

Revista de **FOLKLORE**

Fundación Joaquín Díaz



Todos somos Reyes	3
Joaquín Díaz	
Autos de los Reyes Magos en tierras palentinas: el de San Cebrián de Campos	4
César Augusto Ayuso	
El maestro Pérez Correa y la Leyenda de Tentudía.....	30
José María Domínguez Moreno	
Sequía y fe en las tierras del Raspeig (Siglos XVIII y XIX)	49
Lola Carbonell Beviá	
Las leyendas fundacionales de los santuarios marianos en Cantabria y su vinculación con el fondo mitemático de la Céltica Europea e Hispánica	73
Marina Gurruchaga Sánchez	
El Cerro de la Estrella: etnografía de un recorrido	92
Roberto Garcés Marrero	
Oficios viles y mecánicos: entre la inadvertencia y el desdén	107
Ricardo Gurbindo Gil	

SUMARIO

Revista de Folklore número 471 – Mayo 2021

Portada: Sandro Boticelli: *Adoración de los Magos*. Galería de los Uffizi, Florencia

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

TODOS SOMOS REYES

Dentro del ciclo invernal, y enmarcadas en las tradiciones estacionales que se repiten desde hace cientos de años, cabría destacar todas las expresiones populares que hacen referencia al nacimiento de Cristo, especialmente aquellas que narran acontecimientos en los que intervienen personajes legendarios cuya vida y hechos son susceptibles de recreación. En ese sentido podrían tomarse las recientes (y aparentemente sorprendentes) recuperaciones de pastoradas y autos de Reyes, textos dramáticos generalmente dieciochescos –declamados y cantados por pastores o gente de los propios pueblos donde se llevan a cabo–, cuya representación en el interior de los templos o fuera de la iglesia ha mantenido viva una tradición medieval de autos en conmemoración del Misterio del nacimiento de Cristo o su adoración por los Magos. Todo acto que no es para uno mismo y cualquier actividad que vaya más allá del círculo de lo íntimo suelen conllevar una puesta en escena, y hoy día casi todas esas manifestaciones se han convertido en verdaderos espectáculos en los que –hay que decirlo también– algunos enigmas se han desvirtuado, de modo que no siempre se da la circunstancia de que los asistentes tengan claro el verdadero y hondo valor de lo que contemplan. Sin embargo habría que reconocer que algo que nos atañe y nos pertenece sigue presente, a pesar del paso del tiempo y la modificación de las creencias y costumbres, en la trama de esas leyendas. Algo profundamente humano y atractivo. Tal vez tenga que ver con la necesidad de crear arquetipos en los que la humanidad se reconozca y valore, tal vez con la tendencia a formar modelos que ejemplifiquen comportamientos y sean capaces de identificarnos como especie. ¿Qué es lo que hace tan atractiva la figura de los Reyes que les coloca en ese lugar común donde es posible

la mimesis con sus acciones y sus personas? El universo cristiano ha modelado unos fenotipos en los que millones de individuos se sienten retratados. Probablemente sus dudas ante la aparición de una estrella en el firmamento podrían asimilarse a los misterios no desvelados que inquietan e intrigan todavía hoy a la ciencia y sus representantes. Las controversias en busca de la verdad aparente nos recuerdan las polémicas acerca de la autenticidad de las cosas. Las dificultades que van encontrando en las sucesivas etapas por las que pasan hasta lograr su objetivo, son similares a los obstáculos que jalonan las existencias de tantas personas. Los diferentes y lejanos lugares de donde proceden hablan de una distribución de la especie humana por todo el planeta y de su capacidad para adaptarse a climas y suelos diversos. Los presentes que dejan al recién nacido provienen de la necesidad de usar los símbolos y su significado. La inteligencia y discreción para regresar a sus tierras “por otro camino” nos acercan al final feliz que persigue todo relato y a la recompensa que las narraciones otorgan al comportamiento virtuoso frente a la iniquidad. La preservación legendaria de sus reliquias en un lugar concreto manifiesta la obligación que el ser humano se ha impuesto de venerar a sus antepasados y conservar sus restos con respeto y decencia. Este puede ser el trasfondo que hace tan necesaria y verosímil la manifestación cíclica de un hecho sobre el que se van creando añadidos que adornan y enriquecen el núcleo principal. Los espectadores que observan y escuchan una narración cercana a lo sagrado tienen sin duda la facultad de interactuar desde su aprobación o rechazo a la presentación del argumento en forma de texto recitado o cantado apropiadamente. Es entonces cuando se manifiesta la maravillosa realidad que nos acerca a unos personajes y su actuación: todos somos Reyes.

CARTA DEL DIRECTOR

AUTOS DE LOS REYES MAGOS EN TIERRAS PALENTINAS: EL DE SAN CEBRIÁN DE CAMPOS

César Augusto Ayuso

A pesar de la escueta referencia de San Mateo, el único evangelista que hace alusión a ellos, los Reyes Magos se han convertido en una de las leyendas más prodigiosas y celebradas de la cultura europea. Desde muy pronto, en torno a esta enigmática mención de Mateo, el mundo cristiano comenzó a tejer la leyenda, que fue creciendo a lo largo de los siglos, de tal modo que de las invenciones de los evangelios apócrifos y las interpretaciones teológicas de los Padres de la Iglesia, la literatura y el arte no han cesado de pergeñar su figura y enriquecerla hasta consolidar la imagen que tanta relevancia ha adquirido en la liturgia católica y en la fiesta y el imaginario hispánico, particularmente.

Mateo dice solo que «unos magos de oriente» se presentaron en Jerusalén preguntando por el recién nacido rey de los judíos, a quien venían a rendir homenaje porque habían visto una estrella que les servía de anuncio. No menciona su condición de reyes, ni el número de ellos, ni sus nombres. Estos elementos se fueron añadiendo paulatinamente en el mundo cristiano. «Magos» tenía el significado de astrólogos o entendidos en la ciencia secreta de los astros, y fue Tertuliano (siglos II-III) quien equiparó este término al de «reyes». De hecho, en las primeras representaciones pictóricas que de ellos se conservan en las catacumbas romanas no aparecen vestidos de la realeza, pues van tocados con el gorro frigio y no con la corona. En esos primeros tiempos el número de ellos variaba. En la catacumba de Priscilla (hacia el siglo III), aparecen tres, y Beda, monje benedictino inglés que vivió a caballo de los siglos VII y VIII, fue el que fijó ese número definitivamente, mientras que la corona se empezó a represen-

tar sobre sus cabezas, otorgándoles la calidad de reyes, en el prerrománico, cuando la palabra «mago» arrojaba connotaciones de nigromancia. Quienes en el siglo XV les pintaron con las más ricas y lujosas vestimentas fueron los primitivos flamencos Van der Weyden o Memling. En cuanto a los nombres, parece ser que la primera mención de ellos se hace en los mosaicos de San Apolinar el Nuevo de Ravenna, pero se universalizan solo cuando el dominico Jacobo de la Vorágine los incorpora en su *Legenda aurea* a mediados del XIII. La estrella, en cambio, aunque aparece en el relato evangélico, no es representada hasta el siglo XIV, en que el pintor florentino Giotto la incluye en uno de sus cuadros alusivos.

La leyenda se extendió preferentemente entre la cristiandad en la Edad Media; sobre todo, a raíz del hallazgo de sus cuerpos en Milán (1158) y el posterior traslado de Federico I a la catedral de Colonia (1164), aunque fue andando el tiempo como sus condiciones y personalidades acabarían perfilándose. Y es que en todo este proceso de creación legendaria y mítica tiene mucho que ver el significado alegórico y la simbolización con que la teología les revistió en su dimensión religiosa. El número tres era un nombre de profundo significado teológico, pues valía para emparentarlo con la Trinidad y con las tres partes del mundo conocidas en tiempos medievales –Asia, África, Europa– y sus razas respectivas, descendientes, según la Biblia, de los hijos de Noé: Sem, Cam y Jafet. Esas distintas procedencias vienen a representar la universalidad de la nueva religión. El Mesías nace para todos los hombres, sin distinción de razas o naciones. Traspasa las fronteras de Judea y acoge por igual a judíos y gentiles, a humildes y poderosos. Cada uno de los reyes

representa también a las distintas edades del hombre: Melchor es un anciano persa de barba blanca; Gaspar, un joven imberbe que viene de la India; Baltasar es un hombre maduro, árabe y de piel morena. No será hasta finales del gótico cuando la figura de este adquiera los rasgos negroides que hoy le caracterizan. Del mismo modo, los tres dones que menciona Mateo son interpretados teológicamente por San Irineo en el siglo II: el oro que le ofrecen al Niño es por su condición de rey; el incienso, por su condición de Dios; la mirra, por haberse encarnado en hombre.

1. Los Autos de Reyes en la antigua diócesis de León

Leyenda apócrifa y exégesis teológica se dieron a conocer al pueblo sencillo a través del arte de las iglesias y de ciertas manifestaciones literarias, más allá del sermón y la mera liturgia. Efectivamente, los misterios del Nacimiento del Hijo de Dios fueron celebrados y recreados en representaciones dramáticas desde muy pronto para edificación y adoctrinamiento del pueblo. Se hizo a través del llamado *Officium pastorum* o anuncio y adoración a los pastores, y el llamado *Ordo stellae*, alusivo a la veneración y ofrenda de los Magos conducidos al Portal por la estrella. Tanto es así, que la primera representación dramática conocida de la literatura en castellano es el *Auto de los Reyes Magos*, una obrita que se cree incompleta y que se escribió en Toledo a fines del siglo XII o principios del XIII, en cuya catedral se pondría en escena.

Joaquín Díaz y José Luis Alonso Ponga han estudiado y dado a conocer las manifestaciones dramáticas que eran propias de la antigua diócesis de León. Las Pastoradas del día de Nochebuena corrían a cargo de los pastores de las poblaciones rurales, que ese día, en la misa del Gallo, se acercaban al Portal a adorar al niño y ofrecerle dones al tiempo que llevaban una cordera a la Virgen, y lo hacían rememorando la narración de San Lucas del anuncio del ángel a los pastores. Estas representaciones estaban compuestas de diálogos de carácter pastoril a

los que añadían villancicos y danzas, y se restringían al territorio más llano de la diócesis leonesa, sin parangón con otros autos del nacimiento que pudieran representarse en otras partes de España. Los Autos de Reyes, aunque mucho más extendidos por la península, también en la diócesis leonesa parece que tenían características distintivas. Unos y otros, pastoradas y autos de Reyes, creen estos autores que fueron obra de un autor culto, eclesiástico, versado en teología, que entre finales del siglo XVII y primera mitad del XVIII los escribió con claras intenciones doctrinales y catequizadoras e hicieron fortuna en muchos pueblos de la diócesis que los adoptaron (y adaptaron) y representaron.

La antigua diócesis de León contenía muchas parroquias de la actual provincia de Palencia, aquellas que hoy forman su franja más occidental: comarcas, de norte a sur, de la Peña, la Vega, la Valdavia y el antiguo arciprestazgo de Cisneros. En algunos de sus pueblos queda memoria de la representación de estos autos. De algunos se ha conservado el texto, al publicarse; de otros, solo las noticias de su existencia. El primero publicado fue el de Moratinos (Fernández, 1949). Del de Terradillos de Templarios, pueblo muy cercano al anterior, habla Alonso Ponga (1986), y se publica recientemente (Díaz y Alonso Ponga, 2020). Rey García rescata y da a conocer los de Fresno del Río (1996) y San Andrés de la Regla (1996). Este mismo autor publica también el texto y la música recogidos en Támara (1997), pueblo alejado de la franja occidental, que siempre perteneció al obispado de Palencia, pero que hizo suyo el auto llevado allí por un maestro que dicen que provenía de un pueblo del Norte (suponemos que de la Peña).

En Fresno del Río, el año 1957, después de la misa de Reyes, se representó el auto en la plaza de la iglesia que, según el cronista, estaba «completamente abarrotada», con mucha gente venida de fuera. Después de años de olvido, volverían a representarlo en 1988 y aún después. Villamoronta, perteneciente ya a la diócesis palentina aunque limítrofe con la Vega de Saldaña, era otra de las poblaciones donde se

dejó de escenificar al filo de los cincuenta para recuperarla cuarenta años más tarde, en 1988. También queda constancia de que en algunos pueblos de la Peña, como Respenda, se representó, o en Heras, donde se hizo a comienzos de los cincuenta. De Renedo de la Vega hay noticias en el diario provincial de que se puso en escena en el año 1930. En Támara se estuvo representando hasta mediados de los setenta, pero volvió a rescatarse en 1996. Cada vez hay más dificultades para echarlo, pues la falta de población hace que la mayoría de los actores residan en la capital palentina o en otros lugares y no encuentren tiempo para los ensayos. De todas formas, era un auto que no se representaba todos los años, sino de vez en cuando, «para no cansar», como dicen los vecinos.

Los cinco autos publicados, incluido el de Támara, pertenecen al tronco común de la versión «leonesa» y tienen grandes coincidencias textuales y musicales entre ellos, muchas más que con otros publicados de pueblos hoy de la provincia leonesa, aunque el tronco común de todos ellos sea evidente. Contando con las pequeñas variantes, omisiones, acortamientos, alargamientos y trastueques de parlamentos entre personajes, que, por la tradición oral, se advierten en unos y otros, la estructura dramática aparece nítidamente en los cinco.

El primer bloque dramático-narrativo serían las escenas que comprenden la marcha de los Magos en busca del Niño. Un paje advierte la estrella que aparece en el cielo y transmite el hallazgo a los Reyes, que deciden seguirla para visitar al Mesías y Rey que anuncia. Al llegar a Jerusalén la estrella se les pierde y preguntan en el palacio de Herodes el lugar del nacimiento del Rey de los judíos, desvelando a Herodes sus intenciones, pero este al oír la condición real del recién nacido se llena de recelo e interroga a los Magos sobre una serie de detalles que le den certeza. Para mayor seguridad, consulta a los sabios del reino para que le certifiquen si tenían noticia de ese nacimiento, y estos le confirman que está profetizado en las Escrituras. Herodes, entonces, despidiendo muy condescendiente a los

Magos instándoles a que visiten a ese Niño en Belén y le traigan noticias sobre lo que allí han visto, pues, engañosamente, dice que él también desea rendirle homenaje.

El segundo bloque, el central, sería el que recoge la llegada de los Magos al Portal de Belén, con un intercambio de palabras con la Virgen y la adoración y entrega de ofrendas al Niño. Hechas estas, el Ángel les informa de que varíen su ruta de vuelta y no pasen por el palacio de Herodes, debido a sus aviesas intenciones. Entonces, se despiden de la Virgen y parten.

El tercer bloque tiene a Herodes como protagonista, desasosegado por las noticias que puedan traer de Belén. Entre tanto, la Virgen y su esposo van a Jerusalén a presentar al Niño en el Templo, donde el anciano Simeón y la profetisa Ana proclaman su divinidad. A Herodes, sus servidores le informan de esta visita y de la condición de Jesús, Rey de Reyes y Divino Salvador, y viéndose perdido monta en cólera y anuncia su venganza, entre los vituperios de los «contradictores», que actúan como la voz de la conciencia, a la que no sigue, temeroso de perder su poder. Con la orden de la degollación de los infantes acaba la obra.

Precisamente, es en el final cuando los cinco autos más difieren. La escena de la degollación solo la escenifican los textos de Fresno y Támara, aunque no tienen nada que ver el uno con el otro. El final de Támara tiene un carácter culto y da mucho protagonismo a las madres, que mezclan lamentos y vituperios en parlamentos y cantos. El de Fresno se detiene escenificando la degollación, añadiendo así sevicia y patetismo, con un lenguaje poco cuidado, y, además, prolonga el melodramatismo escenificando el posterior castigo de los degolladores y la desesperación final de Herodes. Uno y otro texto, aunque con mayor continencia y elegancia el de Támara, han pensado en los efectos cara al público de rematar el auto desarrollando la escena de la degollación. Con ello, patentizan al máximo la crueldad de Herodes, motivada, sin duda, por su apego al poder y al mando. El de San Andrés de la Regla termina con lo que

llama «Sermón de la degollación», en que una voz relata de forma diferida este hecho y cierra la representación. El de Moratinos acaba de manera súbita con la maldición de Herodes y la premonición de su trágico final hecha por la «cuarta contradicción». El de Terradillos añade, a las palabras de este, un breve parlamento de Herodes agonizante.

En cuanto al comienzo, solo el de San Andrés de la Regla empieza haciendo una brevísima referencia al edicto del emperador Augusto, y el de Terradillos parece haber perdido los diálogos primeros alusivos a la aparición de la estrella, puesto que los Reyes hablan solo de su disposición a ir a Belén. Por su parte, el de Támara entromete en la tercera parte un diálogo de la soldadesca sobre las pretensiones de Roma en Judea, a todas luces ajeno al texto primitivo.

La música de los cantos y villancicos de estos autos es, por lo general, monótona y simple. Rey García (1996; 1997) ha descrito la de los palentinos; Manzano (1989) la de los leoneses. Los autos de San Andrés de la Regla, Moratinos y Terradillos comparten los villancicos; Fresno y Támara añaden algunos propios. En Fresno, tras cantar el coro de ancianos «A los trece días / a Belén llegar», villancico que comparten los cinco textos, el coro de las zagalas entona unas seguidillas que empiezan «Hoy día de los Magos, / Virgen María» (solo algunas de ellas recoge San Andrés en su canto final) en el que añaden una detallada descripción del aspecto y la vestimenta de los Reyes. Se encuentra este relato cantado en alguna otra población de tierras leonesas como Cifuentes (Miñambres, 2012). Vuelve el mismo coro a entonar nuevas letrillas de este villancico narrativo tras la despedida de los Reyes y la Virgen. Añade también el auto de este pueblo un ofrecimiento cantado de las zagalas, en coplas, tras el hecho por los Reyes Magos. Como final, las zagalas alternan coplas cantadas relatando de nuevo el episodio de la degollación, con algunas más de despedida. Y también es exclusivo de este el canto de la profetisa Ana al ver al niño en el Templo. Támara,

por su parte, añade cuatro cantos nuevos no recogidos en los otros autos. El primero lo entona el coro de mujeres tras el ofrecimiento de los Reyes y es el relato que lleva por estribillo «Feliz estrella, / que guías al que nace / siempre con ella», que se halla en otros de la provincia de León como Valdesaz de los Oteros (Alonso Ponga, 1986). El segundo corre a cargo del coro de soldados al final de la escena añadida a calzador, ya indicada; es un romance que comienza «Pan y circo pide el pueblo / al César su emperador...». Entre el diálogo de las escenas de la degollación se intercalan sendos romances cantados por el Ángel y las mujeres que inciden en el tema e incluyen una execración del malvado Herodes. Finalmente, como remate y despedida, el Ángel entona unas cuartetas que hacen otro relato más de la aventura de los Reyes; a cada una de ellas, el coro responde con el estribillo: «Nuevas, nuevas, caballeros / nuevas de santa alegría, / nuevas como los tres Reyes / que del Oriente venían».

Los personajes se repiten en todos los autos; los secundarios a veces cambiados de denominación. Son los principales los tres Reyes Magos y Herodes; también la Virgen y José y el paje de los Magos. En otro escalón están el anciano Simeón y la profetisa Ana, los sabios y las voces que contradicen a Herodes, sus guardias, pajes, ministros..., cuyo número puede cambiar de unos a otros, etc. El de Fresno añade a los degolladores y las madres. Es común a estas obras que combinen prosa y verso. Los versos no destacan por su perfección y variedad, y la prosa suele encadenar en ocasiones largas parrafadas, sobre todo, en las escenas del palacio de Herodes. Los cantos del ofrecimiento, la despedida de los Reyes a la Virgen o las palabras de Ana en el templo se enhebran perfectamente en la acción dramática, la continúan, pero otras veces son intromisiones para distender la acción y dar variedad al espectáculo, pues no hacen sino relatar de modo sintético los hechos que se escenifican, sin tener en cuenta el decurso de la acción dramática.

La escenificación solía hacerse en la plaza del pueblo o en la plazuela de la iglesia y cada población o director de escena se las ingeniaba para distribuir y preparar el escenario. El cronista de Villamoronta lo cuenta así: «La representación consta de nueve cuadros que se desarrollan en tres espacios escénicos: el castillo del rey Herodes, el Portal de Belén y un tercer espacio neutro que representa unas veces el camino que los Magos recorren y otras, el propio templo de Jerusalén durante la escena de la presentación del Niño» (Barreda, 1988). La diversidad de espacios requería un lugar amplio como escenario y arduos preparativos de decoración, y a ello hay que añadir el elevado número de actores, que podía sobrepasar los cuarenta, lo que requería un tiempo largo de ensayos. Todo esto, en el momento actual, en que los pueblos están exhaustos de población, hace que las representaciones se hayan perdido o solo con muchos esfuerzos puedan representarse algún que otro año. Los autos, sobre todo los de Fresno y Támara, que añaden con más detalle la escena de la degollación, llegaban a durar casi dos horas.

2. El Auto de Reyes de Paredes de Nava y Villarramiel

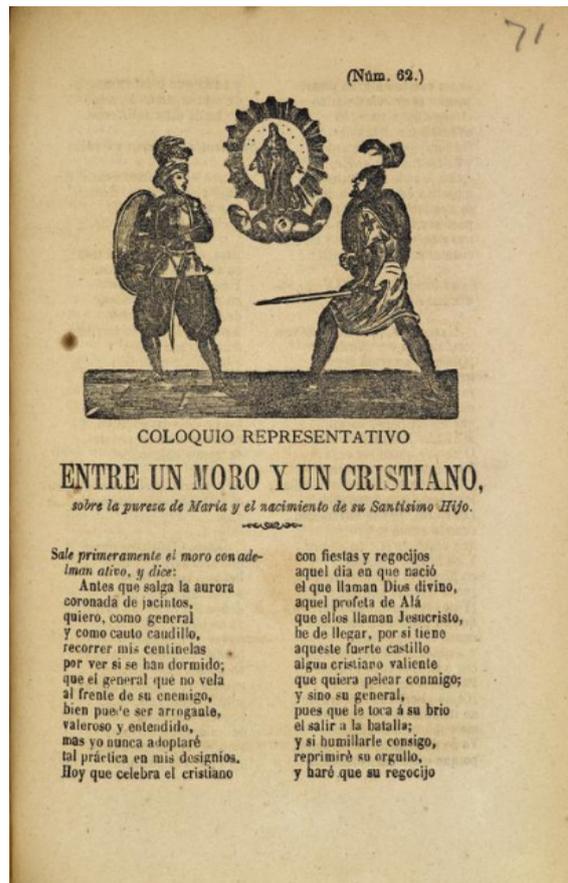
En Paredes de Nava surgió en 1987 una Asociación Socio-Cultural que retomó la representación del Auto de los Reyes Magos que había sido tradicional en la localidad. Se ha escrito que el año 1925 se dejó de representar, pero tenemos noticias de que en 1931 todavía se representó por los jóvenes de la localidad «la Adoración de los Santos Reyes» (*El Día de Palencia*, 8-I-1931). La versión del auto la recogió Miguel de Viguri y Valbuena y esa es la que debió de aprovechar el presbítero y erudito local Tomás Teresa León para darla a conocer en la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* en 1947. Décadas después daría una versión retocada (1968), y sería Hoyos Hoyos (1990) quien dedicara al auto un concienzudo análisis filológico. Treinta y cuatro fechas después de rescatado, el auto se sigue representando año tras año donde era tradicional hacerlo: en la iglesia de San Martín, restaurada y reconvertida en centro cultural de la villa. Unos años se hacía afuera, en la barbacana que se forma a la entrada de la misma, y otros en el interior.



Paredes de Nava. Iglesia San Martín

Según Teresa León (1968, 243) en los últimos años de su representación de las primeras décadas del siglo xx, antes de ser recuperada a últimos de ese siglo, solo se representaba la escena cuarta, que era aquella en que los tres Magos hacían su ofrecimiento al Niño Dios en el Portal de Belén. El resto, dice, hubo que reconstruirlo escuchando a numerosos ancianos que recordaban los parlamentos de la obra. Dice también que el auto formó parte de las representaciones navideñas en Tierra de Campos, «especialmente en Paredes de Nava y Villarramiel». Dacio Rodríguez Lesmes, villarramielense que fue catedrático de Griego del instituto Jorge Manrique palentino y redactor jefe de *El Diario Palentino*, en cuyas páginas demostró un gran interés por el folklore y las tradiciones provinciales, se trasladó en 1956 a Madrid tras sacar plaza en el Cuerpo de Inspectores de Enseñanza Media. Llegó a dirigir las publicaciones de la Dirección General de Enseñanza Media, y en uno de sus Cuadernos Didácticos, en el nº 552, publicó «Un 'Auto de Reyes' en Tierra de Campos». El cuaderno no lleva fecha (la de 1958 que se le atribuye en alguna publicación en red es solo el del depósito legal de los cuadernillos, no el de este número tan avanzado). Nacido en 1911, empieza contando sus recuerdos de los Reyes en Villarramiel, cuando era niño, y cómo a él le tocó algún año hacer de rey e ir la tarde del día 6 de enero, después del rosario, a realizar la Ofrenda al Niño Jesús en la iglesia de Santa María. Dice que el texto entero lo conocía solo un tal Pajares, que era quien les ensayaba y hacía de director, y que en su memoria expiró la tradición, que venía de atrás, del siglo xix. Al morir este hombre, ya no hubo continuación. También alude a que de boca de Teresa León, cronista oficial de Paredes, supo que igualmente en esta villa se representaron los Reyes; pero alude a este como ya muerto (murió en 1962). Y dice también que el texto del auto que ofrece completo es fruto logrado «tras nuestras investigaciones» en el pueblo de Villarramiel. La verdad es que el texto es exactamente el mismo que el de la segunda versión de Paredes, publicada en 1968, en un anexo de la historia de

la villa, cuya autoría es de Teresa León; es decir, muerto ya este. Hoyos (1991, 552) piensa que la primera versión, la de RDTP (1947) es más rigurosa que la segunda y la considera más fiable. En la segunda versión el autor dice que la ha reconstruido «oyendo a numerosos ancianos del pueblo», y que en esas pesquisas encontró el «Diálogo entre un moro y un cristiano», que añade al final en la segunda versión del auto.



Nos preguntamos, ¿No hizo Rodríguez Lesmes sino tomar íntegros los dos textos de la segunda versión de Teresa León y publicarlos como la reconstrucción hecha por él de lo que se recordaba en Villarramiel? Creemos que es lo más probable, ante la coincidencia tal cual de ambos, incluidas las acotaciones, aunque la ausencia de fecha en el Cuaderno Didáctico donde apareció no permita certificar nada. Rodríguez Lesmes se cuida mucho de no poner en el título Villarramiel y asignarlo a un auto «en Tierra de Campos». Este cuaderno sería posterior a 1968. También es verdad que ambos residían en Ma-

drid y se entrevistarían e intercambiarían noticias y resultados y podrían haber llegado a la conclusión de que, con las variantes propias de la tradición oral y el paso del tiempo, el texto (o los textos) tenían una fuente común.

Este auto de Paredes de Nava (y de Villarramiel) nada tiene que ver con los autos de Reyes leoneses, ni en estructura ni en composición, Es más corto y está escrito totalmente en verso, y no incluye cantos ni villancicos. Su estructura es un poco extraña, aunque perfectamente comprensible desde los postulados barrocos, y más de un barroco tardío, en que la profusión y los contrastes primaban en las obras destinadas a un público sencillo, popular. El autor es un autor culto, que domina la doctrina teológica y la expone bien cortada y en una versificación de mérito, pero que quizás haya querido primar el principio de «enseñar deleitando» al del rigor y la unidad dramática. Si no, no se entiende la mezcla que hace de la adoración de los pastores con la de los Reyes, reuniendo en una sola pieza, de forma escueta, el *Officium pastorum* y el *Ordo stellae*. Mezcolanza esta que solo obedece a la relajación del sentido del orden que se fraguó en el barroco y que propicia el abigarramiento, máxime en su dimensión popular, como también sucede en algunas representaciones «leonesas», que yuxtaponen la pastorada y el auto de Reyes (Rucayo, Vega de los Árboles, Valdetejera, La Unión de Campos...).

Los cuadros y escenas son breves y el nudo y la almendra de la pieza es la adoración y ofrenda de los Reyes al Niño en el Portal. En esta, cada uno de los Magos: Melchor, Gaspar y Baltasar, por este orden, van recitando su parlamento. Parlamentos largos si tenemos en cuenta los del resto de las escenas, en los que se mezcla la relación narrativa de la tradición evangélica y apócrifa con ideas teológicas sobre la divinidad de Dios y su misión salvífica. La primera escena la centra Herodes, y los Magos apenas si tienen una intervención testimonial. El jerarca romano es presentado de forma escueta, pero a través de sus propias palabras se hacen patentes su

altivez, tiranía y crueldad. Termina con la orden de la degollación, que aquí, en contra de lo que sucedía en los autos leoneses, es una alusión obligada pero mínima. Viene luego el anuncio del Ángel al pastor Gil, en escena breve. La tercera presenta al pastor Gil y al zagal Colás ante el Portal, con la aparición del diablo de refilón. Después de la cuarta, la adoración y ofrendas de los Reyes, viene la quinta, que es un breve monólogo del diablo. Finalmente, la sexta y última escena pone ante el Portal a pastor y zagal, que acaban ofreciendo sus presentes al Niño.

La obra en sí, tal como se ha publicado, acaba con la ofrenda del pastor, hecha después de la del zagal. Es una manera expedita de acabar, que parece impropia de este tipo de obras populares. La ofrenda de los pastores, por otra parte, sucede a la de los Reyes, lo cual es una incongruencia narrativa a tenor del relato evangélico y la tradición, para quienes los pastores fueron los primeros en adorarlo. Tal como están montadas las escenas, el tiempo de la obra no deja de ser una ucronía que puede verse como un elemento constructivo que tiene su originalidad y hasta su modernidad. Que la llegada de los Reyes al Portal sea presenciada por los pastores primero y remedada después, es una forma de reagrupar en un solo momento dos episodios bíblicos autónomos. La ofrenda de los Magos se realiza en el ínterin de la cena de los pastores, como queda apuntado al final de las palabras que dice el pastor y aprueba el zagal al final de la escena tercera: «Que dejes de conjurar (al diablo) / y tratemos de cenar» dice el primero, y responde el segundo: «Nunca lo oí con más gusto». Podría también pensarse que este montaje de dos tiempos o escenas diferentes se hizo a posteriori; es decir, que sobre una obrecilla primera formada por la escena de Herodes y la adoración de los Reyes, se incrustó una segunda que es la de los pastores y el diablo. En el ofrecimiento de los Reyes, la última copla de Baltasar suena a auténtica despedida y punto final de la representación, que, por otra parte, bien pudiera ponerse en boca de los tres oferentes. Es esta:



Paredes de Nava. Auto de los Reyes Magos, 1987.
Fotografía: Sol

*¡Adiós, hermoso tesoro!
¡Adiós, Niño de Belén!
Eternamente os adoren
hombres y ángeles. Amén.*

Pudiera haber sido así o no, pero, desde luego, sí que habría que considerar por qué forman parte de la obra los dos pastores y el diablo, interfiriendo así en el tema central del relato. La explicación, de alguna manera, ya se adelantó. Obedecería a la particular costumbre que en el barroco y en la literatura popular había de mezclar tonos y estilos, motivos y personajes. Lope de Vega lo expresó muy bien: al pueblo había que halagarle en sus gustos si en el espectáculo teatral se buscaba la aceptación y el éxito. El autor de este auto –clérigo probablemente– sabía que los conceptos doctrinales, que en los parlamentos del Ángel y de los Reyes expresa con claridad y finura, debían ser contrarrestados por escenas que provocaran la risa –el pastor y el zagal– o la animadversión –el diablo–. Las palabras de este último no hacen sino transmitir doctrina, aquella que en el Barroco y en la teología tradicional popularizante siempre insistió en la idea maniqueísta de los dos principios enfrentados: el Bien y el Mal. Hablando del Dios que venía a salvar al hombre, no podía faltar –el contraste siempre plausible– el diablo que quería perderlo. No olvidemos que la idea de la condenación y el Infierno como lugar real y físico es primordial y está omnipresente en la predicación de los siglos medievales y se acen-

túa, si cabe, con la Contrarreforma. Así termina el maligno su parlamento, tras reconocer el portento de la Encarnación del Hijo de Dios:

*¡Cunda el mal y los pecados!
¡Y que nuevos moradores
del infierno a los horrores
de él se vean condenados!*

El diablo era una presencia habitual en las loas y autos sacramentales de los siglos XVII y XVIII. Este auto de Reyes puede considerarse, por su brevedad y estructura, una de tantas loas u obrecillas dramáticas que, auspiciadas por las cofradías, se echaban en los pueblos con motivo de cualquier fiesta religiosa, bien fuera de la Virgen o de los santos o cualquier otra motivación litúrgica.

En cuanto a los pastores, la presencia de estos no proviene, creo, de la influencia de la pastorada leonesa (Alonso Ponga, 2019), sino de la oportunidad de utilizarlos en escenas de distensión que pongan el contrapunto a la solemnidad doctrinal de otras escenas o parlamentos de personajes más importantes, como ya hemos visto. En este caso, el pastor Gil y el zagal Colás mantienen un diálogo ágil y distendido que busca, entre veras y bromas, provocar la risa, utilizando los recursos habituales que el teatro, desde sus primeros tiempos, descubrió en las figuras de los rústicos, poniendo en su boca ocurrencias y necedades propias de su ignorancia y falta de cortesía. Aquí recae en el zagal Colás este papel de inocentón o hazmerreír, y no es ajeno a ello su actitud ante la presencia del diablo. El habla de estos pastores es popular y espontánea, proclive a vulgarismos, deturpaciones lingüísticas y expresiones coloquiales. La raíz de estos personajes rústicos habría, pues, que buscarla en los primeros autos pastoriles del teatro castellano, los autos navideños de Juan de Encina y Lucas Fernández, que crearon escuela. Sin embargo, merece la pena también fijar la atención en el pastor Gil, cuya figura encaja perfectamente en el papel de pastor sensato y canónico que al autor le sirve para transmitir una doctrina pragmática y directa, aquella que quiere sembrar en el

pueblo, en el espectador. La adoración de los Magos no es más que la trasposición dramática de un episodio bíblico celebrado por la liturgia por el que se demuestra la divinidad del Niño nacido en Belén. Pero hay una segunda parte, que es el tipo de adoración o actitud que debe tomar ante el Niño el fiel u hombre normal y corriente. De los labios del pastor Gil salen las palabras que incitan a la verdadera adoración. Al zagal le dice que se adora al Niño «rezando las oraciones / que aprendiste tiempo ha», y que en su humildad ha de ofrecerle «lo que con gran voluntad / puedas darle en tu pobreza». Y al hacer él la propia ofrenda de sus sencillas cosas, dice: «valen más que los tres Reyes / y sus reinos, que no es poco».

De cualquier forma, el autor muestra su dominio compositivo en estos contrastes de tonos y estilos lingüísticos, pues sabe utilizar el lenguaje elevado y retórico en sus versos para unos personajes y el registro bajo y descuidado para otros, modulando de esta forma los tiempos y las intenciones del espectáculo teatral. Es un autor culto que acierta a adaptar la obra a un público popular, humilde, y transmite un mensaje combinando adoctrinamiento y recreación, devoción y fiesta. La variedad y pericia métrica también habla en el mismo sentido. La escena primera es un único romance, pues la rima asonante es una y continuada. En las escenas segunda y última sigue igualmente el esquema del romance, aunque con sucesivas rimas cambiantes. En el resto de escenas predominan las redondillas, que se mezclan indistintamente con algunas cuartetos y coplas preferentemente de rima consonante, dejando entre unas y otras algún que otro verso suelto.

Prueba de que estas veladas entre recreativas y doctrinales para el pueblo no buscaban la pureza y corrección artística es que a continuación de este auto o loa se echaba otra obrita que consistía en el debate entre un moro y un cristiano. Este último está, sin duda, tomado del «Coloquio representativo entre un moro y un cristiano sobre la pureza de María y el nacimiento de su Santísimo Hijo», cuya autoría, según se

declara en el final, en la petición de indulgencia del texto, corresponde a Diego de Hornedillo. Este Diálogo corrió profusamente en el siglo XIX en pliegos de papel reiteradamente impresos en diversas ciudades y que, como reza el catálogo de la Hemeroteca de Madrid, «es posiblemente la obra de teatro más representada en la historia del teatro español». Su origen está, sin embargo, en el siglo XVIII. Hay que recordar que en 1761 el rey Carlos III consagró España a la Inmaculada Concepción y la nombró Abogada y Patrona de todos sus reinos. Quizás sería este el motivo de aunar el motivo de las tradicionales luchas de moros y cristianos, propias de las *dances* aragonesas, con el debate immaculista, que ya venía del siglo XVI con Felipe II y no cejó en todo el XVII. Es muy difícil saber cuando se incorporó al repertorio de Paredes en esta fiesta de los Reyes, si se hizo antes o después del Auto de Reyes, o ambas obras se estrenaron a un tiempo. Sí que era habitual en España representarla en las fiestas patronales, ya estuvieran dedicadas a la Virgen de las Virtudes, como en Villena; a San Blas, en Banyeres; a San Jorge, en Bocarrent, por citar tres poblaciones alicantinas próximas donde era tradición hacerlo. Pero su expansión por toda España fue general, pues todavía queda memoria en provincias tan dispares, geográficamente hablando, como Granada y Jaén, Castellón y Teruel, León y Palencia (Brisset, 1993). Y en Asturias, donde se echaba en Navidad en algunas localidades como Cornellana (Menéndez, 1987-1988, 175).

3. El Auto de Reyes de San Cebrián de Campos

En San Cebrián de Campos hay noticias de que el Auto de los Reyes Magos era representado por los quintos la víspera de los Reyes en las casas del pueblo que se lo pedían y el mismo día de la fiesta en la plaza de la iglesia al salir de misa. Así sucedió hasta 1954, en que se interrumpió la tradición. Parece ser que la representación se hacía a palo seco, sin escenario y sin vestimenta caracterizadora (Garrido, 2004, 15; Weber-Antón, 2017, 52). La quintada del

año 1990 lo recupera y vuelve a representarlo, pero esta vez en el presbiterio de la iglesia y con vestuario y caracterización. Y en 2003 quienes lo representan son una docena de jubilados que formaron la quinta de 1954, previa labor de rescate y recomposición del texto (*El Norte de Castilla*, 7-I-2003, 11). La versión que yo manejo y transcribiré en el anejo lleva fecha de 2006, y me fue facilitada por la profesora Goyi Antón Castrillo, natural de la localidad.

No se puede decir que el auto de San Cebrián de Campos no tenga nada que ver con el de Paredes, pero suena totalmente distinto. Es indudable que el que lo compuso lo tuvo como referencia de fondo, pero decidió desguazarlo y quitarle su prestancia solemne, teológica y doctrinal, para convertirlo en una composición casi bufa. La intervención del ángel y los parlamentos de los Reyes en su entrevista con Herodes y al realizar su ofrenda en el Portal, se salvan de ello, aunque en dicción más tosca y revuelta, pero los diálogos del pastor y el zagal no dejan de ser sino una sarta de chabacanerías las más de las veces de dudoso gusto. El pastor se llama Gil, como en Paredes, pero el zagal responde al nombre de Leto (Colás, en Paredes), y en boca de ambos los versos se llenan de incongruencias y disparates, de modo que la ignorancia y zafiedad del zagal paredaño, ofrecida en comedida dosis, aquí se hace bufonada continua en las palabras de ambos. Como muestra, dos ejemplos en la primera intervención de cada uno. Dice el pastor:

*¡Oh qué pobre y helado de frío
ha nacido en un portal!
¡Oh qué Dios tan chiquitín
si lo tapo yo en mi zurrón!
Era yo más grandullón
con ser un pastorín.
Pastorín y aún palo tengo
es cachabo.
Yo te adoro y te bendigo
desde la panza hasta el ombligo
por ahora y siempre jamás (...)*

Y el zagal, se presenta así:
*La bota en la mano traigo
si bebo mucho me caigo
y si no bebo me aturdo
en caso semejante,
bueno será que beba antes.*

La métrica es también caótica, pues abundan los versos mal medidos y el baile estrófico es continuo: puede aparecer alguna redondilla entre coplas y ripios, y los versos sueltos son numerosos. A veces sigue durante un tiempo el esquema de romance, que rompe pasado un tiempo, como sucede en el parlamento entre Herodes y los Magos. Aunque parece ser el octosílabo la regla, el parlamento de Baltasar, en el Portal, por ejemplo, comienza con endecasílabos o remedo de tales, pues falla la pericia rítmica. El anuncio en boca del ángel no deja de ser un villancico con una base decasílábica y su estribillo. Es posible que se cantase y que procediera de otra fuente. Cabría pensar que la conservación del texto del auto ha sufrido un gran deterioro, a la vista de la escasa calidad métrica y expresiva, pero nos atrevemos a pensar que no hay tal, sino que así salió de la pluma del refundidor, con las consabidas anomalías y fallos propios de la tradición oral que se transmite en el tiempo. Y nos basamos en que, al igual que en Paredes (y Villarramiel), a continuación de este auto se representaba, como añadido, el «Coloquio entre un moro y un cristiano» de Diego de Hornedillo, y la copia recogida de este en San Cebrián es bastante fiel en métrica y contenido. Y ello, hasta el punto de que, aunque ha perdido algunos versos y cambiado otros, se puede decir que es más completa que la conservada en Paredes. Aunque nada hay que descartar, cabe pensar, sin embargo, que si esta segunda pieza ha sido suficientemente reconstruida, la primera tampoco puede haberse desviado mucho de lo que fue.

Los personajes y las escenas son prácticamente los mismos en los textos de ambas poblaciones, pero con distribución distinta. En Paredes el material referente al *officium pasto-*

rum y al *ordo stellae* se presentaba de modo alternativo. Es decir, se abría con la escena en el palacio de Herodes, donde este monologaba y aparecían brevemente los Magos; venía después la escena en el campo del anuncio del ángel al pastor y, a continuación, la tercera con el diálogo de pastor y zagal ante el Portal, y la presencia de refilón del diablo; la tercera parte, la central, sería los tres largos parlamentos de los Reyes ante el Niño; la última parte se abría con el monólogo del diablo y finalizaba con la escena en que pastor y zagal hablan del diablo y de la visita de los Magos y terminan realizando sus propias ofrendas. En San Cebrián de Campos, la distribución de estos dos ciclos se puede decir que adopta una estructura abrazada. Es decir, el auto empieza y termina con la presencia y los diálogos de los pastores y, en el medio, las escenas en el palacio de Herodes y la adoración y la ofrenda de los Magos en el Portal. Pequeñas diferencias en las escenas son que en San Cebrián el Ángel se aparece a ambos pastores, mientras en Paredes solo anunciaba el divino nacimiento al pastor; y en el palacio de Herodes la interlocución de los Reyes adquiere mayor relevancia. En los parlamentos de estos,

el de Baltasar, que es el más breve en el auto de Paredes, se hace, con mucho, el más largo en el de San Cebrián. Finalmente, en el de este pueblo la intervención del diablo se entrecruza en el segundo diálogo de los pastores, mientras que en aquel, esta antecedía al de estos y se mostraba como escena independiente. Y una diferencia sustancial entre los dos textos es que en el de San Cebrián hay presentación y despedida ante el público, lo que no ocurre en el de Paredes, que se inicia y termina sin salirse de la historia narrada; es decir, que en él se ignora al público que presencia la representación. Las primeras y últimas palabras, respectivamente, en boca del pastor cumplen en San Cebrián esa función de apertura y cierre.

Que el texto de San Cebrián es una trasposición muy libre del de Paredes, hasta dejarlo casi del todo irreconocible, se advierte también por ciertos vestigios de versos coincidentes dispersos en las intervenciones de los personajes. Superarían la treintena. En el primer diálogo de pastor y zagal la coincidencia de versos se da de forma diseminada en parlamentos aislados. La mayor concentración está en el primer parlamento de Herodes:

Paredes

Soy rey de Jerusalén,
mi nombre Herodes, por cierto,
y me acaban de decir
que ha nacido el verdadero.
Yo de nada tengo pena,
ni de nadie tengo miedo,
ni de ricos ni de pobres,
ni de reyes forasteros.

San Cebrián

Soy rey de Jerusalén,
mi nombre Herodes, por cierto,
me acaban de contar
que ha nacido un verdadero.
Yo de nadie tengo pena,
yo de nadie tengo miedo,
ni de pobres ni de ricos,
ni de reyes extranjeros.

