

# Revista de **FOLKLORÉ**

Fundación Joaquín Díaz



Buenas depresiones .....	3
Joaquín Díaz	
Música incidental de Kurt Schindler en la «fiesta de la lengua española». Estudio sobre la representación del entremés <i>La Guarda Cuidadosa</i> de Miguel de Cervantes en el Auditorium de la Casa Italiana (Nueva York - 23 de abril de 1931) .....	4
Miguel Martínez Hernández	
Leyendas y tradiciones populares en la localidad cacereña de Calzadilla .....	25
Jara Fernández Soriano y José Antonio Ramos Rubio	
Tremeo: un «pozo airón» en la Marina de Cantabria .....	34
Marina Gurruchaga Sánchez	
El folklore de Castillejo del Romeral y su influencia en la identidad rural .....	50
Candela Sangüesa Puerta	
‘Diario de un joven médico’, de Mijaíl Bulgákov, y la serie basada en sus relatos .....	72
Eduardo Alonso Franch	
Ornamentación en las lápidas funerarias vadinienses .....	83
Bonifacio Álvarez Lario	

# SUMARIO

Revista de Folklore número 516 – Febrero 2025

Portada: Kurt Schindler con el escultor Emiliano Barral en Medinaceli. Archivo de la Hispanic Society

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

## BUENAS DEPRESIONES

**E**l artículo que encabeza la revista de este mes y que debemos a la generosidad de Miguel Martínez Hernández, viene a recordar la figura del musicólogo Kurt Schindler y su insólita obra, tan valorada por especialistas como poco conocida por el gran público. Recuerdo muy bien el momento en que la hispanista Roma Hoff me regaló *The Folk Music and Poetry of Spain and Portugal*, resultado de los trabajos de Schindler en la Península, que fue prologado por Federico de Onís y editado por el Hispanic Institute en 1941. Onís, como bien señala Octavio Ruiz-Manjón en su trabajo sobre el filólogo salmantino, se había hecho cargo de la cátedra de lengua y literatura de la Universidad de Columbia por consejo de Menéndez Pidal a Archer Huntington y había acompañado a Schindler en algunos de los viajes para hacer trabajo de campo.

Recuerdo también con nostalgia las largas conversaciones tenidas con Israel J. Katz, admirador de la obra de Schindler y uno de sus biógrafos, quien dedicó todos sus esfuerzos a que el libro se reeditara en Salamanca bajo la coordinación de Ángel Carril en la época en que éste dirigía el Centro de Cultura Tradicional de la Diputación. Ángel me pidió el grueso volumen, que –convenientemente encuadernado– sirvió para la edición facsímil que prologaron el mismo Katz, Miguel Manzano y Samuel Gordon Armistead.

Aprovechando un viaje a Nueva York en 1981 para asistir a un simposio sobre la obra de Alfonso X, tuve ocasión de conversar largo y tendido con el profesor Katz acerca de los viajes a España de Schindler. Las conversaciones, sostenidas en el apartamento donde estuvieron durante mucho tiempo los discos que se grabaron con el aparato Fairchild y que habían pasado a formar parte de la colección de la Columbia University, giraron en torno a las vicisitudes que tuvo que soportar el músico germano-americano para obtener las grabaciones que hoy día todavía nos sorprenden. Durante el breve período de tiempo en que trabajé para crear el Museo Etnográfico de Castilla y León en Zamora, tuve ocasión de tomar contacto con un descendiente del alcalde de Santorcaz, uno de los intérpretes que cantaron para Schindler en la localidad madrileña, quien había conservado como oro en paño algunas de las grabaciones que el musicólogo realizó a su abuelo y que adquirí para la futura fonoteca del Museo.

Poco a poco, y gracias a las anotaciones y trabajos sobre los viajes y las grabaciones de Schindler publicados por Matilde Olarte, Gonzalo Pérez Trascasa, Carlos Martín Ballester, Chema Fraile o Marcos León, se van conociendo más datos y curiosidades que enriquecen y complementan la aventura hispánica del musicólogo Kurt Schindler iniciada tras una fuerte depresión que acabó proporcionando a la cultura española un repositorio que bien puede calificarse de impagable y digno de la mayor atención.

# CARTA DEL DIRECTOR

# MÚSICA INCIDENTAL DE KURT SCHINDLER EN LA «FIESTA DE LA LENGUA ESPAÑOLA». ESTUDIO SOBRE LA REPRESENTACIÓN DEL ENTREMÉS *La Guarda Cuidadosa* DE MIGUEL DE CERVANTES EN EL AUDITORIUM DE LA CASA ITALIANA (NUEVA YORK - 23 DE ABRIL DE 1931)

Miguel Martínez Hernández

## Introducción

**D**urante las primeras décadas del siglo xx en los Estados Unidos, particularmente en la costa este, se despertó un gran interés por todo lo que tenía que ver con la cultura de la península ibérica. Uno de los grandes promotores de este interés fue Archer M. Huntington, filántropo neoyorkino y heredero de una de las mayores fortunas de los EE. UU. En 1904 y tras varios viajes a España, Huntington fundó en Nueva York la Hispanic Society of America en la que se abrió al público un museo y una biblioteca que albergan una importantísima colección de arte, libros y objetos relacionados con la cultura de España, Portugal e Hispanoamérica.

Esta «fiebre» por la cultura hispánica llegó también a la Universidad de Columbia cuyo presidente, en aquel momento Nicholas Murray Butler, decide crear una cátedra de estudios hispánicos en dicha universidad. En 1916, Butler contacta con Huntington para que le recomiende un profesor para ocupar dicha cátedra, y éste habla a su vez con Ramón Menéndez Pidal. En 1909, Menéndez Pidal había ofrecido una conferencia en la Universidad de Columbia sobre «El Romancero Español» y le recomendó a Huntington que le ofreciera el puesto a Federico de Onís, que en ese momento ocupaba sendas cátedras en las universidades de Oviedo y de Salamanca.

Federico de Onís aceptó el puesto y en los siguientes años fundó, en el seno de la Universidad de Columbia, el Instituto de las Españas, dedicado a la difusión de la lengua y la cultura españolas. Onís creía firmemente que una de las mejores maneras de transmitir la cultura española y enseñar su lengua era mediante el uso de la música popular. Por tanto, una de las principales actividades del Instituto fueron las reuniones musicales en las que sus socios aprendían canciones populares españolas. Para ello se sirvió de los materiales recopilados y arreglados por él mismo y por otros investigadores como Eduardo Martínez Torner o Kurt Schindler. El presente estudio se centra precisamente en la figura de este último.

Schindler (1882-1935), compositor, intérprete y musicólogo alemán, pasó largos periodos de tiempo en España y otros países recopilando repertorios de música de tradición oral. Pero su labor no terminaba ahí, puesto que después armonizaba las canciones para ser interpretadas por agrupaciones corales como la de la Schola Cantorum de Nueva York que él mismo había fundado, o utilizaba dichos materiales para realizar arreglos de música incidental para las representaciones de la Casa de las Españas o de la Neighborhood Playhouse<sup>1</sup>.

1 Matilde OLARTE, «La música aplicada (o incidental) escrita por Kurt Schindler para teatros de Manhattan en las primeras décadas del siglo xx», en *Estudios sobre la influencia de la canción popular en el proceso de crea-*



Figura 1: Inauguración de la Casa de las Españas

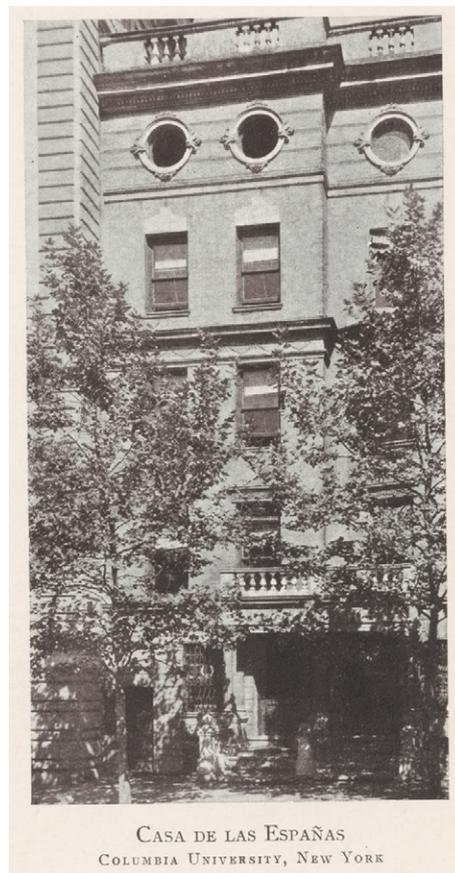


Figura 2: Fachada de la Casa de las Españas

Es bien sabido que Schindler realizó arreglos de música popular para diversos fines como la composición para agrupaciones corales o, como en este caso, la composición de música para la imagen. A través de este estudio de caso trataremos de averiguar cuál era la forma en la que Schindler afrontaba la creación de la música incidental que le era encargada por diferentes instituciones para las actividades culturales que llevaron a cabo durante las primeras décadas del siglo xx. Más concretamente, y centrándonos en nuestro objeto de estudio, trataremos de establecer el contexto en el que se representó el entremés cervantino *La Guarda Cuidadosa*. Analizaremos las partituras manuscritas de Schindler para valorar el posible uso de materiales de la música popular española y

*ción de música incidental.*, ed. S. de Andrés Bailón, *Música Viva* (Ediciones Universidad de Salamanca, 2016), 237-280, <https://doi.org/10.2307/j.ctt1gsmzfd.10>.

realizaremos una edición actual de las partituras para que puedan ser utilizadas en futuras investigaciones o reconstrucciones de la representación que tuvo lugar en Nueva York.

El principal obstáculo que ha habido que superar para la realización de esta investigación ha sido el acceso a las fuentes, debido fundamentalmente a que la primera mitad del siglo xx en España fue un momento complicado desde el punto de vista político y social. A esto hay que sumar que tanto las instituciones de Estados Unidos como las de España, así como archivos privados, fueron los responsables de la custodia de gran parte de estos materiales, por lo que su localización está muy dispersa. Las fuentes primarias con las que hemos trabajado son fundamentalmente de dos tipos, por un lado, los boletines del Instituto de las Españas y las memorias de la Junta de Ampliación de Estudios que se hicieron eco de las diferentes



Figura 3: Página autógrafa de Kurt Schindler

actividades culturales que organizaba la Casa de las Españas de Nueva York, y por otro lado tenemos los materiales manuscritos de Kurt Schindler que se conservan en la Biblioteca Pública de Nueva York. Otras fuentes que hemos utilizado han sido principalmente los trabajos que sobre la figura de Kurt Schindler ha escrito en los últimos años la catedrática de musicología de la Universidad de Salamanca Matilde Olarte Martínez. Para la tarea de averiguar cuáles pudieron ser los posibles materiales musicales utilizados por Schindler se ha recurrido a las fuentes digitalizadas de los fondos de música tradicional disponibles en la página del CSIC y en la Fundación Joaquín Díaz. Mediante el análisis y estudio comparativo de las diferentes fuentes hemos tratado de reconstruir el proceso de creación de la música incidental para el entremés de Cervantes. Finalmente, a través de los fondos de música tradicional citados, hemos intentado rastrear en qué materiales pudo haberse basado Schindler a la hora de hacer los arreglos.

Pese a que, como hemos dicho, el legado de Schindler se haya disperso principalmente entre varias instituciones tanto de Estados Unidos como de España, cada vez son más los estudios que se realizan sobre la figura del musicólogo alemán. En lo que se refiere a la música incidental de Kurt Schindler la referencia más importante son los trabajos de Matilde Olarte. En sus investigaciones, Olarte ha logrado rastrear los

trabajos de Kurt Schindler como compositor de bandas sonoras para películas españolas como *Nobleza Baturra*<sup>2</sup>. De hecho, los materiales de los que parte la presente investigación fueron localizados por Olarte en la Biblioteca Pública de Nueva York, entre los llamados «Kurt Schindler papers», dándolos a conocer en Ciudad Real durante un congreso internacional en el año 2016<sup>3</sup>.

Esta investigación parte de la premisa de que la utilización de materiales musicales procedentes de las canciones populares era una práctica habitual en la forma de trabajar de Kurt Schindler. Tanto el repertorio de la Schola Cantorum como sus arreglos para piano y voz o la composición de música incidental para las

2 Matilde OLARTE, «Creaciones musicales en las primeras producciones cinematográficas: Las composiciones incidentales de Kurt Schindler», en *VII Simposio Internacional La creación musical en la banda sonora*, Oviedo, 2012. Disponible en: <<http://hdl.handle.net/10366/156007>> [Última consulta: 24 de abril de 2024].

3 Matilde OLARTE, «Música aplicada para el entremés de La guarda cuidadosa conservada en los Kurt Schindler's Papers de la New York Public Library», en *Congreso Internacional Las músicas de Cervantes: del patrimonio histórico a su recepción musical (s. XVI-XXI)*, organizado en Ciudad Real, del 21-24/09/2016 (internacional) por el Centro de Investigación y Documentación Musical (CIDoM) y la Universidad de Castilla-La Mancha, Disponible en: <<http://hdl.handle.net/10366/155910>> [Última consulta: 24 de abril de 2024].

obras escénicas, se basan en gran medida en este tipo de materiales. Los motivos son fundamentalmente dos: el gusto que la clase media y media-alta estadounidense mostró en aquellas primeras décadas del siglo xx por todo lo que tenía que ver con la cultura española; y la firme creencia de Kurt Schindler, Federico de Onís y sus colegas de que la mejor manera de transmitir dicha cultura era a través de la música popular.

### **La casa de las Españas, Cervantes y la «Fiesta de la Lengua Española»**

Aunque el Instituto de las Españas se había fundado un tiempo antes, no fue hasta el año 1931 cuando se instaló en su propia sede, la Casa de las Españas, en el 435 West 117th. St. de Nueva York, que tres años más tarde celebraría su inauguración oficial. Posteriormente, en 1966 se trasladó a una nueva ubicación, no conservándose actualmente el edificio original. Según las memorias de la JAE, La Casa de las Españas contaba con secretaría, biblioteca, sala de revistas, departamento de venta de publicaciones, sala de ensayos del coro del Instituto y salón de conferencias<sup>4</sup>. Esta nueva sede no disponía por tanto de un salón de actos con suficiente capacidad para albergar al público que asistía a sus eventos más multitudinarios como podía ser la «Fiesta de la Lengua Española». Este es el motivo por el que dichas veladas se desarrollaban en salas cercanas como el McMillin Theatre, el salón de actos del Barnard College, o el salón de actos de la Casa Italiana, inaugurada unos años antes.

La «Fiesta de la Lengua Española» era uno de los eventos más importantes del año y se celebraba cada 23 de abril (aproximadamente) coincidiendo con el aniversario de la muerte de Miguel de Cervantes. El programa solía incluir

4 «Memoria correspondiente a los cursos 1931 y 1932» (Junta para la ampliación de estudios, 1933), Disponible en <<http://cedros.residencia.csic.es/imagenes/Portal/ArchivoJAE/memorias/013.pdf>> [Última consulta: 22 de abril de 2024].

piezas corales basadas en canciones populares, danzas tradicionales, recitales de poesía, obras de teatro, interpretaciones musicales, etc. No conocemos con exactitud cuál fue el programa que se desarrolló en la fiesta del año 1931, aunque sí disponemos de cierta información, un tanto contradictoria hay que decir, recogida tanto en el Boletín del Instituto de las Españas:

*El 24 de abril se celebró la Fiesta de la Lengua Española en el Auditorium de la Casa Italiana. El Coro del Instituto cantó un programa de canciones populares antiguas; se representó un entremés de los hermanos Quintero; el profesor Del Río leyó poesías dedicadas a Cervantes, y Mrs. Engracia Gulik Dike, pianista norteamericana, contribuyó a la fiesta con un selecto programa de música española<sup>5</sup>.*

como en la Memoria de la JAE:

*Como todos los años, el 23 de abril de 1931 se conmemoró la muerte de Cervantes por medio de la Fiesta de la Lengua Española, en la que se leyeron poesías de Cervantes, se representó un entremés del autor del Quijote y se cantaron canciones populares antiguas<sup>6</sup>.*

Como se puede observar, la información publicada por ambos medios, si bien es bastante similar, difiere en algunos aspectos. La fecha correcta probablemente fuese el 24 de abril, puesto que en el año 1931 cayó en viernes, siendo poco probable que la fiesta se celebrara un jueves como indica la Memoria de la JAE. También parece más correcta y un poco más detallada el resto de información que ofrece el Boletín del

5 Boletín del Instituto de las Españas. (1931, Noviembre). N°2, p.3. Disponible en: <<https://www-jstor-org.ezproxy.usal.es/stable/i40182969>> [Última consulta: 24 de abril de 2024].

6 «Memoria correspondiente a los cursos 1931 y 1932», (Junta para la ampliación de estudios, 1933). 109. Disponible en: <<http://cedros.residencia.csic.es/imagenes/Portal/ArchivoJAE/memorias/013.pdf>> [Última consulta: 22 de abril de 2024].

Instituto, por lo que se podría pensar que el entremés representado en aquella ocasión pudo ser uno de los hermanos Quintero. Sin embargo, los documentos hallados por la Dra. Olarte en la Biblioteca Pública de Nueva York dan fe de que, en lo que respecta al entremés representado, la JAE estaba en lo cierto.

No creemos necesario incluir en este texto datos biográficos sobre una figura tan conocida como la de Miguel de Cervantes, de modo que nos limitaremos a describir brevemente las características de los entremeses. Como puede intuirse por su propio nombre, los entremeses se representaban generalmente en los entreactos de una obra de teatro serio. Los entremeses son, por tanto, pequeñas comedias en un acto, de temática sencilla (amor, honor, etc.) y pocos personajes, en las que puede haber breves números musicales. Miguel de Cervantes escribió ocho entremeses que se publicaron en el año 1615<sup>7</sup>.

### La música incidental compuesta por Kurt Schindler para *La Guarda Cuidadosa*

En la Biblioteca Pública de Nueva York, bajo la signatura JPB 93-1 se conserva parte del archivo documental de Schindler, 21 cajas con material misceláneo: correspondencia, partituras, programas de conciertos, discursos, fotografías, etc. En la carpeta 109 de la caja 19 se encuentra la partitura con la música para los dos breves números musicales de *La Guarda Cuidadosa* de Miguel de Cervantes, tres páginas de música manuscrita y otra con letras de canciones populares españolas.

Tanto Federico de Onís como sus colaboradoras Pilar de Madariaga y Caridad Rodríguez-Castellano utilizaban canciones populares para los arreglos musicales que se interpretaban en las veladas de la Casa de las Españas. Es muy

7 Miguel de CERVANTES, *Ocho comedias y ocho entremeses nuevos, nunca representados*, (Madrid: Viuda de Alonso Martín. A costa de Juan Villarroel, 1615)

ilustrativa a este respecto la carta que le envía Rodríguez-Castellano a Schindler en febrero de 1932:

*Muy estimado amigo:*

*Me tomo la libertad de escribirle para pedirle un favor, y es que me permita copiar la música del canto de *Las Tres Cautivas* que Vd. Nos tocó la noche del lunes. Necesito esa música para un canto en la comedia de Lope de Vega que mis alumnas están preparando.*

*Anoche el profesor Onís me estuvo ayudando a encontrar música apropiada a los diferentes cantos y para uno **no encontramos ninguna música que tuviese la medida del verso** excepto la de la canción arriba mencionada (...).*

*De Vd. muy cordialmente, Caridad R. Castellano<sup>8</sup>.*

Es bastante lógico pensar que, si queremos contrafactar una canción existente, nos resultará más fácil si la métrica de los nuevos versos coincide con la de los «originales». De la misma forma, si lo que queremos es realizar el procedimiento contrario, esto es, poner música a una letra preexistente, deberemos buscar canciones cuyos versos tengan la misma métrica que los versos que queremos utilizar. Este es el caso que le comenta Rodríguez-Castellano a Kurt Schindler y dada la naturalidad del comentario, se podría confirmar la hipótesis de que era un procedimiento que solían realizar con cierta frecuencia.

8 La carta se encuentra depositada entre los papeles Schindler de la Biblioteca Pública de Nueva York [JPB 93-1, B1-F30] (la negrita es propia). El contenido íntegro de la carta, así como su contexto se puede leer en: Matilde Olarte, «La mujer española de los años 20 como informante en los trabajos de campo pioneros españoles sobre el ciclo vital» en *TRANS-Revista Transcultural de Música*, Vol. 15, (2011, septiembre). Disponible en: <<https://www.sibetrans.com/trans/articulo/355/la-mujer-espanola-de-los-anos-20-como-informante-en-los-trabajos-de-campo-pioneros-espanoles-sobre-el-ciclo-vital>> [Última consulta: 23 de abril de 2024].

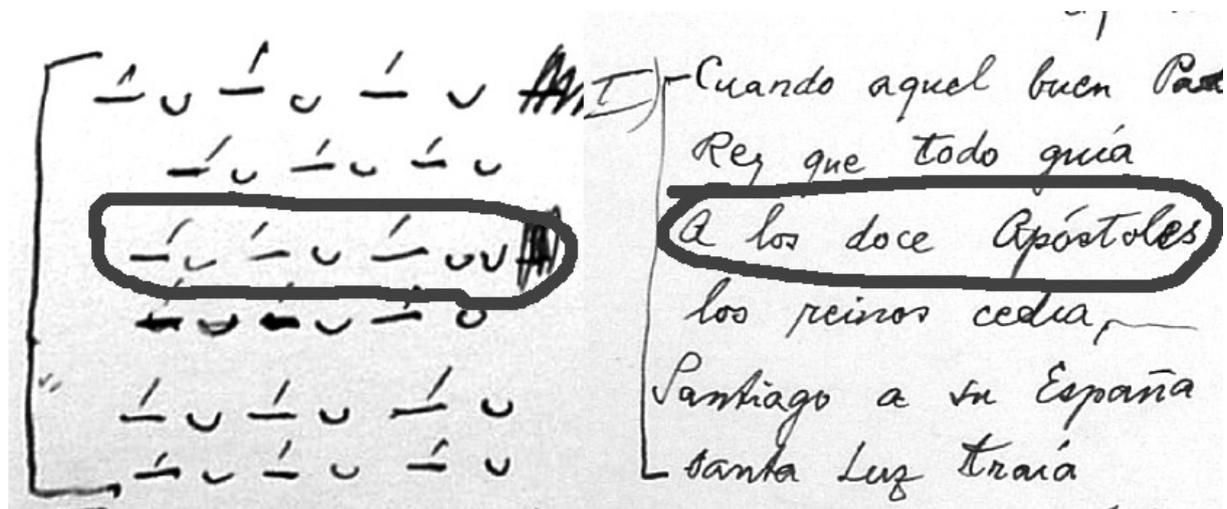


Figura 4: Detalle del esquema

Dicha hipótesis sobre su forma de trabajar podría verse reforzada en otro ejemplo estudiado recientemente por Raúl Sánchez-Reseco y María Jesús Mateos: el conocido como «Himno de los Peregrinos Flamencos» que forma parte del *Codex Calixtinus* de la Catedral de Santiago de Compostela y del que Schindler hizo su propia versión<sup>9</sup>. Entre los papeles manuscritos de Schindler, junto con la letra, encontramos un esquema que los autores relacionan con el pie rítmico sugerido por Schindler para la interpretación de la obra, sin embargo, cabe la posibilidad de que sea algo más. Por un lado, es significativo que si lo único que quería era indicar un ritmo general (troqueo: larga-breve), se molestara en anotar el esquema de todos los versos, agrupándolos mediante corchetes para indicar las estrofas. Y, por otra parte, parece que la intención de Schindler era también la de indicar la acentuación de las palabras y su métrica, podemos ver esto en el hecho de que los trazos largos que corresponderían con la duración larga llevan una especie de tilde que coincide en gran medida con la acentuación de las palabras. Un ejemplo de esto lo encontra-

mos en el tercer verso de la primera estrofa: la palabra esdrújula «apóstoles», la anota en el esquema como –UU<sup>10</sup>.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, es muy probable que en el momento en el que aceptó el encargo de escribir la música para el entremés de Cervantes, lo primero que hiciese Schindler fuese analizar la métrica de los versos para tratar de asociarles alguna de las melodías populares por él conocidas. Si comparamos la métrica de los versos de las canciones anotadas por Schindler y la de los versos de Cervantes, observamos que coinciden, de hecho, el musicólogo alemán plantea dos opciones para cada uno de los fragmentos<sup>11</sup>.

Fragmento 1: *Sacristán de mi vida*  
(seguidilla)

*Sacristán de mi vida* (7)  
tenme por tuya (5)  
y fiado en mi fe (7)  
canta Aleluya (5)

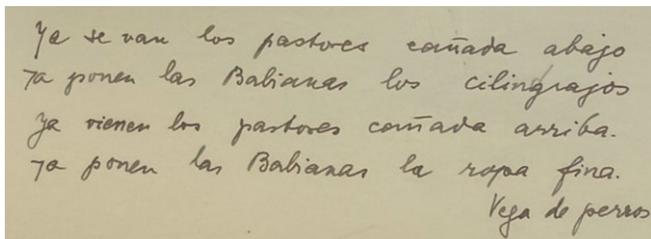
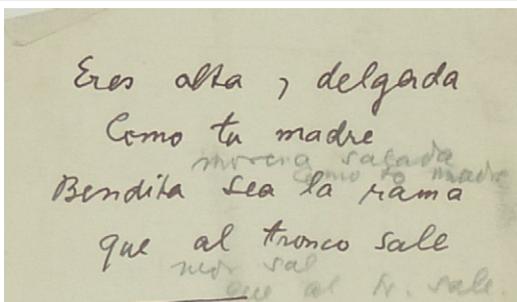
9 Raúl Sánchez-Reseco y María Jesús Mateos, «Ultreya: un himno jacobeo entre los papeles de Kurt Schindler». *Popular Music Research Today: Revista Online De Divulgación Musicológica*, Vol. 3, No. 1, (2021, diciembre): 39–62.

10 Véase el anexo nº 2.

11 Véase el anexo nº 1.

Opción 1: Eres alta y delgada

Opción 2: Ya se van los pastores cañada abajo



Eres alta y delgada (7)  
 como tu madre (5)  
 morena salada (7)  
 como tu madre (5)  
 Bendita sea la rama (7)  
 que al tronco sale (5)  
 morena salada (7)  
 que al tronco sale (5)

Ya se van los pastores (7)  
 cañada abajo (5)  
 ya ponen las Babianas (7)  
 los cilingrajos (5)  
 ya se van los pastores (7)  
 cañada arriba (5)  
 ya ponen las Babianas (7)  
 la ropa fina (5)

Fragmento 2: Siempre escogen las mujeres (cuartetos)

Estribillo: Que donde hay fuerza de hecho (8)

se pierde cualquier derecho (8)

Soldado: Siempre escogen las mujeres (8)

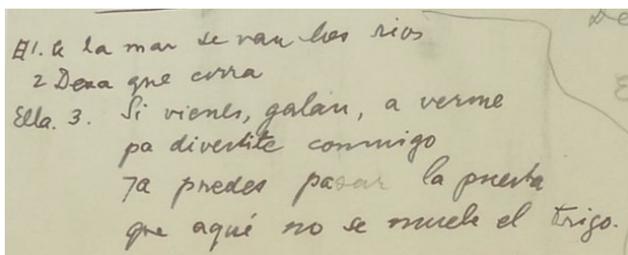
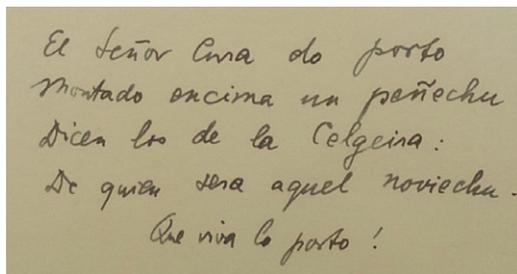
aquello que vale menos, (8)

porque excede su mal gusto (8)

a cualquier merecimiento (8)

Opción 1: El Señor Cura do porto

Opción 2: A la mar se van los ríos



El señor Cura do porto (8)  
 montado encima un peñechu (8)  
 Dicen los de la Celgeira: (8)  
 De quién será aquel noviechu. (8)

El: A la mar se van los ríos (8)  
 deja que corra (5)  
 Ella: Si vienes galán, a verme (8)  
 pa divertirte conmigo (8)  
 ya puedes pasar la puerta (8)  
 que aquí no se muele el trigo (8)

Suponemos que lo siguiente que pensaba hacer Schindler era coger la música de alguna de esas canciones y adaptarle la letra del entremés de Cervantes, este punto ha resultado ser el más complicado de la investigación. En los principales fondos de música de tradición oral (CSIC y Fundación Joaquín Díaz) encontramos varias versiones de *Eres alta y delgada* y de *A la mar se van los ríos*, sin embargo sólo hemos hallado una de *Ya se van los pastores cañada abajo*, y ninguna de la que hemos titulado como *El Señor cura do porto*. Pero las dificultades no terminan ahí, de todas las versiones encontradas, sólo dos, correspondientes a la canción *A la mar se van los ríos*, figuran en su obra póstuma *Música y poesía popular de España y Portugal* con los números 434 y 492. Y para terminar de enredar el asunto, la letra de ambas difiere considerablemente de la que aparece en la hoja manuscrita de Schindler. Veamos a continuación un breve análisis de cada una de las opciones que barajó Schindler como material musical:

### **Materiales para el fragmento 1: Sacristán de mi vida**

Opción 1: *Eres alta y delgada*: En la web del Fondo de Música Tradicional del CSIC aparecen quince versiones de esta canción, pertenecientes a los concursos 55 y 58, las misiones 9, 19 y 39 y el resto, una decena aproximadamente, al fondo de la Fundación Joaquín Díaz. De todas ellas sólo una tiene la misma letra que la anotada por Schindler y fue recogida en Villoria (Salamanca) e interpretada por una informante anónima<sup>12</sup>. Algunas de las canciones recogidas no tienen grabación sonora ni transcripción en partitura, por lo que no nos sirven para nuestro propósito. De las que sí tenemos grabación o transcripción, se podría decir que hay bastante concordancia en las melodías, por lo que es de

12 «Eres alta y delgada como tu madre, morena, salada», Fundación Joaquín Díaz, Ref. ATO\_00405\_25, (1983), recogida en Villoria (Salamanca). Disponible en: <[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Fundaci%C3%B3n\\_Joaqu%C3%ADn\\_D%C3%ADaz\\_-\\_ATO\\_00405\\_25.ogg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Fundaci%C3%B3n_Joaqu%C3%ADn_D%C3%ADaz_-_ATO_00405_25.ogg)> [Última consulta: 24 de abril de 2024].

suponer que la versión que Schindler tenía en mente era muy similar a las que se conservan en los citados fondos. Al comparar los materiales musicales de estas melodías con las composiciones de Schindler comprobamos que no fueron utilizados para el arreglo.

Opción 2: *Ya se van los pastores cañada abajo*: En la recopilación de *Música y poesía popular de España y Portugal* no aparece esta pieza, tenemos noticia de ella a través del investigador Eduardo Rodríguez Pastrana que la recogió en Lánacara de Luna, siendo la suya la única versión de la que disponemos<sup>13</sup>. Es muy probable que la que conociera Schindler fuese muy parecida puesto que en el folio manuscrito la sitúa en Vega de los Caballeros, localidad muy próxima a Lánacara de Luna en la comarca de los Barrios de Luna en León. La transcripción de Rodríguez Pastrana sólo contiene la primera estrofa, suponemos que la siguiente se cantarían sobre la misma música. Respecto a la utilización de este material musical para la pieza *Sacristán de mi vida*, se podría decir que, aunque el comienzo es prácticamente igual, a partir de la sexta nota, Schindler hace unas pequeñas variaciones de ese motivo inicial, apartándose de la melodía de la canción popular.

### **Materiales para el fragmento 2: Siempre escogen las mujeres**

Opción 1: *A la mar se van los ríos*: Schindler recogió varias versiones de esta canción en dos localizaciones diferentes: en Ciudad Rodrigo y en algún lugar de los montes de León, probablemente cerca de Asturias<sup>14</sup>. Además de las de

13 «Ya se van los pastores cañada abajo», Concurso C36, Ref. C36-132, (s.f.), recogida en Lánacara de Luna (León). Disponible en: <<https://musicatradicional.eu/es/piece/25141>> [Última consulta: 24 de abril de 2024]. Véase anexo nº 4 (p. 18).

14 «A la mar se van los ríos», Schindler Ref. 434 y 492, (s.f.). Las dos versiones recogidas en León proceden de una informante que merece reseñar. Felisa de las Cuevas Canillas proporcionó a Schindler, al menos 23 piezas que están recogidas en su cancionero póstumo. El interés por

Schindler, encontramos en el Fondo de Música Tradicional otras cuatro versiones recogidas en la franja geográfica entre Ponferrada y Ciudad Rodrigo. De nuevo nos encontramos con que la letra de la canción anotada por Schindler en la página manuscrita difiere considerablemente de la que aparece en las versiones anteriormente mencionadas, que, por otra parte, son todas muy similares entre sí. Al parecer, Schindler conocía una versión distinta, que curiosamente es una especie de diálogo entre dos personajes, muy similar a como sucede en el entremés de Cervantes. En cuanto a la parte musical, la música compuesta por Schindler para el segundo fragmento está en modo menor, curiosamente las dos únicas versiones que están en ese modo son las recogidas por él mismo. De hecho, podríamos decir que este segundo fragmento sí que comparte ciertas similitudes con la canción popular, sobre todo con las dos versiones recogidas en los montes de León. Podemos apreciar que tanto el inicio, como la forma en que cadencian las melodías, son muy similares. La tonada popular comienza con un arpeggio 1-3-5 desde el grado I y la música compuesta por Schindler hace lo mismo solo que añadiendo dos notas de paso.

Opción 2: *El Señor Cura do porto*: Hasta la fecha no hemos podido encontrar mucha información sobre esta canción. No aparece entre las casi mil piezas que componen su obra póstuma, tampoco la encontramos entre las compiladas por Joaquín Díaz ni entre las que a mayores tiene indexadas el Fondo de Música Tradicional. Analizando la letra vemos que utiliza ciertos términos, como «noviechu» o «peñechu» (que el propio Schindler traduce como «peñasco»), que nos recuerdan a los dialectos del norte de la península, y también encontramos lo que parecen ser dos referencias geográficas: «porto» y «Celgeira» (quizá pueda referirse a Felgueiras,

---

dicha informante radica en que fue una mujer con amplia educación y que trabajó recopilando folclore leonés. En el siguiente artículo encontramos más información sobre Felisa de las Cuevas: <https://www.diariodeleon.es/nacional/180213/582328/maestra-llevo-praga-canciones-boda-leon.html>

cerca de Porto). El propio Schindler recogió algún ejemplo similar en zonas de Extremadura cercanas a Portugal y sabemos que trabajó en las provincias de Cáceres, Salamanca y Zamora, cerca de la frontera lusa<sup>15</sup>. Esta canción tampoco aparece recogida en ninguno de los dos volúmenes del *Cancionero tradicional e Danças populares Mirandesas*, dialecto con el que comparte bastante similitud<sup>16</sup>. No tenemos por tanto forma de saber si la música de esta canción pudo ser utilizada por Schindler para la composición de la música incidental de *La Guarda Cuidadosa*.

## Conclusiones

A lo largo de su carrera, Kurt Schindler compuso mucha música para teatro, cine y otras representaciones. En su forma de trabajar era habitual el recurrir a materiales procedentes de la música de tradición oral, o popular. Sus viajes por todo el mundo despertaron en él un gran interés por este tipo de música y dada su amplia formación académica como compositor, no le resultó difícil utilizar esos materiales en todo tipo de arreglos y composiciones. Un ejemplo ilustrativo de esto lo encontramos en las colecciones de música que Kurt Schindler editó para su trabajo en la Schola Cantorum de Nueva York en las que rearmonizó melodías populares españolas para formaciones corales<sup>17</sup>.

---

15 «Mi pobre vaquiña» Schindler Ref. 302, (s.f.), recogida en Herrera de Alcántara (Cáceres). Disponible en: <<https://musicatradicional.eu/es/piece/24628>> [Última consulta: 24 de abril de 2024].

16 Antonio Maria MOURINHO, *Cancioneiro tradicional e danças populares mirandesas*, (Bragança: Edição de Autor, 1984):

17 Matilde OLARTE, «La Schola Cantorum of New York y sus conciertos de música popular española en el Carnegie Hall (1917-1924): Difusión de repertorios desconocidos para un público neoyorkino», en *El devenir de las civilizaciones: Interacciones entre el entorno humano, Natural y cultural*, ed. S. Olivero Guidobono, (Dykinson, 2021), 1349-1371. Disponible en: <<http://hdl.handle.net/10366/154028>> [Última consulta: 01 de mayo de 2024].

