Revista de FOLKLORE

Fundación Joaquín Díaz

Revista de Folklore Nº 445

Objetos virtuosos 3
Joaquín Díaz

Sortilegios, hechizos y vida rural en Menorca, una mirada a su evolución .. 4
Antoni Picazo Muntaner

Léxico patrimonial. Culturemas palentinos 13
Clara Ayuso Collantes

Reliquias de la Pasión de Cristo en Extremadura 31
José María Domínguez Moreno

La Estudiantina o Jota navideña. Composición musical de la navidad en la huerta de Murcia 52
María Luján Ortega y Tomás García Martínez

Demetrio Díaz Gilarranz, un desconocido para los vecinos de Bernuy de Porreros (Segovia) (y II) 63
Pascual González Galindo

El nombre de algunos instrumentos musicales en el «Banquete de los eruditos» de Ateneo 66
Óscar Patón Cordero

Sumario

Revista de Folklore número 445 – Marzo 2019
Portada: *Cenicienta*, por John Everett Millais. 1881
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

Objetos virtuosos

El lobo como animal peligroso y el bosque como espacio prohibido son arquetipos frecuentes en la tradición oral. Podríamos recordar como paradigma el cuento de caperucita roja y tantos otros en los que la actitud de los animales y su posible peligrosidad son descritos minuciosamente para que todo ello sirva de admonición o aviso a los oyentes, especialmente si son niños. Pero veamos otro ejemplo, el de la descripción pasiva, en el que una mentalidad campesina debe dar explicación a un hecho mágico que llega en forma de relato. Recurramos al cuento de «La cenicienta» –por estas tierras llamada la «marrana cenicienta»-, del que recordaremos los pasajes principales siguiendo una versión local recogida en Castilla. Un padre tiene tres hijas y tiene que salir de viaje fuera de España. Les pregunta qué quieren que les traiga a su regreso. Las dos mayores eligen objetos que las embellezcan. La pequeña, ante la sorpresa y la risa de sus hermanas que la desprecian, prefiere que le traiga una vara de nogal con tres nueces. Poco después se anuncia un baile para casar al príncipe, y las mayores se engalanan con sus regalos; la cenicienta pide a la varita de la virtud las mejores joyas durante tres noches seguidas: «Varita de la virtud, por la nuez primera que me salga un vestido... más bonito que el de mis hermanas». La varita se lo concede y ella enamora al príncipe. Éste no descansa hasta que la encuentra, se casan y son felices.

Interesa destacar que en el cuento no aparece para nada el hada buena que se menciona en versiones francesas o de otros países europeos. En versiones antiguas apenas se habla de hadas en este tipo de narraciones y cuando se hace se asimila su poder al de las brujas o hechiceras, lo cual nos recuerda la definición que de hada se da en el *Diccionario de Autoridades*: «Aquellas mugeres que fingieron los antiguos ser Ninphas, que estaban encantadas; y también creyeron ser las Parcas... corresponde a lo que oy llamamos Hechiceras». Es decir, que cuando ha de intervenir algún poder sobrenatural para transformar a cenicienta en una mujer atractiva, es la «varita de la virtud», con el propio concurso de la protagonista, la encargada de hacerlo. Esa vara de la virtud (entendido el término virtud como «fuerza de las cosas para causar sus efectos», según aparece en la primera acepción del DRAE) parece más una vara criptestésica o rabdomántica capaz de buscar minerales o fuentes subterráneas, que la varita mágica de las hadas que abundan en los cuentos modernos. De hecho, las hadas aparecen en castellano sólo como las traductoras del destino, mientras que las hechiceras (es decir las hacedoras de algo artificioso o mágico) y las brujas (esto es, las personas con fuerza para actuar sobre la naturaleza o hacer de mediadoras; recordemos que bruja se sigue llamando también en español al turbión que levanta el polvo en los caminos o tierras) se parecen mucho más a la fuerza mágica de nuestra versión. Nadie cuenta correcta o naturalmente algo en lo que no cree y, precisamente por eso, la cenicienta aparece en el relato como lo que es y como la suponía nuestra narradora: una mujer peculiar con poderes especiales y no la hijastra blanda y abandonada que necesita el apoyo de un hada para enfrentarse a su destino. Esto nos llevaría a discutir acerca de los tipos de relato, habitualmente considerados por los estudiosos como «falsos» y «verdaderos» para quien los cuenta. No hay que olvidar que casi todos los relatos que contemplaban la relación entre seres humanos tenían que ver con la unión entre hombres y mujeres, girando alrededor de ese tema y sus posibles variantes todas las formas lícitas o ilícitas de obtener el favor del amado o amada. Los grimorios más conocidos solían tener –como el de San Cipriano- hasta la fórmula que se debía decir cuando se cortaba la varita, que había de ser de avellano, laurel, almendro o álamo y debía cortarse con un cuchillo nuevo, exorcizado y hecho de hierro o de plata. Con esa varita se podían hallar tesoros, encontrar aguas subterráneas, dominar a otra persona como si se tratara de un bastón de mando e incluso –si se ataban sobre ella las medias y se metía debajo de la almohada al irse a dormir- una mujer podía ver en sueños a quien habría de ser su marido… Me quedo con una frase de Levi Strauss para explicar todas esas fórmulas de hechicería que tuvieron y tienen todavía tanto éxito en nuestra sociedad aparentemente liberada de las supercherías: «La función del mito es proporcionar un modelo lógico para resolver una contradicción».

Carta del director

Sortilegios, hechizos y vida rural en Menorca, una mirada a su evolución

Antoni Picazo Muntaner

Este artículo forma parte y se enmarca dentro del proyecto de investigación HAR2015-67585-P «Gobierno, guerra, grupos de poder y sociedad en el reino de Mallorca durante la Edad Moderna» (MINECO/AEI/FEDER, UE).

1. Introducción

Mientras que los análisis del fenómeno de la hechicería tanto en Europa como en América son muy abundantes (Levack, Macfarlane, Sharpe, Barry, Hester, Roberts, Rosen, Murray...), y en España los personajes que han teorizado y profundizado en ella han dejado una profunda huella (Caro Baroja...), los estudios sobre Menorca son más bien escasos, a excepción de algunas obras de referencia que, con el paso del tiempo, se han convertido en clásicos, como la de José Luis Amorós «Brujas, médicos y el Santo Oficio. Menorca en la época del Rey Hechizado»[1]. Amorós analizó con detenimiento la dinámica que siguió la sociedad menorquina frente a unas manifestaciones que se extendieron a toda las capas de la población y que escapaba a su comprensión. La proliferación de casos en toda la isla no hizo sino aumentar el terror entre aquella masa poblacional católica y tremendamente devota. Pero para poder comprender perfectamente cómo se hilvanó aquella dinámica de brujas, hechiceras y poseídos Amorós arrancó con una de las cuestiones fundamentales que cabría tener en cuenta, el análisis de la coyuntura general de la isla para pasar después a estudios de casos concretos, creencias, rituales y, por supuesto, obras de la época que trataban sobre el aquella cuestión. En esa coyuntura, como ha dejado patente Josep Juan Vidal en su obra sobre la conquista inglesa de Menorca, la isla no era fácil de gobernar, y no solo por la cuestión estratégica, sino también, y como bien señala el autor, por las grandes desavenencias y latentes conflictos sociales que estaban presentes en ella[2]. No obstante, la obra de Amorós está, como bien indica el título, centrada en el reinado de Carlos II y lo que la caracterizó, un verdadero auge de la hechicería que fue creciendo tanto en procesos como en el impacto que causaron, teniendo su máximo apogeo en plena Guerra de Sucesión a la Corona de España.