Las redondillas iniciales de Melchor y Gaspar ante el Niño son ambas recogidas por el de San Cebrián, pero las de Melchor las desplaza

entremediándolas en su parlamento con ostensible desmaño:

Paredes

*Una estrella reluciente,
colmándonos de alegría,
siendo nuestro amparo y guía,
nos trajo desde el Oriente*

San Cebrián

*Una estrella se divisa
llenándonos de alegría,
nos dirige desde el oriente,
de consuelo y alegría.*



San Cebrián. Auto de Reyes de 1990

El burdo trasvase que hace el compositor de San Cebrián convierte al auto de Paredes en una torpe caricatura, y en la figura de entrambos pastores busca solo hacer reír a un público de escasas luces, de lo contrario no se entiende la sucesión de chocarrerías y sinsentidos que pone en sus bocas. Estas gansadas alcanzan su punto máximo en la ofrenda que ambos pastores hacen ante el Niño, pues la enumeración un tanto caótica de Paredes se multiplica en una sarta disparatada en el auto de San Cebrián. El resultado, en definitiva, es una torpe y desmañada mezcla de motivos profanos y religiosos en este de San Cebrián, realizado por un autor popular y de trastocado gusto. Sería un claro ejemplo de ese tipo de teatro desnaturalizado y de baja estofa que los ilustrados tanto criticarían y procuraron desterrar, y máxime por cuanto se presentaba so capa de instrucción religiosa al pueblo. Todo, sin embargo, nos hace creer que la primera versión, la de Paredes,

cuyo motivo no era otro que adoctrinar al pueblo buscando la amenidad sin consentir en la rudeza y la zafiedad, como obra de un clérigo discreto y con buen sentido literario, toma una dirección contraria en San Cebrián, porque la motivación no es ya, en primera instancia, la de mantener la devoción y celebrar la fiesta religiosa, sino ganarse el favor del público para obtener un estipendio, una recompensa en forma de alimentos para celebrar una cuchipanda. Sabemos que, últimamente, este auto lo echaban los quintos como un medio de obtener el aguinaldo, pero dado que el servicio militar se implanta bien entrado el xix, quizás sea, con anterioridad, un auto de pastores que estos utilizaban con el mismo fin, pues en buena parte de la Tierra de Campos palentina, hasta bien entrado el siglo xx, la víspera de Reyes era el día indicado para que los pastores de las poblaciones fueran de puerta en puerta tañendo instrumentos y cantando villancicos. ¿Lo recompuso (o descompu-

so) un pastor para uso pastoril en esta suerte de petición de aguinaldos que se acostumbraba? ¿Lo reutilizaron luego los quintos? En principio, meras hipótesis. Pero ello puede ser deducible de los últimos parlamentos. Por ejemplo, terminando su intervención, el rey Baltasar alude por dos veces a los pastores. Cabe preguntarse: ¿A los que encarnan el papel en el auto o a los reales que lo representan? Dice primero, refiriéndose a la matanza ordenada por Herodes: «Y estos sencillos pastores / con santo ahínco luchando / harán porque estos pillos / al Niño dejen triunfando»; y en los versos finales, toscos y mal trazados (o más bien, mal conservados), les pide ayuda en el mismo sentido. Por otra parte, el pastor cierra el auto con la habitual disculpa en caso de ofensa, porque dice, «estos son cosas de pastores». El zagal y el diablo le precedieron, en cambio, aludiendo a la petición de presentes. Dice el Zagal: «y para concluir la fiesta / preparemos la cesta», mientras el diablo hace jactancia de lo que puede robar aquí y allá: «cuando alguna despensa pillo / todo me lo echo a las acuestas (...)», actitud esta que hace recordar al «chiborra» de Cisneros.

Si admitiésemos que este auto fue en principio cosa de pastores, cabría igualmente pensar –nos movemos, insisto, en el terreno de las hipótesis– que un pastor fue su autor. Desde luego, un versificador popular, que pone más interés en las figuras de la risa que en las razones teológicas: los parlamentos de los Reyes son promiscuos y deslavazados, como quien arrastra materiales o razones de aquí y de allá, bien distintos de la unidad y coherencia de los de Paredes, y sin su mayor regularidad y consonancia métrica. Por otra parte, el que Herodes, al nombrar a sus cargos gubernamentales, haga referencia a dos figuras del Antiguo Régimen, como son «corregidor» e «intendente», nos hace pensar en que si no lo escribió en esa época, sí utilizó material de ella. Es decir, que es factible aventurar que estamos ante un auto del XVIII adelantado o de principios del XIX.

4. Noticias de otras localidades

Parece ser que en Amusco y Piña de Campos también había memoria en la última década del pasado siglo de haberse representado los Reyes (Rey García, 1997, 238). Son dos pueblos muy cercanos tanto a San Cebrián como a Támara, situados entre medias de ambos y a la distancia de poco más de una legua, por lo que es factible que siguieran alguno de los dos modelos de textos de estos pueblos.

No lejos de Támara, ya más al noreste y lindando con Burgos, tenemos noticias de que en Melgar de Yuso e Itero de la Vega durante algún tiempo también se representaron los Reyes. El cronista de este último pueblo escribe en un periódico provincial que los jóvenes en el año 1931 habían preparado la fiesta de Epifanía «a la usanza de la inmediata y culta villa de Melgar de Yuso». Terminada la misa y mientras el coro de jóvenes cantoras del pueblo entonaba «los villancicos», cuenta que:

Con paso lento y acompasado, a los acordes del órgano y melodiosas voces, hacen su aparición los Reyes Magos; bien caracterizados con vistosos mantos, relucientes armas; en igual semejanza su bien formado séquito, portadores de oro, incienso y mirra... Guiados por la estrella, que funcionó con admirable precisión (...)

Al lado del presbiterio, en rico dosel sentado, ataviado y rodeado de ricas preseas, propias de la fastuosidad de Oriente (...) Frente a frente, con toda ceremonia, comienza el diálogo del rey Gaspar y Herodes, que conmueve a la gran masa que cobija el templo. Los razonamientos de Gaspar, sus leyes científicas al correr la estrella la bóveda celeste y colocarse en el sitio fijo donde ha nacido el divino Niño, desconcierta a Herodes (El Día de Palencia, 9-I-1931).

Los otros dos reyes, Melchor y Baltasar, tuvieron también sus intervenciones, pero más breves que las de Gaspar. Herodes terminaría por huir colérico, nos dice, y, entonces, los tres Reyes adoraron al Niño. El séquito de los Reyes lo formaban tres pajes que portaban las ofrendas de cada uno, mientras que a Herodes lo flanqueaban dos guardias. Esto es lo que cuenta el cronista, por lo que puede deducirse que había villancicos al inicio como introducción de la representación y que esta se componía exclusivamente de las escenas evangélicas básicas; es decir, de la llegada de los Reyes al palacio de Herodes y el diálogo con este sobre la misión que les lleva hasta Judea, para terminar con la adoración y ofrendas al Mesías en su cuna de Belén. Terminada la representación, el pueblo se acercó a adorar al Niño. Añade el corresponsal que ese día hubo en la iglesia forasteros que se acercaron de pueblos colindantes para gozar de la fiesta.

Ese mismo año, un grupo de jóvenes de la localidad de Micieces de Ojeda representó el día 6 por la tarde lo que el cronista llama la comedia «Los Santos Reyes». En el año 1939 la representación se repetiría, según un nuevo cronista, con vecinos del pueblo y excombatientes de la guerra recién acabada (*El Día de Palencia*, 30-XII-1939). Incluso hay constancia de que en otros pueblos más al norte, como Villavega de Aguilar algunos años representaron «los Reyes». En la segunda década del pasado siglo el cura de este pueblo, contando con otros de la comarca, organizó la representación de «los Reyes» en un prado con decorados preparados expresamente. Participaron 32 actores y cuatro caballerías y hubo una colaboración grande para preparar el vestuario, hacer coronas, aderezos y armas que los actores habían de lucir. Acudieron de pueblos cercanos a presenciar el auto, que luego repetirían más veces (Varona, 1980).

Como conclusión, cabría decir que las representaciones dramáticas de los Reyes Magos conservadas hasta el siglo xx en tierras palentinas siguen dos líneas distintas. Por una parte, aquellas que se realizaban en pueblos que pertenecieron a la antigua diócesis de León, provenientes de un tronco común surgido en aquella diócesis hace algo más de dos siglos. Suelen ser textos largos y se ciñen al relato tradicional sobre los Magos; combinan prosa y verso e incluyen, además, villancicos que se entonan en el transcurso del texto recitado. Con el tiempo, pasarían a otras poblaciones de la diócesis de Palencia como Villamoronta y Támara. Por otra parte, estarían las representaciones conservadas de Paredes de Nava y Villarramiel, sin música entreverada y exclusivamente en verso pero con una extraña combinación de escenas de la aparición y adoración de los Magos con otras pastoriles. De esta cepa surge en San Cebrián una versión más chabacana, que reduce la parte didáctico-teológica del mensaje y busca la inmediatez de los efectos cómicos, destinada como estaba a la recogida de aguinaldos, primero quizás de los pastores y, posteriormente, de los quintos. Si hubo una tercera línea en el noreste provincial, en la zona de Aguilar lindante con Cantabria, en estos momentos es difícil de precisar.

Auto de los Reyes Magos de San Cebrián de Campos

PASTOR:
No pensaban avenir
pero atardaban allegar
ahora me falta esperar
ahora voy a decir un decir.
Buenas noches queridas gentes
¿A qué, a qué, a qué habéis venido
aquí?

¿Habéis venido a ver al Niño
o habéis venido a verme a mí?
Pero no vos creáis que vengo de tan
cerca,
que vengo de allá, del puerto el Pico,
y en medio del camino
me han dicho que ha nacido un rapa-
cico.

Voy a ver si es verdad.
(mirando al Niño)
¡Oh qué pobre y helado de frío
ha nacido en un portal!
¡Oh qué Dios tan chiquitín
si lo tapo yo en mi zurrón!
Era yo más grandullón
con ser un pastorín.
Pastorín y aún palo tengo,
es cachabo.

Yo te adoro y te bendigo
desde la panza hasta el ombligo
por ahora y siempre jamás.
(Llama el zagal a la puerta)
Señores, aquí suplica el zagal,
el pobre no es inocente,
tiene un lunar en la frente
muy cerca de la nariz,
el diablo sobre feliz,
ermitaño, faraón,
camaranchón, camaranchón,
se mueve el gran borrachón.

*(Entra Leto con el zurrón a la espalda,
la bota en la mano, mas el viene algo ca-
lamocano)*

ZAGAL:
Buenos días, tío Gil,
¿no se acuerda usted de mí?

PASTOR:
Para darte de comer, no,
para trabajar, sí;
si yo todo lo prevengo,
pastorín, ni palo tengo.

ZAGAL:
Claro, es cachaba.

PASTOR:
Calla, pañardo.

ZAGAL:
La bota en la mano traigo,
si bebo mucho me caigo,
y si no bebo me aturdo.
En caso semejante,
bueno será beber antes.

ÁNGEL:
Pastorcitos de esta comarca
que el ganado venís a guardar,
escuchad una gran noticia
que el corazón os va a alegrar:
que ha nacido el pastor prometido
que anunciado hace siglos está.
Una estrella se observa en el cielo
que despide una gran claridad
y tres Reyes la vienen siguiendo
que a Jesús le vienen a adorar.
Pastorcillos, velad sin cesar,

no dejéis que nos maten al Niño,
que Herodes traidor lo viene a adorar
y vosotros debéis vigilar.

Una estrella se observa en el cielo
que despide una gran claridad
y tres Reyes la vienen siguiendo
que a Jesús le vienen a adorar.
Baltasar os ofrece la mirra,
os ofrece el incienso Gaspar,
el oro os ofrece Melchor
y los tres os ofrecen la paz,
que ha nacido el pastor prometido
que anunciado hace siglos está.

ZAGAL:

Tío, ¿qué hace esta gentecilla por
aquí,
que no se va a dormir?

PASTOR:

¡Oh, qué bruto de zagal,
en el dormir quién piensa!
Trata ya de allegar
y acércate al altar,
que pareces una burra
cuando anda en el corral,

ZAGAL:

Pues bien, tío, dígame
cómo se hace para adorar.

PASTOR:

Yo te enseñaré, zagal.
Te pondrás ante presencia
y con grandes reverencias
a adorarle llegarás,
rezarás tus oraciones
que sabes de tiempos...
Y no pierdas estos momentos

con el ganado en los prados,
que estás con su Majestad.

ZAGAL:

Pues bien, tío, ya soy maestro.
Yo te adora, gran Señor,
con mi zamarra y mi zurrón,
cristie eleisión.

(Entra el demonio y da una vuelta)

ZAGAL:

Tío, ¿qué rey sería ese
que venía furioso y atrevido
y traía cuerno por corona,
que de ser rey cornudo
bien podía saltar la pagoda?

PASTOR:

Sí, sería amigo del diablo,
Leto, el es algo mudo,
el es un chico forzado,
le conocí en tiempo ha.

ZAGAL:

Pues, tío, deje usted que le conjure,
y el diablo algo mudo
de aquí pronto se va.
¡Con piratas y con quites,
con leznas de entaquilar,
vete con mil disparates
al desierto a rabiarse,
y al Leto déjale,
que con fervor y desdén
ante el Señor está!
¿Qué, tío, se fue ya?

PASTOR:

Ya se fue a lejanas tierras
el desesperado a rabiar.
Leto, deja ya de conjurar,
que dicen que vienen tres Reyes
de allá, de lejanas tierras
dirigidos por una estrella
a ver al Niño que ha nacido en un portal.

ZAGAL:

Sin duda, que vendrán a ver estas
nuevas.

PASTOR:

Me alegro que así lo entiendas,
mosquitero de zagal.
Siéntate un rato,
a mi lado a descansar,
que la andorga ya me canta
y tengo ganas de cenar.
Leto, ¡vete echando sopas!

ZAGAL:

Tío, ¿de qué pan echo,
de lo tuyo o de lo mío?

PASTOR:

Con este aire no se te oye,
pero échalo del tuyo.

ZAGAL.

Tío, por allí viene una estrella
y por allí, un lucero,
vienen deprisa los aguileños,
que el que no se mantenga tieso
se cae por los senderos.
¡Fuera, que viene el primero!

(Entra el rey Herodes)

HERODES:

Soy rey de Jerusalén.
Mi nombre, Herodes; por cierto,
me acaban de contar
que ha nacido un verdadero.
Yo de nada tengo pena,
yo de nadie tengo miedo,
ni de pobres ni de ricos,
ni de reyes extranjeros.

(Entran los Reyes)

GASPAR:

Dígame usted, gran Señor,
¿nos darán noticias luego
de un Niño recién bajado
de los cielos a la tierra
para ser rey de Judea?

HERODES:

Sí. Si es por eso, id a Belén.
Mas una cosa os pido,
que si al Niño le encontráis,
me daréis noticias luego.

GASPAR:

Bien, Señor, así lo haremos.
No temamos inclemencias,
ni nos ha de mentir el cielo,
que si al Niño lo encontramos,
le traeremos noticias luego.

(Marchan los Reyes. Llama a la guardia)

HERODES:

No viene... ¡Qué es esto!
Esto es traición conocida.
(Con rabia y con miedo)
El palacio está en silencio.

(Gritando)

Turbado estoy, ¡ministro,
favorecedme, presto!
Saco mi espada, ¡traidores!
y aquí soy amo en mi reino.
(A los ministros y a los guardias)
Os juro que con esta espada
a ese impío he de vencer.
¡Ministros, luego!
¡Alborotadores de mi corte!
Pues, ¡ah!, si no me vengo
con ese sabio rey que me dicen,
con el que tengo que verme luego.
¡Alcaldes de las ciudades!
(Dirigiéndose al público)
¡Alguaciles, vengan prestos!
¿Dónde está el corregidor,
intendente del empleo?
¡Ea, soldados, al intento!

(Entran los soldados)

SOLDADOS:
No hay nada

HERODES:
Toda la ciudad es traidora
a uno que es rey verdadero.
¡Mueran todos, que yo muero!
(Con rabia)
Degolladme a todos esos niños,
no os doláis de ellos.
Hacedlo bien y sin duelo,
hasta dar fin a los traidores
que me quieren quitar el reino.

(Marchan Herodes y los guardias)

MELCHOR:

Desde el Oriente al Poniente
una estrella se divisa,
que a los tres Reyes avisa
que ha nacido un tierno infante.
Ea, Señor, aquí estamos,
somos tan poderosos
como lo fue Alejandro Magno,
que, con ser rey de todo el mundo,
de sus pasiones fue esclavo.
Humildemente postrado
(Se arrodillan)
y por ser mi nombre Melchor,
yo, primero de los Reyes,
a buscarte he venido
con este ramo de flores.
Una estrella se divisa
llenándonos de alegría,
nos dirige desde el Oriente,
de consuelo y alegría.
¡Oh, Señor de gran bondad!
¡Oh, Niño circuncidado!
¡Oh, Belén engalanada,
energiada de humildad!
¡Qué pobre y helado de frío
ha nacido este gran Dios
para remedio de nos!
Humildemente rendido
y postrado a vuestros pies,
Señor, la licencia os pido
para llegar a ofrecer
lo que os tengo prometido.
Oro os ofrezco, mi Dios,
que indica, pues, alegría,
pues sin dejar de ser Dios,
sois el hijo de María.
(Se levanta)
María, que es reservada
del pecado original,

de esa madre cuidadosa
de este Rey recién nacido,
que a la humildad unido
se hizo en Vos maravillosa,
la obra más portentosa
de cuanto ha habido.
Yo deseo haber sido,
en ley de agradecidos,
pues ya os han seguido
para dar mejor contento.
En prueba de mi alegría,
¡que suenen los instrumentos
por toda la compañía!

(Desde fuera, se canta un villancico)

GASPAR:

Yo, segundo de los Reyes,
Gaspar, que rige el Oriente,
clima de sol refulgente
crió olorosos claveles.
Es de Dios la honestidad
que ha dado Cristo a los hombres
para enseñar que es hombre
y Señor de gran bondad.
Adorote, tierno infante,
¡oh Jesús circuncidado!,
mirra os ofrezco humillado,
pues lo tenéis merecido
como está profetizado.
Y, además, si no es bastante,
de corazón os ofrezco
cetro, laurel y corona.
Con esto, mi Dios, perdona
mis pecados a millares.
Y en prueba de mi alegría,
¡que suenen los instrumentos
de toda la compañía!

BALTASAR:

De la Etiopía soy rey de Oriente.
Subyugado por mágica influencia
con gran luz en el alma y la conciencia
que el fulgor de un estrella refulgente
que el profeta Balaam en profecía
anunció se vería por Oriente,
he llegado hasta aquí y mi alma siente
lo que nunca pensé que sentiría.
¿Dónde se encuentra el rey de los judíos
que en Belén ha nacido días hace?
Dónde está ese gran Dios
¿que pobre nace siendo rey
de los otros y los míos?
La milagrosa estrella me ha guiado
y a adorarle he venido de mi reino.
Rindo, de este modo, al Rey Eterno,
cuanto soy y su Padre a mí me ha dado.
Más allí veo que José
al Niño besa llorando,
pensando que le han de vender
sin saber cómo ni cuándo.
Con el corazón abrasado
y el alma elevada al cielo,
te buscaba, Niño amado,
por mi bien y mi consuelo.
Una estrella me guió
con claridad de lucero,
y siempre me iluminó
ya en el camino, ya en el sendero;
aquí su luz ya cedió
y tú mi Dios debes ser,
y enajenado estoy yo de verte res-
plandecer.
Tú eres mi Niño hermoso,
el padre y el rey del cielo
a quien el Todopoderoso
nos mandó para consuelo.
En estado miserable
te contemplo, Niño amado,

pues no es justo que así se halle
aquel que todo lo ha creado.
¡Oh, redentor de lo humano!
¡Oh, rey de la eterna gloria!
no me dejes de tu mano
que te guardo en la memoria.
Aquí, postrado, os adoro,
cuanto tengo, que no es nada,
os ofrezco con mi oro,
mi corazón y mi espada.
Acuérdate, Virgen pura,
del que en un portal nació,
del que labró tu ventura
y en tus regazos durmió.
Del que en tu seno tuviste
y, de pureza triunfante,
fuisteis pura aunque pariste
dando a luz un tierno infante.
Al Niño recién nacido
le venimos a adorar,
y Herodes ha convenido
con sus secuaces matar.
Mas esta espada que yo ciño
y los míos en tropel
(Guardias)
defenderemos al Niño
y acabaremos con él.
Mis tropas con gran furor
y con fuego nato de Oriente
defenderán al Señor
contra esa turba de gente.
Y estos sencillos pastores
con santo ahínco luchando
harán porque esos pillos
al Niño dejen triunfando.
Siempre con vos estuviera
satisfecho y extasiado
si es que no me lo impidieran
los negocios de mi reinado.

Yo camino a mi nación
de alegría satisfecho,
con gozo en el corazón
y henchido de gozo el pecho.
Adiós, Niño soberano,
adiós mi querido bien,
no me dejes de tu mano,
que aquí te llevo también
Pastorcitos, ayudad,
ayudad al Sumo Sacerdote,
porque el Dios de la verdad
es el nacido en Belén.

(*Marchan los Reyes*)

ZAGAL:

Tío, quiero ser rey,
en poniéndome estas fajas
ya soy rey de las barajas,
sería el tronchis monchis
¿quiere usted que lo sea?

PASTOR:

Sí, hijo, sí, podrás serlo,
pero no hagas como esos otros reyes,
adorar tan soberbios.
Trátale con humildad
y el mayor respeto
y a ese Niño tú le llevarás
coronas, mantos y cetros.

ZAGAL:

Pues bien, tío,
yo te ofrezco este grandioso cetro
de plata y bien fino.

PASTOR:

¿De roble o de encina?

ZAGAL:

De una cosa de las dos.
Sopas del sopero
que mi ama me daba,
arenas del mar ratero,
el árbol de Timoteo,
el correo de sodama,
el zancarrón de Mahoma,
de Tobías la tenaza,
de Jeremías la sierra,
y de los corrales siete ovejas madrigal,
y si el rebaño fuera mío,
el manso con el cencerro
por el vuelo hubiera venido.
Tío, ¿ofrecen así los reyes?

PASTOR:

¡Oh qué bruto de zagal,
qué cosas ha ofrecido
a un Niño recién nacido
como rey de este portal!
Aparta de ahí,
y a otra vez que quieras ser rey
no imites lo que yo hago.
Mira cómo se ofrece:
Yo te ofrezco, gran Señor,
por vuestra misericordia,
tres raíces de achicoria
que aquí traigo en mi zurrón.
unos huevos monis
que aquí traigo bien guardados,
fueron ellos heredados
de mis difuntos abuelos,
un diente de camaleón,
ranas del río Nalón,
queso de leche de mona,
cocodrilo del reino Unido,
toda la ascendencia de Mahoma
y, por conclusión,

el manto de san Antón,
y, por último, un hermoso pimienta
y termino con todo mi ofrecimiento.

(Entra el diablo)

DIABLO:

Soy el dragón infernal
con los cuernos en el gorro,
vengo vestido de negro
y me llaman el demonio.
¡A cuántas almas de aquí
yo las tengo que arrojar
a los profundos abismos
para toda la eternidad!
Salid aquí, regiones armadas
que bien sabéis que
el camino de los tres Reyes
fueron arrojados a las llamas.
Esto que tengo en mis manos
harto de veras clama,
no lo tratéis como humano
que la guerra os declara.
¿Por qué te muestras clemente
pues que tan ingrato fui
si pequé
y me condené eternamente?

ZAGAL:

Tramposo
(y le mira la cachaba)

DIABLO:

¡A mí llamarme tramposo,
si lo que debo quiero pagar!
¡Toma tu ración, pastor!
¡Toma la tuya, zagal!

ZAGAL:

Tío, ya no quiero ser rey,
ni de bastos ni de oros
ni tampoco de copas.
¡Y, para concluir la fiesta,
preparemos la cesta!

PASTOR:

Bien, Leto, bien,
siendo rey de fantasía,
atento a las del zurrón,
que hay corazones tan duros
que no merecen perdón.

DIABLO:

Con el diablo pocas fiestas,
chiquillos y chiquillas,
traigo ciento cincuenta fiestas
y algún que otro solomillo,
Cuando alguna despensa pillo
todo me lo echo a las acuestas;
las cargas son algo molestas,
pero son la tentación.
A las unas y a las otras,
a las amas de los curas
y a las hijas de las viudas
y a las que no lo son,
las meto en unas honduras
que claman a san Ramón.

PASTOR:

Señoras y señores,
la función se acabó,
esto es cosa de pastores
según me veo y me deseo
y mendigo a mi zurrón.
Si les hemos ofendido,
les pedimos perdón.

REY MORO:

Antes que salga la aurora
coronada de jacintos,
quiero como general
y como cauto caudillo
recorrer mis centinelas
para ver si se han dormido,
que el general que no vela
al frente de su enemigo
bien puede ser arrogante,
valeroso o entendido,
mas yo nunca adoptaré
tan prácticos designios.
Hoy, que celebran cristianos
con fiestas y regocijos
aquel día en que nació
al que llaman el Dios vivo,
aquel profeta de Alá
al que llaman Jesucristo,
he de amargarle la fiesta
a todo el cristianismo,
he de llegar por si tienen
en este fuerte castillo
algún cristiano valiente
para batallar conmigo,
pues a un general
que le importa su brío
al salir a la batalla
que va a ser grande el desafío.
Que ante mi vista estén
en fiestas tan divertidos,
de cólera rabio y ardo,
y de mi cuchillo el filo
está rabiando por dar muerte
a cuantos atrevidos
se pusieran en mis brazos,
pues soy león vengativo
que despedaza en sus manos
a cuantos me hayan ofendido.

(Entre tanto, coloca el rey cristiano una imagen de la Virgen y un belén a su espalda. El moro se vuelve cuando ha desaparecido el cristiano, ve la imagen y, sacando la espada, dice:)

Mas... ¡cielos, ¿qué es lo que veo?!
 Confuso soy y aturdido.
 ¿Quién el atrevido fue
 que con tal osado brío
 se dignó fijar aquí
 esta imagen, este hechizo
(señalando a la Virgen)
 a la que los cristianos llaman
 María, madre de Cristo?
 No soy quien ser solía
 o es encanto lo que miro.
 Los muros se me estremecen
 cuando miro sorprendido
 ¡Que enarbolem mis banderas,
 que, en dando un amago,
 quedan todos abatidos!
 Yo soy aquel también
 que de los pechos de una leona
 mamé su leche tan cruel
 a quien la muerte perdona,
 como hizo el rey al laurel.
 Pues de aquí a mi furor
 ¡cómo tú, cristiano atrevido,
 no tiembles de que yo
 te publique tu enemigo
 hasta llegar a saber
 el por qué estoy tan ofendido!
 Hasta llegar a ver la sangre
 de este cristiano atrevido
 no he de recibir contento.
 Al llamar a este fuerte castillo,
 salid cuantos estéis dentro,
 que a todos os desafío.
 Salid a batallar

o si no dejadme sitio,
 pues os busca un león
 en volcanes encendidos.
 Tuvisteis valor de andar tan atrevidos
 y dejar en mis reales esta,
 que es la que más me ha ofendido.
 Tened para salir a batallar conmigo,
 y si no queréis salir,
 en este retrato mismo,
 que es el que más estimáis,
 me he de vengar atrevido,
 convirtiéndolo en pedazos,
 de coraje enfurecido.

(Entra el rey cristiano)

REY CRISTIANO:

Detente, bárbaro impío,
 que si te sufrió el valor
 de llegar tan atrevido
 a desafiar a cuantos
 defienden la fe de este Cristo,
 yo no te puedo sufrir
 en tan bárbaros designios,
 porque, en tocante a María,
 me enfurece y me enarvilo.
 Aquella pura y sin mancha,
 aquel pimpollo divino,
 aquella suprema reina
 de los ángeles benditos,
 a quien suplico y amparo
 de cuantos cuchillos ultrajan
 su ser divino.
 Y ya, cansado de verte
 tan soberbio y tan altivo,
 vengo para que sepas, tirano,
 que habrá quien te dé castigo
 de tus bárbaras razones,
 de tu mal trazado estilo.

Y ya que tanto blasfemas
de valiente y atrevido,
saca ese cobarde acero,
saca ese cortante filo
y verás en breve tiempo
el más humilde caudillo
que tiene la cristiandad,
si saben cortar los filos
de mi vencedora espada.
¡Ea, moro atrevido,
apercíbete a la batalla!

REY MORO:

Cristiano, ya me apercibo
y te responderé ahora
con esta fuerte cimitarra,
este campeón de mahoma,
aqueste rayo de Alá,
abrasante maravilla,
castigando tu soberbia
con esta curva cuchilla.

REY CRISTIANO:

Hablar menos y obrar más,
que me ofenden tus razones.

REY MORO:

Hablar y obrar porque soy
rayo en las ocasiones

(Comienza la pelea)

REY MORO:

Mas ¡ay de mí, que la tierra
que he pisado me ha faltado!
(Cae)
¡Oh, valeroso cristiano,
detén tu espada

y ayúdame a levantar,
que esto vencido en batalla!

REY CRISTIANO:

Ya estás vencido, tirano,
y castigada tu infamia,
y, si a Dios no te confías
ni de sus sendas te apartas,
t3e he de cortar la cabeza
y en la punta de mi espada
la he de llevar por bandera
como triunfo de mi hazaña.
Moro, a Dios confiesa
y a la Virgen soberana.

REY MORO:

Si me vence tu argumento,
yo te juro mi palabra
de recibir el bautismo
y, asistido de la gracia,
confesar a Dios y hombre
y a su madre soberana.

REY CRISTIANO:

A estas propuestas palabras
levanta, moro, levanta,
propón tus dificultades,
que yo, confiado en la Gracia
de maría he de vencerte,
aunque el estilo me falle.

REY MORO:

Digo que no puede ser
que de una doncella intacta
naciera ese Dios y hombre
quedando la doncella casta.
Esta es la dificultad
que me abrumba y me desmaya:

parir y quedar doncella
parece cosa de fábula.

REY CRISTIANO:

En eso no pongas dudas,
que en eso no queda mancha.
¿No ves allá, en tus largos ritos,
que el sol entra por el cristal
sin romper el vidrio?
Así entró aquel sol divino
de Jesucristo en María,
quedando aquel cristal fino
de santidad tan perfecta
como antes de haber nacido.
Porque obrando en sumo bien
de aquel tan activo romper
las canales bellos de aquel
cristiano puro y limpio
de su divinidad quedó
este seno tan eterno
que a los secretos divinos
no se puede los misterios más activos.
Con esto ya te he explicado.
Confiesa el nombre de Cristo.
Deja tu idolatría y recibe el bautismo
y me tendrás a tu lado
como al más leal amigo.

REY MORO:

Basta, valeroso cristiano,
que dos veces me has vencido:
una por tu argumento
y otra con tu acero limpio.
Llévame, que no sientan mis jinetes,
que apercebidos están
para si me ofendes,
yo confesaré a Jesucristo.
Llévame pronto, cristiano
donde reciba el bautismo,
que cada instante que pasa

se me hace un siglo.
Y a vos, sagrada María,
el perdón os pido,
que la sequedad de este mundo
he vivido, confesando la fe.
¡Viva Cristo!

REY CRISTIANO:

Para verte bautizado
ya está todo convenido.
Profesa la fe
(Le abraza)
y abrázame de nuevo, amigo.
(Abrazados, dice el cristiano:)
Luz y gloria de pagano,
pues en ti espera un caudillo
gloria de la cristiandad
y gran defensor de Cristo.
(Se dirige a María)
Y a vos, sagrada María,
reina del cielo divino,
que con tu santa ayuda
a este moro he convertido,
para que convertir pueda
a la fe de tu santo Hijo
más moros que traiga el mar
y granos de arena en su abismo.
Así lo espero, señora,
de vuestro poder divino,
que asistido de la gracia
siempre iré por buen camino
y también en mis brazos
el que creyere judío.

Y al público en general
que nos perdonen las faltas,
equivocaciones y yerros,
y tengan feliz el año
como para mí deseo.

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ PELLITERO, Ana María (ed.): *Teatro Medieval*, Madrid, Espasa Calpe, 1990.

ALONSO PONGA, José Luis: *Religiosidad popular navideña en Castilla y León. Manifestaciones de carácter dramático*. Salamanca, Junta de Castilla y León, 1986.

ALONSO PONGA, José Luis: «El auto de los Reyes magos de Paredes de Nava», *Diario de Valladolid*, 12-I-2019. (www.diariodevalladolid.es).

BARREDA, Angel Luis: «Villamoronta. Cincuenta jóvenes recuperan la tradición perdida del 'Auto de los Reyes Magos'», *El Norte de Castilla* (edición de Palencia), 30-XII-1988, p. 10.

BRISSET MARTÍN, DEMETRIO E.: «Clasificación de los 'moros y cristianos'», *Gazeta de Antropología*, 10, 1993. (<http://hdl.handle.net/10481/13641>)

CARDINI, Franco: *Los Reyes Magos. Historia y leyenda*, Barcelona, Península HCS, 2001.

CUESTA, Carmen y CALDERÓN, Luis: «Los Reyes más desconocidos», *Diario Palentino*, 3-I-2014. (www.diariopalentino.es).

DÍAZ, Joaquín y ALONSO PONGA, José Luis: *Autos de Navidad en León y Castilla*, León, Santiago García, 1983.

DÍAZ, Joaquín y ALONSO PONGA, José Luis: *Autos de Reyes en León y Castilla*, Fundación Joaquín Díaz, Publicaciones Digitales (PDF), 2020.

DÍEZ MERINO, Luis: «La religión cristiana en el Ayuntamiento de Santibáñez a mediados del siglo XX», en Natalia CALLE FAULÍN: *Santibáñez de la Peña. Memoria fotográfica de sus pueblos y sus gentes*, Villalón de Campos, Cultura&Comunicación, 2004, pp. 83-101.

FERNÁNDEZ, José María: «Un 'auto' popular de los Reyes Magos», *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*, V, 1949, pp. 551-621.

GARRIDO BARRERA, Soledad: «San Antón y los Reyes en San Cebrián de Campos», *Al Socayo*, nº 4, 2004, pp. 15-21.

HOYOS HOYOS, Carmen: «Edición y estudio lingüístico-literario del Auto de los Reyes Magos de Paredes de Nava», *PITMM*, 61, 1990, pp. 541-595.

MANZANO, Miguel: *Cancionero Leonés*, León, Diputación de León, 1989.

MARTÍN, Francisco: «Micieces de Ojeda. Fiesta de Reyes», *El Día de Palencia*, 12-I-1931, p. 2.

MENÉNDEZ PELÁEZ, Jesús: «Antiguas dramatizaciones litúrgicas en Asturias: hacia los orígenes del teatro medieval», *Archivum*, XXXVII-XXXVIII, 1987-1988, pp. 159-181.

MIÑAMBRES, Nicolás: *Pastoradas y Autos de Reyes en Cullillas de Rueda y otras obras*, León, Diputación de León, 2012.

NIÑO MARTÍNEZ, Heliodoro: «Con extraordinaria brillantez se representa la Adoración de los Reyes Magos en Fresno del Río», *El Diario Palentino*, 12-I-1957, p. 5.

P. P.: «Micieces de Ojeda. Los Santos Reyes»; *El Día de Palencia*, 30-XII-1939, p. 2.

PÉREZ PRIEGO, Miguel Ángel (ed.): *Teatro medieval*, Madrid, Cátedra, 2009.

REY GARCÍA, Emilio: «El Auto de los Reyes Magos en Fresno del Río (Palencia)», *Nasarre: Revista Aragonesa de Musicología*, XII, 1, 1996, pp. 41-100.

REY GARCÍA, Emilio: «El Auto de los Reyes Magos en San Andrés de la Regla (Palencia)», *PITTM*, 67, 1996, pp. 129-168.

REY GARCÍA, Emilio: «El Auto de los Reyes Magos en Támara (Palencia)», *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*, LII, 1, 1997, pp. 235-281.

REYERO Jaime G.: «Fresno del Río. Renació la tradicional representación de los Reyes Magos», *El Diario Palentino*, 12-I-1988, p. 12.

RODRÍGUEZ LESMES, Dacio: «Un 'Auto de Reyes' en Tierra de Campos», Madrid, Publicaciones de la Dirección General de Enseñanza Media, nº 552, s. f.

RUBIO, Antonio: «Quinientas personas presenciaron en Támara el Auto de los Reyes Magos», *El Norte de Castilla* (edición de Palencia), 7-I-1996, p. 10.

TERESA LEÓN, Tomás: «Auto de los Reyes Magos», *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*, III, 1947, pp. 579-589.

TERESA LEÓN, Tomás: «Paredes de Nava, Villa Señorial: (su historia y tesoro artístico)», *PITTM*, 27, 1968, pp. 243-254.

VARONA, Faustino: «Villavega de Aguilar. Resti (83 años) recuerda la 'época brillante'», *El Diario Palentino*, 12-IV-1980, p. 17.

WEBER-ANTÓN, María Victoria: *Un siglo de poesía pinchorra. Cuartetas de quintos 1912-2012*, Palencia, Institución Tello Téllez de Meneses, 2017.

(sin firma): «Paredes de Nava. Crónicas paredañas», *El Día de Palencia*, 8-I-1931, p. 2.

(sin firma): «Itero de la Vega. Fiesta de Reyes», *El Día de Palencia*, 9-I-1931, p. 2.

(sin firma): «La fiesta de los Reyes en Villamoronta», *El Diario Palentino*, 14-I-1954, p. 5.

(sin firma): «San Cebrián de Campos. Un grupo de jubilados recupera el Auto Sacramental de los Reyes Magos», *El Norte de Castilla* (edición de Palencia), 7-I-2003, p. 11.

EL MAESTRE PÉREZ CORREA Y LA LEYENDA DE TENTUDÍA

José María Domínguez Moreno



Figura 1. Monasterio de Tentudía

I.

En el siglo XIII el Maestre de la Orden de Santiago don Pelay Pérez Correa, en tiempos de la conquista de Sevilla, vence a los musulmanes en las tierras de la actual Calera de León (Badajoz), en los montes de Tudía¹. Se dice que en el punto donde se desarrolló la batalla, el Maestre erigió una pequeña ermita a la Virgen, bajo la advocación de Tudía o Tentudía.

Muy pronto el primitivo santuario alcanzó gran popularidad en razón a los milagros que

de inmediato comenzaron a atribuirse a Nuestra Señora (Figura 1). Así lo vemos a través de las *Cantigas de Santa María*, que Alfonso X escribiera tres décadas después de la muerte del maestre, hecho acaecido en el año 1275. A la Virgen de Tudía dedica cinco de sus composiciones para informar de otros tantos prodigios: 325 (*Como Santa María de Tudía sacou ùa manceba de cativo*), 326 (*Como Santa María de Tudía prendeu os ladrões que lle furtaron as colmēas*), 329 (*Como déus fez a un mouro que fillou a oférta do altar de Santa María que se non mudasse do logar*), 344 (*Esta é como Santa María de Tudía resorgiu ùu meninno que éra mórto de quatro días*) y 347 (*Como Santa María de Tudía fez a ùa cavalgada de crischãos e outra de mouros que maséron ùa noite cabo da sa eigreja e non se viron, por non averen ontr'eles desavēença*).

¹ El topónimo Tudía responde a una derivación del término Tutiya, nombre con el que los árabes conocían a este lugar y con el que designaban a la calamita, mineral abundante por estos parajes de Sierra Morena. TERRON ALBARRAN, Manuel: «Tudía y no Tentudía. Precisiones y significado de este nombre», en *Alminar*, 8 (Badajoz, 1979), pág. 9.

Ninguno de estos relatos hace alusión al que actualmente es el milagro más conocido y que se relaciona con la conquista llevada a cabo por el maestro Pérez Correa. Este refiere cómo el maestro, puesto que la llegada de la noche le impediría infringir una completa derrota a los

enemigos, intercedió ante la Virgen para que detuviera el día (Figura 2).

La primera información conocida sobre el particular se debe Pedro de Orozco y Juan de la Parra, que, en el año 1488, daban a conocer el hecho a través de su crónica sobre la Orden de Santiago:

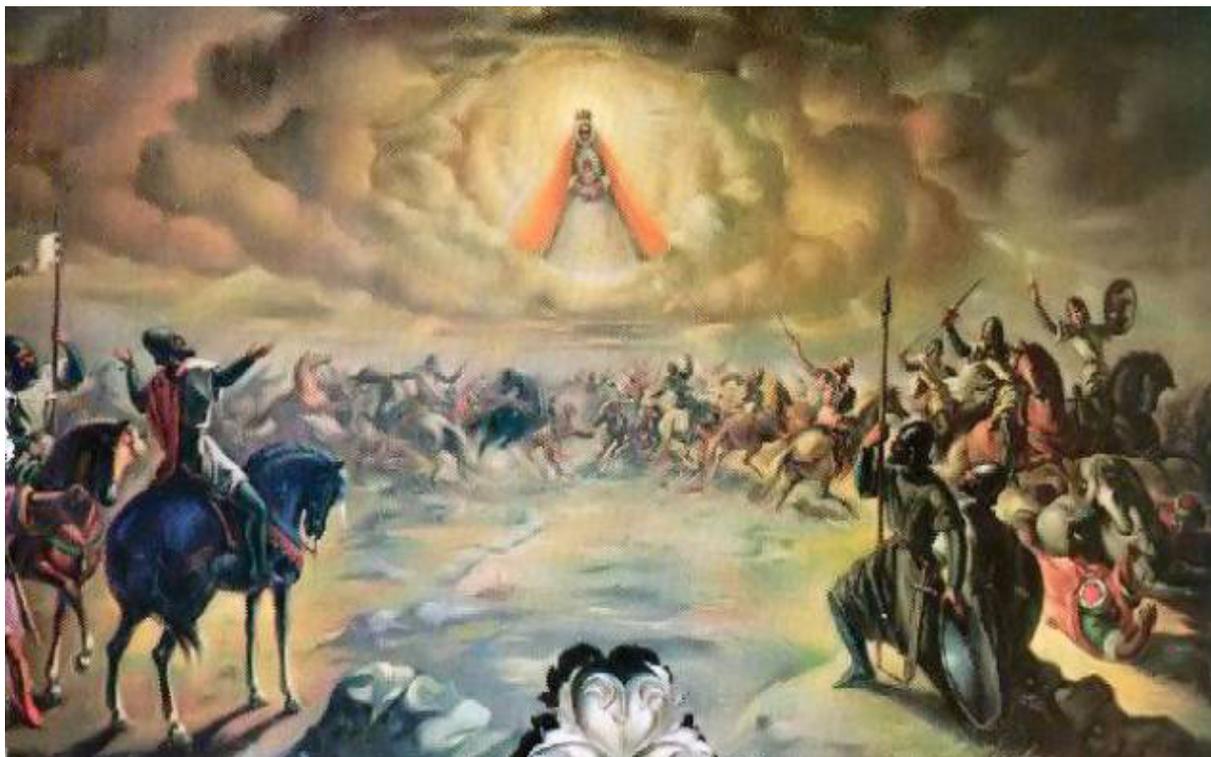


Figura 2. Oleo con la recreación de la Batalla de Tentudía. Conventual santiagouista

E fallase aver peleado muchas veces este maestre con los dichos moros, i especialmente en esta provincia de Leon, en la sierra de Tudia, donde miraculosamente, con la mano, i favor del Santo Apostol los vencio, i desbarato, con gran perdida, i daño que ende rescibieron, i el i sus cavalleros ovieron dellos grandes despojos...

E aún se dize i tiene por cierto que, a suplicaçion suya fue detenido el dia, hasta ser fecho, i acabado el vençimiento, i a devoçion de Nuestra Señora, la Virgen María, que esta graçia le alcançó del buen fijo suyo Nuestro Redentor Jhesu Xpristo. El fizo, i edificó allí en la dicha

sierra, donde ovo aquella vitoria la Yglesia suya, que oy dia paresçe i es cabeça de la vicaria de Tudia y Reina, i bien se conforma el nombre de su vocaçion con la rogaria i suplicaçion del buen maestre, su devoto, que fallandose vencedor en el cabo del dia, con aquel deseo, i fervor de acabar a su voluntad, el vencimiento de los enemigos, porque no los cubriese la noche, dixo las siguientes palabras: Santa María ten tu día. E pues fue oydo, i respondido con obra, bien se da a conosçer que él, fuese amigo, i temeroso de Dios, i que su petición fue justa².

² OROZCO, Pedro de, y PARRA, Juan de la: *Estoria de la Orden de Caballería del Señor Santiago del*

El «E aún se dize» que abre el último párrafo da a entender que estamos ante una información que tiene su base en una tradición oral. Es posible que la creación de la leyenda se produjera en el siglo XIV, dentro de un ambiente culto, como lo era el monasterio santiagouista de Uclés. A favor del relato juega la toponimia del lugar en el que se produjeron los hechos, Tudia. Tal narración posibilita el que Pelay Pérez Correa pueda ser identificado con otros caudillos legendarios. Es el caso Josué, cuyo pasaje bíblico en el que se detiene el sol era de sobra conocido:

Entonces Josue habló á lehova, el dia que lehova entregó al Amorrheo delante de los hijos de Israel, y dixo en preencia de los Israelitas, «Sol detente en Gabaon, y Luna, en el Valle de Ajalon.

Y el Sol se detuvo, y la Luna se paró hasta tanto que la Gente se vengó de sus enemigos. Esto no está escripto en el libro de la rectitud? Y el Sol se paró en medio del cielo: y no e apressuró à ponerfe casi un dia entero.

Y nunca fue tal dia antes ni depues de aquel, obedeciendo lehova á la boz de un hombre: porque lehova peleava por Israel³.

Aunque tampoco se puede obviar la difusión que en esos momentos pudiera tener la *Chanson de Roland*, en la que también hallamos una acción de Carlomagno que cabría interpolar con las hazañas del Maestre de Santiago:

CLXXX. Por Carlomagno Dios ha obrado un gran milagro, pues el sol se ha

Espada. Ed. facsimil de la de 1488. Badajoz, Institución Pedro de Valencia, Diputación Provincial de Badajoz, 1978, pág. 368.

3 *Iosue*, X: 12-14. VALERA, Cypriano: *La Biblia. Que es, los Sacros Libros del Vieio y Nuevo Testamento. Segunda Edicion. Revista y conferida con los textos Hebreos y Griegos y con diversas translaciones.* Amsterdam, en Casa de Lorenço Iacobi, 1602, fol. 71v.

quedado parado. Los paganos huyen y los francos los persiguen. Allí en Val Tenebrosa los han alcanzado y los persiguen, y, hostigándoles hacia Zaragoza, los van matando a grandes golpes y les cortan sus vías y los caminos mayores...⁴.

Sin embargo, en el caso que nos ocupa debió ser la historia de Josué la que inspiró el relato sobre la detención del sol por parte de Pelay Pérez Correa, así como de otra leyenda gemela de esta que también tuvo que ver con una batalla contra los moros. Se mantiene vivo en La Rioja el recuerdo de que Ramiro I, durante el enfrentamiento de Clavijo, se dirigió a la Virgen en los mismos términos que lo hiciera posteriormente Pelay Pérez, produciéndose idéntico milagro. En agradecimiento fundó el monasterio de Tentudía, cuyas ruínas aún son visibles por los montes de Laturce.