Como es lógico, Schindler utilizó estos materiales populares de muy diversas maneras, en función del evento al que fueran destinadas las composiciones, los músicos que fuesen a interpretarlas u otros factores. Por lo que, aunque en un primer momento pensara en ciertas piezas como materia prima para la música del entremés cervantino, es evidente que durante el proceso de composición dichos materiales fueron sufriendo transformaciones, añadidos, etc. En cualquier caso, más allá de cómo fuese en cada caso el proceso de gestación de la obra, queda demostrado que una buena parte de su inspiración provenía de la música popular.

La Fiesta de la Lengua Española era una ocasión especial para dar a conocer la música y la cultura españolas. Federico de Onís y las personas que trabajaban con él en el Instituto de las Españas de Columbia confiaban plenamente en el buen hacer de Schindler a la hora de componer o arreglar música para sus veladas. Sabemos esto por las numerosas veces en las que colaboraron. Por consiguiente, la música incidental para *La Guarda Cuidadosa* fue una muestra más de aquella fructífera relación.

Teniendo en cuenta el lugar en el que se conserva actualmente y que no tenemos noticia de que llegara a editarse, es más que probable que la partitura creada por Schindler sólo fuese interpretada en aquella ocasión. En este sentido podría ser interesante la idea de recrear aquella representación, por lo que, como parte del presente trabajo, se ha realizado una edición en notación moderna, la cual está recogida en los anexos. En cuanto a los criterios de edición, se ha optado por una edición urtext con el objeto de plasmar la obra del compositor alemán tal y como aparece en el manuscrito.

Miguel Martínez Hernández  
Universidad de Salamanca

## BIBLIOGRAFÍA

- BOLETÍN DEL INSTITUTO DE LAS ESPAÑAS. (1931, Noviembre). Nº2. Disponible en: <<https://www-jstor-org.ezproxy.usal.es/stable/i40182969>> [Última consulta: 24 de abril de 2024].
- CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de. *Ocho comedias y ocho entremeses nuevos, nunca representados*, Madrid: Viuda de Alonso Martin. A costa de Juan Villarroel, 1615. Disponible en: <Ocho comedias, y ocho entremeses nuevos, nunca representados | Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes (cervantesvirtual.com)> [Última consulta: 23 de abril de 2024].
- «MEMORIA CORRESPONDIENTE A LOS CURSOS 1931 y 1932». Junta para la ampliación de estudios, 1933. Disponible en: <<http://cedros.residencia.csic.es/imagenes/Portal/ArchivoJAE/memorias/013.pdf>> [Última consulta: 22 de abril de 2024].
- MOURINHO, António Maria. *Cancioneiro tradicional e danças populares mirandesas*. Bragança: Edição de Autor, 1984.
- OLARTE MARTINEZ, Matilde. «Creaciones musicales en las primeras producciones cinematográficas: Las composiciones incidentales de Kurt Schindler» En: *VII Simposio Internacional La creación musical en la banda sonora*, Oviedo, 2012. Disponible en: <<http://hdl.handle.net/10366/156007>> [Última consulta: 24 de abril de 2024].
- \_\_\_\_\_. «La mujer española de los años 20 como informante en los trabajos de campo pioneros españoles sobre el ciclo vital». *TRANS-Revista Transcultural de Música*, Vol. 15 (2011). Disponible en: <<https://www.sibetrans.com/trans/articulo/355/la-mujer-espanola-de-los-anos-20-como-informante-en-los-trabajos-de-campo-pioneros-espanoles-sobre-el-ciclo-vital>> [Última consulta: 23 de abril de 2024].
- \_\_\_\_\_. «La música aplicada (o incidental) escrita por Kurt Schindler para teatros de Manhattan en las primeras décadas del siglo xx». En *Estudios sobre la influencia de la canción popular en el proceso de creación de música incidental.*, editado por S. de Andrés Bailón, 237-80. Música Viva. Ediciones Universidad de Salamanca, 2016.
- \_\_\_\_\_. «La Schola Cantorum of New York y sus conciertos de música popular española en el Carnegie Hall (1917-1924): Difusión de repertorios desconocidos para un público neoyorkino». En *El devenir de las civilizaciones: Interacciones entre el entorno humano, Natural y cultural*, editado por S. Olivero Guidobono, 1349-1371. Dykinson, 2021. Disponible en: <<http://hdl.handle.net/10366/154028>> [Última consulta: 01 de mayo de 2024].
- \_\_\_\_\_. «Música aplicada para el entremés de La guarda cuidadosa conservada en los Kurt Schindler's Papers de la New York Public Library». Congreso Internacional *Las músicas de Cervantes: del patrimonio histórico a su recepción musical (s. XVI-XXI)*, organizado en Ciudad Real, del 21-24/09/2016 (internacional) por el Centro de Investigación y Documentación Musical (CIDoM) y la Universidad de Castilla-La Mancha, Disponible en: <<http://hdl.handle.net/10366/155910>> [Última consulta: 24 de abril de 2024].
- SÁNCHEZ-RESECO, Raúl y Mateos, María Jesús. (2021, diciembre). «Ultreya: un himno jacobeo entre los papeles de Kurt Schindler». *Popular Music Research Today: Revista Online De Divulgación Musicológica*, Vol. 3, No. 1 (2021): 39-62. Disponible en: <<https://revistas.usal.es/uno/index.php/pmrt/article/view/26360/27035>> [Última consulta: 23 de abril de 2024].

### Anexos

Anexo N° 1: Materiales recopilados de la Biblioteca Pública de Nueva York por Matilde Olarte

Sacristan de mi vida.  
"La Guarda Ciudadosa" Kurt Schindler

Allegro, (con gran libertad de expresion)

Sa-cri-stan de mi vi-da, ten-me por tu-ya, fi-a-do en mi fe, can-ta Al-le-lu-ja...

Musica por el fin del Enemís de Cervantes  
de la Guarda Cuidadosa.

Kurt Schindler

Tempo di Bolero

1. Soldado: Siempre eco-gen las mu-je--res a-que-  
2. Sacristán: Co-no-es pro-pio de un sol-da-do, que es so-

-llo que va-le me-nos, — porque ex-ce-de su mal que--to a cual-  
lo en los a-ños vie--jo, — y se ha-lla sin un cuar-to por-que

-quer me-ne-ci-mien-to. — ya no se es-ti-ma el va-lor porque se es-ti-ma el di-  
ha de-ja-do su ter-cio, — i-ma-gi-nar que ser pue-de pro-ten-diente de Gay-

-ne-ro, pues na sa-cristán pre-fie-ren a un ro-to sol-da-do le-go. —  
-fe-nos, Con-quis-tan-do por lo bra-vo lo que yo por man-sô ad-que-ro. —

Mas no es mu-cho que; quien rió que fué su vo-to tan ne--cio  
No me a-fren-tan tus ra-zo+3 nes, pues has per-di-do en el jue-go:

que a sa-gra-do se a-co-gie--se, que es de de-lin-cuen-tos puen-to? —  
que siem-pre un pi-ca-do tie--ne li-cen-cia pa-ra ha-cer fie-nos. —

Estribillo

G. Schirmer, New York  
Style No. 5 - 18 Staves

- don-de hay fuer-za de he-cho, — se pier-de cual-quien de —

re-cho, — que a- don-de hay fuer-za de he-cho, — se

pier-de cual-quien de- re-cho. —

*92*  
*Fine*

Para repetir la canción

*dal principio*

Eres alta, delgada  
Como tu madre  
Bendita sea la rama  
que al tronco sale

Toda la noche estoy  
viniendo pensando en ti  
Yo de amor no muero  
Desde que te vi  
Morena salada!  
Desde que te vi

El 1. La mar se van los rios  
2 Desea que corra

Ella 3. Si vienes, galan, a verme  
pa divertite conmigo  
7a puedes pasar la puerta  
que aqui no se mueve el trigo.

El 4. Cuando voy, morena, a vete  
siempre voy en alegria.

Ella 5. Si vienes con la esperanza  
de ser mia 7 7a ser tuya  
amegla toos los papeles  
7 ve a estar col Señor Cura.  
con aie!

Eres como la rosa  
de Alejandria  
de Al.  
Colorada de noche  
blanca de dia  
Al. de dia

Ya se van los pastores conada abajo  
7a ponen las Bahianas los cilindrajos  
ya vienen los pastores conada arriba.  
7a ponen las Bahianas la ropa fina.

Vega de perros (Vega de los Caballeros)

Un pastor de merinos puesto en un cerro  
por decir "vida mia" dijo borrego

El Señor Cura do porto  
montado encima un peñechu (peñasco)  
dices los de la Celgina:  
De quien sera aquel noviechu.  
Que viva lo porto!



**HOTEL CHATHAM**

Vanderbilt Avenue, 48th and 49th Streets, New York City

VOLUNTEER 5-5400

Hymn of the Flanders Pilgrims at the Sepulchre  
of the Apostle Santiago (12<sup>th</sup> century)

<p>I] Cuando aquel buen Padre Rey que todo guía a los doce Apóstoles los reinos cedía, Santiago a su España santa Luz traía</p>	<p>] Dum pater familias Rex universarum donaret provincias jis Apostolarum; Jacobus Hispanias lux illustrat marum</p>
---	---

<p>] Primicia de mártires Entre los apóstoles En Salem Santiago mártir fue preclaro</p>	<p>] Primus ex Apóstolis mártir Jerosolimis Jacobus egregio sacer est martyris.</p>
---	---

<p>] Herru Santiago Got (or: grot) Santiago e ultreja! e sus eja! Deus adjuva nos!</p>	<p>] Herru Santiago! Grot Santiago! e ultreja e sus eja! Deus adjuva nos</p>
--	--

Handwritten musical notation for the first part of the hymn, consisting of several lines of notes and rests, enclosed in brackets.

Handwritten musical notation for the second part of the hymn, consisting of several lines of notes and rests, enclosed in brackets.

443774

O C H O

**COMEDIAS, Y OCHO  
ENTREMESES NUEVOS,**  
Nunca representados.

**COMPUESTAS POR MIGUEL  
de Cervantes Saavedra.**

DIRIGIDAS A DON PEDRO FER-  
nandez de Castro, Conde de Lemos, de Andrade,  
y de Villalua, Marques de Sarria, Gentilhombre  
de la Camara de su Magestad, Comendador de  
la Encomienda de Peñafiel, y la Zarça, de la Or-  
den de Alcantara, Virrey, Governador, y Capi-  
tan general del Reyno de Napoles, y Presi-  
dente del supremo Consejo  
de Italia.

**LOS TITVLOS DESTAS OCHO COMEDIAS  
Y sus entremeses van en la quarta hoja.**

 Año  1615. 

**CON PRIVILEGIO.**

---

EN MADRID, Por la viuda de Alonso Martin.  
A costa de Juan de Villarroel, mercader de libros, vendense en su casa  
e la plaçuela del Angel,

Anexo N° 4: Transcripción de *Ya se van los pastores cañada abajo* por Eduardo Rodríguez

*Adagio*

*Dictado por Eduardo Rodríguez de Laucana de Lima*

The image shows a handwritten musical score on three staves. The first staff begins with a treble clef, a key signature of one sharp (F#), and a 2/4 time signature. The tempo is marked 'Adagio'. The lyrics are written below the notes in red ink. The second staff continues the melody, and the third staff concludes with a double bar line and a fermata over the final note.

ya se van los pasto- res ca ñada a  
ba- ja - ja ho na en la Ba ña- na en la ca ña  
da - - -

Anexo N° 5: Edición urtext de las partituras

# Sacristán de mi vida

"La Guarda Cuidadosa"

Transcripción:  
Miguel Martínez

Kurt Schindler

Allegro, (con gran libertad de expresión)

9 Sa-cris tan de mi

vi - da, ten-me por tu - ya, y, fi -

17 a - do en mi fé, can - ta Al - le - lu

25 ya.

## Música por el fin del Entremés de Cervantes de la Guarda Cuidadosa

Transcripción:  
Miguel Martínez

Kurt Schindler

Tempo di Bolero

*sfzp*

1. Soldado: Siem-pre es - co - gen las mu - je - res - a - que -  
2. Sacristán: Co - mo es pro - pio de un sol - da - do - que es só -

5  
lo que va - le me - nos, por-que ex - ce - de su mal gus - to a cual -  
lo en los a - ños vie - jo, y se ha - lla sin un cuar - to por-que

9  
quier me - re - ci mien - to. Ya no se es - ti - ma el va - lor por-que  
ha de - ja - do su ter - cio. I - ma - gi - nar que ser pue - de pre - ten

13  
se es - ti - ma el di - ne - ro, pues un sa - cris - tán pre - fie - ren a un ro -  
dien - te de Gay - fe - ros, con - quis - tan - do por lo bra - vo lo que

17  
to sol - da - do le - go. Mas no es mu - cho que quién  
yo por man - so ad - quie - ro. No me a - fren - tan tus ra -

20

vió que fue su vo - to tan ne - cio que a sa - gra - do se a - co -  
zo - nes, pues has per - di - do en el jue - go: Que siem - pre un pi - ca - do

24

Estribillo

gie se, que es de de - lin - cuen - tes puer - to: Que á don - de hay fuer - za de  
tie - ne li cen - cia pa - ra ha - cer fie - ros.

28

he - cho, se pier - de cual - quier de re - cho, que a don - de hay fuer - za de

32

he - cho, se pier - de cual - quier de re - cho.

36

*pp*

1. 2.

# LEYENDAS Y TRADICIONES POPULARES EN LA LOCALIDAD CACEREÑA DE CALZADILLA

Jara Fernández Soriano y José Antonio Ramos Rubio



## I.- Leyendas

### 1.- Milagro del Cristo y el lagarto

**A** los vecinos de Calzadilla se les llama popularmente «lagartos», un apodo que les viene de un hecho milagroso que le atribuyen a su Cristo de la Agonía: la aparición de un monstruo por los campos de Calzadilla, matando a rebaños y pastores, hizo que un pas-

tor se encomendara al Cristo de la Agonía, que convirtió su cayado en un trabuco cargado que le permitió eliminar al monstruo. Como ya hemos explicado, en la ermita del Cristo, aún pueden verse restos de lo que dicen fue el animal. Y en recuerdo de esta hazaña, a la entrada del pueblo se realizó un monumento de bronce de un lagarto y el pastor, inaugurado en 1994. Representación de la tradición popular del pastor y el lagarto.

Según la tradición, en el siglo XVIII en los alrededores de esta localidad de pastores había muchos reptiles, y especialmente un lagarto tan grande que diezmaba los rebaños, y engullía a algún pastor que anduviese descuidado o que había osado hacerle frente, de modo que los habitantes de la localidad andaban atemorizados. Uno de éstos, de nombre Colás, se topó cierto día con el maligno animal, que hizo ademán de atacarle, tras despedazar a uno de sus perros. Colás se encomendó entonces al Cristo de la Agonía, que milagrosamente convirtió su cayada de pastor en una escopeta o trabuco; otros dicen que fue una ballesta, con la cual, y de un certero disparo, acabó con la bestia. Una vez muerto el lagarto, el arma se rompió, mientras Colás escuchaba una voz sobrenatural que decía: « Rota quedarás para que a nadie mates más». El agradecido Colás decidió ofrecer como presente a su Divino Protector la piel del animal, de la cual, aunque carcomida por los años, aún pueden verse algunos retazos en la ermita del Cristo.

La tradición nos dice que la imagen del Cristo procede de Roma. Tal justificación deriva de la pretendida nacionalidad italiana del escultor de la segunda mitad del siglo XVI –Luchas Mitata– a quien se le atribuye la escultura. Sin embargo, un romance escrito entre los siglos XVII y XVIII desmiente el posible origen romano con otra procedencia que no deja de ser fantástica<sup>1</sup>.

Otra versión, ésta más verosímil cuenta que al encontrarse algunas ovejas muertas en los mismos rediles, se conmovió todo el lugar, pues en aquella comunidad de pastores, la supervivencia dependía de la suerte o desgracia que puedan correr los rebaños; de ahí que el hallazgo conmocionó a todo el lugar: Durante la noche un extraño animal penetraba en los apriscos y mataba a las mejores ovejas.

Se reforzaron las vigilancias y pudo descubrirse al causante de los hechos: una especie

de gigantesco lagarto que se acercaba a los desprevenidos animales y los sangraba para beber la sangre y comer sus despojos. Se formó entonces un destacamento de voluntarios y de noche hicieron frente a su enemigo. A la luz de una luna de primavera lo descubrieron. Unas fauces provocativas se abrían ante los estremecidos vigilantes. Las escamas óseas rechazaron los primeros disparos y todos pensaron que se trataba de un monstruo invencible. Por fin al abrir la boca alguno tuvo la fortuna de encajarle un carabinazo en ella, provocándole la muerte. Cuando lo llevaron al pueblo como trofeo acordaron curtir su piel y entregarla como agradecimiento al Cristo que había propiciado el éxito de su empresa.

Un romance más actual relata, en malos versos, la tradición del pastor y el lagarto: Esta leyenda se une –según algunos– a la presencia en la población de un indiano, natural de Calzadilla, que una vez enriquecido en las Américas volvió a la población y pudo traer la cría de uno de estos saurios, que al crecer sembró el pánico en la población. Este calzadillano del que se tiene noticias como pasajero a Las Indias es el dominico reverendo Fray Tomás Ortiz. De él dice el también sacerdote Vicente Navarro del Castillo: «Estaba en Salamanca en 1510, en la isla de Santo Domingo en 1516 y en Méjico en 1526, de donde era Vicario General de su Orden. Vino a España en 1528, regresando de Nuevo Méjico con 20 religiosos. Este mismo año fue nombrado Obispo de Santa Marta y al regresar a España para ser consagrado murió en 1532»<sup>2</sup>. ¿Fue este prelado el indiano al que se une la leyenda? ¿O fue otro personaje desconocido, de los muchos que de las Tierras de Coria emigraron clandestinamente a América, quien trajo el lagarto a su pueblo, si es que volvió? Sea como fuere, lo cierto es que todos los años –en la segunda quincena de septiembre– se celebra en Calzadilla la fiesta del Cristo, patrón de la localidad.

1 El romance se encuentra en la ermita. Véase nuestro trabajo RAMOS RUBIO, J. A.: *Historia y patrimonio de Calzadilla*, Cáceres, 2022.

2 NAVARRO DEL CASTILLO, V: *La epopeya de la raza extremeña en Indias*. Mérida, 1978.



En realidad, el caimán fue el regalo de un familiar del Licenciado Toribio Gómez de Santiago, que se encontraba en América. Después de ser disecado, el fundador de la iglesia mandó colocarlo a la entrada. Y durante mucho tiempo sirvió como símbolo de identificación del pueblo, que; al igual que los calzadillanos, eran conocidos popularmente como lagartos.

El pueblo es conocido por el Lagarto de Calzadilla. Según la historia que se narra en la localidad, un pastor pidió a la imagen del Cristo de la Agonía que su cayado se convirtiera en una escopeta, para poder matar a un gran lagarto que se estaba comiendo a sus ovejas. Existen restos de dicho animal en el museo de la localidad.

Aunque no existe constancia documental de ello, ya que los archivos municipales fueron quemados por las tropas francesas en la Guerra de la Independencia Española.

## 2.- La tradición del pozo

En Calzadilla existe otra tradición –conocida como Tradición del pozo– que también tiene como protagonista a una niña que es salvada por intercesión del Cristo. Con una enseñanza moral al final, dice así:

*Estando un día en la Ermita  
en sus inocentes danzas  
al pozo cayó una niña  
tras una dulce naranja.*

*Con los gritos de dolor  
de la familia afligida  
subió al Cristo la plegaria:  
que la niña de su amor  
no pereciera allí ahogada.*

*Imposible de explicar  
el modo en que aquella niña  
sobrevivió sin nadar  
por las bajas galerías.*

*Salida encontró a otro pozo  
apareció sana y salva,  
llena la niña de gozo  
y en la mano su naranja.*

*Un vestido de la niña  
hasta los años cincuenta  
se conservó en esta ermita  
como una sencilla ofrenda.*

## II.- Fiestas locales

### 1.- Romería

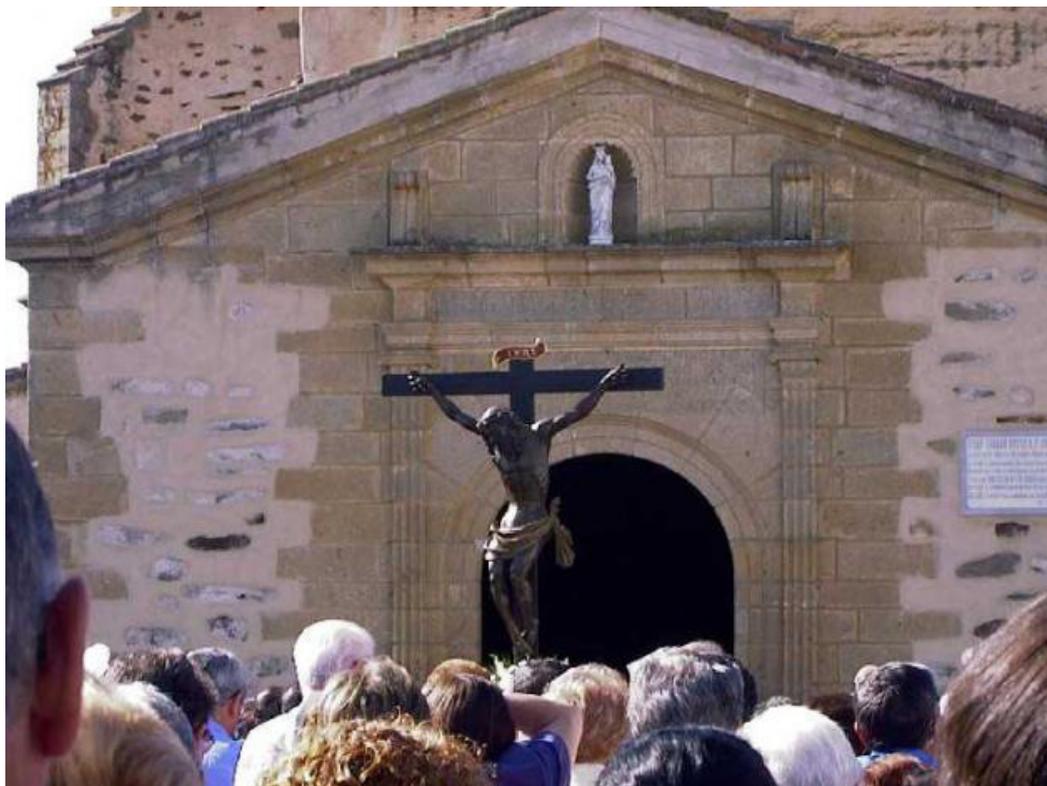
Se celebra el segundo lunes de Pascua y consiste en una romería de marcado carácter festivo en la dehesa *El Rebollar*, a la cual se llega en procesión con la imagen de Ntra. Sra. de la Bellota, tras la cual se oficia una Misa Mayor que da paso a un gran día de animación y convivencia al que acude la mayoría del pueblo.

### 2.- El Cristo

La festividad en honor al Cristo de la Agonía se celebra el tercer fin de semana de septiem-

bre. Aprobado por un acuerdo plenario, celebrado el día 12 de septiembre de 2016.

Son las fiestas patronales de la localidad de marcado carácter religioso, cuya culminación es la Misa Mayor celebrada el domingo en honor al Sto Cristo de la Agonía, aunque en los días anteriores prima el ambiente festivo con verbenas, festejos taurinos, juegos de animación y talleres para niños. Son fiestas muy concurridas, en las que la figura del toro juega un papel relevante para el discurrir de la misma. Para el mismo, se habilita en la plaza del pueblo un coso taurino (también sale por las calles). El domingo antes se celebra el ofertorio. Una misa y luego ofrendas a la Virgen. Bailan las mondas al son del tamboril. Las fiestas patronales constituyen el acontecimiento festivo de participación más numerosa del Calzadilla, dada la presencia en la mayoría de ellas de población emigrante que retorna al pueblo durante esta época. Verbenas, celebraciones religiosas, competiciones deportivas, festivales taurinos hacen de estas fiestas un lugar apetecible para visitar en esta época del año.



### 3.- Santa Catalina

Se celebra el 25 de noviembre, aunque algunos años se suele retrasar para hacerlo coincidir con el fin de semana más próximo. Se celebra también la quema del capazo en la plaza de la localidad, en la que los quintos queman los capazos y luego ofrecen dulces típicos, acompañados de aguardiente casero, vino de pitarra y licores a todos los vecinos que asisten a los actos.

Se celebra una Misa Mayor y una procesión con la Santa, para dar paso a la tradicional Matanza Extremeña, que se lleva a cabo en la Plazuela del pueblo y a la que están invitados todos los vecinos y forasteros que lo deseen. Hacia media tarde tiene lugar el encendido de la tradicional «Hoguera de los Quintos».

Por último, mencionar «Las Velás» por San Blas, aunque ya no se celebra.

Los platos más típicos de Calzadilla son:

- El Burranco, que se elabora en las fiestas patronales del Sto. Cristo de la Agonía, se puede degustar durante los días de fiestas en los bares de la localidad. La degustación de carne de burrango es una costumbre única, tiene su origen en el exceso de crías de burro que había antiguamente y se mataban para el consumo doméstico. Hasta el año 2003, las matanzas se realizaban en los domicilios, a partir de dicha fecha, se llevan a cabo en los mataderos.
- Guirigai, durante la matanza del cordero o cabrito en fiestas o celebraciones familiares se elabora con los menudos del animal (hígado, bofe, patas, tripas, sangre...)
- Caldereta de Cordero o Cabrito.
- Gazpacho de Poleo.
- Sopas de tomate y Sopas de ajo.
- Migas

En las matanzas tradicionales se elaboran embutidos típicos de éstas como: patateras; farinatos; morcillas de Quico; morcillas de calabaza; chorizos y salchichones.

En la repostería, destacan dulces que se elaboran durante celebraciones como bodas, bautizos y comuniones: floretas; borrachos; buñuelos o pestiños; perrunillas grandes y pequeñas. Otros dulces típicos son magdalenas o los famosos bollos de leche. Otros dulces típicos son magdalenas, los famosos bollos de leche (dulce típico elaborado durante los días próximos al Lunes de Cruces, Romería).











# TREMEO: UN «POZO AIRÓN» EN LA MARINA DE CANTABRIA

Marina Gurruchaga Sánchez

## 1. El Pozo Tremeo, un enclave de memoria

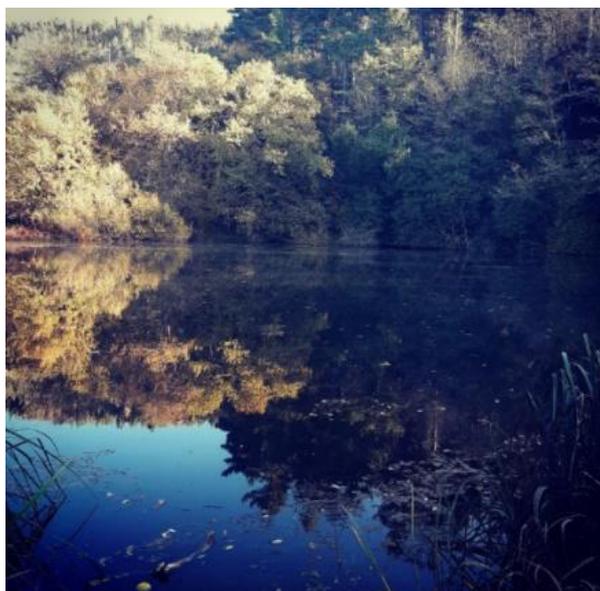
«Nullus enim fons non sacer»<sup>1</sup>

Pocos enclaves en Cantabria como este Pozo Tremeo (Rumoroso, Polanco) ofrecen, careciendo (hasta el momento) de una arqueología constataadora de las intuiciones primarias que generan, una impresión tan evidente como «lugar de memoria» (MARTOS GARCÍA, A., MARTOS GARCÍA, A. 2015:49) o de corporeización de experiencias comunitarias. Dicho espacio, merced a los elementos que exponaremos, podría incluso adscribirse a la creatividad religiosa de larga duración dentro del contexto de la Cél-

tica europea e hispana, en la línea del concepto de «Geopiedad» acuñado en 1966 por J. Kirtland Wright, geógrafo cultural norteamericano (TATAY 2021:8).

Este espacio sagrado, pues de tal manera lo conceptuamos, se caracterizaría por lo tanto como un lugar o punto de «densificación religiosa» (ALFAYÉ VILLA 2010:179), acotado natural y ritualmente (el *nemeton* céltico) y destinado a la actualización de una variedad de actuaciones (seleccionamos en el elenco propuesto por S. Alfayé las más comprobadamente asignadas a esta categoría), como son procesiones, oraciones, sacrificios, ofrendas, promesas, cumplimiento de votos, *circunambulationes*, ofrecimiento de exvotos, *incubationes*, consultas oraculares, toma de baños o ingesta de aguas, realización de inscripciones, celebraciones de comensalidad, asistencia a ceremonias religiosas, prácticas mágicas, etc.

1 M. SERVIO (*Ad Aen.* 7, 84). “Sacer” se emplea como adjetivo que indica la “propiedad” privativa de la divinidad respecto del espacio de culto y la consideración universal de los espacios acuáticos como partes constitutivas del espacio sagrado de la comunidad.



Pozo Tremeo (Rumoroso, Polanco, Cantabria). Fotografía de M. Gurruchaga

Correspondería nuestro enclave por lo tanto, según la clasificación realizada por M. Almagro Gorbea (2015: 329-410) y J.A. Arenas Esteban (2010: 87-102) a la especie de *loca sacra libera*, o espacios naturales de funcionalidad religiosa que se trasciende a sí misma y enlaza con otros usos comunitarios de amplio espectro, como resulta característico en las sociedades antiguas.

También, en base a los contenidos de la «Arqueología del paisaje» (OREJAS 1991:191-230), existen una serie de elementos que permiten definir su especificidad en este sentido, cual es su caracterización como un accidente geográfico relevante (*landmark*) y su correlación con un hábitat cercano, en este caso quizás Polanco, topónimo de origen indoeuropeo que señala una antigua ocupación y que se encuentra cercano a la confluencia de la conocida como via Agrippa (E-O)<sup>2</sup> con el eje N-S del viario romano (GARCÍA QUINTELA 2015:156). Por otra parte, la comprensión de los elementos etnoarqueológicos aún rastreables en la memoria comunitaria del entorno, que se conservan bajo la especie de elementos simbólicos o leyendas justificatorias, y que iremos desgranando a continuación, nos orientan también en la comprensión del proceso de cristianización del espacio de la Cantabria Histórica,<sup>3</sup> respecto al cual la gestión y/o amortización de los cultos acuáticos, omnipresentes en la Celta, resulta muy reveladora.

2 La existencia de este ramal del viario romano fue señalada por F. de Sojo y Lomba merced a criterios toponímicos y hoy es discutida, si bien tuvo que existir alguna articulación paralela a la costa de las comunicaciones cántabras.

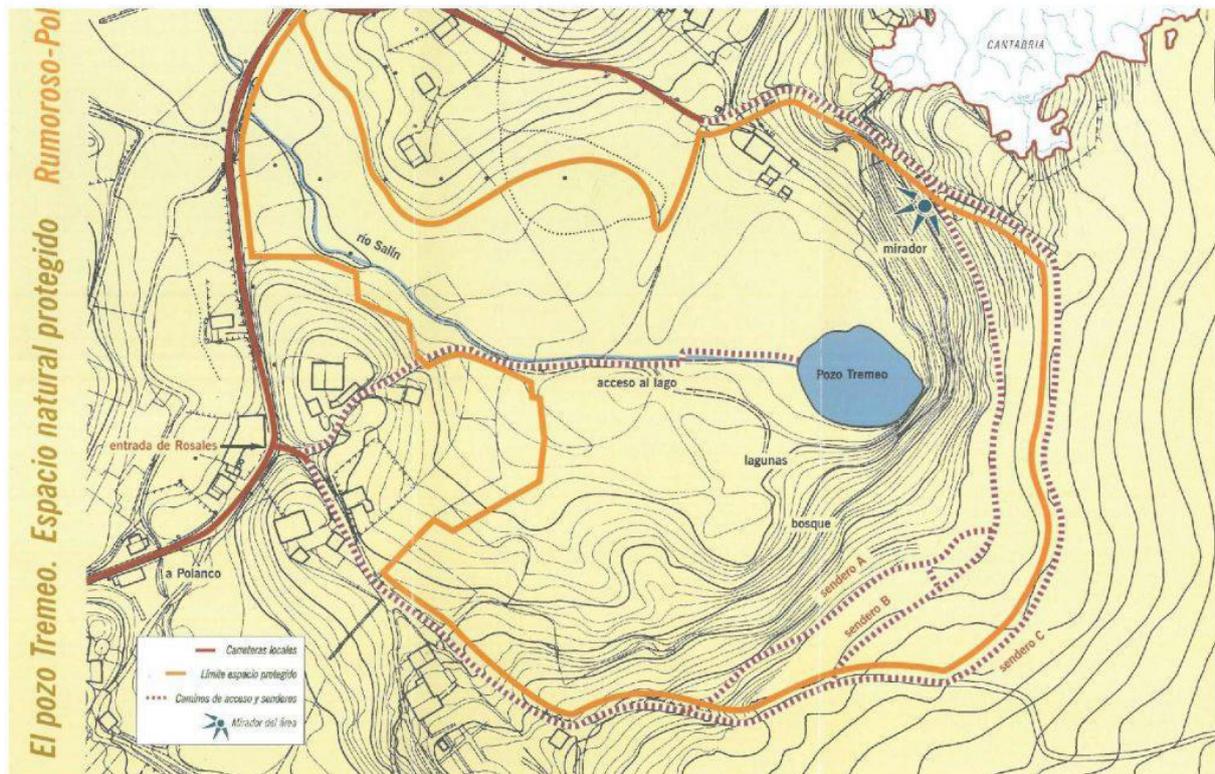
3 En este sentido la actual organización territorial de España, concretada en las denominadas «Comunidades Autónomas», no agrupa en la actual Comunidad Autónoma de Cantabria el espacio que con dicho corónimo y paralela etnicidad abarcaba en la última fase de la Prehistoria y hasta la Tardoantigüedad.

## 2. El Pozo Tremeo, un enclave patrimonial

El Pozo Tremeo –y nos describimos aquí a la magnífica guía patrimonial de este enclave realizada por J. García Díaz (2013)– es un espacio lacustre o cubeta natural, la única conservada a día de hoy al norte de la Cordillera Cantábrica– que se sitúa al pie de una pequeña elevación, la Sierra de Valmoreda, sobre el fondo del diapiro triásico de Polanco, rico en sal gemas, las cuales han venido siendo explotadas por la empresa Solvay desde 1904.

En este sentido, las aguas del propio lago en profundidad registran una frontera en torno a los 4-4,5 m. que señala un cambio en sus características, tornándose salinas. En el área cercana han existido –desaparecidos hoy– otros pequeños lagos de también alto contenido salino, esta vez en superficie. De estos estanques o pozos, que quizás se asociaran geológicamente a estas explotaciones mineras recientes (por lo que no está claro que fuesen naturales), nos ha llegado noticia cierta<sup>4</sup> –por su colmatación en los años sesenta del pasado siglo–, del conocido popularmente como «Pozo Salín», que incluso mereció una cierta urbanización o monumentalización con la construcción probablemente reciente, aunque hoy desaparecida, de un muro de ladrillo para acotar el espacio de baño, lugar donde los vecinos se sumergían para aprender a nadar o curar enfermedades de la piel. Sobre este Pozo se recuerda que fue escenario del ahogamiento de una persona, concretamente un sacerdote.

4 Gracias a los dueños de la finca en la que se encontraba, Paco y Lorenzo, hemos conocido el paraje y llegado a ver la surgencia de la que aún manan estas aguas salinas. Ciertas noticias populares sobre el hallazgo de ladrillos y supuestas teselas romanas vinculados al estanque urbanizado del Pozo Salín no han podido ser contrastados.