Como es lógico, cabría señalar algunos escritores que a principios del siglo XX citaron, aunque brevemente, la importancia de aquel fenómeno en una isla tan pequeña, como Francisco Hernández en su «Compendio de geografía»[3] o incluso las referencias de algunos autores británicos del momento, como George Cleghorn y sus observaciones médicas sobre la isla[4] en la que hizo algunas reflexiones sobre las brujas, recogiendo además lo que contaban los propios menorquines sobre ellas, aunque él personalmente, siguiendo las líneas científicas de la época, tildaba de folclore y credulidad popular.

1 AMORÓS, José Luis. «Brujas, médicos y el Santo Oficio. Menorca en la época del Rey Hechizado», Maó: Institut Menorquí d'Estudis, 1999.

2 Vid. la magna obra de JUAN VIDAL, José. «La conquesta anglesa i la pèrdua espanyola de Menorca com a conseqüència de la guerra de Successió a la Corona d'Espanya», Palma: El Tall, 2009, p. 16 y siguientes.

3 Vid. HERNÁNDEZ SANZ, Francisco. «Compéndio de geografía é historia de la isla de Menorca», Madrid: 1908.

4 CLEGHORN, George. «Observations on the epidemical diseases in Minorca from the year 1744 to 1749», London: 1779, p. 84. Los habitantes de Menorca realizaron varios comentarios a Gleghorn, todos en una misma línea, explicando que, «aquí no hay enfermedades más frecuentes que la brujería, los encantamientos y los espíritus malignos».

También cabría destacar dos volúmenes que, si bien no están dedicados exclusivamente a la hechicería, si que tratan sintéticamente el tema, como el de Ramón Rosselló Vaquer «Menorca davant la Inquisició»[5] o el artículo de Marc Pallicer «La Inquisició a Menorca durant la Guerra de Successió espanyola: 1706-1713»[6].

Así pues hablaremos de hechicería en pleno sentido de la palabra, de algunas actuaciones que tanto hombres como mujeres ejecutaron, y por ello fueron procesadas, para cambiar su propia realidad o la de sus vecinos. Acciones estas que, según Gaskill fenecerían con el desarrollo de la ciencia[7], especialmente en el siglo XIX, aunque en muchas áreas esa «realidad» siguió prevaleciendo, especialmente en los pueblos y áreas rurales. Ello también nos obliga a alejarnos de aquella visión romántica descrita por Michelet[8] que veía a aquellas personas como «rebeldes surgidos de los siglos de la desesperación».

2. Las motivaciones hacia los sortilegios y la dinámica inquisitorial

Un análisis de algunos procesos contra hechiceras que se realizaron en Menorca nos proporcionará una valiosa información sobre el modo de comportamiento de una sociedad eminentemente rural, sus miedos y las influencias que recibieron de otras geografías y de cómo con el paso del tiempo fueron mutando y evolucionando. Para ello percibir la evolución de esa dinámica, el cambio evolutivo en sus perfiles, nos hemos centrado únicamente en el análisis puntual de algunos expedientes. En todos ellos existe un gran denominador común, que se repite en otras geografías: la inmensa mayoría de procesados fueron mujeres, con un perfil prácticamente idéntico. A saber, mujeres abandonadas[9], pobres, con escasos recursos para la supervivencia[10] y situadas en los sectores excluidos[11] de la sociedad en la que vivían, pero sobre todo eran profundamente devotas. En ese sentido, el de la exclusión, la pertenencia a un grupo socialmente peligroso como era la de la hechicería, pero también socialmente necesario, se consolidó y se añadió a los rumores, que fueron creciendo exponencialmente, convirtiendo lo que fue una práctica de sortilegios en algo tremendamente diabólico[12]. En cambio, los pocos hombres que fueron procesados se movieron por un único motivo, el interés sexual. Prueba de esta última afirmación lo hallamos en

5 ROSSELLÓ VAQUER, Ramón. «Menorca davant la Inquisició», Maó: Consell Insular de Menorca, 1982, que recoge la mayoría de procesos de aquella isla.

6 PALLICER, Marc. «La Inquisició a Menorca durant la Guerra de Successió espanyola: 1706-1713», *Randa*, 62 (2009), pp. 81-90.

7 Para la alteración de la realidad y la recreación fantástica, vid. GASKILL, M. «The Pursuit of Reality: Recent Research into the History of Witchcraft», *The Historical Journal*, Vol. 51, No. 4 (Dec., 2008), pp. 1069-1088.

8 MICHELET, J. «La bruja», Valladolid: Ed. Maxtor, 2014.

9 SÁNCHEZ RUBIO, Rocío; TESTÓN NÚÑEZ, Isabel. «Mujeres abandonadas, mujeres olvidadas». *Cuadernos de Historia Moderna*, 1997, vol. 19, p. 91-119.

10 LAGARDE, M. «Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas», México: UNAM, 1999. La autora cita la gran ansiedad que generaba determinadas situaciones o miedos: «Las que contaban con el apoyo de un hombre, no necesariamente su marido, vivían con la angustia de ser abandonadas o bien quedando solas esperando a su hombre», p. 2.

11 GOMA, R.; SUBIRATS, J. y BRUGUÉ, J. «Análisis de los factores de exclusión social», Madrid, Fundación BBVA, 2005, p. 12, explican como «La exclusión es mucho más un proceso (o un conjunto de procesos) que una situación estable. Y dichos procesos presentan una geometría variable. Es decir, no afectan sólo a grupos predeterminados concretos, más bien al contrario, afectan de forma cambiante a personas y colectivos, a partir de las modificaciones que pueda sufrir la *función de vulnerabilidad* de éstos a dinámicas de marginación».

12 STEWART, P.; STRATHERN, A. «Brujería, hechicería, rumores y habladurías», Madrid: Akal, 2008. En el sentido de «bulo», de «rumor», Caro Baroja ya afirmó como aquel era un elemento de un fuerte descrédito para la mujer y se convirtió en un «acto colectivo».

el juicio contra Lorenzo Pomar[13], un religioso de Ciutadella que en 1681 fue encausado porqué utilizaba conjuros e invocaciones al mismo demonio para asustar y obtener favores sexuales de sus feligresas.