La primera referencia que pone en relación el milagro de Tentudía con la escena bíblica de Josué la encontramos en el año 1565 (Figura 3). Se halla en la semblanza que, al igual que de todos los maestros fallecidos, se hace de don Pelay Pérez Correa, el decimocuarto de la lista. Señala al respecto:

Esta enterrado en vna yglesia que se dize, Santa Maria de Tudia, que es en Sierra morena, en la Prouincia de Leon: la qual el dicho Maestre ma[n]do edificar, y junto a ella vn conuento de religiosos de la orden, porque en aquel lugar vençio vna batalla de Moros, y fue en alca[n]ce dellos al tiempo q[ue] el Sol se ponía: y como viesse que le yua faltando el dia para la entera destruycion de los moros, suplico a nuestro Señor se lo detuuisse, poniendo por intercessora a la sagrada Virgen Maria: y las palabras de la oracion fueron: Sa[n]cta Maria deten tu dia: lo qual particularmente dixo, porque era aquel dia de vna de las fiestas de nuestra Señora: y por su oracion se detuuu el

4 *Cantar de Roldán.* Traducción: Isabel de Riquer. Madrid, Editorial Gredos, 1999, págs. 178-179.

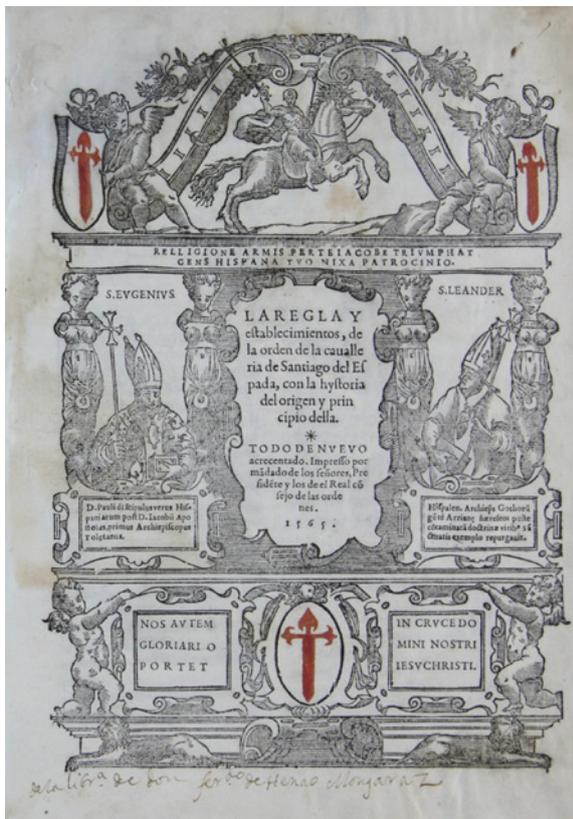


Figura 3. La regla y establecimientos, de la orden de la caualleria de Santiago del Espada

Sol por bu[e]n espacio de tie[m]po, hasta que del todo ve[n]cio y co[n]cluyo la batalla renoua[n]dose el antiguo milagro de losue Y por esto se llamo aq[ue]lla yglesia Sa[nc]ta Maria de Tudia, y es de mucha deuocion, y concurren a ella muchas gentes de diuersas partes. Y porq[ue] el sitio della es malsano en todo tiempo, su Magestad del Emperador y Rey don Carlos, de gloriosa memoria, mando que el dicho Conuento se edificasse abaxo de la Sierra, en vn lugar que se dize la Calera, que es encomienda de la dicha yglesia de nuestra Señora Sancta Maria de Tudia, que oy es Vicaria, y tiene de baxo de su jurisdicion diez lugares de los principales de la dicha prouincia⁵.

5 La regla y establecimientos, de la orden de la caualleria de Santiago del Espada, con la historia del origen y principio della. Todo nuevo acrescentado. Impreso por ma[n]dado de los señores, Preside[n]te y los del Real co[n]sejo de las ordenes. Alcalá de Henares, en casa de Andres Angulo, 1565, fol. 15v.

Copias literales de este son los establecimientos publicados en los años 1577⁶ y los elaborados o compuestos, en 1603, por don García de Medrano⁷ y, en 1655, por Francisco Ruiz de Vergara Alava⁸. Y Josué seguirá trayéndose a colación cada vez que los historiadores y cronistas de los siglos XVII y XVIII refieran el milagro de la detención del sol.

Parece probable que hacia 1440 existiera en el monasterio de Uclés una crónica, actualmente desaparecida, sobre el maestre Pérez Correa⁹ y que en la misma se recogieran algunos

6 Establecimientos de la Orden y Caualleria de Santiago el Espada. Madrid, en casa de Fra[n]cisco Sanchez, 1577, fol. 16v.

7 La Regla y Establecimientos de la Cavalleria de Santiago del Espada, con la Historia del origen y principio della. Compuesto y ordenado por el Licenciado don Garcia de Medrano, del Consejo de las Ordenes, auiendo sido nombrado Assessor del Capitulo General por su Magestad, el qual se lo cometio. Madrid, en casa de la viuda de Luis Sanchez, 1637. Hay una primera edición impresa en Valladolid, por Luis Sanchez, en el año 1603, fols. 17v–18r.

8 Regla, y establecimientos, de la Orden y Caualleria, del glorioso apostol Santiago, patrón de las Españas, con la Historia del origen y principio de ella. Madrid, Editor Pedro de Villafranca, 1655, págs. 31-32. Existe una edición posterior: Regla, y establecimientos nuevos de la Orden, y Caualleria del glorioso apostol Santiago, conforme lo acordado por el Capitulo General, que se celebrou en esta Corte el año de mil y seiscientos y cinquenta y dos, y se feneció en el seiscientos y cinquenta y tres. Confirmados por la Magestad del Catolico Rey don Felipe Quarto, el Grande, nuestro Señor. Compuestos, y ordenados de su real mandado, por el licenciado Don Francisco Ruiz de Vergara Alava, Cavallero de el Orden de Santiago, y Consejero en el Real, y Supremo Consejo de las Ordenes Militares. Madrid, en la Imprenta Real, Calle del Carmen, por Joseph Rodriguez, 1702.

9 FLORES ARROYUELO, Francisco J.: Del caballero y otros mitos... Murcia, Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, 2009, pág. 204. «De la realidad histórica y la ficción en la Crónica del Maestre Pelayo Pérez Correa y en El Victorial de Gutierrez Díez de Games, libro dicho Crónica de Pero Niño», en Estudios Románicos, Universidad de Murcia. Area de Filología Románica, Volumen 11, 1999, págs. 139-140. AVALLE-ARCE, Juan

hechos mitificadores tendentes a ensalzar su figura, entre los que estaría incluido el milagro de Tentudia. Tal historia no solamente sería utilizada por los cronistas de la orden, sino también por relatores ajenos a la institución, como es el caso del autor anónimo que a finales del siglo xv escribió la *Historia de los hechos del marqués de Cádiz*¹⁰. En ella, indicando que «según cuenta su corónica», narra el hecho de la detención del sol:

Otrosy no es de dejar en olvido el bienaventurado maestre de Santiago don Pelaez Correa, que tanto floreció favoreciendo la fé de Jesucristo, que yendo un día en pos de los moros con muy poca gente, e los moros eran gran número de ellos de caballo, e de pié, e como él se fallase ya puesto encima de la sierra de Santa María de Tudia, e viese tan gran morería, e como el día fuese ya passada la mayor parte dél, que ya era tarde, e su gana era grande de pelear con los moros, e como él era devoto de Nuestra Señora la Virgen María, él se apartó un poco de sus caballeros e puso las rodillas en tierra junto con una peña blanca que parecía cristal, e con muchas lágrimas, fizo una muy devota oración, los ojos y manos levantados contra el cielo, e dijo: —¡ Oh Señora Virgen María, por reverencia y acatamiento de tu limpieza y Santísima Virginitad, detén hoy este día y dános vencimiento contra estos enemigos, porque el nombre de Jesucristo por todas

*las generaciones del mundo sea loado! E la oración acabada, según cuenta su corónica, el sol estobo quedo tres horas e media, y luego el maestre se vino a sus caballeros, muy alegremente, e comenzólos mucho á esforzar, e dixoles: -Ea, caballeros, que hoy es nuestro día. E todos con grande alegría se fueron contra los moros, peleando muy bravamente, e venció toda la morería, e siguiendo el alcance, mató infinitos de ellos. Pues quién podrá acabar de contar de otros muchos nobles cosas contra los moros, favoreciendo la fé de Jesucristo?*¹¹.

Sin embargo, no todos los cronistas de la orden de Santiago destacan el milagro de la detención del sol, y solo tiende a hacer una escueta referencia a los muchos prodigios atribuidos a la Virgen de Tudía en pasado y en presente, como en este caso:

*Con razón deuemos sie[m]pre mirar i proueer en el reaparo y sustentamiento d[e] la casa de nuestra señora santa Maria de Tudia, segun los grandes miraglos que en fauor y acrescentamiento i sostenimiento de nuestra santa orden y religio[n] ha hecho y haze cada día, assi en tiempo de los buenos maestros antepassados, como hasta agora en el n[uest]ro*¹².

Pero no es lo más normal, como hemos visto y veremos. A mediados de siglo xvi asistimos a la reiterada publicación de los capítulos que celebra la Orden de Santiago. En estos libros, junto a las normas aprobadas y confirmadas, se insertan el catálogo de los maestros y una reseña biográfica de cada uno de ellos. Así es la

Bautista: «Sobre una cronica medieval perdida», en *Boletin de la Real Academia Espanola*, 42, 1962, págs. 255 ss. LÓPEZ FERNÁNDEZ, Manuel: «De las cantigas alfonsinas al teatro de Lope de Vega: El caso de Tudía», en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*. Departamento Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas de la Facultad de Geografía e Historia de la UNED, Número 19, 2006, págs. 184-185

10 FERNANDEZ GALLARDO, Luis: «La biografía como memoria estamental», en *Monarquía como conflicto en la Corona castellano-leonesa (c. 1230-1504)*. Coord. José Manuel Nieto Soria. Silex Ediciones. Madrid, 2006. Pág. 472.

11 FUENSANTA DEL VALLE, Marqués de: «Historia de los hechos de Don Rodrigo Ponce de León, Marqués de Cádiz (1443-1488)», en *Colección de documentos inéditos para la Historia de España*. Tomo CVI. Madrid, Imprenta de José Perales y Martínez, 1893. Págs. 149-150.

12 *Regla de la orden de la cauallería de señor Santiago del Espada*. Toledo, en casa de Micer Lazaro Saluago Ginoues, 1529. Existe una edición anterior de Valladolid, Maestre Nicolás Tyerri impresor, 1526, fol. 72r.

descripción que sobre Pelay Pérez Correa leemos con fecha de 1547:

El XIII fue el valeroso y nombrado don pelay perez correa, (que en sus priuilegios se dize don Pae perez) Fue XXIII años maestre, siruio mucho al santo rey en la guerra y conquista de Seuilla y cordoua (en el año de Christo de M.CC. XL.VIII.) y en la su crónica se engrandesce mucho este maestre. Leese que en vna, batalla en que este maestre se hallo cerca de santa Maria de Tudia (que es en estremadura en lo que se llama prouincia de Leon) por oracion deste maestre se detuu el sol por buen espacio de tie[m]po que no anohecio fasta que se concluyo y vencio la batalla, y por esto se llamo vna hermita que allí auia & se edifico, santa Maria de ten tu día, & alli esta enterrado, & se edifica vn conuento de la orden porque ay gran deuocion en toda estremadura con aquella casa¹³.

En nada difiere el texto recogido en la publicación del año 1555. Se trata de una copia literal de un modelo que también se hace patente en los posteriores libros de la Orden de Santiago¹⁴. Así ocurre con los ya citados de 1565, 1577 y 1603, al igual que con el que, en 1597, fue compuesto por el freire Francisco de la Portilla¹⁵. Por su parte los visitantes del siglo XVI

13 Regla de la orden y caualleria de S. Santiago de la Espada, co[n] la glosa y declaracion del Maestro Ysla, freile de la misma orden, professo en el co[n]uento de Vcles, y capellan de su Magestad. Alcala de Henares, en casa de Ioan de Brocar, 1547, fol. 76r.

14 Regla y Establecimientos de la orden de la Caualleria de Señor Sanctiago del Espada. León, en casa de Pedro Çelada, 1555, fol. 10r.

15 Regla de la Orden de Caualleria de S. Santiago de la Espada. Con la glosa y declaracion del Maestro YSLA, Freyle de la misma orden, professo en el conuento de Vcles, y capellan de su Magestad. Va añadida vna Tabla de las materias, con vn Tratado de la Nobleza, compuesto por el Doctor Francisco de la Portilla, Freyle de la mesma orden. Anveres, en la Empresa Plantiniana, por Ivan

no dejan escapar la oportunidad de referirse al famoso milagro como una forma más de extender la fama milagrera de la Virgen de Tentudia:

Se apareçyó Nuestra Señora la Virgen María al Maestre don Pelay Pérez Correa yendo ençima de su caballo, el qual como la vido en visión se capeó armado en blanco como yba peleando con los moros, se hincó de rodillas y adoró la dicha ymagen y visión que ansí le fue apareçida, en la qual ystoria estase el sol que el dicho Muestre pidió a la Virgen María tuviese su día para que él pudiese mediante su graçia seguir el alcançe de los moros porque la sierra era áspera y fragosa y, para hazello, era menester día con que poder executar la vitoria¹⁶.

En el año 1571 el rey Felipe II daba autorización al calatravo frey Francisco de Rades y Andrada para la publicación del libro que había elaborado sobre las tres órdenes militares: Santiago, Calatrava y Alcántara¹⁷. Y este vería la luz de manera inmediata (Figura 4). En el prologo de la obra da cuenta de las investigaciones que ha llevado a cabo e informa acerca de cómo revelará sus fuentes:

... para cuya composicion he visto los Archiuos de las Ordenes, y otros de algunas Yglesias y Monesterios: y assi a la margen va acotado el Archiuo de donde se saco lo q[ue] en la Hystoria se dize. Quando se pone a la margen Caxon quarto o quinto. &c. hace de entender

Moreto, 1597, págs. 179-180.

16 AHN. Órdenes Militares, libro 1012 c, fol. 1306 r. Año 1574.

17 RADES Y ANDRADA, Fray Francisco de: *Chronica de las tres Ordenes y Caballerias de Sanctiago, Calatraua y Alcántara: en la qual se trata de su origen y sucesso, y notables hechos de armas de los Maestres y Caualleros de ellas: y de muchos Señores de Título y otros nobles que descien den de los Maestres: y de muchos Linages de España.* Toledo, en casa de Iuan de Ayala, 1572.

que aquello fue sacado del Archiuo de la Orden de quien allí se trata.



Figura 4

Por lo que respecta a Pelay Pérez Correa, que enumera como el decimosexto maestre, cita haber utilizado la *Chronica de don Fernando el Sancto*¹⁸, la *Crónica de Alfonso X el Sabio* o las *Calendas de Uclés*. Puesto que tales documentos silencian el *Miraglo de Tudía*, es lógico que Francisco de Rades se sirviera tanto de la *Estoria* de Pedro de Orozco y Juan de la Parra, como de las *Reglas y establecimientos* publicados con anterioridad, de la manuscrita *Crónica de Pelay Pérez Correa*, que sirvió igualmente al autor de la biografía de don Rodrigo Ponce de

18 La crónica publicada en Sevilla en el año 1515 por Jacobo Cromberger, retocada por el arcediano Diego López de Cortegana, alcanzó amplia difusión. En ella se dedica especial atención al maestre Pelay Pérez en los capítulos 41, 46, 50, 51, 54 y 67.

León¹⁹, y de otros «antiguos memoriales» que no especifica. De este modo refiere lo concerniente al susodicho milagro:

En los antiguos memoriales de cosas desta Orde[n]n se halla escripto, que el Maestre do[n] Pelay Perez Correa, ha-ziendo guerra a los Moros por la parte de Llerena huuo con ellos vna batalla al pie de Sierra Morena, cerca de donde agora es Sancta Maria de Tudia. Dicen mas que peleando con ellos muchas horas, sin conoscer se vitoria de vna parte a otra, como viesse que hauia muy poco tiempo de Sol, con desseo de vencer aquella batalla, y seguir el alcance, suplico a Dios fuesse seruido de hazer que el Sol se detuuisse milagrosamente, como en otro tiempo lo hauia hecho con losue, Caudillo y Capitan de su pueblo de Israel. Y porque era dia de nuestra Señora, poniendo por intercesora, dixo estas palabras, Sancta Maria deten tu dia. Dizese en los dichos memoriales que milagrosamente de detuvo el Sol por espacio de tiempo muy notable, hasta que acabo el maestre su victoria, y prosiguió el alcance. En memoria deste milagro dicen hauer se edificado una yglesia por mandando del Maestre, y a costa suya, a la qual puso nombre Sancta Maria de Ten tu dia: y agora corrupto el vocablo se dize Sancta Maria de Tudia²⁰.

Dos décadas más tarde el padre Juan de Mariana editaba su obra *Historiae de Rebus Hispaniae* y en ella, al barajar las dos hipótesis sobre el lugar de enterramiento del maestre (Figura 5), hace mención del monasterio de Tudía, informa escuetamente del milagro y se pregunta sobre la fiabilidad del mismo, por estimarlo como una apreciación subjetiva de los testigos:

19 El cronista hace un símil del marqués de Cádiz con El Cid, Fernand González y Pérez Correa.

20 RADES Y ANDRADA, Fray Francisco de: *Chronica de las tres Ordenes...* Pág. 32 v.



Figura 5. Sepulcro Pelay Pérez de Correa

... el qual templo que el edificó desde sus cimientos, a las haldas de Sierra morena, en memoria de vna batalla, que los años passados ganò de los Moros en aquel lugar, muy señalada, tanto, que vulgarmente se dixo y entendiò, que el Sol se paro y detuuu su carrera, para que el día fuesse mas largo, y mayor el detroço de los enemigos, y mejor se essecutasse el al alcance. Dizen otrosì, que aquella yglesia se llamó al principio de Tentudia, por las palabras que el Maestre dixo, buelto a la Madre de Dios: SEÑORA, TEN TU DIA. A la verdad, alterados los sentidos con el peligro de la batalla, y entre el miedo, y la esperança, quien pudo medir el tiempo? Vna hora parece muchas, por el deseo, aprieto, y cuydado. Demàs desto muchas cosas facilmente se creen en el tiempo del peligro, y se fingen con libertad²¹.

21 MARIANA, Ioannis: *Historiae de Rebus*

Tanto la crónica de Francisco de Rades como la Historia del Padre Mariana van a servir de modelo para cuantos a partir de las fechas de sus publicaciones escriban sobre la Orden de Santiago, sobre la figura de Pelay Pérez Correa o simplemente sobre el milagro de Tentudia. Un claro ejemplo es la obra de Frey Diego de la Mota, de 1599, que de forma reiterada cita a ambos autores. Al mismo tiempo nos habla de la existencia de una representacion plástica de la batalla, de la que tiene conocimiento a través de los informes de los visitadores:

Y dizese se detuuu el Sol por buen espacio de tiempo, y que le aparecio Nuestra Señora, y venció, en memoria de lo

Hispaniae. Toleti, Typis Petri Roderici, 1592. Liber Tertiusdecimus, caput. XXII, pág. 654. La traducción corresponde a la versión castellana publicada nueve años más tarde: *Historia General de España, compuesta primero en latin, despues buelta en Castellano por Iuan de Mariana*. Tomo Primero. Toledo, por Pedro Rodriguez, impresor del rey nuestro señor, 1601, pág. 879.

*qual esta pintada esta historia, y Batalla en esta Iglesia de Nuestra Señora de Tudia, segun lo dizen algunas visitas desta Orden*²².

Posiblemente la referida pintura corresponda al cuadro insertado en la parte inferior, lado del evangelio, del altar mayor, obra del artista Francisco Niculoso Pisano, ejecutado en el año 1518 (Figura 6).

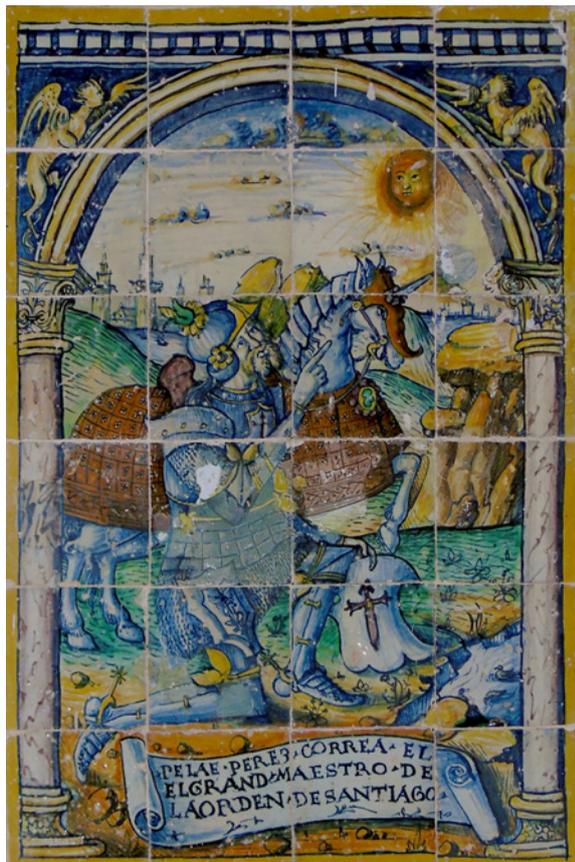


Figura 6

Y puesto que su divulgación es amplia y puede ser fácilmente manejada por personas ajenas

22 MOTÁ, Frey Diego de la: *Libro del principio de la Orden de la Caualleria de S. Tiago, del Espada, Y vna declaracion de la Regla, y tres votos substanciales de religion, que los Freyles Caulleros hacen, Y la fundacion del Conuento de Vcles, cabeça de la Orden, Con un catalogo de los Maestres, y Priores, y de algunos Caualleros*. Valencia, en casa de Alvaro Franco, 1599, Libro III, capitulo 2 («Catalogo de los Maestres de la Orden, y Caualleria de S. Tiago»), págs. 338-339.

a la Orden de Santiago, el texto de Rades será el más copiado por historiadores y cronistas. Es el caso de fray Francisco de Coria, según vemos en el manuscrito fechado en 1608, que ofrece su certeza sobre el día exacto de la batalla:

*... suplico a nuestro Señor Dios fuese seruido de hacer que el sol se detuuiese milagrosamente como en otro tiempo lo auia hecho por su pueblo de ysrael y su capitan, y caudillo Josue. Y por que aquel día era de nuestra señora, y creo sería la de Agosto, poniendola por intercesora en su justa petición...*²³.

La acción de Pelay llega a ser considerada como un modelo para los ejércitos que están en combate. Así lo pone de manifiesto Ivan Vitrian en una nota que añade a las memorias de Felipe de Comines, referida al descanso que buscan las tropas enfrentadas de franceses e italianos:

*... el buen Pelayo Correa Maestre de Santiago contra los Moros (con ruego à la Madre de Dios de Tentudia) en tiempo del Rey Don Fernando el Santo de Castilla, detuvieron el Sol, y alargaron el dia, porque la vezina noche no les inpidiese el curso de su vitoria. Però en el caso presente vemos contrarios deseos en ambos estos dos exercitos Italiano y Frances, que ambos desearon sumamente la noche, por salir del peligro de ser acometidos, ò acometer mientras durava la luz del dia, que es la que à los honrrados pone en honrra, y à los cobardes en afrenta*²⁴.

23 Descripción e Historia General de la provincia de Extremadura que trata de sus antigüedades y grandeza y cosas memorables que en ella an acontecido en sucessio[n] de tiempos del principio de la fe y Hierarchia eclesiastica. Predicacion del euangelio y fundacion de sus yglesias y obispados con otras cosas de notar. Compuesto por Fray Fran[cis]co de coria, de la Provincia de San Dabriel de los Descalzos de Sant Françisco. Manuscrito de 1608. Biblioteca Nacional de España. Fol. 61v.

24 COMINES, Felipe de: *Las memorias de Felipe de Comines, Señor de Argenton, de los hechos y empresas*

Y en esta nómina de personas que encuentran base argumental en la *Crónica de las tres Órdenes de Rades y Andrade* no podemos dejar de lado al dramaturgo Lope de Vega y Carpio. En aquella obra se inspiró de una manera especial para la elaboración de la comedia *El sol parado*, en la que refiere las andanzas de Pelay Pérez Correa. Puesto que aparece en la primera lista de *El Peregrino*, la comedia fue escrita con anterioridad a 1604, aunque su publicación data del año 1622. Empieza con la elección del maestro y concluye con el milagro de Tudía²⁵, que el dramaturgo refiere con los siguientes versos:

Maestre:
*Santa Maria Señora,
 laurel, palma, huerto, fuente
 ciprés, rosa, oliua, y lirio,
 Madre y Virgen aora y siempre
 Detén Señora tu dia,
 que mandar al sol bien puedes
 que tiene a los pies la luna,
 y tanta estrella en su frente.
 Cristo por cuya Fe santa
 no ay aquí quien no profese
 defendiendola morir,
 haz que el sol su curso cesse.
 Y si losue merecio
 que se detuuiesse, tenle,
 por ser dia que tu Madre*

de Luis Vndecimo y Carlos Octavo, *Reyes de Francia*, traducidas de frances con escolios propios por Don Juan Vitrian, Prior y Provisor de Calatayud. Tomo Primero. Amberes, en la emprenta de Iuan Meursio, 1643. Cap. CLXXIV, pág. 359, nota I.

25 MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino: *Obras de Lope de Vega publicadas por la Real Academia Española*. Tomo IX. *Crónicas y Leyendas Dramáticas de España*. Tercera Sección. Madrid, Establecimientos tipográficos «Sucesores de Rivadeneyra», 1899. Observaciones preliminares. Págs. XXI-XXIII. LÓPEZ FERNÁNDEZ, Manuel: «Una comedia de frontera en el teatro de Lope de Vega», en *Revista de estudios extremeños*, Vol. 62, 1 (Badajoz, 2006), págs. 189-216.

*nacio para que nacieses,
 tu Virgen deten tu dia.*

Campuzano:

Cielos, el sol se detiene.

Maestre:

*Santiago Freiles, Santiago,
 cierra Espana, a ellos Freiles.*

.....

Maestre:

*Todo el tie[m]po que ha durado
 al pie desta fuerte sierra
 la confusión de la guerra
 hemos visto el sol parado.
 Virgen vuestro santo dia
 mereció tan raro exemplo
 aqui he de labrar vn templo
 llamado Detén tu dia,
 Por memoria desta hazaña
 y su vencimiento raro.*

Campuzano:

*Gran Josue, nuevo amparo
 del nuevo Israel de España!²⁶*

También por los principios del siglo XVII Pablo Espinosa de los Monteros trataba de recabar informes con los que apoyar la canonización de Fernando III. Con esta intención da a la imprenta la primera de sus obras en el año 1621 bajo el título de *Epitome de la vida y excelentes virtudes del rey don Fernando*, que cumplimentará con una posterior publicación²⁷. Pero en el intermedio saca a la luz otro libro, el más conocido, en el que también hace relación de los

26 VEGA CARPIO, Lope de: «El Sol parado», en *Decimaseptima parte de las Comedias de Lope de Vega Carpio*. Madrid, por la viuda de Fernando Correa, 1622, fol. 234v.

27 ESPINOSA DE LOS MONTEROS, Pablo de: *Epitome de la vida y excelentes virtudes del esclarecido y santo rey don Fernando tercero de este nombre*. Sevilla, por Luis Estupiñán, 1631.

prodigios atribuidos a aquel monarca, colocando en primer lugar el milagro de Tentudia (Figura 7). En la descripción sigue fielmente a frey Francisco de Rades, si bien la detención del sol para él no se debe al ruego del maestre Pelay Pérez, sino a las oraciones que en ese momento está haciendo el rey Fernando:

En los mismos memoriales està escripto, q[ue] sabiendo el santo Rey D. Fernando, que estava en Sevilla, que aquel dia se avia de dar la batalla, lo gastó todo en Oracion; pidie[n]do a Dios el buen suceso contra los enemigos de la Fè. A cuyas Oraciones obedecio el Sol, parandose²⁸.

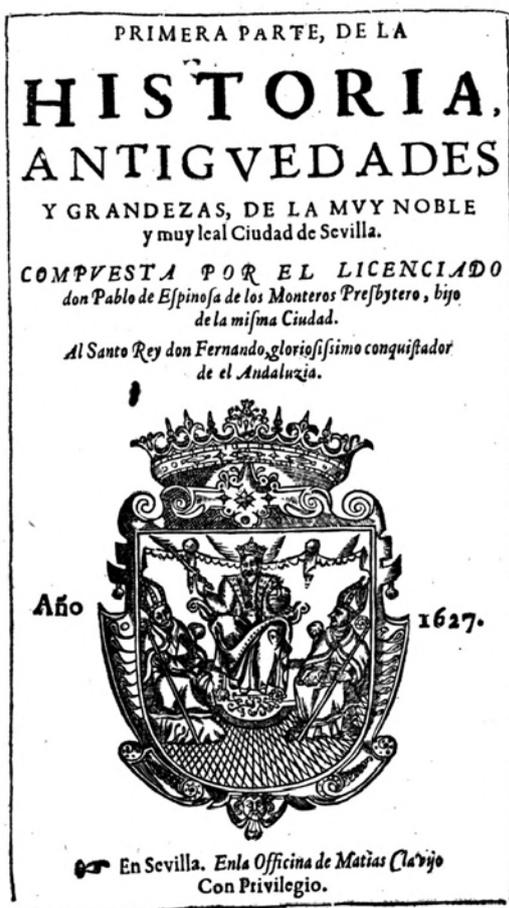


Figura 7. *Historia Antigüedades y Grandezas de la muy noble y muy leal Ciudad de Sevilla*

28 ESPINOSA DE LOS MONTEROS, Pablo de: *Historia, antigüedades y grandezas, de la muy noble y muy leal Ciudad de Sevilla. Primera Parte. Libro IIII. Capitulo VII. De los milagros que Dios Nuestro Señor a obrado, por intercesión del Santo Rey Don Fernando.* Sevilla, Oficina de Matias Clavijo, 1627, págs. 155v-156r.

Idéntico es el enfoque que presenta otros de los comisionados en la causa de beatificación, en este caso el jesuita Juan de Pineda. Tras copiar a Rades, pasa a rebatir la opinión del Padre Juan de Mariana sobre la sospechosa realidad del milagro:

No se porque el dicho Padre añade a este milagro una cortapisa, qual suele en otros, con riguroso i severo zelo de la verdad... La verdad es, que es muy mas natural, no advertir en el tie[m]po, si es mucho, o poco, estando en el conflicto de la refriega; en el qual, aun a penas se advierten las heridas, i golpes recibidos, que despues se tienen: i entonces tan poco se advierte la grandeza del peligro, quando a penas ay sentido, ni espíritu para otra cosa, q[ue] para acometer, herir i matar. Despues del peligro, i de la victoria, se pondera i mira de a fuera, su grandeza i dificultad, i lo ultimo, abona i califica la verdad del milagro, la frecuencia de los muchos que Dios obrava, en tiempo de aquellos Catolicos i Zelofos Principes, donde la milagrosa restauracio[n] de España por el Rey D. Pelayo, hasta nuestro Rey Santo Fernando. Mayormente, siendo esta una general i recebida tradicion, i testificada por los graves Escritores de aquella Orden, i de su Regla i Maestres...²⁹.

Tras la «probanza» del milagro, el Padre Pineda concluye con el mismo párrafo con el que Pablo de Espinosa atribuía el prodigio de la detención del sol a las plegarias del rey Fernando. Tal concepción fue compartida por posteriores cronistas, como Antonio de Quintanadueñas, que afirmaba «que sabie[n]do el Rey Don Fernando, que aquel día se avia de dar la batalla,

29 PINEDA, Juan de: *Memorial de la excelente santidad y heroicas virtudes del Señor Rey Don Fernando, Tercero deste nombre, Primero de Castilla, i de Leon.* Sevilla, en la oficina de Matias Clavijo, 1627, págs. 155-156.

todo le gastó en oración»³⁰, y Ortiz de Zúñiga, para quien la victoria solo fue posible porque «en oracion San Fernando lo auxiliava mejor con clamores al cielo, que pudiera con las mas bizarras tropas»³¹. Ante ello no faltó, en su momento, la irónica repuesta de Menéndez Pelayo, aliado con la opinión de Mariana:

*Sólo una devoción indiscreta y afeeminada, como era la de las postrimerías del siglo xvii, pudo imaginar que tal héroe como San Fernando, en quien nunca la piedad estorbó el fiero ímpetu bélico, pudiera estar en sosegada oración, como un pacífico anacoreta, mientras su gente se batía desesperadamente contra los moros*³².

Deudo de los libros de Francisco de Rades y de Juan de Pineda es la obra que en 1629 nos ofrece el clérigo sevillano Francisco Caro de Torres. Si del primero toma de manera casi literal el relato de la batalla de Pelay Pérez Correa, concuerda con Pineda a la hora rebatir la opinión del Padre Marina:

Estas dudas no nos la ponen a vna verdad tan assentada: pues lo mas cierto y natural es, el no aduertir el tiempo, y que parezca se passa mas aprissa a los

*que estan ocupados, que lleuan lo mejor del exercito, y pelean con tanto animo, como a los oprimidos, y atemorizados, ni de los que lo miden desde sus aposentos impossibilitando lo que no les passa por las manos, o se lo facilita fu gusto. Esta misma objeccion se podia poner al milagro de los milagros de losue qua[n]do detuu el Sol en la batalla en fauor de los Gabaonitas, q[ue] la Fe sincera y vence a la ambiciosa me[n]tira, como dize san Ambrosio, el padre lua[n] de Pineda en el memorial que hizo de la vida y milagros del santo Rey don Fernando, teniendo por cierto este milagro*³³.

A lo largo del siglo xvii y xviii siguen proliferando las crónicas y estudios históricos que encuentran un asunto recurrente en el relato del maestre Palay en relación con Tudía, y que no escapan de citar las mismas fuentes. Es el caso de Martín Carrillo, abad de Montaragón:

*... alcançò victoria de los moros, y siguió el alcance, como lo escriuen Rades de Andrada, y Francisco Caro de Torres en sus historias de la Religion de san Iuan, el Padre Pineda en el memorial que ha hecho de la vida, y milagros del santo Rey don Fernando*³⁴.

Lo mismo sucede con Alonso Núñez de Castro y con Francisco García. El primero nos habla de «muchos historiadores» que informan de la detención del sol, haciendo al margen una anotación de los mismos: Francisco de Rades, Juan de Pineda, Francisco Ruiz de Vergara, Diego

30 QUINTANADUEÑAS, Antonio de: *Santos de la ciudad de Sevilla, y su Arçobispado: Fiestas que su Santa Iglesia Metropolitana celebra*. Sevilla, Francisco de Lyra, 1637, págs. 192-193.

31 *Annales eclesiásticos, y seculares de la muy noble, y muy leal ciudad de Sevilla, metrópoli de la Andaluzia, que contienen sus mas principales memorias, desde el año de 1246 en que emprendio conquistar el poder de los Moros, el gloriosissimo Rey S. Fernando Tercero de Castilla, y Leon, hasta el de 1671, en que la Catolica Iglesia le concedio el culto, y titulo de Bienauenturado*. Madrid, Imprenta Real, por Iuan Garcia Infançon, 1677, págs. 5-6.

32 *Obras de Lope de Vega publicadas por la Real Academia Española*. Tomo IX. *Crónicas y Leyendas Dramáticas de España. Tercera Sección*. Madrid, Establecimientos tipográficos «Sucesores de Rivadeneira», 1899. Observaciones preliminares. Pág. XXIII.

33 CARO DE TORRES, Francisco: *Historia de las Ordenes Militares de Santiago, Calatrava, y Alcántara desde su fu[n]dacio[n] hasta el Rey Don Felipe Segundo, Administrador peretuo dellas*. Madrid, por Juan Gonzalez, 1629, fol. 237r.

34 CARRILLO, Martín: *Annales y memorias cronológicas. Contienen las cosas mas notables assi Ecclesiasticas como Seculares succedidas en el Mu[n]do, señaladamente en España desde su principio y población hasta el Año MDCXXX*. Zaragoza, a costa de Pedro Escuer, mercader de Libros, 1634. Fol. 367 v.

García de Medrano «y otros Autores que escriben de esta Orde[n]»³⁵. Es cierto que el libro de Núñez de Castro aparece poco tiempo después de la canonización de Fernando III y la biografía que nos ofrece constituye un auténtico panegírico. El autor nos hace ver que buena parte de sus victorias la «atribuyen muchos à milagroso efecto de la fervorosa oracion del Santo Rey»³⁶. Y entre estos milagros se cuenta el de Tudía, que no hubiera sido posible sin la intervención del rey Fernando, manteniendo lo apuntando por los clérigos Pineda y Espinosa de los Monteros:

*Al mismo tiempo observaron los que assitian al Rey Don Fernando, que puesto el Rey en oracion àzia el Occidente los ojos, estuvo algunas horas como absorto; de donde pasó à divulgar la piedad, que à la voz de el Maestre, y à la oracion de el Santo Rey Don Fernando, repitiò el Sol la obediencia, que à losue, que dandose surto en el Cielo, hasta que el Maestre Don Pelayo consiguì entero triunfo de sus contrarios*³⁷.

Por su parte al Padre Francisco García se debe la redacción sobre Fernando III, que se empieza a incluir, como santo declarado, en la edición del *Flos Sanctorum* de Pedro de Ribadeneira en el año 1675³⁸. Pero el hecho cierto

es que las sucesivas impresiones que alcanza la obra de Ribadeneira posibilitan una gran difusión de los milagros de Fernando III y el conocimiento a gran escala de la batalla de Tentudia. Por las mismas fechas se imprime la obra de Fray Antonio de Santa María, cuyo fin es poner de relieve la intercesión de la Virgen en los más significativos acontecimientos de la historia de España, entre los que destaca esta victoria del maestre Pérez Correa:

*Reparó el Maestre Don Pelayo Perez Correa en el inconveniente de faltarles la luz, y apresurarse la noche, y conociendo quan vano avia sido el trabajo de aquel día, si les anocheia, pues les cortava la hebra de su triunfo; acordaronse que era dia de Nuestra Señora, levantó los ojos al Cielo lleno de confiança, y juntamente las manos con las armas, y diò vna voz, que la oyeron los soldados, diziendo: SANTA MARIA, DE TEN TV DIA. Prosiguiòse la batalla, y viendo el enemigo, q[ue] el Sol no caminava, le mirava con espanto, y prodigio; pero viole fixo en su Horizonte, y sospechava, ò que lo avian clavado, ò cessava el movimiento de los Cielos, ò que el mundo se acabava à la voz de nuestro segundo Iofue. Desconfiaron de su feliz fortuna, y el Exercito Christiano hizo vna embestida tan valiente, que derrotó todo el Exercito enemigo, juntando Nuestra Señora el dia con el vencimiento, deteniendoles el Sol para que no les faltase la luz para triunfar, obedeciendo aquel hermoso Planeta a la voz de el gran Maestre, como lo hizo otra vez à la voz de Iofue*³⁹.

35 NUÑEZ DE CASTRO, Alonso: *Corona gothica, castellana, y austriaca. Escrivenze las vidas de San Fernando el Tercero, Don Alonso el Sabio, Don Sancho el Bravo, y Don Hernando el Quarto, con los Retrados de los Reyes Godos. Parte Tercera*. Amberes, en Casa de Juan Bautista Verdussen, Impressor y Mercader de Libros, 1681, pág. 59.

36 *Ibidem*, pág. 72.

37 *Ibidem*, pág. 59.

38 RIBADENEIRA, Pedro de: *Flos Sanctorum, o Libro de las Vidas de los Santos, en la qual se continenen las vidas de muchos santos de todos estados, que comumente llama Extrauagantes... Al fin de esta tercera parte van añadidas muchas vidas de Santos, aora nueuamente canonizados, escritas por el Padre Francisco García...* Tercera Parte. Madrid, a costa de Lorenzo de

Ibarra, 1675, pág. 692.

39 *España Triunfante y la Iglesia Laureada; en todo el globo de el mundo por el patrocinio de María Santissima en España. Finezas que Nuestra Señora ha obrado con España, obsequios y servicios con que han correspondido nuestros Reyes Catolicos...* Madrid, por Iulian de Paredes, Impresor de Libros, 1682, págs. 247.

II.

No es el prodigio de la detención del sol el único hecho sorprendente al que asistimos en la batalla que Pelay Pérez Correa libra en Sierra Morena. También se cuenta con la milagrosa aparición de una fuente, cuyas aguas calman la sed de los exhaustos cristianos, una vez que se ha parado el astro tras la petición del maestre a Nuestra Señora. Sin ella no hubiera sido posible la victoria. Nada sobre este particular conozco citado en crónicas o documentos anteriores al siglo XVI, por lo que la creación de la leyenda cabría suponerse con posterioridad a esta fecha. Las primeras menciones las encontramos en la *Historia* de Pedro de Espinosa de los Monteros y en el *Memorial* de Juan de Pineda. Pedro de Espinosa, tras enunciar los diferentes «memoriales mano escritos» existentes sobre el maestre Pérez Correa, dice al respecto:

Vno de los quales, añade segundo milagro, que alcançada la victoria el Maestre hirio una peña co[n] la lança, como otro Moyses, de que brotó una fuente de agua; co[n] que el exercito sediento y cansado se refreco, y remedio su necesidad: La qual oy corre, y haze su agua muchas maravillas co[n] enfermos, que por su devocion la beven⁴⁰.

Idéntico es el texto que inserta Juan de Pineda, aunque sin aludir a Moisés ni a los poderes medicinales de las aguas, pero reafirmando que de nada hubiera servido el anterior milagro sin este:

¿Porque que les aprovechara el aver ve[n]cido, muerto los enemigos, i deteni-dose el Sol, si los vencedores quedaran igualmente muertos de sed, i ahogados de cansancio?⁴¹

40 *Historia, antigüedades y grandezas, de la muy noble y muy leal Ciudad de Sevilla...*, págs. 155v -156r.

41 *Memorial de la excelente santidad y heroicas virtudes del Señor Rey Don Fernando...*, pág. 156.

Al igual que sucediera con el milagro astral, los posteriores historiadores y cronistas siguen fielmente lo apuntado por Espinosa de los Monteros, salvo muy ligeras matizaciones:

... el Maestre don Pelay Perez Correa auiendo conseguido esta vitoria, vie[n]do que su exercito estaua muy afligido de sed (sin la duda de q[ue] nota san Agustin a Moysen en el milagro que obró con su vara) hiriò con su lança vna peña, y brotó vna fuente de agua con que se alentò y refrigerò su exercito, que no fue menor milagro que el primero, y ambos son indubitables por las tradiciones que ha tenido y tiene la Orden de Santiago, y su regla, y establecimientos⁴².

Hallandose su gente cansada de la larga refriega, y fatigados de la ardiente sed, negandoles el refrigerio de el agua, la grande sequedad de la tierra, se afligì el General valiente, recelando perder èl, y los suyos las vidas a las ardientes fatigas de la sed, y qual otro Moyses, con el golpe de la vara hizo que una peña produxese copiosos raudales de agua, para alivio del sediento pueblo. Con santo zelo, y firme confiança executó lo mismo el Maestre, y en nombre de Dios, y de su Santissima Madre, hiriendo con la lança un peñasco, brotó milagrosamente una fuente de agua, con que se refrigerasse su Christiano Exercito⁴³.

... el dicho Maestre don Pelayo, estando la gente de su exercito sedienta, y fin agua, hirió con su lança en vna peña, y brotó vna fuente de agua, con que le alentó, y refrigero su exercito⁴⁴.

42 CARO DE TORRES, Francisco: *Historia de las Ordenes Militares de Santiago, Calatrava, y Alcántara*, págs. 237r-237v.

43 NUÑEZ DE CASTRO, Alonso: *Corona gothica, castellana, y austriaca*, págs. 59-60.

44 CARRILLO, Martin: *Annales y memorias cronológicas...*, fol. 367 v.

Solamente Ortiz de Zúñiga disiente de la opinión general. Para él no es la lanza del Maestro la que hace brotar la fuente sino su palabra:

*... de auer al impulso de su voz dado vna seca peña, fuente de agua, que satisfizo la sed de su gente, que perecía abrasada*⁴⁵.

Esta leyenda apenas tomó cuerpo en Extremadura y no sería improbable que la misma solo respondiera a una adaptación de otras similares que se conservan en la zona de Sevilla, referidas en este caso a la conquista de aquella ciudad. También en ellas toma protagonismo el maestro de la Orden de Santiago. Una de las versiones indica que Pelay Pérez, durante la toma de Sevilla, fue herido por una flecha emponzoñada, salvando la vida gracias a las atenciones que le dispensó Omar, un médico musulmán. Tras la muerte del sanador a manos de dos alevosos soldados del propio maestro, fue el mismo Pelay Pérez el que pronunció una oración fúnebre. Tras las exequias clavó su lanza en el suelo y en el hueco producido surgió un manantial en el que los sitiadores cristianos, que morían deshidratados, pudieron saciar la sed durante el tiempo que duró la conquista. Otros indican que el agua emergió cuando Pelay clavó la espada en el suelo por indicación del rey Fernando luego de encomendarse a la Virgen para que ayudara a las tropas sedientas y abatidas.

No obstante el clérigo Espinosa de los Monteros pretende dejar claro que los milagros de las fuentes de Sevilla y de Sierra Morena nada tienen que ver entre sí:

El sitio y lugar donde sucedio esta gran maravilla, se vee desde la insigne torre de la santa Iglesia mayor desta Ciudad: de la qual està dos jornadas, poco mas o menos, a la calera, ju[n]to a Segura

*de Leon, donde sucedio esta milagrosa batalla*⁴⁶.

