconspicuus* Rambur (de Principi)

La implicación bélica, en alianza con la mosca, está acomodada a la vida y comportamiento de la larva en el medio, de sobra conocidos por nuestro autor; por otro lado se desentendió a propósito del sinónimo latino *formigaleón* y su correspondiente en romance, *hormigaleón*, con presencia en un considerable número de obras a su alcance:

Etimologías (San Isidoro): «*Formicoleon ob hoc vocatus, quia est vel formicarum leo vel certe formica pariter et leo.* (XII, 3, 10)» «La hormiga-león tiene semejante nombre porque es el león de las hormigas, o bien porque es a un tiempo hormiga y león.»

Universal vocabulario en latín y en romance (Palencia, 1490): «*formicoleon.* es un animal pequeño my enemigo a las hormigas (166b)»

Libro de las Propiedades de las cosas (Burgos, 1494): «*formigaleon* toma su nombre de formiga y de león como Isidoro dice en el libro XII. Es un animal pequeño que enoja mucho las otras hormigas: ca el entra en sus cuevas ascondidamente y come sus granos. (Lib. XVIII, cap. XLIX)»

quizá para evitar la posible cacofonía, así como la confusión al lector ante un engañoso canibalismo, hormigas contra hormigas.

• **Mirmiliona, adj.** [Cant. V, v. 488; Cant. VII, 470; Cant. X, 192; Cant. XI, 231, 582, 619; Cant. XII, 481]

Voz derivada de mirmilión con el sufijo de sustantivos y adjetivos, -ón, *na*, de valor aumentativo, intensivo o expresivo, probable préstamo del poema macarrónico:

«Miscetur cimicis mirmiliona cohors.
(III, 246)»

«Zenzalae, muscae, mirmiliona cohors.
(III, 338)»

es un adjetivo gentilicio.

• **Mirmiliónico, adj.** [Cant. X, 500; Cant. XI, 164]

Voz derivada de mirmilión con el sufijo de adjetivos, -ico, que indica relación con la base derivativa; adjetivo que significa lo relativo al mirmilión.

Mosca, f. [Cant. I, vv. 160, 425, 433, 442, 459, 460, 471, 482, 488, 495, 505, 509, 515; Cant. II, vv. 154, 176, 183, 187, 192, 208, 211, 216, 217, 236, 322, 330, 336, 382, 441, 483, 487, 545; Cant. III, vv. 133, 175, 257, 310, 327, 369, 395, 514; Cant. IV, vv. 84, 180, 183, 272, 276, 352, 410, 428-440, 441-464, 490, 496, 504; Cant. V, v. 207; Cant. VI, vv. 113, 119, 368; Cant. VII, vv. 100, 155, 209, 214, 232, 234, 255, 260, 397, 405, 456; Cant. VIII, vv. 337, 391, 412, 414, 492; Cant. IX, vv. 386, 400, 439, 450, 485, 487, 551, 722, 727; Cant. X, vv. 199, 279, 283, 528, 650, 663, 679; Cant. XI, vv. 287, 482, 757, 805; Cant. XII, vv. 25, 205, 225, 233, 403, 405, 413, 436, 459, 659, 661, 700, 716, 826]

Esta voz patrimonial, del lat. *musca* -ae, la tenemos documentada desde mediado el siglo XIII:

Calila e Dimna (1251): «es tal como la mosca que non se tiene por pagada de los árboles et de las flores fasta que va buscar el agua que corre del oreja del elefante joven (Manuscrito B, Döhla, 2009)»

Libro de los estados (D. Juan Manuel, 1327): «dixol que la justia del rey que deuia seer como red de omne, mas non como red de aranna: ca la red del aranna, si pasa por y vn paxaro o otra ave mayor, quebrantala et vase, mas pasa por y vna mosca, non la puede quebrantar, por que la mosca es muy flaca et finca y presa; (Parte II, Cap. XXXIX: 11-19)»;

Libro del buen amor (J. Ruiz, Arcipreste de Hita 1343): «la mosca mordedor faz traer las narizes / a las bestias por tierra e abaxar las cervices (1293c-d)»

Universal vocabulario en latín y en romance (Palencia, 1490): «Musca. mosca. animal que buela: y es sucio y enoioso a los ombres y a las bestias: (29d3d)»

Menosprecio de corte y alabanza de aldea (Guevara, 1539): «las moscas nos importunan, (cap. XX)»

pero tiene sentido genérico, señala especies de dípteros ciclorrafos, asociadas al hombre desde los más remotos tiempos, unas importunan, como la sinantrópica (Doby, 1998), *Musca domestica* L., y sus próximas, *M. autumnalis* De Geer, etc. (Diptera: Muscidae); otras exasperan con su picadura: *Stomoxys calcitrans* (L), *Haematobia irritans* (L), *Haematobosca stimulans* (Meig.), *Hydrotaea irritans* Fallen (Diptera: Muscidae); *Hippobosca equina* L (Diptera: Hippoboscidae).

Villaviciosa se halla desbordado ante el revoloteo por doquiera de tantos adultos que considera pertenecientes a un imperio de inabarcable extensión; no obstante, nos descubre la gran diversidad comentada cuando describe los particulares modos de alimentación.

• **Mosquil, adj.** [Cant. IV, v. 526; Cant. IX, v. 747]

Este adjetivo recogido por el DRAE es término derivado de mosca y el sufijo de adjetivos y sustantivos, -il; aparece definido en el Diccionario de Autoridades del siguiente modo:

«Moschil. adj. de una terminación. Lo que toca o pertenece a la mofca. Pronunciase la ch como k. Es voz inventada. Lat. *Mufcae proprius*. Villav. Mofch. Cant. 4 Oct. 66.» v. 525-528

- **Mosquino, na. adj.** [Cant. I, v. 339;]o [Cant. IV, v. 222; Cant. V, v. 488; Cant. IX, v. 763; Cant. XII, v. 66]a

Otro término derivado de *mosca* definido de manera sencilla en el Diccionario de Autoridades:

«Moschino, na. adj. Lo mismo que mofchil.» para apoyo documental acude a: «Villav. Mofch. Cant. I Oct. 43.»

«Después de honradamente recibidos fueron con gran largueza regalados, al género mosquino preferidos y entre todas sus gentes señalados (Cant. I, vv. 337-340)»

de donde colegimos se trata de un adjetivo gentilicio; en el DRAE señala p. us. mosquil.

- **Mosquita, adj.** [Cant. I, v. 64; Cant. II, v. 64; Cant. X, vv. 191-192]

Voz derivada, diminutivo de *mosca*, con el sufijo *-ita*, que de modo principal da adjetivos gentilicios y otros que expresan pertenencia. Villaviciosa lo emplea con el sentido gentilicio.

Moscón, m. [Cant. I, vv. 185, 204, 309, 424, 564, 581; Cant. II, vv. 317, 548, 556; Cant. III, vv. 330, 377, 534, 540; Cant. IV, v. 500; Cant. XII, v. 672] taxón//extra[Cant. I, vv. 564, 581; Cant. II, v. 556; Cant. IV, vv. 251, 295; Cant. VI, vv. 208, 566, 592; Cant. IX, vv. 639, 715, 761; Cant. X, vv. 22, 25, 40, 233; Cant. XI, vv. 182; 192, 197, 279, 346, 535, 721; Cant. XII, vv. 721, 794, 799, 824]

Esta voz derivada, aum. de *mosca*, también aparece definida en el Diccionario de Autoridades:

«Moscón. f. m. Mosca grande. Lat. *Ingent musca*.» Villaviciosa. Mofchea. Cant. I, Oct. XXXIX.

«ya de un fuerte moscón miran la zanca en la profunda gruta del infierno (vv. 309-310)»

no obstante, con anterioridad a la publicación del poema épico ya era de uso corriente:

Breve tratado de peste (Pérez, 1598): «destemplança/ se crían muchas inmunidias de la tierra/ y animalejos insectiles/ asquerosos/ y ponçoñosos/ que son ratones/ sapos/ culebras/ lagartijas/ salamanguesas/ muchas suertes de arañas/ moscas/ moscones/ renacuajos/ y otras mil suertes de sabandijas.(fol. 4v)»

Guzmán de Alfarache apócrifo (Luján de Saavedra, 1602): «Lo que es conservar el estado, buscar la vida, beneficiar el individuo, apegarse como moscón, nadie con la destreza que el que ha profesado vida bribonesca, porque no mira en puntillos,» (I. cap. II. pág. 139);

Libro de entretenimiento de la Pícaro Justina (López de Úbeda, 1605): «¿[.....], llamado por otro nombre el moscón celibato, que fue su marido?» (I, cap. 1º, nº 1, pag. 140) «y sepan todos cómo mi marido Santolaja, si fue moscón, le picó en las mataduras, y (aunque celibato) le bregó a coces la barriga al muy lebrón.» (I, cap. 1º, nº 2, pag. 157) «Acabada esta razón, dijo el moscón: Marchad luego,» (II, cap. 2º, nº 2, pag. 310) «Algunos de estos moscones se me pegaron a título de que en un portal mío que yo tenía en Mansilla,» (II, 2ª parte, cap. 2º, nº 1, pag. 396)

El término alude a especies de tamaño grande, *Calliphora vomitaria* L. etc. (Diptera: Calliphoridae), colores metálicos, de ambiente natural, pero con frecuencia entran en las casas y al volar producen un zumbido característico; las larvas son sarcófagas. Villaviciosa lo sitúa junto a la mosca, pero mantiene la separación específica (taxón//); no obstante, algunas citas no corresponden con el taxón señalado (//extra).

Mosquino, m. [Cant. I, v. 339; Cant. IV, vv. 281, 293; Cant. V, v. 555; Cant. VIII, vv. 380, 427; Cant. X, vv. 45, 321, 627; Cant. XI, vv. 336, 350, 441, 667; Cant. XII, vv. 225, 261, 262, 495, 598, 693]

Este sustantivo masculino es un neologismo tomado en préstamo del poema de Folengo:

«Heu moschinorum descendit tanta brigata
Tanta quod aetherius non habet astra sinus,»
(Lib. II, 45-46)

«Sunt moschinorum populi, gens apta ba-
tais,
Rexque suos nomen Siccaboronus habet»
(Lib. II, 49-50), etc.

así, en el Cant. IV leemos:

«El rey Sicaborón, a cuyo mando
está la gran Buta en la Tartaria,
viene las fieras ondas navegando
contra la gente al mosca rey contraria.
Éste juntó, a la voz de solo un bando,
una caterva fuerte y temeraria
de forajidos de admirable talle,
hijos de Buta y Barriliense valle (Cant. IV,
vv. 273-280)»

por eso, de resultas de la recluta:

«Quinientos mil y más mosquinos lleva
en una valerosa infantería,
que tienen hecha de sus fuerzas prueba
en cuanto el valle Barriliense cría.
Es gente tal que se sustenta y ceba
en sangre de enemiga compañía,
y porque tanto el vino le parece,
por eso esta canalla le apetece. (Cant. IV,
vv. 281-288)»

se trata de una milicia mixta, compuesta por pequeños dípteros, unos hematófagos, de pica-dura acerba y silenciosa, los nematóceros: *Phlebotomus papatasi* (Sc.), *Ph. perniciosus* Newst. etc. (Diptera: Phlebotomidae); otros inofensivos, gustan del vino, los ciclorrafos: *Drosopila melanogaster* Meig, *D. funebris* (F.), etc. (Diptera: Drosophilidae), por otro nombre «moscas del vinagre».

El neologismo reafirma el elevado conocimiento que tiene Villaviciosa sobre la biodiversidad que le rodea; dispone la leva entre botas y barriles, porque estos insectos, aunque son de ambiente natural, también encuentran las condiciones para su desarrollo, de humedad, temperatura e iluminación, en el interior de las casas, cuevas, bodegas, bodegonas, tabernas, etc. Los mosquinos vienen en auxilio de la mosca como en el poema macarrónico.

Mosquito, m. [Cant. I, v. 170; Cant. IX, vv. 372, 491, 500, 679; Cant. X, vv. 269, 345, 360, 437, 453, 464, 471, 477; Cant. XI, vv. 101, 121, 126, 134, 144, 336, 634, 759; Cant. XII, vv. 300, 305, 348, 483, 489]

La derivación del término aparece expuesta en el:

Universal vocabulario en latín y en romance (Palencia, 1490): «y de la mosca se nombran los mosquitos: por diminucion los quales se dicen bibiones (293d.)»,

aunque la formación de la misma necesita aclaración (Corominas y Pascual, 1987); no obstante, la antigüedad del vocablo es incuestionable:

General Estoria. 1ª Parte. (Alfonso X, 1272): «La tercera la de los mosquitos que an nombre en latín culices (Libr. XIII, cap. IX; pág. 364; PDF 479)»

Libro de Agricultura (Paladio, 1385): «Contra los mosquitos et moscallons, faz quemar galuano et sufre et todos fuyran (fol. 33v)»

El libro de las propiedades de las cosas (Burgos, 1494): «De las propiedades de los mofquitos que beuen fangre (Lib. XII, cap. XIII)»

Menosprecio de corte y alabanza de aldea (Guevara, 1539). «los mosquitos nos pican, (cap. XX)»

Vocabulario de las lenguas toscana y castellana (De las Casas, 1570): «mofcio-

ne, mofquito (1ª parte)» «mofquito, mofcione, zanna, zanzala, zanzara. (2ª parte)»

La voz es propia de la lengua castellana, en italiano no existe, resulta, *ab initio*, ambigua, porque con ella se alude a especies muy diversas:

Universal vocabulario en latín y en romance (Palencia, 1490): «y son los mosquitos de muchos linajes: unos andan en el vino: y otros en los sumideros y en los pozos y otros juntos a las riberas de los ríos: y otros golpeando con agijon sacan sangre: con que se mantienen: estos tienen diversos nombres: es a saber: culices: zenzales: y cínifes (293d.)»,

sin embargo, Villaviciosa restringe el sentido a la última parte de la sentencia del *Universal vocabulario*:

«y otros golpeando con agijon sacan sangre: con que se mantienen: estos tienen diversos nombres: es a saber: culices: zenzales: y cínifes (293d.)»

en consecuencia, se aviene con el de cénzalo (v. supra) por ende resultan sinónimos, designan a los culícidos, *Culex* sp., *Anopheles* sp. (Diptera: Culicidae), los mosquitos hematófagos, los de trompetilla; por tanto las especies apuntadas en la primera parte de la sentencia:

«: unos andan en el vino: y otros en los sumideros y en los pozos y otros juntos a las riberas de los ríos: (293d.)»

pasan al dominio del neologismo mosquino (v. supra).