Planimetría del área del Pozo Tremeo en el folleto turístico publicado en la web del Ayuntamiento de Polanco, con indicación del perímetro del espacio protegido. Fuente: <https://www.aytopolanco.org/turismo/pozo-tremeo/>

Una fuente mana en sus proximidades, la Fuente del Carmen, y el arroyo Salín, natural desagüe del volumen de agua remanente del Pozo, circula en dirección al casco urbano de Rumoroso. Las sucesivas alternancias climáticas lógicamente afectaron al paisaje vegetal del entorno. El último interciclo data, según el autor, de hace 2500 años, y señalaría desde entonces la presencia de robles, castaños y hayas como especies mayoritarias –junto a otras de ribera–, a la que se sumaría la de especies foráneas de cultivo (eucaliptos y pinos de la variedad Monterrey), cuya última plantación se efectuó entre 1981 y 1990. La máxima profundidad del Pozo alcanza los 12 metros, si bien la tendencia natural en su evolución camina hacia la colmatación de sus fondos y la eutrofización del espacio acuático, debido a la constante deposición de sedimentos, tanto orgánicos como inorgánicos, que terminarán por constituir, a largo plazo,

un espacio de turbera. Esta circunstancia nos hace pensar que durante el período objeto de nuestra atención, precisamente al inicio del más reciente ciclo climático (correspondiente al Bronce y a la Edad de Hierro), el vaso del Pozo Tremeo tendría un diámetro mayor, por lo que las actuales riveras y áreas perimetrales, hoy turberizadas e incluso desecadas, formarían parte del área inundada. En este sentido, la posible realización de rituales de amortización de objetos, exvotos, etc. (*iactatio*) que pudieron tener lugar en sus orillas (objetos que nunca han sido hallados (MUÑOZ, SAN MIGUEL 1988) ni buscados, al no haberse realizado jamás prospecciones arqueológicas), estaría hoy asociada a espacios que se encuentran ya lejos del vaso actual, colmatados y en proceso consolidado de deshidratación, por lo que es en estas orillas donde habría que buscarlos.

La recuperación reciente del enclave comenzó a articularse desde el año 2000 por iniciativa municipal. Poco después, en 2005, la Fundación Marcelino Botín promovió y financió un proyecto de Desarrollo Local que supuso la recuperación medioambiental del espacio natural del Pozo, además de la edición de la Guía Patrimonial que venimos mencionando. La inclusión del Pozo Tremeo en el Catálogo de Bienes Protegidos como paisaje natural de especial protección ecológica, con un nivel de conservación integral, se publicó en el Boletín Oficial de Cantabria del jueves 7 de abril de 2016. Este esfuerzo fue completado desde 2019 por los trabajos de conservación y puesta en valor del Área Natural de Especial Interés (ANEI) del Pozo Tremeo, y su actual inclusión como parte del espacio natural protegido Costa Quebrada.<sup>5</sup> Dichas iniciativas se vieron refrendadas por la voluntad popular, que había cristalizado ya en 1989 con la creación del Colectivo «Asociación Cultural Polanco»,<sup>6</sup> agrupación muy activa que ha realizado recientemente concursos literarios dirigidos al público infantil local con el tema de las vivencias y tradiciones relativas al Pozo. Por completar la información relativa a la rediviva significatividad comunitaria actual de este espacio, añadiremos que en el año 2023 un proyecto multidisciplinar de contenido artístico y cultural se desarrolló en torno a sus valores estéticos e históricos.

5 Costa Quebrada presentó candidatura para su inclusión en la Red Mundial de Geoparques de la UNESCO. A finales de 2023 esta candidatura fue rechazada, si bien se repitió dicha solicitud; en el momento de la redacción final de este estudio acaba de ser aprobada. Este espacio natural comprende 345 kilómetros cuadrados entre los municipios de Santander, Santa Cruz de Bezana, Piélagos, Miengo, Suances, Santillana del Mar, Polanco y Camargo.

6 Este Colectivo realizó la primera medición de la profundidad del Pozo en 2001, y una inmersión que no pudo completarse por las dificultades del entorno en 2006 (según la información facilitada por Tino Barrero, uno de los impulsores de dicha asociación). Respecto a la medición, precisamente el dato que se obtuvo fue corroborado posteriormente por otras actuaciones realizadas con aparataje más preciso (pulsos láser).

### 3. Etnoarqueología del Pozo Tremeo

#### 3.1. Los datos

Precisamente este renovado aprecio popular por el Pozo contrasta con, como más tarde veremos, la ominosa consideración, lindando con el temor, que Tremeo siempre suscitó entre los vecinos del lugar. Esta percepción emocional del espacio nos reescribiría al concepto de «memoria cultural» acuñado por J. Assman (2011), que podría explicarse como el discurso comunitario que perpetúa una situación del pasado, originaria, y que en nuestro caso ha sido recogida por el folklore residual, aún vivo a día de hoy, e incluso en el Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus Posesiones de Ultramar de Pascual Madoz (1845-50). Éste edita por vez primera las noticias etnográficas referidas a Polanco-Rumoroso, desarrollando en dicha entrada enciclopédica ciertas tradiciones o leyendas asociadas a nuestra laguna:

*En su término hay un pozo llamado de Tremeda [sic]<sup>7</sup>, que jamás se ha conocido agotado, a quien los habitantes consultan para las variaciones atmosféricas, echando un pedazo de tierra cubierto de malezas acuáticas, la cual toma siempre una dirección hacia los extremos; si se dirige de la parte Nordeste, está el tiempo en bonanza y pueden continuarse las faenas agrícolas; si toma otra dirección, no se halla el tiempo seguro. Es de advertir que si el pedazo de tierra o llámese barómetro permanece en el lado Nordeste u otro cualquiera ínterin dura el bueno a mal tiempo (MADOZ 1995:196-197)*

Como nuevo elemento significativo para esta rápida síntesis, tenemos que añadir que en la ya mencionada Guía del Pozo editada por J. García (2005) se menciona (y esto ha sido corroborado por nosotros en nuestro trabajo de

7 Este topónimo de «Tremeda» aparece incorrectamente recogido en el Diccionario. La cartografía histórica anota desde siempre el topónimo como «Tremeo».

campo –entrevistas con los vecinos de Rumoroso–) «... la tradición comentada (y por supuesto sin ninguna base probada ni reconocible)... [de] la leyenda del carro que con sus dos bueyes cayó con el derrumbe de los frágiles terraplenes al lago, desapareciendo carretón y animales en sus negras aguas» (GARCÍA 2005:24).

Otra tradición también recogida doblemente, tanto de la tradición aún viva que también hemos constatado personalmente, como de la misma Guía, es el recuerdo de un doble ahogamiento, el de una pareja de novios que se precipitaron al lago desde un roble que se proyectaba sobre el mismo (GARCÍA 2005:23).

La consideración del Lago como «ojo de mar» también es comúnmente admitida –nuevamente la hemos podido referenciar en nuestras entrevistas personales– por los cercanos al Pozo. Esta característica es habitual a la hora de describir otros lagos de resonancias míticas, tanto en la Cantabria Histórica como en otros espacios de la Céltica. Por ejemplo, el Pozón de Peña Sagra (Rionansa), al pie del Pico de Peña Sagra, precisamente con una ermita en sus faldas –la de la Virgen de la Luz–, habría generado un rastro folklórico consistente en su consideración como, según lo indicado en la novela costumbrista de J.M. de Pereda *Peñas Arriba* (1895), un lago o pozo de gran tamaño, en el que todo el mundo creía, aunque muchos jamás lo hubieran visto. El pozo no tendría fondo conocido (como es la creencia sobre nuestro Tremeo) y provocaba un «rebombe» o rumor sordo que pronosticaría –en la línea de Tremeo– tormentas y turbones. Otro elemento asociado a este lago de Peña Sagra es, por ejemplo, el señalamiento, como responsables de las malas condiciones atmosféricas, de las ánimas en pena. Por su parte, el lago de Curavacas, en la Montaña Palentina –y por tanto correspondiente al espacio de la Cantabria histórica–, registra también leyendas (RUESGA HERREROS 1997) que lo vinculan a los anteriores; por ejemplo, su consideración también como ojo de mar, dado que se entiende que un brazo de las aguas profundas del pozo enlaza con el océano y por lo

tanto comunica su agitación al lago, apareciendo también esta referencia en el Diccionario de P. Madoz (1845–50) y anteriormente en el de S. Miñano (1826). Una nueva leyenda sobre el Curavacas habla del fatal destino que asumirá aquel que se atreva a penetrar en sus aguas (animales incluidos). Asimismo otra leyenda, complementada por un romance, recoge la presencia de una fuente salutífera, amparada por una Virgen (la Virgen de Viarce); la última de las tradiciones asociadas muestra la presencia maléfica de una serpiente en el lago que es derrotada por un «santo resplandeciente» (San Lorenzo, al que existe gran devoción en los pueblos circundantes), lo que a todas luces revela un mitema céltico recurrente.

Volviendo a nuestro Pozo Tremeo, por último, y ésta puede ser harto elocuente, hemos recogido recientemente en una entrevista personal la creencia de que, si se sumerge el cuerpo en el Lago, puede alcanzarse un deseo<sup>8</sup>.

### 3.2. Una interpretación arqueoetnográfica

Nos encontramos en efecto ante un enclave que, si bien en cuanto a sus valores paisajísticos y ecológicos ha sido recuperado en tiempos recientes, respecto a la memoria popular de su primitivo papel, del cual los datos arqueoetnográficos que hemos elencado dan suficiente prueba, tiene aún pendiente una revisión o puesta en valor acorde. Con este objetivo, haciendo nuestra la metodología de análisis de J. Andreu Pintado (2018:91) respecto de los cultos acuáticos para la Hispania Prerromana, abordaremos:

- a) la teología del culto (bajo qué divinidades se sacralizaron o advocaron estas aguas –en este punto el análisis toponímico es relevante (ABASCAL PALAZÓN, J.M.

<sup>8</sup> En la información en Wikipedia correspondiente al enclave aparece mencionada esta creencia. Es el único lugar en el que hemos visto confirmada por escrito la anterior. El autor de la entrada no declara su fuente.

2011:255)–<sup>9</sup>. Asimismo una contextualización amplia de los elementos propios respecto a otros espacios de la Celta se hace necesaria;

b) la sociología del culto (con qué motivos, quiénes y por qué razones actuaron como agentes de éste); se añadiría la posible ritualística asociada;

c) geografía del culto;

d) fenómenos de sincretización añadidos<sup>10</sup>.

### 3.2.a. Cultos acuáticos en la Cantabria precristiana. Contextualización en la Celta Hispana y Europea

No vamos a realizar un repaso exhaustivo, ya abordado por diversos autores (IGLESIAS GIL, RUIZ GUTIÉRREZ 2012) de la variedad de cultos que se desarrollaron en los espacios acuáticos de la Cantabria protohistórica y sus *interpretationes* posteriores a la conquista romana. Tan sólo recordemos que pozos, lagunas, corrientes acuáticas, manantiales, surgencias, etc., son objeto de veneración y se inscriben en la cosmovisión común a los pueblos de matriz indoeuropea de la Hispania y la Europa coetáneas. Y esto es así porque dichas culturas concebían el elemento acuático como una especie de portal, una zona liminar entre nuestro mundo y el espacio de la divinidad, Más Allá o similar. La mitología céltica altomedieval es rica en leyendas sobre viajes maravillosos hacia un país situado más allá del mar o bajo sus aguas, trasladando así la anterior cosmovisión a parámetros literarios cristianizados (ALBERRO 2002:10). Por su parte el folklore cántabro, magistralmente recogido en su tradición oral por J. García Preciado (2000–2006), nos muestra la proliferación de entidades maravillosas y argumentos desarro-

llados en dichos espacios acuáticos, en la misma línea de interpretación.

Los enclaves donde se desarrollan estos cultos registran rituales o procesos de tipo augural o premonitorio, de sanación, conexión con los antepasados o los héroes–genios vinculados a la comunidad desde un punto de vista protector, etc. A su vez pueden solaparse con rituales funerarios (PRADOS TORREIRA (2015):318–319), de deposición de *spolia* y botines de guerra o de adquisición o realizado de las soberanías locales (GARCÍA QUINTELA (2010, 2011), entre otros. Las divinidades polifuncionales que presiden estos centros son el resultado (LAMBRECHTS 1942) de, por un lado, la fusión de las entidades locales con los dioses principales, así como del ascenso a rango superior de los genios o figuras de tradición indígena. La superposición del panteón romano estabilizará y jerarquizará aún más este elenco y sus cultos respectivos.

Algunos de estos lugares significativos en Cantabria desde el punto de vista de la caracterización de nuestro Pozo Tremeo, que repasaremos por su asociatividad con ciertos rasgos o por la identidad de su carácter acuático con el enclave que nos ocupa, serían los siguientes:

- para el caso de las aguas salutíferas, una de las evidencias arqueológicas más importantes es la famosa Pátera de Otañes, cerca de Castro Urdiales, concretamente hallada en el entorno del conocido como Pico Castillo –donde existiría una significativamente denominada «Fuente de la Salud». La pátera está realizada con materiales preciosos y representa a la ninfa o diosa *Salus Umeritana*, acompañada por la representación de un estanque artificial y un canal que indicaría una cierta monumentalización del enclave balneario. La discusión académica versa sobre si la pieza se realizó en un taller local (Flavióbriga, colonia de importancia, se encuentra cercana) o, como parece –a juzgar por el grafito punteado añadido a la pieza, con el nom-

<sup>9</sup> Una voz común en lengua céltica pudo dar lugar a un teónimo y de ahí a una derivación hacia un topónimo actual.

<sup>10</sup> Este último ítem no forma parte de la propuesta de ANDREU PINTADO (2018).

bre del oferente—, se trata de un exvoto o regalo, posiblemente no realizado por un artesano local pero sí encargado para ser ofrecido, sin mediar un contrato vinculante con la titular del santuario, en el lugar que nos ocupa, y en solicitud por la salud propia o de un familiar, (o como pago posterior por su intercesión). En este sentido, la interpretación romana transformó en «ninfas» o advocó como «Salus» a las entidades religiosas locales de matiz popular. En una investigación reciente hemos identificado a esta ninfa o Salus Umeritana con otra diosa céltica de culto muy extendido en toda la Europa Céltica, Coventina (especialmente en Gran Bretaña pero también en el área galaica), en función de los elementos iconográficos que la representan.

- Depósitos de armas (ritual de *iactatio*), muy abundantes en los enclaves lacustres de la Galia, Germania y la actual Suiza, han podido registrarse en alguna de las fuentes de la Peña Amaya (QUINTANA, ESTREMER 2008). Asimismo las fuentes clásicas (Suetonio en *De Vita Caesarum*. Galba VIII,3) narran el hallazgo en un impreciso lago de Cantabria (se ha identificado con el Lago Curavacas, incluso con el Lago Enol) de doce hachas, probablemente correspondientes a un depósito votivo anterior, lo que fue interpretado como un buen augurio respecto al adveniente poder imperial de Galba.

- Otros enclaves balneáricos confirmados en la región son los de la Hermida y Alceda, con depósitos monetales (TEIXELL 2018:133) del s. I DC; el manantial de Peña Cutral también registra similares depósitos.

- Muy significativo también es el lugar, esta vez al sur de la Cordillera, de las antiguas *Fontes Tamáricas* en Velilla del Río Carrión, precisamente en la confluencia de tres arroyos. En este lugar, cristianizado bajo la advocación de San Juan de las Fuentes Divinas, la entidad vinculada sería

capaz de predecir la suerte personal en función del ritmo de emanación del manantial (fuente de la Reana: es decir, del río o fuente de la diosa Ana/Anna, hidrónimo/teónimo femenino de amplia irradiación, en la tendencia más frecuente<sup>11</sup>, atestigüada por la epigrafía, para la Céltica Hispana<sup>12</sup> de asignar estos espacios acuáticos a deidades femeninas).

- Otros espacios, vinculados a la combinación de fuente–cueva en Cantabria son ubicuos (La Fuentona de Ruento; la Torca de Aloños; las cuevas de Burió y Cicera, a sumar a la multitud de «cuevas de las anjanas» presentes en el folklore local). En estos espacios pudieron desarrollarse rituales de *incubatio* y de ingreso en cofradías guerreras (si incluimos en este apartado las saunas castreñas, de las cuales comienzan a encontrarse ejemplos en Cantabria)<sup>13</sup>.

El análisis teonímico también puede orientarnos respecto a la interpretación que presentamos. Hace años (GURRUCHAGA 2020) propusimos una explicación o interpretación para el topónimo «Tremeo» que recientemente, al hilo de la consideración de otros hidrónimos, nos ha reafirmado en nuestras conclusiones. Citamos textualmente las palabras de entonces:

11 Aunque no exclusiva.

12 Sin embargo en otros espacios de la Céltica europea como la Galia y Germania –área de los tréviros y mediomátricos– los dioses de las aguas estaban asociados en su *interpretatio* romana con Júpiter (hallazgo de columnas y estatuas del mismo con rasgos indígenas (Taranis) y acompañamiento de una rueda solar o caracterización como jinete heroico en lucha contra una serpiente– (SALAS PARRILLA 2005:101). *Deo Airon* sería un ejemplo hispano también de esta advocación masculina asociada a espacios lacustres, discutiéndose a día de hoy el topónimo en cuanto a su pertenencia a un fondo precéltico o no.

13 En el Monte Ornedo existiría una estructura asimilable. Recientemente hemos adelantado la hipótesis de un enclave de este tipo en la Fuente Vieya de Balmori (LLanes, Asturias Oriental, perteneciente a la Cantabria Prehistórica).

Cualquier etimología que consultemos nos rescribe a la raíz latina «tremere», temblar (en alusión quizás a sus riberas húmedas, pantanosas o semovientes). Se suele establecer en este sentido un paralelo con otro topónimo, «Tremedal», ... ubicuo en la geografía española,<sup>14</sup> significando «pantano». En esta ocasión aportamos una visión diferente que vincula el topónimo al fondo prerromano local, céltico concretamente. En efecto, la raíz indoeuropea \*tre/tri, omnipresente en la toponimia europea, se adhiere a \*medu, significando, para J. Ríos, ésta última zona lacustre, ojo de agua (y no área minera, explotación metalífera, como otra teoría afirma, sobre todo teniendo en cuenta que este ojo o pozón es de origen perfectamente natural): Tre-me(d)u → Tremeo. Esta raíz la encontramos en otros topónimos: Mons Medullio, en Hispania, y fuera de la misma Castrum Mediolanum (actual Milán) en Italia, Castrum Medullium (hoy Miolans) en la Galia... . Existe asimismo, como otra referencia, esta vez teonímica, para la región de los tribocos, un Deo Medu asimilable al Marte indígena-Teutates (Marienthal, Alsacia), presente en una inscripción con figura humana que se acompaña de panoplia guerrera y un toro. Este dios en Hispania registra similitudes o conexiones con dioses oraculares, psicopompos y curativos, que claramente podemos reescribir al campo semántico de la profundidad y carácter infernal de las aguas lacustres y en general de los espacios acuáticos.

Recientemente realizado, el análisis del topónimo de otro espacio lacustre natural en Cantabria (PARDO 1948: 395–396) al SO de Reino-

14 La Virgen del Tremedal (Orihuela del Tremedal, Teruel) significativamente asocia su leyenda fundacional a la aparición milagrosa del manantial de su nombre, la existencia de un tesoro y la devolución de la salud a un tullido, todos ellos rasgos perfectamente adscribibles a las potencias de una deidad precristiana que probablemente antecedió al momento de cristianización (TATAY, J. 2021:14).

sa, «Pozmeo», nos presenta nuevamente esta raíz \*medu, adosada a «pozo» (con desaparición de la última vocal), sin rastro esta vez de la raíz \*tre que encontrábamos en nuestro primer topónimo. Significativamente esta pequeña laguna también asocia creencias asociadas de insondabilidad y riesgo («no cazan [los cazadores] las aves acuáticas ante el temor de perder los perros si, para cobrarlas, penetran en ella»), en la línea mítica compartida por estos espacios.

Respecto a qué deidad o deidades podrían patrocinar los cultos en Tremeo, la rueda (vinculada a Taranis), por su lado, que se arrojaba ardiente en la región del Bajo Konz (Tréveris, Alemania) desde lo alto del monte a las aguas del Mosela, el cual auguraba un buen año agrícola si las llamas eran apagadas por las aguas y no antes, podría recordarnos el vertiginoso viaje del carro con sus bueyes de la leyenda del Tremeo, ladera abajo, hasta sumergirse en sus aguas. Asimismo en la Germania de Tácito se refiere (40,4) un ritual de sacrificio a la diosa Nerthus, paredra, a juzgar por el teónimo, de Niethos, el «brillante», prototipo del héroe solar-padre fundador<sup>15</sup>: este ritual suponía el hundimiento de un carro completo, cargado con ofrendas y la imagen de la diosa (además de alguna víctima humana), en un lago secreto. Otra tradición similar de trasfondo céltico es la leyenda del ahogamiento de Doña Lambra en un Pozo Airón de la Sierra de la Demanda, así como la muerte de María Lidón en el Pozo Airón de Tejerina, en León (SALAS PARRILLA 2006:3), donde habrían también desaparecido carros con todos sus ocupantes dentro, como en la Laguna Airón de Orellana la Vieja en Badajoz y la de la Aldea de Pinar en Burgos (IDEM 2005:63-65). De la misma forma, la historia popular del ahogamiento doble en Tremeo abundaría en el mismo trasfondo ominoso.

Sobre el hidrónimo Salín, pequeño arroyo de desagüe vinculado al Pozo, precisamente existe, también muy extendida en ambiente euro-

15 Recordemos al «resplandeciente» S. Lorenzo del Pozo Curavacas.

peo, en especial el británico y el galo (para este espacio también asociado a multitud de orónimos), la marca epigráfica de una diosa acuática de este mismo tipo o advocación salutífera, la diosa Salia o Sullis, relacionable también con las *Matres Suleviae* (Colchester, Gran Bretaña) (OLIVARES PEDREÑO 2002: 97). Este arroyo evidentemente recoge dicha raíz teonímica, presente también en el origen del hidrónimo Saja –como Salia–, de lo cual podemos deducir que quizás una diosa o ninfa de tal nombre (en la interpretación o adaptación a su visión religiosa que hacen los romanos de los dioses cántabros que se encuentran tras la conquista) fuera venerada aquí. De hecho en la epigrafía hispana encontramos la mención en un altar a *Sulis Nantugaicis* (Condado, Padrenda, Orense), (IDEM 2002: 172); por su parte el dios del Salama (hoy Jálama) podría ser una epiclesis regional de Reve, deidad asimismo conectada a las corrientes fluviales.

### 3.2.b. Sociología y ritualística del culto

El protocolo que se seguía en estos espacios cultuales, como sabemos ha quedado de alguna forma fosilizado en las leyendas denominadas «cultuales», o de *Sitz in Leben* –situación o contexto original revelador de estos cultos de larga duración– (MARTOS GARCÍA, A., MARTOS GARCÍA, A. 2015: 50), que pueden revelar hasta cierto punto su carácter y adscripción, en virtud de paralelismos con otros lugares de la Céltica.

Respecto a nuestro espacio, el uso ritual de las aguas del Pozo sería en primera instancia desarrollado por las poblaciones de matriz indoeuropea presentes en el área, si bien la existencia ya mencionada, a juzgar por la superposición respecto a la misma de la Ruta Jacobea (CASADO SOTO, GONZÁLEZ ECHEGARAY 1993) de la calzada cercana (que transcurriría próxima por Oruña y el propio Rumoroso en su avance hasta el puerto de Requejada), posibilitaría la visita de peregrinos al lugar. Los cultos acuáticos locales indudablemente tuvieron un seguimiento popular durante su momento fun-

dacional, que se continuó, como vimos anteriormente en cuanto a sus perduraciones etnográficas, después de la cristianización<sup>16</sup>.

Las élites reflejarían su posición mediante el ofrecimiento de ofrendas señaladas tanto desde su materialidad como su contenido (*status symbol*), continuando esta circunstancia en época posterior a la conquista romana. Los rituales que se celebraban en estas aguas tenían una doble naturaleza, como ya hemos visto, invocativa y contractual. El exvoto se entregaría previamente, para ganarse la benevolencia de la divinidad; una vez que el voto había sido respondido positivamente el peregrino ofrecía otro regalo e incluso erigía un ara con la fórmula, en un contexto ya romanizado, «*V(otum) S(olvit)*». En este sentido Gregorio de Tours, en su *De Gloria Confessorum* (siglo vi) nos detalla la secuencia ritualística que se desarrollaba en el Lago Gabales (St. Ardéol, L'Aubrac), combinando la peregrinación ritual con la realización de libaciones, el ofrecimiento de ofrendas y alimentos y, durante tres días, la celebración de reuniones familiares y comunitarias. En el siglo xix (BOURGEOIS 1992: 19) la costumbre se mantenía relativa al segundo domingo de julio, fecha en el entorno de Lugnasad antes de la Reforma Gregoriana, señalada por la realización de abluciones, *circunambulationes* en solitario de los peregrinos en torno al lago y la proyección de ofrendas. Después, festivamente, la asamblea comunal era el escenario de bailes y banquetes, como en los tiempos que refiere Gregorio. Tal ritual, en sus elementos básicos, podría haberse desarrollado en cualquiera de los pozos o lagunas comentados, incluido nuestro Pozo Tremeo –de hecho las festividades marianas ya comentadas tienen estas fechas como de habitual celebración de sus advocaciones para Cantabria–.

Volviendo a nuestro espacio, el folklore residual ha conservado, como decíamos, la creencia en que el baño en las aguas del anterior

16 Continuaríamos este punto en el posterior apartado en cuanto a la configuración del espacio geográfico desde un punto de vista ritual.

predispónía (a la presunta divinidad que lo patrocinaba) a la concesión del deseo solicitado. Esto sitúa a nuestro espacio en la categoría de los «Wishing Wells» o pozos a los que se solicita ayuda o la concesión de una petición; no hemos registrado costumbres que lo acerquen a la categoría de los «Cursing Wells» o pozos a los que se entregaban ofrendas con el objeto de maldecir a los enemigos, ni a la de los «Healing Wells» o pozos terapéuticos –no existe tradición de salubridad de la ingesta de las aguas de la Fuente del Carmen o del Pozo– (BORD, J., BORD, C.:1985), aunque sí en los pozos salinos cercanos ya comentados.

Otro ritual, éste perfectamente conservado, como vimos, en las fechas en las que Madoz lo recogió, sería el de la hidromancia o potencial oracular del espacio acuático, con el objeto de alcanzar, en base al movimiento de las aguas, la predicción meteorológica. Ésta, para otros espacios de su tiempo, aparece referida ya por S. Isidoro (ALONSO ROMERO: 69), quien por supuesto achaca su efectividad a los «demonios». En los espacios marinos, dicha costumbre se encontraba extendida entre los pescadores de Bretaña y Galicia (S. Andrés de Teixido), quienes arrojaban pan al mar para conocer, en función de su movimiento, la evolución de la salud del devoto (IDEM: 72).

### 3.2.c. Geografía del culto

El espacio lacustre es por sí mismo un santuario natural, sin cierre ni protección (BRUNAUX 1988:43), área delimitada que ofrece garantías de inviolabilidad pues, según Posidonio, a estos pueblos del norte de Europa «les parecen [las lagunas] que evitan mejor el sacrilegio» (*apud* Estrabón en su *Geographica* 4,1,13). Allí, en la línea del ritual de *iactatio* antes comentado, se arrojaban los botines guerreros, se realizaban ofrendas para propiciar la victoria o se implementaban rituales funerarios. En sede hispánica una práctica semejante se constata desde el Bronce final (atestiguada por los cascos hallados en Monforte, Portugal; en el río Avión en su manantial de la Fuentona, Soria; el armamento

hallado en la Ría de Huelva, Miño; las espadas en el manantial de Peña Amaya (Burgos), etc., etc.) (BLÁZQUEZ, GARCÍA GELABERT 1997:5).

Cada centro religioso funciona de manera independiente, con sus propias tradiciones ritualísticas, aunque existe una cierta homogeneidad, producto de una similar *Weltanschauung*. Estos espacios sagrados, como constructo cultural que son, organizan además el territorio. En el caso de Tremeo, estación cercana de la piedad popular, que revela posiblemente anteriores cultos también relacionados con fuentes y manantiales (y continuamos aquí las cuestiones relativas a la peregrinación abordadas en el apartado anterior), es el santuario dedicado a la advocación de la Virgen de Valencia, con fuente milagrosa asociada, en Vioño. Precisamente esta zona de Rumoroso, a través del Monte Sisos, está conectada de antiguo –al decir de nuestras fuentes– por una vía que cumbrea dicho monte, con este lugar del templo de la Virgen de Valencia; de hecho nos han comentado los lugareños cómo es habitual el establecimiento de matrimonios entre ambas poblaciones mediante la relación espacial que se establecía a través de dicho sendero y de las romerías que convocaban a los vecinos de Polanco-Rumoroso en Vioño con motivo de la festividad de la Virgen (tradicionalmente celebrada a comienzos de septiembre, en el santuario a ella advocado y que significativamente tiene asociado una fuente milagrosa).

### 3.2.d. Cristianización de los enclaves acuáticos

La iglesia católica advirtió tempranamente la inoperancia de destruir los enclaves sagrados del ciclo anterior. Más bien optó, desde el siglo IV, por amortizarlos en beneficio de la nueva religión: «*Commutantur in ecclesias delubra, in altaria vertuntur arae*» (S. Pedro Crisólogo, siglo IV (MAÑANES 2015:203). En este sentido, el ítem que evidencia de forma más clara este proceso en el espacio analizado es la existencia precisamente de la Fuente del Carmen. La devoción carmelita nace en el siglo XIII y adquiere gran predicamento en España, siendo la reno-

vacación eclesiástica de Trento en el siglo XVI la que impulsa definitivamente esta advocación. Es ésta una Virgen de especial dedicación psicopompa, protectora de los moribundos, así como de los viajeros y marineros, lo cual la acerca a las virtualidades de las deidades acuáticas de los pueblos del N y NO del ciclo anterior (de hecho, McKenna habla de la devoción mariana como de «*baptised paganism*») (MCKENNA 2011), frente a la «vía aérea» del itinerario funerario, más vinculado a los pueblos de la Celtiberia (MARCO SIMÓN 2017:330).



Fuente del Carmen (Rumoroso, Polanco). La fábrica actual es moderna y poco afortunada estéticamente

Esta advocación probablemente transfiere a la devoción mariana el rol de la entidad femenina patronizadora del santuario lacustre antiguo. En efecto, los antiguos concilios –IV Concilio de Arlés, c. 452– (ALBERRO 2002:15) impulsaron la práctica de amortización de estos cultos, santificándolos directamente (San Columbano mediante su baño ritual en él, una vez «despaganizado») (Adamnan, *Vita Sancti Columbae* 2,10) o transformando a dicha deidad en una Santa o una Virgen, como sucedió por toda Europa y por lo tanto en Portugal, Galicia, Asturias y otros espacios de la Céltica hispana, construyendo en sus inmediaciones capillas, iglesias y ermitas, o vinculando los anteriores pozos y fuentes al nuevo ciclo religioso, como se ha constatado.

La fuente en la actualidad se encuentra justamente en el arranque del camino que conduce al Pozo, por lo tanto no demasiado cercana al mismo, de tal forma que podría entenderse que se efectúa una cierta segregación subjetiva entre ambos espacios, dotando de un contenido benéfico a la fuente y consolidando la opinión negativa que el Pozo, apartado de la misma, tradicionalmente ha tenido entre los vecinos. De hecho, en Cantabria y en general por todo el Norte Peninsular y en el resto de los espacios de la Céltica hispana, las leyendas fundacionales de los diversos santuarios Marianos (GURRUCHAGA 2021) nos muestran un esquema literario que es reiterativo y puede adscribirse a un fondo mitemático céltico. Desarrollaremos un tanto estos elementos pues resultan omnipresentes:

- el patrón de la *inventio* o milagro supone la aparición presencial de la propia Virgen María, o de una imagen de la misma, en un lugar remoto (adscribible siempre a la categoría de los *loca sacra libera*), a un eremita, marino o pastor, incluso a un toro que escarba y descubre la imagen –con lo que supone este animal como emblema habitual de deidades soberanas y solares–; la jerarquía eclesiástica interviene y el lugar es desestimado para construir un santuario o ermita. En ese momento la Vir-

gen regresa desde el lugar de depósito de su imagen y merced a milagros y manipulaciones maravillosas (incluyéndose tormentas, maldiciones, desplazamiento aéreo de materiales constructivos, etc.) finalmente cumple su voluntad y edifica su santuario en el lugar primeramente elegido por ella –este patrón precisamente se cumple en la leyenda fundacional de la ya comentada Virgen de Valencia–.

- la vinculación de la Virgen en su aparición a una fuente, surgencia, gruta con manantial, rívera fluvial, etc. es especialmente habitual en Cantabria (Virgen de la Cárcoba, en Sta. María de Miera, con leyenda de anjana posterior asociada a la fuente; Virgen de Latas, en Laredo; Virgen de Fresnedo, en Voto; Virgen de Valvanuz, en Selaya; Virgen de la Peña, en Villanueva de la Peña, etc.). Estas fuentes resultan ser salutíferas y capaces de realizar milagros. También el folklore ha fijado la presencia de pediformes («patadas» de la Virgen) e insculturas en estos mismos entornos acuáticos, lo cual resulta muy revelador dado que pueden referir estos espacios a rituales arcaicos de asunción de la soberanía (GARCÍA QUINTELA 2000).
- para el caso de la arribada de la Virgen por mar, existen ejemplos del mitema de la «Virgen fugitiva», incluso con su transformación en piedra o betilo (Virgen del Mar, en Soto de la Marina).

Las fiestas de tales advocaciones marianas son coincidentes con las del calendario céltico, tanto las de estación como de media estación (TORRES MARTÍNEZ 2023). Beltaine (mayo) y Lughnasad (agosto), con sus pertinentes ajustes debido a la renovación gregoriana del calendario romano en el s. XVI, serían los momentos más frecuentes para la celebración de estas advocaciones.

Esta veneración mariana correspondería a un estrato de cristianización inicial, puesto que el siguiente estadio de mayor intensidad habría

generado la transformación (que puede ser simultánea a la advocación mariana o similar anterior) de las antiguas divinidades en seres maléficos o demoníacos, incluyendo entre ellos a los entes brujeriles. Para el caso del Pozo esta evolución no se ha producido; no se registra en el folklore de la zona la existencia de ningún elemento en este sentido (no hay mención de serpientes, ofidios, etc. habitantes del lago (sí en Curavacas), ni constancia de actividad brujeril, como sí existe en otras lagunas míticas (cercana la de Cernégula en Burgos). Sin embargo la noticia del ya comentado ahogamiento de la pareja juvenil podría ser una reminiscencia de algún tipo de sacrificio humano u ordalía que sin duda se realizaban en estos espacios rituales (Gregorio de Tours recoge cómo una mujer acusada de adulterio se ahogó en el Sena de resultas de un Juicio de Dios; en el Lago Curavacas (Palencia) también el folklore ha recogido el ahogamiento de una mujer pecadora).

#### 4. El proceso de cristianización en Cantabria

Ya J. González Echegaray (1969) asentó tempranamente la opinión de que el proceso de cristianización en el área había sido tardío, lento e incompleto. Comienza a raíz del inicio de la infiltración del movimiento anacorético desde el s. V, a instancias del obispado palentino, para, más tarde, en el s. VI, resultar afectado también por las misiones enviadas desde el obispado de Calahorra y el de Astorga (teniendo en cuenta que los últimos reductos del Priscilianismo aún podrían haber afectado a la región, especialmente en su zona occidental). En Cantabria conviven para este siglo dos realidades políticas (GARCÍA GONZÁLEZ, FERNÁNDEZ DE MATA: 1999): un territorio costero bajo el poder del reino merovingio, inserto en las corrientes económicas, sociales y culturales más avanzadas de la época (como atestigua la peregrinación de Mauranus al santuario de S. Martín de Tours, narrado por S. Gregorio de Tours en su *De Virtutibus Sancti Martini Episcopi* en 575-587) y por lo tanto avanzado en este

proceso de cristianización, frente a una Cantabria montañosa, retardataria, espacio de misión para el clero inicialmente anacorético, basada en la *Regula Monachorum* –por ejemplo S. Millán en el territorio de Amaya aúna la misión política, por cuenta de Leovigildo, con la propiamente evangelizadora (GURRUCHAGA 2023)–; también el impulso fructuosiano, ya en el s. VII, se dejará sentir en Cantabria, como atestiguan las fundaciones realizadas en enclaves de previo contenido pagano (IDEM 2022).