Si con alguna fuente pudiera relacionarse la leyenda en la zona de Tentudia esta sería la denominada *La Malena*, en el mismo término de Calera de León. Se trata del manantial más abundante de aquellos parajes y brota a través de una oquedad practicada de manera artificial en la roca, aunque carece de una tradición oral al respecto (Figura 8). Pero sí existe otra fuente, concretamente en la cercana localidad de Cabeza la Vaca, que los vecinos relacionan con la batalla de Tentudía y que conocen con el sugestivo nombre de *La pisá del caballo*. Sin embargo, el origen de la misma nada tiene que ver con el maestro, sino con el apóstol Santiago, que al decir de alguna crónica, como la de Pedro de Orozco y Juan de la Parra también aquí hizo acto de presencia para acosar a los moros junto a Pelay Pérez Correa. Y así lo confirma la leyenda:



Figura 8. Fuente La Malena (Calera de León)

45 *Anales eclesiásticos y seculares de la ciudad de Sevilla...*, pág. 6.

46 *Historia, antigüedades y grandezas, de la muy noble y muy leal Ciudad de Sevilla...*, pág. 156 r.

Tras la batalla (de Tentudía) las huestes sarracenas derrotadas y en huida, se ven acosadas por el ejército cristiano capitaneado por el Apóstol Santiago. Los restos del ejército musulmán emprenden su dramática retirada al abrigo de la topografía del terreno, donde son frecuentes las quebradas y barrancos, llegando así hasta el que se conoce hoy con el nombre de Martín Gil, por cuyas escabrosas profundidades discurre el arroyo de Los Linos, a la sazón seco sufriendo, también, el ejército cristiano las penalidades del calor y de la sed. Llegado un momento, los perseguidores desfallecen mostrándose incapaces de continuar el hostigamiento para culminar la victoria. En medio de esta situación desesperada el caballo que monta el Apóstol Santiago pisa, fuertemente, una roca y desde sus entrañas brota, al instante, un raudal de agua limpia, fresca y ferruginosa... con la que saciar la sed y restañar las heridas del combate.

Desde entonces la fuente vierte sus aguas al arroyo de Los Linos y junto a ella perdura la pisada del caballo grabada en la roca. Esta leyenda y la huella, clara, de lo que parece ser la herradura de un caballo inspira el nombre de la fuente⁴⁷.

La creencia de que el apóstol ayudó a los cristianos en la conquista de Sierra Morena no solamente se ciñe a Cabeza la Vaca. También permanece muy viva en Montemolín, donde aún se ven las huellas que dejaron grabadas las pezuñas del caballo de Santiago tanto en el Monte de la Herradura como en los muros del castillo, cuando iba en persecución a los huidos de Tentudia (Figura 9).

47 SUÁREZ CABALLERO, Federico: «Fuentes y manantiales salutíferos en el Interrogatorio para la visita de la provincia de Extremadura de la Real Audiencia de Cáceres (1791–1793). Acotaciones sobre un tema poco conocido», en *Revista de Estudios Extremeños*, XLIX, III (Badajoz, 1993). Pág. 709.



Figura 9. Santiago interviniendo en la batalla. Retablo del conventual santiaguista

Encontramos otras leyendas en torno a los milagros que acompañan a las conquistas de Pelay Pérez Correa que comienzan a gestarse por los pueblos de la comarca en un periodo bastante alejado al de las andanzas del maestro. Es el caso de Llerena y su Virgen de la Granada. Existe algún documento de mediados del siglo XVII que hablan de la aparición de Nuestra Señora sobre un granado cuando se produce la conquista de la ciudad.

Confirma este yntento La tradicion Constantissima en que ningun Vecino de esta Ciu[da]d, ni de esta comarca a dudado ni discreado, que antes que ultimamente se fundase la poblacion que oy tiene Llerena para que tubiese efecto se aparecio la ymagen de la Virgen S[anti]sima n[uest]ra Señora en un granado; Y es mui fuerte el argumento que se toma de la Tradición particular y provincial en que nadie a discrepado... Y siendo como esto es firme y sin duda presupone el aberse aparecido que antes esta S[an]ta ymagen abia sido adorada, y benerada en esta tierra, que se bolbiese a cobrar de los moros. Y en granado que es arbor que de ordinario se planta y cultiba en huertas, dentro o cerca de poblaciones, y que le abia abido antes que se Conquisase a los moros. Y luego se le fundo la Yglesia mayor parrochial, que era lo primero que hacáin los Christianos, quando conquistaban. Y tambien es tradicion asentada que la Capilla mayor se fundo en donde estaba el mismo granado⁴⁸.

48 MORILLO DE VALENCIA, Andrés: «Compendio ó laconismo de la Fundación de Llerena y descripción de su sitio con algunas cosas memorables de sus naturales y del gobierno de sus Tribunales compuesto p[or] el [L]icenciado Andrés Morillo de Valencia Abogado y rex[id]or por el estado de hijo dalgos». Manuscrito de hacia 1650. Transcripción y estudio preliminar, por César del Cañizo Robina. En *Revista de Extremadura*. Cáceres, año 1, número V, 1899. Págs.280-281.

Mayores detalles proporciona el autor de *España Triunfante* sobre la conquista de Llerena por intercesión de la Virgen:

Aquella noche se le apareció MARIA Santissima al Capellan de el Exercito, toda cercada de divinos reslandores, y le dixo, que no temiessen de embestir a Llerena, que ella les entregaria la Plaça: «Y en señal de esta verdad (dixo esta Soberana Señora) te doy esta granada»; dexòle la granada en su mano, y al tiempo de despedirse para el Cielo, le dixo al Capellan de el Exercito: «Tu no peeles, sino es trata de administrar el Sacramento de la Penitencia a los Chritianos, que si esto hizieres, mas pelearas tu contra los Moros, que no todo el Exercito con armas».

Desapareció la Virgen Santissima Señora Nuestra, dexando a los Chritianos llenos de devocion, y confiança en tan soberano Patrocinio; y el dia siguiente trataron de combatir la Plaça con mucho valor. Resistian los Moros los abances con mucha valentia; pero vn soldado a tiempo de tirar vna saeta, dixo: «Esta va en nombre de la Virgen Santissima Nuestra Señora, que nos dio la Granada»: en buen hora lo dixo pues la saeta dió en el coraçon del Moro que governava aquella Plaça, con que viendo los Moros muerto à su Adalid, luego se entregaron a merced de lo que quissiessen hazer dellos los Chritianos. Por esta victoria le fabricaron vn Templo à Nuetra Señora, con titulo de N. Señora de la Granada, y la escogieron por Patrona⁴⁹.

En nada se diferencia esta leyenda de otras de corte dendrolátrico, de las que proliferan en Extremadura, y, aunque tal vez surgiera con anterioridad, el hecho es que la advocación de Nuestra Señora de la Granada no se configura

49 SANTA CRUZ, Fr. Alonso de: *España Triunfante y la Iglesia Laureada*, pág. 246.

hasta finales del siglo xv o principios del xvi⁵⁰. Posterior es aún la gestación de la leyenda al modo de como actualmente la conocemos, sobre todo tras la publicación de Juan de Villafañe, en la que ya toma un marcado protagonismo Pelayo Pérez Correa (Figura 10). Y a la leyenda en cuestión el autor le añade un toque

de erudición, hasta el punto de marcar la fecha de 1241 como la del suceso milagroso:

Por los años de 1241 se hallaba en el sitio de esta Ciudad aquel celebre Capitan, y virtuoso Cavallero Don Pelayo Pérez Correa... tenia en su Compañia por Capellán un Religioso, ó Freyle de su Orden, hombre de exemplar vida, y conocida, y solida virtud, el qual acostumbraba salirse á tener oración á un bosque cercano... Una vez, pues, que estaba con mas fervor contemplando las cosas Celestiales, se le apareció María Santissima llena

50 MENA CABEZAS, Ignacio R.: «Leyendas para creer. (La lógica de las apariciones marianas: La Virgen de la Granada de Llerena y la Virgen del Ara de Fuentes del Arco)», en *Revista de Estudios Extremeños*, vol. 55, 3 (Badajoz, 1999), pág. 866.



Figura 10. Imagen actual de la Virgen de la Granada, que se venera en Llerena

de luz, y resplandor con una granada en la mano; y dignandose hablar al fervoroso Sacerdote, le mando fuesse al Maestro Don Pelayo su devoto, y le dixesse de su parte, que tuviesse grande animo, y confianza en Dios, y en su proteccion, porque sin duda venceria, y destruiria del todo á los Moros, y que en señal de la victoria le daba aquella granada, y que despues de conseguirla, era voluntad de su Hijo, que edificasse un Templo en honra suya, y que en él colocaria la Imagen, que le dexaba en prendas de su amor. Desapareció con esto la vision, y el virtuoso Sacerdote reparó, que entre las ramas de un granado, que allí estaba, le dexaba ver una Imagen de Nuestra Señora sentada, con el Niño JESUS, y una granada en la mano. Fue obediente el Sacerdote á avisar al Maestro de lo que pasaba, y conseguida la victoria de los Barbaros, segun la promessa de MARIA Santissima cumplió Don Pelayo Correa con el mandato de Nuestra Señora, fabricando un Templo en honra de tan gran Señora en el sitio señalado, que es oy el principal de la Ciudad, colocando en él la Santa Imagen, que apareció en el granado, y desde aquel tiempo se llama Nuestra Señora de la Granada⁵¹.

Por un lado nos topamos en esta leyenda con un mecanismo que ya no resulta familiar en los avatares de la reconquista. La aparición de quien va a propiciar la victoria, en este caso Nuestra Señora, no se presenta directamente a quien dirigirá la batalla. Se comunica a tra-

vés de un personaje de reconocida santidad. Así también ocurrió en las conquistas de Coimbra, Mérida, Ciudad Rodrigo o Toledo, cuando Santiago o San Isidoro buscaron un intermedio que comunicara su mensaje al adalid de las tropas cristianas. Y por otra parte se atisba una semioculta intencionalidad de engrandecer la fama de este santuario, enlazándolo a través de la figura de Pérez Correa con el milagro de Tentudía⁵². Y si además la primitiva talla de Nuestra Señora de Tentudía no dejaba de ser una representación subjetiva, en Llerena la imagen colocada en el templo es la misma «que apareció en el granado».

Según una leyenda menos conocida el maestro Pelay Pérez erigió un templo a Santa María en el paraje de la Hoya, a mitad del camino que une Calera de León con Guadalcanal. Con el paso del tiempo aglutinó en torno a él una población que tomaría el nombre de Hoya de Santa María, Santa María de las Navas o solo Santa María. Cuentan que tras salir derrotados en Tentudía los moros se reagruparon y volvieron a enfrentarse al ejército cristiano, a su paso por la Hoya, cuando regresaba a Sevilla. En un momento de la refriega se rompieron las bridas de cuero del caballo del maestro, que comenzó a correr desbocado. Pero una señora vestida de blanco se aparece frente al animal y lo detiene. Lleva en sus manos una lezna y un trozo de guita, y en un instante cose los correajes. Tras ello la victoria resulta fácil. El maestro no tiene dudas de que la fantástica mujer que le había ayudado no era otra que Nuestra Señora, a la que por tal hecho le dio el calificativo de La Zapatera⁵³.

51 VILLAFANE, Juan de: *Compendio Historico, en que se da noticia de las milagrosas, y devotas imágenes de la Reyna de los Cielos, y Tierra, María Santissima, que se veneran en los más célebres santuarios de Hespaña. Refieren sus principios, y progressos, con los principales milagros, que ha obrado Dios Nuestro Señor, por su intercession, y sucessos mas notables de sus prodigiosos Aparecimientos. Obra que consagra a la misma Virgen, y Madre de Dios, Maria Santissima, especial abogada, y patrona de los hespañoles*. Salamanca, en la Imprenta de Eugenio Garcia de Honorato, 1726. Págs. 248-249.

52 TEJADA VIZUETE, Francisco: «Apariciones y santuarios marianos en la baja Extremadura. Fuentes documentales y bibliográficas», en *Religiosidad Popular, I: Antropología e Historia*. (Álvarez Santalo, C., Buxó Rey, M. J. y Rodríguez Becerra, S., coordinadores). Págs. 318-319.

53 GAZUL, Arturo: «Un archivo de iconografía mariana a través de una vida ejemplar, II», en *Revista de Alcántara*, año VIII, números 53-55 (Cáceres, 1952). Pág. 49.

SEQUÍA Y FE EN LAS TIERRAS DEL RASPEIG (SIGLOS XVIII Y XIX)

Lola Carbonell Beviá

1. La necesidad de agua para la agricultura del campo del San Vicente del Raspeig y sus partidas rurales

Climáticamente en la Edad Moderna, se produjo un periodo de agudización del frío, que fue denominado «Pequeña Edad del Hielo», momento en que fueron construidos los pozos de nieve de la provincia de Alicante.

Dicho periodo de frío fue perdiendo intensidad en el siglo XVIII, modificándose de nuevo el clima, con la consiguiente reducción de las precipitaciones y, aumento de la temperatura.

1.1. La falta de lluvias

Los agricultores del campo de San Vicente, y sus partidas anexas que habían nacido en la Edad Moderna, se acostumbraron a plantar cultivos de regadío que intercalaron con otros de secano, como (1): «(...) El Pago o término del Raspeig es divertido (sic); goza de bastante huerta que produce poco trigo, pero da frutas, higo, almendras, hortalizas, panizos y bastante vino de especial condición. El campo es fértil (si acude el tiempo con sus lluvias), en el que coge algún aceite, garrofas, almendras, cebada, barrillas, sosa, frijuelos, garbanzos, vino y muchos higos muy sabrosos (...)».

Los agricultores del siglo XVIII, desconocían que el clima había cambiado durante un periodo de 197 años y, que estaba de nuevo cambiando, a lo largo de la Edad Contemporánea, con tiempos de sequía o con menor cantidad

de precipitaciones, en los meses en que con antelación, solía llover con más intensidad.

¿Qué ocurrió? Que los agricultores tuvieron que adaptar sus cultivos –hasta entonces de regadío–, a un clima de secano, que fue el que se estaba gestando.

1.2. La limpieza de aljibes cegados por derrubios

El campo de San Vicente y sus partidas rurales poseyó aljibes privados pertenecientes a las fincas de algunos individuos y, otros aljibes comunales, del que se podían abastecer todos los vecinos.

Uno de estos aljibes comunales se hallaba en el año 1771, cegado por derrubios. Y estaba ubicado (2): «(...) junto al Camino Real de Castilla, en el partido de la Serreta, junto a la hazienda llamada la Casa Roja, se halla un aljibe destinado al uso público, que actualmente no le tiene por estar ciego o lleno de runa y divertidas de un curso natural las corrientes que aprovecha Mariano Fuentes, morador en aquel pago, con otras vesantes del mismo camino que servían al beneficio de dicho aljibe (...)».

De la situación del aljibe comunal se hizo eco un labrador de San Vicente del Raspeig llamado Francisco Beviá, quién solicitó al Cabildo de Alicante la limpieza del mismo y, que de su mantenimiento se ocupara el vecino Mariano Fuentes, que era en ese momento, quién aprovechaba las vertientes que se dirigían a las aguas al aljibe, en beneficio de sus tierras (3).

1.3. Aprovechamiento de aguas públicas y privadas

El término de San Vicente del Raspeig y sus partidas rurales disponían en el año 1806 de (4):

- 2 manantiales inmediatos al pueblo.
- 37 cisternas privadas.
- 1 cisterna comunitaria, cuya capacidad podía abastecer a los vecinos durante los cuatro meses estivales.
- Otras cisternas, pozos, norias y, fuentes.

2. Sequía y fe en las tierras del Raspeig

Al desconocer los vecinos del término de San Vicente del Raspeig y de sus partidas rurales que el clima estaba cambiando, atribuyeron la falta de lluvias a un castigo divino, por no haber cumplido religiosamente con las actividades del culto cristiano católico.

Este fue un concepto generalizado entre los miembros de la sociedad sanvicentera y, alicantina. No solo entre los agricultores y ganaderos, sino entre los políticos y, representantes del Cabildo alicantino.

Los agricultores creían que la lluvia era necesaria para que crecieran los cultivos y, poder comer con el producto de los mismos; pero también eran necesarios para vender las cosechas y, prosperar económicamente. Pero los ganaderos, también necesitaban la lluvia para que se llenasen las fuentes, los aljibes, pozos y norias para que bebiera el ganado, ya que durante los siglos XVIII y XIX, la ganadería fue mucho más importante que la agricultura en el término de San Vicente del Raspeig y, sus partidas rurales, pues fue lugar de acogida de los ganados trashumantes que bajaban a estos lugares para pasar el invierno y, necesitaban el agua de la lluvia además de para beber, para que creciera el pasto y forrajes, necesario para la alimentación del gando.

Los políticos –formados por los mismos vecinos que se iban turnando durante diferentes periodos–, compatibilizaban sus cargos de diputados y alcaldes pedáneos con sus oficios de terratenientes, ganaderos, agricultores y, aporadores. Trabajos todos ellos relacionados directamente con el crecimiento de los cultivos y, la utilización de los animales.

Y el clero de este periodo necesitaba de la agricultura, ganadería y, del comercio, para recibir el producto de ciertos impuestos, para la transformación de la primitiva ermita, en iglesia.

Por lo tanto, la lluvia era necesaria para todos los estratos de la población.

2.1. Rogativas pro-pluvia en el siglo XVII

La primera rogativa pro-pluvia que se tiene constancia fue realizada el 26 de marzo de 1634. En dicho año el término del Raspeig poseía una pequeña ermita, dependiente de la parroquia alicantina de San Nicolás (5).

La rogativa salió desde la iglesia de San Nicolás, en peregrinación y, se dirigió hasta la ermita de la Virgen de Orito. Allí, la comitiva, pasó la noche. Y al día siguiente, 27 de marzo, emprendieron camino de vuelta, pasando por la ermita de la «Santísima Trinidad», del Verdégas (6) y, posteriormente por la ermita –ya denominada de San Vicent Ferrer–, que estaba en el Raspeig, donde depositaron la imagen de la Virgen, para descansar, realizar las preces en el interior de la ermita y, bendecir los campos, una vez calmado un fuerte vendaval (7).

La peregrinación, continuó ese mismo día hacia el convento franciscano, donde se hallaba la ermita de Nuestra Señora de los Ángeles. El 2 de abril de ese mismo año tuvo lugar otra rogativa pro-pluvia a la Santa Faz (8); y en el año 1680 se celebró otra rogativa pro-pluvia hacia la Santa Faz, en la que no participó la ermita de San Vicente del Raspeig, sino que el recorrido se hizo entre el monasterio de Santa Faz, hasta la ermita del convento capuchino de los Ánge-

les y, desde este edificio hasta la parroquia de San Nicolás (9).

2.2. Rogativas pro-pluvia en el siglo XVIII

El siglo XVIII contempló la realización de numerosas rogativas pro-pluvia, ante la sequía que sufrían los campos.

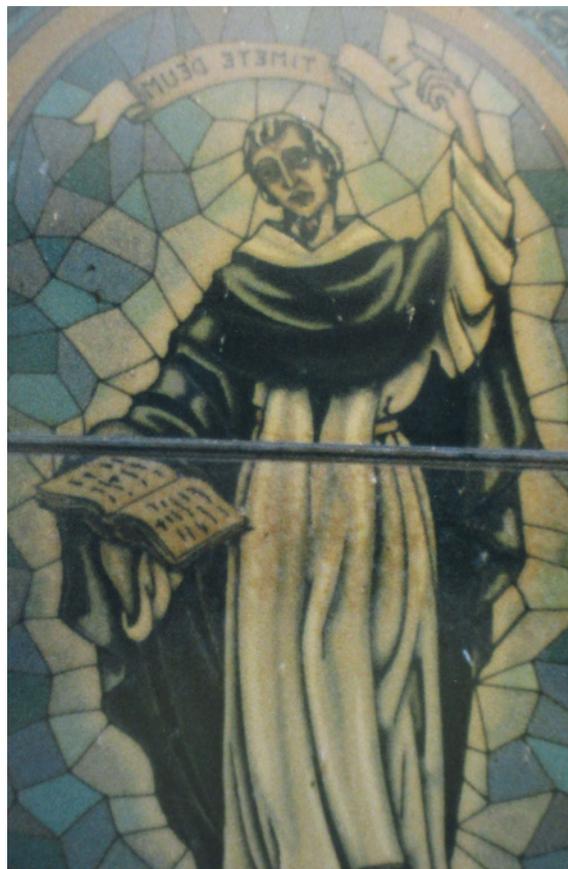
La primera de ellas tuvo lugar el 5 de marzo de 1711, llevando en procesión el «Santo» desde la ermita de San Vicente del Raspeig hasta la ermita del convento franciscano de los Ángeles. Para ello se pagó cuatro pesados de antorcha a los mayordomos de San Vicente Ferrer (10).

La segunda de las rogativas pro-pluvia se realizó el 7 de marzo de 1713, trasladaron, igualmente, la imagen de San Vicente Ferrer, desde la ermita de San Vicente del Raspeig hasta la ermita del convento capuchino de los Ángeles, donde los mayordomos de San Vicente Ferrer recibieron cuatro pesadas de cera de 9 libras cada una (11).

La tercera rogativa tuvo lugar en la primavera del año 1759, debido a que los campos estaban secos y, perdidas las cosechas, por falta de agua. Por ello se sacó en procesión la imagen de San Vicente Ferrer, que fue llevado hasta la ermita de Nuestra Señora de los Ángeles (12).

De nuevo, fue en la primavera de 1767, cuando el cura de la ermita de San Vicente del Raspeig, decidió hacer una rogativa pro-pluvia, sacando en procesión a San Vicente Ferrer para lograr el beneficio de la lluvia de que carecían los campos (13).

En el año 1776, existe una referencia a acción de gracias por las lluvias que había favorecido la Santa Faz, pero el documento no indica que fuese una rogativa en la que estuviese implicada la ermita de San Vicente del Raspeig (14), sino que en vista de que las lluvias no habían sido equitativas en todas las partidas del campo de Alicante, los labradores solicitaban que la reliquia de la Santa Faz, fuese trasladada desde su monasterio hasta Alicante (15).



Iconografía de San Vicente Ferrer representada en una de las vidrieras de la capilla del Corazón de Jesús, de la iglesia parroquial de San Vicente Ferrer

2.3. Rogativas pro-pluvia en el siglo XIX

Desde principios del siglo XIX, las fiestas de san Vicente Ferrer se fueron institucionalizando, coincidiendo con la falta de lluvias que tenían lugar en la primavera. De modo, que el acto principal de la festividad del santo era la procesión, que se hizo coincidir en varios años con una petición pro-pluvia, siendo la diferencia entre procesión y rogativa, la distancia y punto final del recorrido.

Paralelamente, las peticiones de rogativas pro-pluvia se hicieron igualmente desde el cabildo alicantino a la Santa Faz, para bendecir todos los campos de las partidas pertenecientes a la circunscripción de Alicante.

De modo, que en el mes de abril del año 1800, se procesionó a san Vicente Ferrer des-

de su casi finalizada iglesia, –que no ya ermita–, hasta la «Casa de Misericordia», de Alicante (16).

En la primavera de 1801, la Santa Faz, fue trasladada desde el monasterio de las clarisas hasta la ciudad de Alicante (17).

De nuevo, en la primavera de 1806, fueron los diputados de Justicia de San Vicente del Raspeig, Juan Lillo y Mariano Beviá, los que pidieron al Cabildo de Alicante se trasladase la Santa Faz desde el monasterio hasta la catedral de San Nicolás, en rogativa pro-pluvia, debido a que los campos estaban sembrados y, hacía falta la lluvia para que prosperase la cosecha (18).

En abril de 1810, fueron –en dicho caso–, los labradores del Raspeig y, de la Cañada, los que solicitaron al Cabildo alicantino, una rogativa pro-pluvia de la reliquia de la Santa Faz hasta la ciudad de Alicante, para salvar la cosecha, que se hallaba en peligro por la escasez de agua (19).

En la primavera de 1811, tuvo lugar la rogativa pro-pluvia, solicitada por los campesinos del caserío de San Vicente del Raspeig, con el traslado de la reliquia de la Santa Faz hasta la ciudad de Alicante, con una estancia de tres días, en la que tuvieron lugar dos rogativas realizadas por las tarde, mientras que la tarde del tercer día se celebró una procesión por las calles de Alicante (20): «(...) por la tarde las procesión de peregrina, que saldrá de dicha iglesia continuando por la calle de Labradores, plaza de San Cristóbal a Capuchinos y, desde allí con dirección al camino de la huerta siguiendo al de Santa Ana hasta la ermita del Socorro, donde, formados los cabildos, cleros, comunidades, gremios y el pueblo, recibirán a la santa reliquia formándose la nueva procesión hasta llegar a la colegial (...)».

En abril de 1818, el Cabildo de Alicante, ordenó que la procesión de san Vicente Ferrer, fuera ese año una rogativa pro-pluvia (21). Y lo mismo ocurrió en abril de 1826. De modo que

el recorrido de la procesión que llegaba hasta la ermita de los Ángeles, durante los dos años que se transformó en rogativa, amplió su recorrido hasta (22): «(...) el convento de Capuchinos, situado en el actual paseo de Campoamor y, a partir de allí, comenzaba la rogativa y las bendiciones de los campos (...)».

En la primavera de 1827, los labradores y terratenientes de San Vicente del Raspeig, solicitaron al Cabildo de Alicante una nueva rogativa pro-pluvia, por estar a punto de perderse la cosecha de grano (23). Se hizo constar que se trasladase a la Santa Faz desde su monasterio hasta Alicante (24).

El invierno de 1828 fue nuevamente un mal año de lluvias, puesto que en febrero, ya estaban solicitando los labradores y, hacendados, una petición pro-pluvia de la reliquia de la Santa Faz. Y mientras se resolvía la rogativa, el Cabildo ordenó el rezo de letanías mayores en las tres tardes en que se exponía Jesucristo sacramentado (25).

En el año 1831, la sequía duró cuatro meses, desde diciembre a marzo, que es la fecha en que se solicitó una rogativa pro-pluvia, mediante el traslado de la Santa Faz, desde el monasterio hasta la catedral de San Nicolás. La petición fue hecha por los vecinos de San Vicente del Raspeig, quienes veían que dada la escasez total de lluvias, ese año no cosecharían ni barri-lla ni avena (26).

2.4. El siglo xx: «En moure al sant, plou»

La tradición popular mantuvo a lo largo de generaciones que vivieron entre los siglos xix y xx, que –ante la llegada de las fiestas patronales de San Vicente del Raspeig, que tienen lugar el lunes siguiente al domingo de Resurrección–, cuando se bajaba la escultura del patrón San Vicente Ferrer del altar mayor, se propiciaba la lluvia que regaba los cultivos del campo del Raspeig y sus partidas rurales. La frase transmitida es: «En moure al sant, plou».

La bajada de la escultura de san Vicente Ferrer se viene realizando desde después de la Guerra Civil (1936–1939), el miércoles más cercano al domingo de Resurrección.

De realizar dicho trabajo se ha encargado el personal de la parroquia de San Vicente Ferrer, en colaboración con los operarios del Ayuntamiento de San Vicente del Raspeig, quienes primeramente instalan dos rampas sobre la escalera de acceso a la iglesia, para poder subir la carroza del santo. En segundo lugar, sacan del almacén la carroza del santo –que durante muchos años se guardó en el sótano del Mercado de Abastos–, la llevan hasta la parroquia y, la empujan para introducirla en la iglesia.

A continuación, suben hasta la hornacina del altar mayor donde se encuentra la escultura de san Vicente Ferrer y, la rodean con sogas para asegurarse de que pueden bajarla sin que sufra ningún incidente, haciéndola descansar sobre la carroza, que después dejan delante de la puerta de la capilla de Corazón de Jesús.

Pues bien, desde el día del descendimiento de la escultura de san Vicente Ferrer, hasta el día de la procesión, normalmente, suele llover algún día, la gran mayoría de los años.

3. Conclusiones

Tras el cambio climático que tuvo lugar en el inicio de la Edad Moderna, periodo que fue denominado como la «Pequeña Edad del Hielo», una nueva transformación del clima tuvo lugar durante 197 años, concretamente, entre los años 1634 y 1831, donde disminuyeron las precipitaciones, llegándose a la escasez hídrica, en los años: 1634, 1680, 1711, 1713, 1759, 1767, 1776, 1800, 1801, 1806, 1810, 1811, 1818, 1826, 1827, 1828 y, 1831.

Comenzó en el siglo xvii, con un periodo de 46 años de diferencia entre los años 1634 y 1680, en que tuvieron lugar las rogativas pró-pluvia.

En el siglo xviii, los periodos de sequía aumentaron, pasándose de 2 años, a 46, 8, 9, 24, para los años: 1711, 1713, 1759, 1767, 1776 y, 1800.

Mientras que en el primer tercio del siglo xix, los periodos de sequía tuvieron la siguiente periodicidad: 1, 5, 4, 1, 7, 8. 1, 1 y, 3, para los años 1801, 1806, 1810, 1811, 1818, 1826, 1827, 1828 y, 1831.

De modo que la disminución de las lluvias se fue incrementando paulatinamente en el siglo xviii y, agudizando en el primer tercio del siglo xix.

Paralelamente, los vecinos habitantes de San Vicente del Raspeig y sus partidas rurales, al ver peligrar la agricultura, ganadería y, comercio, solicitaron al Cabildo de Alicante la realización de rogativas pró-pluvia en los años en que las lluvias disminuyeron notablemente, siendo el momento de mayor sufrimiento hídrico para el campo sanvicentero el periodo comprendido entre el invierno de 1830, y primavera de 1831, en que hubo un espacio de 4 meses, sin lluvias.

Durante el siglo xvii, las rogativas pró-pluvias se hicieron a la santa Faz, en los años 1634 y 1680.

En el siglo xviii, se alternaron las rogativas pró-pluvias a las advocaciones de san Vicente Ferrer y, a la santa Faz. Fue en este periodo cuando se oficializó la festividad de san Vicente Ferrer con la realización de la procesión como acto principal, coincidiendo con la petición de rogativas pró-pluvias, con la diferencia de la longitud del trayecto. Si era procesión, ésta llegaba hasta la ermita de Nuestra Señora de los Ángeles. Y si era rogativa, se ampliaba desde el convento franciscano de los Ángeles, hasta la Casa de Misericordia, en Campoamor.

Fundamentalmente el siglo xviii fue el periodo de las rogativas a san Vicente Ferrer, realizándose los años: 1711, 1713, 1759 y, 1767.

En cambio, en el siglo xix, las rogativas pró-pluvias fundamentalmente se ofrecieron a la

santa Faz en los años 1801, 1806, 1810, 1811, 1827 y 1831; frente al detrimento a la advocación de san Vicente Ferrer, reducidas a los años: 1800, 1818 y, 1826.

Estas fechas significan que entre los vecinos del campo de Alicante, –cuyas partidas pertenecían a la ciudad capitalina–, en el siglo xvii, la fe en la Santa Faz fue muy importante, decayó en el siglo xviii, frente a la advocación de san Vicente Ferrer; y, volvió de nuevo a aumentar a partir de 1776, hasta 1831 hacia la advocación de la santa Faz, en detrimento de san Vicente Ferrer.

Durante el siglo xix, –desde la constitución de San Vicente del Raspeig como municipio en 1843 (27)–, y siglo xx, la tradición oral recogió la frase: «En moure al sant, plou», lo que significa que las rogativas pro-pluvia se centraron más en la figura de san Vicente Ferrer, frente a la santa Faz, cuya romería se incorporó a los actos oficiales de las fiestas patronales en la última década del siglo xx, por parte de la Comisión de Fiestas Patronales, en la que participaban las reinas de las fiestas y damas, así como todos los vecinos que quisieran.

El jueves después del lunes festividad de san Vicente Ferrer, celebración de la santa Faz, tenía lugar la romería. Ésta daba comienzo a las 7 de la mañana con la concentración de los romeros en la plaza de España, el reparto de cañas y, la degustación de rollos y mistela, para iniciar el recorrido por los antiguos caminos que comunican el término de San Vicente del Raspeig con los de Muchamiel, San Juan y, Santa Faz; para llegar en grupo, caminando, hasta la puerta del monasterio de la Santa Faz, donde los romeros se dispersaban y, cada uno retornaba como quería, hasta San Vicente del Raspeig.

Aunque en la actualidad, la ciencia climática ha avanzado notablemente, el fervor popular de los sanvicenteros sigue existiendo, creyendo que san Vicente Ferrer sigue intercediendo ante la falta de lluvias en el campo sanvicentero.

En Villajoyosa (Alicante)
A 4 de julio, 2020

CITAS BIBLIOGRÁFICAS

(1). MILLAN LLIN, Vicente & SANTACREU SOLER, José Miguel. «El lugar del Raspeig. Su historia a través de la obra de José Montesinos (1795) y del Libro de Visitas Pastorales (1747–1753–1761)». Presentación de Francisco Canals Beviá. Colección Plecs del Cercle nº 2. San Vicente del Raspeig. CESS. 1998. Página 25. Documento 1. El lugar del Raspeig. Capítulo 20. En el que se delinea el Lugar del Raspeig, con su parroquial Iglesia, preciosas antigüedades, que en este término se han hallado y, sus ermitas. «(...) El Pago o término del Raspeig es divertido (sic); goza de bastante huerta que produce poco trigo, pero da frutas, higo, almendras, hortalizas, panizos y bastante vino de especial condición. El campo es fértil (si acude el tiempo con / (Página 26) sus lluvias), en el que coge algún aceite, garrofas, almendras, cebada, barrillas, sosa, frijuelos, garbanzos, vino y muchos higos muy sabrosos (...)».

(2). AURA MURCIA, Federico. «El Raspeig y su feligresía en los cabildos de Alicante (1711–1799)». Presentación de María Luísa Cabanes Catalá. Colección: Plecs del Cercle nº 8. San Vicente del Raspeig. CESS. 1999. Página 95. Documento 117. Reparación de aljibes. «(...) [1771, febrero, 16. Alicante].

Visto memorial de Francisco Beviá, labrador, habitante en la partida del Raspeig, en que expone que junto al Camino Real de Castilla, en el partido de la Serreta, junto a la hazienda llamada la Casa Roja, se halla un aljibe destinado al uso público, que actualmente no le tiene por estar ciego o lleno de runa y divertidas de un curso natural las corrientes que aprovecha Mariano Fuentes, morador en aquel pago, con otras vesantes del mismo camino que servían al beneficio de dicho algibe.(...)

A.M.A. Libro de Cabildos del año 1771, arm. 9. lib. 65, fol. 29v–30 (...).

(3). AURA MURCIA, Federico. «El Raspeig y su feligresía en los cabildos de Alicante (1711–1799)». Presentación de María Luísa Cabanes Catalá. Colección: Plecs del Cercle nº 8. San Vicente del Raspeig. CESS. 1999. Página 95. Documento 117. Reparación de aljibes. «(...) [1771, febrero, 16. Alicante].

Y siendo conveniente el que se limpie y restrivuyan las vertientes para que puedan servir al objeto de su establecimiento, lo representa al ayuntamiento para que se sirva concederle permiso de poner corriente dicho algibe, aprovechando las vertientes y vesantes oportunas y, en sus tierras inmediatas los sobrantes; o que se le haga saber al mencionado Mariano Fuentes, que las utiliza actualmente, lo execute y mantenga a su costa; sus señorías, en su inteligencia, acordaron que el diputado de justicia de la partida de la Serreta, con los expertos labradores de ella, reconozca el algibe que se cita y, se instruya de los demás extremos que refiere el memorial y, exponga a

continuación lo que resultare de la diligencia para en su vista acordar lo que convenga.

A.M.A. Libro de Cabildos del año 1771, arm. 9. lib. 65, fol. 29v–30 (...).

(4). DUEÑAS MOYA, M^a Carmen. «El pleito de segregación de San Vicente del Raspeig (1806–1807)». Presentación de Primitivo Plá Alberola. Colección Plecs del Cercle nº 14. San Vicente del Raspeig. CESS. 2001. Página 25. El pleito de segregación de 1806. «(...) Lo referente a la falta de agua debió despertar gran indignación entre los representantes de San Vicente, pues, según las manifestaciones, la población tenía treinta y siete cisternas y, solo una de ellas era capaz de abastecer a todos sus vecinos por espacio de cuatro meses en tiempo de verano, además de dos manantiales inmediatos al pueblo y, otras cisternas, pozos, norias y fuentes distribuidos en toda la feligresía (...)».

(5). ANÓNIMO. «San Vicente en las tradiciones alicantinas». Libro de fiestas patronales y de moros y cristianos. San Vicente del Raspeig. Ayuntamiento de San Vicente del Raspeig. 1998. Página 146. «(...) Como señalábamos anteriormente, todas estas devociones estaban situadas en los límites de la ciudad, las cuatro en zonas eminentemente agrícolas, bien fueran de huerta o de secano y, por tanto dependientes de la climatología, de largas sequías o años lluviosos, heladas o granizadas capaces de acabar con el esfuerzo anual de los labradores. Las cuatro devociones se convirtieron con los años en patronos de la agricultura y, a todas ellas se pedía intercesión cuando desde la Raxa de Jumilla llegaba la temible plaga de langosta hasta Monóvar. Cuando la plaga llegó a tierras de Monforte y Agost, el temor de que llegara a la Huerta propició el traslado de la Santa Faz y, como todas las súplicas fueron inútiles, el Cabildo Municipal decidía pragmáticamente que la única solución era reclutar hombres, para aprovechando que la langosta se posaba en tierra por la noche, las mataran, debiendo trasladarlas a Alicante para pesarla y cobrar, «un real de 24 dineros por cada arrova de langosta muerta». (...)

Pero la ermita de San Vicente era, además, un lugar de reposo para las rogativas que se realizaban con la virgen de Orito. Estos traslados, poco conocidos por su escasa frecuencia y mucha antigüedad, están poco documentados, pero por sus curiosas costumbres y gran colorido merecen la pena reseñarlos aunque sea de forma breve. En un magnífico libro conservado en el Archivo de San Nicolás, bajo el título de «Varios», podemos leer que el 26 de marzo de 1634 Consell y clero, acordaban realizar una rogativa con petición de lluvia a la Virgen de Orito. Al citado convento se trasladaron representantes de la Ciudad y del Cabildo eclesiástico, dos curas de Santa María y dos frailes de cada Orden religiosa asentada en Alicante.

Marchaban a Orito sin procesión, peregrinando. Y a la comitiva se iban uniendo las gentes de los campos y caseríos que cruzaban. Llegaban al convento alicantino al atardecer. Los más cansados se retiraban a reposar y los demás quedaban rezando toda la noche ante la Virgen de Orito. Eso sí, separados ambos sexos: los hombres permanecían cerrados dentro de la reja, «y les dones del rellenaste en a fora, pasant la nit ab gran quietud, silencio y devoció». A la mañana siguiente salía la procesión y recorría los caminos hasta «que apleguaren a la hermita de Verdegàs», donde se celebraba una misa con gran devoción y, una vez terminada quedaban dos o tres religiosos rezando, «mentres lo demás gent dinaren». Una vez terminando el refrigerio continuaba la rogativa hasta «la hermita de Sant Vicent Ferrer, que está en la partida del Raspeig», donde se hacía un corto descanso depositando en la ermita la imagen de la Virgen; y luego tras la bendición de los campos, continuaba la rogativa rezando las oraciones y letanías acostumbradas y sin parar en la ermita de los Ángeles llegaban «fins lo convent dels Capuchins». En este lugar esperaban la llegada de la procesión oficial o «general», que con autoridades civiles y religiosas y demás invitados, salía de San Nicolás a recibirla y todos juntos marchaban hasta la Colegial, donde quedaba depositada la imagen. Acabado el acto, una diputación de cada pueblo / (Página 147), dos curas de Santa María y dos religiosos de cada convento volvían a marchar al monasterio de la Santa Faz y trasladaban la reliquia hasta la ermita de los Ángeles y de allí a la de San Antón, para terminar depositándola junto a la Virgen de Orito e iniciar los tres días de rogativas (...).

(6). MILLAN LLIN, Vicente & SANTACREU SOLER, José Miguel. «El lugar del Raspeig. Su historia a través de la obra de José Montesinos (1795) y del Libro de Visitas Pastorales (1747–1753–1761)». Presentación de Francisco Canals Beviá. Colección Plecs del Cercle nº 2. San Vicente del Raspeig. CESS. 1998. Página 9. Introducción. «(...) Todos los investigadores locales saben que una de las fuentes históricas más antiguas donde se cita la ermita de San Vicente Ferrer del Raspeig se localiza en el contexto de la descripción de los acontecimientos ocurridos con motivo de la rogativa por la lluvia del 26 de marzo de 1634 cuando se trasladó en procesión la imagen de Nuestra / (Página 10) Señora de Orito desde su santuario hasta Alicante. Durante dicho peregrinaje la comitiva se detuvo en las ermitas de la Santísima Trinidad de Verdegás y de San Vicente Ferrer, en la Partida del Raspeig (...).

(7). MILLAN LLIN, Vicente & SANTACREU SOLER, José Miguel. «El lugar del Raspeig. Su historia a través de la obra de José Montesinos (1795) y del Libro de Visitas Pastorales (1747–1753–1761)». Presentación de Francisco Canals Beviá. Colección Plecs del Cercle nº 2. San Vicente del Raspeig. CESS. 1998. Página 10. Introducción. «(...) Durante dicho peregrinaje la comitiva se detuvo

en las ermitas de la Santísima Trinidad de Verdegás y de San Vicente Ferrer, en la Partida del Raspeig, para resguardarse de un temporal de viento. En el interior de la ermita se rezaron las paces y, después, una vez calmado el temporal, la procesión continuó su marcha hacia Alicante. Este hecho aparece descrito en el Libro de varios depositado en el Archivo de la iglesia de San Nicolás y se han ocupado de él numerosos autores, entre los que cabe citar como pioneros a D. Federico Sala Seva y D. Vicente Seva Villaplana (...). MILLÁN LLIN, Vicente. «De breves noticias sobre la fiesta del glorioso San Vicente Ferrer en el pago del Raspeig en los remotos tiempos del setecientos». Publicado en: «Fiesta y tradición en el Raspeig (1669–1998)». Cercle d'Estudis Sequet però Sanet. ECU, 1998. Página 9. 1. Una lectura nueva de la fiesta. Rogativa de 1634. «(...) En el libro de Varios custodiado en el Archivo de la Concatedral de San Nicolás de Alicante se cita la ermita del Raspeig con motivo de la rogativa pro lluvia (celebrada en 1634, según Federico Sala, o en 1630, según Vicente Seva) con el traslado procesional entre el templo de San Nicolás y el santuario de la Virgen de Orito. En el regreso hacia la ciudad y, una vez hubo descansado la comitiva en la ermita de la Santísima Trinidad del Verdegás, un fuerte vendaval obligó a los rogantes a guarecerse en la ermita del Raspeig (...).

(8). AURA MURCIA, Federico. «Construcciones religiosas y clero en San Vicente del Raspeig: 1700–1850. Notas históricas de la iglesia de San Vicente Ferrer». Colección Plecs del Cercle nº 11. San Vicente del Raspeig. CESS. 2000. Página 5. 1. Introducción. «(...) También tenemos noticia del paso por esta ermita de la peregrinación de la Santa Faz durante la rogativa pro lluvia que tuvo lugar entre los días 26 de marzo y 2 de abril de 1634 (6) (...).» Página 6. Cita (6). «(...) Citado en SALA SEVA, Federico. «Acontecimientos notables en la Iglesia de San Nicolás de Alicante: 1245 a 1989». El autor. 3ª edición, 1989. Páginas 109–111. CUTILLAS BERNAL, Enrique. «San Vicente en las tradiciones alicantinas», en el Llibret de Festes Patronals i de Moros y cristians, Sant Vicent del Raspeig. 9–18 abril, 1999. Páginas 140–142; y MILLÁN LLIN, Vicente. «De breves noticias sobre la fiesta del glorioso San Vicente Ferrer en el pago del Raspeig en los remotos tiempos del setecientos», en VV.AA. Fiesta y tradición en el Raspeig (1669–1998). Cercle d'Estudis Sequet però Sanet. ECU, 1998. Página 9 (...).

(9). ANÓNIMO. «San Vicente en las tradiciones alicantinas». Libro de fiestas patronales y de moros y cristianos. San Vicente del Raspeig. Ayuntamiento de San Vicente del Raspeig. 1998. Página 146. «(...) Más conocidas nos resultan las depreciaciones que se hacían con la Santa Faz, por eso las omitiremos y nos dedicaremos a una rogativa efectuada en 1680 con la Virgen del Loreto de Muchamiel.

De la iglesia del vecino pueblo salía una procesión «entre las once y doce horas..., con mucha devoción, llanto y orden, en la forma que las antecedentes». Llegaban al monasterio verónico sobre «las dos horas poco más o menos» y procedían a descansar y comer hasta que llegara la Peregrina que, formada como en el caso reseñado anteriormente, salía de San Nicolás. Una vez todos en el monasterio, los dos jurados y el confesor de las monjas procedían a sacar la reliquia y tras bendecir los campos todos marchaban hasta la ermita de los Ángeles y, desde allí con la procesión oficial que esperaba, regresaban a San Nicolás, donde quedaba depositada para las rogativas de tres días. (...).