Nepa, f. [Cant. VIII, 190; 192]

Esta voz es un cultismo (del lat. *nepa* -ae) que hace referencia al escorpión o alacrán, recogida por Nebrija:

Diccionario latino-español (Nebrija, 1492): «nepa, ae. por el escorpión o alacrán»

Diccionario español-latino (Nebrija, 1495): «escorpión. nepa, ae»

otras alusiones se encuentran en:

Universal vocabulario en latín y en romance (Palencia, 1490): «Nepas es scorpion que mata los fijos saluo al que esta iunto a su espinazo (300b)» «Nepa en el lenguaie delos africanos: es el signo de cançer: o segund otros quieren de escorpio. Plauto dixo: Dabo me ad parietem imitabor nepam. Nepus quiere decir no puro (300b)»

Janua Vitae (Castro, 1526): «nepas, .i. scorpius: qui natos consumit: nisi cue(t) qui dorso cine inheserit rursus ipse que servant (°) consumit patrem (II, fol. 363r) (en margen pequeño aparece anotado: alacrán)»

Villaviciosa emplea el término en una imagen poética, deja claro que se refiere al alacrán o escorpión, «con gesto y zancas de espantable Nepa, (Cant. VIII, v. 190)», *Buthus occitanus* (Amoreux) (Scorpiones, Buthidae), el temido arácnido, pero no lo implica en la batalla.

Este vocablo fue elevado al rango de nombre científico, género *Nepa*, en la 10ª edición del *Systema Naturae* de Linneo (1758), para designar al insecto llamado vulgarmente «escorpión de agua» *Nepa cinerea* L. (Hemiptera-Heteroptera: Nepidae), cuyo parecido con el arácnido se halla en el primer par de patas raptoras que asemejan a los pedipalpos del alacrán.

Piojo, m. [Cant. I, v. 63; Cant. III, v. 588; Cant. V, vv. 327, 406; Cant. VII, vv. 309, 418, 512, 546; Cant. VIII, vv. 338, 482; Cant. IX, vv. 374, 433; Cant. X, vv. 59, 331, 353, 385, 387, 394, 399, 482, 488, 587, 656; Cant. XI, vv. 102, 128, 137, 156, 163, 198, 202, 206, 220, 229, 240, 242, 249, 250, 292, 299, 313, 352, 360, 373, 382, 421, 545, 806; Cant. XII, vv. 81, 87, 519, 527, 554, 632, 823]

Este sustantivo masculino deriva del lat. *vg. peduculus*, en lat. *cl. pediculus*, *i*, dimin, de *pes*,

pediís, la documentación comienza en época muy temprana:

La fazienda de Ultra Mar (Almerich, s. XII): «Di a Aaron: tiende to blago e fier en el polvo de la tierra e serán pioios en toda tierra de Egipto (pág. 66)»

Calila e Dimna (1251): «Et guardate, non te avenga por el lo que avino al piojo por ospedar a la pulga (Manuscritos, A y B, Döhla, 2009)».

Libro del caballero y del escudero (D. Juan Manuel, 1326): «Et otrosi ay otra manera de bestias que son muy enojosas, et sennalada mente a los caualleros quando acaecen que andan armados en las guerras, asi commo los piojos et las pulgas,(59-66, Cap. XL pág. 89 en Vol I)»

Universal vocabulario en latín y en romance (Palencia, 1490): «pedo onís. es su dímínutiuo pedunculus, pioio íunto al cuero que tiene muchos pies. Dende se dizen pediculofi los píogentos: que fieruen dee pioios en el cuerpo, o en los cabellos. (350d)»;

Obra de Agricultura (Alonso de Herrera, 1513): «si con miel vntan la cabeça mata los piojos y liendres, y no se crian mas (fol. CXXXIVv)»

hace referencia al insecto anopluro, *Pediculus humanus* L. (Anoplura: Pediculidae), en asociación ectoparasitaria en el cuerpo humano, desde los tiempos más remotos, sinantrópico (Doby, 1998); también en el de otros mamíferos: cerdo *Haematopinus suis* (L.), buey *H. eurysterus* (Nit.), caballo y asno *H. asini* L. (Anoplura: Haematopinidae). El piojo forma parte de las tropas enfrentadas en ambos poemas, aliado de la hormiga.

• **Piojesca, adj.** [Cant. X, 607]

Es voz derivada de piojo y el sufijo de sustantivos y adjetivos, -sco, sca, que en los adjetivos suele denotar relación o pertenencia y a veces matiz despectivo.

• **Piojil. adj.** [Cant. XI, 551]

Es voz derivada de piojo y el sufijo de adjetivos y sustantivos, -il, los adjetivos suelen significar relación o pertenencia.

Pulga, f. [Cant. III, v. 580; Cant. V, v. 416; Cant. VI, vv. 282, 288, 324, 360, 376, 398, 401, 418, 441, 445, 448, 456, 491, 499, 505, 530; Cant. VII, vv. 281, 418, 457; Cant. VIII, v. 417; Cant. IX, vv. 374, 437, 440; Cant. X, vv. 31, 96, 341, 353, 401, 482, 488, 649, 656; Cant. XI, vv. 166, 174, 175, 181, 185, 193, 201, 206, 226, 246, 305, 313, 375, 391, 396, 410, 418, 807; Cant. XII, vv. 191, 231, 249, 259, 268, 273, 290, 297, 306, 345, 354, 519, 527, 554, 569, 575, 632, 756, 823]

El término es patrimonial, del lat. *pulex*, -icis, documentado en romance desde el siglo XIII:

Calila e Dimna (1251): «E salto la pulga e estorçio a una parte (Manuscritos A y B, Döhla, 2009)»;

Libro del caballero y del escudero (Juan Manuel, 1326): «Et otrosi ay otra manera de bestias que son muy enojosas, et sennalada mente a los caualleros quando acaecen que andan armados en las guerras, asi commo los piojos et las pulgas, (59-66, Cap. XL pág. 89 en Vol I)»

Libro de Agricultura (Paladio, 1385): «Contra las pulgas sy lançaras muchas vezes en el suelo de la casa morques de olio de trigo mata las pulgas (fol. 33v)» «E sy quieres confonder las pulgas, lança olio común de oliuas enla camara & morran (fol. 33r)»

Universal vocabulario en latín y en romance (Palencia, 1490): «pulices. son pulgas que se crian del polvo (396b)»

Janua Vitae (Castro, 1526): «pulga, pulex, -icis (ll. lex. fol. 59r)»

Menosprecio de corte y alabanza de aldea (Guevara, 1539): «las pulgas nos despiertan, (cap. XX)»

hace referencia a una especie de pequeñas dimensiones, *Pulex irritans* L. (Siphonaptera: Pulicidae), incluida entre los compañeros inseparables del hombre, sinantrópica (Doby, 1998), que se alimenta de sangre e inflige molestias por picadura. También forman parte del contingente bélico tanto en uno como en otro poema aliada con la hormiga.

• **Pulguesca, adj.** [Cant. X, 608]

Es voz derivada de pulga y el sufijo de sustantivos y adjetivos, -sco, sca, en los adjetivos suele denotar relación o pertenencia y a veces matiz despectivo.

• **Pulguino/a.** [Cant. VI, vv. 502; 522]o [Cant. XI, 330]a

La voz es derivada de pulga y el sufijo de adjetivo, -ino, pertenencia o relación; a veces forma también numerosos gentilicios.

Pulgón, m. [Cant. II, v. 356; Cant. IV, v. 175; Cant. V, v. 431; Cant. IX, v. 689; Cant. X, vv. 454, 459; Cant. XI, v. 98; Cant. XII, vv. 154, 270, 287, 317, 338, 343]

Esta voz derivada, aum. de *pulga*, aparece documentada muy pronto en la literatura medieval:

General Estoria. 1ª Parte. (Alfonso X, 1272): «Labraras tu uinna, e non beuras dend nin codras della nada, ca la destroyran pulgón e gusanos. (Lib. XXVII, cap. VII, pág. 738)»;

Libro de Agricultura (Paladio, 1385): «Si quieres que el pulgon njin otros animales njn papalones non puedan criar entre las verças njn entre ortaliza del huerto, tu faras secar las simientes que querras sembrar sobre cuero de tartuga o galapago (fol. 32v)» pág. 35

Biblia de Alba (Arragel, 1422-1433): «Dixo que viniese langosta e *brucus* (pulgón) que numerado non fuese. (II. Salmos CIV, pág. 613)»

Janua Vitae (Castro, 1526): «pulgón que roe las viñas, *bruchus*, -i, ar. vuruca (II. lex., fol. 59r)»

Menosprecio de corte y alabanza de aldea (Guevara, 1539): «a las viñas taza el pulgón, (cap. XX)»

Tesoro de la Lengua Castellana o Española (Covarrubias, 1611): «Pulgón, un gusanillo que come las vides y las roe, *latine bruchus*»

señala al coleóptero halticino, *Haltica lythri* var. *ampelophaga* Guér. (Coleoptera: Chrisomelidae), pequeño, de cuerpo oval, color verde azulado metálico, patas posteriores adaptadas para el salto, erosiona las hojas de la vid con resultado de pérdidas irreversibles; también se ha insinuado daña de modo similar a las habas, como aparece recogido en Autoridades:

Diccionario de Autoridades (1726): «pulgón. f. m. Infecto pequeño, negro, que roe y enferma las plantas tiernas: especialmente los habares y viñas. Es parecido a la pulga de que tomó el nombre»

pero esta creencia carece de todo fundamento (Ruíz Castro, 1965, pág. 86) por eso lo apuntado por Villaviciosa en el Canto II:

«En vano, rey, acompañado sales a cazar de las habas los pulgones, (Cant. II, vv. 355-356)»

requiere un detallado estudio. Nuestro autor parte de la admonición del poema macarrónico:

«heu, male zaninos itis cazzare fabarum (I, v. 101)»,

que traduce en su literalidad, emplea pulgón para el término zanino («tonchio della fava»), «gorgojo de las habas» (Cherubini, 1827; Ratti, 1990), *Bruchus rufimanus* Boh. (Coleoptera: Bruchidae), pequeño coleóptero, ovoide, roe el tallo, mordisquea la vaina sobre la que pone los huevos, la larva se desarrolla en la semilla. Este insecto tiene el mismo protagonismo en uno y otro poema, forma parte de las caballerías.

Por otro lado, conviene aclarar que en el último tercio del siglo XVIII el vocablo comenzó a aplicarse para nombrar a los áfidos (Terreros y Pando, 1788), insectos de aparato bucal picador chupador (Hemípteros-Homópteros: Aphididae), parásitos sedentarios sobre sus plantas hospedantes; en realidad se trata de un galicismo, traducción de la voz francesa *puceron* (de *puce*, pulga), introducido por Valcárcel (1786) en *Agricultura general y gobierno de la casa de campo*:

«La otra especie de meleta fue descubierta casualmente por el citado Abad⁹ en las hojas de un chaparro encina y de un faúco, examinando diferentes arboles enmelados. Notó pues en el chaparro gran concurrencia de abejas, que le movió la curiosidad de averiguar su causa; observó el centro de la mata todo bañado de meleta, y que de arriba caían gotas; y alzando la vista descubrió que las gotas se desprendían de unas ramas superiores plagadas de pulgón, y advirtió que este mismo las despedía; de las que procuró recoger unas quantas en la mano, y probadas reconoció ser miel o meleta. (Vol. VII, lib. XII, cap. V. pág. 270)».

sin embargo, el gran naturalista Reaumur (1737) objetó inadecuada la acepción:

«Le nom de puceron n'auroit dû être donné, ce semble qu'à des insectes vifs,

9 Mr l'Abbé Boissier de Sauvages, del opúsculo: *Observations sur l'origine du miel* (Sauvages de la Croix, 1763). «L'origine de cette seconde Mielée n'est rien moins que céleste, étant produite immédiatement par un Insecte vil & hideux, ou qui nous paroît tel; c'est, puisqu'il faut le nommer, d'un chetif Puceron qu'elle vient; & ce n'est encore que la déjection qu'il rend par le derrière & cette déjection fait cependant partie du Miel le plus délicat dont on se régale; (pag. 13)» [«El origen de esta segunda mieleta es nada menos que celestial, siendo producida inmediatamente por un insecto vil & horrible, o que nos parece tal; esto es, como debe ser nombrado, viene de un pequeño Pulgón; & no es otra cosa que la deyección que el emite por detrás & tal deyección no obstante forma parte de la Miel más delicada que se disfruta (trad. del autor)»]

sautan avec agilité comme les puces. Nos pucerons sont cependant des insectes très tranquilles: ils ne marchent que rarement, et leur démarche, pour l'ordinaire, est lente et pesant. (IXem. Mem. Tome III. pag. 283) [«El nombre de pulgón no debería haberse dado, mas que a insectos activos, saltando con agilidad como las pulgas. Nuestros pulgones son sin embargo insectos muy tranquilos; rara vez caminan, y su paso, por lo ordinario, es lento y pesado (trad. del autor)»]

pero ni allí ni aquí se dieron por enterados de modo que este inapropiado sentido quedó establecido en ambas lenguas. El DRAE aplica el término, de manera exclusiva e ininterrumpida, para las especies de áfidos, desde la 5ª edición (1817); decisión refutada poco tiempo después por D. Sebastián López Ramos (1835), en coincidencia con el sabio francés, pero que no ha alcanzado respuesta:

«Yo ignoro las razones que tendría la Academia para esta aplicación, á no ser que la hubiese tomado del francés, en cuya lengua se llama *Puceron* á todos los insectos del género *Aphis*; pero así como tengo una satisfacción en poder remitir a mis lectores a la descripción é historia que se halla en el Diccionario por su verdad y exactitud, no puedo conformarme con la aplicación de la voz, que ciertamente le viene más adecuada á la *Altica-Pulgón*, de que hablare mas adelante con la detención que merece este insecto devorador; porque sin salir de la etimología, de la que quizá han hecho uso las gentes del campo, la facultad de saltar como la pulga, de que está dotado este insecto, no se halla en el *piojuelo*, que apenas se mueve del lugar donde se fijó una vez, chupando continuamente el jugo de la planta que le sirve á la par de, habitación y de alimento. (Historia natural de los insectos que atacan la Viña, págs. 27-28)»