Este cristianismo, de base demonológica, dirigido a la reasignación y adaptación de, en la línea de las enseñanzas de S. Martín de Braga y S. Martín de Tours (MARTÍNEZ TEJERA 2004), lugares sagrados de larga duración –entre los cuales los espacios acuáticos, como hemos visto, tuvieron una importancia señalada–, será dirigido en un primer momento por este movimiento anacorético, de carácter individualista y que recoge elementos de la práctica de los especialistas anteriores (uso de la magia terapéutica o taumatúrgica, alteración de los hechos naturales, celebraciones en cuevas, práctica de rituales similares a la *incubatio* céltica, realización de *circunambulationes*, bailes, inmersiones, travestismo ritual, etc.); posteriormente la alianza del clero católico con la monarquía visigótica señalará el inicio de la retirada de esta fórmula para promover nuevas maneras de transmisión del cristianismo rural, como la creación de iglesias propias y monasterios reglados, patronizados por las élites de *honoratores* y *possessores*, promovidos mediante formas pactuales que asentarán, en lo socio–económico, fórmulas de aprovechamiento comunal. Con el inicio de la Reconquista y la reorganización territorial del reino cántabro–astur comenzará la definitiva cristianización del espacio cántabro, que aún en el s. VIII, al decir de Beato de Liébana, mostraba reductos de paganismo. Se realizará ya decididamente mediante la acción del monacato reglado con funciones de atención parroquial, extendiéndose la devoción mariana precisamente en este período de los ss. VIII–XI, según atestiguan los cartularios y la

documentación eclesiástica coetáneos (GONZÁLEZ ECHEGARAY, C. 1988). Posteriormente, la recristianización efectuada por el Concilio de Trento en Cantabria (MANTECÓN MOVELLÁN, T. 1990) a través sobre todo de la actuación de las órdenes mendicantes y las cofradías que se generaron a ellas asociadas, extendió como hemos visto las devociones marianas que patronizaron los santuarios de larga duración, entre ellos los acuáticos.

## 5. A manera de conclusión

El Pozo Tremeo es un espacio lacustre singular que ofrece elementos suficientes como para ser analizado desde una perspectiva etnoarqueológica, en relación al proceso de cristianización de tales espacios sagrados en la Célitica en general y en la Cantabria Histórica en particular. De hecho, determinados aspectos del folklore local lo orientan como correspondiente a la categoría de «Wishing Well», así como seguro escenario de prácticas oraculares o/y de hidromancia, más remotamente sacrificiales y afectado por procesos de cristianización y reasignación a la devoción mariana carmelitana.

Al mismo tiempo el espacio, rechazado aunque no olvidado, incluso temido tanto por su objetiva peligrosidad, como por las connotaciones de larga duración que el folklore local ha fosilizado, remedando el concepto de «pozo airón» en sede cántabra (SALAS PARRILLA 2005), recientemente ha experimentado una revalorización por parte de la comunidad circundante, vinculada a la moderna puesta en valor de los espacios naturales por parte de las sociedades postindustriales y a la necesidad de introducir y prestigiar los recursos ambientales disponibles para generar nuevos réditos económicos y sociales.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABASCAL PALAZÓN, J.M. Airones y aguas sagradas. En COSTA SOLÉ, A. et Al. *Aquae Sacrae: agua y sacralidad en la Antigüedad*. 2011: 249-256.
- ALBERRO, M. (2002) La mitología y el folclore de Galicia y las regiones célticas del noroeste europeo atlántico. En *Garoza. Revista de la Sociedad Española de Estudios Literarios de Cultura Popular* 2:9-30.
- ALBERRO, M. (2002) El agua, los árboles, los montes y las piedras en el culto, creencias y mitología de Galicia y las regiones célticas. En *Anuario Brigantino* 25:11-38.
- ALFAYÉ VILLA, S. (2010) Hacia el lugar de los dioses: aproximación a la peregrinación religiosa en la Hispania Indoeuropea. En MARCO SIMÓN, F. 2010:177-218.
- ALMAGRO GORBEA, M. (2015) Peñas sacras propiciatorias y de adivinación en la Hispania Céltica. En *Estudios arqueológicos de Oeiras* 22:329-410.
- ALONSO ROMERO, F.A. (2006) La flor del agua, el saúco y el rocío en las tradiciones hídricas de la Europa Céltica. En *Anuario Brigantino* 29:63-90.
- ANDREU PINTADO, J. (2018) La sacralización del agua en Hispania romana: una perspectiva epigráfica. En PÉREZ, M.J., MIRÓ, C. (eds.) 2018:91-120.
- ARENAS ESTEBAN, J.A. (2010) Sobre la identificación de entornos religiosos en el horizonte prerromano celtibérico. EN BURILLO MOZOTA F. (ed.) (2008)
- ASSMAN, J. (2011) *Historia y Mito en el mundo antiguo. Los orígenes de la cultura en Egipto, Israel y Grecia*. Gredos, Madrid.
- BLÁZQUEZ, J.M. GARCÍA GELABERT, M.P. (1997) El culto a las aguas en la Hispania Prerromana. En *I Congreso peninsular de termalismo antiguo*. UNED, Arnedillo: 105-116.
- BOST, J.P. (ed.) 2012. *L'eau: usages, risques et représentations dans le Sud-Ouest de la Gaule et le Nord de la péninsule Ibérique, de la fin de l'âge du Fer à l'Antiquité tardive (IIe s. a.C. - VIe s. p.C.)*. Aquitania Supplément 21. En *SALDVIE Hors Série, Société de Borda, Supplément au Bulletin*, Bordeaux.
- BOURGEOIS, C. (1992). *Divone II. Monuments et santuaires de culte gallo-romain de l'eau*. Boccard, Paris.
- BRUNAU, J.L. (1988). *The celtic gauls: gods, rites and sanctuaries*. Routledge, London.
- BURILLO MOZOTA F. (ed.) 2008. *Ritos y Mitos. VI Simposio sobre Celtíberos*. Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda, Zaragoza.
- CASADO SOTO, J.L., GONZÁLEZ ECHEGARAY, C. (1993). *Las rutas jacobeanas por Cantabria*. Institucion Cultural Cantabria, Santander.
- COSTA SOLÉ, A. et Al. (eds.) 2011. *Aquae Sacrae: agua y sacralidad en la Antigüedad*. Universidad de Gerona, Gerona.
- GABALDÓN MARTÍNEZ, M. El agua en las manifestaciones rituales de los pueblos indígenas de la Hispania indoeuropea. En PÉREZ, M.J., MIRÓ, C. (eds.) 2018:75-90.
- GARCIA DIAZ, J. (2005) *El Pozo Tremeo. Laboratorio vivo y patrimonio natural en Rumoroso (Polanco, Cantabria)*. Fundación Marcelino Botín, Santander.
- GARCÍA GONZALEZ, J.J., FERNANDEZ DE LA MATA, I. (1999) *Estudios sobre la transición al Feudalismo en Cantabria y la Cuenca del Duero*. Berceo, Burgos.
- GARCÍA PRECIADO, J. (2000-2006). *Cantabria. Cuentos de la tradición oral*. 6 Vols. Tantín, Santander.
- GARCIA QUINTELA, M. V. (2000) Petroglifos podomorfos de Galicia e investiduras reales célticas. Estudio comparativo. En *Archivo Español de Arqueología* 73:5-26.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (2011) Sobre los petroglifos podomorfos y sus interpretaciones. En *Zephyrus* 66:227-235.
- GONZÁLEZ ECHEGARAY, C. (1988) *Santuarios marianos en Cantabria*. Institución Cultural de Cantabria, Santander.
- GONZALEZ ECHEGARAY, J. (1969) *Orígenes del cristianismo en Cantabria*. Institución Cultural de Cantabria, Santander.
- GURRUCHAGA SÁNCHEZ, M. (2020) Pozo Tremeo, un hidrónimo de origen prerromano [URL <https://raminavictrix.wixsite.com/entremorios/post/pozo-tremeo-un-hidr%C3%B3nimo-de-origen-prerromano>]

- GURRUCHAGA SÁNCHEZ, M. (2021) Las leyendas fundacionales de los santuarios marianos en Cantabria y su vinculación con el fondo mitemático de la Céltica Europea e Hispánica. 2021. En *Revista de Folklore* 471:73-91.
- GURRUCHAGA SÁNCHEZ, M. (2022) Dos misiones fructuosianas en la Cantabria Pagana: San Fructuoso de Aloños (Carriedo) y San Fructuoso de Lamiña (Ruente). En *Altamira* XCIII:31-56.
- GURRUCHAGA SÁNCHEZ, M. (2023) Emiliano en Amaya: contexto, vectores y estrategias de su misión de pascua. En *Altamira* XCIV:7-40.
- IGLESIAS GIL, J.M., RUIZ GUTIÉRREZ, A. Cultos, supersticiones y usos terapéuticos de las aguas en la Hispania romana: manifestaciones en el área central de la Cordillera Cantábrica», en BOST, J.P. (ed.) 2012:349-365.
- LAMBRECHTS, P. (1942) *Contributions a l'étude des divinités celtiques*. De Tempel, Bruges.
- MADOZ, P. (1995) *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar. Provincia de Santander*. Ediciones Estvdio, Santander.
- MANTECÓN MOVELLÁN, T.A. (1990) *Contrarreforma y Religiosidad popular en Cantabria*. Universidad de Cantabria, Santander.
- MAÑANES, T. (2015) La Cristianización del territorio de la Meseta Norte. En *Oppidum: cuadernos de investigación* 11:199-220.
- MARCO SIMÓN, F. (2017) Los caminos de la muerte en la Hispania Romano-céltica. Densidad semántica y comunicación religiosa. En *Palaeohispánica. Revista sobre Lenguas y Culturas de la Hispania Antigua* 17:329-348.
- MARCO SIMÓN, F., PINA POLO, F. (eds.) (2010) *Viajeros, peregrinos y aventureros en el mundo antiguo*. Universidad de Barcelona, Barcelona.
- MARTINEZ TEJERA, A.M. (2004) La Tebaida berciana en tiempos de san Fructuoso. En *Argutorio. Revista de la Asociación Cultural Monte Irago* 12:43-45.
- MARTOS GARCIA, A., MARTOS GARCÍA, A. (2015) Poética del agua en las narraciones tradicionales. Textos y contextos. En *Literatura y Lingüística* 32: 41-61.
- MCKENNA, S. (2011) *Paganism and Pagan Survivals in Spain: Up to the Fall of the Visigothic Kingdom*. Teophania Publishing, London.
- MIÑANO Y BEDOYA, S. (1826) *Diccionario geográfico estadístico de España y Portugal*. [URL <https://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000001624>]
- MUÑOZ, E., SAN MIGUEL, C. (1987) *Carta arqueológica de Cantabria*. Tantín, Santander.
- OLIVARES PEDREÑO, J.C. (2002) *Los dioses de la Hispania Céltica*. Real Academia de la Historia, Madrid.
- OREJAS, A. (1991) Arqueología del Paisaje: historia, problemas y perspectivas. En *AeSPa* 64:191-230.
- PARDO, L. (1948) *Catálogo de los lagos de España*. Ministerio de Agricultura, Madrid.
- PÉREZ, M.J., MIRÓ, C. (eds.) 2018. *Ubi aqua ibi salus. Aguas biomedicinales, termas curativas y culto a las aguas en la Península Ibérica (desde la Protohistoria a la Tardoantigüedad)*. UNED, Madrid.
- PRADOS TORREIRA, L. (2012) EL Ritual funerario durante la II Edad del Hierro en la Península Ibérica. Algunas reflexiones sobre los grupos marginados por la investigación. En *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid* 38:317-332.
- QUINTANA, J., ESTREMER, M.S. (2008) La ocupación prehistórica del castro de Peña Amaya». En *Sautuola* 14:107-124.
- RUESGA HERREROS, L. (1997) Las leyendas del Lago Curavacas. En *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses* 68:409-462.
- SALAS PARRILLA, M. (2005) *Airón, dios prerromano de Hispania* 2005. M. Salas, Madrid.
- SALAS PARRILLA, M. (2006) Nuevos datos y documentos acerca de Airón, dios prerromano de los pozos. En *Culturas Populares* 2 [URL <https://ebuah.uah.es/dspace/handle/10017/19583>]
- TATAY, J. *Sacred Trees, Mystic Caves, Holy Wells: Devotional Titles in Spanish Rural Sanctuaries*. [URL <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/handle/11531/54905>][Actualizada el 10/3/21]
- TEIXELL, I. *Stipes iacere: la acción de lanzar monedas*. En PÉREZ, M.J., MIRÓ, C. (eds.) 2018:121-136.
- TORRES MARTINEZ, J.F. (2023) El calendario celta. En RUIZ ZAPATERO, G. (ed.) *En Celtas: guerreros, artistas y druidas. De la cultura de Hallstatt a la Tène...* Pinolia, Madrid.

# EL FOLKLORE DE CASTILLEJO DEL ROMERAL Y SU INFLUENCIA EN LA IDENTIDAD RURAL<sup>1</sup>

Candela Sangüesa Puerta

## Introducción

**E**l presente trabajo versa sobre la identidad rural y la influencia que tiene en ella el folklore. Este trabajo se realiza mediante la técnica de la autoetnografía, recorriendo mis experiencias como nieta de emigrantes de un pequeño pueblo conquense: Castillejo del Romeral. Se trata de una reflexión sobre la identidad, de la mano del vínculo con el folklore y las tradiciones de Castillejo. Mi experiencia es solo una de las muchas similares que han vivido este pueblo y muchos otros pueblos españoles. Quiero observar cuál es la influencia que tiene el folklore en la identificación y el arraigo en el territorio. Para ello, en primer lugar, se sitúa a Castillejo del Romeral demográfica y socialmente, definiendo a los habitantes del pueblo: jubilados retornados y neorrurales. En un segundo apartado se reflexiona sobre los términos arraigo e identidad, planteando quién es del pueblo. En tercer lugar, se procura visitar el folklore e historia de Castillejo, lo que se sigue de una reflexión autoetnográfica sobre mi vínculo identitario con el pueblo y su folklore, llegando a una última reflexión sobre el presente y el futuro de Castillejo del Romeral.

Se ha considerado oportuno emplear la técnica de la autoetnografía, entendida como «un acercamiento a la investigación y la escritura que busca describir y analizar sistemáticamente la experiencia personal con el fin de comprender la experiencia cultural» (Ellis et al., 2010 ci-

tado en Montgaud Mayor 2016, 4). Mediante la autoetnografía la ciencia social acepta «la intersubjetividad entre el sujeto, el objeto y el medio de investigación sin abdicar de su pretensión científica» (Montgaud Mayor 2016, 3). Mi experiencia familiar y cultural no me permite desvincularme del tema tratado, ni elevarme como un ser objetivo para su análisis. Por ello, mi experiencia también forma parte de la investigación. Así, la persona investigadora y narradora coinciden en el mismo sujeto para revelar un problema social más amplio que aquel en el que está inmerso (Montgaud Mayor 2016, 4).

Este trabajo se acompaña de la revisión bibliográfica, revisión de material audiovisual y fotográfico y del uso de técnicas cualitativas: tres entrevistas en profundidad y una deriva. El material fotográfico y audiovisual, aportado por familiares y vecinas de Castillejo, y recuperado de Youtube, ha sido de gran utilidad para ilustrar la sociedad y las tradiciones del pueblo, pues las imágenes contienen informaciones significativas representando con gran riqueza datos que de otra forma no se obtienen (Brisset Martín 1999, 1). Las entrevistas se han realizado a tres personas con perfiles diferentes en lo que respecta a su relación con el pueblo y al folklore. Entre ellas se encuentran: un hombre de 90 años, exalcalde de Castillejo muy involucrado en el desarrollo del folklore a partir de los años 80; un hombre de 90 años, mi abuelo, involucrado con la vida agraria, ejemplo de retornado tras su jubilación; una mujer de mediana edad involucrada con el folklore, hija de emigrantes nacida en el pueblo que desarrolla la mayor parte de su vida en la ciudad. Las entrevistas tienen como objetivo dibujar la historia socio-demográfica y folklórica del pueblo a partir de las vivencias personales de las personas entre-

<sup>1</sup> Este artículo se basa en el Trabajo de Fin de Grado de Sociología presentado el año 2024 en la Universidad Complutense de Madrid y tutorizado por el profesor Juan Andrés Walliser.

vistadas. La deriva busca algo similar de una forma más participativa, dando lugar al debate entre tres personas de un grupo coetáneo de edad. El paseo de la deriva se realiza, a sugerencia de las participantes, por el recorrido que lleva la procesión el día 24 de agosto, día del patrón del pueblo: San Bartolomé.

## Demografía de Castillejo del Romeral

Para entender la identidad a partir del caso de Castillejo, hay que observar su demografía y su composición social. Los datos del INE nos muestran un municipio con una población muy reducida desde mediados del siglo XIX. Ya en

el año 1842, momento en el que tiene mayor población, Castillejo no superaba los 600 habitantes. Se trata, por lo tanto, de un municipio de tamaño reducido. Su población oscila alrededor de los 500 habitantes hasta los años 50 del siglo XX. A partir de los años 50 se empieza a observar una reducción más acusada de la población. Partiendo de los 523 habitantes de derecho censados en 1940, en 1950, la población se reduce a 456 habitantes, en 1960 a 395, llegando a 1970, año en el que Castillejo tiene 221 habitantes de derecho. En 30 años más de 300 personas dejan de residir en Castillejo del Romeral.

Provincia: 16 Cuenca Municipio: 16069 Castillejo del Romeral

	Censo															#
	1842	1857	1860	1877	1887	1897	1900	1910	1920	1930	1940	1950	1960	1970	1981	
Población de Hecho	..	549	495	508	546	477	505	488	478	486	464	435	380	213	..	
Población de Derecho	585	..	..	507	488	487	504	474	503	504	523	456	395	221	..	
Hogares	147	157	146	153	155	143	127	128	119	121	112	107	119	62	..	

# Entre el Censo de 1981 y el anterior, este municipio desaparece porque se integra en el municipio 16112 (Huete)

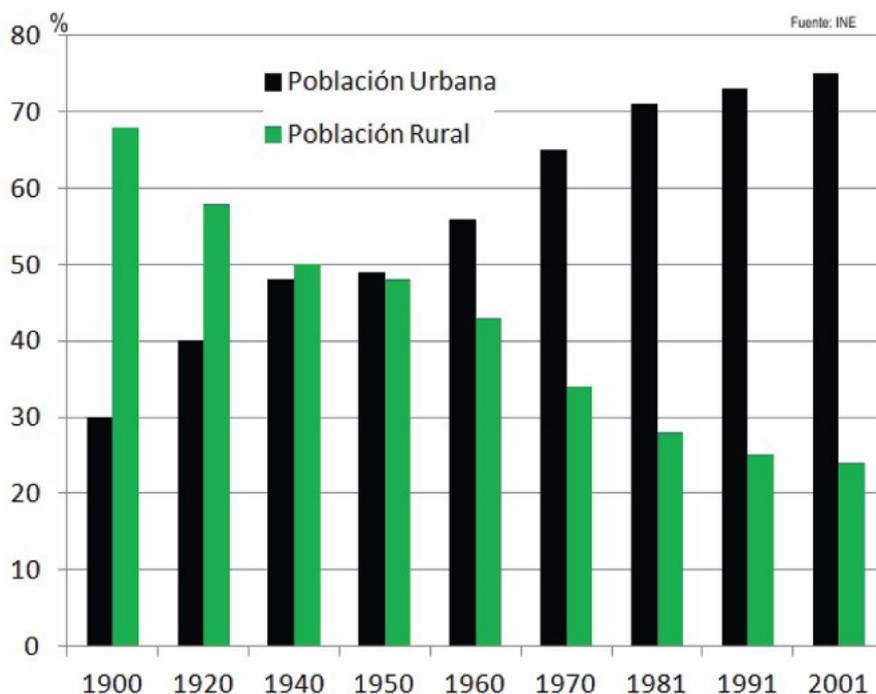
Figura 1. Censo de Castillejo del Romeral desde 1842 a 2011. Fuente: INE. Elaboración propia

Este fenómeno coincide con las dinámicas migratorias del pueblo a la ciudad que se observan en toda España (Figura 2). A lo largo del siglo XX, la sociedad española deja de ser principalmente rural y agraria, para transformarse en una sociedad principalmente urbana. Si en 1900 casi el 70% de la sociedad era rural, en 2001 poco más del 20% continuaba siéndolo. Este éxodo rural se da con mayor fuerza entre las décadas de los 60 y los 70 del siglo XX. Este éxodo influye en el tamaño del sector agrario. En 1960 la agricultura representaba el 24% del PIB y empleaba al 41.7% de la población activa, mientras que en 1970 ya se había bajado a un 13% del PIB y a un 29.2% de la población activa (Moya-Maleno 2018, 351). Algunos factores como las crisis de producciones agrícolas y la mecanización del campo empobrecen a la población rural y agraria (Romero Valiente 2003, 213), suponiendo la expulsión de casi cuatro millones de personas de los pueblos españoles entre 1963 y 1970 (Fusi 1985 citado en Moya-Maleno 2018, 352).

Estas personas, que en un principio podían tener la intención de volver al pueblo, se quedan en las ciudades a las que migran, alentados también por dar un futuro mejor a sus hijos que conforman una generación con mejor formación que los padres (Martínez Pozo, M. A. 2019, 6).

En los años 60 es cuando el pueblo se despobló bastante. Bastante. O sea, del 65 al 75 el pueblo se quedó muy... luego después se ha despoblado más, porque claro, los que se quedaron aquí ya se han muerto la mayoría. Y los hijos pues han estudiado y tal y se han quedado fuera (Deriva. Entrevistada 1. Mujer 64 años).

Este proceso migratorio tiene gran influencia en el pueblo y en su gente. El abandono del pueblo no es solo poblacional, si no también político. Alrededor de la década de los 70, tal como se indica en la Figura 1, debido a la masiva reducción de la población, el municipio de Castillejo del Romeral desaparece, integrándose en Huete, un municipio de mayor tamaño a 20km de distancia. Castillejo deja de tener



**Fig. 1:** Gráfica con el traspaso de la población rural a urbana durante el siglo XX. Fuente: INE y autores mencionados en el texto.

**Figura 2.** Fuente: Moya Maleno (2018, 349)

ayuntamiento y es en Huete donde se gestionan sus impuestos y recursos. En los años 80 comienza un movimiento que pretendía recuperar la autonomía del pueblo, animado por el que sería alcalde tras su consecución:

*Fue en los años 80 cuando yo vine aquí, me di cuenta de que podía ayudar al pueblo a levantar el pueblo otra vez, porque estaba la cosa muy decaída, el ayuntamiento había ido a Huete. No teníamos ni ayuntamiento e hicimos una asociación de vecinos, que éramos 150, mucha gente, y a través de esa asociación intentamos saber qué podíamos hacer por el pueblo porque Huete nos tenía abandonados en todos los sentidos. Aquí se invertían cuantos reales cuando les interesaba los de Huete y todos los impuestos iban a Huete y esto no funcionaba (Entrevista 1. Hombre 90 años).*

Castillejo dejó de tener alcalde durante cuatro años, y durante seis cesó el servicio de tren. La asociación de vecinos convocó una manifestación contra la supresión del tren y presionó a Huete. Además, en ese momento se creó el Grupo Folklórico. Entre 1990 y el año 2000, Castillejo se convierte en una EATIM (Entidad de Ámbito Territorial Inferior al Municipio), recuperando parte de su capacidad administrativa y su gestión presupuestaria. Ahora bien, la localidad no deja de perder población.

Entre 1970 y el año 2000, la población de Castillejo se reduce a un cuarto, pasando de tener 213 habitantes a 55. Desde el año 2000 hasta el 2023, se dan pequeñas variaciones en la población. Los saldos positivos se deben principalmente al retorno de personas jubiladas que migraron en los años 60 y 70 y al empadronamiento de neorrurales. Los saldos negativos de población se deben al fallecimiento de las personas jubiladas y al abandono del pueblo por los segundos. En 2020, el pueblo había llegado

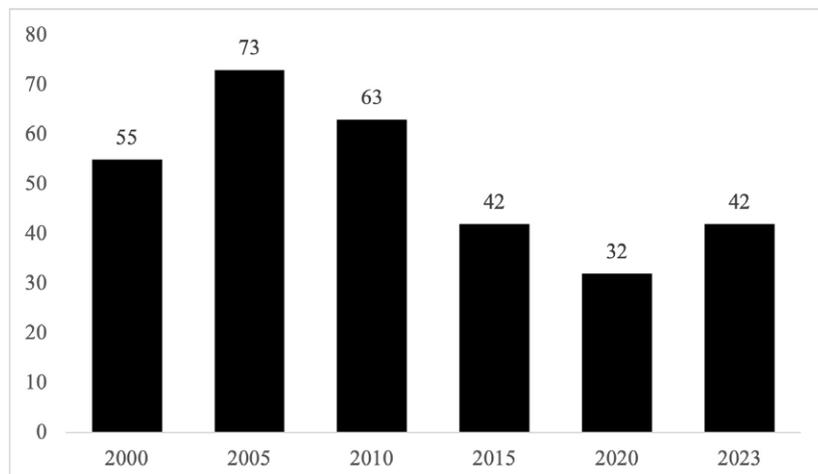


Figura 3. Evolución de la población de derecho de Castillejo del Romeral entre 2000 y 2023. Elaboración propia. Fuente: padrón municipal del INE

a un mínimo de población de 32 personas, pero a raíz de la pandemia del Covid19 algunas personas deciden trasladar su residencia al pueblo. Ahora bien, estos movimientos hacia los pueblos son mayoritariamente de carácter temporal y, como indica el leve aumento de la población de Castillejo, no tienen tanta influencia en pueblos pequeños y alejados de grandes ciudades (González-Leonardo et al 2022, 2). Como se puede observar, la población de Castillejo del Romeral es muy reducida, en 2023 solo tiene 42 habitantes.

Esta pequeña población está conformada principalmente por jubilados retornados y neorurales. Los jubilados retornados forman parte del grupo que Martínez Pozo (2019, 16), define como emigrantes permanentes, en concreto emigrantes pasionales y nostálgicos. Este grupo de personas emigró a la ciudad para conseguir mejorar su situación económica. Desde Castillejo se emigró principalmente a Madrid, Valencia, Barcelona o Cuenca. Estas personas siguen manteniendo relación con la ciudad donde emigraron, pero transmiten el apego y la añoranza a su pueblo influyendo en futuras generaciones (Martínez Pozo 2019, 16). Suelen mantener una vivienda en la ciudad que les acogió, y sus hijos y nietos siguen viviendo allí. Mantienen el vínculo con la ciudad tanto a través de la familia, como por necesidades médicas y administrativas. Volver al pueblo tras la jubilación forma

parte de su proyecto vital. El pueblo representa su identidad, su juventud y su forma de vida (Martínez Pozo 2019, 16).

#### Entrevistado

*Aún habiendo estado viviendo en la ciudad por motivos de economía y de trabajo, digamos que mi pensamiento y mi intención de toda mi vida fue lo que luego sucedió, de volver a la vida de rural. (...) Independiente de lo a gusto que me encontré con mi profesión, de la cual me proporcionó medios para vivir una vida adecuada y muy bien, pero la intención era, como luego ocurrió, que al jubilarme volviera al campo.*

#### Entrevistadora

*¿Y qué es lo que te hacía, te movía para volver?*

#### Entrevistado

*Pues muy sencillo. Principalmente actividades que yo no pude realizar al marcharme joven a la ciudad, como era cultivar las olivas y recrearme en el huerto, haciendo las actividades que había visto hacer a mis antepasados. (Entrevista 3. Hombre 90 años).*

Los neorrurales son un grupo de personas que hacen un proceso migratorio de la ciudad al campo, con «una vinculación económica y voluntaria al mundo rural» (Rodríguez Equizabal y Trabada Crende 1991, 73). Atendiendo a la clasificación que realiza Egea Cariñanos (2021, 6), en Castillejo podemos encontrar dos tipos de neorrurales:

- Neorrurales innovadores por atracción económico-productiva. Estos son personas que han sido socializadas en la ciudad y consideran que hay oportunidades en el pueblo para llevar a cabo ideas negocios sobre todo relacionados con el turismo rural (Egea Cariñanos 2021, 7). Suelen hacerse cargo del albergue o del bar.
- Neorrurales por expulsión. El espacio rural representa una vía de escape a malas condiciones que experimentan en la ciudad: no poder encontrar residencia, empleo o tener riesgo de exclusión social (Egea Cariñanos 2021, 8). Normalmente encuentran empleo en localidades cercanas como Huete o Cuenca.

Ahora bien, raras veces esta residencia crea arraigo en el pueblo. «La mayoría de los 'trasladados' experimentan una primera etapa de entusiasmo inicial que rápidamente se transforma en desencanto» (Sánchez-Oro 2013 citado en Egea Cariñanos 2021, 6). Por ello, suelen desplazarse al finalizar el contrato laboral o al encontrar una oportunidad de residencia en otro lugar. A estas personas que llegan al pueblo sin vínculos familiares se las describe como gente de otros lugares, que no es del pueblo. Es difícil que el que no es del pueblo sea integrado en las formas de ocio de los que sí lo son. Se destaca la diferencia entre el forastero y el del pueblo mediante la identidad y el sentimiento de pertenencia. A la vez que resaltan que los forasteros no tendrán nunca el mismo sentimiento que una persona del pueblo y añaden que no se integran, se lamentan por su marcha y reconocen no ayudar a su integración, cayendo en una contradicción.

### Entrevistada 1

*Y entonces, aunque viniese gente, tú imagínate que viene gente de otros pueblos, de otras ciudades, que compras en casa, que vienen con niños, pero ese sentimiento no lo tendrán nunca.*

### Entrevistadora

*Y vosotros consideraréis a esa gente que viene ahora hemos visto algo así. ¿Consideraréis que son del pueblo?*

### Entrevistada 3

*No. Porque no se han querido integrar en el pueblo.*

### Entrevistado 2

*Exactamente. Hay gente que no se integra.*

### Entrevistada 1

*O no las hemos integrado.*

### Entrevistada 3

*Bueno, algunos los hemos integrado y luego se han ido.*

### Entrevistado 2

*Pero la mayoría, pero la mayoría no.*

### Entrevistada 1

*Pero yo creo que mucha culpa tenemos nosotros también, porque tampoco integramos a la gente. (Deriva).*

## La identidad rural y el arraigo. «Ser del pueblo»

Llevo muchos años pensando que lo que yo sentía por mi pueblo era arraigo. Es una palabra tan bonita, con una sonoridad que llena la boca y te evoca a un sentimiento muy concreto. En un principio este trabajo trataba el arraigo con esa concepción que tenía yo del término. Un sentimiento de amor hacia mi pueblo. Un sentimiento de pertenencia a una tierra y a una comunidad heredado en la familia, las raíces y las tradiciones. Pensar en mi pueblo me lleva a ese sentimiento. Este sentimiento lo comparten conmigo las personas con las que he hablado. Una de ellas recurre a la palabra arraigo de la misma manera que yo recurría a ella:

*Yo creo que es el arraigo. Vienes muchas veces vienes, muchas veces. Te pongo mi ejemplo. Por ejemplo, yo vengo cada 15 días por ahí. Por ejemplo, Raquel tiene una casa aquí, vive la mitad del año aquí o más. (...) Adela ha estado con sus padres aquí. Pues siempre. (...) Es el arraigo. (Deriva. Entrevistado 2. Hombre 65 años).*

Aunque soy de las personas que piensan que las palabras tienen el significado que tu les das, mi tutor del TFG y la Real Academia de la Lengua Española me han enseñado que el arraigo es otra cosa. La RAE define arraigar como:

1. *intr. Echar raíces. U. t. c. prnl.*
2. *intr. Dicho de un hábito o de un modo de comportarse: Hacerse muy firme. U. m. c. prnl.*
3. *intr. Establecerse de manera permanente en un lugar, vinculándose a personas y cosas. U. t. c. prnl.*

El arraigo supone vivir, socializar, trabajar, formarse en ese lugar, elementos que influyen tanto en el arraigo como en el desarraigo (Díaz Méndez 2005, 71). El arraigo se entiende a la vez como la decisión de establecerse en un lugar y no tener proyectos de emigrar, como el

vínculo que se tiene en ese territorio a través de lo social, lo familiar y la vida diaria. Las personas entrevistadas por Lázaro (2023) pertenecientes al Proyecto Arraigo, hacen hincapié en lo fundamental de fomentar la vida social para «que lleguen a formar parte del pueblo». Hoy en día, el arraigo es un requisito legal para conseguir el permiso de residencia, una herramienta para llenar la España vaciada. El arraigo se formaliza, y lo emocional queda relegado a un segundo plano.

El arraigo, ese arraigo emocionante, lo veo en mis abuelos. Mi abuelo no quiere ir a Madrid por nada del mundo, pero sus hijos y los médicos le arrastran a la ciudad. Él mismo expresa muy bien cómo se siente cuando está lejos de su casa: «Mi pensamiento cuando no estoy en el pueblo, si es para muchos días, es no estar con mucha satisfacción, puesto que siempre mi pensamiento está en el pueblo, digamos, un poco. Y en la vida del pueblo» (Entrevista 3, Hombre 90 años). Y mi abuela no se siente en su casa cuando llega al piso donde ha criado a sus hijos y nietos. Mi madre me dice al llegar a Madrid: «¿no ves que la abuela no para de decir lo a gusto que está en esta casa?, creo que es su forma de convencerse de que aquí está bien, pero su casa es la del pueblo». Una experiencia similar tenían los padres de una de las personas entrevistadas:

*Mis padres iban a Madrid cuando tenían que ir al médico y te llamaban que nos vamos ya al pueblo, digo, ala, venga, a correr. Llegaban, iban al médico, a lo mejor se iban por la mañana, iban al médico y por la tarde ya te llamaban, que nos vamos otra vez para el pueblo. Digo, ala, venga, correr, que no se os va a caer la casa encima. Pero claro, tenían aquí su red social. Es decir, quedaban todas las tardes, jugaban a las cartas, celebraban sus cumpleaños, o sea. (...) Pero está en su pueblo y es volver a tu casa. (Entrevista 1. Mujer 64 años).*

Entonces, si no es arraigo, pues no vivo en el pueblo, ¿qué es lo que siento?, ¿a caso tiene ese sentimiento un nombre? Hay un uso del lenguaje común en las personas que han sido entrevistadas: para sentir esto tienes que «ser» del pueblo. El empleo del verbo ser nos lleva a la identidad. El pueblo tiene que formar parte de tu identidad. Además, a la hora de referirse a Castillejo, hablan de «nuestro» pueblo o de «mi» pueblo. Se emplean determinantes posesivos. A la vez que eres del pueblo, el pueblo te pertenece. Tiene lugar una reciprocidad entre el pueblo como lugar y comunidad y el individuo. El pueblo forma parte del individuo y el individuo forma parte del pueblo. Es al mismo tiempo identidad y pertenencia. Mediante la revisión de bibliografía he intentado cuadrarlo en términos académicos: identidad rural, identidad cultural o sentimiento de pertenencia.

Vivir en el pueblo no supone ser del pueblo, no supone identidad. Puede ser más extraño un residente que no se relaciona con los demás, que un familiar que lleva 20 años sin pasar por el pueblo. Si el que vive no es necesariamente del pueblo, ¿quién sí lo es? El caso de Castillejo, probablemente debido a la reducida población, es particular, pues el emigrante que Báez Mediano (2018, 173) define como veraneante<sup>2</sup>, que en el caso de La Encina no se considera uno más de la localidad, en Castillejo del Romeral forma parte del grupo de «los del pueblo» e incluso se considera más parte del pueblo que una persona residente. Una de las personas entrevistadas define qué significa ser del pueblo:

*Ser de aquí significa, no te digo haber nacido, sino, haber, haber vivido, haber vivido. (...) Tú eres de aquí, ¿vale? Eres, tus abuelos son de aquí, y tu madre es de aquí, ¿vale? Pues tú has vivido, tú eres del pueblo. Realmente del pueblo somos*

2 El grupo de los veraneantes se forma por «los emigrantes que salieron de la localidad en su juventud, y sus familiares de segunda y tercera generación» y «se hace presente en los periodos vacacionales y, sobre todo, en las fiestas que se celebran en el periodo estival» (Báez Mediano 2018, 173)

*los que tenemos unas raíces, los que sentimos el pueblo.* (Deriva. Entrevistada 1. Mujer 64 años).

Para ella, ser del pueblo supone tener un vínculo familiar y emocional reforzado por haber vivido el pueblo. Con vivir el pueblo no se refiere a vivir en él, sino a acudir al pueblo en fines de semana, festivos y vacaciones, participar y tener presencia en las actividades locales. Este perfil que se ha llamado veraneante, Martínez Pozo (2019, 16) lo define como emigrante pasional, término que se aplica mejor al caso de Castillejo. El emigrante pasional es aquel que está plenamente implicado en la localidad y en la fiesta y que con su pasión influye a que futuras generaciones continúen teniendo conexión con el pueblo (Martínez Pozo 2019, 16). Son muy pocas las personas que no llevaron a cabo un proceso migratorio y la gran mayoría de ellas ya han fallecido, haciendo que no exista un grupo de personas suficientemente grande que haya permanecido en la localidad desde su nacimiento. Por ello, en el caso de Castillejo, «los del pueblo» son los emigrantes y los jubilados retornados, y la pasión de estos dos grupos es la que le da vida.