(10). MILLÁN LLIN, Vicente. «De breves noticias sobre la fiesta del glorioso San Vicente Ferrer en el pago del Raspeig en los remotos tiempos del setecientos». Publicado en: «Fiesta y tradición en el Raspeig (1669–1998)». Cercle d'Estudis Sequet però Sanet. ECU, 1998. Página 19. 3. Programa de las fiestas patronales en el Raspeig durante el Setecientos: misa, procesión, música. Rogativa 5 marzo 1711. «(...) Se ha localizado en el Archivo Municipal de Alicante referencias que confirman lo expresado por cronistas alicantinos acerca del traslado procesional de la imagen del santo desde la ermita del Raspeig a la de Nuestra Señora de los Ángeles, en la entrada de Alicante, con motivo de las rogativas por lluvia tan frecuentes en esta época. La Santa Faz, San Vicente Ferrer, la Virgen del Loreto y la de Orito eran las advocaciones más repetidas por los pobladores de Alicante y su comarca. El santo dominico se asocia durante el siglo XVII y XVIII en tierras valencianas al patronazgo hídrico en materia de nacimiento de corrientes de aguas o de lluvia salvadora de las cosechas. Entre el XVIII y primer tercio del XIX se suceden numerosas rogativas con diversos pretextos siendo el ruego pro lluvia el más repetido. A lo largo de la centuria se sigue un proceso paradójico: mientras en la ciudad de Alicante existe una progresiva fe en la intercesión de San Vicente, los moradores del Raspeig, al menos en sus escritos de autorización del permiso ante el cabildo alicantino, parecen sustituir a su santo patrono por la advocación del «Santo Rostro» (24. La referencia más antigua localizada sobre este recorrido procesional se remonta / (Página 20) al 5 de marzo de 1711:

Entrega Nicolás Carratalá a los mayordomos de Sr. Vicente Ferrer quatro pesados de antorcha para traer el St. en prozesión de rogativa desde su hermita a la de los Ángeles (...).

(11). MILLÁN LLIN, Vicente. «De breves noticias sobre la fiesta del glorioso San Vicente Ferrer en el pago del Raspeig en los remotos tiempos del setecientos». Publicado en: «Fiesta y tradición en el Raspeig (1669–1998)». Cercle d'Estudis Sequet però Sanet. ECU, 1998. Página 19. 3. Programa de las fiestas patronales en el

Raspeig durante el Setecientos: misa, procesión, música. Rogativa 7 marzo 1713. «(...) La siguiente cita sobre esta procesión se data el 7 de marzo del año 1713:

Que los mayordomos del Sr. Sn. Vizente Ferrer del Raspeig se les den quatro empesadas de peso (de cera) de nueve a diez libras por la rogativa por agua que han de hacer llevando el santo desde su hermita del Raspeig a la de Nuestra Señora de los Ángeles (25).

En otra documentación del Archivo Municipal de Alicante se refleja asimismo la existencia de estas rogativas pro lluvia con los correspondientes traslados procesionales:

Ha dado Nicolás Carratalá quatro pedazos antorcha de peso de diez libras para la Rogativa en procesión de Sn. Vizte. Ferrer que se ha de hacer de su hermita del Raspeig a Los Ángeles. Alicante y Marzo 2 de 1713. Joseph Bayona.

Cuenta de la Sera que se ha tomado para las festividades de la Iltre., Ciudad empezando en 19 de henero de 1713:

...Con albalan de 3 marcos para la Rogativa a Sn. Vizente Ferrer a Los Ángeles, 10 libras de peso de cera (25) (...). Página 29. Cita (24). «(...) A.M.A. Cabildos 1806 (...). Página 29. Cita (25). «(...) A.M.A. Armario 10, libro 19 (...). ANÓNIMO. «San Vicente en las tradiciones alicantinas». Libro de fiestas patronales y de moros y cristianos. San Vicente del Raspeig. Ayuntamiento de San Vicente del Raspeig. 1998. Página 146. «(...) El 7 de marzo de 1713, ante la sequía que sufrían los campos, el Cabildo municipal ordenaba que entregaran «a los mayordomos del señor San Vicente Ferrer...cuatro antorchas...de nueve o diez libras, para la rogativa por agua que han de hacer». La costumbre en este caso era sacar el santo de su ermita, llevándolo en procesión «desde su ermita del Raspeig a la de nuestra señora de los Ángeles» y, el 18 del mismo mes, traer hasta Alicante en rogativa pro-pluvia la reliquia de la Santa Faz (...). AURA MURCIA, Federico. «El Raspeig y su feligresía en los cabildos de Alicante (1711–1799)». Presentación de María Luisa Cabanes Catalá. Colección: Plecs del Cercle nº 8. San Vicente del Raspeig. CESS. 1999. Página 23. Documento 3. Procesiones rogativas de lluvia. «(...) [1713, marzo, 7. Alicante].

Que a los mayordomos del señor San Vicente Ferrer se les den quatro antorchas empezadas, de peso de nueve a diez libras, para la rogativa por agua que han de hazer llevando el Santo desde su hermita del Raspeig asta la de Nuestra Señora de los Ángeles.

A.M.A. Libro de cabildos del año 1714, ar. 9, lib. 3, fol. 27 v (...).

(12). AURA MURCIA, Federico. «El Raspeig y su feligresía en los cabildos de Alicante (1711–1799)». Presentación de María Luisa Cabanes Catalá. Colección: Plecs del Cercle nº 8. San Vicente del Raspeig. CESS. 1999. Página 64. Documento 68. Procesiones rogativas de lluvia. «(...) [1759, marzo, 31. Alicante].

Leído memorial de los alcaldes y moradores del pago del Raspeig en que exponen que para alcanzar de la piedad divina el socorro de la lluvia por la que gimen los campos, secos con la falta de agua y perdidas las cosechas, tenían resuelto sacar en procesión al Santo San Vicente Ferrer, titular de aquella parroquia y patrono de esta dicha Ciudad, hasta el ermitorio de Nuestra Señora de los Ángeles; y no pudiendo por sí solos administrar los gastos que ocurran en su ejecución, suplicaban al ayuntamiento se sirviese contribuir en algo y coadyuvar a tan piadosos designios; sus señorías acordaron que se les socorra con diez libras por vía de limosna, despachándose libramiento del caudal de gastos extraordinarios.

A.M.A. Libro de cabildos del año 1759, arm. 9. lib. 49., página 65 (...).

(13). AURA MURCIA, Federico. «El Raspeig y su feligresía en los cabildos de Alicante (1711–1799)». Presentación de María Luísa Cabanes Catalá. Colección: Plecs del Cercle nº 8. San Vicente del Raspeig. CESS. 1999. Página 86. Documento 102. Procesiones rogativas de lluvia. «(...) [1767, marzo, 28. Alicante].

Leído memorial del doctor Joseph Lledó, cura de la iglesia de San Vicente, cituada en la partida del Raspeig, en que suplicó para sacar en procesión rogativa a San Vicente a efecto de lograr de el cielo el beneficio de la lluvia de que carecen los campos; acordaron sus señorías que no ha lugar a lo que se pretende.

A.M.A. Libro de Cabildos del año 1767, arm. 9, lib. 58, fol. 137 (...).

(14). AURA MURCIA, Federico. «El Raspeig y su feligresía en los cabildos de Alicante (1711–1799)». Presentación de María Luísa Cabanes Catalá. Colección: Plecs del Cercle nº 8. San Vicente del Raspeig. CESS. 1999. Página 122. Documento 158. Procesiones rogativas de lluvia. «(...) 1776, marzo, 18. Alicante.

Muy ylustre señor:

Que aviéndose logrado el beneficio de el agua, a que se aspirava, con la acordada rogativa a la Santíssima Faz, en cuya precisión la junta de interesados deliberó asignar de sus fondos la cantidad que a vuestra señoría consta; aviendo sesado el motivo que a esto la impelió, espera que vuestra señoría tenga a bien llamar en qualquier resolución a la referida junta por si tiene a bien librar alguna cantidad para efecto de pasar al monasterio de la Santíssima Faz a rendir a las más reverentes gracias por tan conocido beneficio.

Alicante y marzo 18 de 1776.

[Firmado] Don Estevan Rovira.

A.M.A. Libro de cabildos del año 1776, arm. 9, lib. 71. fol. 84 (...).

(15). AURA MURCIA, Federico. «El Raspeig y su feligresía en los cabildos de Alicante (1711–1799)». Presentación de

María Luísa Cabanes Catalá. Colección: Plecs del Cercle nº 8. San Vicente del Raspeig. CESS. 1999. Página 122. Documento 158. Procesiones rogativas de lluvia. «(...) [1776, marzo, 18. Alicante].

Visto memorial del Señor Don Estevan Rovira, síndico de la ynibición de vinos, que aquí se coloca; sus señorías, para tomar conocimiento de si la lluvia experimentada es o no suficiente para el buen logro de la cosecha y, determinar en su vista lo que corresponda, dispusieron comparezcan en ayuntamiento algunos labradores y declaren sobre los efectos de la referida lluvia. En cuia virtud se presentaron Vicente Gomiz de la Cañada, Bartholomé Marhuenda, Francisco Marhuenda y Vicente Roman del Raspeig, Thomas Orts de Muchamiel, Carlos Ripoll de San Juan, Jaime Asensy de Villafranqueza y, Joseph Alcaraz del Garbinet, labradores. Y enterados del asunto, dixeron que la lluvia no había sido igual y, que en los parajes, tierras y terrenos que más había llovido solo podía durar la sazón asta unos quatro a seis días sobreviniendo viento, como los días antecedentes; y comprehendían se necesitavan las suplicas para implorar de la divina clemencia el beneficio del agua.

Y sus señorías, con reflexión a que la Ciudad deve por todos los medios christianos dirigir las oraciones públicas a Dios por el beneficio común, acordaron que no lloviendo hasta el viernes inmediato veinte y dos del corriente, se traiga a la Santíssima Faz en el veinte y tres, sábado, renovando los oficios a quién corresponda, enterando de este acuerdo al caballero síndico de la ynibición.

A.M.A. Libro de Cabildos del año 1776, arm. 9, lib. 71, fol. 85–86 (...).

(16). AURA MURCIA, Federico. «La feligresía del Raspeig: De caserío a municipio (1800–1848)». Presentación de José Miguel Santacreu Soler. Colección: Plecs del Cercle nº 9. San Vicente del Raspeig. CESS. 1999. Página 21. Documento 2. Rogativa a San Vicente. Asistencia a la fiesta de la partida del Raspeig. «(...) [1800, abril, 17. Alicante].

También acordaron sus señorías que con motivo de experimentarse notable falta de agua se haga la procesión de San Vicente por vía de rogativa, conduciéndose a la casa de Misericordia, para lo qual el señor comisario de fiestas disponga lo conveniente.

(...) Y para asistir el día de San Vicente a la función que se celebra en el caserío de dicho Santo, partida del Raspeig, [se elige] a los señores Tomás y Aracil.

A.M.A. Libro de Cabildos del año 1800, arm. 9, lib. 95, fol. 63v (...).

(17). AURA MURCIA, Federico. «La feligresía del Raspeig: De caserío a municipio (1800–1848)». Presentación de José Miguel Santacreu Soler. Colección: Plecs del Cercle nº 9. San Vicente del Raspeig. CESS. 1999. Página 23. Documento 6. Procesión rogativa de la Santa Faz. «(...) [1801, marzo, 23. Alicante].

Visto memorial, que aquí se coloca, de Jayme Gomis, Josef Montoya y otros labradores de la partida del Raspeig y Cañada, suplicando que en atención a la esterilidad del tiempo y falta de agua, se sirva disponer esta ylustre Ciudad se traiga a ella en procesión de rogativa la reliquia de la Santa Faz; acordaron sus señorías que en el día veinte y seis, jueves de la presente semana, pase este cabildo por diputación al monasterio de religiosas de Santa Clara, donde se venera dicha santa reliquia y, es propio del patronato de la Ciudad, para que celebrándose misa y haciéndose las preses correspondientes a obtener de las divinas piedades el remedio del agua y el de la salud, se saque dicha santa reliquia y bendigan los campos y término; para lo cual sus señorías nombraron en diputados a los señores don Vicente Berenguer Marquina y don Roque Sanmartín. Y por medio del subsíndico y, en la forma acostumbrada, se den los correspondientes avisos a las comunidades religiosas y primeramente, ante todo, al cabildo eclesiástico de la insigne colegial.

A.M.A. Libro de Cabildos del año 1801, arm. 9, lib. 96, fol. 64v (...).

(18). AURA MURCIA, Federico. «La feligresía del Raspeig: De caserío a municipio (1800–1848)». Presentación de José Miguel Santacreu Soler. Colección: Plecs del Cercle nº 9. San Vicente del Raspeig. CESS. 1999. Página 41 y 42. Documento 32. Procesión rogativa de la Santa Faz. «(...) 1806, febrero, 4. Alicante.

[1806, marzo, 4. Alicante].

Muy ylustre señor:

Juan Lillo, Mariano Beviá, diputados de justicia del caserío de San Vicente del Raspeig y, demás labradores abajo firmados de este término, con el debido respeto exponen:

Que a beneficio de la gran sementera que en su debido tiempo se experimentó por el favor del Todo Omnipotente se hallan los campos sembrados y en estrado de producir si se lograra el beneficio de la lluvia, que por carecerse en el día se ven casi a punto de perderse. En todos los tiempos ha conseguido toda esta comarca el consuelo de la lluvia por mediación del Santísimo Rostro del Señor, habiéndosele en esta colegial las pensiones de iglesia adoptadas por la antigüedad como es bien notorio.

Y siguiendo esta devoción y, atendiendo el estado en que se hallan los campos, que de perderse van a sufrir una indesible ruina los labradores y, la yglecia a privarse de mucha porción de su diezmo, fiados de que el Señor dispense el beneficio que se apetece invocando su intersección por medio de su santísimo Rostro, suplica[n] a vuestras señorías que atendida la urgencia y necesidad, se sirvan disponer se traiga en rogativa pública en la / (Página 42) forma acostumbrada y, se traslade y coloque en la colegial de esta Ciudad a donde los fieles acudan con sus súplicas; así lo esperan conseguir del buen corazón y cristiandad de vuestras señorías.

Alicante y febrero 4 de 1806.

[Firmado] A Ruego de Juan Lillo, que no sabe escribir, Melchor Aracil; por ruegos de Juan José Martras, Alexandro Gozálbres; Mariano Beviá; por ruegos de Ramón Marhuenda, io Tadeo Blanco; a ruegos de Visente Torregrosa, Luís Pegot.

A.M.A. Libro de Cabildos del año 1806, arm. 9, lib. 101, fols. 57–57v (...).

(19). AURA MURCIA, Federico. «La feligresía del Raspeig: De caserío a municipio (1800–1848)». Presentación de José Miguel Santacreu Soler. Colección: Plecs del Cercle nº 9. San Vicente del Raspeig. CESS. 1999. Página 68. Documento 56. Procesión rogativa de la Santa Faz. «(...) 1810, abril, 9. Alicante.

Muy ylustre señor:

Los labradores del partido del Raspeig, Cañada y, demás con el debido respeto exponen:

Que en todo tiempo ha conseguido beneficios, este territorio, en las escaseses de agua acudiendo con súplicas y rogativas a la Santa Reliquia del Sagrado Rostro del Señor. En la época actual padecen sobremanera los campos y, se hallan en la más crítica circunstancia y, en estado de que se pierda la cosecha por la escasez de agua.

En este concepto, suplican a vuestra señoría se digne aderir que se hagan rogativas a la repetida Santa Reliquia, siguiéndose en ello lo que se ha hecho de costumbre, en inteligencia de que para los gastos de será, que en lo que en la actualidad puede ocurrir por estar colocada en esta y[n]signe colegial, recogerán por los partidos algunas limosnas para ayuda; y que en procesión se saque al campo para bendecirla. Así lo esperan de vuestra señoría. Alicante, 9 de abril de 1810.

Francisco Lillo + (27); Alexandro Gozálbres, opor no saber firmar, [Firmado] Andrés Guijarro; Josef Lillo; Juan Lillo; Josef Lillo.

A.M.A. Libro de Cabildos del año 1810, arm. 9., lib. 105, fol. 38 (...).

(20). AURA MURCIA, Federico. «La feligresía del Raspeig: De caserío a municipio (1800–1848)». Presentación de José Miguel Santacreu Soler. Colección: Plecs del Cercle nº 9. San Vicente del Raspeig. CESS. 1999. Página 70. Documento 59. Procesión rogativa de la Santa Faz. «(...) [1811, marzo, 4. Alicante].

Dada cuenta del memorial, que aquí se coloca, de los vecinos del caserío de San Vizente del Raspeig, el ylustre ayuntamiento acordó se celebre una rogativa pública para implorar del Todo Poderoso el beneficio de la lluvia, que se ejecutará con la solemnidad acostumbrada en la colegial insigne de esta Ciudad a presencia de la reliquia del Santísimo Rostro del señor en los días viernes, sábado y domingo próximo. En los dos primeros de los cuales, por sus tardes, se hará dicha rogativa con asistencia de

ambos cabildos, cleros y comunidades y, en el último una misa solemne y sermón y, por la tarde las procesión de peregrina, que saldrá de dicha iglesia continuando por la calle de Labradores, plaza de San Cristóbal a Capuchinos y, desde allí con dirección al camino de la huerta siguiendo al de Santa Ana hasta la ermita del Socorro, donde, formados los cabildos, cleros, comunidades, gremios y el pueblo, recibirán a la santa reliquia formándose la nueva procesión hasta llegar a la colegial. Lo que se avise al cabildo eclesiástico por oficio y, al público por edictos. A.M.A. Libro de Cabildos del año 1811, arm. 9, lib. 106, fols. 55s-55v (...).

(21). ANÓNIMO. «San Vicente en las tradiciones alicantinas». Libro de fiestas patronales y de moros y cristianos. San Vicente del Raspeig. Ayuntamiento de San Vicente del Raspeig. 1998. Página 146. «(...) Hasta finales del siglo XVIII todas las rogativas por lluvia que se realizaban con la Santa Faz eran a petición de los «labradores de la Huerta», «de los caballeros del Agua» o «de los caballeros del Vino», que al fin y al cabo era el mismo grupo con diferentes nombres. Pues a partir de esos años finales del Setecientos, las peticiones de rogativas como la Santa Faz, era realizadas casi sin excepción, «por los labradores de San Vicente», «los vecinos del caserío de San Vicente del Raspeig», o «los labradores de secano». Esta evolución propiciaría un mayor protagonismo del santo dominico que en el siglo XIX llegaría a cobrar gran importancia. En marzo de 1818 y por la necesidad de lluvias, el Ayuntamiento alicantino recordaba, «que la procesión que se saca el día de San Vicente y la Peregrina del día de la Santa Faz, el jueves siguiente, se hagan como procesiones rogativas pro-pluvia, sin perjuicio de que concluido este acto religioso, siga la fiesta como acostumbra». Al mismo tiempo pedían que en todos los conventos de la ciudad, tanto femeninos como masculinos se hicieran rogativas privadas «desde el lunes (San Vicente) al jueves (Santa Faz)». Como podemos ver, separaban lo lúdico y lo religioso, pero la importancia del santo como intercesor de la lluvia seguía como en siglos anteriores (...).

(22). ANÓNIMO. «San Vicente en las tradiciones alicantinas». Libro de fiestas patronales y de moros y cristianos. San Vicente del Raspeig. Ayuntamiento de San Vicente del Raspeig. 1998. Página 146. «(...) En 1826 y por el mismo motivo del agua, el Cabildo municipal acordaba que, «no pudiéndose en la Octava de la Pascua celebrar rogativas..., que el día de San Vicente se practique la que siempre se ha verificado en caso de necesidad de lluvias y, que se señale la iglesia... donde debe deshacerse la procesión del Santo para que empiece la rogativa y, se digan los Evangelios bendiciéndose los campos, como siempre se ha practicado».

La procesión que antiguamente llegaba a la ermita de los Ángeles, bajaba ahora hasta el convento de Capuchinos,

situado en el actual paseo de Campoamor y, a partir de allí, comenzaba la rogativa y las bendiciones de los campos. (...)

(23). AURA MURCIA, Federico. «La feligresía del Raspeig: De caserío a municipio (1800-1848)». Presentación de José Miguel Santacreu Soler. Colección: Plecs del Cercle nº 9. San Vicente del Raspeig. CESS. 1999. Página 160. Documento 124. Procesión rogativa de la Santa Faz. «(...) 1827, marzo, 22. San Vicente del Raspeig. 1827, marzo, 23. Alicante.

Muy ilustre señor:

Los infrafirmados labradores y terratenientes de esta vecindad, a vuestra señoría con el debido respeto exponen:

Que la actual cosecha de granos está en estado de necesitar agua y, en el de perderse si no lo logra pronto este beneficio. Y a fin de remediar los datos que son consiguientes, suplican a vuestra señoría se digne decretar se trayga en procesión de rogativa a la Santísima Faz, de cuya reliquia ha recibido siempre, así los exponentes como todo el vecindario, singulares consuelos en aflicciones. Pues en ello recibirán gracia de la piedad de vuestra señoría.

San Vicente del Raspeig, 22 marzo de 1827.

[Firmado] Juan Sirvent; a ruegos de José Pastor, José Torregrosa; a ruegos de Antonio Álvarez, José Torregrosa; Tomás Ferándis; Juan Montoyo; Ramón Guijarro; Baltasar Antón; Josef Lillo Visente Lillo; Bautista Gomis; Josef Marhuenda y Gil; Juan Lillo; Victoriano Aracil.

A.M.A. Libro de Cabildos del año 1827, arm. 9, lib. 121, fol. 59 (...).

(24). AURA MURCIA, Federico. «La feligresía del Raspeig: De caserío a municipio (1800-1848)». Presentación de José Miguel Santacreu Soler. Colección: Plecs del Cercle nº 9. San Vicente del Raspeig. CESS. 1999. Página 160. Documento 124. Procesión rogativa de la Santa Faz. «(...) [1827, marzo, 23. Alicante].

Haviéndose dado cuenta de dos memoriales, que se unen a esta acta, de varios vecinos solicitando se traiga en rogativa la reliquia de la Santísima Faz por la sequía que se experimenta; acordó el ayuntamiento, en atención a la falta de fondos para costear esta función, que estando prontos sus señorías a no hacer gasto alguno por su parte y a costearse por sí la cera, se excite al ylustre cabildo eclesiástico, reales fábricas de Santa María y San Nicolás a que sirviéndose prestar su cooperación en iguales términos, pueda conseguirse el objeto tan útil y urgente. Dándose comisión para acercarse a las mismas corporaciones y tratarlo con ellas, a los señores Guijarro y Gosálbes, que reportarán las resultas al señor presidente.

A.M.A. Libro de Cabildos del año 1827, arm. 9, lib. 121, fol. 57 (...).

(25). AURA MURCIA, Federico. «*La feligresía del Raspeig: De caserío a municipio (1800–1848)*». Presentación de José Miguel Santacreu Soler. Colección: Plecs del Cercle nº 9. San Vicente del Raspeig. CESS. 1999. Página 166. Documento 127. Procesión rogativa de la Santa Faz. «(...) [1828, febrero, 15. Alicante].

**Solicitud para que se traiga la Santísima Faz. Letanías mayores en los tres últimos días de Carnaval. Se ofició en el mismo día*.*

Dada cuenta de dos memoriales de varios labradores y hacendados en que se solicitan se traigan en rogativa la Santísima Faz a fin de implorar, por su mediación, el beneficio de la lluvia que tanta falta hace a los campos; fue acordado que el señor comisario de fiestas presente a la mayor brevedad una nota de los gastos que son indispensables para traer con todo decoro la santa reliquia. Y que si los suplicantes presentan la cantidad que es necesaria, se resolverá lo conveniente.

Y respecto a que continúa la falta de la lluvia, oficiese al cabildo eclesiástico que en las tres tardes en que está de manifiesto Jesucristo sacramentado se digan a su divinal las letanías mayores, para lo cual asistirá el ayuntamiento.

(26). AURA MURCIA, Federico. «*La feligresía del Raspeig: De caserío a municipio (1800–1848)*». Presentación de José Miguel Santacreu Soler. Colección: Plecs del Cercle nº 9. San Vicente del Raspeig. CESS. 1999. Página 179. Documento 140. Procesión rogativa de la Santa Faz. «(...) [1831, marzo, 11. Alicante].

Se dio cuenta de un memorial, que se une a esta acta, de varios vecinos solicitando que por la sequía que se experimenta y amenaza la pérdida de las cosechas, se traiga en procesión de rogativa la reliquia del Santísimo Rostro del Señor, según costumbre. Enterado el ayuntamiento, acordó que, atendida la absoluta falta de fondos comunes y de facultades, aunque los hubiese, para costear este gasto, se pase el memorial al señor Soler de Vargas para que bajo este presupuesto y, poniéndose de acuerdo con los señores Raggio y Cambria, diputados, proponga inmediatamente el medio que pueda adoptarse para la celebración de dicha rogativa. Y, entre tanto, se hagan las correspondientes por lluvia, a cuyo fin se oficie al ylustre cabildo eclesiástico de esta colegial.

A.M.A. Libro de Cabildos del año 1831, arm. 9, lib. 132, fol. 43v.

1831, marzo, 10. Alicante

[1831, marzo, 11. Alicante.

Señores del ilustre ayuntamiento:

Los individuos que abajo firmamos, labradores y vecinos de esta Ciudad, a vuestra excelencia y vuestras señorías con el mayor respeto exponen.

Que la falta de lluvias, hace sobre cuatro meses, tiene a los campos en tal estado que puede no llegue a poderse recoger ni un cahíz de cebada y, lo que es más, que

tampoco lograrán hacer barrilla alguna. Y no restándoles otro amparo y consuelo que el que siempre han obtenido por mediación de la Santísima Faz trayéndola en rogativa desde su monasterio a la colegial insigne de San Nicolás; por tanto, a vuestra excelencia y vuestras señorías suplican se sirvan acordarlo y darles el consuelo que con tanta ansia esperan y, se prometen merecerlo de la benignidad de vuestra excelencia y vuestras señorías.

Alicante, 10 de marzo, 1831.

[Firmado] Don Juan Montoyo; Francisco Pastor; Miguel Pastor; Josef Lillo; Baltasar Antón; Josef Antón; Mariano Beviá; Vicente Pastor; Juan Sirvent; Mariano Bevia; Vicente Torregrosa.

A.M.A. Libro de Cabildos del año 1831, arm. 9. lib. 132. fols. 45 (...).

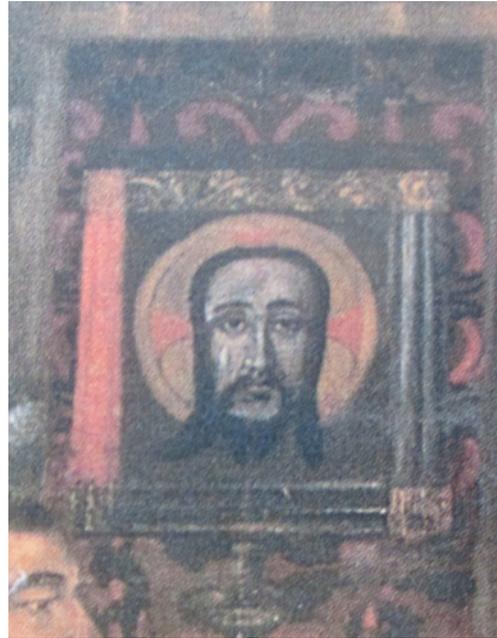
(27). MILLAN LLIN, Vicente & SANTACREU SOLER, José Miguel. «*El lugar del Raspeig. Su historia a través de la obra de José Montesinos (1795) y del Libro de Visitas Pastorales (1747–1753–1761)*». Presentación de Francisco Canals Beviá. Colección Plecs del Cercle nº 2. San Vicente del Raspeig. CESS. 1998. Página 9. Introducción. «(...) No hay que olvidar que el lugar del Raspeig estaba bajo la jurisdicción de la ciudad de Alicante y que no se segregó definitivamente como municipio autónomo hasta el 23 de noviembre de 1843, tras un largo proceso de conflictos con el Ayuntamiento de Alicante que había durado más de 30 años (...).

ANEXO DOCUMENTAL

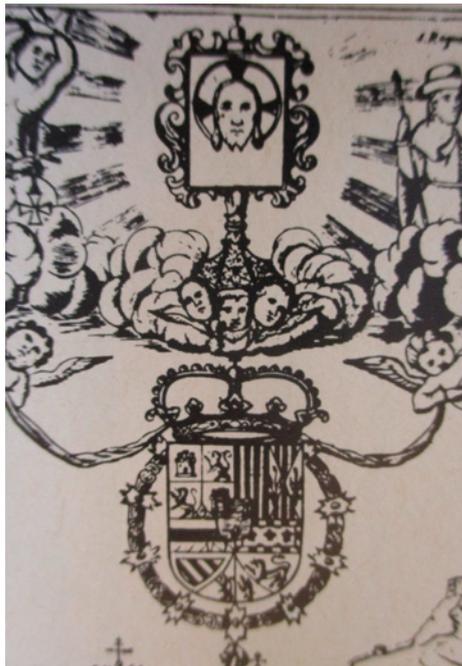
Rogativas a la santa Faz



1. El Justicia y los cuatro jurados de la ciudad de Alicante, vestidos con los ropajes propios de su cargo (Camarín del Monasterio de la Santa Faz). (Foto: *Historia de Alicante*. Ayuntamiento de Alicante-Diario Información. Quinto centenario ciudad de Alicante 1490-1990. Página 334)



2. Detalle de la santa Faz, en el camarín del Monasterio de la Santa Faz. (Foto: *Historia de Alicante*. Ayuntamiento de Alicante-Diario Información. Quinto centenario ciudad de Alicante 1490-1990. Página 334)



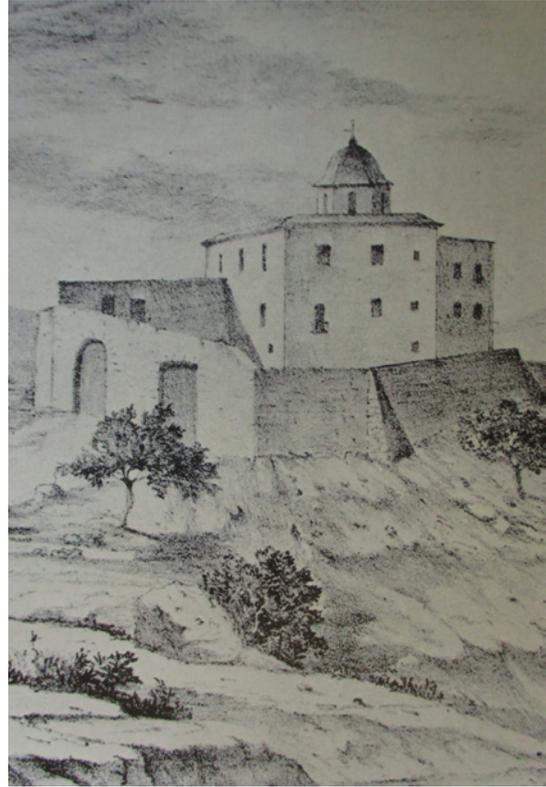
3. Representación de la santa Faz en una patente de sanidad. (Archivo Municipal de Alicante). (Foto: *Historia de Alicante*. Ayuntamiento de Alicante-Diario Información. Quinto centenario ciudad de Alicante 1490-1990. Página 378)



4. Milagro de las Tres Faces. Juan Conchillos fue el autor de los lienzos del Camarín de la Santa Faz. (Foto: *Historia de Alicante*. Ayuntamiento de Alicante-Diario Información. Quinto centenario ciudad de Alicante 1490-1990. Página 434)



5. Detalle de la santa Faz, representada en el *Milagro de las Tres Faces*. Juan Conchillos fue el autor de los lienzos del Camarín de la Santa Faz. (Foto: *Historia de Alicante*. Ayuntamiento de Alicante-Diario Información. Quinto centenario ciudad de Alicante 1490-1990. Página 434)



6. Aspecto que presentaba el monasterio de Los Ángeles en el siglo XVIII, perteneciente a la orden franciscana. (R. Viravens. *Crónica de Alicante*). (Foto: *Historia de Alicante*. Ayuntamiento de Alicante-Diario Información. Quinto centenario ciudad de Alicante 1490-1990. Página 402)



7. Primitiva escultura y carroza de san Vicente Ferrer colocada en la iglesia en el año 1806, con la que se procesionaba en el siglo XIX y, que fue quemada en la Guerra Civil (1936-1939). Las rogativas con la efigie de San Vicente Ferrer solo tuvieron lugar en el primer tercio del siglo XVIII, correspondientes a los años 1711, 1713, 1759 y 1767

«En moure al sant, plou»

Descendimiento de la imagen de San Vicente Ferrer: 7 abril 1994



8. Preparativos de la bajada de la imagen de San Vicente Ferrer, la semana antes de las fiestas patronales. Entrada de la carroza del santo por el personal del Ayuntamiento a la iglesia de San Vicente Ferrer. (Foto: Lola Carbonell Beviá. Jueves 7 abril, 1994)



9. Preparativos de la bajada de la imagen de San Vicente Ferrer, la semana antes de las fiestas patronales. Jueves 7 abril, 1994. (Foto: Lola Carbonell Beviá. Jueves 7 abril, 1994)



10. Preparativos de la bajada de la imagen de San Vicente Ferrer, la semana antes de las fiestas patronales. Jueves 7 abril, 1994. (Foto: Lola Carbonell Beviá. Jueves 7 abril, 1994)



11. Preparativos de la bajada de la imagen de San Vicente Ferrer, la semana antes de las fiestas patronales. Jueves 7 abril, 1994. (Foto: Lola Carbonell Beviá. Jueves 7 abril, 1994)



12. Preparativos de la bajada de la imagen de San Vicente Ferrer, la semana antes de las fiestas patronales. Jueves 7 abril, 1994. (Foto: Lola Carbonell Beviá. Jueves 7 abril, 1994)



13. Preparativos de la bajada de la imagen de San Vicente Ferrer, la semana antes de las fiestas patronales. Jueves 7 abril, 1994. (Foto: Lola Carbonell Beviá. Jueves 7 abril, 1994)



14. Decoración de la carroza de San Vicente Ferrer. (Foto: Lola Carbonell Beviá. Jueves 7 abril, 1994)



15. Decoración de la carroza de San Vicente Ferrer. (Foto: Lola Carbonell Beviá. Jueves 7 abril, 1994)



16. Decoración de la carroza de San Vicente Ferrer.
(Foto: Lola Carbonell Beviá. Jueves 7 abril, 1994)



17. Decoración de la carroza de San Vicente Ferrer.
(Foto: Lola Carbonell Beviá. Jueves 7 abril, 1994)



18. Misa mayor. Iglesia de San Vicente Ferrer. (Foto: Lola Carbonell Beviá. Lunes 24 abril, 1995)



19. Procesión de San Vicente Ferrer. (Foto: Lola Carbonell Beviá. Lunes 24 abril, 1995)



20. Procesión de San Vicente Ferrer. (Foto: Lola Carbonell Beviá. Lunes 24 abril, 1995)

Día de Santa Faz

Romería desde San Vicente del Raspeig Abril 1997



21. Cañas preparadas para los romeros, por la Comisión de Fiestas. Plaza de España. 7:45 horas de la mañana. (Foto: Lola Carbonell Beviá. Abril, 1997)



22. Obsequio de mistela y rollitos de vino. Concentración de romeros en la plaza de España (Foto: Lola Carbonell Beviá. Abril, 1997)



23. Recogida de cañas por los romeros en la plaza de España. 7:45 horas. (Foto: Lola Carbonell Beviá. Abril, 1997)



24. Rosa Pastor Blanes con su nieta, preparada para iniciar la romería. (Foto: Lola Carbonell Beviá. Abril, 1997)



25. Concentración de romeros ante la puerta del Ayuntamiento de la localidad. (Foto: Lola Carbonell Beviá. Abril, 1997)



26. La historiadora Lola Carbonell Beviá preparada para iniciar la romería. (Foto: Lola Carbonell Beviá. Abril, 1997)



27. Repique de campanas para comunicar la salida de la romería. (Foto: Lola Carbonell Beviá. Abril, 1997)



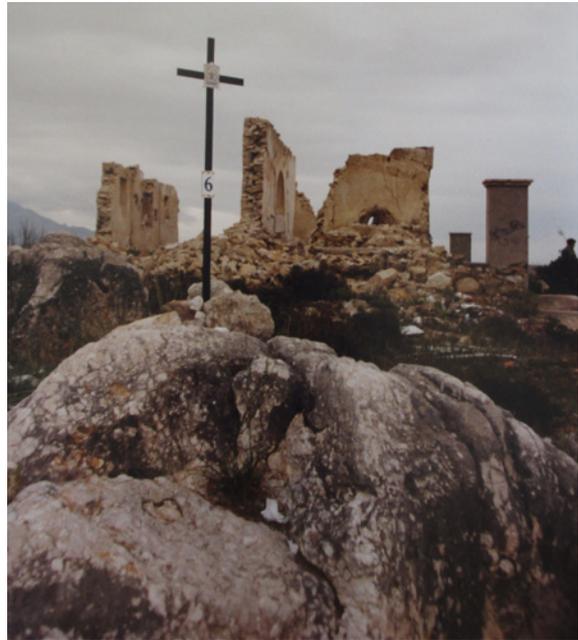
28. La romería a la Santa Faz es un acto dentro de las fiestas patronales. (Foto: Lola Carbonell Beviá. Abril, 1997)



29. Primera cruz que indica el camino por donde debe discurrir la romería, a su paso por Villafranqueza. (Foto: Lola Carbonell Beviá. Abril, 1997)



31. Tercera cruz que indica el camino por donde debe discurrir la romería, a su paso por el término de Mutxamel. (Foto: Lola Carbonell Beviá. Abril, 1997)



30. Segunda cruz que indica el camino por donde debe discurrir la romería, a su paso por el término de Tángel. (Foto: Lola Carbonell Beviá. Abril, 1997)



32. Las romeras Maite Pérez Alemany y Rosa Pastor Blanes, a su paso por el término de Mutxamel. (Foto: Lola Carbonell Beviá. Abril, 1997)



33. Casas con torre para la defensa de las incursiones piráticas de la Edad Moderna, en el término de Mutxamel, cercanas al camino de los romeros



34. Romeros a su paso por el término de San Juan. (Foto: Lola Carbonell Beviá. Abril, 1997)



35. La romera Maite Pérez Alemany almorzando a su paso por el término de San Juan. (Foto: Lola Carbonell Beviá. Abril, 1997)



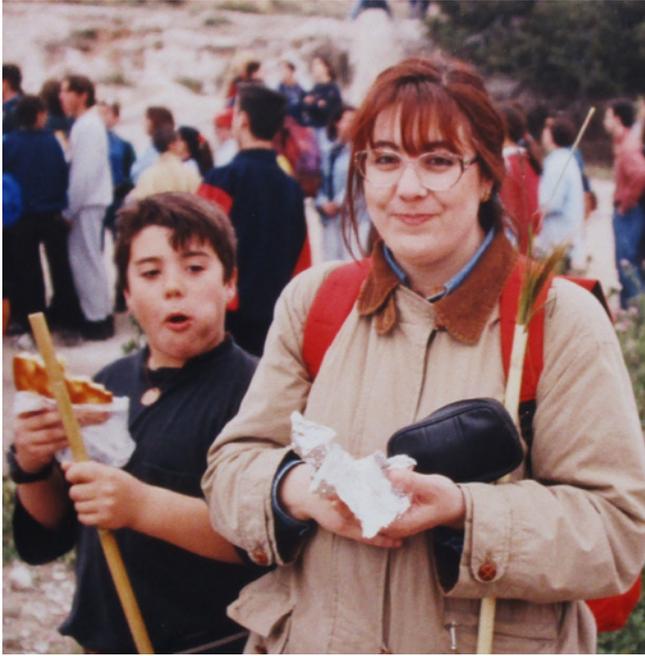
36. Cola de romeros esperando el reparto de coca y bebida, por los miembros de Protección Civil, en el término de San Juan. (Foto: Lola Carbonell Beviá. Abril, 1997)



37. Cola de romeros esperando el reparto de coca y bebida, por los miembros de Protección Civil, en el término de San Juan. (Foto: Lola Carbonell Beviá. Abril, 1997)



38. Cuarta cruz que indica el camino por donde debe discurrir la romería, a su paso por el término de Santa Faz. (Foto: Lola Carbonell Beviá. Abril, 1997)



39. La historiadora Lola Carbonell Beviá con su hijo Antonio Javier Pérez Carbonell camino de la Santa Faz



40. Llegada de romeros a Santa Faz, pasando por el centro del porrate. (Foto: Lola Carbonell Beviá. Abril, 1997)



41. Portada decorada de la basílica de la Santa Faz. (Foto: Lola Carbonell Beviá. Abril, 1997)



42. Antonio Javier Pérez Carbonell a su llegada a la basílica de la Santa Faz. (Foto: Lola Carbonell Beviá. Abril, 1997)



43. Entrada de romeros a la basílica de la Santa Faz. (Foto: Lola Carbonell Beviá. Abril, 1997)

LAS LEYENDAS FUNDACIONALES DE LOS SANTUARIOS MARIANOS EN CANTABRIA Y SU VINCULACIÓN CON EL FONDO MITEMÁTICO DE LA CÉLTICA EUROPEA E HISPÁNICA

Marina Gurruchaga Sánchez

1. Leyendas fundacionales y restliteratur céltica peninsular

Cantabria, como toda la Europa cristiana, posee una multitud de enclaves para la adoración mariana en sus diversas expresiones y magnitudes constructivas (ermitas, iglesias, santuarios, «santucos», etc.) y advocatorias. Muchos de estos enclaves, especialmente los de creación más remota en el tiempo (acompañada o no por la antigüedad de la fábrica de la iglesia, que ha podido ser renovada en varias ocasiones), poseen una leyenda o explicación mítica relativa al momento del hallazgo de la imagen venerada (o el de su antecesora), tanto en el mar como en tierra, o/y de la aparición de la Virgen referenciada. Estas leyendas guardan, en su mayoría, unos patrones similares o agrupables en categorías homogéneas, que podrían rescribirnos a mitemas ya muy deteriorados. Éstos procederían de tradiciones religiosas anteriores al Cristianismo, pudiendo ser datados en la Edad del Hierro y su prolongación posterior en época imperial romana, ya que, como bien dice el investigador principal del Cristianismo en Cantabria, Joaquín González Echegaray, aquellas cosmovisiones aún llegarán prácticamente inalteradas al s. VIII,¹ como mínimo, e incluso se conservarán de

forma parcial en el folklore rural, bien entrado el siglo xx².

En este sentido, los fenómenos de *interpretatio* romana de las creencias célticas locales, seguidos por la renovada interpretación-Evangelización efectuada originariamente por el Cristianismo monástico en la Alta Edad Media, pudieron «volcar» en la figura de la Madre de Cristo, la Virgen María, e incluso de ciertas santas³, ciertos esquemas conceptuales y rituales asignados previamente a las grandes diosas paganas del panteón indoeuropeo del N. de la Céltica Hispana, como bien ha estudiado para

que no se solventará hasta el repliegue en el s. VIII de la población de la Meseta ante la invasión musulmana (Apud FERNÁNDEZ ACEBO, V. «Cruciformes vs. Cristianización. Anotaciones y propuestas sobre el interés de su desglose y clasificación», en V.V.A.A., *Después de Altamira. Arte y grafismo rupestre-postpaleolítico en Cantabria*. Federación Acanto, Santander 2016, p. 85).

2 M. ALMAGRO GORBEA ha tratado el interés del estudio de dichas pervivencias en diversos artículos, aggiornando el concepto de «Restliteratur» acuñado por J. UNTERMANN («Restsprachen», referido a las lenguas de complicada reconstrucción) en *Las raíces celtas de la literatura castellana*, Conferencia de ingreso en la Real Academia de Doctores de España, 2017, p. 11.

3 Santas inventadas por la piedad medieval o verdaderamente rastreables históricamente (Vid. por ejemplo los casos de Santa Marina-Mariña-Margarita-Liberata en BARANDELA RIVERO, I., LORENZO RODRÍGUEZ, J.M. «El culto a Santa Mariña en el N. de la Península Ibérica y sus conexiones con la Europa Atlántica», en *Porta da Aira. Revista de historia del arte orensano*, 13 (2011), pp. 117-143.

1 GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. *Cantabria en la transición al Medioevo. Los siglos oscuros: IV-IX*. Ediciones Estudio, Santander 1998, p. 37. Las noticias extraídas de la Vida de S. Millán, respecto a la actitud de los habitantes de la ciudad de Amaya, así como la comentada densidad de ídolos paganos en el Monte Igedo, en momentos ya cercanos al siglo VI, nos hablan de una precaria e incompleta Cristianización de la región

el caso de Asturias y Galicia Cristobo Carrín⁴, continuando con la exitosa tradición de aclimatación de la veneración a María en otros lugares del antiguo Imperio Romano. En la actualidad no conocemos ninguna incursión en esta materia referida al territorio actual de la antigua Cantabria, si bien la mayoría de estas leyendas, en sus contenidos fundamentales, han sido recogidas con gran erudición en un trabajo relativamente reciente por nuestra compañera del Centro de Estudios Montañeses, Carmen González Echegaray⁵. En Cantabria la parquedad del registro epigráfico nos ha suministrado noticia segura de un muy escaso número de deidades prerromanas femeninas⁶; este pequeño elenco puede ser aumentado gracias a las pistas suministradas por la toponimia y, para el caso que nos ocupa, también gracias al estudio de estas leyendas-advocaciones marianas, tan expresivas de un primitivo sustrato teológico que, para estos pueblos célticos, vinculaba de forma estrecha la soberanía política, la fertilidad humana y animal y la regeneración de los ciclos naturales y astronómicos.

2. Devoción mariana en Cantabria

Según la autora mencionada, la devoción mariana en la Montaña comienza a desarrollarse de manera histórica entre los ss. VIII-XI⁷, según la noticia de los cartularios y la documentación eclesiástica en general, lo cual coincidiría con la afirmación ya comentada de J. González Echegaray sobre el final relativamente tardío de la primera Evangelización de Cantabria.

4 CARRÍN, C. *La creación del mundo y otros mitos asturianos*. Autoedición, Oviedo 2008.

5 GONZÁLEZ ECHEGARAY, C. *Santuarios marianos de Cantabria*. Diputación Regional de Cantabria, Santander 1988.

6 Un repaso exhaustivo de las mismas se realiza en PERALTA LABRADOR, E. *Los cántabros antes de Roma*. Real Academia de la Historia, Madrid 2002.