• **Pulgona, adj.** [Cant. V, v. 660; Cant. X, v. 351]

La voz es derivada de pulgón y el sufijo de sustantivos y adjetivos *-on, na*, de valor aumentativo, intensivo o expresivo; adjetivo gentilicio

Tábano, m. [Cant. III, vv. 158, 312, 315, 394, 521, 529, 652; Cant. IV, vv. 180, 482, 498, 501; Cant. VII, v. 469; Cant. VIII, v. 338; Cant. IX, vv. 372, 480, 555, 570, 581, 585, 594, 595, 598, 599, 601, 603, 605, 607, 615, 624, 644, 648, 654; Cant. X, v. 321; Cant. XI, vv. 233, 258, 281, 313, 314, 324, 355, 422, 437; Cant. XII, vv. 146, 151, 227, 264, 350, 357, 440, 495, 501, 513, 523, 702]

Esta voz patrimonial, del lat. *tabanus, i*, registrada en romance desde mediados del siglo XIII:

Libro de Alexandre (1250): «los tavanos que muerden no son aun venidos» (1954c); «tanto dava por ello como por un tavano» (2023d);

Libro del buen amor (J. Ruiz, Arcipreste de Hita 1343): «el távano al asno ívalo malmordiendo» (1292d);

Universal vocabulario en latín y en romance (Palencia, 1490): «asilum dixerón al que los griegos llaman oestro y los rusticos tabano (35b)» «oestrum es animal con agijon que molesta los bueyes y los cauallos. En latin se dize asilus, y vulgarmente le llaman tauano y afirma festo que oestrum en griego quiere decir furor: por segund diximos es oestrum vn linaie como de moscas que se dize tauano (322b)» «tauanium dizen a un animal pequeño que con su aguijon es muy enoioso a los bueys y a los iumentos este se llama oestro y vulgarmente asilo (485b)»

Vocabulista aravigo en letra castellana (Alcalá, 1505): tavano, tabãna, tabãn

Agricultura General (Alonso de Herrera, 1513): A eftos eftablos es bien traer el ganado a dormir en invierno quando haze tiempo afpero y darles algo de comer y en verano quando ay muchas mof-

cas y tavanos que los destruyen para que alli fefteen. (Lib. V, cáp. XLII, fol. CLXIIr)

Janua Vitae (Castro, 1526): «tabano, tabanus -i (II, lex., fol. 64r)»

Recopilación de algunos nombres arábigos (Guadix, 1593): «Tábano llaman en España a cierta suerte de mosca o moscón, que en el tiempo de verano, fatiga a las vestias y ganados. Es tabana, que, en arábigo, significa esta dicha mosca o moscón, y corrompido dizen tábano.»

alude a especies de dípteros braquíceros, *Tabanus bovinus* L., *T. autumnalis* L. *Haematopota pluvialis* L. etc. (Diptera Tabanidae), cuyas hembras requieren sangre para la maduración de los ovarios, pican repetidamente a los animales e incluso pueden hacerlo al hombre.

Este insecto es tratado por Villaviciosa con idéntico protagonismo que Folengo, hueste aliada de la mosca.

• **Tabana, f.** [Cant. III, vv. 152, 157, 164, 353; Cant. IV, v. 477; Cant. V, v. 286; Cant. IX, v. 639; Cant. X, v. 192; Cant. XI, vv. 237, 334, 411]

Es voz derivada de tábano con el sufijo de sustantivos y adjetivos, *-an, na*, que a veces generan gentilicios como es este caso.

«La Tabana se llama, que contiene tábanos de grandísima excelencia, que siempre en las ciudades se coligen del nombre sus principios y su origen. (Cant. III, vv. 157-160)»

• **Tabanesco/a, adj.** [Cant. III, vv. 178, 265, 544, 669; Cant. IV, v. 89; Cant. V, v. 409; Cant. IX, v. 566; Cant. XI, vv. 266, 302; Cant. XII, vv. 250, 682]o; [Cant. IX, vv. 609, 619; Cant. XI, v. 310]a

Voz derivada de tábano con el sufijo de sustantivos y adjetivos, *-sco, sca*, en los adjetivos suele denotar relación o pertenencia y a veces matiz despectivo; neologismo creado por Villaviciosa que significa lo concerniente o relativo al susodicho insecto.

• **Tabanicida, adj.** [Cant. XII, v. 356]

Este neologismo, creado por Villaviciosa, derivado de *tábano* y el sufijo *-cida* (de *caedo, is, ere, cecidi, caesum, matar*) significa que mata al tábano, matador de tábanos; el calificativo aparece una sola vez en alusión al rey de las pulgas:

«Violo el Matacaballo y no consiente
de la atrevida pulga la proeza,
y volviendo riendas prestamente
para el tabanicida se endereza. (Cant.
XII, vv. 353-356)»

aunque creemos que es fruto de una observación personal, la depredación natural que ejercen los himenópteros aculeados, especies del género *Bembix* sp. (Hymenoptera: Sphecidae), como ya hemos expuesto en un trabajo anterior (Santiago-Álvarez, 2012a, pág. 53)

• **Tabanismo, m.** [Cant. V, v. 485; Cant. VIII, v. 494; Cant. XI, v. 306]

Voz derivada de tábano con el sufijo *-ismo*, neologismo creado por Villaviciosa que significa actitud para hacer daño.

Tarántola, f. [Cant. I, 264]

El término está tomado del italiano, derivado de Taranto «Tarento», nombre dado a una araña de ambiente libre, *Lycosa tarentula* (Rossi) (Aranei: Lycosidae), muy abundante en la Pullia y en los alrededores de dicha ciudad, refugiada en galerías tubulares excavadas en tierra que causa daño de modo inadvertido o por imprudencia. La voz está presente en romance con anterioridad a la publicación de La Moschea:

Libro del caballero y del escudero (D. Juan Manuel, 1326): «Et otrosi alacranes et samalaquesas et lazartos; pero los lazartos, commo quiere que muerden mal, non son muy enconados; et arannas et çentipeas et tarentelas, que son manera de arannas. (59-66, Cap. XL pág. 89 en Vol I)»

Vocabulista aravigo en letra castellana (Alcalá, 1505): «tarantola, animal ponçoñoso. tarántola, tarantolīt»

Janua Vitae (Castro, 1526): «tarántola, animal ponzoñoso (II, lex., fol. 63v)»

Silva de varia lección (Mexia, 1540): «de un género de arañas que se cría en la Pulla, en el Reyno de Napoles, a quien los de la tierra llaman tarántula (Silva III, cap. XII. II, pág. 86)»; «Y el alacrán, a la tarántula, cuya mordedura hallamos se sana con música (Silva III, cap. IV. II, pág. 31)»

Villaviciosa emplea el término de forma testimonial en modo alguno implica a esta araña en la contienda ni tampoco realiza descripción o alusión a su peligrosidad.

Vaca de San Antón, f. [Cant. I, 352]

Se trata de un coleóptero coccinélido, *Coccinella septempunctata* L. (Coleoptera: Coccinellidae) de colores vivos, llamado por otro nombre «marigueta» depredador de áfidos por lo que abunda en cultivos infestados.

Autoridades: Insecto pequeño volátil, colorado con manchas negras en el lomo, con que se semeja algo el Tau de San Antón, por lo que las llamaron así. Lat. *Blatta quadam T insignita*. Villanueva, Moschea, Cant. I. Oct. 44

«Es de las que los campos adelante
caminan en ejército formado,
a quien, por su fiereza tan extraña,
Vacas de San Antón las llama España.
(Cant. I, vv. 349-352)»

La presencia en la Moschea tiene carácter anecdótico, no participa en la batalla.

Zángano, m. [Cant. I, vv. 272, 560; Cant. XI, vv. 161, 173, 577; Cant. XII, vv. 165, 469, 472]

Este término es de origen incierto, probablemente de zang, onomatopeya del zumbido ruidoso (Corominas y Pascual, 1984) que produce en vuelo o parado si algo le molesta; a Gaudix (1593) debemos la siguiente explicación:

«Consta de *zan*, que continuado y repetido muy apriesa, representa y significa aquel ruydo que haze esta dicha aveja con las alas, y de *ganu*, que significa su riqueza; assi que todo junto *zanganu* significa *zan* es su riqueza, .i., aquel ruydo que haze con las alas es su riqueza; llamaron assi a este ape, aveja o moxcon, porque vive de hazer ruydo con las alas, .i., no tiene otra renta, officio, ni grangeria sino solo hazar ruydo; y, corrompido dizen *zangano*».

La documentación del vocablo da comienzo a finales del siglo xv:

Diccionario latino-español (Nebrija, 1492): «*phucus*, i. por el zángano de la colmena»

Diccionario español-latino (Nebrija, 1495): «zángano de colmena: *phucus*, i»

Vocabulario eclesiástico (Fernández de Santaella, 1499): «Fucus tambien se llama el zángano que se cria con las abejas. E es mayor que ellas en cuerpo y menor que escabron. (fol. LXXVIIIv)»

Obra de Agricultura (Alonso de Herrera, 1513): «y alo que dizen que todo lo empolla la maestra, y que por ser unos agujeritos chicos salen abejas, y siendo otros grandes salen maestras y siendo otros medianos salen zánganos. (Lib. V, cáp. VII. fol. CXXXIIr)»

Janua Vitae (Castro, 1526): «zangano, lat. fucus, -i, (II, lex., fol. 70v»

Menosprecio de corte y alabanza de aldea (Guevara, 1539): «a las colmenas yerman los zánganos y aun a los hombres matan los enojos. (cap. XX)»

Origen, y etymologías, de todos los vocablos originales de la lengua castellana (Rosal, 1601): «zángano, corrupto de cephen (κηφήν, ἦνος. zángano), que así se llama en griego»

Discurso contra la ociosidad (Pedro de Valencia, 1608): (Serrano Sanz, 1910): «Crianse en las colmenas unos abejones mayores que las abejas i que an menester más para comer; que les llaman en latín fucos, i en castellano çanganos; estos no hacen más que comer, i asi las abejas, á ciertos tiempos, deve ser por orden y mandado de su rey, los matan i los echan fuera de la colmena.»

alude al macho de la abeja, *A. mellifera* L. (Hymenoptera: Apidae), del cual en aquellas fechas no se conocía la función que realiza en la colmena, fertilizar a la reina; se consideraba improductivo y que además se aprovechaba de la miel producida por las abejas. Villaviciosa le concede cierto grado de protagonismo en la Moschea al incluirlo en el grueso de caballerías.

• **Zángana, adj.** (de zángano) [Cant. XI, 224]

Es voz derivada de zángano con el sufijo de sustantivos y adjetivos, -an, na, que a veces generan gentilicios como es este caso.

4. Recapitulación

El léxico entomológico (s. l.) registrado en «La Moschea. Poética inventiva en octava rima» nos depara treintaicinco nombres vernáculos de artrópodos y veintisiete palabras derivadas de alguno de ellos. Aquéllos, en su mayor parte, son términos antiguos en romance, de uso popular y general: diecinueve de raíz latina, patrimoniales, dos de raíz arábiga, cuatro derivados y dos de origen incierto; a ellos se agregan: un helenismo, tres cultismos, dos italianismos y dos

neologismos (Tabla, 2). Por otro lado, el autor convierte en sinónimos cenzalo y mosquito, al mismo tiempo que desdobra de manera acertada la recurrida sinonimia de chicharra y cigarra (Santiago-Álvarez, 2020).

Los veintisiete vocablos generados por derivación son neologismos creados por nuestro autor, adjetivos de carácter gentilicio que, en su mayor parte, enriquecen el léxico entomológico, aunque pocos han logrado su puesto en las páginas del DRAE.

Tabla 2. Léxico entomológico

Patrimoniales		Arabismos	Derivación	O. incierto	Helenismo	Cultismos	Italianismos	Neologismos
abeja	langosta	alguacil	abejón	gusano	mirmilión	aluda	cenzalo	caballete, mosquino
arador	liendre	chicharra	○ abejonía	zángano	○ mirmiliona	lucérniga	○ cenzala	
araña,	mosca		moscón	○ zángana	○ mirmiliónico	○ lucernigable	○ cenzalino/a	
○ arañicida	○ mosquil		mosquito			nepa	tarántola	
○ arañil	○ mosquino/a		pulgón					
avispa	○ mosquita		○ pulgona					
chinche	piojo							
○ chinchón	○ piojesca							
○ chinchona	○ piojil							
cigarra	pulga							
○ cigarrina	○ pulguesca							
escarabajo	○ pulguino/a							
escorpión,	tábano							
gorgojo	○ tabana							
grana	○ tabanESCO/a							
grillo	○ tabanicida							
hormiga	○ tabanismo							
○ formígena	vaca							
○ hormígena								
○ hormiguesa								

El detenido examen de las denominaciones uninominales permite reconocer insectos, en su mayor parte imagos, porque *liendre* y *mirmilión* señalan a los estados de huevo y larva respectivamente; también arácnidos, excluido el término *escorpión* ajustado al signo zodiacal y, por último, de la voz genérica *gusano*, que iría destinada a *incerta sedis*, en el texto tras-

ciende el quilópodo *ciempiés*. En consecuencia, los artrópodos reconocidos quedan asignados a tres Clases de la Escala Zoológica, pero en desigual representación, hegemónica para Insectos (28), moderada para Arácnidos (6) y testimonial para Quilópodos (1), reflejo exacto de la relativa abundancia natural de cada uno de estos taxones (Tabla 3).

Tabla 3. Distribución en el primer nivel, taxón Clase

Clase Insectos				Clase Arácnidos	Clase Quilópodos
abeja	chinche	langosta	mosquito	alguacil	gusano, (ciempiés)
abejón	cigarra	liendre	piojo	arador	
aluda	escarabajo	lucérniga	pulga	araña	
avispa	gorgojo	mirmilión	pulgón	nepa	
caballete	grana	mosca	tábano	tarántola	
cénzalo	grillo	moscón	vaca		
chicharra	hormiga	mosquino	zángano		

Villaviciosa extrae una muestra de la biodiversidad acompañante en la que abundan causantes de perjuicios: los insidiosos piojo y arador sedentarios en el biotopo cutáneo; chinche, cénzalo/mosquito, mosquino y pulga, se allegan para procurarse alimento por picadura; abeja, abejón, avispa, araña, nepa, tarántola, ocasionan indeseables dolencias de modo fortuito; caballete, chicharra, escarabajo, gorgojo, hormiga/aluda, langosta, pulgón, menoscaban las producciones agrícola; mosca, tábano, atormentan al ganado; cigarra, grillo, molestan por ruidosos; pero abeja, escarabajo, grana, mirmilión, moscón, vaca de San Antón, proporcionan

beneficios; por último lucérniga, zángano, resultan indiferentes.