Algo menos habitual, que ocurre de manera excepcional, es que hijos y nietos de veraneantes no vinculados a través de la familia con el pueblo acaben considerándose parte del pueblo. Este grupo de personas llega al pueblo desde la ciudad como turistas, buscando un lugar donde pasar las vacaciones y acaban formando un vínculo con el pueblo a través de las amistades y de la participación en las tradiciones y el folklore local. Ahora bien, son sobre todo los veraneantes de segunda o tercera generación los que son más dados a crear ese vínculo. Es decir, los hijos y nietos de aquellos que compraron la casa donde pasar sus vacaciones.

*Gente que ha venido a vivir y los padres, por ejemplo, no se han integrado a la comunidad del pueblo. Sin embargo, los hijos jóvenes de esas mismas familias que han vivido aquí o viven, sí se han incorporado y han practicado los bailes. (...)*

*Pero una integración total no es, es una integración parcial y momentánea, pero vamos, han bailado y han participado.* (Entrevista 3. Hombre 90 años).

El emigrante conserva la unión con el pueblo y su identidad. Pero el emigrante ha vivido la mayor parte, si no toda su vida en la ciudad y ha construido su vida allí. En un pueblo con una población tan reducida es el emigrante el que construye casas, el que mantiene las tradiciones e incluso quien es alcalde y concejal. Es la persona que proviene de la ciudad quien mantiene vivo el pueblo. Por ello, hoy en día la dicotomía campo-ciudad, que desarrolla Moya-Maleno (2018, 353), desaparece. El campo y la ciudad se construyen mutuamente en una relación constante. Ahora, es difícil que el emigrante se plantee trasladar su residencia al pueblo, pues vivir en el pueblo se percibe como un aislamiento laboral, social, educativo e incluso familiar.

El emigrante va al pueblo veranos, fines de semana y fechas señaladas, llenando el pueblo

cuando llega. En Castillejo, el fin de semana de la fiesta del patrón en agosto puede llegar a haber alrededor de 300 personas. La fiesta

*[...] sirve como lugar de encuentro con familiares y amigos de la infancia, de socialización e integración con nuevas generaciones que aún viven en la localidad o bien son hijos de antiguos emigrantes que se identifican y se sienten de la población porque sus padres le transmitieron el amor hacia la tierra que les vio nacer y tristemente partir.* (Martínez Pozo 2019, 12).

A través de la fiesta se expresa la identidad y el apego al pueblo. El emigrante pasional participa de sus tradiciones enorgulleciéndose de ellas (Figura 4). «Una fuerte y positiva identidad nacional (o cualquier otro tipo de identidad social) presupone sentimientos de pertenencia, satisfacción y orgullo de esta pertenencia, compromiso y participación en las prácticas sociales y culturales propias» (De la Torre 2005, 113).



Figura 4. Fragmento de un vídeo de la procesión. Publicación de Carlos en redes sociales



Figura 5. Casa de Adela. Fotografía realizada por Francisco Sánchez

La expresión de esta identidad se observa también en las casas, en todas aquellas en las que cuelga una imagen del pueblo junto a las fotos familiares (Figura 5). Estas personas están vinculadas al pueblo y a su paisaje. Un paisaje a su vez natural y construido que es necesario conocer y comprender «para apropiárselo y finalmente llegar a identificarse con él» (Aponte García 2003, 158).

Como hemos observado anteriormente, la familia también juega un papel muy importante en la transmisión de la identidad. Quien tiene familia en el pueblo es del pueblo si ese vínculo se cuida. Esto es, teniendo presencia en el territorio. Todas las personas entrevistadas hacen referencia a su familia para explicar su conexión con el pueblo, con sus raíces. Hablan de sus padres, de sus abuelos, de sus hijos y de sus hermanos. También hablan de sus amistades, del círculo intrafamiliar con el que se socializa y que vincula a las personas con su pueblo (Pinilla, M., 2022).

### Entrevistada 3

*Veníais porque estaban los abuelos y eso tiraba mucho. Yo estoy convencida de que eso tiraba mucho. Yo lo veo con los míos cuando estaban mis padres, a ver a los abuelos, venga, pues hay que estar con los abuelos, hay que comer el día de San Bartolomé con los abuelos. Cuando los abuelos se van, pues vienen o no vienen.*

### Entrevistado 2

*Y cuando son mayores, otro este que si tú te haces mayor y tienes unas amistades que ya no van a venir al pueblo, ya tiendes a venir menos el pueblo porque tienes que ir a otro. (Deriva).*

La identidad se puede expresar de formas diversas. Se puede rechazar o abrazar. Exaltar o reducir. E incluso intentar cambiar por otra. Yo siento que mi identidad rural se ha visto a la vez exaltada y expresada a través del folklore. El folklore forma parte del patrimonio cultural,

que como Soto Uribe (2006, 4) señala, representa valores históricos, estéticos y simbólicos que «construyen memoria, sentidos y lazos de pertenencia tanto espaciales como temporales para un grupo o colectivo humano».

*Las representaciones compartidas en torno a las tradiciones, historia, raíces comunes, formas de vida, motivaciones, creencias, valores, costumbres, actitudes, rasgos y otras características de un pueblo son, precisamente, las que permiten decir que un pueblo tiene una identidad (De la Torre 2005, 112).*

Esta autoetnografía pretende observar esa relación entre la identidad y el folklore. Tanto en mi propia experiencia, como en la de las personas que me rodean y que son parte de Castillejo del Romeral.

## **Evolución del folklore de Castillejo y su devenir demográfico**

Las tradiciones folklóricas se ven afectadas por los cambios demográficos y procesos migratorios. A partir de la democracia hay un interés local en recuperar tradiciones que acaban incorporándose a las nuevas dinámicas sociales y culturales de la población residente y emigrante. Los testimonios de las gentes de Castillejo recogidos en las entrevistas y la deriva, junto al material fotográfico y audiovisual que se me ha proporcionado y he recopilado, me ha permitido dibujar una imagen del pueblo y sus tradiciones en el siglo xx. Durante este siglo, el pueblo sufre grandes cambios, reflejo de las dinámicas que se observan en la época en el resto del país. Estos cambios se perciben de forma muy evidente en la demografía y en el folklore.

Hoy en día, el folklore de Castillejo, como el de tantos otros pueblos, está fuertemente ligado a las festividades estivales. Los emigrantes vuelven al pueblo para celebrar sus raíces y su identidad, para encontrarse con sus familiares y amigos de la infancia (Martínez Pozo 2019, 12). En la fiesta de San Bartolomé, patrón del

pueblo, se hace una demostración de las seguidillas, mazurkas y jotas típicas acompañadas de su música<sup>3</sup>. Estas danzas se bailan en parejas. Además, se bailan los paloteos tanto en la procesión, como en la plaza. Los paloteos los bailan un grupo de ocho personas dirigidos por un alcalde. Los danzantes, vestidos con trajes con cintas de colores, chocan palos entre ellos formando dos ruedas, una dentro de otra<sup>4</sup>. Los danzantes también visten la vara: de una vara de madera salen ocho cintas de colores que los danzantes entrelazan al ritmo de la música<sup>5</sup>. Es también típico en Castillejo el galopeo, una danza popular que se suele bailar después de la procesión o por la noche en la fiesta. Todo el pueblo se da la mano formando un círculo y «galopea» al ritmo de la dulzaina y el tambor. A estas músicas y bailes que se suelen representar en el verano, se le suman los villancicos y la tradición de representar un Belén viviente en el puente de diciembre<sup>6</sup>.

Esto no siempre ha sido de esta forma, en el recuerdo de los mayores sobreviven otras tradiciones. Tenemos constancia, a través de fotografías, de la representación de Moros y Cristianos (Figura 6) que se celebró algunos años el día de San Bartolomé, cesando su escenificación a finales de los años 60 del siglo xx, fechas en las que tuvo lugar la mayor parte de la emigración de Castillejo. Para los más mayores, acostumbrados a vivir en el pueblo en su juventud, el folklore no se reducía a las fiestas nacionales y estivales, el folklore, para ellos, son

3 Seguidillas paradillas y jota de dulzaina. Año 2011. Colección de vídeos de Luis Puerta. <https://youtu.be/C44kqYjzQhI>

4 Paloteo «Chilindrón». Procesión día 24 de agosto San Bartolomé en los años 80. Colección de vídeos de Luis Puerta. <https://www.youtube.com/watch?v=iT5MwEjXROg>

5 Danzantes del Grupo Folklórico Río Mayor vistiendo la vara. Años 80. Colección de vídeos de Luis Puerta. <https://youtu.be/-1Eg3YahWlc>

6 Belén viviente año 2023. Vídeo de Roxana. <https://www.youtube.com/watch?v=2e-ncESOKMw&t=15s>



Figura 6. Representación de los Moros y Cristianos. 24 de agosto de 1964, Castillejo del Romeral. Álbum familiar de Adela

las músicas y bailes dominicales que añoran y que hoy en día ya no se practican:

*Por ejemplo, en los años de mi juventud, el folklore era que dominicalmente siempre había bailes, puesto que vivía mucha gente en el pueblo y era un poco la distracción del domingo principalmente, no solo del domingo, puesto que entonces las músicas se utilizaban incluso en mantanzas, en festividades, en cumpleaños, en cualquier acontecimiento que hubiera en el pueblo era motivo para ver unos músicos, sobre todo. La música entonces aquí principalmente era de cuerda, laúd, guitarra o violín. (Entrevista 3. Hombre 90 años).*

A lo largo del siglo xx tienen lugar dos momentos en los que cesa la celebración de tradiciones y la representación del folklore del pueblo. El primero se da en los años de la guerra civil, entre 1936 y 1939. Las seguidillas y mazurkas habían dejado de practicarse años antes. Pero, tras este paréntesis, se retoman los bailes

dominicales y festivos y los paloteos ofrecidos el día de San Bartolomé. Los paloteos solamente se practicaban ese día. Un grupo de ocho o nueve hombres que ya habían realizado el servicio militar obligatorio, y que, por lo general, pertenecía a la misma generación o grupo de amigos, aprendía a bailar guiado por un alcalde. Tras danzar en la procesión, ofrecían los bailes a los vecinos a cambio de comida, bebida y dinero que luego compartían. Esta exclusividad no impedía que otros grupos trataran de practicar los paloteos:

*Porque yo, sin embargo, yo por fuera nos juntábamos unos cuantos y practicábamos. Intentábamos danzar sin que nadie que nos enseñara y nada más que a nuestra manera. O sea que claro, por eso nos juntábamos allá arriba, en el corral del tío Sisto, donde la Dioni, y allí nos juntábamos unos cuantos y danzar sin decirlo nadie, éramos porque queríamos, porque afición sí había. (Entrevista 3. Hombre 90 años).*



Figura 7. Danzantes paloteando la Marcha Real frente a la Iglesia de San Pedro y a la imagen de San Bartolomé. 24 de agosto de 1951. Álbum familiar de Adela

Eran característicos los pantalones de colores, amarillos y rosas, y la fuerza con que los jóvenes chocaban los palos. Unos palos hechos en casa, heredados o tallados por algún familiar. En la Figura 7, aunque el blanco y negro no nos permita definir el color, se observa el tono claro de los pantalones.

La Figura 8 muestra una imagen muy representativa de las fiestas en ese momento. Se captura una procesión abarrotada y masculinizada. No solo los danzantes son hombres, si no también todas las personas que pueden disfrutar de su baile, los músicos y los que llevan al santo a hombros. Todos llevan su traje de domingo en señal de respeto a las festividades religiosas. Se atisba la figura de alguna mujer al fondo, con la cabeza tapada, y a una, con aspecto infantil, subida al escalón de la puerta de una casa para poder disfrutar de las danzas. La cámara no alcanza a capturar a las mujeres, relegadas al final de la procesión. En los actos religiosos,

ellas siempre se encuentran separadas de los hombres: al final de las procesiones y ocupando solamente la mitad derecha de la iglesia. En otros lugares son las mujeres las que ocupan el primer lugar en la procesión (Briones Gómez 1991, 5). A mediados del siglo *xvi* la Iglesia prohíbe que hombres y mujeres se mezclen en la asistencia a actos religiosos, esta prohibición se convierte en costumbre en la Iglesia en el siglo *xvii* (Martin Viana 1983, 213). Tradición que aún hoy se puede observar, pues sobre todo los más mayores, se colocan en el sitio en el que les han acostumbrado a estar toda la vida. Se representa una sociedad rural patriarcal comprometida con la religión. El gran aforo concuerda además con el momento demográfico del pueblo.

En los 60, la tradición del paloteo se pierde durante algunos años, coincidiendo con el momento en el que el proceso de emigración rural tiene mayor influencia. Como hemos visto, el pueblo pasa de tener 456 habitantes en 1950,



Figura 8. Danzantes paloteando la Portuguesa en la procesión. C/ la Vega, Castillejo del Romeral. 24 de agosto de 1951. Álbum familiar de Adela

a 221 en 1970. Aunque durante estos años no se bailen las danzas y paloteos, tal como señalan en la deriva, el galopeo nunca se pierde. El galopeo es un momento de unión física del pueblo. Después de la procesión y alguna noche de la fiesta, suena la música de la dulzaina y el tambor y los mantequeros se dan de la mano mientras recorren las calles «galopeando»<sup>7</sup>.

Coincidiendo con el momento en el que se pierde el Ayuntamiento de Castillejo debido a la pérdida de población, surge un movimiento para recuperar las tradiciones y el folklore del pueblo. En 1977 se recuperan los bailes procesionales, acogidos con gran emoción por todos aquellos que acuden a los festejos de agosto y, sobre todo, por los que tienen el placer de bailar y tocar. Se recuerda la música y a los músicos

7 Galopeo entrando en la plaza del pueblo tras la procesión el día de San Bartolomé de 2007. Vídeo de Albert Garrit. <https://www.youtube.com/watch?v=yeR0bSJVgt0>

que, sin saber leer partituras, tocaban de oído las melodías sin ensayar ni un solo día.

#### Entrevistada 1

*Aquí lo que sí era vamos, se ha vivido muchísimo, muchísimo, muchísimo la danza, mucha danza. Fue muy emotivo.*

#### Entrevistada 3

*En el 77.*

#### Entrevistado 2

*Cuando la recogimos, cuando volvimos a hacer entrenar porque no lo habíamos visto casi nada, nada.*

#### Entrevistada 1

*No conocíais nada.*

## Entrevistado 2

*Pero no sabíamos nada. Y el padre, Cruz, su padre de Adela y el tío Julián, o sea, mi suegro, su tío y Colmena empezaron a bueno, ensayábamos una cantidad de noches increíble.*

## Entrevistada 1

*Y se recuperó.*

*(...)*

## Entrevistada 1

*Pero ese año la verdad es que entonces fue muy emotivo.*

## Entrevistado 2

*Y la verdad es que emocionaba mucho. Yo he danzado y los primeros años era espectacular. En la iglesia era... (Deriva).*

A lo largo de los años 80 se recupera el folklore de Castillejo. Algunas personas, con especial mención a Luis Puerta, hacen un gran trabajo consiguiendo, a partir de los testimonios de las personas mayores del pueblo, recuperar bailes antiguos que llevaban décadas sin practicarse. Entre ellos se encuentran las seguidillas y las mazurkas<sup>8</sup>. En ese momento se conforma la Asociación Folklórica Río Mayor.

*Hicimos también la asociación folklórica para levantar todo el ánimo del Castillejo. Todo lo que aquí había de folklore, de seguidillas. De seguidillas, de todo lo que había aquí de folklore, lo analizamos, lo estudiamos y lo pusimos en marcha para hacer un grupo folklórico que fuera por todas partes, por todas partes, viendo lo que había en Castillejo. (Entrevista 1. Hombre 90 años).*

8 Mazurkas en la plaza de Castillejo 2011. Colección de vídeos de Luis Puerta.  
[https://youtu.be/v4-1Pexe\\_7Q](https://youtu.be/v4-1Pexe_7Q)

Desde la democracia, se intensifica el sentido de la identidad hacia un lugar, comunidad o región (Martínez Pozo 2019, 8). Se le da especial importancia al sentido de pertenencia y comunidad a través de la fiesta o el folklore. Tal como expresa el primer entrevistado, él sabe que el folklore puede levantar el ánimo de Castillejo ante un momento en el que el pueblo se veía cada vez más abandonado. Fomenta la identidad a través de lo propio, de la raíz.

*Creo que ha sido importante, muy importante que tengamos aquí un grupo folklórico. Pues mira, la juventud ha venido y si viene la juventud vienen los mayores, con lo cual pues, o sea, ha sido sociológicamente hablando, ha sido un acicate, un motor para que el pueblo, al menos, aunque no haya gente, no pierda su cultura, no pierda sus monumentos que tiene y su vida folklórica, en fin, todo eso. (Entrevista 1. Hombre 90 años).*

El Grupo Folklórico tiene gran importancia en Castillejo, pues a través de él se vuelven a bailar danzas que llevaban muchos años perdidas en la memoria de los más mayores. Estas danzas y sus músicas se estudian y recuperan con la ayuda de profesionales. Mientras que los paloteos siguen reservados para los chicos, aunque más jóvenes que en años anteriores, las seguidillas, las jotas y mazurkas permiten que las jóvenes de Castillejo también puedan disfrutar de sus danzas. El grupo folklórico lleva el folklore de Castillejo por muchas partes de España y de Europa, y enseñar lo propio del pueblo, genera orgullo y pasión en sus habitantes. A través de la comparación y la competición con el resto se construye la identidad propia del territorio (Soto Uribe 2006, 8).

*La primera vez que salimos, que estaba yo en el grupo, que fue en los dos primeros años, fuimos a Huete, Candela, iba yo, porque ya te digo que fue el primero o el segundo año que danzamos. Al día siguiente, a los dos días, en el periódico que había entonces, que se llamaba Día de Cuenca, ahí estábamos todos los de*

*Castillejo, que nos hicieron unas fotos y poniéndonos de maravilla. Porque si fuimos 7 u 8 pueblos, nadie fue como Castillejo, nadie. Subimos desde la Merced al reloj, todos bailando, cantando, riendo, galopeando, con una alegría que el periódico puso a Castillejo de Romeral. Madre mía. Que no había otro pueblo como nosotros. (Deriva. Entrevistada 3. Mujer 64 años).*

El cambio político en España en esos años, enmarcado por la Constitución del 78 que reconoce los derechos de las mujeres, favorece la inclusión de la mujer en todos los aspectos de la vida y también en las fiestas y el folklore.

*A partir de entonces, la incorporación de la mujer a las fiestas se hizo cada vez con mayor intensidad en la mayoría de las localidades lo que supuso un engran-*

*decimiento de las mismas, sin olvidar, la participación de los niños y niñas desde sus primeros días de vida lo que da a las festividades un carácter de supervivencia. (Martínez Pozo 2019, 10).*

Los niños y niñas de Castillejo aprenden a bailar de la mano del Grupo Folklórico y las escuelas de verano, permitiendo la continuidad en el tiempo de estas tradiciones. También los paloteos sufren un cambio debido a esta nueva forma de transmitir la tradición. A principios del siglo XIX, las chicas se empiezan a incorporar entre los danzantes: al grupo de 8 o 9 hombres trabajadores, les sustituye un gran número de niños, niñas y adolescentes<sup>9</sup>.

9 Paloteo «Volaréis» 2022. Bailan dos grupos de danzantes. Colección de vídeos personal. <https://youtu.be/TEUxdKwr7g4>



Figura 9. Chicos y chicas frente al ayuntamiento de Castillejo luciendo los trajes regionales. Álbum familiar de Mari Paz

## Mi baile

Los veranos eran especiales porque pasaba mucho tiempo en el pueblo. Era de aquellas personas afortunadas que en verano hacía «la maleta con esa sensación de pertenencia que solo proporciona saber que hay un lugar llamado pueblo que siempre te recibe con los brazos abiertos» (Pinilla, M., 2022). En el pueblo tenía una vida muy diferente a la de Madrid y estaba rodeada de personas a las que quería mucho. Dormía en casa de mis abuelos en la misma habitación que mis padres. Las habitaciones restantes las ocupaban mi tío y mis primos. Esta mezcla intergeneracional en un mismo hogar es habitual en los pueblos, fomentando el vínculo dentro de la familia (Pinilla, M., 2022).

Mi prima era mi mejor amiga. Me sentía verdaderamente afortunada al pasar veranos y fines de semana jugando con ella. Jugábamos todo el día, con una libertad que solo disfrutábamos allí. Todos los días por la mañana, después de desayunar lo que encontrábamos en la despensa de la abuela, alguna amiga tocaba a la puerta de casa buscándonos para jugar y pasábamos las horas en la calle y en el campo hasta que era hora de comer. Lo mismo se repetía después de la siesta y después de la cena. Además de con la familia, en el pueblo creas relaciones con personas de grupos y edades diferentes, fomentando una relación de confianza entre familia, amigos y vecinos que siempre velarán por la seguridad y el cuidado de los demás (Pinilla, M., 2022). Cuando una de sus amigas se preocupaba por dejar a sus hijas solas, una de las entrevistadas le explicaba que en el pueblo sus hijas tienen muchos abuelos:

*Entonces a lo mejor digo, venga, vamos a andar, a dar un, hacernos una rutilla por tal, y decía Mari Carmen: pero cómo me voy yo, que se quedan aquí mis hijas. Tú no te preocupes, Mari Carmen, si aquí tienen muchos abuelos, no te preocupes que aquí les pasa algo a tus hijas y van a tener personas que les van a atender. (Entrevista 2. Mujer 64 años).*

Todos los veranos se organizaban por la mañana escuelas para los niños. Hacíamos talleres y manualidades y después, algunas de las chicas del Grupo Folklórico nos enseñaban los bailes típicos de Castillejo. El día de antes de empezar las fiestas enseñábamos lo que habíamos aprendido. Los más pequeños bailaban los paloteos en filas, la cruz y las seguidillas de cuadros, las mayores bailaban los paloteos, las seguidillas de corro, la jota y las mazurkas. Todo el pueblo se reunía en la plaza para vernos bailar, les apeteciera o no ver los bailes que llevan toda la vida viendo. Cada uno traía una silla de su casa y se sentaba alrededor de la plaza. Los niños y niñas que aún no habían aprendido a bailar correteaban por la plaza vestidos con los trajes típicos. A las chicas se les vestía con refajo, a los chicos de danzantes<sup>10</sup>. Estas prácticas y la educación en ellas integran a niños y niñas en la cultura de su pueblo, haciendo de unas prendas un símbolo de identidad (Santoveña Zapatero 2020, 145). Este puede ser mi recuerdo más lejano del pueblo. Quizás porque viene ilustrado por las fotos que más he visto, quizás porque es al que más cariño tengo. Aunque de las dos yo fui la única que después bailó, a mi prima también le ponían el refajo (Figura 10).



Figura 10. Mi prima a la derecha, yo a la izquierda, vestidas de «chica», en la ventana de casa de mis abuelos. 2004. Álbum familiar

10 Niñas y niños juegan en la plaza de Castillejo vestidos con los trajes típicos 2004. Vídeo de Javier Sangüesa. [https://youtu.be/1z\\_WoSPfoLs](https://youtu.be/1z_WoSPfoLs)



Figura 11. Mi abuela peinándome en el baño de su casa, Castillejo del Romeral. Fotografía de Javier Sangüesa

El año en el que se divorciaron mis padres no lo recuerdo. Solo sé lo que me han contado. En San Bartolomé iba a ir de vacaciones con mi padre y yo lloré tanto por ello, que nunca más se planteó la posibilidad de saltarme las fiestas de mi pueblo. Tenía unos seis años. Renunciar a las fiestas era renunciar a mis abuelos, a las comidas familiares, a mi prima, a mis amigas y al baile. Uno o dos años antes mi padre sacó mi foto favorita. Mi abuela me está peinando en el baño de su casa antes de salir a la plaza a bailar (Figura 11).

Todo lo que he bailado no hubiera sido posible sin mi abuela. Para ella todo era relativamente nuevo, ya que esos bailes recuperados en los años 80, que tenían un traje diferente al del paloteo, no los había bailado nadie en mi familia excepto yo. Aún así, ella buscaba los trajes entre los familiares y vecinos del pueblo; iba a comprar las zapatillas, las telas y las cintas a Madrid si hacía falta; arreglaba los refajos

y pantalones y se ingeniaba las formas de que un traje me durara el mayor tiempo posible poniendo botones y gomas elásticas. Además, me peinaba, me tiraba y tiraba del pelo y me echaba la laca maloliente que se echaba ella. Solo con ella no me quejaba de que me hacía daño. En las procesiones preparaba agua, refrescos, y rosquillas para que repusiera fuerzas con mis amigas. Y cuando terminaba la jota en la plaza, me acompañaba a casa para prepararme un barreño con agua y sal que aliviara el dolor de mis pies, mientras ella terminaba de hacer la comida. Algo que indica «la menor fortaleza que tiene ahora la gente joven comparada con la gente que estaba curtida del campo» (Entrevista 3. Hombre 90 años).

Mientras mi madre trabajaba en vacaciones y fines de semana, mi abuela siempre cuidaba de mí. Esto refleja las brechas de la conciliación laboral y la gran importancia que tiene la familia, en concreto las abuelas, para cuidar a los más pequeños (Mestre-Miquel et al. 2012, 232). El folklore de mi pueblo me ha unido a mi abuela de una forma muy especial y ella, a su vez, me ha unido al pueblo. Me aportaba los cuidados y el amor que yo necesitaba, llevando a cabo el rol que le habían enseñado a ejercer desde pequeña.

Los roles de género no escapan de las formas de relación familiares ni del folklore. Pero estamos ante roles cambiantes. En mi generación eran pocos los chicos que bailaban los paloteos y los demás bailes solo los bailaban chicas. Antiguamente, el baile era algo masculino y tal como dicen en la deriva, a las chicas no las dejaban palotear:

### Entrevistada 3

*Sí, sí, mira, yo sí, porque siempre he tenido el gusanillo ese de cuando mi padre a mí me encantaba, yo me sabía todos los y si me pongo ahora te canto los paloteos. Porque yo con mi padre lo viví muchísimo, Candela. Pero no nos dejaban, que no querían.*

## Entrevistada 1

*Entonces el hombre, ya sabes, sociedad machista. (Deriva).*

Con 10 años intenté rebelarme lo máximo posible con los roles de género. Mi forma de expresar que no quería ser una niña débil a la que le gustaba el rosa y las princesas fue apuntarme a fútbol, a percusión y ponerme el traje de chico en lugar del de chica para bailar en el pueblo. El fútbol tardé una semana en dejarlo, la percusión cinco años, pero el traje de chico aún hoy sigo usándolo, porque una vez que aprendes a bailar como chico, es difícil cambiar. Si fui chico es porque esos bailes solo los bailábamos chicas, y por lo menos la mitad, teníamos que dejar las enaguas, los pololos y el refajo para ponernos el chaleco y el pantalón. No me arrepiento de mi pequeña revolución, pero ahora me encantaría poder mover más las caderas.

Los roles de género cambian, pero que solo las chicas bailaran en mi pueblo también era un efecto de esa sociedad machista que mencionan en la deriva. Influenciados por su educación en la ciudad, los chicos asociaban el baile con lo femenino o con la homosexualidad. La construcción de la masculinidad hegemónica se articula a partir del rechazo de la feminidad (Moreno Chía 2008, 12). La mayoría se negaba a palotear por muy masculino que fuera el baile en sus orígenes y ninguno practicaba las demás danzas. Si las chicas bailaban, el baile era de chicas, por lo que, si un chico bailaba, no era suficientemente masculino.

A mí nunca se me ha dado especialmente bien bailar. Soy la primera de mi familia en hacerlo. Y aunque pensaba que la familia de músicos de mi padre compensaría a la de arrítmicos de mi madre, mi abuelo opina que no doy pie con bola. En todos los vídeos que he visto para hacer este trabajo me acabo equivocando en algo. Hago el paso que no es, giro cuando no tiene que ser, o termino antes de tiempo<sup>11</sup>. Aún

11 Seguidillas corridas y jota. Yo soy la niña más bajita vestida de chico. Me equivoco en muchas ocasiones. Año

así, siendo la más patosa del grupo, nunca me desanimé, me seguía gustando. Cuando pude bailar por primera vez los bailes más complejos me sentí verdaderamente afortunada y orgullosa. Algún año nos contrataron en otros pueblos para bailar, un año hicimos un encuentro de todas las nuevas y antiguas danzantes del Grupo Folklórico y una vez salimos en la televisión autonómica de Castilla-La Mancha<sup>12</sup>. Siempre volvía a Madrid contándole a mis amigas lo que había hecho en el pueblo, hacía todas las exposiciones y trabajos posibles sobre mi pueblo. Guardo especial cariño a uno de los primeros relatos que escribí en Lengua Castellana en la ESO. Describía una escena ambientada en la cima de la colina que corona Castillejo, la protagonista escapaba de la ansiedad sentada allí arriba, con los pies colgando, viendo el paisaje y escribiendo sobre ello. Mi pueblo era mi vía de escape, mi lugar seguro. Y aún lo sigue siendo.

Quien nunca ha sentido lo que yo por el pueblo y el folklore, pero siempre me ha acompañado por el amor que siente por mi y por su familia, es mi madre. Ella no se cansa de repetir lo que le aburren los bailes, que son siempre lo mismo. Pero en la procesión no se olvida llevar una botella de agua y cada vez que bailamos en la plaza se sienta junto a todos los demás. Mi madre representa un perfil de emigrante desencantado, que no entiende el atractivo del folklore, en concreto, el de su propio pueblo. Este rechazo al folklore es un signo de una generación influenciada por un discurso elitista y cosmopolita que identifica lo rural como «paleta» o cateto, estereotipo parodiado en los medios de comunicación de la época de la transición (Moya-Maleno 2018, 384).

2011. Colección de vídeos de Luis Puerta. <https://youtu.be/hSb6rG2kmTg>

12 Fragmento del programa El Templete de la Televisión de Castilla-La Mancha dedicado a Castillejo del Romeral en el año 2012. <https://www.youtube.com/watch?v=UUHhtToWTVM>

Existe una

*[...] tendencia latente de descrédito de todo lo rural emanada y/o asumida por las propias generaciones de emigrantes y por sus hijos, a la sazón las nuevas hornadas de élites culturales o de creadores de contenidos que ridiculizaron a los paletos, o de investigadores que olvidaron/estigmatizaron el estudio de las tradiciones populares como fuente (pre)histórica por ser consideradas una antigualla de los preceptos decimonónicos y filofascistas (Moya-Maleno 2018, 388).*

Pero aún sintiendo ese desapego al folklore, aún identificándose más con la vida urbana, ella no deja de ir al pueblo, atraída por los vínculos familiares que le unen a él. Si no es por ella yo no hubiera sido nunca de Castillejo.

## **El folklore y la identidad de Castillejo de hoy y de mañana**

El folklore de Castillejo ha evolucionado junto a su demografía. El baile hoy en día no es como era, algo que tiene mucha relación con la forma en la que la gente se vincula al pueblo. Mientras que hace unos años, se pasaba todo el verano en el pueblo, la normalidad ahora es estar presente solo en los días de la fiesta, lo que hace muy difícil ensayar con regularidad. La pandemia del Covid19 hizo renacer al pueblo temporalmente. Tras la crisis sanitaria y económica que se sufrió por todo el mundo, el pueblo ofrecía un lugar donde moverse más libremente y pasar las vacaciones. Se buscaban viviendas en espacios abiertos que ofrecieran sensación de libertad y aire puro (Seco González 2020, 51). En este momento, una nueva generación de danzantes se lanzó a palotear. El primer año después de la pandemia, sustituyendo a los músicos por un altavoz -pues hoy en día muchas personas saben bailar, pero son pocas las que saben tocar-, y cubriéndonos la boca con mascarillas, fue una alegría poder recuperar la procesión de San Bartolomé. Además, cambió la dinámica sexista en la que se sumía la danza,

ahora la procesión la bailan chicos y chicas. Muchos de estos chicos también se están animando a aprender esos bailes de pareja que resultaban demasiado femeninos durante un tiempo. Ha tenido gran influencia la educación hacia una nueva masculinidad positiva antisexista y antihomofóbica, que refleja la multiplicidad de formas en las que se puede expresar el género, y en concreto, la masculinidad (Boscán Leal 2008).

Pero atendiendo a la realidad de un pueblo cada vez más deshabitado, es inevitable plantearse cuánto van a poder sostenerse en el tiempo estas tradiciones y, por lo tanto, la identidad de Castillejo del Romeral. Pues no son pocos los municipios que han dejado de practicar sus tradiciones a raíz de su pérdida poblacional. Hay quienes se sorprenden y se alegran de que, de la manera que sea, el folklore y el pueblo siga con vida:

*Digo y aquí en Castillejo la cantera que hay, madre mía, o sea, es que es para mí es una gozada. A mí hasta me emociona. O sea, yo en San Bartolomé o cuando os veo a lo mejor que estáis ensayando y demás, a mí es que me emociona, me emociona. Y yo creo que eso es una joya lo que tenemos en este pueblo, que hay que conservar dentro de lo posible. (Entrevista 2. Mujer 64 años).*

Pero también existe la preocupación de que las próximas generaciones dejen de venir al pueblo y, en consecuencia, de que estas tradiciones se pierdan:

*Yo veo cantidad de niños aquí en el pueblo que vienen poquísimo, que sí que los hay, vienen poco, no se involucran o los padres no los involucran en cosas. Entonces esos niños no pueden tener ese sentimiento. Esos niños nunca jamás van a galoppear, esos niños nunca jamás van a bailar, esos niños. Es así. (Deriva. Entrevistada 1. Mujer 64 años).*

Estas dos perspectivas podrían entenderse como una contradicción, pero verdaderamente son dos maneras de interpretar la misma realidad. Es verdad que la manera de involucrarse con el pueblo ha cambiado y la generación que nació en el pueblo cada vez es más lejana de los que nacen ahora en la ciudad. El sentimiento que puede generar el vínculo cercano a la raíz puede perderse, pero también se puede transformar. La perspectiva pesimista viene de la mano de la preocupación de ver a su pueblo transformarse en algo nuevo, algo diferente que, para ella, no puede generar el sentimiento que le ha unido a él. El optimismo de la primera entrevistada nace de un sentimiento similar y de la esperanza de que lo que ella tanto quiere no se pierda.

El futuro de los pueblos está por ver. Se podrían hacer varias proyecciones a futuro. Velasco, (1997) y Moreno, (2015), se plantean dos opuestas (Martínez Pozo 2019, 15): La desaparición de muchos pueblos por el fallecimiento de los ancianos que aún los habitan y el abandono de los jóvenes trasladándose a las ciudades o la transformación de lo rural y su tradición, pasando a ser «una pequeña parcela del mundo moderno». Castillejo del Romeral ya se encuentra en una situación similar a la segunda, yo planteo una tercera perspectiva de futuro, quizá demasiado optimista, en la cual las ciudades saturadas y las nuevas tecnologías dibujen el camino que lleve a los pueblos más deshabitados a tener vida de nuevo, también entre semana.

## Conclusiones

El desarrollo del folklore en Castillejo tiene mucho que ver con los cambios sociodemográficos que se presentan a lo largo de los años. Como se ha podido ver, el éxodo rural que tiene lugar entre los años 60 y los 70, resulta en la interrupción de las prácticas tradicionales durante algunos años. Tras esta crisis, la forma de las gentes de Castillejo de relacionarse con el pueblo cambia radicalmente y el folklore aparece como un motor para la formación y reformulación de la identidad de Castillejo del Romeral.

En un pueblo con una población tan reducida, la construcción de arraigo es un fenómeno insólito. Quien da vida y mantiene el pueblo es el emigrante pasional (Martínez Pozo 2019, 16), que procura no romper sus lazos con el pueblo que le vio nacer, ni con la ciudad que le proporcionó una vida de mayor prosperidad profesional y económica. Esta pasión se pasa de padres a hijos al fomentar el vínculo de sus herederos con el pueblo, permitiendo que las nuevas generaciones sigan siendo del pueblo a pesar de no vivir en él.

El desarrollo del folklore en Castillejo surge en un momento de crisis poblacional, política e identitaria. El movimiento a favor de la recuperación del folklore favorece a la construcción de la identidad de Castillejo. Esto encaja con lo que señala Eric Hobsbawm (2012, 13), según el cual la «invención» de la tradición tiene lugar en un momento de rápida transformación que debilita los antiguos modelos sociales. Las personas que llevan a cabo esta iniciativa reconocen el poder que tiene el folklore para motivar a las gentes de Castillejo. El folklore se entiende como esencia y herencia del pueblo, como aquello que diferencia al pueblo de los demás:

*Y esa cultura de cómo se baila aquí, cómo se viste aquí, cómo se canta aquí, todo eso es esencia. Es de aquí. Esto es de aquí, de este pueblo. Nos distingue de otros pueblos, pero los de al lado también. No se baila igual aquí el paloteo. (...) Es lo que distingue al pueblo. Esa es la esencia de este pueblo. (Entrevista 1. Hombre 90 años).*

Los bailes y músicas definen la identidad, permiten el orgullo, la diferenciación y la identificación con símbolos determinados. El folklore ha sido a su vez una herramienta para fomentar y resignificar la identidad de todos los «hijos del pueblo», permitiendo que, en un momento crítico, en el que ya no habitaban el territorio, siguieran relacionándose e identificándose con él y sus tradiciones.