7 GONZÁLEZ ECHEGARAY, C. Op. Cit., p. 9.

Estas leyendas, como luego veremos en sus ejemplos más paradigmáticos, conservan un patrón o mitema común, desglosable en distintas fases o características, que la misma autora señala en esencia⁸ y que hemos completado con algunos elementos:

- Se produce una aparición presencial de la Virgen María, o de una imagen de la misma, en un lugar remoto, marítimo o terrestre, vinculado en el segundo caso a una fuente, poza, antigua ermita, cueva o árbol de variadas especies, aunque éstas tienden a repetirse. Son niños, pastores, ermitaños o marinos los que reciben la revelación de que en ese mismo lugar de la aparición debe erigirse un lugar de culto apropiado.
- Cuando la jerarquía eclesiástica interviene, el lugar indicado por o a partir de la aparición es desestimado por su lejanía, extrañeza o falta de condiciones. Se comienza la construcción de un lugar de veneración, pero la Virgen «desmonta» lo edificado por la noche y traslada los materiales al lugar originario, o bien la misma figura hallada regresa al sitio original de manera independiente, incluso en repetidas ocasiones. También se producen tormentas, o maldiciones, para reafirmar la voluntad de la Virgen, evitando un desplazamiento no deseado por Ella. Los agentes del traslado son muy expresivos del fondo mítico de la leyenda y serán más adelante comentados.

- Finalmente, siempre la Virgen cumple su voluntad y el lugar de culto responde a su primitiva intención.

Resumiremos a continuación los mitemas adscribibles a dicho fondo céltico de entre las leyendas fundacionales de los santuarios marianos de Cantabria, a partir de la monografía de Echegaray y de otras fuentes complementarias. A posteriori, trataremos de ordenarlos

8 IBIDEM p. 10.

en una serie de paradigmas expresivos, infiriendo ciertas conclusiones que, como en otras ocasiones⁹ –la rica literatura oral de Cantabria ya nos ha mostrado su potencial en este sentido–¹⁰, nos pondrán sobre la pista de una *restliteratur* y/o teología residual vinculada a dichas mentalidades.

2.1. La Virgen del Mar¹¹

En esta ocasión comenzaremos por una leyenda de fondo marino, puesto que la imagen hoy venerada llega por mar, proveniente de algún naufragio. La fecha de su primera referencia es remota, ya en 1315, con sucesión de edificios construidos posteriormente, debido a su localización (de 1400 data la primera mención de la fábrica), en un lugar habitualmente afectado por las tormentas. Aquí hallamos varios elementos relevantes:

- Parece que existe, en la base de la isla, y en posición cercana al cementerio, una piedra o hito que, vista desde el mar, se asemeja a una imagen de la Virgen, y a la cual se encomendaban los marineros al pasar cerca en sus desplazamientos. También significativamente, en el día de su romería, el 13 de junio, las mujeres –exclusivamente ellas–, salen a recibir a la imagen de la Virgen, que va en procesión hacia el lugar conocido como «el Mazo».
- Con motivo de la aparición de la imagen flotante, se intenta edificar un santuario en la costa más cercana, pero los mate-

riales son milagrosamente trasladados en la noche al lugar de la actual ermita, que naturalmente será el emplazamiento definitivo.

- La Virgen es abogada frente a pestes (las del s. XVI en la costa cántabra, por ejemplo) y garante de la fertilidad de las cosechas.

2.2. La Bien Aparecida¹²

Esta leyenda fundacional tiene una potencia mitológica superior a la de otras aquí comentadas, apareciendo elementos de diversos mitemas y *topoi* de gran expresividad:

- Las fechas de su aparición son relativamente modernas, si bien, como decimos, los elementos de la leyenda asociada plasman tradiciones muy remotas y de enorme asociatividad. En 1605, y significativamente en agosto, unos pastorcillos infantiles, siguiendo extrañas luces y resplandores, en la antigua y abandonada ermita de S. Marcos, encuentran una talla de la Virgen y el Niño en una ventana. Los familiares de los niños, con un sacerdote, llegan hasta la imagen y realizan la primera procesión o *circunvalatio* en torno a la ermita. A posteriori se desatará el famoso «Pleito de las dos Virgenes», pues se sospechaba que la imagen había sido robada por los del pueblo de Marrón, lugar de la aparición, a los de Ampuero. Aquí vemos claramente introducido un «pleito de lindes», que duró hasta 1609, en el que la propia divinidad intervendrá a posteriori, castigando con diversos impedimentos físicos (uno de sus protagonistas queda manco, otros mudos...) a los vecinos que habían declarado en contra de la Virgen de Marrón. Asimismo la posterior labor taumatúrgica y curandera de la Virgen, así como su abogacía frente a tormentas y naufragios, queda recogida en los anales del santuario.

9 El folklore popular ha supuesto la fosilización de creencias arcaicas en el seno de sociedades que, en palabras de M. Almagro Gorbea, «apenas cambiaron sus formas de vida desde la época prerromana hasta la mecanización del campo a finales del s. XX» (*Las raíces celtas de la Literatura Castellana*, Op. Cit., p. 33).

10 Clásicas recopilaciones son las conocidas obras de M. LLANO y, más recientemente, la de J. GARCÍA PRECIADO, *Cantabria. Cuentos de la Tradición Oral*. Ediciones Tantín, Santander 2000-2011.

11 GONZÁLEZ ECHEGARAY, C. Op. Cit. p. 51 y ss.

12 IBIDEM, p. 79 y ss.

- La antigua ermita escenario del hallazgo de la imagen refleja un fondo mítico evidente que ya analizamos en un estudio reciente¹³. En efecto, la ermita está vinculada por la tradición local, refrendada por diversos estudiosos locales –el abad D. Gonzalo de Arredondo, Fray Valentín de la Cruz–, a la infancia del Conde Fernán González, criado allí con un ayo, D. Martín González Caballero. Significativamente, también se asegura en la tradición local que el propio D. Pelayo, rey asturiano, pasó allí su infancia.

- No todos son capaces de ver a la Virgen, por lo que una especie de mediadora, «mujer muy devota», se ofrece para hablar con Ella y preguntarle dónde quiere ser adorada. La situación de indefinición dura un tiempo, cuando ya la Virgen se manifiesta a todos los vecinos. Parece que de todas formas no quedó muy claro cuál era el deseo de la Virgen, dado que los fieles comienzan en procesión a trasladarla en dirección a la Parroquia de S. Pedro, momento en el que estalla una enorme tormenta, y, al darse la vuelta el grupo para guarecerse y dejar la imagen en su emplazamiento primitivo, la conflagración celeste se disipa milagrosamente. Termina la leyenda mencionando que «los vecinos dedicaron un hito en forma de cruz en el sitio donde se detuvieron»¹⁴. La fiesta se celebra el 15 de septiembre.

13 GURRUCHAGA SÁNCHEZ, M. «La serpiente y el pastor», un cuento de la tradición oral atribuible a un mitema de la «Restliteratur» céltica hispana», en *Revista de Folklore* 449 (2919), pp. 4-14.

14 GONZÁLEZ ECHEGARAY, C. Op. Cit., p.p. 93-94 (Cruz de San Marcos).

2.3. Virgen de Solares¹⁵

Esta devoción, datable al menos desde mediados del s. xv, sitúa la aparición mariana sobre un avellano, cerca del monte. Su fiesta tiene lugar el 8 de septiembre.

2.4. N. S. de Muslera (Guarnizo)¹⁶

Lo interesante de esta leyenda es la referencia a una imagen que abandona voluntariamente su ermita, para, a la altura de Guarnizo, con la marea baja, «pasar una peña que estaba en medio de aquel mar... donde se dice haber dejado ciertas señales, que hasta hoy permanecen» (hablamos de mediados del s. xvi según las fuentes referenciadas). Es evidente que la mención trata de insculturas muy antiguas, vinculadas a cultos precristianos, asumidos por la fe triunfante en parte gracias a los eventos narrados en la leyenda. La Virgen pasa al monte marítimo de Guarnizo y allí se asienta sobre un acebo. Su eremitorio original conservó el respeto del pueblo, ya que nadie se atrevía a cortar los árboles del lugar, y, si alguien lo hizo, sufrió percances diversos. La advocación conservó fama de milagrosa en cuanto a curaciones. Su fiesta tiene lugar el 15 de agosto.

2.5. Sta. María de Miera (La Cárcoba)¹⁷

Nuevamente se mencionan insculturas, en este caso pediformes, sobre una fuente (junto a la que se instala un monasterio benedictino rastreable en una donación de 1099), en la que se aparece la Virgen, supuesta responsable de estas huellas. Se registra un significativo ritual, el de «barrer la fuente», que es el acto de sacar y esparcer agua junto a la misma con calderos. Este agua tiene propiedades rogatorias de la lluvia, porque al extenderse atrae las nubes, así como curativas de diversas enfermedades. La fiesta tiene lugar a mediados de agosto.

15 IBIDEM, p. 113 y ss.

16 IBIDEM, p. 116 y ss.

17 IBIDEM, p. 149 y ss.

2.6. N.S. de Latas (Loredó)¹⁸

Existen testimonios escritos de donaciones rastreables, merced a un manuscrito conservado en la Biblioteca de Marcelino Menéndez Pelayo, ya en fechas tan tempranas como el s. VIII, por lo que ésta puede ser una de las advocaciones más antiguas de Cantabria. La aparición principal tiene lugar ante una pastorcilla, en la cima de una frondosa encina junto a, nuevamente, una fuente. La pastora fue curada de su mal (era manca), y a partir de ese momento, la fuente se tornó milagrosa. También es auxiliadora de los naufragios en la costa cercana. Existe un milagro ulterior asociado a un primitivo emplazamiento del pueblo, que quedó cubierto de arena por una tormenta (salvo la iglesia parroquial), supuestamente sucedido en 1500. La fiesta se celebra el 8 de septiembre.

2.7. N.S. de Fresnedo (Voto)¹⁹

Con orígenes anteriores al s. XVI, la aparición nuevamente se radica en una fuente o gruta de la que nace un manantial. En esta ocasión la Virgen quiere trasladarse a otro lugar, y la ermita que comienza a construirse por la noche es debaratada por ángeles, mientras sus materiales son transportados por toros al lugar actual del templo. Su fiesta es el 8 de septiembre.

2.8. N.S. de la Cama o del Tránsito (Escalante)²⁰

No nos ha llamado la atención su origen, sino la conocida presencia de unos danzarines masculinos, vestidos de blanco, portadores de arcos pintados, tradición derivada de los rituales de clase de edad guerrera ya muy degradada y cristianizada («picayos» que forman parte de las celebraciones de otras Vírgenes cántabras, en especial de la zona occidental –mayormente en

Comillas, S. Vicente y Ruiloba²¹–). Su fiesta se celebra el 21 de agosto.

2.9. N.S. de los Remedios (Meruelo)²²

La aparición se asienta sobre un árbol indeterminado, junto al cauce del río Campiazo. Su fiesta es en el primer domingo de junio.

2.10. N.S. de Valencia (Vioño)²³

El hallazgo de la imagen tiene lugar en un monte de robles, el Monte Bizute, en concreto en el interior de un tronco ardiente. Su fiesta es el 8 de septiembre.

2.11. S. María del Monte (Mogro)²⁴

La imagen aparece en la cima del monte, ocupado en tiempos protohistóricos por un castro, entre viejas cagigas, y nuevamente, al ser trasladada, se mueve voluntariamente al lugar donde quería se edificase su eremitorio. Su fiesta es a mediados de agosto.

2.12. N.S. de la Gracia (Aes)²⁵

La aparición es a una pastora en el Monte Hidillo, en 1575. La madera de los árboles de la parte superior del monte, que comienzan a

21 Según CRESPO M., PORTUGAL, O. *Fiestas y cultura popular en Cantabria*, Centro de Estudios Montañeses, Santander 2002, p. 112, el origen cronológico de esta forma celebrativa, que combina danzas y música con instrumentos de percusión y viento, podría situarse en los ss. X-XI, con un protagonismo en el baile exclusivamente masculino, mientras que las mujeres cantan y tocan los instrumentos en un segundo plano. Esta división de roles contrasta con la que comentaremos más adelante, de las mujeres jóvenes como clase de edad acaparando el protagonismo en el acompañamiento de la imagen de la Virgen en sus celebraciones.

22 IBIDEM, p. 225 y ss.

23 IBIDEM, p. 256 y ss.

24 IBIDEM, p. 276 y ss.

25 IBIDEM, p. 300 y ss.

18 IBIDEM, p. 187 y ss.

19 IBIDEM, p. 209 y ss.

20 IBIDEM, p. 218 y ss.

talarse para hacer la ermita, no puede trasladarse, de forma inexplicable, pero sí la de la zona inferior, que es ascendida para su construcción. Su fiesta es el 23 de mayo.

2.13. N.S. de los Remedios (S. Miguel de Luena)²⁶

Esta leyenda se vincula a la arquetípica figura del toro, que escarba junto a, nuevamente, una fuente con sus cuernos, hasta hallar una figura de la Virgen. Traslada a la capilla de S. M. de Luena, la imagen desaparece y vuelve a su lugar original, donde nuevamente un toro la destapa por el mismo procedimiento. Su fiesta es el 8 de septiembre.

2.14. N.S. de Valvanuz (Selaya)²⁷

La aparición al pastor de la leyenda se dice muy antigua, «muchísimo antes de las razzias costeras de los piratas normandos»²⁸, en el prado que hoy ocupa la iglesia, rodeada de árboles. En tal lugar brotó una fuente; preguntada la Virgen sobre el emplazamiento que prefería para su santuario, posó el pie sobre una roca caliza y allí dejó su huella. Sin embargo el cura del lugar comenzó a edificarlo en otro término, y por la noche toda la fábrica se trasladaba al lugar de la roca primigenia: «averiguóse que la propia Virgen, guiando una carreta de bueyes y ayudada por dos ángeles, era la que trasladaba las piedras...»²⁹. Su fiesta es el 15 de agosto.

2.15. N.S. del Camino (Molledo)³⁰

Nuevamente asistimos a un movimiento voluntario de la imagen de la ermita, a la que se

26 IBIDEM, p. 326 y ss.

27 IBIDEM, p. 346 y ss.

28 IBIDEM, p. 350.

29 IBIDEM.

30 IBIDEM, p. 372 y ss.

traslada hacia la finca original. Su fiesta es el 30 de agosto.

2.16. Virgen del Moral (Iguña-Cabuérniga)³¹

Se trata de un santuario claramente federativo, con romería de dos días de duración y convivencia estrecha, con suelta de ganado delante de la Virgen y costumbres expresivas: las mozas se disputan las cintas que adornan la cabeza de la Virgen en procesión, la cual significativamente también se viste de brezo y laurel. Su fiesta es a mediados de agosto.

2.17. N.S. del Campo (Cabezón)³²

La leyenda es muy similar a la de Luena, con fuente y toro que desentierra la imagen con sus cuernos. Es una Virgen patrona de las embarazadas y de los trances de tormenta y vientos. Su fiesta es a mediados de agosto.

2.18. N.S. de la Peña (Villanueva de la Peña)³³

Nos hallamos ante una de las escasas «Virgenes Negras» de Cantabria³⁴, que originalmente carecía de brazos. Su leyenda afirma que fue

31 IBIDEM, p. 378 y ss.

32 IBIDEM, p. 405 y ss.

33 IBIDEM, p. 419 y ss.

34 En efecto, los celtas situaban ídolos de madera en sus santuarios (TORRES MARTÍNEZ J.F., «Arqueología de la religión protohistórica en los pueblos del N: el caso cántabro», en VVAA, *Castros y castra en Cantabria: fortificaciones desde los orígenes de la Edad del Hierro a las guerras con Roma*. Federación Acanto, Santander 2010, p. 730). Las «Virgenes negras» (VALTIERRA LACALLE, A. «Ruta de las Virgenes negras y morenas en la Rioja: orígenes de su culto e iconografía», en *Rutas de la Rioja. Nuevos itinerarios, industria de viajeros y desarrollo*. RUBIO GIL, A., ANDRÉS CABELLO, S. (eds.), Dickinson, Madrid 2019), igualmente localizadas en estos «foci» o lugares de difícil acceso, nos describen mediante su color moreno o natural a los tonos de la tierra y asimismo a una veneración de la fertilidad; asimismo son Virgenes milagrosas, vinculadas a la vida cotidiana del pueblo.

encontrada en una oquedad por un pastor tras una riada, junto al Saja, pero nuevamente fue arrebatada por el agua, si bien vuelve a aparecer en la primera oquedad. Allí comenzó a recibir adoración, con la misma túnica que llevaba en origen dado que, al intentar reponérsela por otra mejor, la mujer que lo hizo quedó manca. Se quiso también erigir una ermita en otro lugar, pero los materiales eran misteriosamente trasladados por, significativamente, un buey blanco y un buey negro, al lugar original de la aparición. Es una Virgen abogada del éxito de las cosechas. Su fiesta es el 8 de febrero.

2.19. N. S. de las Lindes (Carmona)³⁵

Nos encontramos frente a otra Virgen díscola con el clero que mueve los materiales al lugar deseado por ella, gracias a una pareja de «güeys morenos» que trasladan los materiales al lugar donde hoy se halla. Esta Virgen es abogada de la lluvia. Su festividad es el sábado siguiente al 16 de agosto, San Roque.

2.20. N. S. del Endrinal (Labarces)³⁶

Como su nombre indica, la Virgen se aparece en un endrinal. Su fiesta es el 15 de agosto.

2.21. N. S. de la Barquera (S. Vicente de la Barquera)³⁷

Esta Virgen, acompañada de un aura resplandeciente, llega a la costa en una misteriosa barca, sin tripulación ni remos. En la procesión de su fiesta, «ocho mozas de blanco, las doncellas o protegidas de la Virgen, cantan al son de sus panderetas y se presentan arrodillándose»³⁸. Su festividad se celebra en el segundo domingo

después del martes de Pascua Florida, con lo que podemos situarla entre marzo y abril.

2.22. N.S. de la Peña (Obeso)³⁹

Dicha Virgen se muestra de una forma muy significativa cuando aparecen tres imágenes en el collado de la Hoz Alba: la Virgen de los Llanos, la de la Peña y la de Quintanilla, cada una mirando hacia el lugar donde deseaba ver erigida su ermita. Las labores arquitectónicas en el lugar no querido, eran desbaratadas por la noche gracias como de costumbre a unos bueyes. Su fiesta es a mediados de agosto.

2.23. N. S. de la Luz (Peña Sagra)⁴⁰

Ya el nombre de la advocación recoge una tradición coherente con la adoración probable de origen pagano que se muestra en el orónimo Peñasagra, en cuyas laderas se halla la ermita. La leyenda es compleja: una pastora a finales del siglo xv ve disgregarse su rebaño, pide ayuda a la Virgen y ésta se le aparece, indicándole dónde (en una cueva), se encuentra oculta su imagen. Como en otras ocasiones, el sacerdote no cree a la moza, que a todo esto se había encontrado con el diablo en el camino de descenso, y la Virgen vuelve a enviarla para que convenza al sacerdote y se erija en el lugar deseado una ermita. Como es habitual, el mal sacerdote intentó llevar la ermita a un lugar menos montuoso, con la esperada intervención de poderes misteriosos, «ángeles», para desbaratar la construcción no deseada. La niña queda como custodia del templo. Su fiesta, muy expresivamente, es el 8 de septiembre, día de la Luz.

2.24. N. S. Montes Claros (Los Carabeos)⁴¹

Aquí es un toro el descubridor, en una cueva junto a un matorral, de una imagen de la Vir-

35 IBIDEM, p. 429 y ss.

36 IBIDEM, p. 460 y ss.

37 IBIDEM, p. 465 y ss.

38 CRESPO, M., PORTUGAL O., Op. Cit., p. 171.

39 IBIDEM, p. 488 y ss.

40 IBIDEM, p. 537 y ss.

41 IBIDEM, p. 617 y ss.

gen, de la cual salen rayos de luz. La imagen se lleva a Barruelo y desaparece, para regresar a la cueva varias veces. La festividad se celebra el último domingo de mayo («fiesta de la rosa») y a mediados de septiembre («fiesta de los procuradores»). Se da la circunstancia de que el lugar experimentó la presencia de eremitismo rupes- tre desde la Alta Edad Media, con lo que es un enclave tempranamente cristianizado⁴².

2.25. N. S. de las Nieves (Guriezo)⁴³

Esta leyenda fundacional no aparece en el elenco de C. González Echegaray, y se en- garza en la tradición común de estas «Virgenes halladas», como reza, y recojo literalmente, el panel informativo que se registra en el mismo lugar del santuario: «cuenta la tradición que la Virgen había elegido el alto picacho como su morada y lugar de veneración, pero los habi- tantes del valle, por ser zona de mejor acceso o porque no tenían muy claro el lugar que la Virgen deseaba, habían decidido levantarle una ermita en el lugar denominado «la casa de la Virgen». Por la noche, mientras dormían, unos mancebos con porte angelical acarrearán en bueyes el material desde la zona elegida por los mortales hasta la cima del castro. Así lo recoge la jota: «La Virgen de las Nieves tiene unos bueyes con campanillas de plata y listones ver- des». Por ello, y debido a que tal era el deseo de Ntra. Sra., desde tiempo inmemorial en esta entrañable ermita recibe culto la patrona de to-

dos los guriezanos»⁴⁴. Su fiesta se celebra el 5 de agosto, y el cambio del nombre se debe a que en tal día –festividad de dicha advocación– apareció nevado el santuario.

3. Mitemas y conexiones de las leyendas fundacionales con el fondo indoeuropeo residual

A continuación comentaremos los elemen- tos presentes en estas leyendas fundacionales que, en nuestra opinión, parecen evidenciar la intensa persistencia, en la línea de las palabras de J. González Echegaray sobre la lentitud de la Cristianización del actual territorio de la comu- nidad, de lo que la Etnoarqueología denomina «mentalidades de larga duración». Existen algu- nas consideraciones sobre este proceso general de aculturación, relativos a los rasgos psicoló- gicos implicados, así como a las características de las religiones del Hierro, que es importante resaltar, de cara a comprender la configuración final que adquirirán los cultos marianos para las poblaciones afectadas.

Como afirma A. Martínez Velasco, en un fino análisis que aborda los ritmos de interpretación respecto a la nueva fe, «lo religioso está en la construcción del espacio social. Así, este espa- cio religioso conformaría una geografía sagrada que ... no se vió alterada. ... El cristianismo en sus primeros momentos, ... durante siglos [con- vivió] con el arraigo de un sustrato primario, im- plícito e inconsciente que iría evolucionando al ritmo de los componentes psicológicos y socio- culturales de la población... . [Se genera la] su- plantación [religiosa] cuando aparece una nue- va divinidad con las mismas atribuciones que la anterior pero reinterpretada en un contexto re- ligioso diferente, lo que produce que automá- ticamente se identifique con la otra hasta que al final la memoria de la anterior se pierde»⁴⁵.

42 MARTÍNEZ DEL CURA, F. «La religiosidad popular en torno a Montes Claros», en *Cuadernos de Campoo* 27 (2002), versión online (http://www.vacarizu.es/Cuadernos/Cuaderno_27/Religiosidad_Campoo.htm).

43 Esta leyenda fundacional no aparece en la obra de C. Martínez Echegaray, si bien la ermita está referenciada (p. 528 y ss.), advirtiéndose tan sólo que la veneración se denominó primitivamente «Nuestra señora de los Castros», lo cual puede indicar su antigüedad, y que la «imagen apareció... en el año de 1356» sin que se conozca su artífice ni cómo vino a parar a dicho santuario (GONZÁLEZ ECHEGARAY, C., Op. Cit., p. 529).

44 Autor desconocido del texto.

45 MARTÍNEZ VELASCO, A. «Sobre el santuario de N.S. de Angosto (Álava) y la suplantación del culto a la diosa Nabia», *Kobie X* (2001/2/3), p. 107.

Estas creencias de base indoeuropea que van a verse adaptadas, están marcadas por la existencia de un panteón que recoge, a pesar de su multiplicidad, los principios del polifuncionalismo, que no están reñidos con una última unidad, en palabras de T.F. O'Rahilly⁴⁶; éste se advierte en la multiplicación de divinidades, vinculadas en ritmos triádicos; asimismo en la configuración de paredras o asociaciones de deidades masculinas y femeninas; finalmente en la individuación de las deidades, ya completada en vísperas de la Cristianización, que contradictoriamente supone la utilización de un epíteto o nombre local para ocultar el tabú de la auténtica denominación, utilizada sólo en ámbito ritual, lo cual acarrea el obscurecimiento-multiplicación de deidades que son la misma, pero que alcanzan una muy diversa y localizada denominación.

Estos elementos comunes o repetidos, que constituyen el patrón/patrones de desenvolvimiento de la leyenda fundacional de base maravillosa, son los que siguen:

3.1. Configuración del espacio sagrado-santuario como *nemeton*

En la Hispania céltica los espacios rituales, en su mayoría, no tenían una configuración monumental. Se integraban en el espacio natural ya fuera aislados, sin relación con núcleos de poblamiento, pero vinculados a vías de comunicación, o/y en relación a elementos orográficos o territoriales señalados (bosques o árboles singulares, elevaciones, cuevas, surgencias, manantiales, corrientes de agua, collados, etc.)⁴⁷,

con un buen control visual. También se pueden configurar como «santuarios federativos», de relación entre distintas comunidades. En ocasiones se desarrolla lo que M. V. García Quintela⁴⁸ denomina «arquitectura ambigua», consistente en una mínima manipulación de elementos naturales de cara a subrayar su especificidad religiosa y sus potencialidades ritualísticas. La orientación de estos santuarios o *nemeton* es un elemento importantísimo en función de las creencias respecto a la «teología del espacio» de los celtas⁴⁹, unido a las consideraciones arqueoastronómicas que señalaban efemérides concretas, durante las cuales el «tiempo de los dioses» y el «tiempo de los hombres», se hacían el mismo⁵⁰.

En este sentido, el espacio en el que se están produciendo las apariciones, sea de imágenes o de la propia Virgen en Persona, está ligado a los enclaves históricos, pretéritos, pero bien asentados en la memoria colectiva y emotiva de la comunidad, donde se ha realizado esta adoración precristiana. Siempre o casi siempre son lugares poco accesibles (*loca sacra libera*), vinculados frecuentemente a los usos ganaderos de la zona. También suceden en ermitas o lugares de culto ya amortizados, cristianos pero de antigüedad remota (probablemente a su vez un *nemeton* cristianizado, como en el caso paradigmático de la Bien Aparecida, o en Muslera, incluso en Montes Claros). Casi nunca el

46 O'RAHILLY, T. F. *Early Irish History and Mythology*. The Dublin Institute for Advanced Studies. Dublin 1946. Apud MAC CANA, P. *Celtic Mythology*, Chancellor Press, Hong-Kong 1983, p. 23.

47 De este tema en relación con Cantabria (algunos ejemplos sobresalientes) me ocupé recientemente en GURRUCHAGA SÁNCHEZ, M. «El espacio sagrado en Cantabria. Santuarios, rituales y pervivencias etnográficas», en *Altamira* 91 (2020), en prensa. J.F. TORRES MARTÍNEZ también ha tratado el tema en su estudio «Arqueología

de la religión protohistórica en los pueblos del N: el caso cántabro», en VVAA, *Castros y castra en Cantabria: fortificaciones desde los orígenes de la Edad del Hierro a las guerras con Roma*. Federación Acanto, Santander 2010, pp. 694-449 (Op. Cit.).

48 GARCÍA QUINTELA, M.V., «Entre naturaleza y cultura: arquitectura ambigua en la Edad del Hierro del NO Peninsular», en *Gallaecia* 32 (2013), pp. 47-86.

49 TORRES MARTÍNEZ, J.F. «De los días y los trabajos: el calendario anual en las sociedades célticas de la Península Ibérica», en SAINERO SÁNCHEZ, R. Coord. *Pasado y presente de los estudios celtas*, Universidad Complutense, Madrid 2007, pp. 305-348.

50 IBIDEM, p. 313.

espacio de la aparición se halla en el interior del núcleo urbano.

Existen dos ejemplos paradigmáticos de la importancia de esta ordenación espacial céltica en la configuración de los espacios legendarios de nuestro elenco, concretamente el de N. S. de Muslera, cuando los árboles vinculados a la aparición *no pueden* ser cortados a el respeto reverencial de los vecinos hacia el lugar del suceso, y por los percances sufridos por los que transgreden dicha prohibición; también en Aes (N. S. de la Gracia) sucede otro tanto en la parte superior del monte, ya que también la ruptura del tabú genera efectos negativos para los vecinos. Evidentemente estas restricciones están reflejando la sacralidad inmanente al espacio concreto, cristianizado a posteriori con la vinculación a la Virgen cristiana, pero que ya era seguramente un escenario sagrado para la mentalidad religiosa previa. Efectivamente, el E. para los celtas es un espacio favorable («T-air»), así como el S. («Tuas»); sin embargo el O., o «parte de detrás», («T-iar») y el N. («Ichtar») serían espacios desfavorables o aciagos⁵¹. Podemos encontrarnos, según los elementos presentes en ambas leyendas, ante tradiciones muy antiguas relacionadas con las creencias célticas de la zonificación del espacio («ascenso a los cuartos del espacio») en relación a las teologías de la soberanía de la Edad del Hierro⁵².

Abordando a continuación el contexto presente en dichas leyendas respecto a las arboledas escenario de las apariciones, resulta elocuente el repaso de las especies arbóreas vinculadas, bien directamente de la Virgen sobre un árbol o bien en cuanto a su coronación tradicional con dichas especies. Son, como era de esperar, variedades presentes en el ecosistema cantábrico, tanto de valle como de altura: endrino (N.S. del Endrinal), brezo y laurel

(N.S. del Moral), encina (V. de Latas, S.M. de Mogro), roble (N.S. de Valencia), acebo (Muslera), avellano (Solares), etc. etc. Todas ellas son consideradas mágicas o vinculadas al más allá, e incluso bautizan los meses del calendario de Coligny⁵³ (roble: «mes de Dir»; acebo: «Tinne»; avellano: «Coll»). En concreto, el avellano es un árbol vinculado a la iluminación o «imbass», según aparece en el Ciclo del Ulster⁵⁴; asimismo, los rituales drúidicos implicaban al roble de una forma muy importante: la escasa mitología que ha sobrevivido de aquellos tiempos, imbrica las historias de dioses principales, como Lug, con dicha especie –estela de Mars/Tarvos Trigaranus con el toro vinculado a dicho árbol–; son frecuentes también las estelas funerarias con presencia figurada de especies arbóreas, entre otros elementos⁵⁵.

3.2. El toro como protagonista de los descubrimientos de la imagen y los traslados milagrosos de materiales de obra. Relevancia de la distinción de color de los ejemplares bovinos

El protagonismo del toro en estas leyendas fundacionales es evidente y omnipresente. El auténtico trasfondo de su presencia en dichas historias no es tanto por ser este animal parte importante de la vida rural, como fuerza de trabajo y elemento habitual en el paisaje, debido a a los usos ganaderos y transhumantes de la región en las zonas naturales, sino por su fundamental simbología en relación con la mitología de raigambre céltica.

Es enorme la panoplia de referencias al toro según esta tradición:

51 TORRES MARTÍNEZ, J.F., Op. Cit., p. 311.

52 SANTOS ESTEVEZ, M. «Petroglifos podomorfo de Galicia e investiguras reais célticas: estudio comparativo», en *Archivo Español de Arqueología* 73 (2000), pp. 5-26.

53 TORRES MARTÍNEZ, J.F., Op. Cit., p. 320.

54 KOCH, J.T. *The Celtic Heroic Age*. Celtic Studies Publications, University of Wales, Aberystwyth, 1997, p. 67.

55 O, BRIEN, L. *The bull in irish mythology*, edición digital (www.loraobrien.ie/the-bull-in-irish-mythology/).

- En sede hispánica, y a nivel arqueológico, la presencia de los verracos en piedra nos reescribe, entre los pueblos de la Meseta, a una función concitadora de la fecundidad de los rebaños y apotropaica en los castros vettones y sus proximidades; también estas representaciones asumirán funciones funerarias en la época de la Romanización⁵⁶.

- El altar galo con la inscripción «Tarvos Trigaranus», muestra la figura de un toro en relieve acompañado de un árbol con las ramas extendidas, así como tres pájaros, uno en su cabeza y los otros dos subido al lomo. Fue erigido por una cofradía de marineros de Lutecia en honor a Júpiter, en el s. I AD, con lo que es evidente la vinculación de un dios celeste prerromano (que por *interpretatio* adoptó el emblema jupiterino) al propio del toro y el árbol. Este bóvido tricorne se encuentra en otros altares y relieves de templos y tumbas, en sintonía con el triplismo celta que resume en dicha multiplicación la idea de sacralidad⁵⁷ y totalidad. La vinculación entre los cuernos del toro y la luna creciente, con sus connotaciones de renovación del ciclo natural y de la fertilidad general⁵⁸, podría estar también en la imagen repetida del toro que por varias veces en nuestras leyendas fundacionales (Luená, Cabezón) excava en el terreno con su cornamenta en busca de la ima-

gen mariana que milagrosamente le ha sido revelada.

- Existe también una vinculación del toro con deidades-advocaciones de funcionalidad guerrera-soberana: Esus en la Galia, representado en ocasiones como un leñador que derriba árboles en presencia de toros⁵⁹, los epígrafes de Belatucelarus en Britania, Medu en Alsacia como advocación de Teutates («Teutati Medurini») ⁶⁰, Mars Tarbucelis en los Pirineos, Vestius Aloniecus en Lourizan (con la famosa representación cornuda del que ha sido tomado por el dios Lug)⁶¹. Por su lado, las estelas funerarias clunienses repiten la asociación del guerrero con el toro y el árbol; ya en el área celtibérica el toro convive con representaciones de cabezas humanas incisas y discos radiados⁶²; en Navarra se asocia al arco y al creciente lunar, con las connotaciones escatológicas ya mencionadas de ambos elementos; finalmente en Miranda do Douro aparecen nuevamente toros y rosetas solares⁶³. Los cuernos son, por lo tanto, un emblema de fuerza y soberanía, vinculadas ambas al dios Lug, el cual asume también funciones psicopompas en su vertiente celeste.

- En el Ciclo del Ulster, reminiscencia de la teología céltica insular, en la pieza conocida como «Tain bó Cuailnge», el Toro del Ulster, marrón (Donnotaurus, «toro

56 RUIZ ZAPATERO, J., ÁLVAREZ SANCHÍS, J. «Los verracos y los vettones», en *Arqueología vettona. La Meseta Occidental en la Edad del Hierro* 12 (2008), p. 226-230.

57 SANTOS, M.J. «El sacrificio en el occidente de la Hispania Romana: para un nuevo análisis de los ritos de tradición indoeuropea», en *Paleohispánica* 7 (2007), P. 175-217.

58 BARRIL VICENTE, M. «Tapaderas figuradas celtibéricas: iconografía y simbolismo para el más allá», en *Cuadernos de Arqueología* 18 (2019), p. 134.

59 MONAGHAN, P. *Encyclopedia of the Celtic Mythology and Folklore*, Facts on File, New York 2003, p. 65.

60 SANTOS M.J.. Op. Cit. p. 86. CIL VI 31132.

61 IBIDEM pp. 120-128.

62 Vid. la importancia del culto a la cabeza cortada en la Céltica en GURRUCHAGA SÁNCHEZ, M. «El culto céltico a la cabeza cortada en Cantabria. Realidad arqueológica, mito y pervivencias», en *Altamira* 90 (2019), pp. 7-28.

63 IBIDEM pp. 97-102.

real»)⁶⁴, apeteído por la reina Maeve de Connacht en concordancia con el Toro blanco de Connacht («Finnbennach»), propiedad de su esposo el rey Aillil, es el elemento fundamental. La intervención del héroe Cúchulain, trasunto del dios solar Lug, completa la consideración divina de este animal, que antes había mutado, en la historia comentada, sucesivamente en una piara de cerdos, pasando por cuervos, ciervos, guerreros, criaturas acuáticas y demonios. Nuevamente se percibe la relación del toro oscuro con el ciclo lunar, cuando el avance de las tropas del oeste (Connacht) en la captura de este animal expresa el inicio de la noche⁶⁵. Es relevante, a este respecto, la diferencia que se establece en los tonos de la «capa» del toro en nuestros relatos fundacionales: el protagonismo suele asignarse al toro más oscuro, marrón o negro⁶⁶ (el Donnotaurus del Ciclo del Ulster), que como vimos es emblema de la soberanía y del astro rey en su periplo celeste, mientras que el toro blanco aparece escasamente y siempre en asociación con el negro (Villanueva de la Peña), siendo el toro blanco el sacrificado en las ceremonias drúidicas⁶⁷. La ceremonia del «Tarbhfhíos» («sabiduría del toro»)⁶⁸, expone el papel central del toro como vehículo del designio divino respecto al depositario de la soberanía. La carne del toro se consume por parte de un vidente, que después duerme sobre la piel de

la misma víctima; su sueño profético es examinado por cuatro druidas, y en él se concretan las características del rey correcto. También en la pieza conocida como el «Sueño de Rhonabwy», la piel de toro tiene un significado místico y profético⁶⁹.

- También es de reseñar la frecuencia de la intervención de una pareja de toros, que «ayuda» a la Virgen a realizar los traslados de materiales cuando el lugar de la construcción no se aviene a su deseo, como en Voto, Valvanuz, Villanueva, las Lindes y Guriezo, conducidos o no por «ángeles» o «mancebos». Es inevitable recordar la magia drúidica relacionada con sus poderes de sugestión, telekinesis, etc., mencionados en las fuentes latinas y altomedievales⁷⁰.

3.3. Btilos-«sacra saxa» como antecedentes de la adoración de las imágenes cristianas

La leyenda de la Virgen del Mar expresa claramente la precedencia en la sacralidad local de una peña con forma femenina, situada cercana al lugar del santuario mariano en la isla, que a posteriori será cristianizada con la advocación mariana. En otros santuarios costeros se veneran piedras oscilantes (Muxía, N.S. de Barca), asociadas a rituales de fertilidad⁷¹ y a la salvación o auxilio en los naufragios; por su parte, la leyenda asociada a la «Peña Furada» en Navia, es una réplica casi exacta de la historia cántabra, ya que junto a esta roca se encontró una imagen de la Virgen flotando⁷². Según decíamos, esta piedra ya vendría adorándose como una muestra de las denominadas por M. Alma-

64 O'BRIEN, L. Op. Cit.

65 ROLLESTON, T.W. *Celtic Mythology*. e-artnow, 2018, edición digital en Google Books (apt. «The brown bull of Quelgny»).

66 «Güeyas morenos», en la leyenda de la Virgen de las Lindes.

67 Plinio el Viejo, *Naturalis Historia*, 16.95.

68 FUCHS, A. *Mythology of the Celts. A comprehensive overview*. Amazon Publisher 2013, p. 87.

69 FUCHS, A. Op. Cit., p. 53.

70 SÁNCHEZ SANZ, A. «Druidas y dryades en la sociedad celta», en *Iberian. Revista Digital de Historia* 8 (2013), pp. 80 y ss.

71 CARRÍN, C., Op. Cit., p. 57.

72 IBIDEM, p. 61.

gro Gorbea y otros estudiosos «rocas sagradas» («sacra saxa»)⁷³, probablemente encarnando alguna divinidad vinculada a la fertilidad y el elemento acuático, cristianizado a posteriori con la asunción de sus funciones por la Virgen María. Existe también una asociación de la sacralidad de las peñas marinas con la creencia en la peregrinación de las almas de los difuntos hacia el occidente⁷⁴. El *Durchgang*, «Caza Salvaje» o viaje al otro mundo, es referido entre los celtas por Procopio de Cesarea⁷⁵ como el realizado hacia una tierra mítica, de contexto marino, donde se ubicaría el Más Allá⁷⁶.

3.4. Vinculación de los santuarios y los elementos simbólicos de nuestras leyendas fundacionales, con los rituales indoeuropeos de asunción de la soberanía

- Es habitual la presencia, en el esquema mitemático de varias de dichas leyendas, de petroglifos pediformes y cruciformes en los lugares de santuario y proximidades. Se cita explícitamente el que se realizó en el lugar donde la comitiva que trasladaba a la Virgen Bien Aparecida interrumpió su descenso del monte cuando estalló la tormenta milagrosa; probablemente dicho cruciforme cristianizaría otro u otros ya presentes en el mismo lugar. Estos elementos, difundidos por los pueblos indoeuropeos en forma de «cruces de término», son asimismo considerados

protectores del ganado por las culturas tradicionales de la zona⁷⁷, como lo eran los verracos pétreos del área vettona según vimos anteriormente.

- Por otro lado, ya hemos constatado que el toro tiene un papel fundamental en la ritualidad asociada a las asunciones de soberanía céltica; de la misma forma los petroglifos pediformes han sido recientemente asociados⁷⁸ con estas ceremonias. En las leyendas fundacionales de las Virgenes de Valvanuz y La Cárcoba, la «pisada» de la Virgen en su aparición o desplazamiento, explica y cristianiza el hallazgo o la presencia de estos petroglifos en lo que será el futuro lugar de veneración, dejando bien claro que estos santuarios previamente tenían una función sagrada asociada a dichos rituales político-religiosos. Para el caso de la antigua ermita de S. Marcos, en la leyenda de la Bien Aparecida, La Virgen, trasunto de Tailtiu-Brigit, diosa soberana del panteón céltico, y paredra a su vez del dios celeste, cristianizaría un antiguo lugar sagrado de asunción de dicha soberanía en tiempos protohistóricos, que significativamente, en la tradición oral de la zona, se vincula la infancia-juventud de caudillos legendarios como el conde Fernán y el rey Don Pelayo, corporeizaciones de otros líderes remotos allí coronados, en lo que puede describirse claramente como la fase de «ocultamiento» del itinerario del héroe fundador, mitema indoeuropeo que ha sido bien estudiado por M. Almagro Gorbea y A. Lorrio⁷⁹.

73 ALMAGRO GORBEA, M., BARRIGA BRAVO, J.J., «El paisaje sacro» de Garrovillas de Alconétar (Cáceres), en *Revista de Estudios Extremeños* LXXIII, 1 (2017), pp. 91-134.

74 Existe una homónima Pena de Ánimas en la costa de La Coruña, así como una Peña de Ánimas en Dobres (Liébana), entre otras.

75 *Bellum Goticum* 8,20,42ss.

76 GURRUCHAGA SÁNCHEZ, M. «El paisaje sagrado de la Edad del Hierro en Cantabria: santuarios, rituales y pervivencias etnográficas», *Altamira* 91 (2020) en prensa.

77 FERNÁNDEZ ACEBO, V. Op. Cit., p. 80.

78 GARCÍA QUINTELA, M., SANTOS ESTÉVEZ, M., «Sobre los petroglifos podomorfo y sus interpretaciones», en *Zephyrus*, LXVI (2010), pp. 227-235.

79 ALMAGRO GORBEA, M., LORRIO MARTÍNEZ, A., «Teutates: el héroe fundador y el culto heroico al antepasado en Hispania y en la Keltiké», en *Anales de Arqueología Cordobesa* 23-24 (2013), pp. 387-426.

- Habría que mencionar también que la imagen prehelénica de la Artemisa adorada en Éfeso, asociada a la fertilidad, se encuentra adornada con testículos de toro, emblema como vimos de la soberanía. Precisamente será en el Concilio de Éfeso en 431 donde se proclame a la Virgen María como Madre de Dios⁸⁰, por lo que su asociación a lugares de investidura queda semánticamente comprendida.

- Por último, luces y resplandores (emergiendo de cuevas, o acompañando a las imágenes en su arribada costera), nos acercan nuevamente al mito solar encarnado en el dios soberano Lug, paredra de su madre Tailtiu así como de Brigit-Nabia... Lug se presenta precisamente en la mitología como un joven de cabeza nimbada que porta una lanza resplandeciente («lanza de Assal»).

3.5. El topos de la «nave sin gobierno» en la aproximación a la costa de las imágenes marianas. Tradición celta de las ciudades sepultadas

- Existe una relación entre esta nave solitaria en la que llega la Virgen de la Barquera a puerto, con el barco de piedra, también sin aparente tripulación, que transporta las cabezas (equivalentes al alma en la concepción indoeuropea) de los difuntos, en otras leyendas similares (por ejemplo, el periplo del cuerpo del apóstol Santiago según su propia tradición, recogida en el *Codex Calixtinus*, también en un barco de piedra) para el ámbito de la Céltica europea⁸¹.

- En el caso de la localidad sepultada por el agua o por la arena (primitiva aldea

junto al santuario de la Virgen de Latas), encontramos una vinculación de este milagro con la tradición gallega de las «ciudades asolagadas⁸²» y su paralelo bretón de la ciudad de Ker-Ys (además de otras parecidas en Irlanda, Gales y Cornualles), que nos remite lejanamente al mito céltico de las poblaciones sumergidas en lagunas de gran profundidad, visibles tan sólo en ciertas ocasiones.

3.6. Fuentes o manantiales ya existentes antes de la aparición mariana o la instalación del santuario y que se tornan milagrosas desde el momento de la aparición. Fuentes que surgen tras de la aparición y se tornan milagrosas

- La relación entre el manantial o poza, su vegetación y el caldero mágico, éste como fuente de vida y de inmortalidad⁸³, es omnipresente en la Céltica. A la fuente asociada a la Virgen de la Cárcoba se vincula el ritual de «barrer la fuente», precisamente con un caldero. En Latas ya existía la fuente, que se vuelve milagrosa tras la aparición de la Virgen, realizándose en ella curaciones por Su intercesión, al igual que en la fuente asociada a Valvanuz.

- Nabia, trasunto hispánico de la Brigantia céltica, es una diosa estrictamente vinculada a los cursos acuáticos, que son el vehículo de acceso al Más Allá, y a la curación de diversos males⁸⁴. En el ejemplo de la Virgen de la Cárcoba, la presencia de la fuente, probable escenario del culto

80 VALTIERRA LACALLE, Op. Cit., p. 17.

81 ALONSO ROMERO, F. «La barca de piedra de San Juan de la Misarela: características, paralelos y origen de una embarcación legendaria», en *Revista de Estudios Gallegos* XXXIX, fasc. 104 (1991), pp. 249-267.