La ubicación de los términos, dentro de cada clase, en el siguiente taxón obligatorio, Orden, pone de manifiesto la gran diversidad morfológica presente; así lo expresan los nueve descubiertos en insectos, de los cuales cuatro corresponden a Heterometábolos (ἕτερος, otro; μεταβολή, cambio), de metamorfosis sencilla, cinco a Holometábolos (ὅλος, completo; μεταβολή, cambio), de metamorfosis completa; los tres en arácnidos y el único de quilópodos (Tabla, 4).

Tabla 4. Distribución en el segundo nivel, taxón Orden

CLASE INSECTOS				CLASE ARÁCNIDOS		CLASE QILÓPODOS	
División Heterometábolos		División Holometábolos					
Orden	nombre	Orden	nombre	Orden	nombre	Orden	nombre
Ortópteros	chicharra	Neuróptera	mirmilión	Ácaros	arador	Scolopendromorpha	ciempiés
	grillo	Dípteros	cénzalo/ mosquito	Arañas	alguacil		
	langosta		mosca		araña		
Dermápteros	caballete		moscón		tarántola		
Ptirápteros	piojo/liendre		mosquino	Escorpiones	nepa		
Hemípteros	chinche		tábano				
	cigarra	Sifonápteros	pulga				
	grana	Coleópteros	escarabajo				
	gorgojo						
	lucérniga						
	pulgón						
	vaca						
		Himenópteros	abeja/zángano				
			abejón				
			avispa				
			hormiga/aluda				

Pero del conjunto, apenas superan la veintena los participantes en el enfrentamiento bélico repartidos entre los dos bandos de luchadores directos, el de la mosca y el de la hormiga, así

como en el de las caballerías (Tabla, 5), más el pequeño número implicado de modo marginal o anecdótico.

Tabla 5. El contingente bélico

Tabla 5. El contingente bélico					
A. - Aliados de la mosca		B. - Aliados de la hormiga		C. - Caballerías	
Orden	nombre	Orden	nombre	Orden	nombre
Neurópteros	mirmilión*	Arañas	araña*/alguacil	Ortópteros	chicharra
Dípteros	cénzalo*/mosquito	Ptirápteros	piojo*/liendre*		grillo*
	mosca* (+moscón)	Hemípteros	chinche*		langosta*
	mosquino*	Sifonápteros	pulga*	Dermápteros	caballete*
	tábano*	Himenópteros	hormiga*	Coleópteros	escarabajo*
Himenópteros	abeja*		lucérniga*		
			pulgón*		
			aluda		
			Himenópteros		avispa
				zángano	

La mosca, con el inseparable moscón, tiene por aliados: a cénzalo/mosquito, mosquino y tábano, dípteros adultos, buenos voladores y mirmilión, neuróptero, aun sin alas, larva; además, como tropa bajo mandato va el himenóptero abeja (Tabla, 5A). La hormiga lleva en su compañía: a chinche, piojo/liendre y pulga, insectos adultos, ápteros como ella y la araña/alguacil (Tabla, 5B). El gremio de las caballerías, monturas o recuas, todo él corresponde a insectos adultos alados (Tabla, 5C). La implicación de manera marginal o anecdótica corresponde a dos arácnidos: tarántola y arador; dos insectos: cigarra* y abejón*; el quilópodo: ciempiés y un molusco gasterópodo, el caracol*.

En el poema macarrónico aparecen tan solo los nombres alusivos a los beligerantes, en número parejo a nuestro poema, donde resultan notorias las coincidencias(*) semánticas, en su mayor parte con idéntica raíz léxica, salvo abejón («vespone»), caballete («forbesina»), escarabajo («cariazzi/scaravazzos»), lucérniga («cicindela») y pulgón («zanino»); no obstante, Villaviciosa dejó fuera, *cantarelli/pampogna* («maggiolino»), «escarabajo sanjuanero», *panarotto* («scarafaggio»), «cucaracha», *parpaion* («farfala»), «mariposa» (Cherubini, 1827; Ratti, 1990), de los que nos ocuparemos en un próximo trabajo.

El advertido solapamiento no podemos considerarlo apropiación indecorosa por parte de nuestro autor, de los protagonistas del enfrentamiento bélico, no obstante, todos los animales referidos pertenecen a la fauna mediterránea que en alto grado comparten ambas penínsulas, de la que aquél tenía sobrados conocimientos. Estos fueron adquiridos por observación, las aportaciones de la literatura aurea y el acervo paremiológico. Por tal motivo, Villaviciosa imprime su impronta personal sobre la rica fauna alumbrada en «La Moschea. Poética inventiva en octava rima», con minuciosos y abundantes detalles, ausentes en el poema de Folengo, todo lo cual redundará en pro de la originalidad de la obra, como tendremos ocasión de corroborar en breve.

La traslación de cada denominación uninominal en binomial, en conformidad con el texto, descubre la realidad biológica subyacente, la especie o especies designadas, a la vez que se completa el cuadro zoológico con otro taxón obligado, Familia (Tabla 6).

Tabla 6. Denominaciones binomiales

Orden	nombre	familia	especie
CLASE INSECTOS			
A. División Heterometábolos			
Ortópteros	chicharra	Tettigoniidae	<i>Ephippiger ephippiger</i> (Fieb.), <i>Platystolus martinezi</i> (Bol.) etc.
	grillo	Gryllidae	<i>Gryllus campestris</i> L. etc.
	langosta	Acrididae	<i>Dociostaurus maroccanus</i> (Thunb.)
Dermápteros	caballete	Forficulidae	<i>Forficula auricularia</i> L.
Ptirápteros	piojo/liendre	Pediculidae	<i>Pediculus humanus</i> L., <i>Haematopinus asini</i> L., etc.
Hemípteros	chinche	Cimicidae	<i>Cimex lectularius</i> (L)
	cigarra	Cicadidae	<i>Tibicen plebejus</i> (Scop.), <i>Cicada orni</i> L., etc.
	grana	Kermesidae	<i>Kermes vermilio</i> (Planch.)
B. División Holometábolos			
Neuróptera	mirmilión	Myrmeleontidae	<i>Myrmeleon formicarius</i> L. <i>M. inconspicuus</i> Rambur, etc.
Dípteros	cénzalo/mosquito	Culicidae	<i>Culex pipiens</i> L. etc.
	mosca	Muscidae	<i>Musca domestica</i> L., <i>Stomoxys calcitrans</i> (L), etc.
	moscón	Calliphoridae	<i>Calliphora vomitaria</i> L. etc.
	mosquino	Phlebotomidae	<i>Phlebotomus papatasi</i> (Sc.) etc.
		Drosophilidae	<i>Drosophila melanogaster</i> Meig. etc.
tábano	Tabanidae	<i>Tabanus bovinus</i> L., <i>Haematopota pluvialis</i> L., etc.	
Sifonápteros	pulga	Pulicidae	<i>Pulex irritans</i> L.
Coleópteros	escarabajo	Scarabaeidae	<i>Scarabaeus sacer</i> L., <i>Amphimallon solstitialis</i> (L.), etc.
	gorgojo	Curculionidae	<i>Sitophilus granarius</i> (L.)
	lucérniga	Lampyridae	<i>Lampyris nocticula</i> L., <i>Luciola lusitanica</i> Charp., etc.
	pulgón	Brucidae	<i>Bruchus rufimanus</i> Boh. etc.
	vaca	Coccinellidae	<i>Coccinella septempunctata</i> L.
Himenópteros	abeja/zángano	Apidae	<i>Apis mellifera</i> L.
	abejón	Vespidae	<i>Vespa crabro</i> L.
	avispa	Vespidae	<i>Polistes gallicus</i> (L.), <i>Vespula germanica</i> (Fabr.), etc.
	hormiga/aluda	Formicidae	<i>Messor barbarus</i> L. <i>Crematogaster scutellaris</i> (Oli.), etc.
CLASE ARÁCNIDOS			
Ácaros	arador	Sarcoptidae	<i>Sarcoptes scabiei</i> (L.)
Arañas	alguacil	Salticidae	<i>Salticus scenicus</i> (Clerk), etc.
	araña	Agelenidae;	<i>Tegenaria domestica</i> (Clerk);
		Thomisidae	<i>Thomisus onustus</i> Wlk., etc
tarántola	Lycosidae	<i>Lycosa tarantula</i> (Rossi)	
Escorpiones	nepa	Buthidae	<i>Buthus occitanus</i> (Amoreux)
CLASE QILÓPODOS			
Scolopendromorpha	ciempiés	Scolopendridae	<i>Scolopendra cingulatta</i> (Latreille)

El conjunto de especies señaladas son de vida libre, pertenecen sin excepción a nuestra diversa fauna que sin lugar a dudas las tuvo ante sus ojos nuestro autor.

Agradecimientos:

El autor expresa su agradecimiento al Archivo y Biblioteca Capitulares de Toledo, en la persona del Técnico responsable, D. Alfredo Rodríguez González, por la amabilidad y facilidades ofrecidas para la consulta del manuscrito *Janua Vitae*; así mismo, agradece los comentarios y sugerencias al texto de los Profesores, Titular de Didáctica de la Lengua y la Literatura, Dr. Ángel Luis Luján Atienza, de la Universidad de Castilla-La Mancha; Catedrático de Entomología Agrícola, Dr. Enrique Quesada Moraga, de la Universidad de Córdoba.

Cándido Santiago Álvarez
Catedrático emérito de Entomología Agrícola
E. T. S. I. A. M. Universidad de Córdoba (España)

BIBLIOGRAFÍA

- Alcalá, P. de. 1505. *Vocabulista aravigo en letra castellana*. Granada.
- Alfaro, A. 2005. *Entomología Agraria. Los parásitos animales de las plantas cultivadas* (Edición a cargo de Cándido Santiago Álvarez). Imprenta Diputación Provincial de Soria. Soria.
- Alfonso X el Sabio. 1250. *Lapidario del Rey D. Alfonso X: códice original* (Madrid: Imp. de la Iberia, a cargo de J. Blasco, 1881).
- Alfonso X el Sabio. 1256. *Las siete Partidas*. Real Academia de la Historia. 3 vol. Madrid. 1807 .
- Alfonso X el Sabio. 1272. *Genral Estoria. 1ª Parte* (ed. de Antonio G. Solalinde. Madrid. 1930).
- Alfonso X el Sabio. 1272. *General Estoria. 2ª Parte* (BN, MSS/10237). Madrid .
- Almerich. s. XII. *La fazienda de Ultra Mar*. (ed. de Moshé Lazar, Salamanca. 1965) .
- Alonso de Herrera, G. 1513. *Obra de Agricultura*. Alcalá de Henares.
- Alonso de Herrera, G. 1528. *Obra de Agricultura*. Logroño.
- Anglicus, B. 1240. *De proprietatibus rerum*. BN, Inc/151.
- Anónimo, 1250. *Poema de Fernán González*. (ed. de A. Zamora Vicente, Clásicos Castellanos. Espasa-Calpe, Madrid. 1970).
- Anónimo, 1300. *Libro de los azores* (Fradejas Rueda, 1985).
- Arragel, R. M. 1422-1433. *Biblia (Antiguo Testamento) traducida del hebreo al castellano*. (Biblia de la Casa de Alba. Edición facsímil. Duque de Berwick y de Alba y Antonio Paz y Meliá. Madrid. 2 vol. 1920-1922).
- Berceo G. de. (1220-1250). *Los signos que aparecerán antes del juicio final*. (ed. de Arturo Ramoneda. Clasicos Castalia. Madrid. 1980) .
- Bolívar y Urrutia, I. 1905. *Sobre la palabra cigarra*. Bol. Soc. Esp. Hist. Natural V.: 90.93.
- Boutelou, C. 1805. *Modo de destruir el tajamocos o cortapicos (Forficula auricularia L.)*. *Semanario de Agricultura y Artes dirigido a los Párrocos*, T. XVIII (nº 458): 239.
- Boutelou, C. y Boutelou, E. 1804. *Tratado de las flores: en que se explica el método de cultivar las que sirven para adorno de los jardines*. Imprenta de Villalpando. Madrid.
- Burgos, Fr. V. de. 1494. *El libro de las propiedades de las cosas*. Tolosa.
- Cantar de Mio Cid, s. XII. (edic. de A. Montaner. Crítica, Barcelona, 1993).