Para entender bien las causas que provocaron que en Menorca, una isla relativamente pequeña, con un numero de población también muy escaso (entre 6.000 y 8.000 habitantes para el siglo XVI), hubiera una verdadera psicosis colectiva de miedo, y credulidad, hacia el fenómeno de la hechicería habría que hacer referencia a una cuestión fundamental: la «religiosidad popular» podía percibir las fuerzas ocultas, tanto divinas como naturales, como algo domesticable y, sobre todo, útil. Utilidad sintetizada por José Boscá quien en su trabajo deja meridianamente claro como determinados estratos de la población buscaron durante la Edad Media el recurso «mágico» para acabar con enfermedades y sufrimientos[14]. Ciertamente, la memoria colectiva de un pasado no muy lejano en que turcos y berberiscos asolaron la isla[15], las epidemias y tempestades que conoció, la falta de productividad de sus campos y las míseras condiciones de una población rural cada vez más empobrecida condujeron a que muchas personas, especialmente mujeres, pretendieran buscar otras realidades. De este modo María Luisa Pedrós explica como determinadas acciones cuasi mágicas, como alejar tormentas, que eran practicadas por religiosos, al estar enmarcadas en el seno de la Iglesia, se las consideraba «milagrosas». En cambio, intentar solucionar problemas concretos relacionados con la salud podían considerase desde hechicería a superstición[16]. Acciones, recetas y sortilegios que en múltiples ocasiones eran aplicadas simplemente para poder sobrevivir. En este sentido V. Molero lo documentó perfectamente puesto que algunos de los procesados en Granada manifestaron ante el tribunal que aplicaban dichas recetas para «redimir su pobreza»[17]. O cuando menos cambiar la que tenían, con hechizos, la mayoría procedentes de otras regiones de la Monarquía Hispánica o incluso de otras áreas de Europa que habían alcanzado la isla. Algunos de estos se mantenían más o menos puros. Otros, en cambio, se fueron alterando con el traspaso de información oral de unas personas a otras.

3. Los procesos

Muchas de los tópicos de la leyenda negra hispánica, especialmente sobre la Inquisición, se derrumban con solo analizar los procesos y determinadas causas que a finales del siglo XVI se vieron contra algunas personas que pretendían ganarse la vida mediante pequeños sortilegios, o bien pretendían aliviar sus propios pesares, tanto por convicción como por picaresca. Entre ellos quisiéramos citar cuatro causas vistas en Menorca contra un hombre y tres mujeres. En 1584 se encausó a Juan Caules, un vecino de Maó, pero originario de Gerona, de

13 Biblioteca Bartolomé March –BBM-, «Cartas de la Inquisición», L. 865, fol. 424. Sin duda alguna la falta de una verdadera vocación religiosa fue la que produjo semejantes conductas. En el reino de Mallorca el siglo XVII se dieron un gran número de procesos contra solicitantes.

14 Vid. BOSCÁ, José, «Sortílegas, adivinas y conjuradoras: indicios de una religiosidad prohibida», *Revista d'historia medieval*, 1991, No. 2: 63-76

15 Entre los compendios históricos de principios del siglo XX hallamos el ya citado de HERNÁNDEZ SANZ, Francisco, «Compendio de Geografía e historia de la isla de Menorca», 1908, en el que cita como Fornells, a finales del siglo XVI era un puerto completamente desierto.

16 Vid. PEDRÓS, María Luisa: «Sortilegios, curaciones y remedios de amor: La magia rural valenciana a través de los procesos inquisitoriales del siglo XVIII» en PÉREZ ÁLVAREZ, María José y RUBIO, L. M. (eds.), *Campo y campesinos en la España Moderna*. León: Fundación Española de Historia Moderna, 2012, p. 1198, añade, «nos encontramos ante prácticas o creencias perseguidas que resultan realmente eclécticas» y que, según la autora, emanan desde la cultura clásica y del paganismo a la cristiana.

17 MOLERO, V.: «De las prácticas mágicas a los sortilegios amatorios: la Inquisición en Granada en el siglo XVIII». *Brocar: Cuadernos de investigación histórica*, 36, (2012) 125-137, p. 127.

oficio mercader porque utilizó el denominado «sortilegio de las tijeras», a saber, «un cedazo y unas tijeras que hincó en el suelo invocando a diversos santos»[18]. Todo ello para saber de «cosas ocultas así pasadas como por venir»[19]. La reprensión en este sentido vino no tanto por el sortilegio realizado, sino porque lo enseñó a otras personas. Por ello fue condenado a confesar una vez al mes. Si bien la picaresca siempre tuvo un importante papel en cualquier tema de sortilegios o de hechicería, fue sin duda en la búsqueda de remedios amatorios donde las incidencias y las inmersiones del gran público tuvieron más protagonismo. En este sentido a finales del siglo XVI se procesaron, ambas en 1587, a dos mujeres por este mismo motivo: utilizar conjuros para conseguir amantes. La primera de ellas fue Antonia Canaves, esposa de Juan Seguí, un guarda de las atalayas de la costa. La procesada era oriunda de la isla y tenía 35 años. Canaves fue condenada porque quedó plenamente demostrado que utilizó ciertos recursos para poder conseguir los amores de un hombre casado. En este caso invocando a tres demonios corredores y tres encantadores. Esta invocación se completó rezando oraciones paganas y cristianas, entre ellas las de Santa Elena y San Antonio, utilizando para ello un rosario[20].

Ese mismo año, 1587, se enjuiciaba a Francisca Torrent, natural de la isla de Mallorca, de Alcudia, viuda, de 40 años. Al parecer pretendía a un hombre casado y para ello utilizó la oración de San Antonio (mitad cristiana mitad pagana), junto a un verdadero ritual. Para ello empleó una serie de velas, encendidas boca abajo, para que «cayesen en el corazón de aquel hombre y la quisiese bien»[21]. Además, se completó con el ya citado sortilegio de las tijeras, invocando, según algunos testigos, tanto al demonio como Jesucristo. Parece ser que Torrent también realizó el mismo conjuro para ayudar con fines semejantes a algunas mujeres de su entorno más próximo. Los testigos confirmaron que tomó tres velas encendidas y, al tiempo que las ponía boca abajo, recitó «candela que quemas no hagas daño a nadie sino que quema el corazón de fulano»[22]. Fue condenada por haber mezclado «paternostres con oraciones supersticiosas» a un destierro de la isla durante siete años.