No solo el folklore influye en la formación de identidad, el paisaje, las amigas y la familia son también esenciales en este proceso. La familia merece especial mención, las raíces son fundamentales para poder identificarse con el pueblo. Sin un vínculo familiar es una ardua tarea ser aceptado y mucho más, ser identificado como parte del pueblo. Los lazos familiares unen al pueblo, pero la identidad y el sentimiento que la acompaña nace de la implicación y el compromiso con él. La familia educa en el rechazo o en la unión. Esto es, teniendo presencia en el territorio, socializando y participando en la comunidad y tradiciones. Así nace un sentimiento de amor y pasión por el pueblo.

Ese sentimiento lo he identificado en mí misma y en muchas otras personas que lo comparten conmigo. Hay quien dice que el suyo es diferente, pues ha vivido más cosas en el pueblo, hay quien se sorprende y se alegra por identificarlo en los demás y en los pequeños. Hay quien lo expresa colgando fotos en las paredes de sus casas o vídeos en las redes sociales. Hay quien se lamenta cuando falta un año a las fiestas y quien se escandaliza si dices que no puedes ir. Hay quien ríe y quien llora y se emociona en la procesión, aunque cada año el baile sea un poco nuevo, un poco diferente. Hay quien quiere aprender a tocar la dulzaina o el tambor para que lo que tocaban los Canos no caiga en el olvido. Hay quien toca las músicas y villancicos con su familia, en su casa de Madrid. Hay quien escribe libros y hace exposiciones para que conozcan nuestro folklore más allá de Castillejo, y de Cuenca, y de España. Hay quien quiere que los danzantes bailen en su boda y quien celebra su boda en la iglesia, en la plaza. Hay quien organiza la Candelaria, la Ascensión y la Semana Santa y quien limpia la iglesia. Hay quien abre su ventana para poder tirarle peladillas a San Bartolomé como hacía su madre. Y quien contrata a las orquestas para que no falte el baile en la fiesta, y quien pone el escenario, y un tractor, y un remolque si se necesita. Y hay quien baila, y con ello dice: «yo soy de Castillejo».

## BIBLIOGRAFÍA

- APONTE GARCÍA, G. «Paisaje e identidad cultural». *Tabula Rasa*, núm. 1 (2003): 153-164. <https://www.redalyc.org/pdf/396/39600107.pdf>
- BÁEZ MEDIANO, A. «Vecinos, veraneantes y retornados en La Raya Española: la fiesta como intensificador de las relaciones sociales y del discurso identitario rural». *Revista Euroamericana de Antropología*, núm. 7 (2018): 169-178. <https://doi.org/10.14201/rea20197169178>
- BOSCÁN LEAL, A. «Las nuevas masculinidades positivas», *Utopía y Praxis Latinoamericana* 13, núm. 41 (2008): 93-106. [https://ve.scielo.org/scielo.php?pid=S1315-52162008000200006&script=sci\\_arttext#:~:text=Otros-,Permalink,-Utop%C3%ACa%20y%20Praxis](https://ve.scielo.org/scielo.php?pid=S1315-52162008000200006&script=sci_arttext#:~:text=Otros-,Permalink,-Utop%C3%ACa%20y%20Praxis)
- BRIONES GÓMEZ, R. «Identidad y poder en las fiestas patronales de Los Guájares», *Gazeta de Antropología*, núm. 8 (1991). [https://www.ugr.es/~pwlac/G08\\_07Rafael\\_Briones\\_Gomez.html](https://www.ugr.es/~pwlac/G08_07Rafael_Briones_Gomez.html)
- BRISSET MARTÍN, D. E. «Acerca de la fotografía etnográfica», *Gazeta de Antropología* 15, núm. 11 (1999). <http://hdl.handle.net/10481/7534>
- DE LA TORRE, C. «Conciencia de mismidad: identidad y cultura cubana», *Temas*, núm. 2, (2001): 111-115. <https://ftp.isdi.co.cu/Biblioteca/BASE%20DE%20DATOS%20DE%20GREENSTONE/revistat/archives/HASH7fbc.dir/doc.pdf>
- DÍAZ MÉNDEZ, C. «Aproximaciones al arraigo y al desarraigo femenino en el medio rural: mujeres jóvenes en busca de una nueva identidad rural», *Papers: revista de sociología*, núm. 75 (2005): 63-84. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1173730>
- EGEA CARIÑANOS, P. «De la ciudad al campo: un análisis del Neorruralismo en España con enfoque de género», *Revista Iberoamericana de Gobierno Local*, núm. 20 (2021). <https://revista.cigob.net/20-diciembre-2021/articulos/de-la-ciudad-al-campo-un-analisis-del-neorruralismo-en-espana-con-enfoque-de-genero/ver-online/>
- GONZÁLEZ-LEONARDO, M., López-Gay, A., Recaño, J. y Rowe, F. «Cambios de residencia en tiempos de COVID-19: un poco de oxígeno para el despoblamiento rural», *Perspectives Demográfiques*, núm. 26 (2022): 1-4. <https://doi.org/10.46710/ced.pd.esp.26>

- HOBBSAWM, E. «Introducción: la invención de la tradición», en *La invención de la tradición*, 7-21. España: Crítica, 2012.
- INE. «Alteraciones de los municipios en los Censos de Población desde 1842». Madrid: Instituto Nacional de Estadística, (varios años). <https://www.ine.es/intercensal/intercensal.do?search=3&error3=Por+favor%2C+introduzca+el+código+de+la+provincia.&error4=El+código+de+provincia+debe+estar+entre+1+y+52.&error5=El+código+de+provincia+debe+ser+numérico.&error10=El+código+de+municipio+debe+ser+numérico.&codigoProvincia=16&codigoMunicipio=069&btnBuscarCod=Consultar+selección>
- INE. «Nomenclátor: Población del Padrón Continuo por Unidad Poblacional». Madrid: Instituto Nacional de Estadística, (varios años). [https://www.ine.es/nomen2/inicio\\_r.do](https://www.ine.es/nomen2/inicio_r.do)
- LÁZARO, H. «Ni los pueblos están vacíos ni hay que idealizar la vida en el medio rural», *Pueblos*, 14 de junio, (2023). <https://periodicopueblos.com/art/465/ni-los-pueblos-estan-vacios-ni-hay-que-idealizar-la-vida-en-el-medio-rural>
- MARTIN VIANA, J. L. «Costumbres de otros tiempos», *Revista de folklore*, núm. 36 (1983): 212-215. <https://funjdiaz.net/folklore/07ficha.php?ID=324&NUM=36>
- MARTÍNEZ POZO, M. A. «El emigrante como factor influyente en las festividades andaluzas», *Revista de folklore*, núm. 252 (2019): 4-20. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7109300>
- MESTRE-MIQUEL, J. M., GUILLEN-PALOMARES, J., CARO-BLANCO, F. «Abuelas cuidadoras en el siglo XXI: recurso de conciliación de la vida social y familiar», *Portularia*, 12 (2012): 231-238. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=161024437025>
- MONTGAUD MAYOR, X. «Analítica o evocadora: el debate olvidado de la autoetnografía», *Forum: Qualitative Social Research*, 17, núm. 3, (2016). <https://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/download/2432/4011/10875>
- MORENO CHÍA, F. R. «La producción de masculinidad: entre la dominación y el rechazo de lo femenino», *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 22, núm. 39 (2008): 11-32. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55711908001>
- MOYA-MALENO, P. R. «Del Tío Honorio al Tío de la Vara: la estigmatización del Folklore como fuente (pre)histórica a través del «catetismo» mediático», *Revista de Estudios del Campo de Montiel*, núm. 2 (2018): 345-404. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7664460.pdf>
- PINILLA, M. «Mi superpoder es ser de pueblo», *ethic*, 19 de julio (2022). <https://ethic.es/2022/07/mi-superpoder-es-ser-de-pueblo/>
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Diccionario de la lengua española, 23.ª ed., [versión 23.7 en línea]. <https://dle.rae.es>
- RODRÍGUEZ EQUIZABAL, A. B., Trabada Crende, X. E. «De la ciudad al campo: el fenómeno social neorruralista en España», *Política y Sociedad*, 9 (1991): 73-86. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=909425>
- ROMERO VALIENTE, J. M. «Migraciones», en A. ARROYO PÉREZ, *Tendencias demográficas durante el siglo XX en España*. España, Instituto Nacional de Estadística, (2003): 209-253. <https://www.ine.es/ss/Satellite?blobcol=urldata&blobheader=application%2Fpdf&blobheadername1=Content-Disposition&blobheadervalue1=attachment%3B+filename%3Dmigraciones.pdf&blobkey=urldata&blobtable=MungoBlobs&blobwhere=497%2F751%2Fmigraciones.pdf&ssbinary=true>
- SANTOVEÑA ZAPATERO, F. E. «En la encrucijada. Traje tradicional asturiano, identidad y transformaciones sociales en los inicios del siglo XXI», *Periferia, revista de recerca y formació en antropología*, 25, núm. 1 (2020): 144-169. <https://doi.org/10.5565/rev/periferia.725>
- SECO GONZÁLEZ, J. «La paradoja de la pandemia del Covid 19 para el mundo rural», *Revista de Estudios Económicos y Empresariales*, núm. 32 (2020): 35-58. [https://dehesa.unex.es/flexpaper/template.html?path=https://dehesa.unex.es/bitstream/10662/12734/1/0212-7237\\_32\\_35.pdf#page=1](https://dehesa.unex.es/flexpaper/template.html?path=https://dehesa.unex.es/bitstream/10662/12734/1/0212-7237_32_35.pdf#page=1)
- SOTO URIBE, D. «La identidad cultural y el desarrollo territorial rural, una aproximación desde Colombia», *RIMISP Territorios con identidad cultural*, (2006): 25-30. [https://recursos.salonesvirtuales.com/assets/bloques/Soto\\_URIBE\\_desarrolloterritorialrural.pdf](https://recursos.salonesvirtuales.com/assets/bloques/Soto_URIBE_desarrolloterritorialrural.pdf)

## ‘DIARIO DE UN JOVEN MÉDICO’, DE MIJAÍL BULGÁKOV, Y LA SERIE BASADA EN SUS RELATOS

Eduardo Alonso Franch

### El contexto histórico

Los esfuerzos de los intelectuales no han sido en vano: testifican lo mejor, lo más digno de la experiencia histórica de los hombres y las mujeres en la lucha por la emancipación<sup>1</sup>. La cultura rusa en general, y la literatura en particular, son ricas en tradiciones vivas de crítica social. En circunstancias de crisis general y colapso, el Partido Bolchevique y la clase obrera organizada juntos fueron la única fuerza capaz de establecer algún tipo de orden en Rusia y salvarla como Estado civilizado. Sin embargo, resultó un shock para la *intelligentsia* la serie de medidas tomadas por los nuevos gobernantes que restringían la democracia. Los bolcheviques interpretaban el marxismo, en cierto sentido, como la ideología de la modernización y la europeización. Pero el nuevo gobierno fue incapaz de impedir la guerra civil, y los eventos escaparon completamente de su control. Los resultados de la guerra civil fueron trágicos para la *intelligentsia* rusa. Parte de la *intelligentsia* se adhirió a los bolcheviques, parte se unió a los blancos; la mayoría intentó encontrar un tercer camino. Nadie puede negar que para la literatura, la pintura, la crítica de arte y la vida espiritual rusa en general, los años veinte fueron una época extremadamente fructífera. Empezaron a aparecer grupos literarios con diferentes plataformas estéticas y filosóficas. La tendencia dominante era hacia la burocratización. Los judíos reforzaron hasta cierto punto el ala más progresista de la *intelligentsia* y la cultura rusas.

1 ADAMOVSKY, Ezequiel: «Prólogo de la versión en castellano» en KAGARLITSKY, Boris: *Los intelectuales y el Estado soviético de 1917 al presente*. Buenos Aires: Pro-meteo, 2006.

El golpe más duro lo recibieron la literatura y las ciencias sociales. En 1958, Pasternak publicó en el extranjero su novela *Doctor Zhivago*. La literatura de los años sesenta se volvió hacia el pasado. Su tarea fue la de recordar y contar lo que no había sido posible registrar de su propia época. Dos son los principales grupos sociales que han producido disidentes: las élites literarias y las científicas. Los trabajos más exitosos de los disidentes fueron aquellos dedicados a la literatura, en especial obras de ficción. El defecto de las utopías no es que sean irrealizables, sino que su realización lleva a consecuencias bastante diferentes de las deseadas. Trabajos de ficción e investigación se complementaban unos a otros. La historia se convirtió en política. Sin cultura no puede haber ninguna democracia durable. Sin democracia, la cultura no puede triunfar. La publicación de obras de Nabókov, Gumiliev y otros escritores del siglo xx conoció una particular aceptación entre los lectores. No obstante, existe cierta nostalgia por el pasado. Y a pesar de que precisamente sobre la *intelligentsia*, en los años treinta, cayó la más dura represión, el período soviético llegó a ser un tiempo de enorme crecimiento en el número y en la influencia de la *intelligentsia*. El nuevo poder también introducía la educación. Y de pronto, en los años de la Perestroika, el poder se ponía de acuerdo con ella. Pero la sociedad cambió y los gustos se transformaron<sup>2</sup>.

No era sino el mismo mundo de desapariciones misteriosas, poderes arbitrarios y mercados negros retratado por Mijaíl Bulgákov en *El maestro y Margarita*. Aunque en la era estaliniana no desaparecieron por completo las conquistas alcanzadas en los años siguientes a

2 *Ibid.*

la revolución de octubre, la irrupción de fórmulas represivas se hizo notar de manera evidente. La ampliación de las dimensiones del sistema educativo fue espectacular. Hicieron su reaparición algunos de los estudios tradicionales que habían sido marginados tras la revolución de Octubre. Fueron muchos los escritores y artistas que se vieron privados de la posibilidad de expresarse, cuando no tuvieron que abandonar el país, acabaron en los campos de trabajo o encontraron la muerte. La censura recobró todo su vigor en la década de 1930. Su efecto fue una atmósfera de inseguridad que marcó profundamente a muchos creadores, como lo demuestra de manera fehaciente el contenido de las ingenuas cartas enviadas por Bulgákov a Stalin, insertas en una tradición cultural de correspondencia entre escritores y gobernantes<sup>3</sup>.

### ¿Quién fue Mijaíl Bulgákov?

Estudió medicina, pero destacó como novelista y dramaturgo, y alcanzó fama mundial por su dominio del humor sarcástico y de la fantasía en una literatura claramente política. En 1921 se estableció en Moscú, siendo rehabilitado después de muerto, durante la época del deshielo. Entre sus obras destacan la novela autobiográfica *La guardia blanca* (1924), *Los días de los Turbin* (1925), adaptación de la novela, que aunque fue violentamente atacada por la crítica oficial obtuvo un éxito considerable, y *Don Quijote* (1940). Y su obra maestra, aunque inacabada, *El maestro y Margarita* (1966), novela de compleja construcción, en la que se retoma el tema de Fausto y de la salvación<sup>4</sup>.

Mijaíl Bulgákov nació en Kiev (Ucrania) como el hijo más celebrado de un profesor de teología en la Academia Teológica de Kiev. Fue a la Primera Alta Escuela de Kiev (1900-1909) y

estudió después medicina en la Universidad de Kiev (1900-1909). De 1916 a 1918 trabajó como doctor en la línea del frente y hospitales de distrito. Estas experiencias las describió en *Notas de un joven doctor* (1925-1926). En 1918-1919 Bulgákov trabajó como doctor en Kiev y asistió a la ocupación alemana y después a la ocupación por el Ejército Rojo. Durante estos años sufrió de adicción a la morfina, pero fue ayudado por su primera esposa a superar la adicción. En 1920 Bulgákov abandonó la medicina en favor de una carrera como escritor. Su novela ampliamente autobiográfica *La guardia blanca* (1925) fue una relación de los turbulentos años entre 1914 y 1921 como reflejó en las vidas de una familia blanca de Ucrania. La crítica de Bulgákov del sistema soviético no fue admitida por las autoridades. El favor de Stalin protegió a Bulgákov solo de arrestos y detenciones, pero sus escritos permanecieron inéditos. La obra más importante de Bulgákov fue *El maestro y Margarita*, escrita en 1928-1940. Una primera edición soviética se publicó en 1966-1967. Murió en Moscú el 10 de marzo de 1940. No sería hasta los años ochenta cuando todas las obras de Bulgákov pudieran ser publicadas en Rusia. Lo sobrenatural y lo oculto le atraían, y utilizó cortes frecuentes hacia lo fantástico y la parodia<sup>5</sup>.

### Diario de un joven médico

En *La toalla del gallo rojo bordado*, Bulgákov relata las cuarenta verstas que separaban la ciudad de Grachovka del hospital de Múriev, que les llevaron un día entero. A las 2'05 de la tarde del 17 de septiembre de 1917 estaba en el patio del hospital de Múriev. Maldijo mentalmente la medicina y la solicitud de ingreso que presentó, cinco años atrás, al rector de la universidad. Miró melancólicamente la casa de dos pisos, las paredes de madera rústica de la casita del enfermero y su futura residencia, una casa de dos pisos muy limpia. Su aspecto juvenil le envenenó la vida al principio. En las salas vacías cabían con facilidad hasta cuarenta en-

3 TAIBO, Carlos: *Historia de la Unión Soviética. De la Revolución Bolchevique a Gorbachov*. 2ª ed. ampl. Madrid: Alianza, 2017.

4 *Diccionario de escritores célebres* / Dirigido por José María Martínez Cachero. Madrid: Espasa Calpe, 1995, p. 116.

5 Mihail Bulgakov (1891-1940).

fermos. La estantería estaba llena de libros. Por primera vez en su vida, tuvo que realizar una amputación a una persona moribunda. Dos meses y medio más tarde, a través de la ventana brillaba uno de los primeros días del invierno. Saltando con ayuda de dos muletas, entró una muchacha de encantadora belleza. Tenía una sola pierna y llevaba una falda muy amplia.<sup>6</sup>

En *Bautismo de fuego*, los caminos seguían intransitables y a la consulta no iban más de cinco personas. La lluvia caía durante días y noches enteras. El patio estaba cubierto de fango y de niebla. La posición transversal es absolutamente desfavorable tanto para la mujer que va a parir como para el médico que ha terminado la universidad hace solo seis meses. La parturienta ya estaba sentada en la mesa de operaciones. Pelagueya Ivánovna sacudió al recién nacido y le daba golpecitos. Y la madre también estaba viva<sup>7</sup>.

En *La garganta de acero*, el doctor se ve rodeado por las tinieblas del mes de noviembre atravesadas por los torbellinos de nieve que habían cubierto la casa. Había pasado los 24 años de su vida en una gran ciudad y pensaba que la tormenta aullaba solamente en las novelas. Las veladas eran extremadamente largas. Soñaba con la ciudad del distrito. La noche del 29 de noviembre, a las 11, trajeron a una niña al hospital de Nikólskoie. Era un médico de 24 años que se había graduado hacía dos meses y al que habían nombrado para dirigir el hospital de Nikólskoie. Vio a una niña de unos tres años. La niña se asfixiaba. Jamás había visto cómo se hace una traqueotomía. La niña respiró y comenzó a llorar fuertemente. Estaban rodeados de nieve y la consulta crecía de día en día. Y llegó el día en que recibió a 110 personas. Habían comenzado a las 9 de la mañana y terminaron a las 8 de la tarde<sup>8</sup>.

6 BULGÁKOV, Mijaíl: *Diario de un joven médico*. Madrid: Alianza, 2016.

7 *Ibid.*

8 *Ibid.*

En *La ventisca* se señala que el joven médico había adquirido tal fama después de la amputación de la pierna, que casi sucumbió bajo el peso de su reputación. Todos los días cientos de campesinos acudían a su consulta. Además, había cuarenta pacientes hospitalizados. En dos semanas fue llevado en trineo cinco veces. El martes tuvo 11 pacientes ambulatorios. Se encontró fuera de un edificio con columnas blancas del estilo neoclásico de Nicolás I. Eran las cinco en punto. Un médico joven se levantó de su silla para saludarle. Su expresión era agónica y angustiada. Por un segundo captó una mirada de asombro en sus ojos cuando vio que era tan joven como él. Y cada vez el frío era más gélido<sup>9</sup>.

*La erupción estrellada* relata cómo se topó con la sífilis por casualidad. Comenzaba a anochecer y caía la primera nieve del invierno. Explicó a su paciente cuán contagiosa era la sífilis. Descubrió en sí mismo enormes conocimientos en el campo de las enfermedades venéreas. Una mujer fue su segundo paciente en ese campo, al que entregó sus mejores años<sup>10</sup>.

En *Morfina*, el doctor se da cuenta de que en el invierno de 1917 fue feliz. La tormenta que comenzó le atrapó y le llevó desde un lugar perdido a la capital del distrito. Pasó un año y medio entre la nieve en invierno y los severos y pobres bosques durante el verano sin ausentarse un solo día. La calle mayor de la pequeña ciudad era una vía en la que colgaba un rótulo con unas botas, un bollo dorado, algunas banderas rojas. En un quiosco vendían periódicos moscovitas del día anterior con noticias sensacionales. Cerca de allí silbaban los trenes que llegaban desde Moscú. El hospital tenía plantas de cirugía, medicina de cabecera, infecciones, obstetricia. En el hospital había un médico jefe, tres internos (sin contarle a él), sanitarios, comadronas, enfermeras, una farmacia y un laboratorio. Y se hizo cargo de la sección pediátrica. La

9 *Ibid.*

10 *Ibid.*

difteria y la escarlatina le absorbieron. Durante el invierno de 1917, cuando le trasladaron a la capital del distrito, fue feliz. Terminó el año 1917 y pasó volando febrero de 1918. Febrero, marzo, abril, mayo y habría terminado las prácticas. A finales de mayo, el joven médico se despediría de la espléndida ciudad y volvería a Moscú. No podía llegar a Gorelovo más que al día siguiente en el tren procedente de Moscú, recorrer treinta verstas en ferrocarril, bajar en la estación N y desde allí viajar 22 verstas en trineo hasta el hospital de Gorelovo. El doctor Poliakov yacía bajo la lámpara. El doctor Poliakov había muerto. Junto a la carta del suicida había un cuaderno corriente, con la cubierta negra. En él se refiere a Bomgard, que trabajaba en Gorelovo, un distrito alejado similar al suyo y a tres distritos de distancia del suyo. El 2 de marzo, señala que, al parecer, han derrocado a Nicolás II. Y el 10 de marzo, que allí se está produciendo una revolución. El 13 de abril, señala que la cocaína es el veneno más terrible y pérfido. El 6 de mayo de 1917 dice que se inyecta morfina dos veces al día. Pero realiza perfectamente las operaciones, señala Poliakov. El 14 de noviembre de 1917, después de fugarse de Moscú, del sanatorio del doctor..., está de vuelta. Todavía estaba en la clínica durante el tiroteo y el golpe de Estado. El 27 de diciembre escribe que Bomgard se ha marchado del distrito de Gorelovo y le han enviado para reemplazarle. El 17 de enero de 1918 señala que su aspecto externo es delgado y pálido como la cera. El año anterior pesaba 65 kilos y entonces, 55. El 11 de febrero dice que se dirigirá a Bomgard porque es joven y porque fue compañero suyo de universidad. Se trata de un hombre sano y fuerte, pero al mismo tiempo dulce. Será compasivo. Le han concedido un permiso. Está cansado y no va al hospital. En el amanecer del 13 de febrero, en Gorelovo, decide que el cuaderno será para Bomgard. Y en el amanecer del 13 de febrero, en Gorelovo, Bomgard acabó de leer el diario de Serguéi Poliakov<sup>11</sup>.

11 *Ibid.*

En *Las tinieblas egipcias* se cuenta que en la capital del distrito hay un cine, tiendas. Sus pechos se calentaban con el vodka. Comenzaba a sentir el peso de la melancolía y de la soledad. Era un amanecer opaco de invierno<sup>12</sup>. En *Un ojo desaparecido* ya ha pasado un año desde que llegó. Pelagueya Ivánovna y el médico recibieron un niño varón. Llegó vivo y salvaron a la madre. El espejo le devolvió la imagen de la fisonomía contrahecha de tipo degenerativo, con un ojo derecho que parecía haber recibido un golpe. Nunca las cosas inesperadas –como un parto a la orilla del río– llegaban solas a Múriev. A menudo estaban aislados por la nieve, aullaba la tormenta, y se quedaban sin salir del hospital de Múriev durante un par de días. En la aldea de Gúchievo, hizo la segunda torsión de su vida. Pero el niño nació muerto. Había pasado un año. Desde sus primeros pasos en el hospital de Múriev comprendió que debía aprender a sacar muelas. Rememoraba el conocido cuento de Chéjov sobre la extracción de la muela del sacristán. Y por primera vez le pareció que aquel cuento era divertido. Había hecho dos amputaciones desde la cadera. Y partos. Cuántas neumonías, tifus, cánceres, sífilis, hernias (que curó), hemorroides, sarcomas... En un año había atendido a 15.613 enfermos. Solo había internado a 200 y solo habían muerto 6<sup>13</sup>.

Mijaíl Afanásievich Bulgákov (1891-1940) nació en Kiev en una familia de sacerdotes. Bulgákov estudió medicina y trabajó durante algún tiempo en una aislada consulta rural, experiencia que describió en varios relatos. A principios de los años veinte se trasladó a Moscú y comenzó a trabajar como dramaturgo, novelista y colaborador de diversos periódicos. Bulgákov murió de un fallo hepático en 1940<sup>14</sup>.

Lo que autores como Chéjov o Bulgákov nos proporcionan es casi la totalidad de lo que ven-

12 *Ibid.*

13 *Ibid.*

14 BULGÁKOV, Mijaíl: *Morfina y otros cuentos*. Madrid: Nevsky, 2017.

dría a ser el reportaje periodístico de primera línea sobre la vida rural anterior a la revolución. Los relatos son mayoritariamente autobiográficos. Después de que Bulgákov se hubiera graduado de la facultad de Medicina de la Universidad de Kiev en 1916, trabajó durante varios meses cerca del frente cuando estalló la Primera Guerra Mundial. Fue enviado a trabajar a una aldea del distrito de Smolensk, en el que se inspiró para el «Muriovo» de los relatos. A principios de 1917 desarrolló una adicción a la morfina. En 1918 regresó a Kiev y trabajó como médico, especializándose en enfermedades venéreas. En 1919, durante la Guerra Civil rusa, Bulgákov fue llamado a filas como médico militar por el Ejército Blanco, primero en Ucrania y luego en el Cáucaso. Contrajo el tifus. Cuando la guerra terminó, se marchó a Moscú y trabajó durante un tiempo con su tío, un ginecólogo, hasta que a principios de la década de 1920 comenzó a dedicarse a la escritura a tiempo completo. Gran parte de sus experiencias alimenta *Morfina y otros cuentos*<sup>15</sup>.

En *La tráquea de acero*, el joven doctor recuerda que con poco más de 24 años y graduado hacía apenas dos meses, se encontraba al mando de la clínica Nikólskaya en Muriovo. Nunca había visto difteria, a excepción de algunos casos poco graves<sup>16</sup>. En *El ojo desaparecido*, ha pasado un año desde que llegó. Una vez sufrieron tal nevasca que estuvieron encerrados dos días enteros en la clínica de Muriovo. Las costumbres inglesas no habían desaparecido del todo en la isla desierta de Muriovo. A los 25 años, celebraba su primer aniversario como médico profesional. Era una mañana de octubre gris, el primer día de su segundo año. Ahora que el primer año había pasado, sabía que el próximo también estaría lleno de sorpresas<sup>17</sup>.

15 WOMACK, James: «Introducción. Los relatos médicos de Mijaíl Bulgákov». *Ibid.*

16 BULGÁKOV, Mijaíl: *Morfina y otros cuentos*. Madrid: Nevsky, 2017.

17 *Ibid.*

En *Sarpullidos como estrellas*, descubre que su cerebro era una mina de información sobre la sífilis. Y más tarde dedicaría los mejores años de su vida al estudio de las enfermedades venéreas. Las entradas más habituales eran de sífilis secundaria. La sífilis secundaria era la más terrible de todas<sup>18</sup>.

Fue más feliz que nunca durante aquel invierno de 1917. Viajó desde lo más profundo del campo hasta una ciudad rural. La calle principal de la pequeña ciudad lucía banderas rojas y letreros de tiendas que enamoraban. Y no muy lejos se oía el ruido de los trenes que se dirigían a la capital. El hospital contaba con departamentos separados de cirugía, medicina interna, aislamiento para los casos más graves, maternidad y ginecología. Y se encargó del departamento de pediatría. Pero también desarrolló una adicción inesperada a Fennimore Cooper. Pasó 1917 y se encontraba en febrero de 1918. Hacía dos años que no veía a Poliakov. Siempre había sido un hombre de lo más razonable. El doctor Poliakov había muerto. Resulta muy sencillo volverse adicto; ocurre en muy poco tiempo. Te encuentras casi de forma inmediata en un estado de calma, que pronto crece en una deliciosa euforia. El deshielo primaveral ruge con fuerza. Pero la cocaína que Poliakov introdujo en su cuerpo se transformaba en algo distinto. El 14 de noviembre de 1917 habla de la ciudad conflictiva e inquieta de Moscú. El 27 de diciembre, Poliakov anota que Bomgard ha dejado su clínica de Gorélovo y le envían a sustituirle. Una mujer médica irá a ocuparse de la de Poliakov. Recuerda una estación de Moscú en noviembre, cuando escapó de la clínica<sup>19</sup>.

## La Guardia Blanca

Cuando Mijaíl Afanásievich Bulgákov publicó sus primeros cuentos, se acercaba a los treinta años. Cuando murió, había cumplido los 48. Nació en Kiev, en 1891, y murió en Moscú,

18 *Ibid.*

19 *Morfina. Ibid.*

en 1940. En Kiev, la ciudad en la que sitúa la acción de *La Guardia Blanca*, hizo sus estudios de Medicina. Ejerció la carrera durante algún tiempo, hasta 1919, y después de una breve estancia en Vladikavkaz, ciudad del Cáucaso, se trasladó definitivamente a Moscú. Sentía verdadera pasión por el teatro. *La Guardia Blanca* nos ofrece, ante todo, un vigoroso cuadro de acontecimientos de los que el autor fue testigo. En Kiev conoció la ocupación alemana, el encumbramiento y la caída del hetman Skoropadski, el pasajero triunfo de Petliura y la definitiva llegada del Ejército Rojo. La ciudad, que pasó de unas manos a otras, fue testigo de sangrientos combates. Los oficiales y la Guardia Blanca no son más que un puñado de hombres a quienes sus jefes abandonan en el momento culminante<sup>20</sup>.

El año 1918 fue terrible y grande. Turbín, el hermano mayor, es un joven médico de 28 años. El año 1918 avanzaba veloz hacia su fin y cada día la vida se volvía más amenazadora y erizada. En la ciudad reinaban la inquietud y la confusión. La ciudad desprendía humo. Estaba hermosa entre el frío y la niebla de las montañas sobre el Dniéper. En el invierno de 1918, todas las viviendas estaban abarrotadas. Durante toda la primavera, la ciudad se fue llenando de forasteros. Y durante el verano, siguió llegando gente nueva. Durante todo aquel verano, no se dejó de disparar en los alrededores. Eran decenas de miles los hombres que habían vuelto de la guerra. Los alemanes abandonaban Ucrania. Los alemanes se iban, los franceses venían<sup>21</sup>.

La ciudad se levantaba entre la niebla, asediada por todos los lados. Petliura estaba allí. En la ciudad estaban luchando. Petliura había tomado la ciudad. La alarma y la angustia empezaron de pronto a fluir y extenderse. El tifus echaba leña a la estufa y en plena fiebre llegó la figura de un hombre. En la calle seguían los disparos. El 16 de diciembre el anciano, hombre

de buen corazón y pelo blanco, dijo que Turbín padecía tifus. Petliura estuvo en la ciudad 47 días. 1918 fue grande y terrible, pero 1919 fue más terrible todavía. Y la división azul de Petliura, en la noche del 2 al 3 de febrero, cruzó la ciudad y se perdió para siempre. La estación estaba abarrotada por el espanto. En los andenes el movimiento era constante, a pesar de que era plena noche, casi al amanecer. Todo pasaría: los sufrimientos, los dolores, el hambre y la peste. Bulgákov data esta obra en Moscú, 1923-1924.

Para Madsley, la revolución no puede considerarse triunfante hasta que los bolcheviques vencen en la Guerra Civil<sup>22</sup>. Guerra y lucha, hambruna y peste asolaron durante tres años el mayor país de Europa<sup>23</sup>. La mayoría de campesinos era políticamente pasiva. Los bolcheviques no perderían hasta mediados de 1918 el dominio de las principales ciudades debido a los levantamientos obreros. Como grupo opuesto a los bolcheviques, hasta los minoritarios cosacos tuvieron más importancia que los obreros y campesinos rebeldes en la zona soviética<sup>24</sup>.

La victoria del poder soviético en el invierno de 1917-1918 iba de la mano de luchas internas de una intensidad que solo podría describirse como «guerra civil». La Guerra Civil rusa se inició en otoño de 1917. Comenzó durante la tarde del 25 de octubre. Pero el verdadero derramamiento de sangre se produjo algunos días después con un conato contrarrevolucionario. En el bando soviético nos encontramos a trabajadores armados y soldados y marineros revolucionarios. En Moscú, la segunda ciudad más importante del imperio, las confusas y sangrientas luchas callejeras que se sucedieron durante varios días, junto con los bombardeos de artillería y las masacres, terminaron con la victoria de los rebeldes. Una característica básica

20 Prólogo. BULGÁKOV, Mijail: *La Guardia Blanca*. Barcelona: Penguin Random House, 2014.

21 *Ibid.*

22 JIMÉNEZ ZAERA, Jesús: Nota de la editorial. MADSLY, Evans: *Blancos contra rojos. La Guerra Civil rusa*. 2ª ed. Madrid: Desperta Ferro, 2017.

23 Prólogo a la primera edición. *Ibid.*

24 Prólogo a la edición de 2008. *Ibid.*

de la política rusa era el deseo de acometer una reforma de la propiedad agraria a costa de la nobleza terrateniente. La población del imperio que vivía en las ciudades era relativamente escasa. Como el poder tenía su base en las ciudades, estas eran esenciales. El desempleo y la escasez de alimentos de finales de 1917 generaron un ambiente de desesperación y de deseo de soluciones maximalistas. La opinión pública que predominaba era socialista, pero desconocía que el socialismo tomaría la forma del bolchevismo. La gran mayoría de los rusos eran campesinos y los bolcheviques un partido marxista centrado en las ciudades. Durante el invierno de 1917-1918 hubo tres asuntos de gran importancia para los grupos sociales: la paz, la salvación ante una catástrofe económica y el cambio social. El Ejército se convertiría en la base de la contrarrevolución de los blancos. Los oficiales nacionalistas del Ejército formaron los ejércitos blancos. En enero de 1918, los bolcheviques consiguieron el poder en el corazón de Rusia, una amplia base que nunca se les podría arrebatar. La diferenciación social estaba más agudizada, la gente veía amenazada su propia supervivencia. El Estado y el Ejército habían colapsado en Rusia. Mientras tanto, la guerra civil se extendía hacia la periferia del imperio<sup>25</sup>.

El poder soviético triunfó no solo en las zonas clave de la Rusia europea septentrional y en los Urales, sino también en todo su vasto territorio. Buena parte de la población de la periferia del imperio era de nacionalidad gran rusa. Los convoyes de revolucionarios resultaron un factor decisivo al recorrer grandes distancias desde las urbes industriales para acabar con los centros de oposición en la periferia. Los cosacos serían un elemento crucial durante la guerra civil. Las minorías del imperio eran muy variadas. Los ucranianos y los bielorrusos ascendían en 1917 a 32 y 5 millones respectivamente. Al igual que los gran rusos, eran eslavos y los tres pueblos poseían idiomas, culturas y religiones similares. En Siberia, la mayor parte de la población eran colonos gran rusos. El avance del

poder soviético varió en cada zona. La guerra por el ferrocarril tuvo importancia en Ucrania, que suponía el mayor desafío potencial para el Gobierno soviético. Los trabajadores de los nuevos centros industriales eran principalmente gran rusos, y en el oeste representaban la mayoría de la población de las ciudades, incluso en Kiev, junto con los judíos. El bando soviético carecía de poder en Ucrania. Al final, los destacamentos armados, organizados en el norte gran ruso y extraídos de la guerra por el ferrocarril de Antónov Ovséyenko contra la contrarrevolución cosaca, resultaron decisivos. En la propia Kiev, los trabajadores rusos de la fábrica de armas Arsenal se sublevaron (Dovjenko rodó una película sobre este tema en la década de 1920). Algunos miles de rusos armados sellaron –al menos por el momento– el destino de Ucrania. A mediados de febrero de 1918, prácticamente todo el vasto imperio estaba bajo el control de los sóviets. La zona central permanecería siempre bajo el control soviético a lo largo de toda la guerra civil, mientras que las zonas periféricas se perderían en 1918 y se convertirían en la base del movimiento antibolchevique.