- Casas, N. 1857. Diccionario manual de Agricultura y Ganadería españolas. 5 vol. Madrid.
- Castro, A. 1526. Janua Vitae. Biblioteca Capitular de Toledo. BCT. Mss. 97-8 (I), 97-9 (II). Toledo.
- Cherubini, F. 1827. Vocabolario Mantovano-Italiano. Milano.
- Colmeiro, M. 1859, Manual de jardinería práctica. 3 vol. Madrid.
- Corominas, J. y Pascual, J. A. 1987. Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico. Editorial Gredos. Madrid.
- Corral, Pedro de. 1430. Crónica del Rey don Rodrigo (ed. de James Donald Fogelquist, 2 v. Madrid, Castalia, 2001).
- Covarrubias, S. de. 1611. Tesoro de la Lengua Castellana o Española. Edición preparada por Martín de Riquer. Barcelona, 1943.
- Crawford, J. P. W. 1912. Teófilo Folengo's Moschaea and José de Vilaviviosa's la Mosquea. PMLA, 27(1):76-97.
- Dante Alighieri, 1304-21. La Divina Commedia. Ulrico Hoepli. Milano. 21ª edic. Reistampa 2004 (ed. de Giuseppe Vandelli).
- De las Casas, Chr. 1570. Vocabulario de las lenguas toscana y castellana. Sevilla.
- Delicado, F. 1528. Retrato de la Lozana andaluza. Venecia. ed. de Bruno Damiani. Clásicos Castalia. Madrid. 1972.
- Diccionario de Autoridades. 3 vols. Edición Facsímile. E. Gredos, Madrid, 1979.
- Diccionario de la Real Academia Española. 2014. 23ª edic. Madrid.
- Döhla, H-J. 2009. El libro de Calila e Dimna (1251). Nueva edición y estudio de los manuscritos castellanos. Zaragoza.
- Doby, J. M. 1998: Des compagnons de toujours...I-La puce; II-Pou et Morpion; III-Punaise des lits, Moustiques, Gale et son Acarien; IV-La mouche. L'Hermitage. France.
- Esteban Collantes, A y Alfaro, A. 1855. Diccionario de agricultura práctica y economía rural. 7 vol. Madrid.
- Fernández de Oviedo, G. 1525. Sumario de la Natural Historia de Indias. Toledo. Edición Facsímil, 1978. Espasa-Calpe. Madrid.
- Fernández de Oviedo, G. 1548. Historia General y Natural de las Indias. ed. Real Academia de la Historia, 1851-1855. 4 vol. Madrid.
- Fernández de Santaella, R. 1499. Vocabulario eclesiástico. Sevilla.
- Figueroa, F. de. (1536-1585). Consuelo de cornudos, en Poemas (Cartapacio de Francisco Morán de la Estrella), ed. Ralph A. DiFranco, José J. Labrador y C. Ángel Zorita. Editora Patrimonio Nacional. Madrid. 1989. págs. 136-138.
- Folengo, T. alias 'Merlín Cocayo'. 1521. Opus Merlini Cocaii poetae Mantuani Macaronicorum: MOSCHEAE (pp. 494-531). Venecia, 1581. (BN. U/5877. Madrid).
- Fradejas Rueda, J. M. 1985. Antiguos tratados de cetrería. Madrid.
- Freixas Alás, M. 2004. La lengua épica burlesca: La Moschea de José de Villaviviosa (1615). Actas XV Congreso AIH. Tomo. II: 189-204.
- Fuero Juzgo. 1241. En latín y castellano R.A.E. 1815. Madrid.
- González Palencia, A. 1928. "José de Villaviviosa y La Mosquea", en Historias y Leyendas. CSIC. Madrid. 1942, págs. 483-627 .
- Guadix, D. de. 1593. Recopilación de algunos nombres árabigos. Recopilación de algunos nombres árabigos que los árabes pusieron a algunas ciudades y a otras muchas cosas (ed. de Elena Bajo Pérez y Felipe Mailló Salgado. 2005) Gijón.
- Guevara, A. de. 1539. Menosprecio de corte y alabanza de aldea. Madrid. (ed. de Asunción Rallo, Madrid, Cátedra, 1984).
- Herrera, M. T. y González de Fauve, M. E. 1997. Tesoro de la medicina (Tesoro de los remedios). Sevilla, Colombina 5117 (1431). Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies.
- Huerta, G. 1624. Historia Natural de Cayo Plinio Segundo, traducida por....., 2 vol. Madrid.
- Juan Manuel, Don. 1326. Libro del caballero y del escudero (en Obras Completas ed. de José Manuel Blecua, Madrid, Gredos, 1981. Vol. I).
- Juan Manuel, Don. 1327-1332. Libro de los estados (en Obras Completas ed. de José Manuel Blecua, Madrid, Gredos, 1981. Vol. I).
- Juan Manuel, Don. 1335. Conde Lucanor (en Obras Completas ed. de José Manuel Blecua, Madrid, Gredos, 1981. Vol. I).
- Laguna, A. 1555. Acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos de Dioscórides. Traducción de..... Edición Facsímil. 1991. Madrid.
- Libro de Alexandre. 1250. ed. de Juan Casas Rigall. R.A.E. Madrid. 2014.
- Linneo, C. 1758. Systema Naturae. Tomo I. 10ª edit. Estocolmo.
- Linneo, C. 1767. Systema Naturae. Tomo I Parte II. 12ª edit. Estocolmo.
- López Ramos, S. 1835. Historia natural de los insectos que atacan a la viña. Madrid.

- López de Úbeda, F. 1605. Libro de entretenimiento de la Pícaro Justina, Medina del Campo. (ed. de Rey Hazas, A. Editora Nacional. 2 vol. Madrid. 1977).
- Luján Atienza, A. L. 2002. Introducción. La Moschea. Poética inventiva en octava rima de J. de Villaviciosa, ed. de..... 2002. Cuenca.
- Luján de Saavedra, M. 1602. Segunda parte de la vida del pícaro Guzmán de Alfarache [ed. de Florencio Sevilla, Madrid, Castalia, 2001].
- Martínez de Anguiano, P. 1884. Memoria sobre la sarna y su tratamiento curativo en el hombre y los animales domésticos. Zaragoza.
- Martínez de Toledo, Alfonso, Arcipreste de Talavera. 1438. El Corbacho o Reprobación del amor mundano. Sevilla, 1498.
- Melis, A. 1956. La posizione sistematica ed allegorica degli insetti nella Divina Commedia. Redia, XLI: XIII-XVII.
- Mexia, P. 1540. Silva de varia lección. ed. de A. Castro. Cátedra. Letras Hispánicas. 2. vols. Madrid. 1989.
- Mieg, J. 1818. Paseo por el Gabinete de Historia Natural de Madrid. Madrid.
- Moamín. 1250. Libro de los animales que cazan. BN. MSS. MICRO/10703. Madrid.
- Morreale, M. 2005. Apreciación lectora de La Moschea de José de Villaviciosa (1605). NRFH. LIII (1): 181-194.
- Nebrija, E. A. 1492. Diccionario Latino-Español. Facsímil, (ed. a cargo de Germán Colón y Amadeo-J. Soberanas). Barcelona 1979.
- Nebrija, E. A. 1495. Vocabulario Español-Latino. (facsímil, 1951). Real Academia Española. Madrid.
- Oroz, R. 1946. El Vocabulario del ms. escurialense I-j-8, según la Biblia medieval romanceada. Bol. del Inst. de Filología de la Univ. de Chile, IV (4): 261-434.
- Paladio, R. T. E. 1385. Obra de Agricultura. Traducida y comentada por Ferrer Sayol (manuscrito de la B.N. 10211, Madrid). (edic. de Thomas M. Capuano. Madison, 1990).
- Palencia, A. de. 1490. Universal vocabulario en latin y romance. Sevilla. 2 vol.
- Pérez, A. 1598. Breve tratado de peste, con sus causas, señales y curación: y de lo que al presente corre en esta villa de Madrid, y sus contornos. Madrid.
- Peris y Pérez, P. 1883. El jardinero valenciano. Valencia.
- Pineda, J. de. 1588. Dialogos Familiares de Agricultura Cristiana. BAE. 1963. Madrid.
- Plinio Segundo, Cayo. Naturalis Historiae libri XXXVII. Interpretatione et Notis illustravit Joannes Harchuinus. Parisiis. Apud Franciscum Muguet, 5 v. 1685.
- Principi, M. M., 1943. Contributi allo studio dei Neurotteri Italiani. II. Myrmeleon inconspicuus Ramb. ed Euroleon nostras Fourcroy. Bollettino dell'Istituto di Entomologia dell'Università degli Studi di Bologna, 14: 131-192.
- Rabí Zag, 1277. Libros del astrolabio llano [España] [Pedro Sánchez-Prieto Borja, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 2003] Corpus del Nuevo diccionario histórico (CDH) [en línea]. <<http://web.frl.es/CNDHE>> [Consulta: 20/10/2019].
- Ratti, E. 1990. Entomologia popolare veneta. Le denominazioni degli insetti nei dialetti veneti e delle Venezie. Roma.
- Reaumur, M. de. 1734-1742. Memoires pour servir à l'histoire des insectes. IXem. Mem. Histoire des pucerons. Tome III. Impri. Royale. Paris.
- Rosal, F. de. 1601. Origen y etimología de los vocablos originales de la lengua castellana. BN Mss/6929.
- Ruiz, J. Arcipreste de Hita, 1343. Libro del buen amor (ed. Alberto Blecua, Planeta. Madrid. 1992).
- Ruiz Castro, A. 1965. Plagas y enfermedades de la vid. INIA. Madrid.
- San Isidoro de Sevilla. 1983. Etimologías. Edición bilingüe preparada por J. Oroz Reta y M. A. Marcos Casquero. B.A.C. 2 vol. Madrid.
- Sánchez de la Ballesta, A. 1587. Dictionario de vocablos castellanos, aplicados a la propiedad latina [.....]. Salamanca. BN, R/16691. Madrid.
- Santiago-Alvarez, C. 2012a. Las moscas de San Narciso a la luz de la Entomología. Revista de Folklore. Edición Digital. N° 369: 44-59.
- Santiago-Alvarez, C. 2012b. Las especies de insectos y otros artrópodos en el refranero español. Boletín de la S.E.A. 51: 377-390.
- Santiago-Alvarez, C. 2014. La presencia de animales invertebrados en las paremias españolas. Paremia. 23: 121-133.
- Santiago-Alvarez, C. 2017a. La presencia de animales invertebrados en el *Guzmán de Alfarache*. Revista de Folklore. Edición Digital. N° 421: 4-28.
- Santiago-Alvarez, C. 2017b. El bestiario menor de *La Pícaro Justina*. Revista de Folklore. Edición Digital. N° 423: 29-63.
- Santiago-Alvarez, C. 2017c. Los animales invertebrados mencionados en los escritos cervantinos (I): El Quijote. Revista de Folklore. Edición Digital. N° 429:57-83.
- Santiago-Álvarez, C. 2017d. Los animales invertebrados mencionados en los escritos cervantinos (y II): Obras en prosa y verso. Revista de Folklore. Edición Digital. N° 430: 35-53.

Santiago-Álvarez, C. 2018a. Cotejo de animales invertebrados en *La Celestina* y *La Lozana Andaluza*. Revista de Folklore. Edición Digital. N° 439: 37-50.

Santiago-Alvarez, C. 2018b. Indagación sobre animales invertebrados en los apócrifos de *Lazarillo de Tormes*, *Guzmán de Alfarache* y *El Ingenioso Hidalgo D. Quijote de la Mancha*. Revista de Folklore. Edición Digital. N° 441: 42-59.

Santiago-Alvarez, C. 2019. Finalización del escrutinio de animales invertebrados en los escritos picarescos. Revista de Folklore. Edición Digital. N° 443: 21-52.

Santiago-Alvarez, C. 2020. El conflicto semántico entre las voces vernáculas cigarra y chicharra. Revista de Folklore. Edición Digital. N° 464: 65-90.

Sauvages de la Croix, B. 1763. Observations sur l'origine du miel. (en: Sauvages de la Croix, B. de. 1763. Memoires sur l'education des vers a soie. Nismes.).

Serrano Sanz, M. 1910. Pedro de Valencia. Estudio biográfico crítico. Badajoz.

Terreros y Pando, E. 1786. Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes. 4 vol. Viuda de Ibarra, Madrid.

Toledo, P. de. 1419. More Nebuchin o Guía de descarriados de Maimónides; traducido en español por el Maestro Pedro de Toledo. BN mss/10289. Madrid.

Valcarcel, J. A. 1765-1795. Agricultura general y gobierno de la casa de campo. 10 vol. Valencia.

Vallés, P. 1549. Libro de refranes copiados por el orden de a b c en el cual se contienen cuatro mil y trescientos refranes, el más copioso que hasta hoy ha salido impreso. Zaragoza. 1549.

Vázquez Lesmes, R. y Santiago-Alvarez, C. 1993. Las plagas de langosta en Córdoba. Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba. 231 pp.

Venegas, A. 1537. Agonia del tránsito de la muerte, con los avisos, y consuelos, que acerca de ella son provechosos. Toledo. BN. U/2630, Madrid.

Villaviciosa, J. de. 1615. La Moschea. Poética inventiva en octava rima. Cuenca. (ed. de Ángel Luis Luján Atienza, 2002. Cuenca).

ROGATIVAS PRO PLUVIA. AYLLÓN, 1769¹

Paulino García de Andrés

Labriegos: los pies en la tierra, la mirada en el cielo

Era el caso que aquel año habían las nubes negado su rocío á la tierra, y por todos los lugares de aquella comarca se hacían procesiones, rogativas y disciplinas, pidiendo á Dios abriese las manos de su misericordia y les lloviese; y para este efecto la gente de una aldea que allí junto estaba venía en procesión á una devota ermita, que en un recuesto de aquel valle había².

Resumen

El médico de Ayllón (Segovia) informa que están «los habitantes de ella infectados y perseguidos de dolencias perniciosas; y que la causa de todas a mi parecer (*salvo meliori*)³, no es ni ha sido otra que la rigurosa presente cálida estación y excesiva sequera, en cuja necesidad, y deseando remedio, declaro es conveniente y justísimo suplicar y pedir a el Todopoderoso, nos provea del alivio y remedio, que esperamos conseguir con el riego del Cielo». Este escrito llega al Concejo de Ayllón y sus miembros, siguiendo esa propuesta del médico, hacen una petición de celebrar rogativas al Cabildo de la villa; éste especifica las imágenes que quieren sacar en rogativas así como el deseo de celebrar una novena y deciden solicitar al Provisor del Obispado la correspondiente licencia para la dicha celebración. El Obispado concede el

permiso pero restringiendo el nº de imágenes que serán solo las de la villa, prescindiendo de algunas otras de los pueblos de su jurisdicción muy queridas por todos.

Territorio y paisaje

La Comunidad de Villa y Tierra de Ayllón estaba dividida administrativamente en sexmos; religiosamente, en arciprestazgos. Esta comunidad, tras la división de España en provincias en 1833, quedó muy fragmentada de forma que, por una parte, los sexmos de Torraño y Valdeliceras pasaron a ser de Soria; así como tres pueblos del sexmo de Mazagatos, como puede observarse más abajo. Por otra parte los pueblos del sexmo de la Transierra pasaron a la provincia de Guadalajara.

El sexmo lo componía un grupo de seis pueblos. Los siete sexmeros de los comunes de Ayllón se reunían, con un escribano y un receptor en la Casa de la Tierra, sita en la villa y ahí se discutían los asuntos de la comunidad, de acuerdo con las leyes contenidas en su fuero. Y estos eran los sexmos de la tierra de Ayllón:

- Villa de Ayllón.
- Sexmo de Torraño (SO): Torraño, Torremocha de Ayllón y Ligos.
- Sexmo de Valdeliceras (SO): Montejo de Tiermes, Liceras, Torresuso, Cuevas de Ayllón y Noviales.
- Sexmo de la Transierra o Allendesierra, (GU): Almiruete (de doble jurisdicción, pues la compartían Ayllón y Atienza), Campillo de Ranas, Cantalojas, Majaelayo, Villacadima. En otro listado

1 Archivo Diocesano de Sigüenza. Sección Civil, 25-3. 10 folios. Título: *Ayllón. Rogativas. Año de 1769*. Soporte: papel.