Finalmente, los últimos años del siglo XVI conocieron el proceso contra Juana Arbona, la esposa de un labrador ausente de la isla. Esta mujer, de 50 años y natural de Mallorca, como otras muchas en esa misma situación, necesitaba saber cómo se encontraba su marido, si

18 Vid. por ejemplo URIBE, María Victoria, «Los ocho pasos de la muerte del alma: La Inquisición en Cartagena de Indias», en *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 24, núm. 13 (1987), pp. 29-39, cita, p. 36, como determinadas mujeres usaban comúnmente sortilegios para poder alcanzar varios fines, entre ellos «utilizar palabras sagradas para hacer amar y aborrecer; utilizar el sortilegio del cedazo; haber hecho bailar un cántaro; hacer el sortilegio de las tijeras, batea y cedazo; valerse del vaso de agua y de la clara de huevo; hacer andar el rosario; bautizar muñecas con palabras sacramentales; utilizar el cubilete de vidrio, y otros más. Los hechizos. sortilegios y conjuros utilizados por los brujos de Cartagena tenían, al parecer, dos finalidades: "Amansar o aquietar" al ser amado, al ser deseado, y "atraer, ligar o atrapar" al mismo».

19 Biblioteca Bartomeu March –BBM-, MF-18, «Cartas a la Inquisición, L-860», fol. 114.

20 *Ibídem*, fol. 146.

21 *Ibídem*, fol. 144 y ss.

22 Algunos de estos hechizos eran de utilización común en las zonas rurales de toda la Monarquía Hispánica. La mayoría fueron recopilados en «El libro de San Cipriano, libro completo de verdadera magia, o sea, tesoro del hechicero», de Jonás Supurino. Así, en el «modo de ligar a un hombre», leemos: Aquella mujer que quiera tener seguro al marido o amante con quien trate, tomará tres varas de cinta blanca, hará en ella siete nudos, colocando entre ellos unas tijeras abiertas en forma de espada o cruz. En ese mismo sentido, ARMIJO, Carmen Elena, «La magia demoníaca en La Celestina», en FERNÁNDEZ, S.; ARMIJO, C. E. (Comp.) *A quinientos años de La Celestina*, México: UNAM, 2004, pp. 161-170, explica «La philocaptio era común en la época de Fernando de Rojas, y hay tratados de ese tiempo que nos hablan de esta magia para captar amores, cuyos recursos son similares a los practicados por Celestina; uno de aquellos, por ejemplo, es el Gran libro de san Cipriano», p. 165.

estaba vivo o muerto, aunque estuviera lejos[23]. Por ello, y junto a una amiga que compartía semejantes circunstancias, utilizó los recursos que tenía a su disposición, los sortilegios, para saber de personas ausentes. Para ello se fueron a la iglesia de la población a efectos de rezar ciertas oraciones, mitad paganas mitad cristianas. Una vez concluidas estas, pusieron dentro de una «espuerta de salvado doce candelas encendidas»[24]. Tras ser denunciadas, se les abrió una rápida y breve causa, en la cual Arbona fue condenada a oír misa como penitente en la sala de la audiencia del Santo Oficio.

Si bien el siglo XVI fue parco en juicios contra prácticas sortílegas y hechicería, no sería esta la situación del siglo XVII ni mucho menos la del XVIII. Aunque, y cabe citarlo, entre 1600 y 1650 la histeria colectiva[25] aún no había despegado. De hecho existen pocas causas referentes a este período y las que hallamos no eran percibidas, por el resto de ciudadanos, como un peligro. Pongamos un ejemplo de 1602, año en que fue procesada María Magdalena Solivellas, de 30 años, natural y vecina de Menorca puesto que, junto a otras mujeres, la mayoría mallorquinas, se reunían y rezaban cierta oración para obtener favores de toda índole, «damunt fulla, davall fulla, davall la capa de Déu»[26].

No fue hasta la segunda mitad de la centuria que la histeria colectiva despertaría e iría aumentado progresivamente a medida que transcurría el tiempo. Los procesos, en este sentido, también variaron mucho, puesto que al menos en la percepción popular no se trató tanto de hechiceras y la práctica de algunos rituales y sortilegios prácticamente inocuos (saber de personas lejanas, convocar amantes...). Ahora se abría una nueva época en que las mujeres eran catalogadas como brujas, un salto cualitativo muy importante para el sentir popular, que vio como se transmutaba el respeto y temor por un terror sin igual. Terror que, ya en pleno conflicto de la guerra de Sucesión a la Corona española afectó por igual a muchas autoridades de la isla y terminó en graves enfrentamientos entre el gobernador[27] y las autoridades inquisitoriales. Cierto que la mayoría de juicios vistos en el siglo XVII se activaron porque las personas en cuestión estaban realizando conjuros para obtener el favor sexual de amantes[28], también lo es que el temor a que determinadas brujas actuaran sobre la salud de sus convecinos, y en algunos casos provocaran la muerte, se extendió rápidamente.

No obstante esta dinámica de miedo colectivo aumentó exponencialmente por la aparición de una de las características principales que conllevó el fenómeno de la hechicería de Menorca. En este sentido nos referimos a la posesión por espíritus de determinadas personas, los denominados '*espiritats*'. Ello no debe confundirse con una posesión demoníaca que conllevaba su correspondiente exorcismo, como se dio en

23 SÁNCHEZ, R.; TESTÓN, I. «Mujeres abandonadas, mujeres olvidadas», en *Cuadernos de Historia Moderna,* 19 (1997), pp. 91-120

24 BBM-, MF-18, «Cartas a la Inquisición, L-860», fol. 228.

25 CHAUVELOT, Diane. «Historia de la histeria. Sexo y violencia y lo inconsciente», Madrid: Alianza, 2001. URTUBEY, Luisa. «Freud y el diablo», Madrid: Akal, 1986. MOYA ESPÍ, Carlos. «Intencionalidad y significado», *Quaderns de filosofia i ciència, 1999*, num. 28, p. 53-75, en referencia al temor colectivo el autor «ese temor es posible sobre el supuesto de otro fenómeno mental: su creencia en la existencia de las brujas».

26 BBM, MF-15, «Cartas de la Inquisición», L-864, fol. 287.

27 BUENO DOMÍNGUEZ, María Luisa. «La brujería: los maleficios contra los hombres», *Clío & Crimen*, 2011, no 8, p. 125-142, p. 139, explica como al desconocerse la causa médica que provocaba la impotencia, o incluso de alteraciones psíquicas, esta era atribuida directamente al mal provocado por las mujeres, concretamente las brujas.

28 SÁNCHEZ ORTEGA, H. «La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen. La perspectiva inquisitorial», Madrid: Akal, 1992, concreta perfectamente el por qué de ese tipo de delito: el erotismo y la sexualidad eran percibidos por el cristianismo como el pecado por excelencia, p. 11.