82 BALBOA SALGADO, A. *As cidades asolagadas. As augas e o Álen en Galicia*. Toxosoutos, Noia 2006.

83 TORRES MANTÍNEZ, J.F. «Arqueología de la religión protohistórica», Op. Cit., p. 718.

84 PRÓSPER, B. «El nombre de la diosa lusitania Nabia y el problema del betacismo en las lenguas indígenas del Occidente Peninsular», en *Ilu* 2 (1997), pp. 141-149.

precristiano a alguna deidad asimilada⁸⁵, se vincula a la fundación evangelizadora del Monasterio Benedictino; a posteriori de la misma sucederá la aparición, asociada a esta misma fuente que, además, como ya se ha comentado, posee insculturas pediformes. Recordemos que en la fuente de la Virgen de Valvanuz también existen pediformes, cristianizados a posteriori con el milagro de su aparición.

3.7. Disconformidad de la Virgen con el lugar de construcción del santuario y consecuencias de la misma: castigos a los incrédulos, autonomía de la imagen (regreso al lugar originario de la aparición)

- Esta circunstancia del «transporte» autónomo de la imagen, por lo generalizada en este y otros folklores de la Celta Hispana⁸⁶, revelaría un antiguo mitema perdido, una capacidad vinculada a la divinidad que se plasma en el soporte de su adoración, normalmente una imagen. En efecto, las divinidades célticas son proclives al cambio de estado y de lugar, como aparece en multitud de sagas y ciclos de dicho contexto. Las leyendas del ciclo de la «Virgen Fugitiva», magníficamente analizadas por C. Carrín⁸⁷, muestran el periplo mariano, acompañada del Niño, trasunto del héroe solar, y su refugio, en la línea de la adoración de las ro-

85 Una tradición viva hasta hace escaso tiempo, la de la «anjana» de la fuente la Cárcova que allí se apareció (episodio 50 del programa-podcast *Cantabria Oculta* 2x31: «La fuente sagrada de Miera»), recoge en forma de mito residual el recuerdo difuso de la deidad precristiana asociada a dicho manantial.

86 ROMA RIU, J. «De las piedras sagradas a las Vírgenes encontradas», en *Sacra saxa: creencias y mitos en peñas sagradas*, Instituto de Estudios Altoaragoneses-Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia, simposio en Huesca, noviembre 2016 (editado por Complutum 27,2 (2016), p. 256.

87 CARRÍN, C. Op. Cit.

cas sagradas, en el interior de una piedra desde donde ejerce su función protectora –como en el caso de la Virgen del Mar o la de Muslera–. En nuestro caso, las Vírgenes de la Bien Aparecida y la de Peña Sagra realizan un periplo completo por lo que sería, en la formalización teológica anterior, el dominio político o territorial del reyezuelo de turno. No hemos localizado los elementos de «persecución» presentes en el ciclo gallego-asturiano de la «Virgen fugitiva» en ninguna de nuestras leyendas; todo lo más la oposición del clero local a la localización de la ermita en el lugar elegido por la Virgen. Existe, a propósito de la leyenda de la Virgen de Peña Sagra, la detención de la pastora en su camino para avisar de la aparición, por un «demonio», pero la Virgen no se halla directamente concernida por él⁸⁸.

- Algunos autores han vinculado este movimiento de las imágenes a una tensión entre la jerarquía y la piedad local, que exige la continuidad del lugar sagrado por encima del cambio de paradigma religioso (que en nuestra opinión, tampoco será tal ni tan profundo)⁸⁹.

3.8. Apariciones coincidentes con las fiestas del calendario céltico⁹⁰, tanto las de estación como las de media estación:

- Beltaine, fiesta de las cofradías guerreiras, de la renovación del fuego del hogar y la naturaleza, a comienzos de mayo; a

88 Existe un cuento recogido por J. GARCÍA PRECIADO, Op. Cit., vol. IV, *Relatos Mitológicos y Creencias Mágicas*, Ediciones Tantín, Santander 2005, p. 26 y ss., «La Fuente de la Mora», en la que una anjana o mora se oculta con un hijito de los cristianos, al que da a luz en la cueva de la fuente.

89 ROMA RIU, J., Op. Cit., p. 256.

90 Nuestra principal referencia es el calendario pancéltico de Coligny.

finales de mayo se celebra la fiesta de la Virgen de Aes.

- Imbolc, fiesta del culto a Brigit-Brigantia, paredra de Lug, el dios solar, cristianizada como la fiesta de la Candelaria, el 1 de febrero. En este momento se supone que Brigit es liberada por la Cailleach Béirre o diosa escocesa del invierno⁹¹; la Virgen de la Peña en Villanueva celebra su festividad el 8 de febrero.

- Lugnasad, a comienzos de agosto, fiesta del dios solar y soberano Lug y de su madre nutricia Tailtiu / su paredra Brigit, celebración de la abundancia de las cosechas y la fertilidad⁹². Entre comienzos (5 de agosto, Virgen de Las Nieves), mediados (Muslera, Cárcoba, Mogro, Valvanuz, Moral, Cabezón, Lindes, Endrinal, Obeso) y finales (Escalante y Molledo) de este mes se celebran la mayoría de las fiestas de las Vírgenes cántabras, con lo que su vinculación con dicho momento álgido del año es evidente.

- El equinoccio de otoño se corresponde con la fiesta de S. Miguel Arcángel, momento que marca el descenso de los ganados en altura; a comienzos de septiembre celebran sus fiestas las Vírgenes de Solares, Latas, Voto, Vioño, Luena y Peña Sagra.

- El equinoccio de primavera se corresponde con una primera subida de los ganados a los pastos altos; podrían vincularse las fiestas de la Barquera.

- Solsticio de verano, fiesta de celebración del máximo solar, portal de comunicación entre dioses y hombres, exaltación de la fecundidad, fecha final del ascenso del ganado a los pastos altos; fiestas cer-

canas de la Virgen del Mar, Meruelo y Los Carabeos.

- Resulta llamativo que ni en Samain (fiesta del año nuevo a comienzos de noviembre) ni en el Solsticio invernal (momento crítico del ciclo solar) se asocien fiestas marianas.

3.9. Identidad de la Virgen María con algunos de los rasgos de las diosas precristianas, especialmente Brigit/Anna/Deva/Nabia-Matres (en sede hispánica)

- En la mitología céltica, diferentes deidades (en cuanto a su denominación) desempeñan funciones similares. La configuración de algunas diosas polifuncionales, concernidas con la vida humana en su nivel cotidiano⁹³ (fecundidad, crianza de los hijos, atención al bienestar del ganado, curación, protección frente a pestes, vientos y tormentas, predicción meteorológica y concitación de las lluvias, etc.), las cuales también actúan como garantes de la soberanía, de forma individual o como paredras de dioses masculinos, vincula a estas deidades femeninas con el carácter también polifuncional de la Virgen María, soberana de los cielos⁹⁴.

- En este sentido, Nabia⁹⁵-Anna-Brigit/Cailleach-Sulevia-Rosmerta-Morrigan

91 MONAGHAN, P. Op. Cit., p. 68 y ss.

92 Esta fiesta de Lugnasad es el momento de la exaltación de la soberanía, cuando se realizaba el rito del Tarbhfhíos o «sueño del toro», ya comentado.

93 FUCHS, A. Op. Cit.

94 Brigantia en el continente suele ser representada, significativamente, con un globo terrestre en la mano e incluso con un manto cuajado de estrellas, atributos característicos de la Virgen María como Reina de los Cielos (OLTEANU, T. «El culto a Victoria y la interpretatio indígena en el Occidente de Hispania, Galia y el N. de Britania, *BSSA Arqueología* LXXIV (2008), p. 215.). En 1954 Pio XII nombró a la Virgen de las Nieves «reina de cielos y tierra», dogmatizando una creencia popular de largo recorrido («Nuestra Señora de las Nieves: Virgen Santa María», en Virgensantamaria.org).

95 Nabia Corona, como paredra de Jupiter, es un epíteto recurrente al N. del Duero; sus testimonios

(supervivientes en el folklore asturiano como la «Vieya», tan bien estudiada por C. Carrín)⁹⁶, reúnen estas virtualidades; en sus distintas denominaciones, según P. Mac Cana, aparecerían los diferentes avatares o manifestaciones de esta madre o diosa territorial⁹⁷. Las diversas advocaciones de la Madre de Dios se vinculan de alguna manera a esta multiplicación de denominaciones públicas o epítetos de las deidades célticas. Así, tanto la Virgen como las diosas mencionadas se asocian, como ya dijimos al hablar de las fuentes, a los cursos de agua⁹⁸; acarrear el invierno y posteriormente la primavera como la Cailleach insular⁹⁹, son curanderas (Latas, Muslera, Cárcova), abogadas de partos (N.S. del Campo en Cabezón), protectoras frente a pestes (Virgen del Mar), soberanas, cuidadoras del ganado (Moral) y predictoras del tiempo atmosférico-protectoras frente a él (Virgen del mar, Bien Aparecida, Latas, Cabezón), abogadas de la lluvia (Lindes, Cárcova) y garantes de la prosperidad de las cosechas (Villanueva, Virgen del Mar).

epigráficos se han asociado a ermitas marianas cercanas (OLIVARES PEDREÑO, J.C., «El culto a Nabia en Hispania y las diosas polifuncionales indoeuropeas», *Lucentum* XVII-XVIII (1998), p. 233-235).

96 CARRÍN, C. «Xanes, Mari, Fées. Triangulando las hadas atlánticas...», *Revista de Folklore* 463 (2020), pp. 86-103.

97 MAC CANA, P., Op. Cit., p. 46.

98 OLIVARES PEDREÑO, J.C., Op. Cit.

99 GOFF, R. *The rorian tradition. Brigit as triple goddess*. Edición digital en web.archive.org. Interesante la «nevada» que a comienzos de agosto modifica la advocación del santuario de N.S. de las Nieves: precisamente la Cailleach-Brigit se distingue por ser la deidad generadora-controladora de la nieve invernal y quien la hace retirarse en su momento.

3.10. Presencia del triplismo celta en alguna de estas leyendas

La leyenda fundacional de N. S. de la Peña en Obeso, recoge la simultaneidad en el hallazgo de las imágenes de tres Vírgenes, cada una vinculada a una localidad de manera voluntaria, con la dirección de su mirada hacia la misma. Es imposible no trasladar esta simultaneidad a la triplicación que supone el culto a las Matres¹⁰⁰, o a Brigit y sus otras dos hermanas¹⁰¹; incluso a la triplicación del dios Lug como «Lugoves» en la estela de Osma y su representación trifronte en el graffitti del santuario de Peñalba de Villastar¹⁰². Este triplismo, en la línea de lo comentado anteriormente, abunda en la idea de intensificación y perfección según la mitología céltica.

3.11. Existencia de ciertos rituales asociados a la ritualística celta: *circunambulatio/circunvalatio* (primera procesión de la Virgen Bien Aparecida)

Coronación de la imagen con ciertas especies vegetales (brezos y laurel en la festividad de la Virgen del Moral) y disputa por las cintas que adornan la imagen por parte de las «acólitas» de la misma Virgen; suelta de animales bovinos ante la Santa; presencia del fuego como elemento purificador (aparición de la Virgen de Valencia en el interior de un tronco quemado);

100 Los lugares de culto de las Vírgenes Negras riojanas suelen relacionarse con hallazgos epigráficos dedicados a las Matres (VALTIERRA LACALLE, A., Op. Cit., p. 22).

101 MAC CANA, P. p. 34. Raymond Karl afirma que Brigit es tan sólo otro nombre o manifestación de las Matres (CARRÍN, C., *La creación del mundo...*, Op. Cit., p. 118).

102 MARCO-SIMÓN, F., ALFAYÉ VILLA, S., «El santuario de Peñalba de Villastar (Teruel), y la Romanización religiosa en la Hispania Indoeuropea», en *Saturnia Tellus: definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico: atti del convegno internazionale svoltosi a Roma dal 10 al 12 novembre 2004* (COORD. DUPRÉ RAVENTÓS, X. ET AL.) 2008, pp. 507-526.

tradición de «barrer» las fuentes; predicción del tiempo atmosférico, etc.

3.12. Se percibe también un residuo de sacerdocio-mediación femenina relacionado con los santuarios *ex novo*

El hecho del papel protagonista mayoritario de las mujeres en la recepción de las apariciones es muy expresivo. Existen en Asturias diversas romerías vinculadas a, especialmente, Vírgenes con la advocación del Carmelo, marineras, en las que el papel fundamental de las celebraciones lo desempeñan exclusivamente las mujeres, en lo relativo a los cantos y escolta procesional de la imagen, con ofrendas de pan, cintas, flores, presentación ante la imagen de infantes recién nacidos, etc. (Carmen de Celorio, por ejemplo). Además, en varias de nuestras leyendas se registra la presencia de mujeres que actúan como «mediadoras» respecto a la Virgen (Bien Aparecida, Peña Sagra), incluso las jóvenes o niñas receptoras de la aparición permanecerán después como guardesas o ermitañas del santuario (Latas, Peña Sagra). En la Barquera se constata claramente esta cofradía de edad femenina, que podría recordarnos a otras celebraciones protagonizadas por niñas virginales (la niña «Maya», en el folklore de varias regiones españolas, además de en Cantabria y Asturias)¹⁰³.

3.13. Las romerías, casi siempre en santuarios federativos o compartidos por varios municipios o demarcaciones

Podrían considerarse como un residuo de las «oenach» célticas o asambleas étnicas, en las que cada especialista desempeña su función, existiendo muestras de actividades de raigambre guerrera (deportes tradicionales competitivos, luchas, etc. y danzas de picayos), así como, obviamente, religiosa y de gobierno (son escenario de confraternización entre núcleos y de

renovación de pactos especialmente relativos a los espacios de transhumancia). La romería quizás más representativa de esta multifuncionalidad es la de la Virgen del Moral, que abarca varios días y una pluralidad de actividades en la línea comentada. Pueden incluso desarrollarse presididas por un árbol singular, normalmente el protagonista de la aparición mariana.

4. Conclusión

La Cristianización de Cantabria, realizada de manera vicaria respecto a otros territorios de Hispania, encontró las dificultades propias del aislamiento orográfico y del carácter tardío de la conquista romana en la región, pero también las ventajas de una aculturación relativamente exitosa, gracias a las características del panteón céltico-indoeuropeo. Éste presentaba numerosos puntos en común con la caracterización de los principales personajes sagrados del Cristianismo, tanto teológica como mitológicamente, y la Iglesia supo aprovechar dicha circunstancia para la Evangelización. La existencia previa de deidades polifuncionales femeninas con un papel predominantemente protector de la cotidianidad personal y comunal, que pudieron sincretizarse sin demasiados condicionantes con el perfil, también emotivo, soberano y polifuncional, de la Virgen María, facilitaron esta aculturación, así como la persistencia/superposición de los lugares de culto previos, cuyos elementos simbólicos se cristianizaron convenientemente (fuentes, cuevas, insculturas, arboledas), continuando vigentes y expresivos en la mentalidad popular, tanto desde el punto de vista religioso como del folklore y las costumbres de los pobladores de Cantabria.

La formalización narrativa de una serie de patrones y elementos propios de los mitemas, hoy mayoritariamente perdidos, del mundo previo a la Cristianización, y su transmisión en la memoria colectiva merced a las leyendas fundacionales estudiadas, supusieron una forma de vinculación, al mismo tiempo práctica (por explicativa) y emocional (por relacionada con los antiguos *topoi* de las creencias suplantadas),

103 ROSCALES SÁNCHEZ, M., «Las Mayas-niña de la Junta de Voto: representación simbólica de la pureza como virtud de género». Zainak 26 (2004), pp. 445-457.

de las poblaciones locales con la previa cosmovisión de raigambre céltica; lo anterior, por lo tanto, significó que ésta verdaderamente no se vio desplazada ni desapareció por completo, lo cual supuso un cierto sincretismo de las creencias religiosas nuevas respecto a las anteriores, cuestión generalizada en el N. de Hispania que fue denunciada tanto por los monjes atentos al fenómeno (San Martín Dumense, Santo Toribio de Liébana, San Millán), como por los diversos concilios que desde la Alta Edad Media hasta Trento procuraron completar la Evangelización de Cantabria.

Marina Gurruchaga Sánchez
Doctora en Historia por la Universidad de Cantabria
Miembro del Centro de Estudios Montañeses

EL CERRO DE LA ESTRELLA: ETNOGRAFÍA DE UN RECORRIDO

Roberto Garcés Marrero



Cerro de la Estrella. Alcaldía Iztapalapa. Foto del autor

El objetivo de este texto es explicar cómo el Cerro de la Estrella es un eje de la multiplicidad religiosa de la Ciudad de México. Fernando Ortiz habló de la cultura cubana como de un ajiaco: siguiendo la metáfora gastronómica, en el caso urbano mexicano el Cerro de la Estrella sería la olla donde, en un pozole, un mole o en un caldo tlalpeño, se combina un sinnúmero de tradiciones religiosas y espiritualidades diferentes.

Aquí narro principalmente mi experiencia etnográfica en la primera visita al Cerro, que

fue de un día completo, el 21 de diciembre de 2018, precisamente en solsticio de invierno. La complemento con detalles de otras visitas que fueron ampliando mi comprensión de ese recorrido turístico-mágico.

Conocí a Diego y a Hortensia, quienes me guiaron por ese recorrido, en el Oratorio a la Santa Muerte de doña Blanca en la colonia Zona Centro. En la conversación salió el tema del nahual: pregunté por curiosidad y Diego me dijo que un día me lo mostraría. Luego del tercer encuentro quedamos en que me llevaría a conocer al nahual, al Cerro de la Estrella.

Cerro de la Estrella: información, leyendas, prensa

El Cerro de la Estrella es una elevación de 2500 msnm (INEGI 1992) que se eleva 224 m sobre sus alrededores y está situada dentro de los límites de la actual alcaldía Iztapalapa. Esta es una zona conocida por sus elevados niveles de violencia:

En la demarcación, el incremento en algunos delitos ha sido significativo: el delito de homicidio pasó de 165 denuncias en el periodo de enero a diciembre de 2015 a 283 denuncias en el mismo periodo del año 2018, lo que representa un incremento de 71.5% en tan sólo tres años. En lo que respecta al robo a casa habitación, las denuncias pasaron de 769 en 2015 a 928 denuncias en 2018, lo cual representa un aumento de 20.67%. De enero a diciembre de 2015 se presentaron 342 denuncias por narcomenudeo, mientras que en el mismo periodo de 2018 hubo 1,167, lo cual representa un incremento de 241.22%. (Alcaldía Iztapalapa 2019, 26).

A esto se le suma la baja cantidad de fuerza policial por cantidad de habitantes, muy por debajo de la media del resto de la Ciudad: solo existen 150 policías por cada 100,000 habitantes. (Alcaldía Iztapalapa 2019, 27).

Otro rasgo de la alcaldía es su gran densidad poblacional: en sus 293 colonias habitan 1,827, 345 ciudadanos, dando como resultado que la relación entre habitantes y metros cuadrados ocupados es muy baja y se concentra la mayor cantidad de hablantes de alguna lengua indígena en la Ciudad de México, un 24.5 % (Iztapalapa 2015). Los servicios son precarios: solo 78 colonias cuentan con servicio de agua corriente las 24 horas (Alcaldía Iztapalapa, 2019). La tasa de desempleo en Iztapalapa representa el 23% del total de la Ciudad de México (Alcaldía Iztapalapa 2019, 53). Otros datos son inquietantes:

De acuerdo con datos oficiales, del total de la población que habita en Iztapalapa, 35% vive en situación de pobreza y 1.7% en situación de pobreza extrema; 234 mil 535 personas, o 12.3% de su población, vive con carencia de acceso a la alimentación; 205 mil 124 personas se encuentran en rezago educativo, o 10.8%; 428 mil 322 personas, o 22.5%, tienen carencia de acceso a servicios de salud; y en carencia de acceso a la seguridad social el 52.8%, lo que implica un millón 5 mil 629 personas. También 114 mil 675 personas, o 6%, carece de calidad y espacios en su vivienda.

En Iztapalapa, la población con tres o más carencias sociales es de 145 mil 095 personas; es decir, el 7.6%. (Alcaldía Iztapalapa 2019, 60).

El Cerro de la Estrella es un área natural protegida, muy importante dentro de esta alcaldía tan hacinada y con tan poca presencia vegetal: «La zona arbolada del Cerro de la Estrella se puede considerar como la única presencia importante de árboles en la demarcación. No obstante, la Alcaldía cuenta tan sólo con 3.8 m² de áreas verdes por habitante.» (Alcaldía de Iztapalapa 2019, 42) Esa cantidad también está muy por debajo de la media capitalina (14,4 m² por habitante). Este lugar, además de su alto valor ecológico también es muy valioso desde el punto de vista histórico y patrimonial. La cima del Cerro fue un importante centro ceremonial en tiempos precuauhtémicos¹:

Los antiguos habitantes del Altiplano central denominaban a este lugar Huizachtepetl. Este sitio fue de suma importancia debido a que en él cada 52 años se realizaba la ceremonia del Fuego Nuevo o atadura de años (xiuhmolpilli), con el fin de regenerar el tiempo y al Sol. Las

1 El adjetivo *precuauhtémico* ha sido tomado del discurso del shamán, quien sustituye la palabra prehispánico por esta, tomando como centro de su discurso a un referente indígena, no a los conquistadores. Me pareció un ejercicio muy interesante de descolonización del lenguaje y lo adopto para el presente texto.

investigaciones revelaron que este asentamiento tuvo una larga secuencia de ocupación, desde el periodo Preclásico (1000 a.C.) hasta la conquista de México en 1521. (Mediateca INAH 2020).

No es raro que este lugar esté rodeado por un halo de misterio y leyendas: se habla de brujas, animales extraños, duendes, OVNIS, bolas de fuego, apariciones misteriosas, etcétera, en particular cerca de la Cueva del Diablo, una de las 144 que conforman el sistema cavernario de la zona (Infobae 2018). Como es un área natural protegida, gran parte está arbolada, lo que refuerza el aura de espacio salvaje: es un poco de bosque en medio de la mancha urbana, sumamente poblada, de una de las alcaldías más violentas de la Ciudad. No sorprende entonces que el Cerro también se considere un espacio violento.

En 2013, se hicieron famosos los casos de al menos cinco muertes presuntamente provocadas por mordeduras de perros que se refugiaban en las oquedades y partes boscosas del Cerro (Mzepeda 2013; Pdg 2013), aunque la culpabilidad de los canes fue abiertamente puesta en duda por los vecinos, que de cualquier manera consideran que es un sitio muy peligroso, «tierra de nadie» (Suárez Esquivel 2013). Las cuevas de la zona, además, son enclaves de todo tipo de ritos esotéricos (tanto de santería, como de shamanismo o satanismo), encuentros sexuales y consumo o tráfico de drogas. Recientemente han reportado desapariciones en las cercanías y han encontrado restos óseos humanos (Méndez 2020). El Cerro además, es centro de la vida espiritual de la zona con celebraciones católicas, mexicanistas, eliasistas, etcétera, durante todo el año (Chacón 2019).

El recorrido. Primera parada

A continuación describo mi periplo. Me encontré con el hermano Diego y la hermana Hortensia en la estación del metro Iztapalapa: sus

ahijados² no acudieron por diversas razones laborales y familiares, así que solo vamos los tres.

El recorrido como tal comienza por la Catedral de Iztapalapa, el Santuario del Señor del Santo Sepulcro de Jerusalén, conocida popularmente como la Iglesia del Señor de la Cueva y se le pide permiso a la imagen del Señor de la Cueva para subir al Cerro. El permiso consiste en una breve oración del shamán donde me presenta a la imagen y explica para qué subimos (el objetivo es llegar a la cueva del nahual), mientras se pide protección en el viaje. Esta imagen de un Cristo yacente ha sido central en la vida religiosa de Iztapalapa³.

2 Diego y Hortensia utilizan esta palabra para denominar a aquellos con quienes establecen una relación clientelar- cuasi familiar. Sus ahijados acuden a ellos ante situaciones familiares, laborales, jurídicas o espirituales. La relación a veces es compleja y conflictiva. Algunos se apartan. El fin de esta relación según Diego es «entregarles el fuego», es decir un sahumador o copalero de barro, encendido. Esto significa que el ahijado ha alcanzado su mayoría de edad, es un guerrero experimentado e incluso, podría ser shamán por sí solo. Diego suele ser bastante exigente con los suyos e incluso lo he visto regañándolos fuertemente. Él y Hortensia tienen ahijados diferenciados, aunque no parece haber un patrón de género al respecto. No obstante, a las mujeres no se les llama «shamanas», sino brujas y según Diego, son más fuertes que los hombres porque pueden dar la vida (en particular se consideran dones femeninos por antonomasia la intuición, los sueños proféticos y la sanación).

3 La imagen a la que se le pide el permiso es la «sustituta», una comprada en 1778 que está en el altar mayor y a la cual se puede acceder por un pasaje que está construido a manera de pasaje cavernoso, al que se entra por la parte posterior del templo. Como plantea Ruiz Jaramillo: «Por lo regular se denomina Señor de la Cueva a la imagen del altar mayor, aunque también es indistinto que se nombre así a ambas, ya que las historias, leyendas y la información de ambas imágenes se entrelazan. La que está en el baldaquino actual es la que la mayoría de los iztapalapenses estima como patrón original, por el simple hecho de ocupar el tabernáculo principal, en tanto que ignoran el origen de la que yace en la cueva del santuario, a la que consideran una réplica, para lo cual ofrecen distintas explicaciones acerca de su origen y su estancia allí. Las dos tienen rasgos comunes, como el hecho de que pertenecen a la misma advocación, son articuladas y

La leyenda narra que en 1687, un grupo de mayordomos provenientes de Oaxaca, traían a la Ciudad de México una imagen del Señor del Santo Entierro para ser restaurada, pero tuvieron que pernoctar en una de las cuevas del Cerro de la Estrella. Al día siguiente, cuando quisieron retomar su camino, la imagen se hizo tan pesada que fue imposible moverla. Entonces los habitantes de Iztapalapa la adoptaron como propia y le construyeron una sencilla ermita. (Villa Roiz 2019).

Más adelante, en septiembre de 1833, en medio de una epidemia de cólera los iztalapapenses le rogaron que se detuviera la enfermedad: según la tradición ocurrió al mes siguiente y en agradecimiento comenzaron en 1843 la escenificación de la Pasión en cada Semana Santa, lo cual se ha transformado en un evento climático del año en esa alcaldía. Ruiz Jaramillo considera que esta tradición tiene bases pre-cuahtémicas:

Los antecedentes más remotos de la veneración al Santo Entierro y Sepulcro de Cristo en una «cuevita» tienen que ver con una experiencia cultural prehispánica relacionada con el paisaje, donde el cerro, los abrigos rocosos y las cuevas fueron elementos para sustentar los cultos a distintas deidades desde entonces. Huizachtépetl o Huizaxtécatl («cerro del Huizache») era el nombre náhuatl del cerro de la Estrella, el cual tuvo un papel preponderante en esta geografía sagrada. Así, el propio cerro con el arbusto de huizache y la pirámide erigida en su cúspide, dedicada a Xiuhtecuhtli –dios que preside el espacio céntrico de la cosmovisión indígena–, eran elementos indicadores del axis mundi. Tan poderosas

cargas de significación no desaparecieron con la conquista militar hispana, si bien durante el virreinato este hueco fue llenado a través de la figura de la advocación del Santo Entierro. En ese aspecto la imagen pasionista del Señor de la Cuevita fundacional era una pieza con una carga simbólica muy poderosa que exigía un parque temático particular, con un determinado contexto para su veneración. Por eso los habitantes, junto con los clérigos, empezaron a construir espacios arquitectónicos y a asimilar elementos paisajísticos como la reproducción de un lugar santo; es decir, la Jerusalén arquetípica. (2019, 181).

Algunos investigadores plantean que en una de las cuevas del Cerro de la Estrella se veneraba a Tezcatlipoca y que su culto se sustituyó por el del Señor de la Cuevita (Serrano y Talavera 2019, 90), siendo un típico caso de sincretismo de divinidades indígenas que se esconden tras santos católicos. Es conocido que Tezcatlipoca era una divinidad a la que se acudía en caso de pestilencias, hambrunas y guerras (León-Portilla 2006), como luego se hizo con el Señor de la Cuevita, en particular, en la mencionada epidemia de cólera del siglo XIX.

En el recorrido shamánico por este templo católico también se saluda a la Virgen de la Bala, la patrona de Iztapalapa desde el siglo XVII. Hortensia me explica que es el baluarte guadalupano oriental. Me entero de que la Ciudad de México está protegida en cada punto cardinal por una advocación distinta de la Virgen María: se les conoce como los baluartes guadalupanos; esta idea viene del *Zodiaco Mariano* de Fray Francisco de Florencia. Al oriente, en Iztapalapa está la citada Virgen de la Bala; al poniente, en Naucalpan, la Virgen de los Remedios⁴; a lo

de igual forma permanecen como yacentes. Tampoco son clavadas a una cruz, como se hacía en tiempos pretéritos. (...) Asimismo, las imágenes no guardan semejanza estilística entre sí, pues la escultura del altar mayor muestra un trabajo de menor calidad en detalles y forma respecto al Santo Entierro fundacional.» (2019, 178).

4 Juan Rodríguez de Villafuerte, soldado de Hernán Cortés, trajo a México la estatuilla de madera de la Virgen de los Remedios, quien fuera la primera patrona de la Ciudad de México. Según se cuenta, el propio Cortés puso la imagen en el Templo Mayor, junto a Huitzilopochtli y en la rebelión indígena Rodríguez de Villafuerte la

que era el sur de la ciudad, ahora en el centro geográfico, la de la Piedad, en Benito Juárez y al norte, en Gustavo A. Madero, la más famosa, la de Guadalupe. Hortensia me contó la leyenda de la Virgen que luego pude encontrar en Fray Francisco de Florencia así, de manera casi exacta a como me fue contada (se conserva el estilo y la ortografía original):

En el Pueblo de Yxtapalapa distante dos leguas de la Ciudad, vivían dos casados con grande paz, y mutuo amor como pide la ley del Santo Matrimonio: hasta que el Demonio enemigo de toda union christiana pretendió, y consiguió sembrar en ellos la zizaña de la discordia, encendiendo para ello en el corazón del marido el infernal fuego de los zelos, haciéndole creer, que su muger no le guardaba la fee, que debiera. Y apretándole un dia mas esta passion, corrió tras ella con una pistóla con el animo furioso de matarla. La pobre muger, que se hallaba del todo inocente, se valió para defensa, y escudo de una Imagen pequeña de la SS. Virgen: y disparando el incauto marido la pistola, fué la bala à dar en la peana de la Imagen y en ella quedo encajada, como se vee hasta el día de hoy: y tan bien encajada, que aunque se mueve nunca se ha podido sacar. Con esta marábilla la muger quedo libre, y el marido desengañado. (1755, 83).

Este es el origen del nombre de esta pequeña imagen y su primer milagro: de ahí que acudan muchas mujeres con problemas matrimoniales a reverenciar la imagen. También se le considera protectora ante la violencia e incluso soldados y policías le tienen una devoción especial (Almazán 2016). Se le contrapone a la Santa Muerte, supuesta protectora de delincuentes y narcotraficantes, como la patrona de quienes

rescató y a precio de su vida la ocultó. Años después la encontraría escondida en un maguey un indígena cuyo nombre cristianizado era Juan Tovar de Águila. (Del Olmo, 1996).

luchan contra la violencia o se sienten inseguros por esta (Mendoza 2016).

Segunda parada

Al salir de la iglesia, a medida que vamos caminando hacia el Cerro, me van explicando las historias sobre el monte, las leyendas, la importancia ritual en el encendido del fuego nuevo cada cincuenta y dos años. Según los investigadores en total se celebraron cuatro ceremonias, en 1351, 1403, 1455 y 1507 (Serrano y Talavera 2019, 90):

Imagina todo el valle apagado, sin una lucecita, esperando que se encienda el Fuego sobre la pirámide. Luego, los corredores bajando por las faldas del cerro con sus antorchas, para llevar el fuego nuevo a todos los pueblos de los alrededores. Y así comenzaba un nuevo ciclo, se renovaba el tiempo. No, si debió ser una cosa bien padre... (conversación con Diego, 21 de diciembre de 2018).

También me cuenta que en este Cerro bailó Tezcatlipoca para apagar un fuego que amenazaba con devorar al mundo, lo cual va en consonancia con las ideas precitadas de algunos investigadores que reconocen al sitio como espacio de culto al dios del espejo humeante y al Señor de la Cueva como posible sustituto de esta deidad.

Diego me explica que en esa zona fue donde los mexicas lograron alcanzar el linaje tolteca, casándose con culhuacanas: o sea, los llegados del norte, casi salvajes (así lo cree Diego), consiguieron entrar a un nivel cultural y sobre todo espiritual cualitativamente superior⁵. Por eso

5 La toltequidad, lo *toltecatl* se ha concebido como sinónimo de refinación cultural, de civilización, atribuida a las enseñanzas de Quetzalcóatl y transmitida por los toltecas. Según León-Portilla: «Partiendo de la voz *Tollan* se derivó la de *toltecatl*, el habitante de una Tula, el poblador de una ciudad o una metrópoli. A su vez, el vocablo *toltecatl* hizo suyo el sentido de hombre refinado, sabio y artista. De él se formó a la postre el abstracto *toltecatl*: el conjunto de todo aquello que

Iztapalapa es la cuna de la mexicanidad, dice. El propio Diego no vive en Iztapalapa, sino en la Gustavo A. Madero, pero se dice nacido en Culhuacán y por ende, heredero de esta tradición. Diego no tiene rasgos indígenas, incluso sus ojos son verdes, pero cuenta haber aprendido del *camino rojo* en «las rodillas de las abuelitas indias.»

El Cerro es un lugar sagrado, un «lugar de poder», me cuenta. Esta idea de los sitios de poder viene de los libros de Carlos Castaneda, que como abordaré con detalle más adelante, son muy importantes para Diego. El shamán me explica que hay muchos otros sitios de poder, en su mayoría con restos arqueológicos, pero no son las ruinas las que le otorgan el poder, me aclara, al contrario: los ancestros construyeron en estos sitios porque se percataron de la energía que circulaba en ellos. Me enumera algunos ejemplos: Cuicuilco, Teotihuacán, Tula y me alerta que tenga cuidado con los lugares de poder: dan energía, pero también la pueden quitar, sobre todo si no se es «impecable» al manejarla.

Me cuentan también que la iglesia eliasista⁶ cree que de ese monte bajó Roque Rojas, luego de recibir una revelación divina, con la cara

pertenece y es característico de quienes viven en una Tollan, una ciudad. Los relatos en nahuatl nos dicen que el *toltecatoyótl* abarcaba los mejores logros del ser humano en sociedad: arte y urbanismo, escritura, calendario, centros de educación, sabr acerca de la divinidad, conocimiento acerca de las edades del mundo, orígenes y destino del hombre.» (2016, 6) Esta cuestión de lo tolteca como vehículo de lo civilizatorio, ahora limitado a círculos esotéricos, es típico de movimientos indigenistas de la New Age (Martínez González 2006 a).

6 La Iglesia Eliasista de México basa su doctrina en las enseñanzas de Roque Jacinto Rojas Esparza, a quien consideran el profeta Elías Tisbita, que había regresado a la tierra a cumplir su misión divina. Fue fundada por Roque Rojas el 22 de mayo de 1870, en la calle de Mina No. 18, de la Ciudad de México. Plantea la necesidad de una regeneración integral del ser humano para reinstaurar las doce tribus de Israel y preparar el camino para la segunda venida de Cristo. Más información en: <http://www.iglesiaeliasista.org.mx>

brillando como cuando Moisés bajó del Sinaí. En recorridos posteriores vi una peregrinación de fieles de esa iglesia con estandartes y sacerdotes con sus trajes litúrgicos. Según Chacón (2019), el tercer domingo de enero llevan a cabo una ceremonia conocida como «Ceremonia Conmemorativa de Sol de Justicia», donde celebran a su profeta Elías.

Por el camino, justo a la derecha de las cruces donde se representa la pasión de Cristo en la semana santa, se encuentran una construcción de piedras sin terminar bajo un pirul. Allí nos sentamos en lo que según Diego son ruinas muy antiguas, para sentir la energía de los ancestros. Luego me cuentan de los Quetzalcóatl, pues según el shamán no existe un único Quetzalcóatl, sino que fueron una serie de grandes hombres civilizadores, los que trajeron la sabiduría de los toltecas.

Tercera parada

La siguiente parada es en el Museo del Fuego Nuevo, construido por el arquitecto David Peña, combinando elementos arquitectónicos contemporáneos con la estructura de una pirámide. Dentro hacemos un recorrido breve donde Diego me explica algunos detalles del calendario azteca y me llevan a la cueva que está detrás de la instalación, para que «sienta a los ancestros». Diego considera que muchas de las grandes piedras de la pared de la cueva son meteoritos, por eso pide que los toquemos con los ojos cerrados, para que sintamos la energía del cosmos. Varias veces he visto concheros cantando y bailando en el lugar. Este es un ejemplo interesante de cómo el museo deviene en espacio donde se crean y refuerzan identidades y su carácter de institución cultural, con toda la ambigüedad de ese término se transforma en espacio sacralizado y sacralizador. Sin embargo, este no es un caso común en Iztapalapa, debido a la baja oferta cultural de la alcaldía:

... la cobertura en oferta cultural y artística es insuficiente en relación con las 1,827,868 personas que habitan la

demarcación de Iztapalapa. En relación con la Alcaldía de Cuauhtémoc, ésta cuenta con 81 museos para dar cobertura a 532 mil habitantes, mientras que Iztapalapa solo cuenta con 5 museos para atender a un poco más de 1.8 millones habitantes. Es decir, la relación es de 1 museo por cada 365 mil habitantes, en comparación con la Alcaldía Cuauhtémoc que puede atender a 6,500 habitantes por museo. Otra muestra de esto es que la Alcaldía de Cuauhtémoc cuenta con 1 teatro por cada 8 mil habitantes, mientras que Iztapalapa sólo cuenta con 1 teatro por cada 605 mil pobladores. (Alcaldía Iztapalapa 2019, 67).

Este Museo, fundado el 10 de enero de 1998, ya muestra signos de poco mantenimiento y cierto descuido. Siendo tan pocos los museos de la zona, su falta de cuidado -y de mejor aprovechamiento, se puede afirmar- es un dato visible de como sucede (o no) la intervención gubernamental en la zona.

La cueva del nahual

De ahí nos desviamos del camino oficial y tomamos un sendero lateral, sinuoso, hasta llegar a unas piedras donde se ven, casi borrados, unos petroglifos: un ojo tallado y la cabeza de un águila, la madre Mictli y Cuauhtli, según los llama Diego. Me pide que las toque y les dé gracias por llegar hasta allí. Luego descendemos a la derecha y llegamos a la cueva del nahual. Esta cueva está en la zona espeleológica denominada «Grupo ritual», al sur de la pirámide, debido a la gran presencia de espeleología en las cavernas de esa área (Montero 2020). Diego me hace toda clase de advertencias y recalca que no debo tomar ese sendero solo porque todo tipo de peligros, humanos y metafísicos me pueden acechar. Me menciona que muchas personas han caminado por esas zonas arboladas y nunca más han sido vistas porque caen en «grietas temporales» y si regresan lo hacen luego de pasar años que a ellos le parecían minutos. Antes de entrar a la cueva, se hace una

ceremonia en la cual se limpia con hojas a cada persona y se le pide permiso al nahual para saludarlo.

Existe una amplísima cantidad de investigaciones sobre nahual y nahualismo en México (Martínez González 2010), básicamente enfocadas a los dos aspectos que denota el *nahualli*:

Nahualli es un término náhuatl que originalmente se usó para designar dos conceptos principales: en primer lugar, este se refiere a una suerte de doble o alter ego animal que se encuentra tan estrechamente unido al destino humano que su muerte tiende a implicar la destrucción de la persona. En segundo, nahualli alude a cierta clase de especialista ritual caracterizado por su capacidad de cambiar de forma a voluntad. (Martínez González 2007 a, 1).

Lo que me cuenta Diego entraría dentro de lo que Martínez González (2006 a) denomina *neonahualismo*: una corriente no indígena que asume el concepto de nahual basado en la obra de Carlos Castaneda, principalmente, a quien don Juan: «Explicó que cada ser humano tenía dos facetas, dos entidades distintas, dos contrapartes que entraban en funciones en el instante del nacimiento; una se llamaba «tonal» y la otra «nagual».» (Castaneda 1976, 164) El tonal es concebido como «todo lo que somos», el «organizador del mundo» y a la vez es una suerte de principio de individuación; mientras el nagual «es la parte de nosotros para la cual no hay descripción: ni palabras, ni nombres, ni sensaciones, ni conocimiento». (Castaneda 1976, 170) Con esa definición tan críptica, no es de extrañar que don Juan aclare que es un conocimiento exclusivo de brujos:

Desde el momento de nacer sentimos que hay dos partes en nosotros. A la hora de nacer, y luego por algún tiempo después, uno es todo nagual. En ese entonces, nosotros sentimos que para funcionar necesitamos una contraparte a lo que tenemos. Nos falta el tonal y eso

nos da, desde el principio, el sentimiento de no estar completos. A esas alturas el tonal empieza a desarrollarse y llega a tener una importancia tan absoluta para nuestro funcionamiento que opaca el brillo del nagual, lo avasalla; y así nos volvemos todo tonal. Desde el momento en que uno se vuelve todo tonal, no hacemos otra cosa sino aumentar esa vieja sensación de estar incompletos; esa sensación que nos acompaña desde el momento de nacer y que nos dice constantemente que hay otra parte de nosotros que nos haría íntegros.

A partir del momento en que somos todo tonal, empezamos a hacer pares. Sentimos nuestros dos lados, pero siempre los representamos con objetos del tonal. Decimos que nuestras dos partes son el alma y el cuerpo. O la mente y la materia. O el bien y el mal. Dios y Satanás. Nunca nos damos cuenta, sin embargo, de que sólo estamos haciendo parejas con las cosas de la isla, algo muy semejante a hacer parejas con café y té, o pan y tortillas, o chile y mostaza. Somos de verdad animales raros. Nos creemos tanto y, en nuestra locura, creemos tener perfecto sentido. (Castaneda 1976, 172-173).

De aquí se desprende la necesidad de trabajar con el tonal, reduciéndolo, para ir aprendiendo a reconocer al nahual. En la lógica castanadiana este sería el camino del guerrero, pero no es entendido exactamente así en la versión que conocí con el shamán citadino.

El nahual, me explica Diego, es la fuerza que dejaron antiguos shamanes al dejar este plano, generalmente desapareciendo físicamente. Así quedan algunos lugares impregnados por esa fuerza. Los shamanes actuales hacen una serie de rituales para lograr intercambios de energía con ellos, a veces cuesta mucho trabajo convencerlos.

El nahual está en un círculo abierto de rocas, que recuerda La Kiva de Cuicuilco⁷, a menor escala. En la cueva existen al menos seis nahuales más, uno de los cuales, según la hermana Hortensia es para problemas legales. Los demás no parece que tengan tareas específicas. Se les ofrenda frutas, flores y, sobre todo, fuego. Según el hermano Diego, los corredores que pasan por ahí lo alimentan con su energía, pues cuando se pasa cerca toma de la fuerza de las personas⁸, pero cuando se le lleva algo, intercambia esa fuerza.

Diego reconoce explícitamente la influencia que tienen los textos de Carlos Castaneda para su manera de entender el mundo⁹. De hecho, sueña con desaparecer al final de su vida, porque según Castaneda ese es el fin de los grandes guerreros: cambiar de plano con su cuerpo físico. Incluso mi relación con Diego está signada por las historias de este autor: yo sería el Castaneda y el un «don Juan urbano», como dice. Suele bromear a menudo amenazándome: «Cuidado no sea yo tu Don Juan», sugiriéndome que puedo terminar en esa situación híbrida que Martínez González (2007 b) denomina «antropólogo-chamán», como en el conocido caso

7 Cuicuilco es un vocablo de origen náhuatl que significa lugar de cantos. Es una zona arqueológica mesoamericana del periodo preclásico situada en la zona sur de la Ciudad de México y se caracteriza por ser un basamento circular. La Kiva es una estructura circular, descubierta en 1923 por Byron Cummings, quien le denominó así por su parecido con las *kivá* características de los pueblo o de los hopi en el suroeste estadounidense. Aunque parece claramente ceremonial, su posible uso aún no se ha dilucidado.

8 En este caso sí se coincide con la idea tradicional de que el nahual es un depredador del tonal de las personas, sobre todo de las que tienen un don (Fagetti 2010).

9 No me sorprende esta influencia: ya sabía que los miembros de la Orden del Dragón Rojo, los de la Iglesia Luciferina y otras variantes del «Camino de la mano izquierda» toman los libros de Castaneda como manuales para aprender habilidades mágicas, por ejemplo el «sueño lúcido».

de Michael Harner o el del investigador Jacobo Grinberg- Zylberbaum.

Esto me hace reconsiderar la antropología: hay una zona del mainstream académico antropológico (como también hay alguna que tiende al activismo social que ha ido ganando su espacio en los últimos años), mientras que hay otra considerada casi un subproducto etnográfico, emparentado con la literatura, como en el caso de Castaneda¹⁰. Sin embargo, su influencia no ha sido menor y es ampliamente consumida por muchos grupos New Age conformando espiritualidades emergentes. No obstante, también la antropología del mainstream influye en esta conformación: Diego habla de su creencia como neoshamanismo y «shamanismo urbano». Incluso el propio término shamán, de origen siberiano, le sirve para autodenominarse, así que muchos creyentes actuales, en un tiempo donde la información se globaliza a ritmos vertiginosos, asumen conceptos y términos antropológicos para conformar sus identidades, haciendo necesario un acercamiento etnográfico de segundo grado: se trata ahora de estudiar también los efectos que la antropología ha causado en las poblaciones que han sido afectadas por las concepciones antropológicas construidas sobre ellas.