2 DON MIGUEL DE CERVANTES, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, cap. C. LII.

3 *Salvo meliori iudicio*.

dición ganadera ovina trashumante, produjo el colapso del comercio de la lana y de la industria textil, que en siglos anteriores habían constituido la base de las florecientes monarquías leonesa y castellanas»⁵. Continúa diciendo Font que ese vacío económico fue debidamente llenado por el resurgimiento de Cataluña tras la Guerra de Sucesión.

Los hechos que hoy analizamos suceden en el siglo XVIII, del cual no hay apenas información climática, como tampoco sobre el año 1769, al que hacen referencia las rogativas, objeto de este trabajo. Este siglo comenzó con alguna mejoría de las condiciones climáticas, aunque hubo inviernos muy fríos con algunos veranos calurosos. En las décadas de los sesenta y setenta fueron de transición hacia grandes heladas y nevadas, aunque no en toda la Península. Señala Font que son excepcionales las noticias relativas a los calores durante todo el siglo. Se tienen noticias de sequía de carácter local en muchas regiones de España en más de la mitad de los años del siglo. También señala que en Castilla se padeció hambre debido a las malas cosechas en 1764⁶. No hay datos que hagan referencia al año en que se celebraron las rogativas en Ayllón. Si bien en esta villa se hicieron rogativas *pro pluvia*, en otras partes, en el otoño del 64 las tormentas dieron lugar a rogativas *pro serenitatem*. A pesar de que el clima ibérico es un contraste de calor y frío, de lluvias y/o inundaciones y sequía, el balance en el siglo XVIII suele ser favorable con respecto a siglos anteriores, gracias a una marcada disminución en los extremismos en el régimen de precipitaciones.

La sequía, que no era tan local como el nublado o el pedrisco, sino que abarcaba regiones enteras, y en algunos casos toda la península española, provocaba cosechas harto menguadas, produciéndose hambres espantosas en la población, con tremendos resultados de sobremortalidad, como ocurrió en 1702, 1705, 1707,

el bienio 1752–53, en 1763, en el trienio 1766–68 –que fue realmente espantoso– y los bienios 1774–75, 1777–78, sólo por citar los más brutales ejemplos de este siglo, que a las puertas del siguiente, en 1799, se despidió con otra mala cosecha cerealista, estimada en un 68,3 por ciento de lo normal.

Existen dos formas de llegar al conocimiento de la climatología en épocas pasadas. El primero se refiere a la información documental escrita: legajos, relatos, memorias, crónicas, etc. El segundo es la información deducida de datos físicos y biológicos de muchas clases que facilitan evidencias sobre los efectos de la temperie del pasado. Nosotros solo disponemos de unos legajos que constituyen una información documental escrita de extraordinaria importancia y que es la única que podemos disponer de aquella época. Nuestros legajos se refieren a unas rogativas, si bien hacen alguna mención a novenas y otros actos religiosos. Se admite que las rogativas se remontan al siglo V y que fueron muy frecuentes en la Edad Media. Pero cuando alcanzan su mayor auge es en la susodicha *Pequeña Edad Glacial*, dentro de la cual se encuentra el siglo XVIII. Las rogativas estaban motivadas por calamidades meteorológicas, hambre, sequía, pestes y plagas, que hacían que se recurriera a la intervención divina buscando ayuda.

España es un territorio dedicado mayoritariamente a la agricultura de secano, sobre todo las dos Castillas, no tanto sus zonas montañosas, y depende dicha agricultura de la cantidad de agua que cae del cielo y de su distribución a lo largo de las estaciones. Tanto la tierra de Ayllón cuanto la termestina, soriana y castellana en general, tan propensas a las heladas, sequías y tormentas, conformaban la trilogía del pesar y de la desesperación. La sequía en la actualidad perjudica notablemente, pero en los siglos pasados significaba pasar hambre y enfermedades. Esta tierra de las comunidades de Caracena y Ayllón, como otras muchas de Castilla, agrícolas y ganaderas, se abastecían, especialmente de los cultivos de cereales y

5 FONT, *ibidem*, p.7.

6 FONT, *ibidem*, p.101.

de las hortalizas de sus pequeñas huertas y, si no llovía, no había cultivos ni comida. Por otra parte los animales también eran receptores de hambre y enfermedades con el consiguiente perjuicio para los agricultores y ganaderos. Y contra las desgracias que podían sobrevenir a causa de esa trilogía, se organizaban una serie de actos religiosos dirigidos a la protección de las cosechas.

Individuo y sociedad

Conviene señalar que la fuente de información que vamos a seguir es la que nos ha proporcionado el Catastro del Marqués de la Ensenada en sus hojas sobre Ayllón con fecha veinte y dos de mayo de 1752, pocos años antes de la celebración de las Rogativas, objeto de este trabajo, por lo que es deducible que, si hubo algún cambio en esos años, no fue importante.

«A mediados del s. XVIII, Ayllón contaba con “ciento y sesenta vecinos, todos habitantes en la Población, a excepción de un molinero”, y el núcleo urbano lo integraban 143 casas, de ellas dos arruinadas, que normalmente eran de estrecha fachada y de mucho fondo; casi todas constaban de habitación alta con cocina, horno, una sala y varias alcobas, que servía para vivienda de sus dueños, el piso bajo se dedicaba como cuadra y pajar para animales domésticos, tan necesarios al hombre, como caballerías, vacas, cerdos y gallinas; algunas casas tenían pozo en algún huerto o corral contiguos⁷. Los edificios estaban contruidos con algo de piedra en sus cimientos y el resto con adobes, conservando por fuera un color rojizo propio de la tierra de esta región; por dentro estaban enlucidas con agua de cal o con tierra blanca»⁸. De toda su vecindad 65 eran labradores, incluso hijos y jornaleros y seis pastores. Había dos pobres de solemnidad.

7 Respuestas 21 y 22 de *Autos generales del Catastro Ensenada* de Ayllón.

8 FERNÁNDEZ GARCÍA, Matías: *Ayllón*, Caja de Ahorros y M. de Piedad de Segovia, 1977, pp. 11-12.

En el término de villa de Ayllón hay terrenos de regadío y de secano, que comprende las especies de sembradura que priorice, viñas, dehesas, montes casi pelados con pasto menor y con tierra inculta por imposibilidad, infructífero por naturaleza; en el terreno de regadío huertas de hortaliza, prados de riego con frutales y sin ellos, de pradera con pasto boyal cuyas especies, excepto la tierra infructífera por naturaleza, dan sus regulares frutos anualmente. Los cereales que se cultivaban eran los cuatro tradicionales: trigo, cebada, avena y centeno. Entre los frutales que conseguían tener frutos eran las parras y algunas viñas, los manzanos, perales, cirolares, membrillares, nogales y guindos. Es de señalar que el Común tenía por propias ocho obradas de sembradura de secano de primera, nueve de segunda y siete de tercera. También tenía monte de encinas, pastos etc. por los que tenía ingresos que, juntamente con los diferentes impuestos, se dedicaban a la justicia, a las funciones de iglesia, a las fiestas del Corpus, a la composición de la fuentes, a las calles, al pago de funcionarios, al hospital Santi Spiritus, refugio de pobres y niños expósitos hasta los siete años, y a otras obras y necesidades del Común.

En todos los pueblos castellanos –también en los de esta Tierra– había una gran variedad de animales esenciales, unos para la vida laboral del pueblo como el ganado mular, yegual y asnal y otros para el beneficio de sus productos como el de cerda, el caprino y el ovino. Tanto los ganados de la villa como los de los demás pueblos que componían su Tierra, se aprovechan de los pastos comunes y el pueblo de la leña. El Catastro del Marqués de la Ensenada recoge que la mayor parte del ganado ovino trashumaba en los tiempos regulares a la Extremadura. No podía faltar en Ayllón, como ha venido sucediendo hasta la gran huida a las ciudades a mediados del siglo XX, la producción de miel de óptima calidad, con un total de sesenta y seis colmenas repartidas entre bastantes vecinos, teniendo el que más veinte y ocho. Las gentes de Ayllón disponían de tres molinos harineros que molían 8 meses en el año con agua corrien-

te del río Agusejo, dos eran particulares y el otro del señor Marqués, que lo tenía arrendado; de dos mesones, uno del cabildo eclesiástico y otro particular; asimismo el Común disponía de una taberna propia del estado general de villa y tierra. También de cuatro tiendas de mercería, tres tejedores de lienzos y jergas, tres sastres, cerrajeros, herreros, carpinteros, albañiles, maestro de hacer carretas, etc. Una feria que se celebraba en el día de San Juan, veinte y cuatro de junio de cada un año, que su comercio se componía de tiendas de mercería, ganados y granos por cuya venta se contribuía al Marques de Villena con los derechos de tres por ciento; mercados que tenían y tienen lugar el día jueves de cada semana, todos los cuales se componían en todo tiempo de granos; solo en el de cuaresma de pescado y variadas legumbres. En el actual mercado de los jueves se puede encontrar desde frutas y hortalizas, herramientas y loza, hasta todo tipo de tejidos y calzados y un largo etcétera de objetos de nuestro tiempo. «El vecino es dueño de la casa en que vive y las tierras que labra, pero la gran propiedad –bosques, montes, aguas, prados y dehesas– es colectiva, corporativa o comunal de todo el concejo»⁹.

Espacio público y espacio privado

El Concejo

La Comunidad de villa y tierra de Ayllón pertenecía al señorío del marqués de Villena, pero sin derecho alguno político como tal señor, salvo el derecho de nombrar al Corregidor, primera autoridad del Común. Le seguían los alcaldes, uno por el estado noble y otro por el estado llano. El alcalde mayor lo era de la villa y de la tierra. Posteriormente estaban los regidores de cada pueblo que eran los representantes de cada uno de los pueblos de los sexmos en la villa. El alguacil y/o pregonero estaba al servicio del ayuntamiento. El Común disfrutaba de tres casas: una para las juntas, otra para carnicería y otra para vivienda del pregonero, y tres corra-

les para encerrar el ganado. Ha sido costumbre hasta los años sesenta del siglo pasado encerrar el ganado vacuno en corrales municipales durante los meses de verano en que iban a pastar a las dehesas del Común, con el cuidado de un vaquero para todos los vecinos que tuvieran ese ganado, ya que los propietarios estaban en la época de la recolección de hierbas, hortalizas y sobre todo cereales. El Concejo contrataba al médico, cirujano, veterinario, a los taberneros del vino y del aguardiente, boticario, estafetero, administrador de la renta del tabaco y una larga lista de otros profesionales para el servicio de la villa y comunidad.

En la villa de Ayllón había un maestro de primeras letras y un preceptor de Gramática, este para todos aquellos que pretendían seguir estudios superiores. En los pueblos de la Tierra de Ayllón tampoco faltaban los maestros de primeras letras siempre a cargo económico de cada lugar o pueblo.

Iglesias¹⁰

Santa María la Mayor es la única iglesia que queda abierta al culto de las nueve que, según antigua estadística, y que recoge la publicación de 1928 *Las iglesias de Ayllón*, de don Pelayo Artigas y Corominas, cronista de la villa y doctor catedrático, llevaban este título: San Martín, Santa María del Castillo, San Juan Evangelista, Santa María de Mediavilla, San Millán, San Miguel, San Esteban, San Salvador y San Pedro. A fines del siglo XVIII, por el tiempo de las rogativas que nos conciernen, fueron suprimidas las parroquias de Santa María de Mediavilla, San Millán y San Esteban, quedando solamente dos: la de Santa María la Mayor y la de San Miguel. Esta última es un templo románico del siglo XII

⁹ GONZALEZ HERRERO, Manuel: *La entidad histórica de Segovia*, Segovia 1981, p.72.

¹⁰ MONTIEL, I: *Historia de la Universidad de Sigüenza*, Universidad del Zulia, 1963. En 1765 aparecen las siguientes parroquias de Ayllón con las fanegas que tiene que dar al Colegio San Antonio de Portaceli de Sigüenza: San Miguel, Santa María del Castillo, San Millán, San Esteban, San Martín, San Juan, San Juan del Carrascal, Santo Domingo de Gargabere, todas con 3 fanegas de trigo y otras tres de cebada. p.362.

que se localiza en la mismísima Plaza Mayor de la localidad y que es uno de los ingredientes fundamentales del patrimonio histórico-cultural ayllonense. En la actualidad es un centro de turismo. La iglesia de Santa María la Mayor es la única parroquia que queda en la villa de Ayllón, fue construida entre los siglos XVII y XVIII sobre los restos de una antigua parroquia. La de San Juan ya era un montón de ruinas en el XIX. Conviene señalar que había seis ermitas: San Lázaro, San Sebastián, San Nicolás, emplazada en el ángulo más bajo del cementerio, la dedicada a la Santísima Trinidad, Santiago, de la cual queda el ábside y la del Santo Cristo Arrodillado, con romería actualmente el 3 de mayo. El cabildo eclesiástico estaba formado por quince clérigos¹¹.

11 Para parroquias, conventos y ermitas de Ayllón puede consultarse *Historia de la diócesis de Sigüenza* de MINGUELLA, Toribio, Vol. 3º, Madrid 1913, pp. 640-5.

En la villa de Ayllón había dos conventos: uno de religión seráfica de Nuestro Padre San Francisco, padres observantes extramuros de esta villa, cuya comunidad se componía de 29 individuos y el otro de religiosas de la Concepción Francisca, con 19 profesas.

La autonomía de la tierra abarcaba todos los aspectos de la vida de sus vecinos, extendiéndose a lo sanitario asistencial, no faltando en ninguna comunidad por pequeña que fuera, un Hospital, en el caso de Ayllón nombrado Santi Spiritus, para refugio de pobres y niños expósitos que los mantenía hasta los siete años.