Mallorca en contadas ocasiones. En Menorca no era propiamente el demonio el que invadía los cuerpos de muchas mujeres, sino una fuerza espiritual y anímica que provocaba diferentes estados de sufrimiento psíquico, especialmente languidez y postración. Dicha dinámica, la de los espiritados, es magníficamente expuesta en un texto de Fernando Martí Camps, cita que recoge el ya mentado J. L. Amorós[29] «...que por todas partes aparecían, dando al ambiente de nuestra ciudad e isla una obsesión depresiva y una psicopatía muy extendida, a lo que contribuían sin duda la falta de alimentación y el estado de continuo sobresalto por las calamidades del siglo...».

Otra de las cuestiones que evidencia hasta dónde llegó el profundo temor que causaban las hechiceras en esa última etapa del siglo XVII, fue el inventario de 1682 de causas pendientes del tribunal de Menorca. Según detalla J. L. Amorós[30] en el secreto de la Inquisición de Ciutadella quedaban 66 causas pendientes de ser vistas por el Santo Oficio. De ellas 48 se referían únicamente a hechicería y brujería, casi en su totalidad denuncias interpuestas por los propios vecinos de la ciudad que se sentían muy amenazados. Una de las preocupaciones más comunes y generales que preocupaba a la población de la isla, especialmente entre la población masculina, sería en primer lugar los hechizos, la mayoría de ellos que creaban impotencia. Sobre este tema tenemos los testimonios que ejerció un denunciante contra Juana Vila puesto que esta se había «jactado, en presencia del denunciante, que le había causado la última impotencia». En segundo lugar hallaríamos otra de las preocupaciones también más comunes, la de realizar sortilegios para conseguir casamientos y amantes.

En cuanto a los encantamientos utilizados a lo largo del último tercio del siglo XVII no varían sustancialmente con los referidos del siglo XVI, manteniéndose diversas oraciones. En 1691, Miguel Serra, carpintero de Ciutadella, fue condenado porque le habían enseñado la oración de San Juan y de Santa Elena, que no dudó en utilizar para poder mantener tratos carnales con una monja de esa ciudad. También en 1691 eran procesadas María Prats y Joana Seguí, aunque la causa fue suspendida rápidamente. Dicha causa se inició a tenor de varias denuncias puesto que se atribuía a esas dos mujeres la utilización de las oraciones de Santa Elena, Santa Catalina y San Antonio para conseguir fines amatorios, como era común en la época. Aunque en este sentido cabría matizar una cuestión que le otorga una cierta peculiaridad a ese proceso. Tanto Prats como Seguí presumieron ante varios conciudadanos de poseer habilidades para hablar «con el demonio boyet»[31]. No debemos interpretar este tipo de demonio, que aparece en múltiples cuentos populares de las islas, con uno satánico, más bien, y como remarca Antoni María Alcover, se trataría de un ser fantástico, un espíritu casi familiar que en determinadas áreas recibe el nombre de «follet». A este ser se le pueden atribuir pequeñas travesuras[32].

Uno de los sortilegios más manejados para conseguir amores fue el utilizado por Margarita Antich, natural de Mercadal y vecina de Ferreries, en Menorca, que fue procesada en 1691, porqué, además de la oración de Santa Elena «hacía un corazón de papel y clavándolo en tierra con un clavo, dándole golpes, tomándolo después y mojándolo con agua, poniéndole otro papel sobre el mismo y luego quemarlo todo en una vela»[33].

Si la histeria colectiva que invadió toda la isla a finales del siglo XVII elevó el temor hasta las mismas autoridades municipales, a princi-

29 AMORÓS, «Brujas...» op.cit., p. 81 recoge la cita de MARTÍ CAMPS, F., Estudio de la antigua religiosidad menorquina, Maó, 1972, p. 92.

30 AMORÓS, J.L. «Brujas, médicos...» op.cit. p. 84.

31 BBM, MF-15, «Cartas de la Inquisición», Libro 864, fol. 412.

32 ALCOVER, A. M. «Diccionari Català», Valencià, Balear, vol. 1, p. 434.

33 BBM, MF-15, op. cit, fol. 413.

pios del siglo XVIII aún sería peor, posibilitando la intervención directa del gobernador interino, el sargento mayor Francisco Falcó. Este respondió e intentó solucionar drásticamente el clamor popular y el terror que infundieron entre la población determinadas mujeres. Las supuestas muertes[34] y hechizos contra destacados miembros de la sociedad de la isla posibilitaron que las oligarquías urbanas y autoridades civiles quisieran dar un rápido y claro ejemplo para evitar problemas semejantes en el futuro. Pero sobre todo se pretendió acabar con el terror que se había extendido por toda la población y que podía llevar a conculcar el orden público en unos momentos tremendamente convulsos, en que las conspiraciones y los golpes de mano en el seno del conflicto sucesorio y ante una inminente confrontación militar estaban presentes en la mente de todos[35]. Esta situación acabaría con una intervención expeditiva de las autoridades civiles contra las acusadas, que acabó en pena de muerte por garrote, y el correspondiente choque de competencias con el tribunal inquisitorial. No es de extrañar que Falcó pretendiera finiquitar ese problema de un plumazo, aunque ello le reportara un conflicto de competencia, recordemos que, como señala J.L. Amorós, en 1712 la sede del tribunal del Santo Oficio de Ciutadella envió un documento a la capital del reino en el que relacionaba no solo las personas «espiritadas», sino también las que habían sufrido algún hechizo y finalmente las supuestas hechiceras[36].

Las causas de fe contra supuestas brujas y hechiceras se prolongaron no solo durante todo el siglo XVIII, sino que también lo hizo hasta principios del XIX. De este modo en 1717 tenemos diversos procesos contra varias personas. El primero lo fue contra Juana Monjo, de 40 años, esposa de Miguel Alemany, vecinos de Ciutadella, por causar hechizos sobre otras mujeres y provocarles muchos «dolores de cabeza». La denunciante explicó ante el Santo Oficio como fue a visitar a un médico para que le aliviara esos dolores y aquel le respondió que no eran «naturales», sino motivados por una «causa extraordinaria», lo cual incrementó notablemente los pesares que sentía y que atribuyó a Juana Monjo. El segundo lo fue contra Juana Sintes, mujer de Jaime Hernández, de Ciutadella. Varias denunciantes, junto a un médico, la acusaron de ser una bruja que había provocado numerosos hechizos contra una gran multitud de personas de la ciudad. En 1726 se procesó a Josefa Sabater, esposa de Joan Serra, de Ciutadella, de veinte años. Se le consideraba una bruja, y fue llevada ante el tribunal por practicar sortilegios, por buscar tesoros y por convocar demonios que se le aparecían y le ayudaban en sus peticiones. Años después, en 1736, Antonia Llull era condenada por bruja, con idénticas circunstancias, y desterrada de la isla.

Pasando ya al siglo XIX, en 1816 hubo dos procesos, encadenados los dos, por sendas actitudes calificadas de idolatría, invocación del demonio. Causas que se abrieron contra Micaela Riera[37] y Antonia Mañana[38]. En cierta forma, y como en el caso del anterior, la población sentía un cierto temor por las dos mujeres. Y, en Maó, la actuación inquisitorial fue idéntica para las dos denuncias formuladas: se ordenó su inmediata detención.