Trotsky se encontraba entre los líderes del levantamiento bolchevique. La Rusia socialista declaraba el fin de la guerra. Rusia aceptó firmar la paz con los nacionalistas ucranianos, lo que reconocía tácitamente a Ucrania como Estado independiente. Un símbolo inmediato de la derrota fue el cambio de la capital a Moscú, pues Petrogrado quedaba entonces demasiado expuesta a los ataques. Lenin y el tren del Gobierno partieron hacia el interior. A partir de ese momento, el debate político estuvo mucho más restringido. En Finlandia, la autodeterminación fue real. Los hábitos políticos cambiaron tras la crisis del Partido Bolchevique entre febrero y marzo de 1918 y tras la reafirmación de Lenin en el poder. Los bolcheviques estaban preocupados por la Guerra Civil y por la crisis económica. Los salvadores del poder soviético en Moscú, y quizá en todo el país, fueron los Fusileros Letones. La política exterior soviética fue de apaciguamiento. Lenin consiguió un «respi-

25 *Ibid.*

ro» y los bolcheviques pudieron concentrarse en la Guerra Civil.

La política dominante era la de Lenin. Las relaciones soviético-aliadas habían pasado de la desconfianza a la abierta hostilidad. Al intento de los eseristas de acabar con la vida de Lenin siguió el llamado «Terror Rojo». La influencia directa de los destacamentos aliados que desembarcaron en Rusia fue enorme, y su impacto a largo plazo fue aún mayor. El resultado serían dos años más de activa hostilidad aliada contra la Rusia soviética. Trotski permanecería como Comisario del Pueblo para el Ejército y la Marina hasta 1925 y como tal haría su mayor contribución práctica al Estado soviético. Más importantes aún resultaron su energía y su capacidad política. Los comisarios resultaban esenciales. Los rojos controlaban las grandes ciudades industriales de la Rusia central. El bando soviético controlaba una población cinco veces mayor: unos 60 millones.

Las aldeas se unieron contra todo lo ajeno a sus comunidades y la política bolchevique llevó a la confrontación con todo el campesinado. Una de las claves del éxito de los bolcheviques consistió en el desarrollo gradual de unas instituciones estatales más efectivas. En marzo de 1918, el Gobierno se trasladó al Kremlin de Moscú. Uno de los mayores éxitos de los bolcheviques lo constituyó la movilización del proletariado. Los veteranos más capaces del Partido se centraron en la dirección del Estado. El partido se unió cada vez más según avanzaba 1918 y no había muchas oportunidades para el debate. A partir de julio de 1918, la Cheká inició un rápido desarrollo para convertirse en órgano de represión extendido y despiadado. La mayor parte de sus primeras víctimas pertenecía a la antigua élite. En Petrogrado se vivió la peor situación. Los disturbios rurales se extendieron en 1918. La antigua oficialidad tenía un papel destacado. Varias zonas se habían combinado a primeros de junio para formar la República Soviética del Norte del Cáucaso, con sede en la capital del Kubán, Yekaterinodar. La captura del Kubán por parte del Ejército Voluntario durante

julio y agosto de 1918 fue uno de los acontecimientos más importantes de la guerra.

Siberia se convertiría en la base de una ofensiva general contra el poder soviético. El origen de la mayoría de siberianos era gran ruso. Las huestes cosacas desempeñaron un papel fundamental en Siberia, al igual que en la Rusia meridional. Kiev cayó ante el Ejército Rojo el 5 de febrero de 1919. Los aliados tratarían al bolchevismo como a un enemigo. El destino del Gobierno bolchevique se decidiría dentro del territorio del antiguo imperio. Diversos factores explican los acontecimientos de marzo y junio de 1919, una derrota de los blancos que resultaría decisiva. Un informe mencionaba que tres cuartos del ejército padecían tifus. A finales de noviembre de 1918, el Comité Central bolchevique declaró al meridional el frente más importante y el tren de Trotski pasó buena parte del invierno allí. Los ejércitos soviéticos se encontraban a gran distancia de sus bases. Pero el avance rojo continuó hacia el sur. Eran los rojos los que contaban con un mayor número de tropas. El tren de Trotski se desplazó hacia la zona amenazada de Ucrania, donde había nacido hacía 40 años. En 1919 no se había producido ningún cambio en los principios «regulares» de la organización del ejército propuesta por Trotski: centralización, mando en manos de antiguos oficiales designados, rígida disciplina, unidades convencionales y reclutamiento obligatorio. El mayor cambio en el Ejército Rojo recayó en su rápido crecimiento. A comienzos de 1919, el ejército se concentraba en el este y el sur. Los símbolos y la propaganda, evitar la colectivización y los peores errores de 1918, contribuyeron a la victoria de los rojos. Los rojos ganaron las grandes campañas de 1919. Rusia central, con sus grandes recursos humanos y su todavía considerable potencial económico, constituyó la clave del éxito bolchevique en 1919. Quizá la principal diferencia entre 1917-1918 y 1919 fue que el Gobierno bolchevique se encontraba más firmemente establecido.

La región del Kubán fue la más complicada. El movimiento blanco era, en esencia, un mo-

vimiento de los propietarios y de la oficialidad. Entre las tropas de combate rojas se había propagado el tifus. La victoria en el Kubán (marzo de 1920) allanó a los rojos el camino hacia Transcaucasia. Un 80 por ciento de la población era rural, en su mayoría campesinos pobres. La mayoría de la población era pobre y las dificultades económicas se habían incrementado con la guerra, la revolución y el aislamiento con respecto a los suministros y los mercados rusos. Dos años después de que finalizara la contienda en Europa, la última parte del territorio ruso fue despejada de fuerzas contrarrevolucionarias y extranjeras. La situación en las ciudades era terrible. La agitación del campesinado era cada vez mayor. La población de la zona soviética había aumentado, aproximadamente, de 85 millones de personas en el verano de 1919 a 140 en el otoño de 1920. A mediados de 1920, el poder soviético se había consolidado aún más y el Ejército Rojo había aumentado.

Las condiciones de vida en el medio urbano continuaron siendo espantosas durante la Guerra Civil. El Estado tuvo que tomar de los campesinos tanto su producción para las ciudades como a sus hijos para destinarlos al Ejército Rojo. La popularidad del programa bolchevique y la capacidad de su administración eran aceptables, en comparación con las de sus oponentes. La victoria soviética se debió, en gran medida, al reclutamiento de un ejército de masas comandado por antiguos oficiales, equipado con las existencias del Ejército imperial y compuesto por reclutas campesinos. Lo más mortífero lo constituyeron las terribles epidemias. Al tifus y la fiebre tifoidea se unían la disentería, el cólera y la epidemia de gripe española de 1918 y 1919. Los efectos del hambre fueron devastadores. Los costes de la guerra en vidas humanas fueron inmensos.

Grachovka es un poblado del raión Leníngrád del Krai de Krasnodar. Está situada 133 km al norte de Krasnodar, capital del Krai. El Krai de Krasnodar es uno de los nueve que conforman los 85 sujetos federales de Rusia. Está en el Cáucaso Norte. De clima continental, destaca

su río Kubán. Este Krai es el más poblado del Distrito Federal Sur y el tercero más poblado de la nación. Krasnodar es una ciudad del suroeste de Rusia junto al río Kubán. Es el centro administrativo del Krai de Krasnodar (también conocido como Kubán). Es el centro económico y cultural del Distrito Federal Sur y del Cáucaso Norte, además de ser el centro de la región histórica y geográfica del Kubán. La ciudad se halla en las llanuras de la orilla derecha del río Kubán. Durante la Guerra Civil, la ciudad fue capital de facto del Movimiento Blanco en el sur de Rusia. En 1920, el nombre de la ciudad cambió a Krasnodar<sup>26</sup>.

### La serie *Diario de un joven doctor*

Comienza en 1934, en Moscú. En 1917 se acababa de licenciar en Medicina y Odontología y le envían a un pequeño hospital. La serie se basa en los relatos de Bulgákov y se hizo en 2016. En 1934, interpretado por otro actor, se le ve mayor, más alto, y sometido a un registro en su despacho de Moscú. La policía encuentra un diario de aquella época. Está al noreste de Moscú, muy lejos. Trabaja en una dacha de madera bajo la nieve y vive en ella. Con el tiempo, el médico se vuelve morfínmano. En 1934, le tratan con electroshocks. Daniel Radcliffe, el protagonista de joven, es admirador de Bulgákov. Leyó *El maestro* y *Margarita* a los 17 o 18 años. La serie se basa en las experiencias del propio Bulgákov. En 1934 lo investiga la policía soviética. En la serie se mezclan el joven médico y el doctor maduro, aunque en los relatos no se utiliza este recurso. El pueblo se llama Murievo. La segunda parte empieza en Moscú en 1935, con el protagonista barbudo y detenido. En Murievo están en 1918. Falta morfina porque el joven doctor la utilizó para sí mismo, y trata de disimularlo. Le toca atender a un grupo de bolcheviques y al subinspector del Zemstvo. En 1935, huye en un tren junto a un campesino. El joven doctor sufre una erección por culpa de la cocaína. Los blancos se acercan y Mika intenta colocar la bandera roja. Y al final, cura a

26 Wikipedia.

los blancos. Aparece *La sombra de la nieve*, de Alexander Blok, dedicado a Natasha, una joven aristócrata. Bailan al ritmo de la balalaika. Pero Natasha está prometida a un general. La serie es de la BBC. Mika se ha enamorado de Natasha y le escribe un poema. Le llevan a un militar congelado que ha caído en una emboscada. Ha habido una masacre y el militar muere. Natasha llora y Pelageya está enferma, en la cama. Es tifus y se muere. Mika habla con Natasha sobre Blok. Los guardias blancos se van y vuelven los bolcheviques. A Mika le llaman de vuelta a Moscú, a los dos años de llegar, para integrarse en el instituto de enfermedades venéreas a cargo de los bolcheviques.

La primera parte comienza en Moscú, 1934. El viaje a su primer destino es arduo y largo, con nieve. Va en un coche de caballos. Ana le habla del viejo doctor. 17 años después, el personaje es más alto y más fuerte. Tenía en su primer destino una gran biblioteca. El joven doctor piensa que su voz no impone y que su aspecto es infantil. Es más bajo que su personaje de mayor. Se bajó del tren en Grachovka. Los actores resultan muy convincentes en su papel respectivo, en especial el doctor de joven y de maduro. Estudió en la Universidad Imperial de Moscú y le enviaron para que dirigiese el hospital de Murievo. Se imagina en 1917 dando una conferencia, con barba crecida, en Moscú. Tardó un día en llegar al hospital desde la estación de tren. Hay una epidemia de sífilis y piensa en pedir más medios a las autoridades. Grachovka está más cerca y es una pequeña ciudad. El policía le acusa de quedarse morfina para su uso personal. El oficial le lee los síntomas de la adicción a la morfina: ansiedad, depresión, náuseas, insomnio, deposiciones frecuentes e involuntarias, eyaculación involuntaria, pérdida de peso, adicción al dejarla, espasmos musculares, tensión alta... y le devuelve el diario y la jeringuilla. En marzo de 1917, el zar ha sido depuesto y la revolución está en el ambiente. Los dos actores se encuentran mal. La nieve cubre el terreno y la casa-hospital. El médico se vuelve célebre y acuden más pacientes a su hospital. A uno le diagnostica malaria. Y la sífilis hace estragos. El

médico se siente mal y deprimido. Le aconsejan dejar la morfina y se pelea con su otro yo maduro. Le acusarán de mala práctica profesional y adicción a la morfina.

Jon Hamm representa al médico maduro. Será detenido, registrado su despacho y sometido a una cura de desintoxicación de la morfina. Daniel Radcliffe leyó *El maestro y Margarita* a los 18/19 años y le obsesionó. Celebró sus 21 años paseando por el apartamento de Bulgákov. Jon Hamm dice que la obra se basa en las experiencias como médico joven de Bulgákov. Vemos sus experiencias como joven médico a través de flashbacks. Y, a medida que la historia avanza, todo se vuelve más oscuro y desagradable. Se pasa de un estilo cómico a algo más propio del cine de terror. Y la serie es ambas cosas a la vez. Sugirió a Daniel como protagonista porque sabía que era un chico joven, pálido y de frágil aspecto que podría encajar en el guion. En el rodaje había un asesor médico. Jon tiene un rostro de rasgos angulosos muy marcados, con la barbilla poderosa e incluso un hoyuelo en la misma. Dan dice que su personaje es muy formal e idealista a su llegada al pueblo, pero se va hundiendo en la adicción y la frustración. Y su vida empieza a girar en torno a la morfina. Conserva la serie, según Dan, la inspiración alegre e irreprimible de Bulgákov.

La morfina es un tema muy importante en la serie, que va de 1935 hasta 1917. El médico maduro fue internado en una clínica de desintoxicación. Murievo, 1918: el joven doctor llega a su destino rural. Pide más morfina de lo habitual y de lo asignado al hospital. El médico maduro sube a un tren en marcha, donde hay un pasajero que parece cosaco. La serie es de 2013, de nacionalidad británica e inspirada en los relatos de Bulgákov. Fue escrita por Mark Chappel. Murievo, 1918. El joven doctor solo encuentra cocaína. Sufre síndrome de abstinencia. Se parodia la música de *Kalinka*. Natasha llega herida en un brazo. Los blancos invitan a cenar al personal del hospital. Los bolcheviques quemaron la casa de Natasha. El joven médico descubre *La máscara de la nieve*, de Blok. Na-

tasha le conoció y este le dedicó el libro. Natasha quiere huir a París. El médico maduro toca la balalaika y el joven dispara una escopeta. Y se da otro tiro en el pie. Cuando despierta, Natasha le lee poemas. Es la canción de Ofelia. Le lee otro poema de *La máscara de la nieve*. Pero tiene un novio, que es general de la Guardia Blanca. El director se llama Robert McKillop. La serie se titula *Diario de un joven doctor y otras historias*. Murievo, 1918. Dan está histérico por la falta de morfina y reniega de los bolcheviques. La imagen del vagón de tren recuerda a *Doctor Zhivago*. Los blancos le llevan un herido. En Gorelovo ha habido una masacre y el V Batallón ha desaparecido. Pelagueia está en cama, con tifus, la enfermedad más frecuente en Rusia. Pelagueia agoniza y al final muere. Alex Hardcastle también participa en la dirección. Pero fue escrita por Mak Chappel. Murievo, 1918. Hablan sobre Blok y Mika recita un poema en memoria de Pelagueia. Los rojos le interrogan y les dice que Natasha y los blancos van a Grachovka y luego a Arkangelsk. El tren lleva suministros médicos. Se oye un tren en marcha y una explosión. Natasha tiene una pierna rota, se escucha otra explosión y Mika huye con morfina. Al siguiente invierno han pasado dos años en Murievo. Recibe una carta y se marcha con su maleta. Le ofrecen un puesto en el instituto de enfermedades venéreas de Moscú. Al cabo del tiempo, Jon vuelve, con barba, al hospital. Ve la cruz de Pelagueia Ivanovna (1869-1918), tirada y con nieve. La cruz es ortodoxa, aunque la inscripción está en caracteres latinos.

### Daniel Radcliffe, Jon Hamm y la serie

El otrora mago adolescente es Vladímir Bomgard, un médico recién licenciado que se estrena en la remota localidad de Murievo, donde atenderá a sus primeros (y extraños) pacientes y recibirá una visita muy especial, la de su yo futuro, interpretado por Jon Hamm. La conciencia viene de 1935 para evitar que su joven alter ego cometa los errores que llevaron a su perdición, como la adicción a la morfina, que atrajo a sus demonios. Radcliffe destaca

las abundantes escenas sangrientas y el humor negro, fácil de interpretar porque, admite, es su tipo de humor, aunque reconoce que ver las condiciones de la época ha cambiado su punto de vista. Pese a recordar *Un cuento de Navidad* de Charles Dickens, la historia está basada en los relatos autobiográficos del escritor ruso Mijaíl Bulgákov<sup>27</sup>.

La producción de cuatro capítulos está basada en una colección de cuentos del escritor y actor de teatro Mijaíl Bulgákov. La historia cuenta experiencias semiautobiográficas de Bulgákov como un joven médico en el pequeño pueblo de Murievo en el inicio de la Revolución Rusa, en 1917. No solo enfrentó las supersticiones e ignorancias de sus pacientes humildes, sino también sus demonios internos. La serie fue dirigida por Alex Hardcastle y escrita por Mijaíl Bulgákov, Mark Chappel, Shaun Pye y Alan Connor. Hamm y Radcliffe trabajaron juntos para desarrollar similitudes en sus actuaciones<sup>28</sup>.

Es imposible que Radcliffe (Fulham, Londres, 1989) no le caiga a uno bien. Daniel Jacob Radcliffe nació el 23 de julio de 1989 en Fulham, Londres, ciudad donde sigue residiendo<sup>29</sup>.

27 Daniel Radcliffe pasa consulta a sus demonios en la Rusia de 1917. eldiario.es (EFE Londres, 28 marzo 2013).

28 «Delirios del pasado». *La Nación*, 14 julio 2013.

29 FERNÁNDEZ, Fausto: «Daniel Radcliffe. Juego de niños». *Fotogramas*, 2142, abril 2022, pp. 56-59.

## ORNAMENTACIÓN EN LAS LÁPIDAS FUNERARIAS VADINIENSES

Bonifacio Álvarez Lario

Las tierras de la montaña oriental leonesa estuvieron habitadas en los primeros siglos de nuestra era, hace unos dos mil años, por los vadinienses. Esta tribu cántabra ocupó el territorio que se extiende por ambas orillas del curso alto del río Esla, y de sus afluentes, en la actual provincia de León y, también al otro lado de la cordillera cantábrica, por las orillas del río Sella y sus afluentes, en la actual Asturias. Para conocer datos sobre los vadinienses, grupo étnico o social que habitó el territorio referido, al menos después de las llamadas guerras cántabras, no queda otro remedio que buscarlos en sus lápidas funerarias, pues se carece de escritos históricos o literarios que se refieran a ellos, salvo la tardía mención que de Vadinia hace Ptolomeo en el siglo II d.C. (*Geographica II, 6, 50*), como capital de los cántabros de la tribu vadiniense. Dicho de otro modo, es un pueblo que nos ha transmitido su identidad fundamentalmente a través de sus lápidas funerarias. Vadinia, como ciudad, no ha sido localizada, y se duda de su existencia. Por su parte, de los vadinienses no se sabe si existían como tales antes de la ocupación romana, ni si eran autóctonos de esta zona o si llegaron aquí obligados por la conquista romana [1]. Sin embargo, gracias a su abundante corpus epigráfico, este pueblo es, sin duda, el mejor conocido entre los cántabros, y también uno de los mejores conocidos del resto de pueblos del Norte de España [2].

En este trabajo se estudian los motivos decorativos que aparecen añadidos al texto en las lápidas funerarias vadinienses. Si pretendemos acercarnos a la mentalidad funeraria de estos individuos, a sus creencias y ritos, no podemos dejar de hacernos preguntas ante cualquier manifestación de los mismos, por simples que

éstas puedan parecerlos. Es posible su interpretación como un simple ornamento, pero su repetición manifiesta claramente una simbología, teniendo en cuenta que un motivo puede ser a un mismo tiempo decorativo y tener un significado, dependiendo del artífice, del destino del monumento y de las lecturas que puedan hacerse del mismo [3]. La decoración es un elemento fundamental para conocer la cultura de una determinada población y la voluntad del autor moral, pero implica una gran dificultad interpretativa: el intento de reconstruir unos esquemas culturales debido a la ambivalencia de los símbolos. En definitiva, ¿dónde acaba lo simbólico y comienza lo puramente decorativo? [4].

Para el presente trabajo se han revisado los 81 epitafios funerarios vadinienses conocidos [1, 4, 5, 6], incluyendo los de Barrillos de Curueño, Velilla del Río Carrión, Cofiño/Parres y Cármenes, que algunos expertos consideran ya fuera del territorio estrictamente vadiniense. Se han incluido igualmente dos epitafios de Soto de Cangas que ya se consideran más bien cristianos<sup>1</sup>. Aunque pertenezcan a la misma zona y

1 Epitafios incluidos: Abamia (Licinia Ambada), Aleje (Balaesus y Pentius), Anciles (Abilius), Argovejo (Turannus), Armada (Ablonnius y Vironus), Barniedo (Ambadus), Barrillos de Curueño (Concordia), San Juan de Beleño (Septimius y Superia), Carande (Boderus), Cármenes (Atilia), Cofiño (Ammia), Corain (Cantia y Dovidena), Corao (Fuscus, Pentius, Voconia, Antonius Flaccus, Antonius Paternus y desconocido), Crémenes (Iunius, Pentius, Necalus, Segisamus, Flaccus, Bovecius, Amparamus, Doiderus y Iulius), Fuentes de Peñacorada (Ambatus), Gamonedo de Onís (Flavia), Horcadas (Doiderus?), Llama de la Guzpeña (Garbilus), La Puerta (Elanuis), La Uña (Aliomus), Liegos (Caelio, Maisontina, Andotus, Neco y Cestius), Lois (Ambatus), Llenín (Domitius), Pedrosa del Rey (Tēdus y Boderus), Prioro (Alio), Puente Almuhey (Doviterus), Sellaño (desconocido),

época, se han excluido las lápidas correspondientes a exvotos a Júpiter Óptimo Máximo de Crémenes y la dedicatoria a una fuente en Boñar, que evidentemente no son epitafios funerarios.

El estado de conservación de algunas lápidas es muy defectuoso, unas desgastadas por el paso del tiempo, mientras que de otras faltan fragmentos o solo se conservan restos. Por otra parte, la realización de la inscripción en las lápidas vadinienses es con frecuencia muy rústica. Esta deficiencia en su realización y conservación, así como el uso generalizado de abreviaturas, hace que con frecuencia sea difícil su lectura y complicada su interpretación.



**Fig. 1.** Lápida de Turenno Bodegum, encontrada en Argovejo. Tiene caballo, ramo y hederas. Museo de León

Pto. San Isidro (Andotus), Remolina (Tridius y Vado), Reyero (Medugenus), Riaño (Boderus, Turantus, Araus y Cadus), Robledo de Guzpeña (Doviderus y desconocido), Sabero (Lucius), Santa Olaja de la Varga (Pentovius), Sorriba (Boderus), Soto de Cangas (Elanus, Norenius y Magnentia), Utrero (Cillus), Valdoré (Munigaligus), Valmartino (Negalus), Valverde la Sierra (Caesaro), Vega de Monasterio (Arenus), Velilla del Río Carrión (Pentovius), Velilla de Valdoré (Doiderus, Manilius, Tridius y desconocido), Verdiago (Turromus, Pentius y Quirina), Villapadierna (Vironus), Villaverde (Cassius) y Zardón (Flaus).

De las 81 lápidas estudiadas, corresponden 66 a varones, 12 a mujeres y 3 a restos de epitafios sin identificar. Las edades de los fallecidos oscilan entre los 7 y los 88 años. La mayoría corresponden a jóvenes, teniendo menos de 30 años 50 de los 63 (79%) de que se dispone el dato de la edad. La edad exacta de los fallecidos reflejada en los epitafios parece ser relativa puesto que la edad está habitualmente redondeada al decenio o quinquenio, salvo en 8 casos en que se refiere una edad exacta. En cuanto a su localización 20 fueron hallados en la zona asturiana y 61 en la zona leonesa.

Los adornos más habituales en los epitafios son los caballos y los ramos o arbolitos (Fig. 1). Menos frecuentes son los torques (rodeando a la M inicial) y las hederas. Aparece el caballo en 23 lápidas, el ramo (arbolito) en 21, el torques en 11, hederas en 9 y la morfología tipo casa (oicomorfa) en 6 epitafios. También se encuentran un ciervo y un puñal (en la lápida de Septimio Silón); una cruz y un símbolo en el encabezado (X encuadrada, con semicírculos a los lados) en la lápida de Maisontina; un esvástica en el epitafio de Voconia; una cruz en el de Noreno; una especie de carro con ruedas en sus extremos en la parte inferior del epitafio de Tridio; y una rosa hexapétala en el de Pentius Festus. Igualmente se describen rastros de una figura humana y un círculo de aspecto solar en la parte superior del epitafio de Superia.

## Caballo

El adorno más habitual en los epitafios vadinienses es la presencia de un caballo, situado habitualmente al final del texto. Nos encontramos esta representación en 23 de las 81 lápidas. Los epitafios con caballo corresponden en 20 casos a varones y en tres casos a mujeres. Casi todos los fallecidos con caballo en la lápida son jóvenes; el 91% (21 de las 23) de las lápidas con caballo corresponden a fallecidos antes de los 35 años; siendo la excepción un fallecido a los 40 años y otro a los 45. No tiene caballo representado ningún fallecido mayor de 50 años. El animal se localiza generalmente en la parte

baja de la piedra (Fig. 2), bajo la inscripción; en este sentido, no se han considerado 3 lápidas rotas en su parte superior, donde se aprecian trazos de un animal, posiblemente un caballo, aunque no se puede asegurar.

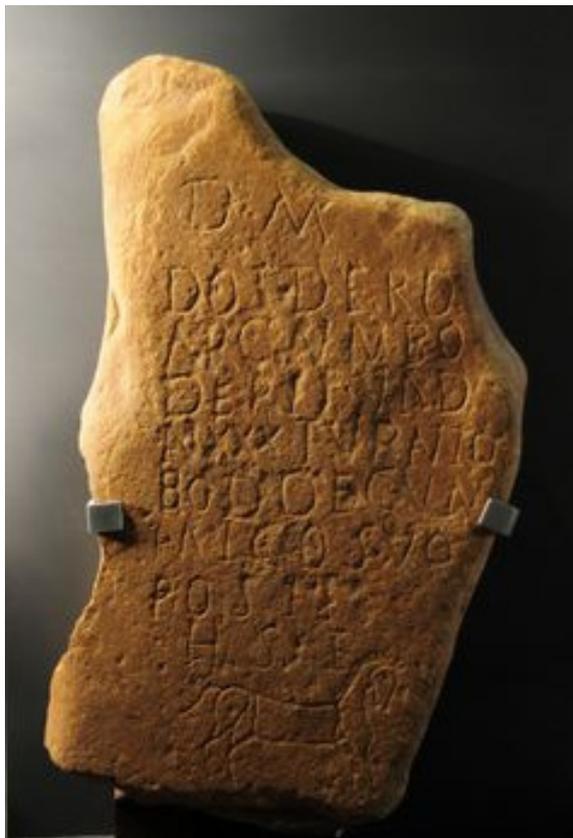


Fig. 2. Lápida de Doidero Arcaum, de 30 años, encontrada en Velilla de Valdoré. Museo de León

Ninguno de los caballos de las lápidas vadinienses tiene jinete, a diferencia de otras estelas del norte de España, donde la representación de un jinete a caballo con o sin escudo y lanza fue muy popular en la iconografía celtibérica [4, 7]. Como se comentará posteriormente, de los 23 epitafios con caballo 14 (60,8%) tienen también ramo. Todas las lápidas con caballo están datadas en los siglos II y III. No se encuentran caballos en las datadas en el siglo I, ni en la primera mitad del siglo II, ni en las de datación posterior en el siglo IV.

La representación del caballo en las tumbas y en el ámbito funerario está acreditada en la península y en todo el área mediterránea des-

de siglos antes de los vadinienses. O sea, que no es ésta una característica específica de los vadinienses (representaciones aisladas se encuentran también por ejemplo entre los pelendones), aunque es llamativa la profusión de caballos encontrada en sus epitafios. Este adorno ha merecido diversas interpretaciones. Así, algunos han considerado al caballo como un acompañante del difunto en su tránsito al «más allá», lo que se llama psicopompo [9, 10]; para otros, sería la representación del espíritu del difunto; para otros, una señal de cierta categoría social o aristocrática del fallecido; algunos sugieren la relación del fallecido con el ejército y la vida militar; y finalmente para otros indicaría que el muerto habría destacado en su vida por una intensa relación con los caballos [1].

Para algunos autores la iconografía funeraria del caballo estaría vinculada con la función de psicopompo o acompañante del espíritu de la persona mencionada en la inscripción, en su paso al «más allá», añadiendo incluso que, una vez en la otra vida, el propio caballo podría contribuir a su manutención simbólica, dato sugerido por aparecer el caballo atado en alguna ocasión a una forma vegetal esquemática [9, 10]. La acreditación reconocida del caballo en el ámbito funerario y el contexto funerario de las lápidas vadinienses, hacen muy probable esta teoría. Sin embargo, según esta interpretación, parecería que solo los jóvenes vadinienses necesitarían ayuda para el paso al otro mundo, al no tener caballo representado ninguna lápida de los fallecidos de más edad (Fig. 2).

Para otros autores el caballo representaría al fallecido, significando la heroización ecuestre del difunto, como símbolo de la inmortalidad y de la apoteosis del difunto [4]. Sería una manera simbólica de ensalzar la figura del fallecido [1], elevando al difunto a la categoría de héroe. Sin embargo, este simbolismo del difunto heroizado en otros lugares del norte peninsular suele representarse con jinete sobre el caballo [4]. Igualmente, en este caso nos encontramos con la sublimación de los jóvenes, incluso de los niños, y la ausencia de ensalzamiento de los

mayores, lo que no parece muy probable. Por otra parte, la asociación del caballo con la vida militar pensamos que se puede rechazar a nivel general por su presencia en lápidas de mujeres, aunque es posible en casos particulares.

Finalmente, otros autores sugieren que la representación del caballo no tendría un carácter tan simbólico y simplemente nos indicaría que nos encontramos ante una sociedad caballar, donde la representación del caballo indicaría la importancia social del difunto; sería una representación del estatus social del fallecido, una señal de pertenencia a cierta categoría social o aristocracia [1, 11]. Esta teoría, en nuestra opinión, igualmente chocaría con las edades de los fallecidos con caballo representado.

De las descripciones de Estrabón sobre cántabros y astures se puede deducir que estos pueblos tuvieron buenos jinetes, que se ejercitaban en competiciones gimnásticas e hípicas, dando incluso los jinetes cántabros nombre a la maniobra militar de caballería romana denominada *cantabricus impetus* [1, 2]. Tal vez, la cría, doma y adiestramiento de caballos pudo haber sido una de las principales ocupaciones de una parte de los jóvenes vadinienses, que dedicarían sus habilidades y conocimientos a la batalla en tiempos de guerra y a la competición en tiempos de paz [1]. En este contexto, nos encontraríamos en una sociedad caballar en la que el difunto habría destacado en su vida en alguna actividad muy relacionada con los caballos; probablemente, en ese contexto de la Hispania romana, como héroes populares en carreras de caballos, a las que tan aficionados eran los romanos, y en las que probablemente era fácil morir joven. Este carácter de héroe deportivo explicaría que les pusiesen una lápida en su recuerdo, su muerte en la juventud y el hecho de que solo aparezcan caballos en las lápidas de jóvenes [12].

Esta última hipótesis se encuentra reforzada por algunos otros datos epigráficos. Por un lado tenemos la lápida de Tridio, encontrada en Remolina en la que se observa debajo del caballo

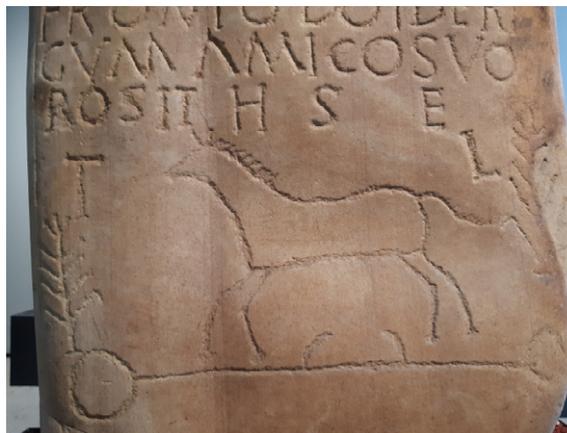


Fig. 3. Detalle de la lápida de Tridio, encontrada en Remolina. Especie de «carro» bajo el caballo. Museo de León

una especie de carro esquemático (Fig. 3). Aunque para algunos podría representar un carro funerario, nos parece más probable la representación de un carro de carreras. Tridio podría haber sido así un auriga campeón de carreras de caballos con carro. Por otra parte, en varios casos, en el interior del perfil del caballo tallado en la piedra, se pueden observar las iniciales del difunto. En este sentido son de especial interés dos lápidas encontradas en la vertiente vadiniense asturiana. En el caballo del epitafio de Flavia, encontrado en Gamonedo de Onís, aparece escrito «FLA VIN», interpretado como *Fla(via) vin(cas)* y traducido como ¡Flavia que venzas!. Igualmente, en el caballo de Septimio Silón, encontrado en Ponga, aparece «L SEP SIL BEN», interpretado como *L(ucio) Sep(timio) Sil(oni) Ben(e)* y traducido como Lucio Septimio Silón ¡ánimos! (Fig. 3). Estos mensajes en el caballo se han interpretado por unos como el deseo de dar ánimos y contribuir a su paso desde esta vida a la del «más allá»; sin embargo, para otros, este mismo mensaje, también se puede interpretar de un modo más literal y menos alegórico, como las exclamaciones de apoyo de los admiradores a su ídolo en la competición.

Por otra parte, en la lápida de Septimio Silón el caballo persigue a un venado (Fig. 4). El venado es otro animal con características funerarias y con poderes de psicopompo [8]. Sin embargo,

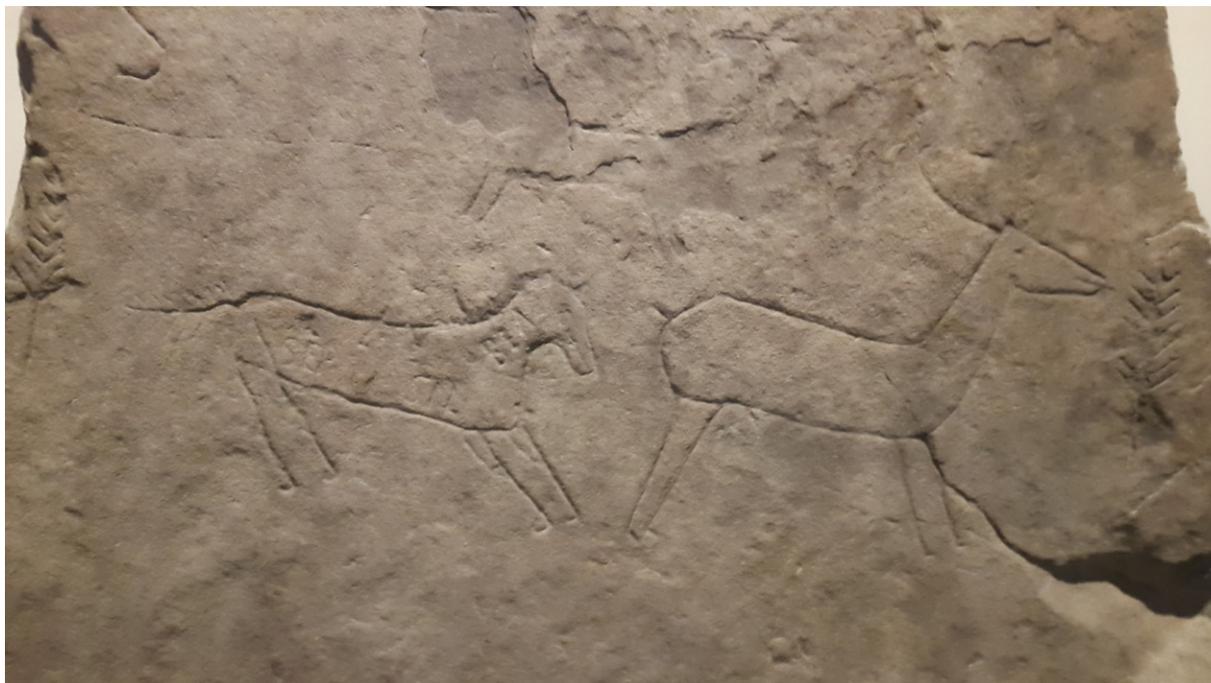


Fig. 4. Detalle de la lápida de Septimio Silón. Caballo con siglas del difunto en su cuerpo, persiguiendo un ciervo. Museo Arqueológico de Asturias (Oviedo)

además de las carreras de caballos y de cuadrigas, eran también frecuentes entre los romanos otro tipo de espectáculos, como los combates entre gladiadores y todo tipo de competiciones, entre ellos los espectáculos de caza (*venationes*), en los que pudo ser campeón Septimio Silón, cuyo caballo, con su nombre, persigue al venado. Insistiendo más en el tema, en esta lápida de Septimio Silón aparece un puñal o lanza en la parte superior. Igualmente apoya la hipótesis de campeones en competiciones con caballos la presencia de los ramos que veremos a continuación.