Podemos nombrar aquí otros edificios o espacios para el servicio público como era el espacio para la taberna propia del estado general de villa y tierra, el de la carnicería, los de las cuatro tiendas de mercería, el puente inmediato a la villa cuyo portazgo correspondía al mar-



Arriba: Convento de San Francisco, Santa María la Mayor. Abajo: San Miguel, San Juan, La Martina

qués. La fragua, los lavaderos eran otros espacios públicos importantes para la vida del lugar.

Esta villa de Ayllón, como se ha señalado arriba, era la cabecera de villa y tierra, centro de los pueblos componentes de su tierra, con todos los servicios económicos, asistenciales, culturales y religiosos de cualquier otra demarcación de la época, autosuficientes y casi señores de su destino.

Las rogativas

Históricamente en las sociedades católicas se practicaba una fe externa construida a base de ritos. Las sociedades campesinas dependían de los fenómenos meteorológicos, por los que las cosechas podían ser excelentes o desastrosas. El campesino vivía con una preocupación constante. Conocido es el hecho del cura de Tarancueña, al que llamaban el tió Fraile, que tenía ovejas y tierras de labor. Tal era su preocupación por la cosecha que el día de Santiago, cerca del mediodía, empezaron los truenos. Y cada vez con más frecuencia y más cerca. Estaba diciendo misa y al volverse hacia los fieles para decir «*Dominus vobiscum*» dijo «No queda garra», significando que se iba a perder toda la cosecha. La mentalidad dominante atribuía a los fenómenos atmosféricos un doble origen sobrenatural. O estaban ocasionados por brujos y espíritus malignos o eran una severa amonestación o castigo de Dios por los pecados que se cometían.

En esta época se seguían interpretando las calamidades naturales como amonestaciones y castigos divinos por los que Dios impulsaba a corregir a los fieles para corregir su comportamiento. La sociedad de esta época era rehén de las supersticiones. El devenir cotidiano de las personas dependía de los avatares de la existencia y de las consecuencias de las fuerzas favorables o desfavorables de la naturaleza. Se achacaba tanto el bienestar cuanto la desgracia a la voluntad de Dios. La terminología castellana está plagada de expresiones que corroboran estas ideas: *Dios lo ha querido, Es la voluntad*

de Dios, Dios nos lo da y Dios nos lo quita, Si Dios quiere, etc. Así pues había que acumular recursos teúrgicos para protegerse de las calamidades. Aunque el cristiano de esta época acataba los designios divinos, al mismo tiempo echaba mano de un repertorio de ritos con la intención de obligar a las fuerzas de la naturaleza –designios de Dios por otra parte– a actuar de forma que favoreciera sus deseos. Se quería controlar la voluntad divina.

Una práctica externa para combatir los fenómenos meteorológicos eran las rogativas, antiguos conjuros que la iglesia católica controló, adaptándolos a su espiritualidad. Podemos definirlos como oraciones públicas hechas a Dios para conseguir remedio en una grave necesidad. Pero el catolicismo ofrecía además un largo repertorio de ritos protectores: unos remedios ordinarios como eran las novenas, las procesiones, alguna ceremonia de carácter preventivo como la Procesión de Letanías el día de la Santa Cruz con la bendición de los campos y las preces dominicales en las que se pedía por los frutos del campo como se mandaba por la autoridad eclesiástica: «Ítem mandamos que los curas hagan cada domingo plegarias por la paz y la unión de la iglesia y por el Rey y por el Prelado y por las ánimas del purgatorio y por los frutos (...)»¹². Se hacían las rogativas con la creencia de que un cristo, una virgen o un santo podían hacer llover. La Virgen era la abogada más a propósito para asuntos de fertilidad, particularmente desde el momento en que los campos empezaron a poblarse de ermitas y santuarios marianos. La cruz de mayo venía a coincidir en la época en que las mieses estaban más necesitadas de agua; de ahí, probablemente, los votos. Y la misma función tenían las rogativas procesionales¹³.

12 FRAY GARCIA DE LOAYSA: *Constituciones sinodales del Obispado de Sigüenza*, Cap. XVII: De las fiestas que se han de guardar.

13 WILLIAM A. CHRISTIAN, Jr. *Religiosidad local en tiempos de Felipe II*, p. 62. NEREA, Madrid, 1991.

Se sacaba del templo en solemne procesión su imagen, para que, al contemplar de cerca la calamitosa situación de los campos, decidiera apiadarse de ellos y ponerles remedio. En algunos lugares y cumpliendo un antiquísimo rito de inmersión, la efigie del cristo o virgen o reliquias de santos era sumergida en agua con la creencia de que el hecho de su inmersión concediera el agua deseada, como sucedió en Tarancueña en 1655. Se tiene documentación escrita de una denuncia que, en 1655, el médico de Atienza hizo ante la Inquisición contra el pueblo de Tarancueña, por bañar las reliquias de los Santos Mártires San Félix y San Adauto con la esperanza de que lloviera. Se hizo la rogativa, bañaron las reliquias y según todos los testigos llovió, aunque poco¹⁴. En procesión penitencial hasta el manantial de la Fuensanta participaron todos los vecinos. Reunió a cuatro curas y a los pueblos del arciprestazgo en la rogativa para pedir agua para los campos. A pesar de que la Inquisición aconsejó no hacer dicho baño en el futuro, la última rogativa que se hizo en Tarancueña para pedir agua tuvo lugar a finales de la primavera de 1946. Me contó mi madre que cuando bajaba de la Fuensanta tras haber hecho la procesión-rogativa, tuvo que correr porque empezaba a llover. A un suceso semejante, aunque esta vez no se consiguió la lluvia, debía referirse la copla de origen alcarreño:

*No he visto gente más bruta
Que la gente de Alcocer
Que echaron el cristo al río
Porque no quiso llover.*

Frente a las hechicerías de los siglos XVI y XVII para conseguir su propósito, el cristiano tuvo tras el concilio de Trento más confianza en el poder de las imágenes. «La Iglesia católica de la decimoséptima y decimoctava centurias siguió dando respuestas a las necesidades psicológicas de la gente (miedo a la muerte y a los espíritus malignos, pánico a lo desconocido, terror

14 GARCIA DE ANDRÉS, Inocente: *La Inquisición contra el pueblo de Tarancueña, año 1655-56. Fe y/o superstición en la religiosidad popular*. CELTIBERIA, nº 97, pp. 173-214. Centro de Estudios Sorianos, Soria, 2003.

a sufrir alguna de las innumerables desgracias que aterrorizaban, etc.) y, consiguientemente, ofrecía un amplio repertorio de remedios prácticos: oraciones para esquivar o sanar enfermedades, conjuros para enfrentarse a los estragos meteorológicos (...)»¹⁵. Practicar el cristianismo suponía desarrollar unas formas de religiosidad basadas en una gran exuberancia de ceremonias y ritos, entre los cuales cabe citar a las rogativas. Nuestros campesinos vivían y viven en una constante inseguridad, dependiendo de los fenómenos meteorológicos para obtener una cosecha excelente o desastrosa. Digamos que el llover o no llover no era capricho de la naturaleza, sino algo que tenía origen sobrenatural, originado bien por brujos y espíritus malignos, bien por castigo de Dios por sus pecados, forma de pensar que estaba inducida por el poder clerical.

Las rogativas de Ayllón

La finalidad de las rogativas de Ayllón no era ética o moral como podía ser salvar el alma, sino que su objetivo era material y a corto plazo: garantizar el buen desarrollo del ciclo agrícola y preservar la salud de las personas y animales. Ante esta circunstancia acudieron a los santos de su devoción como eran las milagrosas imágenes del Santo Cristo de Languilla, Nuestra Señora de Sta. María de Riaza, la de la Estepa, el patriarca San Francisco y las reliquias de San Blas, para que intercedieran ante Dios. El repertorio de ritos protectores que ofrecía el catolicismo era muy diverso. Había ritos para remedios ordinarios como las novenas, los triduos, las procesiones, etc., así como algunos de carácter preventivo como eran la bendición de campos, la procesión de letanías el día de la Santa Cruz y otros como se ha señalado arriba. No olvidemos también las romerías que hacían

15 ALBEROLA, Armando y OLCINA, Jorge (Eds.): «La religiosidad instrumental comunitaria en la ribera del Júcar durante los siglos XVI-XVIII: El ejemplo de las rogativas» de T. Peris Albentosa». *Desastre natural, vida cotidiana y religiosidad popular en la España moderna y contemporánea*. Universidad de Alicante, 2009, p. 343.

antes y después de recoger las cosechas, para pedir buenas frutos y dar gracias respectivamente¹⁶. La mayoría de las rogativas se hacían en mayo o junio, cuando los campos necesitan el agua para que los cereales crecieran y granasen. En el caso de Ayllón era principios del otoño y necesitaban el agua para que, el grano enterrado, pudiera germinar.

El Obispado sólo concede que se haga la Rogativa con las imágenes de la villa. El traer imágenes de otros lugares resultaba muy complicado, como se puede deducir de las exigencias obligatorias en la realización del traslado de las dichas imágenes. En las *Constituciones del Obispado* se lee «... mandamos que para traer y volver las dichas imágenes solo vaian tres o quatro Prebendados con algunos Capellanes, con los cuales en el santuario donde estuviere la imagen se pueda decir missa cantada, y los cabildos solo salgan a recibirla fuera de la ciudad o villa, a una distancia que les parezca conveniente, y de allí la lleven en procesión has-

ta su iglesia, y de la misma manera la vuelvan al lugar donde la recibieron»¹⁷.

Cruces, pendones y demás insignias

Las rogativas más recientes en esencia consisten en una procesión acompañada del rezo de las Letanías de los Santos, seguida de la misa propia del día. Procesión con cantos que hacían referencia a las imágenes, vírgenes y santos del lugar. Joaquín Díaz ha recogido y cantado innumerables cantos de rogativas y estamos seguros de que en Ayllón también tendrían estos cantos populares, aunque no hemos dado con ellos. Delante de la comitiva va la cruz procesional, entre ciriales, estandartes e imágenes. La procesión de rogativas tiene preces especiales en el Ritual, relativas a peticiones de lluvia para los campos, pan para cada día, abundancia de cosechas, fecundidad de los rebaños, etc.

Siguen dos oraciones tomadas del *Rituale Romanum*¹⁸ que hacen referencia a la procesión de rogativas para pedir lluvia en la primera y en la segunda que la tierra árida de buenos frutos.

16 Para información sobre los santuarios y las romerías de la Tierra de Caracena véase Inocente GARCIA DE ANDRÉS: *Tiermes, Caracena y Tarancueña, los tres santuarios de la Comunidad de Villa y Tierra*, Gráficas La Paz, Griñón (Madrid), 2015.

17 SANTOS DE RISOBÁ, B.: *Constituciones sinodales del Obispado de Sigüenza*, Tit. X, 8, f.º 43.

18 *Rituale Romanum cum Canto Toletano*. Pauli V. Pontificis Maximi. Matrithi MDCCCXLVIII.

De processióne ad peténdam plúviam.

Aguntur omnia ut suprà in Litanüs majoribus usque ad finem Litaniarum, in quarum precibus bis dicitur Ut congruèntem plúviam fidèlibus tuis concèdere dignèris, te rogámus, audi nos. In fine postea dicitur Pater noster... **secretò.**
✠. Et ne nos indúcas in tentatióne; **R.** Sed líbera nos à malo.

Oratio.

Da nobis, quæsumus, Dómine, plúviam salutárem, et áridam terræ fáciem fluéntis cœléstibus dignántèr infúnde. Per Dóminum nostrum Jesum Christum...
✠. Dóminus vobíscum. **R.** Et cum spírítu tuo.
✠. Benedicámus Dómino. **R.** Deo grátias.
✠. Exáudiat nos omnípotens et miséricors Dóminus. **R.** Amen.

Rogativas en Ayllón. Documento y proceso

Tenemos frente a nosotros los escritos que precisó la villa de Ayllón, su ayuntamiento y su cabildo eclesiástico hasta conseguir el permiso de celebrar los actos conducentes al acto cumbre y final cual era la procesión en rogativas.

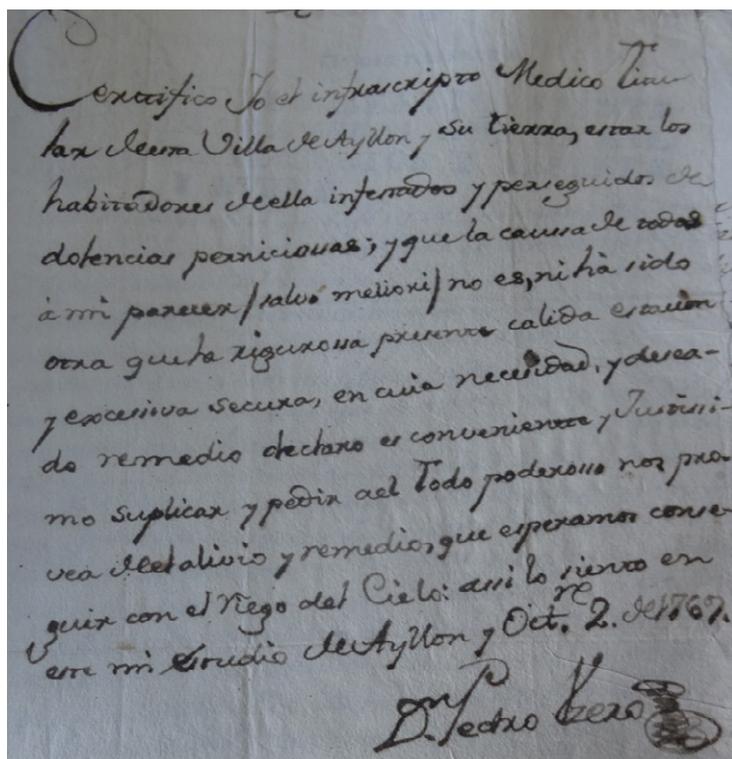
La gestión y organización de las rogativas estaban regidas por los usos y costumbres de cada población, pero tenían todos unos signos comunes. La competencia primera para realizar rogativas era de las autoridades municipales. Los escritos que hoy se presentan están de acuerdo con el esquema que se seguía en todos los pueblos. Bien los gremios de los labradores, de los ganaderos u otros daban la voz de alarma y empezaban inmediatamente a darse los pasos para la celebración de las rogativas. En nuestro caso es el médico el que da la voz de alarma, después el Concejo lo aprueba y solicita al cabildo de la villa, posteriormente el cabildo eclesiástico lo aprueba, para terminar con la autorización del obispo de la diócesis y la realización de las rogativas según los mandatos del Obispado.