En cuanto a Micaela Riera hubo multitud de testigos que reconocieron ante el tribunal que la encausada «leía las cartas», práctica esta que realizaba de forma habitual, recurso que para la Inquisición no suponía un delito de brujería, sino

34 Sobre la utilización de venenos, vid. BERRAONDO, Mikel. «Maneras de matar: violencia y envenenamiento en la Navarra de los siglos XVI y XVII», a C. Mata Induráin y A. J. Sáez (Ed.), *Actas del I Congreso Internacional Jóvenes Investigadores Siglo de Oro*. pp. 47-59, Pamplona: Universidad de Navarra, 2012.

35 Vid. Juan Vidal, Josep, «La conquesta...» op. cit.

36 AMORÓS, op. cit. p. 90.

37 AHN, Inquisición, 3732, Exp. 258 «Proceso de fe contra Micaela Riera, de Mahón, por supersticiones, 1816».

38 AHN, Inquisición, 3721, Exp. 186 «Proceso de fe contra Antonia Mañana, de Mahón, por maleficios, 1816».

de superstición[39]. De hecho, esta actividad era lo que le proporcionaba buena parte de su sustento, lo que se convirtió en su modo de vida. Riera estaba casada con Tomás Carratela, y vivió un tiempo en la zona del Carmen. Situación que cambió rápidamente porque abandonó a su marido y se fue a vivir con un amante, con el que mantuvo una relación muy tormentosa y escandalosa. Relación que debía ser muy peculiar puesto que a parte de los gritos y peleas, llegó un punto que los vecinos los denunciaron a las autoridades en repetidas ocasiones por alterar la moral pública, puesto que andaban en su corral «en carnes desnudas»[40].

Pero el miedo que podía inspirar personas de la talla de Riera en ocasiones eran superados por la necesidad, por los recursos que proporcionaban, no solo para saber el futuro o conocer el destino de familiares a través de la lectura de las cartas, sino también facilitando remedios para las doncellas que quedaban embarazadas. Sobre este tema varios testigos denunciaron que Riera tenía en su poder una hierba que hacía abortar. Así, Juan Gomila, un joven de 18 años, barbero, relató que un día entró en la casa de Riera y que esta lo condujo hasta su corral. En su jardín había una flor muy grande y Gomila le pidió su nombre. Riera le contestó que era «la flor de la doncella». Más concreta fue la respuesta que dio Francisca León al Santo Oficio. La planta que tenía Riera era la famosa «artemisa»[41] con las que se decía que «hacía abortar»[42].

Las informaciones que el tribunal recopiló sobre la vida y las costumbres de Riera la presentan como una persona con una vida totalmente desordenada, alocada, de mala fama, y «costumbres no muy arregladas, viviendo y ganando dinero con sus artificios»[43].

Pero Riera también tenía otra cara, la de la persona que también demandaba sortilegios a otras hechiceras de Maó para obtener determinados fines. Así, acudió al domicilio de Antonia Mañana[44], una amiga suya igualmente de malas costumbres y conocida como bruja, para que le resolviera un asunto amatorio[45]. Mañana poseía el mismo perfil que Riera, lectora de cartas[46], provocadora de abortos, conjuros para amantes[47]...

39 TORQUEMADA SÁNCHEZ, María Jesús. «La Inquisición y el diablo: supersticiones en el siglo XVIII», Sevilla: Universidad de Sevilla, 2000, explica «Dentro de concepto de supersticiones se incluyen las adivinaciones, curas, signos...».

40 AHN, Inquisición, 3732, Exp. 258, fol. 5

41 Los griegos dieron a la planta el nombre de «Artemisa» porque calmaba el dolor del parto a las mujeres. Efectivamente, es una que tradicionalmente ha sido usada para fines abortivos.

42 AHN, Inquisición, 3732, Exp. 258, op. cit, fol. 5.

43 *Ibídem*. TAUSIET, María. «Comadronas-brujas en Aragón en la Edad Moderna: mito y realidad», *Manuscrits,* 1997 (15), pp.377-392, detalla la multitud de remedios que podían utilizarse para provocar abortos, como cornezuelo del centeno, ruda, enebro, laurel, azafrán, perejil y especialmente la sabina, esta mucho más potente que las demás.

44 AHN, Inquisición, 3721, Exp. 186, op. cit.

45 Sobre algunas actuaciones de las mujeres vid. LAGARDE, M. «Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas», México: UNAM, 1999. La autora remarca la ansiedad de algunas de ellas: «Las que contaban con el apoyo de un hombre, no necesariamente su marido, vivían con la angustia de ser abandonadas o bien quedando solas esperando a su hombre», p. 2.

46 SPINOSO, R.M. «Pensamiento religioso y poder», *Niteroi*, 2009 (9), pp.153-170, p. 8, narra como «Una actitud de la denunciante que si bien nos habla de la necesidad de ajustarse a las reglas, también se puede explicar por haber sido la adivinación una práctica temida, aunque fuese bastante utilizada. Temida por las autoridades, que la consideraban altamente perturbadora por la pretensión de poder que presupone el querer alterar la ley natural o divina de las cosas revelando de antemano su curso, por lo que fue muy perseguida por la Inquisición. Y temida por los mismos que la usaban que, a pesar de eso, se valían de ella aunque fuera para luego denunciarla».

47 RODRÍGUEZ José Manuel; URRA, Natalia; INSULZA, María Fernanda, «Un estudio de la hechicería

El recurso que Mañana dio a Riera fue el siguiente: debía obtener pelo deshonesto del hombre en cuestión. Después debía hacer un lazo con dicho pelo utilizando seda negra (que simbolizaba tener atado el corazón) y seda colorada (que simbolizaba el amor). Este lazo debía llevarlo tres días bajo el pecho, en contacto con la piel. Al cabo de estos tres días debía presentarse frente a la casa de su amante derramando, gota a gota, un líquido que Mañana le proporcionó (de color verde-azulado). Este acto debía hacerlo a la vez que recitaba tres veces seguidas la oración de Santa Elena.

Algunos testigos afirmaron que Mañana no solo leía las cartas, unas cartas que describieron. Tenían figuras de obispos, jueces, demonios y muertos. El temor que provocaba era que durante la lectura invocaba al demonio: «En bon cor malaltís per al pecat el dimoni dirà la veritat»[48].