Aunque la mayoría de los vadinienses con lápida murieron entre los 20 y los 30 años de edad, las lápidas de Superia de San Juan de Belleño (Ponga), lo mismo que la de Maisontina de Liegos y la Flavia de Gamonedo de Onís, muertas a los 9, 19 y 20 años respectivamente, tienen representado caballo y ramo. Si aceptamos la hipótesis de que el caballo representaría a campeones en competiciones relacionadas con los caballos, habría que aceptar que en este tipo de carreras participaban también amazonas, al

tener caballo tres lápidas funerarias de mujeres. Baja estatura y poco peso son las condiciones más favorables para los jinetes en las carreras. Esta participación activa de mujeres en carreras y combates está documentada en diversos lugares del imperio romano [13].

En conclusión, la interpretación del caballo como psicopompo, no explica que solo se encuentre en lápidas de fallecidos jóvenes, no apareciendo el caballo en ningún epitafio de mayores de 45 años. Igualmente, si se acepta la interpretación del caballo como símbolo de estatus social, se supone que debería tener una mayor representación en ancianos que en niños o jóvenes. La interpretación del caballo en las lápidas vadinienses como señal de que el fallecido era un campeón en carreras y competiciones relacionadas con el caballo explica algunos datos no fácilmente explicables con otras interpretaciones. En todo caso hablaríamos de campeones locales o regionales, pues en las lápidas romanas de aurigas y gladiadores, mucho más elaboradas, se mencionan sus participaciones y victorias.

## Ramo

Otro de los adornos más característicos de los epitafios vadinienses es una especie de ramo o arbolito esquemático, que aparece en 21 de los 81 epitafios (17 pertenecen a varones y 4 a mujeres). En 14 lapidas aparecen ramo y caballo. Se observan ramos en epitafios tanto al norte como al sur de la cordillera.

Estos adornos vegetales se han identificado comúnmente con el tejo [4, 14, 15], con un claro significado funerario, simbolizando la inmortalidad y la eternidad. Otros autores las han interpretado como ramas de palmera o palmas [7, 10], que en el mundo romano funerario se mencionan como símbolo del triunfo en este caso sobre la muerte [7, 16].

La rama de palmera se asoció tan estrechamente con la victoria en la antigua cultura romana que la palabra latina palma se podía usar como metónimo para «victoria», y era un signo de cualquier tipo de victoria. Estas palmas eran el símbolo de la victoria en la competición, como se puede apreciar en múltiples mosaicos de la época (Fig. 5). La similitud entre la representación de las palmas de la victoria en los mosaicos de las carreras de caballos y en otras competiciones y las representadas en las lápidas vadinienses es clara.



Fig. 5. Mosaico de los Aurigas. Museo Nacional de Arte Romano (Mérida)

Esta interpretación de estos ramos como palmas de la victoria de nuevo sugieren que los epitafios en algunos casos podrían estar dedicados a campeones en competiciones. Con sus antecedentes de pueblo belicoso y guerrero es probable que algunos jóvenes vadinienses decidiesen aplicar sus aptitudes y conocimientos guerreros a participar en los espectáculos y competiciones a los que, ya se ha comentado, eran muy aficionados los romanos. Participar y triunfar en este tipo de espectáculos podía ser una fuente importante de ingresos, muy superior al trabajo en el campo o en las minas de oro [17, 18], así como representar un importante ascenso social. Esta hipótesis enlazaría con la interpretación del caballo como símbolo del fallecido heroizado, pero no en un contexto simbólico, sino real como campeones en competiciones hípcas, lo que explicaría algunas muertes a edades tempranas, y que se pusiese epitafio en recuerdo de este colectivo de campeones y héroes populares.

## Torques

El torques se encuentra en epitafios de 11 varones y en ninguno de mujeres. El torques siempre aparece en la parte superior de la inscripción, rodeando la M inicial, salvo en un caso en que rodea el encabezamiento DM (epitafio de Bodero Bodivescum de Sorriba). Los torques se observan en epitafios de fallecidos de 25 y 30 años, salvo los de Amparamo de Crémenes y de Tridio Quieto de Velilla de Valdoré, muertos con 40 y 50 años respectivamente.

De los 11 epitafios con torques, 5 tienen también caballo y 4 ramo. Ninguna lápida con torques tiene hederas. Todos los torques aparecen en lápidas datadas en el siglo II y solo aparecen en la vertiente leonesa del territorio vadiniense. Llama la atención que el torques en los epitafios vadinienses sea un atributo solo masculino, así como que no se asocie en ningún epitafio el torques con la hedera. Aunque compartieron siglo de utilización, sobre todo siglo II, el torques se presenta sobre todo en lápidas que se inician con la M de *monumentum*, y la hedera es más

habitual en las lápidas que comienzan con las fórmulas posteriores DM o DMMP y variantes. En este sentido, el torques podría tener utilidad para la datación de la pieza en el siglo II. El torques, sin ser muy repetido, es un ornamento de sobra conocido en este corpus epigráfico, siempre en los ejemplares hallados en la vertiente sur de la cordillera Cantábrica [15], constituyendo uno de los elementos diferenciadores de ambos grupos [19]. La representación de torques como elemento decorativo no es exclusiva de la epigrafía vadiniense, observándose también, por ejemplo, en algunas inscripciones de los vetones [19].

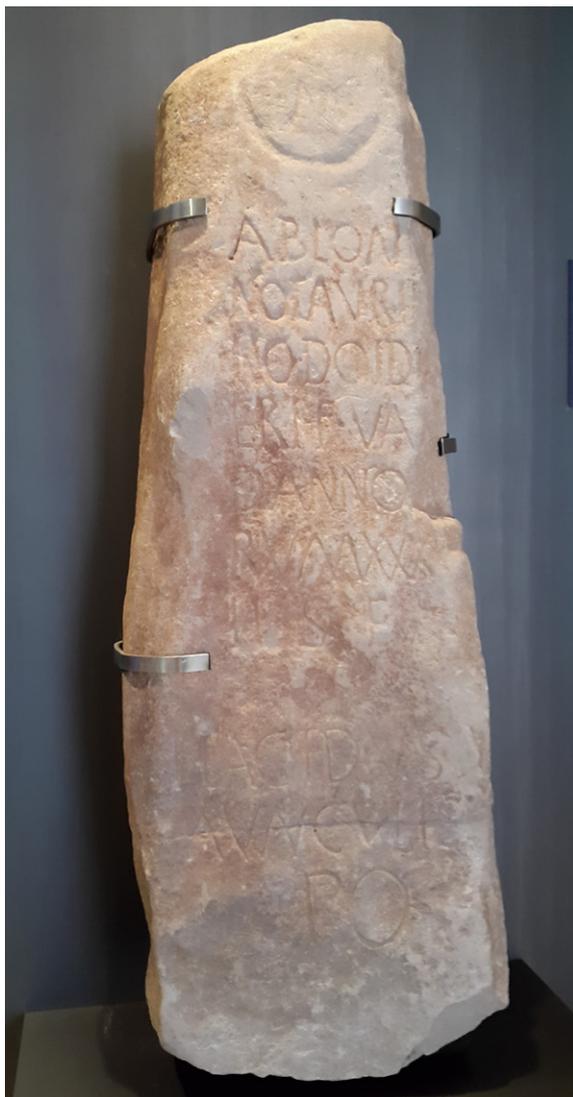


Fig. 6. Torques en epitafio de Ablonio, encontrado en Armada. Museo de León

La mayoría de los autores consideran que los torques no son solo un objeto decorativo de adorno personal sino que representan un signo de nobleza, una especie de condecoración o medalla otorgada a los mejores guerreros por sus hechos en batalla [20]. En este sentido, el análisis de la epigrafía vadiniense ofrece un balance muy pobre en relación a los vadinienses enrolados como militares en el ejército romano [2]. Es conocida la existencia de al menos dos unidades auxiliares del ejército romano con el etnónimo cántabro, la *cohors I Cantabrorum* y la *cohors II Cantabrorum*, así como de legionarios vadinienses [2]. Cabe destacarse, el epitafio de Pentovio, encontrado en Santa Olaja de la Varga, vadiniense y militar de la legión Augusta y el de un legionario de la Legión IX hallado en Verdiago. Ambos tienen torques rodeando la M inicial, y el de Pentovio también incorpora caballo.

El torques, por otra parte, indicaría una posición social elevada del fallecido, manifestando con ello su poder social y económico. Sin embargo no parece probable esta interpretación social en las lápidas vadinienses pues, como se ha dicho, la práctica totalidad de las lápidas con torques son de gente joven. En este sentido parece más probable la interpretación como condecoración dada a guerreros o deportistas en tiempos de paz. Esto mismo explicaría la ausencia de torques en epitafios femeninos, que en la interpretación social implicaría una escasa consideración social de las mujeres, cuando en realidad se piensa que era una sociedad eminentemente matriarcal, calificada por el mismo Estrabón de «ginecocracia» (Estrabón. *Geografía*, III, 3,7) [21].

### Hedera

Se observan hederas en 9 lápidas del total. Todas las hederas observadas se encuentran en lápidas datadas en el siglo II, salvo la de Alio Pendiegino de Prioro que está datada en el siglo III. No se encuentran hederas en lápidas del siglo I.

Una de las maneras más llamativas de separar las palabras en los textos epigráficos es el uso de los que los romanos llamaban la *hedera distinguens*, es decir del dibujo de una hoja de hiedra como interpunción para separar o distinguir las palabras o las frases. En otras ocasiones la hiedra aparece aparentemente como elemento decorativo o para llenar huecos (Fig. 7).



Fig. 7. Hederas en la parte superior de la lápida de Tridio de Remolina. Museo de León

En las lápidas vadinienses se suele asegurar que la hiedra no aparece nunca como interpunción [1]. Sin embargo, se observa una hiedra entre la D y la M del encabezamiento de la lápida de Garbilo de La Llama de Guzpeña, y también en el epitafio de Vado Nebira de Remolina, en el que se encuentra una hiedra tras Nebira separando las palabras en el texto (Fig. 8).

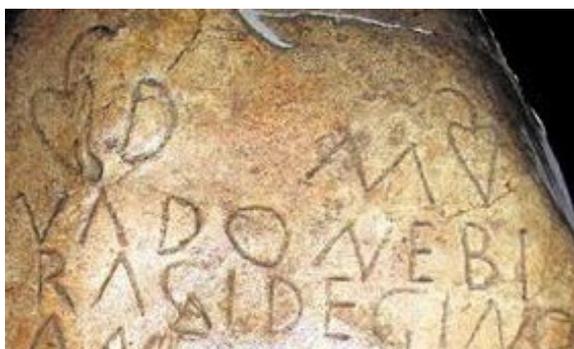


Fig. 8. Hederas en la parte superior de la lápida de Vado Nebira y como interpunción tras Nebira. Museo Etnográfico de Riaño

En el resto de lápidas, y también en la de Vado Nebira, las hederas parecen tener un uso más bien ornamental o simbólico. A nivel simbólico en el mundo greco-romano y también en el egipcio la hiedra se ha interpretado significando la unión, el amor y también la denominada *devotio*, en el sentido de fidelidad a un jefe, defenderlo y seguirlo hasta la muerte [22]. Por su carácter de hoja perenne se ha relacionado también con la inmortalidad y la eternidad, lo que justifica plenamente su frecuente presencia en estelas funerarias hispano-romanas [4].

### Lápidas oicomorfas

Referido a aquellas lápidas cuyo texto está enmarcado en la representación esquemática de una casa. Este tipo de lápidas, seis en total, se observan en las lápidas funerarias asturianas y de datación tardía (Fig. 9).

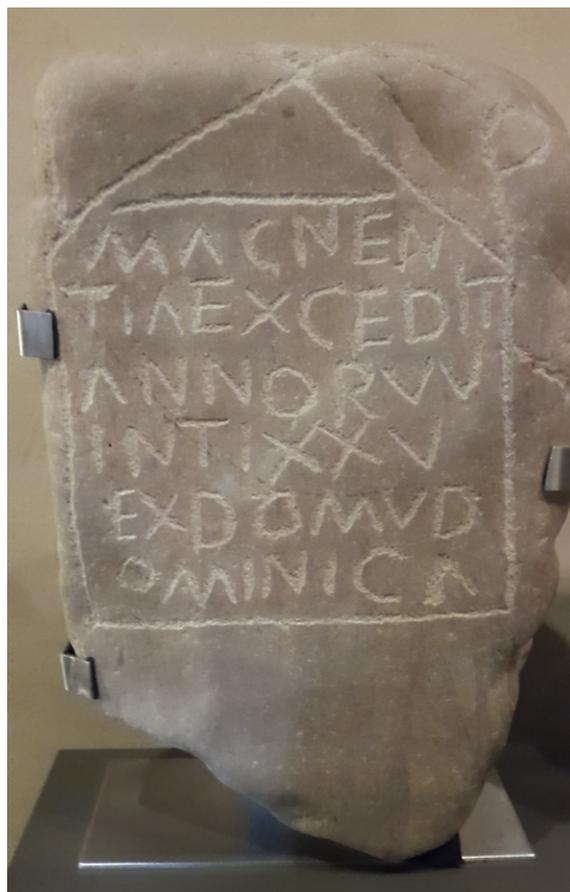


Fig. 9. Lápida oicomorfa de Magnentia, de Soto de Cangas. Museo Arqueológico de Asturias (Oviedo)

Las lápidas oicomorfas carecen del resto de adornos habituales en las lápidas vadinienses, no tienen caballo, ni ramos (salvo la lápida de Dovidena, hallada en Coraín, en la que se advierte un arbolito en la parte superior rota), ni hederas, ni torques.

La interpretación habitual de esta representación de una casa en el ámbito funerario sería como el «lugar de acogida del alma del difunto en su nueva residencia en el más allá» [10] o una «última mansión del difunto idéntica a la casa que disfrutó en vida» [4].

## Cruces

### Esvástica

Una cruz gamada o esvástica aparece en el epitafio de una mujer de 88 años, Voconia Careca, hallada en Corao -Cangas de Onís- (Fig. 10).

La esvástica se observa con frecuencia en mosaicos romanos de tipo geométrico, como en la villa romana de La Olmeda (Palencia) y como símbolo ligado a la competición y al ambiente militar, al menos desde hace 2 500 años, siendo habitual su representación en mosaicos romanos [23]. Así la podemos ver representada en el «Mosaico del atleta vencedor», expuesto en el Museo de Zaragoza y procedente de la Villa de Estada (Huesca) de finales del siglo IV - principio del siglo V, donde se muestra una esvástica en la parte superior [26]. A la altura del brazo del atleta vencedor se observa también un ramo similar al que se observa en los epitafios vadinienses.

Algunos autores sugieren para la esvástica un simbolismo de fecundidad y fertilidad. Para otros autores la esvástica es un símbolo solar y también se ha señalado como amuleto de la buena suerte [4]. Entre los primitivos cristianos la esvástica representaría a Cristo en la forma conocida como cruz monogramática [24, 25]. También se ha indicado que la esvástica pudiera haber servido para disimular la cruz cristiana en momentos de persecución religiosa.

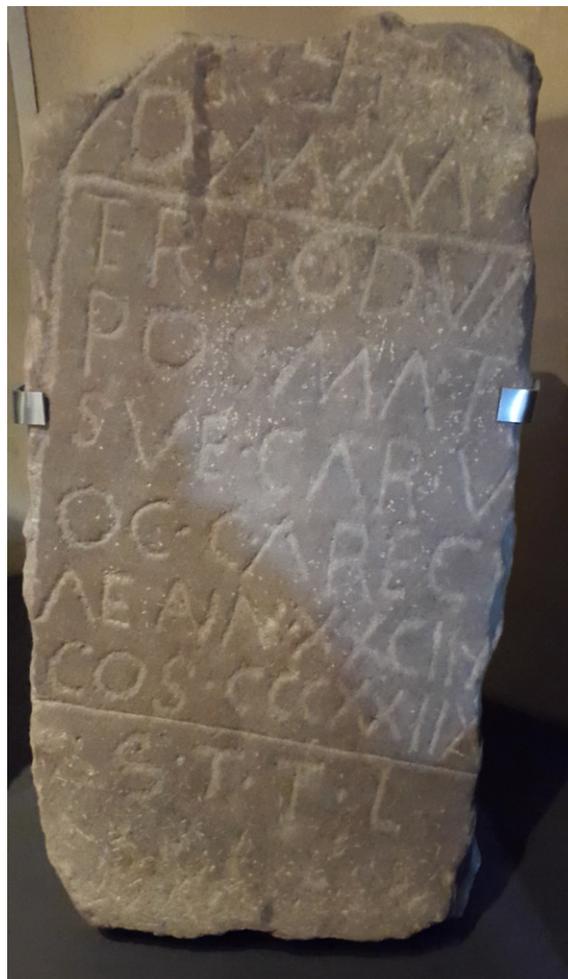


Fig. 10. Esvástica en la parte superior de la lápida de Voconia, encontrada en Corao. Museo Arqueológico de Asturias (Oviedo)

En nuestro caso la esvástica aparece en un epitafio de una mujer de 88 años, Voconia Careca, por lo que es difícil atribuirle un significado militar o deportivo, siendo más posible alguna de las otras posibilidades.

### Cruces de apariencia cristiana

Una cruz de tipo griego (con los cuatro brazos de igual tamaño) aparece sobre el caballo en el epitafio de Maisontina, en el lugar teórico del jinete (Fig. 11). La cruz tiene punciones en la mitad y los extremos de los cuatro brazos. El significado de esta cruz es incierto. La lápida de Maisontina está datada en el siglo III, por lo que pudiera representar que la jinete era cristiana. Se piensa que el cristianismo llegó a León a

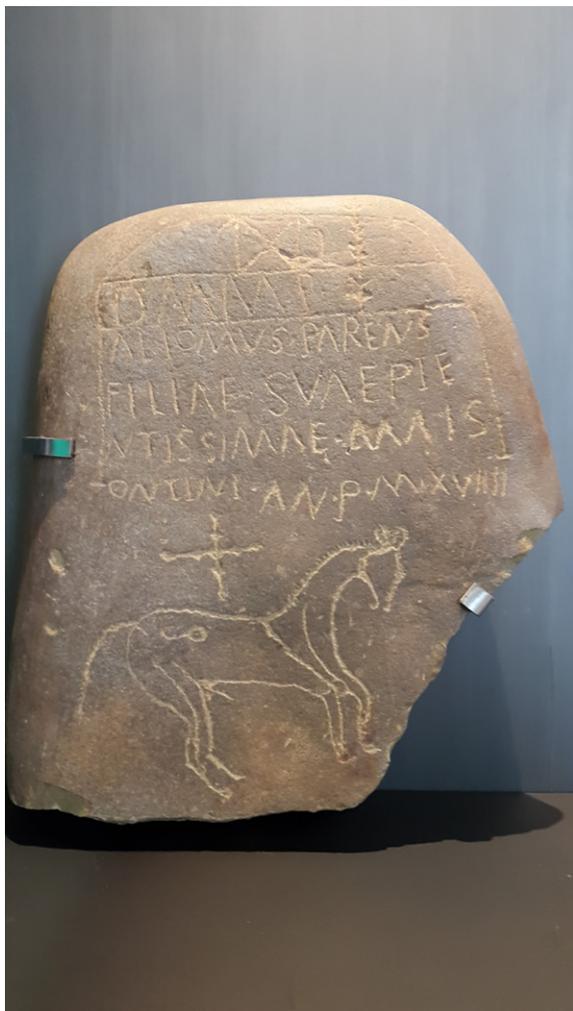


Fig. 11. Cruz sobre el caballo de la lápida de Maisontina de Liegos. Museo de León

través de los militares que venían del norte de África [25], y en León estaba instalada de modo permanente la Legio VII Gemina, la base militar romana más potente de la península. Igualmente, se cree que por este motivo el cristianismo arraigó en León antes que en otros lugares de la Hispania romana, en las *canabae* o conglomerado de población surgido alrededor del campamento militar [26]. La carta 67 de San Cipriano de Cartago, primer documento del cristianismo en la península, pone de manifiesto que el cristianismo estaba instalado y organizado en León en el año 254 [25, 26]. Unos años antes comenzó la dura represión del cristianismo del emperador Decio que obligaba a los cristianos a dar culto al emperador y a los dioses romanos,

bajo penas de cárcel, tortura y ejecución [27]. La represión hizo mella en León, con la conocida apostasía del obispo de León/Astorga y el consiguiente rechazo de sus feligreses que motiva la carta de Cipriano de Cartago para intentar poner orden ante la existencia de dos obispos, el apóstata y el nuevo elegido por los fieles.

La lápida de Maisontina tiene palma en la parte superior derecha, y en el cristianismo la palma representó el martirio. La hipotética existencia de mártires entre cántabros y astures en relación con los actuaciones anticristianas de los emperadores romanos ya ha sido sugerida por otros autores [28]. No parece probable que Maisontina fuera martirizada, ni probablemente que llegara a tener que pasar la prueba de dar culto al emperador, que en principio se exigiría a personas de cierta significación e importancia. Por otra parte, si hubiese sido martirizada es probable que quedase constancia de ello en el martirologio.

Esta misma lápida presenta un símbolo en la cabecera consistente en un X encuadrada y con semicírculos a los lados de significado aún más incierto, aunque pudiera ser interpretada como *X(ristus)*, del mismo modo que se hace en la lápida de Noreno que se verá a continuación. Alternativamente, esta parte superior pudiera ser solo un adorno geométrico para rellenar esa parte de la piedra. Hay otros datos que invitan a pensar en un origen palocristiano en este epitafio, como son la expresión *pietissima* (muy piadosa) que cuenta igualmente con otros paralelos en el ámbito paleocristiano [28], aunque este término no es raro en la epigrafía vadiniese, estando presente en otros 4 epitafios, tres de hombres y uno de mujer. Finalmente, en esta lápida faltan las expresiones finales *HSE (hic sita est)* y/o *STTL (sit tibi terra levis)*, que se considerarían elementos más propios de la epigrafía pagana (romana) [28]. Si esto fuese así, el epitafio demuestra un sincretismo con las divinidades del panteón romano, al estar dedicada por otra parte a los dioses Manes. Es una hipótesis que Maisontina fuese cristiana y que su padre al poner la lápida quisiese manifestar la cristian-

dad de su hija, a la vez que mantenía las formas con la dedicación a los dioses romanos.

Una cruz se encuentra igualmente en el frontón de la lápida oicomorfa de Noreno de Soto de Cangas (Fig. 12), probablemente del siglo IV, y que se ha considerado como claramente cristiana [28]. Sobre el tejado de la izquierda se observan una X, A y W, que se han interpretado como X(ristus), que correspondería al anagrama cristiano de Constantino o crismón y el alfa y omega (principio y fin) [25].

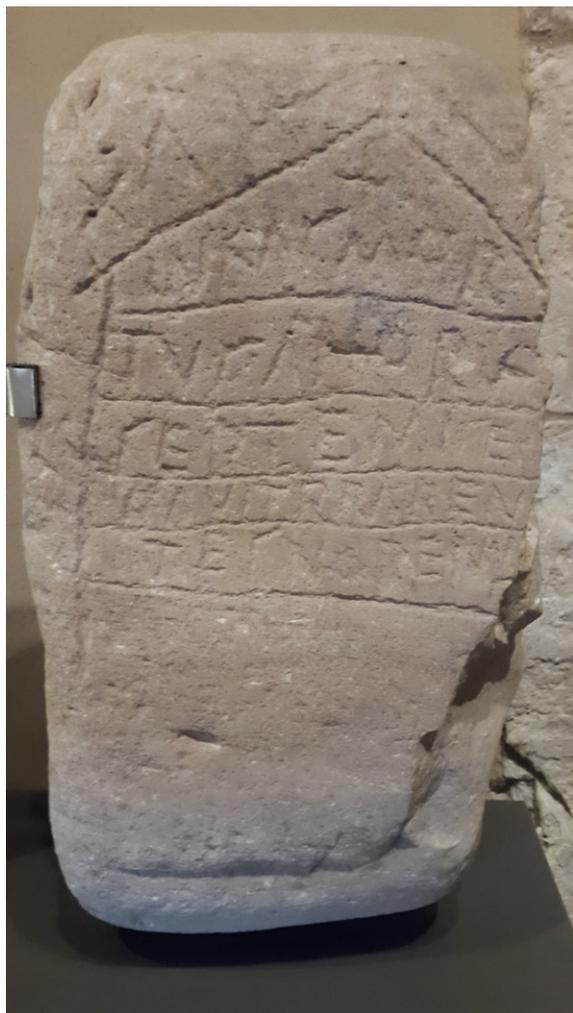


Fig. 12. Cruz en la lápida de Noreno de Soto de Cangas. Museo Arqueológico de Asturias (Oviedo)

## Otros

Un disco sencillo, con rayos, está presente en la parte superior fragmentada de la lápida de Superia, de San Juan de Beleño. Parece claro que es una representación solar.

Un disco radiado, o rosa hexapétala (aunque dos radios están muy desdibujados), con radios lanceolados trazados a compás, aparece en la lápida de Pentius Festus de Crémenes. Se le atribuye un simbolismo solar y también simboliza al Júpiter galo [8].

Un puñal de antenas se observa en la parte superior de la lápida de Septimio Silón de San Juan de Beleño, probablemente relacionado con las actividades cinegéticas del difunto.

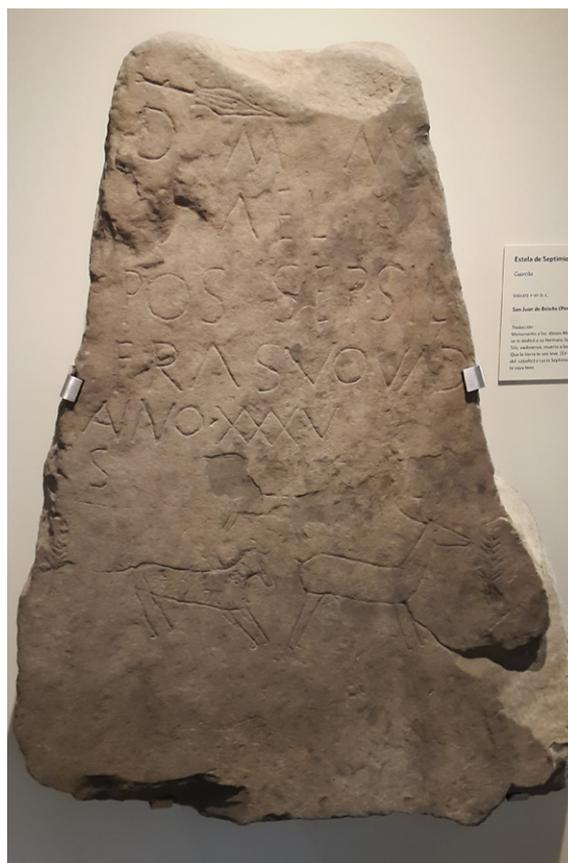


Fig. 13. Puñal de antenas en la parte superior de la lápida de Septimio Silón. Museo Arqueológico de Asturias. Oviedo

Un símbolo sin identificar está grabado en la grupa del caballo de Maisontina. Otros caballos tienen letras grabadas en su interior que suelen corresponder con la identificación del fallecido (L SEP SIL, FLA, SDV y VAD) y en dos casos se añaden palabras de ánimo. Por este motivo, y por su ubicación en la grupa, el símbolo del caballo de Maisontina pudiera corresponder a una marca que identificase a la fallecida o bien ser la divisa de la yeguada que igualmente identificase a la difunta.

Dos círculos unidos por una línea horizontal, con dos salientes curvos en la zona media, aparecen debajo del caballo de la lápida de Tridio de Remolina. Se ha interpretado como una especie de carro.

Un arco único se observa rodeando la M inicial del epitafio de Pentius de Aleje y un arco doble rodea la parte superior del epitafio de Munigaligo de Valdoré. En general se piensa que estos arcos no tiene otra función que la de enmarcar el conjunto de la composición epigráfica [8]. Una línea incisa sencilla, que se hace doble en la parte superior, rodea el epígrafe del epitafio de Caelión de Liegos, probablemente solo para enmarcar el texto. Una línea acabada en «u» aparece en parte superior de la lápida de Tridio de Remolina, probablemente también para enmarcar el texto porque en esa zona la piedra tiene un saliente.

Finalmente, se observa parte de un personaje representado en la parte alta de la lápida de Superia (fragmentada en esa zona), que se interpreta como una simple representación del difunto. El hecho de que apoye su mano en una vara pudiera ser un atributo de la dignidad del muerto [8]

## Conclusiones

En conclusión, las lápidas vadinienses fueron realizadas a lo largo de tres o cuatro siglos, en los que gustos, creencias y costumbres pudieron verse modificados de modo significativo, por lo que no necesariamente todos los adornos

observados tienen que tener el mismo significado en todos los casos. La ornamentación más habitual son los caballos y los ramos; menos frecuentes son los torques, las hederas y la tipología oicomorfa; en escasas lápidas se encuentran cruces. La abrumadora presencia del caballo en lápidas de jóvenes sugieren que, al menos en algunos casos, pudieran estar dedicadas a guerreros o bien a campeones en deportes relacionados con el caballo en tiempos de paz. Es probable que en otros casos, en este contexto funerario, el caballo tenga el simbolismo de psicopompo. Los arbolitos, ramos o palmas, pudieran representar la victoria en la competición deportiva y alternativamente la victoria en cualquier otro aspecto de la vida o de victoria sobre la muerte. Los torques, por aparecer mayoritariamente en gente joven, y solo en varones, sugieren de nuevo una condecoración o medalla en el campo militar o deportivo, más que como un símbolo de poder económico y social. Las hederas parecen tener un significado de unión y fidelidad, aunque también pueden ser un recurso como adorno y excepcionalmente en los epitafios vadinienses como interpunción. Las cruces de apariencia cristiana probablemente tienen este origen y simbolismo, mientras que la esvástica tiene un significado más incierto.

## BIBLIOGRAFÍA

- 1.- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, M.C. *Los astures y los cántabros vadinienses. Anejos de Veleia*. Series minor 10. Universidad del País Vasco. Vitoria, 1997. ISBN: 84-7585-933-X.
- 2.- MARTINO GARCÍA, D. «Militares vadinienses. Un estudio epigráfico sobre la participación de los cántabros vadinienses en el ejército romano». *Oppidum: cuadernos de investigación*, 2020; 7, págs: 185-193.
- 3.-TURCAN, R. *Les sarcophages romains et le probleme du symbolisme funéraire*, ANRW,II, 1 6.2, 1978, págs: 1701-1702.
- 4.- MARCO SIMÓN, F. «Las estelas decoradas de los conventos caesaraugustano y cluniense». *Caesaraugusta*, 1978; nº 43-44, págs: 3-259.
- 5.- MARTINO GARCÍA, D. «Acercas de la cronología de la epigrafía vadiniense. Revisión historiográfica y nuevas propuestas». *UNED. Espacio, Tiempo y Forma. Serie II. Historia Antigua t.*, 2012; 25, págs: 305-326.
- 6.- PÉREZ GUTIÉRREZ, M.L. *Estructura social de los cántabros occidentales y su evolución durante el Imperio Romano según la documentación epigráfica. Concomitancias y diferencias con los demás cántabros y sus vecinos astures*. Tesis doctoral. Universidad de Cantabria. Santander 2018.
- 7.- ZAMORA MERCHÁN, M., QUESADA SANZ, F. (coord.). *El caballo en la antigua Iberia. Estudio sobre los équidos en la Edad del Hierro*. Real Academia de la Historia. Universidad Autónoma de Madrid, Servicio de Publicaciones. 2003.
- 8.- SANTOS YANGUAS, N. «Muerte y ultratumba en las inscripciones romanas de Asturias». *Tiempo y Sociedad*, 2013;11, págs:62-148.
- 9.- SIMÓN CORNAGO, I. «Los jinetes de las esquelas de Clunia». *Acta Paleohispánica XII. Paleohispánica17* (2017), págs: 383-406.
- 10.- SANTOS YANGUAS, N. «La lápida de Flavia hallada en Gamonedo (Concejo de Onís) y los vadinienses del Oriente de Asturias». *Tiempo y Sociedad*, 2014; 16, págs: 7-18.
- 11.- GAGÉ, J. *Une société cavalière dans le Nord-ouest de l'Espagne romaine: le dossier des »vadinienses«*. Mélanges P. Wuilleumier. París; 1980, págs:133-142.
- 12.- ÁLVAREZ LARIO, B, ÁLVAREZ ROY, L. «Aproximación a la enfermedad y muerte de los vadinienses». *Acta Med Hist Adriat*, 2017; 15(1), págs:147-168 .
- 13.- MAÑAS NÚÑEZ, M. «Mujer y sociedad en la Roma Imperial del siglo I». Norba, *Revista de Historia*, 1996-2003;16, págs:191-207.
- 14.- GARCÍA MERINO, C. *Nuevo epígrafe vadiniense, procedente de Carande (León), y el problema de los vadinienses como grupo de población hispanorromano*. 1972, BSAA 38, págs: 499-511.2.
- 15.- MARTINO GARCÍA, D. «Nuevas aportaciones al corpus epigráfico vadiniense». *Veleia*, 2014;31, págs:199-211.
- 16.- GALEANO CUENCA, G. «Epigrafía funeraria romana de la provincia de Córdoba». *Flor. II.*,8, 1997, págs: 471-534.
- 17.- SASTRE PRATS, I., SÁNCHEZ-PALENCIA RAMOS, F.J. «Clientela y minería del oro entre los cántabros vadinienses». *Debita verba: estudios en homenaje al profesor Julio Mangas Manjarrés / coord. por Rosa María Cid López, Estela Beatriz García Fernández; Julio Mangas Manjarrés (hom.)*, 2013, Vol. 2, ISBN 978-84-8317-998-7, págs: 253-270.
- 18.- DOMERGE, C., MARTIN, T. *Minas de oro romanas de la provincia de León. II*. Ministerio de Educación y Ciencia. 1977. ISBN 978-92-0-008174-3.
- 19.- GONZÁLEZ, M.C., Santos J. «La epigrafía del conventus cluniense. I. Las estelas vadinienses». *Memorias de historia antigua*, ISSN 0210-2943, nº 6, 1984 (Ejemplar dedicado a: Población y poblamiento en el norte de la Península Ibérica), págs: 85-112.
- 20.- DE LA BANDERA ROMERO, M.L. «Estudio crítico de los «torques ibéricos»». *Habis*, 1987-1988, nº 18-19, págs:531-564.
- 21.- IGLESIAS GIL, J.M. «Estructura social, poblamiento y etnogenia de Cantabria». *Memorias de historia antigua*, 1977, nº 1, págs: 179-189.
- 22.- LÓPEZ PÉREZ, A. *La hoja de hiedra. El gesto iconográfico de la unión*. 2023.  
[https://www.academia.edu/106954989/LA\\_HOJA\\_DE\\_HIEDRA](https://www.academia.edu/106954989/LA_HOJA_DE_HIEDRA).
- 23.- PAZ PERALTA, J.A. «Génesis de las colecciones de escultura y mosaicos romanos en el Museo de Zaragoza. Desde su origen hasta el catálogo de 1929». Museo de Zaragoza. 2019. *Boletín* 20.

- 24.- NAVASCUÉS Y DE JUÁN, J.M. «Trío de estelas». *Revista de la Universidad Complutense*, 1972, vol XXI, n.º 83, págs: 149-185.
- 25.- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. *La carta 67 de Cipriano y el origen africano del cristianismo hispano*. Real Academia de la Historia. Madrid 1986.  
<https://www.cervantesvirtual.com/research/la-carta-67-de-cipriano-y-el-origen-africano-del-cristianismo-hispano-0/00d1492e-82b2-11df-acc7-002185ce6064.pdf>
- 26.- TEJA, R. «La carta 67 de S. Cipriano a las comunidades cristianas de León-Astorga y Mérida: algunos problemas y soluciones. Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano». *Antig. Crist. (Murcia) VII*, 1990, págs:115-124.
- 27.- SANTOS YANGUAS, N. Decio y la persecución anticristiana. *Memorias de Historia Antigua xv-xvi*, 1994, pags: 143-181.
- 28.- SANTOS YANGUAS, N. «El epitafio de Noreno y los orígenes del cristianismo en Asturias». *Hispania Antiqua. Revista de Historia Antigua*. XLII, 2018, págs: 199-217.

# Revista de **FOLKLORE**

Fundación Joaquín Díaz

[funjdiaz.net](http://funjdiaz.net)