Este documento sigue la secuencia cronológica que Carmen Gozalo de Andrés¹⁹ estableció en el desarrollo de las rogativas:

1. La primera secuencia es la producción de una variación o anomalía ambiental, que viene expresada por la certificación del médico de la villa, fundamentando los motivos que, desde su punto de vista, considerara de suficiente entidad para que, tanto la autoridad municipal cuanto la eclesiástica, lo tomara en cuenta y diera los pasos conducentes a su posible solución. El médico encuen-

tra muchas dolencias y enfermedades causadas por la excesiva sequía y ya no tiene otra solución que recomendar las plegarias pertinentes para conseguir el riego del cielo.

Certifico, yo el infrascripto médico titular desta villa de Ayllón y su Tierra, estar los habitadores de ella infectados y perseguidos de dolencias perniciosas; y que la causa de todas a mi parecer (salvo meliori)²⁰, no es ni ha sido otra que la rigurosa presente cálida estación y excesiva sequia en cuiá necesidad, y deseando remedio, declaro es conveniente y justíssimo suplicar y pedir a el Todo-poderoso, nos provea del alivio y remedio, que esperamos conseguir con el riego del Cielo. Así lo siento en este mi estudio de Ayllón y Octubre 2 de 1769. Don Pedro Uzero.



19 GOZALO DE ANDRÉS, Carmen: «Las rogativas» en *Meteorología popular: Revista del aficionado a la meteorología* (digital): <http://www.meteorod.com/ram/1121/meteorologia-popular/> (6/01/2018).

20 Salvo «meliori uidicio».

2. La segunda secuencia o paso para conseguir la realización de una rogativa era que algún gremio de hortelanos, labradores, ganaderos, etc., transmitiese su inquietud a las autoridades municipales: en nuestro caso es el médico el que lo comunica al cabildo de la villa con el escrito-certificado expresado en el párrafo anterior.

3. En la tercera secuencia el gobierno municipal evalúa la situación y toma las determinaciones convenientes para encargar algún tipo de rogativa a la Iglesia.

Resolución en junta
del Ayuntamiento

Yo, Pedro Díaz Julián, escribano de su Md., (que Dios guarde) de Número, Ayuntamiento y Rentas de esta villa de Ayllón y su Tierra²¹, doy fe y verdadero testimonio cómo, en junta de Ayuntamiento de villa y Tierra, celebrado en este día, en decreto que acordaron los señores capitulares que la han compuesto, se relaciona la sequedad del tiempo y que por falta de lluvia se experimenta notorio detrimento en no poderse sembrar ni mantenerse los ganados lanares y, lo que es más, en la salud de los naturales de esta villa y pueblos comarcanos, experimentándose frecuentes dolencias las que el titular medico capitula a la estación del tiempo por su sequedad y mediante la notoria experiencia de haberse conseguido el alivio ocurriendo a implorar el hacerlo [...] a las milagrosas imágenes del Santo Cristo de el lugar de Languilla, el de Santiago de esta villa, Nuestra Señora de Santa María de Riaza, de el lugar de este nombre, la

de la Estepa, el Patriarca San Francisco y Reliquias de San Blas, de esta villa, traéndolas y llevándolas procesionalmente y haciéndolas una fervorosa y devota novena en la iglesia del Convento de Religiosas de la Concepción Franciscana, de esta villa, para cuia traída y llevada de las santas imágenes procesionalmente, según práctica inmemorial an concurrido los pueblos de dos leguas de distancia a esta villa y los curas con las cruces y pendones y demás insignias, bajo de lo cual y para remedio de tan urgente necesidad así a la salud pública como para poderse surtir la tierra de agua y ejecutar la siembra y mantener los ganados, resolvieron dichos señores se diese parte al cavildo eclesiástico de esta villa que se compone de la clerecía de ella para que, con arreglo a lo determinado por el tribunal eclesiástico de la ciudad de /fol.2v Sigüenza, mediante dicha necesidad, botasen en dicha novena; y echo, respecto de que por las constituciones sinodales, está reservado a S.I. el ilustrísimo Señor Obispo y Señor de dicha ciudad, o a su tribunal de [...] y discreto Provisor hacer dar y mandar ejecutar dichas rogaciones se concurra a su piadoso y caritativo celo a fin de que se digne espedir su licencia para traer dichas santas imágenes del Santo Cristo de Languilla y Santa Maria de Riaza y que, juntas con los de aquí, se practique la novena, mandando a los curas del distrito de las dos leguas concurran con las cruces pendones y demás insignias con que se acostumbra para que procesionalmente y según corresponde, se traigan y lleven dichas santas imágenes para su culto y evacuar dicha novena con la veneración que corresponde a tan santo fin está pronta villa y tierra a soportar los gastos en cera y lo demás que [...] ha practicado cometiendo como come-

21 La Tierra de Ayllón incluía los siguientes pueblos de la actual Comarca de Tiermes-Caracena: Cuevas de Ayllón, Ligos, Licerias y Noviales, pertenecientes también a su arciprestazgo. Montejo y Torresuso también pertenecían a la Tierra de Ayllón, aunque al arciprestazgo de Caracena.

tieron esta comisaría para conseguir la licencia con mandato de concurrencia y demás correspondiente a los dos señores regidores primeros por ambos estados, según que más latamente así resulta del citado acuerdo que lo traen el libro de ellos a que me refiero. Y para que así conste y dichos acomisionados puedan hacer la súplica a S.I. o su discreto Provisor a fin de conseguir la liz^a y mandato de concurrencia de los curas e insignias de dichas dos leguas a su instancia y pedimento. Doy el presente q^e signo y firmo en esta villa de Aillón a dos de octubre de mil setecientos sesenta y nueve.

En testimonio de verdad Pedro Díaz Julián

El ayuntamiento comunica su resolución al Cabildo

Señor e ilustre Abad y Cabildo eclesiástico:

Habiéndose juntado en este día el ayuntamiento de villa y tierra y expuesto la urgente necesidad de lluvia tanto para remediar la simienza y ganados quanto para aplacar la abundancia de dolencias que en villa y partido se experimentan, nacidas según concepto del Médico del intemperie que ocasiona la segura, en esta virtud tiene resuelto el que se ejecute la nobena que en semejantes necesidades se acostumbra con las milagrosas imágenes del Santísimo Cristo del lugar de Languilla, el de Santiago de esta villa, Ntra Señ^{ra} de Santa Maria de Ríaza y la de la Estepa, el Patriarca San Francisco y Reliquias de San Blas, mediante que, por experiencia de sus milagrosos efectos está acreditado conseguir el fin a que se dirige la súplica; y por quanto por determinación de el tribunal eclesiástico esta prebenido que en semejante ocurrencia sea botada la

novena por el Ilustre cabildo que es el que compone la clerecía de esta villa, ocurrimos como acomisionados en dicho ayuntamiento de villa y tierra a poner^{fol.3r} lo presente en su justificada consideración para que, teniendo por cierta y urgente la necesidad se sirvan botar la nobena y, ejecutándolo así, ocurrir como acomisionados al patrocinio del Illmo. Señor Obispo y Señor de Sigüenza o de su discreto Provisor para que se digne mediante la facultad que por las constituciones sinodales tienen en sí reservadas, de conceder la licencia con orden o mandato para practicarla con la concurrencia de cruces, pendones e insignias y sus respectivos curas de dos leguas en virtud de práctica in(...)cursa sea obserbado. Así lo esperamos para remedio de dichas necesidades como el que la divina Magestad pro-(vere?) y guarde las bidas de los endeviduos de dicho venerable cabildo Ayllon y Hoctubre, dos, de mil setecientos sesenta y nueve.

B.S.M. de V.S. sus maiores y rendidos servidores D. Manuel Bermúdez, Balthasar Sanz Galacho.

4. Las autoridades eclesiásticas reciben la solicitud de hacer una rogativa y realizan las gestiones ante el Obispado.

El Cabildo vota hacer la novena y la rogativa

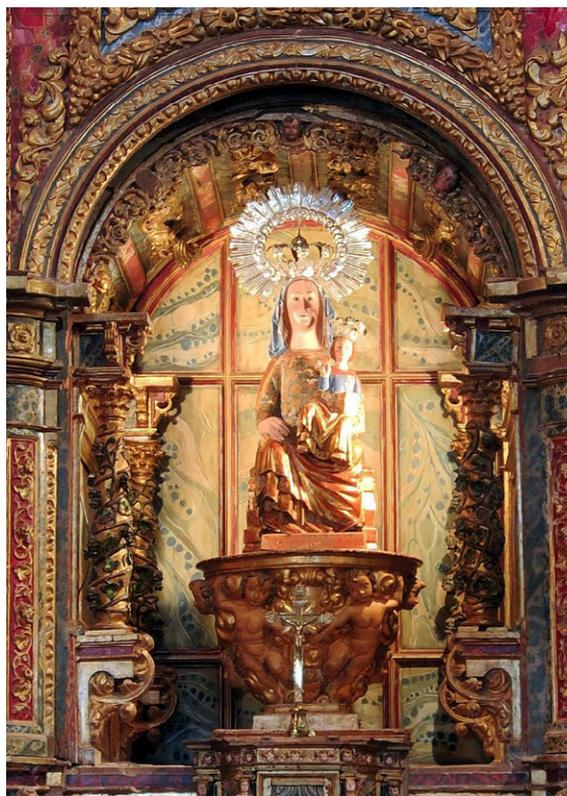
Visto y echo cargo el Cavildo Eclesiástico de esta villa de Aillón //fol3v lo que contiene y expresa el memorial que antezede y ser cierta su narracion, la necesidad urgente y grave de falta de lluvia por las que se experimentan perniciosas dolencias y el no poderse hacer la sementera, desde luego con arreglo y determinado por el Señor Probisor y Bicario general de la Ziudad de Sigüenza y su Obispado todos los Sres que componen el dicho Cabildo

botaron la novena y rogativa con las Sas imágenes que en semejantes necesidades an impetrado su divina misericordia. Así lo decretaron de que yo el secretario de el referido Cabildo doy fe. Ayllón y octubre 2 de 1769. Dⁿ Bicente Pastor Mar^z fol. 4^r

Autos. Octubre de 1769

Agustín de Camara en nombre de la Justicia, Aiuntamiento y demás de que se compone la villa y tierra de Aillón ante vmd, como más bien proceda, parezco y digo que experimentandose la sequedad por falta de lluvia, como es bien notorio, lo que es causa para no poderse hacer la presente simienza, ni mantenerse los ganados lanares y, lo que es más, en la salud de los naturales de dicha villa y pueblos comarcanos, experimentandose por ello frecuentes dolencias que el titular médico capitula a la estación de el tiempo por su sequedad y assí lo certifica por la que presento; y teniendo mis partes experiencia de haverse conseguido el alivio ocurriendo a implorar el auxilio de las milagrosas imájenes de el Santo Christo de el lugar de Languilla, Nuestra Señora de Sta. Maria de Riaza, de el lugar de este nombre, la de la Estepa, el patriarca San Francisco y reliquias de San Blas de dicha v^a, traiendolas y llevándolas procesionalmente y haciéndolas una fervorosa y devota novena en la igl^a de el Convento de Religiosas de la Concepción Fran^{ca} de dicha villa de Aillón, para cuia función tan deseosa han concurrido los pueblos de dos leguas de distancia y los curas con las cruces, pendones y demás insinias según práctica inmemorial. Vajo de lo cual y para remedio de tan urgente nece- / fol. 4^v sidad, acordó dicho aiuntamiento se diese parte a el Cabildo eclesiástico de dicha v^a que se compone de la clerecía para que, con arreglo a lo

que determine este tribunal, puedan unos y otros hacer las procesiones, y habiéndose presentado memorial a dicho Abad y Cabildo, conoziendose por estar el piadoso fin y la utilidad que en ello se sigue, decretaron que mediante el beneplazito de vmd que estaban prontos a asistir a la Nobena y Rogativa según assí resulta lo decretado por el testimonio que presento memorial y decreto de dicho cavildo.



Nuestra Señora de Sta. María de Riaza

A vmd pido y suplico que, havendolo todo por presentado en su vista, se sirva conceder su permiso y licencia para que se pueda hacer las prozesiones y rogativa, librando su despacho para que los curas y thenientes de dos leguas al contorno asistan con la cruz e insinias que es costumbre, que mis partes están prontos a soportar los gastos de zera y lo demás que siempre en semejantes casos se a practicado, que rezicⁿ mrd con justicia. Agⁿ de Camara.

Decreto y autos para en su vista probeher lo que convenga. Así lo mando el señor Probisor y Vicario Gral en Sigüenza y octubre de nueve de mil setecientos sesenta y nueve años. Doy fe Ante mi Andrés Jph Toledano. Luego lo notifiqué a Agustín de Cámara, Provisor Gral de su pte en su persona. Doy fe, Toledano fol. 5r

El provisor del Obispado
concede la licencia

Auto. En la ciudad de Sigüenza a nueve de octubre de mil setecientos sesenta y nueve años, su merced el señor Provisor y Vicario General de ella y su Obispado por su Sr^a Ilustrisima VS^a, habiendo visto el pedimento antezedente presentado este día a nombre de la Justicia, Aiuntamiento y demás de que se compone la villa y tierra de Aillón y lo que en él se solicita por ante mí el Notario,

Dixo su merced devia de conceder y concedió a la referida villa de Aillón lz^a p^a hacer la Rogativa que tiene determinada y, espuesta dicho pedimento, por esta vez y con solo las imágenes que hai en ella; y no ha lugar a librar el despacho que pide para la concurrencia de los demás pueblos circunvezinos a dicha Rogativa. Y por este su auto en cuia execuzion se libre la correspondiente liz^a. Así lo probeio, mando y firmo su Mrd, de que doy fee. Ldo. Ortega

Ante mi Andrés Jph Toledano. Luego lo notifique a Agustín de Cámara Pror. en nombre de sus partes en sus personas, doy fee. Toledano /fol. 5v

5. Se realiza la rogativa en los plazos y modo estipulado por las autoridades municipales y eclesiásticas.

No he encontrado constancia escrita de la realización de estas rogativas, pero quiero creer que se realizaran y tuvieran la lluvia deseada.

Revista de **FOLKLORE**

Fundación Joaquín Díaz

funjdiaz.net