4. Conclusiones

En el caso que nos ocupa, la hechicería en Menorca, pero que también podemos hacer extensivo a las demás islas de las Baleares, llegamos a una primera conclusión tras examinar las cartas emitidas por el Santo Oficio: fue un fenómeno que afectó por igual a todas las capas de la población. Los credos religiosos, el fuerte catolicismo y la devoción popular tan arraigados en aquellas sociedades, permitieron y favorecieron las creencias en lo sobrenatural, la magia y la hechicería, de tal forma que es imposible separar unas de otras. Y ello, lógicamente, pasó por alterar la vida cotidiana de muchas personas las cuales pensaron que, como consecuencia de una intervención maligna, sufrían males continuos.

En cuanto a los procesados por esas causas, de todos ellos podríamos resumir que existieron dos tipologías muy concretas. No obstante, reconocemos que en toda generalización se pierdan cuestiones particulares. De esta forma esas categorías de reos serían, básicamente, dos. Por una parte, y este sería sin duda el grupo mayoritario, un grupo de personas que realizaron algunos rituales y sortilegios sin creer en ellos. Simplemente era una forma y fórmula para conseguir sobrevivir en tiempos extremadamente convulsos y muy difíciles. En este sentido la mayoría fueron mujeres que pasaban por una situación económica tremendamente precaria, viudas, solteras o con el marido ausente. El otro gran grupo estaría formado por personas que creían en el poder sobrenatural, no en vano eran fieles y devotos creyentes, aunque utilizaban esos recursos para obtener cambios en realidades concretas, conseguir u otorgar amantes, curar enfermedades, causarlas mediante venenos y flora autóctona..., y para ello usaron todo tipo de recursos, desde oraciones cristianas, como la de Santa Elena, San Antonio o Santa Marta, adulteradas con elementos paganos y supersticiosos, al uso de elementos materiales vinculados con prácticas religiosas, como las candelas.

Finalmente, y para concluir, cabe sintetizar las grandes líneas de fuerza que tuvo la hechicería menorquina. En cierta forma siguió el mismo modelo que imperó en toda Europa y parte del Nuevo Mundo. A saber, un siglo XVI con pocos o escasos procesos, la mayoría por realizar sortilegios; una centuria, la del XVII, que conoció un fuerte incremento, el definido por muchos autores como el verdadero siglo de las brujas, y que en el caso menorquín adquirió un nuevo brote a principios del XVIII, para posteriormente ir languideciendo hasta que, ya en el siglo XIX, se vieron las últimas intervenciones contra mujeres acusadas de brujería, aunque la problemática en sí no desapareció, sino que continuó perviviendo en amplias zonas rurales de todas las islas hasta bien entrado el siglo XX.

Antoni Picazo Muntaner
Universitat de les Illes Balears

amorosa en la Lima virreinal», *Atenea*, 2014, n. 509, p. 245-268.

48 AHN, Inquisición, 3721, Exp. 186, fol. 7.

Léxico patrimonial. Culturemas palentinos

Clara Ayuso Collantes

1. La interrelación lengua-cultura

El lenguaje es la primera y más importante manifestación de la condición cultural del hombre. Gracias a él el hombre ordena, distingue y manifiesta la realidad y la pone a su servicio. Sin embargo, la lengua es un rasgo diferenciador entre culturas, pues la diversidad de lenguas conlleva diversidad de culturas, es decir, de formas plurales de ver y comunicar el mundo real en sus muchos aspectos.

Hoy, no se discute la interrelación que existe entre lengua y cultura, y por eso ya están superadas visiones puristas o exclusivistas de la Lingüística, esas que solo permitían a esta ocuparse de fenómenos estrictamente lingüísticos, sin contaminación con otros extralingüísticos. Esto sucedió a finales del siglo XIX y principios del XX con neogramáticos y estructuralistas. El idealismo, con Vossler a la cabeza, no concebía, en cambio, una lengua en sí misma, si no era como fruto de una circunstancia histórica, con su cultura y su ideología (Vossler, 1959). Más allá del estudio de sus propios mecanismos internos y sus estructuras, en la segunda mitad del siglo XX se fue imponiendo el estudio y la interpretación del lenguaje dentro del contexto en que se produce, es decir, de acuerdo con las condiciones socioculturales que lo hacen posible. Eugenio Coseriu ha sido uno de los estudiosos que mejor han sabido acomodar los aciertos del estructuralismo, sus reglas de forma y función internas, con las realidades extralingüísticas a las que se refiere. Para él el lenguaje es una forma primaria y capital de la cultura, porque la crea y la transmite; pero esta, la cultura y lo que conlleva –los saberes, creencias e ideas–, a su vez conforman a aquel y lo determinan. Por tanto, el lenguaje hay que estudiarlo y entenderlo en su contexto, pues componente verbal y extraverbal no pueden ignorarse. Así, habló de distintos contextos: físico, empírico, natural, ocasional o práctico, histórico y cultural. No es cuestión de extenderse más en ello; sí de fijarse en el contexto cultural, que es el que nos interesa. Este contexto abarca todo aquello que forma parte de la tradición cultural de un pueblo, indesligable de su devenir histórico y de su forma de vivir y estar en el mundo (Coseriu, 1982).

Coseriu, pues, pone las bases para una etnolingüística que estudie y determine la íntima fusión entre una lengua y su cultura. De alguna manera, ya Sapir había defendido en su libro *Language* (1921) un estructuralismo de base «antropológica», que lejos de reducir la palabra a su mero componente formal, tenía en cuenta la importancia del significado, al tiempo que consideraba la lengua dentro de la cultura en que se desarrollaba (Coseriu, 1981a y 1981b). Podríamos añadir otro importante antecedente, el de Malinowski y su artículo «The Problem of Meaning in Primitive Languages» (1923), en el que considera que el lenguaje es una actividad social que hay que interpretar en el contexto en que se produce, de modo que el significado y el uso de las formas lingüísticas solo pueden aprenderse en situaciones concretas (Ogden y Richards, 1984). Es una contribución, también muy temprana, hecha por un antropólogo al futuro estatuto de la pragmática como dimensión fundamental de la Lingüística.

El lingüista rumano define la etnolingüística como la ciencia que estudia «la variedad y variación del lenguaje en relación con la civilización y la cultura» (Coseriu, 1981b: 10). Acota y clarifica, de esta forma, un campo que, de

alguna manera, tocaban hasta entonces la Dialectología y la Geografía Lingüística del suizo Gilliéron, promotor de los atlas lingüísticos que comenzó a aplicar en Francia finalizando ya el siglo XIX y cuyo método en España hizo fecundo el profesor Alvar, con sus colaboradores, a partir del primero publicado, el *Atlas Lingüístico y Etnográfico de Andalucía* (*ALEA*) (6 volúmenes, 1961-1973). Este método demostraba ya la dependencia que las palabras mantenían con la sociedad y la cultura en que surgían y se utilizaban, y cómo les influían en sus cambios y elecciones (Coseriu, 1977). El profesor Casado Velarde, por su parte, se ha ocupado de desarrollar las ideas de Coseriu y aplicarlas a la lengua española en su libro *Lenguaje y cultura* (1988).