Luego de comer algo y de darle una torta al nahual, el hermano Diego enciende el fuego en su brasero con mucho cuidado. Escupe ron sobre el círculo de rocas. Sahúma toda la cueva. La hermana Hortensia suena una campanita por toda la cueva. Ponen en las piedras que rodean al nahual sus artefactos mágicos, piedras, caracoles, imágenes pequeñas de la Sta Muerte, silbatos. Me ponen un cuarzo en las manos (un ojo de halcón) y se me pide que cierre los ojos. El shamán me presenta al nahual como guerrero, descendiente de los caribe¹¹ y se le pide por

10 Esta es una distinción heurística: el caso de Eliade Mircea, por ejemplo, sería de difícil catalogación.

11 No pude dejar de sorprenderme, dado que en Cuba la población aborigen era mayormente taína y sobre todo porque en mi caso sería muy difícil una hipotética

mí mientras va haciendo un círculo en torno a mí de izquierda a derecha, sahumándome con copal. La hermana Hortensia me golpea en la espalda, me masajea sobre los hombros y toca varios puntos en la nuca. La ceremonia termina como en quince minutos. La cueva es cuidadosamente limpiada, al terminar.

En otro momento tuve la oportunidad de comprobar que la cueva no es importante solo para Diego, Hortensia y su grupo. El trece de enero de 2019, por ejemplo, volví a ir con ellos al Cerro. El recorrido fue muy parecido, pero cuando llegamos a la cueva ya había un shamán con un grupo de personas, la mayoría mujeres con niños que solo hablaban en inglés (pensé que eran migrantes mexicanos residentes en Estados Unidos). El hermano Diego lo saluda: «Ometeotl¹² hermanito, que su corazón sea radiante¹³», y le pide permiso para agregarse. El shamán nos sahumá con salvia blanca a cada uno antes de entrar. Nos pide «abrir las alas» y respirar cuatro veces el sahumero mientras nos toca la frente y la nuca. Una vez que entramos todos nos explica que allí están protegiendo el

ascendencia indígena (al menos americana), dado que soy bisnieto y/o tataranieta de migrantes canarios, provenientes de Tenerife, que se casaron de manera bastante endogámica. En todo caso serían los guanches el probable pueblo originario al que podría referir como mis ancestros. Supongo que adscribirme a los caribe sea una manera de ubicarme en cierto linaje indígena (que en relación con el nahual hace más legítima mi presentación) que Diego puede considerar probable.

12 Según algunos autores es el nombre de una deidad mexicana fundamental: la deidad primordial Tonantzin, Totahtzin, Señor y Señora de la dualidad, Ometecuhtli, Omećihuatl (León-Portilla 1999). Diego y Hortensia lo explican diciendo que para los mexicanos todo es una dualidad: «hombre y mujer, como debe de ser».

13 La radiancia es una de las maneras en las que se puede entender al tonal (Martínez González 2006 b): es curioso que también el rostro de Roque Rojas al descender del Cerro de la Estrella sea radiante. El propio nombre de Estrella y la tradición del Fuego Nuevo (el lugar donde surge la luz del nuevo ciclo para todo el Valle) sugieren que la luz es un concepto immanente a las tradiciones que se refieren a este lugar.

legado de los ancestros, que esa cueva era la utilizada para entrenar a las mujeres guerreras y que ellas fueron las que vencieron a los españoles. Se nota el esfuerzo por reconstruir una historia propia de la conquista, con el reconocimiento de que también hay sangre española en sus venas. Tanto Diego, como este shamán ratifican que al hablar de los ancestros, debemos mencionar a los españoles: «ellos también son nuestros abuelos». Según el nuevo shamán hay un resurgir espiritual que cambiará al mundo, por eso hay que «preparar nuestras energías».

El grupo anterior se retira. Tenían encendido el fuego con yerbas secas. Diego toma unos pedazos de carbón y se los pone a su sahumerio. Lo enciende y le echa copal. El ahijado más entrenado limpia el nahual y comienza a poner sus «instrumentos» (figuras religiosas católicas y objetos rituales), alrededor del fuego, dentro del círculo de rocas. Echa al fuego ofrendas. Las llamas se reavivan y lo consumen todo. Diego y el ahijado interpretan las señales según el humo, los productos consumidos y las llamas.



Cueva del nahual. Foto del autor

Llegaron un chico y una chica. Diego les dio la entrada (de manera parecida a como se había hecho con nosotros) y ellos presentaron sus ofrendas. Limpiaron los caracoles de Diego y sus ahijados con agua que habían traído de los cuatro puntos cardinales de México (de Tijuana, Oaxaca, Veracruz y Acapulco). Llevaron pétalos de rosas, amaranto, yerbas aromáticas secas. Compartieron pulque con nosotros. Se cantaron varias canciones mientras se tocaban los caracoles, las chirimías y los jaguares de barro. Al final todos nos agrupamos alrededor del fuego y agradecimos el momento que habíamos pasado juntos¹⁴, en alta voz y por turnos.

Esta fue otra experiencia que me hizo participar en tres diferentes maneras de revenciar la cueva, no conectadas entre sí, realizadas por personas que no se conocían previamente, lo

14 Se le dio gracias a la Tierra, al Cielo (al corazón del Cielo), al Fuego, a los ancestros. Muchas de sus frases recordaban algunos pasajes del *Popol Vuh*.

cual ratifica la gran importancia ritual del Cerro y de esta cueva en especial para muchos grupos.

En la cima de la pirámide

Continúo con la descripción del periplo del 21 de diciembre. De la cueva subimos a la cima del cerro. Diego me repite que cada cincuenta y dos años se apagaban todos los fuegos y se rompían las ollas y los ídolos de barro. Por eso cualquier piedra aplanada del camino la considera un posible fragmento de utensilios o dioses antiguos. Para él, nada en el cerro está despojado de esa aura de antigua sacralidad. Encima del monte está la pirámide y encontramos que un grupo de concheros, aprovechando el solsticio, va a celebrar una boda. El hermano Diego saluda a los danzantes: «Ometeotl, que su corazón sea radiante». Sahúma los cuatro puntos cardinales.



Grupo de concheros celebrando una boda. Foto del autor

El «culo del abuelo». La cueva para guerrear

De ahí bajamos a un lugar que el shamán cree que debe ser su escuela para guerreros más avanzados, la llama «el culo del abuelo», por la forma tubular de la cueva y tomando al cerro como al abuelo. El camino de descenso es muy difícil, por inclinado y resbaladizo. Luego, recabando información, supe que se le conoce como Cueva del Oso:

... la «Cueva del Oso» C-131 asemeja un útero. Esto es significativo porque en los mitos y ritos de nacimiento prehispánicos, la caverna es el arquetipo de la oquedad creadora que es la matriz de la naturaleza humana y divina personificada en Chicomoztoc. En esta abstracción entendemos la incertidumbre de la comunidad por explicarse lo que le antecede, y este antecedente está en el útero de la Madre Tierra como un conducto de tránsito entre el tiempo sagrado y el tiempo humano. La caverna es el arquetipo de la matriz como la materialización del regresus ad uterum. (Montero, 2020).

Entramos a la cueva, pero hay demasiadas moscas dentro. «Hay un Belzebú terrible»¹⁵, dice el shamán y lo achaca al tiempo que llevan sin limpiar la cueva. La hermana Hortensia opina que el frío hace que las moscas se refugien dentro. El shamán me pide sahumar la cueva con su copalero. Como las moscas no se van, me dicen que ese día no se puede utilizar la cueva, hay que esperar otro momento en que las energías estén mejores. Pero se me pide que vaya hasta una ceiba florecida que está en el borde del acantilado, él limpia uno de los troncos con sus manos, musita algo. Por el camino me explican que a cada persona se le asigna un árbol diferente: creen que a mí me corresponde una ceiba. No me explican por qué, no pregunto.

15 Belzebú viene etimológicamente de Ba'al Zvuv que significa «señor de las Moscas».

Diego me pide que tome ese tronco con mis manos: es delgado, la ceiba es joven. Entre mis pies puedo ver las raíces del árbol y un precipicio de más de cuarenta metros. Me dice que invoque a Quetzalcóatl y le pida por mí, por mi país: la cuestión de la nacionalidad, de pertenecer a algún país, tantas veces recurrente en el discurso del shamán me hace pensar en la interesante relación que tienen estas espiritualidades neoindias con el nacionalismo postrevolucionario mexicano. No es importante solo pertenecer a algún linaje indígena (para lo cual basta con apropiarse de su «espíritu», no parece ser necesaria relación de sangre), sino que hay que ser miembro de alguna nación, lo que llevaría a interesantes derroteros políticos.

Como camino rápido y aparentemente no me canso, Diego y Hortensia me aseguran que tengo un buen tonal¹⁶. Les cuento que desde niño siempre me ha gustado mucho caminar por el monte, solo. Diego me mira sonriendo y casi sin aliento me dice: «claro, si eres hijo de Tepeyótlotl¹⁷». Me resulta interesante que se me diga que, siendo extranjero, soy «hijo» de

16 De *tonalli*, «calor vital», «luminosidad», proveniente del sol según se creía en la antigüedad y localizado fundamentalmente en el centro de la cabeza. Puede separarse del cuerpo en el sueño, el coito o la ebriedad. (Martínez González, 2006 b). Según Fagetti: «El tonal es el principio vital que le infunde vida a la persona, uno y múltiple a la vez; se manifiesta a través del latido de la sangre en *matlactli ivan ome totlalnamikilis*, nuestros doce sentidos. Ubicados en doce puntos que trazan por su ubicación la silueta del cuerpo humano: coronilla, nuca, cuello, ombligo, coyuntura de antebrazos y muñecas, y de corvas y tobillos; es, asimismo, el alter ego que abandona por la noche al durmiente para vagar en el otro mundo; y es el que «se queda» en la tierra, en el agua o en el fuego, cuando alguien sufre un espanto. También se nombra *sitlal*, estrella, y *chicabalís*, fuerza; todos representan la fuerza y vitalidad de la persona...» (2010, 5) Diego y Hortensia lo utilizan como sinónimo de condición física en general, sumado a lo que se denomina en New Age como «aura».

17 «Corazón de la montaña». Dios jaguar mexicana del istmo de Tehuantepec, de las montañas y de las cavernas, de los terremotos, del eco, frecuentemente relacionado con Tezcatlipoca, con Tláloc y con Quetzalcóatl (Olivier 1988).

una deidad mexicana, estableciendo un paralelismo con la santería donde se es hijo/a de algún orisha. Así, independientemente de mi nacionalidad y de mi linaje, soy adoptado por un antiguo dios mexicano, o al menos esa es la manera en la cual el shamán me interpreta y me recrea dentro de sus propios códigos.

La razón de todos estos ritos, según me explica Diego, es la de formación de guerreros toltecas, impecables en energía, palabra, acción y pensamiento, para así lograr la renovación completa de la humanidad. Sin embargo, las prácticas que se llevan a cabo regularmente con el nahual parecen ser para resolver problemas cotidianos de manera mágica (problemas matrimoniales, legales, etc).

La contemplación desde el mirador

La etapa final, ya de descenso de la pirámide fue en el mirador: allí se hace un último ejercicio. Diego me muestra la ciudad y me dice:

Cierra los ojos, ahora imagina donde hay casas y construcciones que era todo lago. Imagina la Ciudad que dejó bien pinchados a los españoles reflejada en las aguas del lago, con el cielo azul encima. Esa es la gran Tenochtitlan: la ciudad que flota entre dos aguas, el azul de arriba y el azul de abajo. (Conversación con Diego, 21 de diciembre de 2018).

La imagen es realmente poderosa. Luego nos sentamos en los bancos del lugar y Diego me explica los símbolos de los días del calendario mexicano que están representados en la barda que rodea el sitio. Me sugiere que vaya a un tonalpouhqui, para que sepa cuál es el mío, porque de eso depende la correcta interpretación de mi destino, mi tonal. Todo el tiempo la conversación lleva a una interpretación no solo de la herencia espiritual mexicana, sino de su historia. Por ejemplo Diego niega que los sacrificios humanos aztecas existiesen y consideran que fue una manera de denigrar a ese pueblo, haciéndolo parecer bárbaro. Terminamos el recorrido

ya en el metro, cuando nos dirigimos en distintas direcciones, hasta la próxima vez.

Conclusiones

El Cerro de la Estrella es un lugar de suma importancia natural, histórica, patrimonial y simbólica no solo para la alcaldía en la que está enclavado, sino para toda la Ciudad de México. Aquí se puede ver a partir de la reconstrucción de una ruta urbana, el tejido religioso, proteico, híbrido, que conforma la espiritualidad del espacio urbano defecado. Este tejido, complejo como un rebozo mazahua confeccionado en telar de cintura, está compuesto por diversidad de tradiciones, algunas muy antiguas, otras más recientes que conforman un discurso espacial y religioso donde los subtextos son tanto el marianismo de Fray Francisco de Florencia como los libros de Carlos Castaneda, a medio camino entre la ficción y una polémica investigación etnográfica. Es importante señalar que disciplinas como la antropología y la historia han tenido un papel muy importante en esto.

Esta experiencia muestra cómo el acceso a la información, al menos en megalópolis como la Ciudad de México ha transformado y complejizado las espiritualidades. La interpretación en campo no es unidireccional: no soy el antropólogo etnografiando a personas desinformadas, sino que estas personas también me van interpretando, intentando leer mi papel entre ellos, etnografiándose a su modo, con sus conceptos.

El recorrido resultó no solo una ruta por cierto espacio urbano precario, sino un viaje por el palimpsesto espiritual mexicano. Tuve acceso a aprender sobre catolicismo popular iztalapense, neomexicanismo, eliasismo, nahualismo, etcétera y me resultó sumamente interesante como todas estas espiritualidades se consideran interrelacionadas y sin conflictos, pero sobre todo, ubicadas alrededor de un sitio geográfico particular. Sin dudas, me nutrió con muchas referencias que al investigar luego con más profundidad me abrieron acceso a mayor cantidad

de información de la que, neófito como era en casi todo lo que me contaban, hubiera podido aprehender de otra forma, como por ejemplo, buscando en bibliotecas. Otro elemento importante es que la información in situ, me dio herramientas para cuestionar ideas prefijadas que encontré luego y sobre todo, para entender cómo se vive, en la ciudad profunda, la relación con ciertos espacios, la fe en múltiples elementos religiosos e incluso cómo se redimensionan conceptos e ideas que han sido fruto directa o indirectamente de la antropología.

REFERENCIAS

- ALCALDÍA IZTAPALAPA. *Programa Provisional de Gobierno 2019-2020*. <http://www.iztapalapa.cdmx.gob.mx/concejales/pdf/ProgPro19-20.pdf> (consultado el 17 de noviembre de 2020).
- ALMAZÁN, Jorge. «La Virgen de la Bala es para detener la violencia». *Milenio*, 13 de agosto de 2016. <https://www.milenio.com/estados/la-virgen-de-la-bala-es-para-detener-la-violencia> (consultado el 14 de noviembre de 2020).
- CASTANEDA, Carlos. *Relatos de poder*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- CHACÓN GUERRERO, Josefina del Carmen. «Ceremonias, fiestas y rituales que se realizan en el cerro de la Estrella, Iztapalapa». *Rutas de campo*, no. 5 (2019): 98-105.
- DE FLORENCIA, Fray Francisco. *Zodiaco mariano, en que el Sol de Justicia Christo con la salud en las alas visita como Signos, y Casas propias para beneficio de los hombres los templos, y lugares dedicados a los cultos de su SS. Madre por medio de las más célebres y milagrosas imágenes de la misma, que se veneran en esta America Septentrional, y Reynos de la Nueva España*. Nueva Imprenta del Real, y mas Antiguo Colegio de San Ildefonso, 1755.
- DEL OLMO, Laura. «Santuario de Nuestra Señora de los Remedios, Naucalpan, México». (1996). https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/guia:162 (consultado el 14 de noviembre de 2020).
- FAGETTI, Antonella. «Ixtlamatki versus nahualli. Chamanismo, nahualismo y brujería en la Sierra Negra de Puebla». *Revista pueblos y fronteras digital*, 5, núm. 10 (2010): 4-23. <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2010.10.145>.
- GONZÁLEZ MARISCAL, Jesús. «Etnografía de un encuentro. Chamanismo transcultural en la Ciudad de México». *Journal of Transpersonal Research*, 3, núm. 2 (2011): 70-84.
- INFOBAE. «La Cueva del Diablo de Iztapalapa: el anciano que regala tesoros y otros secretos que guarda». *Infobae*, 3 de junio de 2018. <https://www.infobae.com/america/mexico/2018/06/03/el-anciano-que-regala-tesoros-y-otros-secretos-que-guarda-la-cueva-del-diablo-de-iztapalapa/> (consultado el 13 de noviembre de 2020).
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA (INEGI). *Iztapalapa. Cuaderno de Información Básica Delegacional*. INEGI: Aguascalientes, 1992 http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/920/702825921538/702825921538.pdf (consultado el 13 de noviembre de 2020).

IZTAPALAPA. «Iztapalapa: Mapa de la violencia». *Gaceta de Iztapalapa. Voz de los vecinos*, 13 de agosto de 2015. <https://gacetadeiztapalapa.wordpress.com/2015/08/13/iztapalapa-mapa-de-la-violencia/> (consultado el 14 de noviembre de 2020).

LEÓN-PORTILLA, Miguel. «Ometeotl, el supremo dios dual, y Tezcatlipoca «Dios principal». *Estudios de cultura Náhuatl*, núm. 30 (1999): 133-152.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. «Oraciones a Tezcatlipoca en las pestilencias, hambrunas y guerras». *Estudios de cultura Náhuatl*, núm. 37 (2006): 53-83.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Toltecéyotl. Aspectos de la cultura nahuatl*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto. «El neónahualismo y otras evoluciones contemporáneas». *Alteridades*, 16, núm. 31 (2006 a): 107-117.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto. «El tonalli y el calor vital: algunas precisiones». *Anales de Antropología*, 40-II (2006 b): 117-151.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto. «Los enredos del Diablo: o de como los nahuales se hicieron brujos». *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, XXVIII, núm. 111 (2007 a): 189-216.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto. «Lo que el chamanismo nos dejó: cien años de estudios chamánicos en México y Mesoamérica». *Anales de Antropología* 41, núm. 2 (2007b): 113-156.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto. «Nahuales, nahualismo y nahualólogos». En *Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México*. Editado por Antonella Fagetti, 413- 440. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego, UBAP: Plaza y Valdés, 2010.

MEDIATECA INAH. *Cerro de la Estrella*. (2020). https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/sitioprehispanico:1667 (consultado el 14 de noviembre de 2020).

MÉNDEZ, Luis. «Confirman hallazgo de restos humanos en Cerro de la Estrella». *Capital*, 21 de marzo de 2020. <https://www.capitalmexico.com.mx/metropolitano/confirman-hallazgo-de-restos-humanos-en-cerro-de-la-estrella/> (consultado el 14 de noviembre de 2020).

MENDOZA, Gardenia. «El culto a la Virgen de la Bala enfrenta a la Santa Muerte». *La Opinión*, 16 de agosto de 2016. <https://laopinion.com/2016/08/16/el-culto-a-la-virgen-de-la-bala-enfrenta-a-la-santa-muerte/> (consultado el 14 de noviembre de 2020).

MONTERO, Ismael. «Espeleología en la Ciudad de México». (2020). <http://www.montero.org.mx/cavernas/espeleologia/arqueologia> (consultado el 14 de noviembre de 2020).

MZEPEDA. «Confirman que perros mataron a 4 personas en Iztapalapa». *Animal político*, 8 de enero de 2013. <https://www.animalpolitico.com/2013/01/aseguran-a-25-perros-por-ataques-en-cerro-de-la-estrella/> (consultado el 14 de noviembre de 2020).

OLIVIER, Guilhem. «Tepeyólotl, «Corazón de la montaña» y «Señor del Eco» el Dios Jaguar de los antiguos mexicanos». *Estudios de cultura nahuatl*, núm. 28 (1988): 99-141.

PDG. «El caso de los perros asesinos da la vuelta al mundo». *Excelsior*, 9 de enero de 2013. <https://www.excelsior.com.mx/2013/01/09/comunidad/878513> (consultado el 14 de noviembre de 2020).

RUIZ JARAMILLO, Naín Alejandro. «El Señor de la Cueva fundacional, pieza clave que propició el origen histórico y simbólico de la representación de Semana Santa en Iztapalapa». *Rutas de campo*, núm. 5 (2019): 173-183.

SERRANO ESPINOSA, Teresa Eleazar y Jorge Arturo TALAVERA GONZÁLEZ. «Simbolismo e identidad del cerro de la Estrella». *Rutas de campo*, núm. 5 (2019): 88-97.

SUÁREZ ESQUIVEL, Mariana. «Tierra de nadie, las cuevas del Cerro de la Estrella: vecinos». *La Jornada*, 11 de enero de 2013. <https://www.jornada.com.mx/2013/01/11/capital/037n1cap> (consultado el 14 de noviembre de 2020).

VILLA ROIZ, Carlos. «Conoce El Señor de la Cueva, la nueva Catedral de Iztapalapa». *Desde la Fe*, 1 de octubre de 2019. <https://desdelafe.mx/noticias/vida-parroquial/conoce-el-senor-de-la-cueva-la-nueva-catedral-de-iztapalapa/> (consultado el 14 de noviembre de 2020).

OFICIOS VILES Y MECÁNICOS: ENTRE LA INADVERTENCIA Y EL DESDÉN

Ricardo Gurbindo Gil

Manos callosas, manos honrosas.

(Refranero popular)

La definición de la Real Academia correspondiente a la voz 'vil' equipara este adjetivo a los de bajo, despreciable, indigno, torpe o infame, y recalca que se dice de una persona que falta o corresponde mal a la confianza que en ella se pone. La Real Cédula dictada en 1783 por el monarca Carlos III determinaba la plena honradez y honestidad de los artesanos y menestrales, oficios considerados hasta entonces como viles e incompatibles con la nobleza de sangre. El decreto atañía a los curtidores o zurradores, herreros, sastres, zapateros, carpinteros «y a otros a este modo».

A partir de ese momento, quienes desempeñaran tales oficios no sufrirían más la acostumbrada inhabilitación para acceder a los empleos municipales de la localidad donde residieran. De la misma manera, al menos en la teoría, el entorno familiar de estos trabajadores quedaba libre del envilecimiento extensible y padecido anteriormente a causa de su ocupación laboral. En consecuencia, durante el largo tiempo que las actividades artesanales estuvieron calificadas bajo este atributo peyorativo, aquellos que se empleaban en dichos cometidos tuvieron vetado tanto su ascenso profesional como su progreso social.

Las ejecutorías de nobleza e hidalguía, en especial las adoptadas hasta la promulgación del cambio de estatus para quienes se dedican a estas actividades laborales, ponían especial cuidado en dejar patente la inexistencia de cualquier tipo de relación con las mismas en el ámbito de la familia del interesado. Uno de los

muchos ejemplos que hemos encontrado es el protagonizado en Pamplona por Ignacio Navarro, quien, poco antes de la modificación legal aludida, hubo de defender su condición de hidalgo, como la de sus hijos y adheridos, a raíz de las dudas suscitadas tras haber colocado el escudo nobiliario familiar en la fachada de su residencia. En el alegato presentado por el interesado en 1779 se hace constar que sus ascendientes por línea materna y paterna han sido cristianos viejos, limpios de sangre, sin mezcla alguna con judíos, moros, agotes, ni penitenciados por el Santo Oficio. Así mismo, se insiste reiteradamente en que tampoco han ejercido oficios viles, ni bajos, sino los honoríficos propios de su rango.

Desde luego, el encasillamiento en determinadas ocupaciones limitaba sobremanera las posibilidades de promoción personal. Los mayores valedores del hermetismo profesional eran sobre todo quienes tradicionalmente, en ocasiones a lo largo de generaciones, se habían dedicado a esas tareas y misiones consideradas más ilustres. En particular, los oficios relacionados con la medicina eran sumamente inaccesibles para las clases populares, pues, dado que la facultad médica era considerada como noble, uno de los requisitos para ejercer de médico, boticario o cirujano era ser limpio de sangre e hijo de padres que no hubieran desempeñado oficio vil.

Entre aquellos que desarrollaban funciones estimadas como superiores existía un fuerte corporativismo de cara a evitar la incorporación de personal ajeno a su estatus social. Los *buruzagis* de la Améscoa Baja fueron en el siglo XVII los protagonistas de una de las numerosas acciones de resistencia a la integración laboral

igualatoria. Estos empleados, con funciones similares a los alguaciles actuales, entendían que los labradores de este valle navarro ejercían trabajos viles y que, por lo tanto, no gozaban de hidalguía para acceder a un puesto como el desempeñado por ellos.

Ante pleitos de esta índole, en última instancia correspondía a las autoridades establecer los parámetros determinantes de una u otra consideración profesional. Para evitar controversias a este respecto, el Consejo Real de Navarra acabó precisando cuáles eran los oficios incluidos en la cuestionable categoría de vil, entre los que se encontraban los de carnicero, porcarizo, dulero, tabernero, herrador, cerrajero, zurrador, fajero, pellejero, recardero o regatón, molinero, capador, ventero y mesonero.

La posterior providencia real inspirada en el pensamiento de Pedro Rodríguez de Campomanes buscaba paliar esta injusta segregación social con base en el desempeño profesional. Los planteamientos de este jurista y economista advertían del grave perjuicio que, para el desarrollo local, ocasionaban las actitudes de ociosidad derivadas de la relegación de las tareas manuales por no considerarse estas lo suficientemente dignas. Para ello era necesario superar los viejos criterios degradantes respecto a las artes y oficios practicados por el pueblo. Es más, en su opinión, en este tipo de labores lo más importante no era la fatiga corporal, sino el conocimiento de las diferentes técnicas, así como el manejo de los instrumentos y el uso de las materias primas. En definitiva, según Campomanes, la historia de los oficios necesariamente debía ser incluida en la historia de las artes.

Sin embargo, la aplicación real y eficaz de las renovaciones legislativas no suele ser efectiva de forma inmediata. En la cuestión que nos ocupa, incluso hasta las mismas administraciones siguieron funcionando durante un periodo conforme a los esquemas del pasado. En Navarra fue a finales de 1817, tras la súplica de la Diputación de los Tres Estados del Reino, cuando el conde de Ezpeleta, virrey en ese momento, sancionó la

aplicación de la nueva norma. La adaptación de la sociedad al nuevo escenario fue todavía más lenta, y el acceso a determinados rangos militares o religiosos siguió estando condicionado por el oficio desempeñado anteriormente por el aspirante o sus progenitores. La impronta dejada en la mentalidad de las sociedades por el peso de la costumbre y la incidencia en la cotidianeidad de prácticas seculares son de tal magnitud que su transformación requiere de una interiorización profunda en el sentido inverso, la cual, por lo general, no suele afianzarse sino con el devenir de varias generaciones.

Por consiguiente, la consideración y asunción de la transcendencia de las actividades artesanales o mecánicas se ha producido de una forma muy dilatada en el tiempo. Este tipo de procesos son tan prolongados que, aún hoy en día, no puede darse por completada la reparación de esta actitud despreciativa para con ciertas ocupaciones. Uno de los efectos surgidos de esta coyuntura del pasado, con intensa persistencia en el presente, ha sido la inadvertencia social de las personas empleadas en estos quehaceres. Los estudios y aportaciones realizadas desde la etnografía o la historia social han servido para subsanar en parte la exclusión y el anonimato a los que se han visto sometidos los representantes de estos sectores laborales.

Ese es justamente el modesto propósito que personalmente algunos investigadores nos hemos marcado a la hora de acometer una serie de semblanzas profesionales sobre estas ocupaciones. Antes de nada, hemos procurado poner en valor e indagar en la peculiaridad de estos oficios denigrados y poco conocidos, para, en segundo lugar, estar en condiciones de reconocer la labor de quienes los ejercieron o ejercen en la actualidad. A este respecto, si algo han demostrado situaciones de emergencia y excepcionalidad como las vividas recientemente, ha sido el carácter esencial de determinadas actividades no siempre valoradas como se debe.

En consonancia con la línea de trabajo mencionada, reproducimos a continuación varias citas extraídas de documentación y bibliografía.

fía que plantean esta cuestión de forma contrapuesta. A través de la lectura de esta pequeña selección, podemos hacernos una idea bastante clara de la postergación histórica que en diferentes contextos han padecido quienes desarrollan tareas fundamentales para el mantenimiento de la comunidad. Muy a menudo, la inercia del há-

bito y la tradición ha tendido a favorecer la persistencia de dichos planteamientos en nuestro imaginario colectivo, por ello confiamos en que el influjo de lo experimentado en este último año haya contribuido firmemente a desbancar los prejuicios de esta naturaleza.



Ilustraciones de antiguos oficios incluidas en la cartelería editada en 1982 por la Sección de Artesanía del Ministerio de Industria y Energía

Si Adam y todos sus descendientes vivieran en el Paraíso terrenal, de ninguna arte mecánica, ni ciencia (de las que agora se leen en las escuelas) tuviera necesidad, ni hasta el día de hoy se hubieran inventado, ni puesto en práctica; porque andando desnudos, y descalzos, no eran necesarios sastres, calceteros, zapateros, cardadores, tejedores, carpinteros, ni domificadores, porque en el Paraíso terrenal no había de llover, ni correr aires fríos ni calientes de que se hubieran de guardar.

Huarte de San Juan, Juan (ca. 1529-1588). *Examen de ingenios para las ciencias*. Barcelona: Imprenta de la viuda e hijos de J. Subirana, 1883.



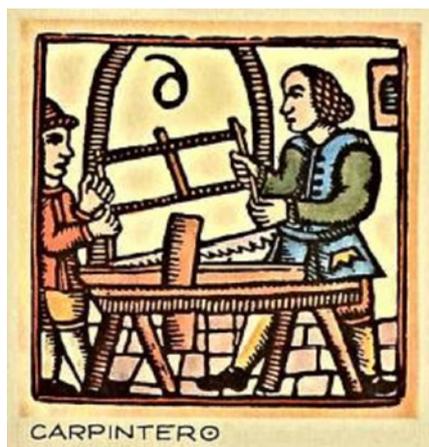
Capítulo IV: De las cualidades para ingresar

Todo hombre o mujer que quisiere ser nuestro hermano sea pacífico, virtuoso, honesto, no amancebado, ni borracho, ni rufián, ni negro, ni mulato, ni de oficio vil; antes de trato noble, oficio honroso, cristiano viejo, limpio de casta y generación sin sospecha de moro ni judío de padres y abuelos paternos y maternos.

Regla de la Real e Ilustre Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno, María Santísima Nazarena, San Bartolomé y beato Padre Cristóbal de Santa Catalina. Córdoba, 21-3-1579.

Llaman viles a todos los oficiales que se ocupan en artes sucias: porque en sus obradores no puede haber cosa noble ni liberal. Tienen por viles a las artes y oficios que son causa de gula y deleite, y sustento de pecados, los cuales son (como Tulio dice) todo género de figones, hostaleros, pasteleros, pescadores, carniceros, los que hacen y venden perfumes y olores, volteadores y otros de esta suerte. Y al cabo concluye con decir que la mercadería, si es pobre y de cosas bajas, se debe tener por vil y fea.

Gutiérrez de los Ríos, Gaspar (1566-1606). *Noticia general para la estimación de las artes y de la manera en que se conocen las liberales de las que son mecánicas y serviles, con una exhortación a la honra de la virtud y del trabajo contra los ociosos y otras particulares para las personas de todos estados.* Madrid: por Pedro Madrigal, 1600.



Título I: La calidad de Sangre que se requiere en los colegiales

Que los que han de ser colegiales no tengan ni hayan tenido ellos, ni sus padres ni abuelos, oficios viles en la República, ni oficios mecánicos; y en las informaciones se tendrá cuidado de averiguar esto, porque no se admitan en el Colegio personas con nota de tanto descrédito.

Constituciones y estatutos del real y mayor colegio de Santiago de la ciudad de Huesca. Huesca: por Pedro Blusón, impresor de la Universidad, 1624.

La vileza o desestimación de los oficios mecánicos consta de muchas de nuestras leyes; entre otras una del Ordenamiento Real señala por oficios viles, sastres, pellejeros, carpinteros, pedreros, ferreros, tundidores, barberos, especieros, recatones, zapateros y otros semejantes; y para que podamos conocer cuáles Artes y Oficios son más o menos mecánicos, es regla general que aquellas Artes y Oficios que, sin obra de entendimiento, todo su primor consiste en la material ejecución de las manos, son más mecánicos, viles y abatidos.

Trelles Villademoros, José Manuel (ca. 1685-1765). *Historia chronológica y genealógica del primitivo origen de la nobleza de España, su antigüedad, clases y diferencias, con sucesiones continuadas de las principales familias del Reyno, y con la ilustración del Principado de Asturias, dividida en quatro tomos, que componen ocho volúmenes.* Madrid: En la Oficina de Domingo Fernández de Arrojo, 1760.



Ley LVIII. Examen, que han de tener los Médicos, Cirujanos, y Boticarios

Cortes de Navarra (1724-1726, Estella/Lizarra)

Que los que pretendieren en adelante ser aprobados por Médicos, Cirujanos, y Boticarios, no puedan ser admitidos a examen, sin que antes los habilite el Consejo; y para esta habilitación den información de su filiación, y limpieza de sangre, y de que sus padres no tuvieron oficio vil; y constando, que son Christianos viejos, limpios de toda raza, y secta reprobada, sean habilitados para el examen: y no constando, no se les habilite, ni puedan ser admitidos a examen.

Cortes de Navarra. Cuadernos de las leyes y agravios reparados por los tres Estados del Reino de Navarra, vol. I. Comprende las cortes de 1724, 1725 y 1726 de la ciudad de Estella; 1743 y 1744 de la ciudad de Tudela; 1757 de la ciudad de Pamplona; y 1765 y 1766 de esta misma ciudad. Pamplona: Imprenta Provincial, 1896.

Ley XXXVIII. Pragmática para la reforma de trajes y abusos

Cortes de Navarra (1724-1726, Estella/Lizarra)

9. Y por cuanto es justo que haya regla cierta en la forma de los vestidos que se han de usar por las personas de cualquier estado proporcionándolos a este; se ordene y mande que en adelante los oficiales y menestrales de manos, barberos, sastres, zapateros, carpinteros, ebanistas, maestros y oficiales de coches o de obras, guanteros, calceteros, abarqueros, pelaires, cordoneiros, herreros, tejedores, pellejeros, fontaneros, tundidores, curtidores, herradores, zurradores, esparteros y otros cualesquiera de oficios semejantes a estos, o más bajos, y los obreros, braceiros, jornaleros, no puedan traer ni traigan vestidos de seda, ni de otra cosa mezclada con ella, y que solo puedan vestir y traer vestido de paño, jerguilla, raja o bayeta, u otro cualquiera género de lana sin mezcla alguna de seda; y solo podrán traer las mangas y las vueltas de las mangas de las casacas de terciopelo, raso u otro cualquiera género de tela de seda, y los sombreros forrados en tafetán.

Cortes de Navarra. Cuadernos de las leyes y agravios reparados por los tres Estados del Reino de Navarra, vol. I. Comprende las cortes de 1724, 1725 y 1726 de la ciudad de Estella; 1743 y 1744 de la ciudad de Tudela; 1757 de la ciudad de Pamplona; y 1765 y 1766 de esta misma ciudad. Pamplona: Imprenta Provincial, 1896.

Desde la reconversión de las costumbres es desde donde hay que atacar el problema del atraso del pueblo español. En este sentido, en la manera de que los artesanos, los practicantes de los oficios considerados más viles, sean capaces de presentarse y representarse públicamente bajo una nueva apariencia, reflejo de un nuevo comportamiento socialmente correcto, es, en esa medida, que el resto de la sociedad propenderá a legitimar sus tareas. En palabras llanas: la responsabilidad en todo caso es siempre de los artesanos, de los obreros y de los campesinos.

Rodríguez de Campomanes, Pedro (1723-1802). *Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento*. Madrid: Imprenta de Antonio Sancha, 1775.

Artículo 5: Las personas que componen Ayuntamiento o Concejo deben ser cuales por Leyes del Reino se requieren. No todos pueden tener lo oficios de la República: cualquiera puede obtenerlos si la Ley no se lo prohíbe. A unos excluye del ejercicio de estos empleos el defecto natural que hay en ellos para su uso, a otros su propio delito o el contraído en sus mayores, y otros son excluidos por Ley o razón política. Por naturaleza no pueden ejercer oficio de República alguno el ciego, el sordo, el mudo, el loco o falto de juicio, aunque tenga sus intervalos, el menor de veinte años y el perpetuamente enfermo. Por delito propio o contraído se excluyen de los empleos públicos el notado de infame o acusado de delito público. El de oficio vil o mecánico y el castigado por el Tribunal de la Inquisición, los hijos y descendientes de él por varón, hasta la segunda generación, y por hembra hasta la primera

Santayana Bustillo, Lorenzo de. *Gobierno político de los pueblos de España y el corregidor, alcalde y juez en ellos*. Madrid: Imprenta de la Viuda de Eliseo Sánchez, 1769.

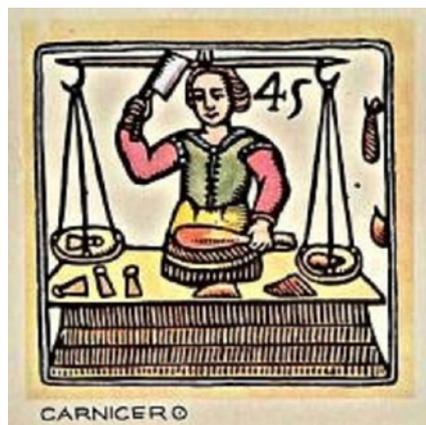


Que el nominado Francisco Miguel Sáez de Munain, suplicante, como también sus mencionados padres y fueron sus abuelos paternos y maternos arriba nombrados, y demás ascendientes de ambas líneas, es christiano viejo, limpio de toda mala raza y sin mezcla, ni mancha de moros, judíos, agotes, mulatos, herejes, castigados, ni penitenciados por el Santo Tribunal de la Inquisición, ni de otra secta alguna de las reprobadas por derecho, ni haber exercido ninguno de ellos oficios viles, ni bajos, naturales todos de estos Reinos de España sin mezcla alguna de extranjería, y que dicho Diego Domingo Sáez de Munain, padre de Francisco Miguel suplicante, en la lista que se ha recibido de este Valle el mes de septiembre último en virtud de Reales órdenes de Su Magestad (que Dios guarde) para el anual reemplazo de su real ejército, ha ido en la clase de exentos por hijodalgo y noble, por cuyos motivos no tiene dicho Francisco Miguel Sáez de Munain impedimento alguno para el pase y embarque a los Reinos de Indias.

Información de filiación y limpieza de sangre, y de ser libre y soltero Francisco Miguel Sáez de Munain, natural del lugar de Olazagutia, residente en la ciudad de Cádiz, y no tener impedimento alguno para el embarque y pase a los Reinos de Indias.

Expediente para el embarque a las Américas. Olazti/Olazagutía, 6 de octubre de 1775.

Fuente: Textos históricos navarros (Rafael Carasatorre Vidaurre).



Todo lo que es conveniente a la comodidad, adorno y fomento de una bien ordenada república es decoroso a ella; y siendo evidente que en los primeros oficios de la mecánica como son los de obra prima, Sastres, Cerrajeros, Carpinteros, etc., se advierte y se confiesa su necesidad y utilidad, es preciso para no incurrir en una odiosa implicación que se honren a estas artes serviles, y que se les estime y fomente como a todas las demás que las siguen; bajo del seguro concepto de que unos y otros oficios son tan útiles como necesarios a la misma Patria, a las familias, y a cada individuo de ella; pero a pesar de la solidez de esta razón y doctrina en general, vemos con lastimosa frecuencia que todo artesano o menestral está reputado por lo ínfimo y despreciable de la sociedad, y que sumergido indebidamente en su desgracia, se acobarda trabajando solo por necesidad para ganar un escaso sustento para sí y para su abatida familia. La suerte de estos infelices, como no les proporciona según la injusta aclamación otro trato que el del desprecio, tampoco le da lugar a la mayor aplicación en su oficio; y, por consiguiente, no trabajando, se precipitan en la ociosidad, abrazan el vicio, y se pierden del todo. Muy al contrario sería, si el maestro y sus oficiales fuesen dignamente estimados de su república.

Cacea, Antonio. *Defensa político-civil de los honrados y honestos oficios de los menestrales y artesanos de España*. Madrid: Imprenta de Joseph Herrera, 1778.



He tenido a bien de declarar, como declaro, que no sólo el oficio de curtidor, sino también los demás Artes y Oficios de herrero, sastre, zapatero, carpintero y otros a este modo, son honestos y honrados; que el uso de ellos no envilece la familia, ni la persona del que los ejerce, ni la inhabilita para obtener los empleos municipales de la República en que estén avecindados los artesanos o menestrales que los ejerciten; y que tampoco han de perjudicar los Artes y Oficios para el goce y prerrogativas de la Hidalguía, a los que la tuvieren legítimamente conforme.

Real Cédula de S. M. y señores del Consejo, por la qual se declara que no solo el oficio de curtidos, sino también los demás artes y oficios de herrero, sastre, zapatero, carpintero y otros a este modo, son honestos y honrados; y que el uso de ellos no envilece la familia, ni la persona del que los ejerce, ni la inhabilita para obtener los empleos municipales de la República en que estén avecindados los artesanos o menestrales que los ejerciten; con lo demás que se expresa. En Madrid: En la imprenta de don Pedro Marín, 1783.



Artículo 17: Que mi parte, sus padres, y abuelos paternos, y maternos, y demás sus ascendientes, han sido y son Christianos viejos, limpios de pura y limpia sangre, sin mancha, ni mezcla de judíos, moros, agotes, ni penitenciados por el Santo Oficio de la Inquisición, ni otra secta reprobada por derecho, ni han ejercido oficios viles, ni bajos, sino los honoríficos que van expresados; como es cierto y dirán los testigos quanto supieren, hubieren visto, oído o entendido en su razón.

Tribunales de su Magestad y sus Reales Tablas. *Executorial de los navarros de Pamplona. Executorial de hidalguía, nobleza y uso de este escudo de armas, inserta sentencia de la Real Corte de Navarra obtenida por don Ignacio Navarro, por sí y por don Josef Fermín y don José Pedro María, sus hijos, como principal, y por sus adheridos. Pamplona: Josef Miguel de Ezquerro, 1779.*

Causa a instancia de Juan Francisco Ibáñez de Aspuru, natural de Larrea, e Ildefonso López de Audicana, arriero y tabernero, vecino de Alegría (Álava) contra Juan Crisóstomo Ibáñez de Aspuru, vecino de Larrea (padre del demandante), con el fin de exigir al demandado licencia matrimonial, a lo que este se niega por ser la familia de la novia del vil oficio de taberneros y haber sido ejecutado un tío suyo, lo que mancharía la hidalguía y honor familiar. Se invoca a la Real Cédula del 18 de marzo de 1783 por la que se declaran honestos muchos oficios y artes a excepción de tabernero, carnicero, pregonero, verdugo, torero y cómico.

Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, Pleitos civiles, 1788.

Causa a instancia de Agustina de la Fuente, vecina de Roa (Burgos), contra su padre Manuel de la Fuente, por negarse a consentir el matrimonio que tiene tratado con Dionisio Portillo, al que se opone por haber ejercido oficio vil.

Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, Causas secretas, 1793.



No han de ser elegidos para oficios de república los fatuos, mentecatos, carniceros, cortadores, matadores, pasteleros, figoneros, bodegoneros, escabecheros, fruteros, mozos de trabajo, acarreadores, molineros, mesoneros, cocheros, lacayos, panaderos, taberneros, ni otros oficios viles y sumamente mecánicos.

Larruga Boneta, Eugenio (1747-1803). *Memorias políticas y económicas sobre los frutos, comercio, fábricas y minas de España: con inclusión de los reales decretos, ordenes, cédulas, aranceles y ordenanzas expedidas para su gobierno y fomento.* Tomo X. Madrid: por Don Antonio Espinosa, 1791.



Tratado Primero. Sobre las cualidades y circunstancias que deben concurrir en los que se reciban para Guardias.

Artículo 2: Que sean Cristianos viejos, limpios de sangre, sin oficio vil ni mecánico en su familia, antes sí nobles o hijosdalgo, señaladamente por la línea paterna y en actual goce, todo lo cual han de justificar por papeles y documentos que, aprobados, quedarán en el Archivo de la Sargentía Mayor.

Ordenanza de S. M. para el gobierno, régimen y disciplina del Real Cuerpo de Guardias de Corps. Madrid: En la Oficina de la Viuda e Hijo de Marín, 1792.

El vulgo había atribuido a estas voces una significación odiosa, que en realidad no tienen. Oficios viles se llamaban así por ejercerlos los vecinos de las villas a quienes por esta razón llamaban villanos, y de aquí viene la voz vil. Bajo se llama un oficio con relación a otro de más lustre y esplendor, y mecánico es equivalente a práctico.

La infamia, la degradación, y vileza solamente están reservadas para el hombre ocioso, y para el hombre que perturba la tranquilidad de la República, pero no para aquellos sujetos virtuosos que con su trabajo sostienen y colocan familias enteras, contribuyendo en cuanto está de su parte a la mayor felicidad de sus conciudadanos; este es el verdadero título de protección del honor y favor que el público dispensa en proporción a las utilidades que recibe.

Rigal, Sebastián José. Discurso en que se manifiesta que el oficio de cortador de carnes es una honesta ocupación que no infama a sus operarios, siendo la opinión que afirma lo contrario una preocupación vulgar contraria a los más ciertos principios de una sana filosofía, a las más constantes máximas de una buena política, sin apoyo alguno en las leyes del Reyno, ni en el derecho canónico. Y finalmente repugnante y del todo contraria a las últimas Reales Ordenes con que se ha ilustrado y mejorado nuestra legislación. Pamplona: Joaquín Domingo Mayor y menor, 1817.



Revista de **FOLKLORE**

Fundación Joaquín Díaz

funjdiaz.net