Últimamente, Martín Camacho (2016; 2018) ha retomado el tema para hacer una revisión y formalizar algunas precisiones en torno a la olvidada ciencia de la Etnolingüística. Como ya apuntara Casado (1988: 39-40), deslinda las posibles colisiones con otras ciencias exolingüísticas como la Sociolingüística y la Antropología Lingüística, con las que mantiene muchos puntos de contacto, pero con las que no hay por qué confundirla, al tiempo que añade otras relaciones con disciplinas como la Pragmática, el Análisis del discurso y el Análisis de la conversación, de los que puede ser un buen auxiliar (2016: 191-196). La Etnolingüística, pues, para este autor, «tiene un ámbito de estudio específico, pero no es exclusivo suyo» (2016: 196). Al mismo tiempo, y prescindiendo de ciertos distingos de los profesores anteriores según perspectivas –lingüística etnográfica y etnografía lingüística– y planos –del habla, de la lengua, del discurso–, propone una disciplina indistinta y unitaria que define como:

> *…la rama de la lingüística externa que debe analizar cómo la cultura de una comunidad humana influye en la configuración y en el uso de la lengua empleada por esa comunidad, de modo que su objetivo será emplear el conocimiento de la cultura como recurso para explicar el porqué de determinados hechos lingüísticos –tanto del sistema como del uso– y, consecuentemente, para encontrar en esos hechos huellas de la cultura que subyace en ellos* (2018: 587).

2. La lexicultura

La intrínseca relación entre lengua y cultura ha sido advertida, estudiada y desarrollada también en los últimos tiempos por la Lingüística Aplicada, en su afán de buscar el máximo rendimiento y rigor al enfocar la enseñanza-aprendizaje de lenguas extranjeras. En este sentido, el profesor francés Robert Galisson ha acuñado el término «lexiculture» («lexicultura») con el que quiere hacer visible la necesidad de integrar la enseñanza de la cultura en la enseñanza de la lengua, o lo que es lo mismo, trabajar de manera simultánea la lengua y la cultura a través del significado de las palabras. No en vano, pone el acento en que las palabras son unidades léxicas que llevan una cultura implícita, son «implícitos culturales» cuya carga cultural comparten los hablantes (1988: 90). Este valor cultural se incorpora a las palabras con el uso diario que de ellas se hace, pues su significado se produce en un contexto cultural. El contexto adquiere, pues, una gran importancia a la hora de interpretar una palabra; es decir, que no solo hay que aprenderla por sus valores formales y funcionales, sino también por los pragmáticos. De este modo, las palabras remiten a una cultura y esa cultura impregna de sentido cada palabra en cada momento. Como «mejor se accede a una cultura es a través de la lengua, pues la lengua es vehículo, producto y productor de todas las culturas», resumirá Galisson (1991: 118).

Al hablar de cultura, este estudioso hace una doble distinción. Por una parte, estaría la «cultura-acción», que es la cultura de la vida corriente, del día a día, de la experiencia y la actividad habitual. Esta es la propia de la gente, la que comparte la misma carga cultural de las palabras. Por otra, estaría lo que denomina la «cultura-visión» o cultura elitista, de los sabios y entendidos, que es la que se adquiere por es-

tudio y dedicación y que tiene un carácter institucional (Galisson, 1988). La que, realmente, interesa, por la gran capacidad y variedad de ofertas, es la primera, la que está más cargada de valores afectivos y sociales, la más vital y al uso. El concepto de lexicultura engloba, por tanto, una gran riqueza, todavía por descubrir y desarrollar. No solo en el sentido de la organización de los contenidos de la enseñanza de las lenguas, sino también en la dimensión etnológica y antropológica de la lengua en sí, como producto y productor de cultura (Guillén, 2003).

3. El concepto de «culturema»

Dentro de la Lingüística Aplicada y la interrelación entre lenguas, la atención a la cultura como determinante de la expresión y compresión de los fenómenos lingüísticos ha adquirido también en las últimas décadas una gran atención en el ámbito de la traducción. Para dar cuenta de una serie de fenómenos lingüístico-culturales que operan de manera conjunta y que, por su diversidad y rareza, son difíciles de trasponer de una lengua a otra, se ha acuñado el término «culturema». Dentro de su abstracción y de un ámbito que no es fácil delimitar detalladamente, los culturemas serían palabras o expresiones que llevan en sí una importante carga cultural en la lengua de una comunidad, pues remiten a fenómenos históricos, sociales, artísticos, etnológicos, antropológicos, etc. que los identifican como grupo humano. Los culturemas son léxico patrimonial, en cuanto dan nombre a fenómenos culturales que componen el patrimonio de una sociedad o un grupo humano.

A estas palabras, asociaciones léxicas o locuciones que dan nombre a objetos, conceptos o fenómenos típicos de un ambiente geográfico, de una cultura, de la vida material o de la peculiaridad histórico-social de un pueblo o una comunidad más o menos extensa y compleja y que no tienen correspondencia en otras lenguas, Vlakhov y Florin las denominaron *realia*. Newmark habla de «palabras culturales extranjeras» (Hurtado, 2001: 608-609). Calvi (2006: 67-70) de «términos culturales». Otros de «unidades marcadas culturalmente» (Nord, 1994). La denominación concreta de «culturema» para referirse a esas palabras o composiciones léxicas característicos de una cultura se debe, en primer lugar a Vermeer, que, en su artículo «Translation Theory and linguistics», lo explicó así:

> *Un fenómeno social de una cultura A que es considerado relevante por los miembros de esa cultura y que, cuando se compara con un fenómeno social correspondiente en la cultura B, se encuentra que es específico de la cultura A.* (tomado de Luque Nadal, 2009: 95).

De Vermeer lo aprovechó Nord (1997) para difundirlo y hoy es ya un concepto aceptado entre los teóricos y estudiosos de las posibilidades y límites de la traducción entre lenguas. En la perspectiva de cotejo cultural apuntada por Vermeer, retoma el concepto Lucía Molina. Esta autora lo saca de la propia comunidad productora del culturema para visualizarlo a la luz de culturas foráneas, pues es en esa situación de cotejo o traslación cuando se comprueba en su dimensión real, tal como sucede en la traducción. El culturema, pues, no existe fuera de contexto, surge en el seno de la transferencia cultural entre dos culturas concretas (2006: 78-79).

Surgen, sin embargo, otras perspectivas de enfoque, que podríamos llamar endógenas. Vermeer hablaba también de expresión o término específico de una cultura. Esta especificidad es signo de identidad, por lo que adquiere un carácter simbólico para la comunidad a la que identifica. Pamies (2007) ve los culturemas como símbolos extralingüísticos culturalmente motivados que generan expresiones figuradas en las lenguas donde se producen. En esa línea, Luque Nadal resume así el concepto:

> *… podríamos definir culturema como cualquier elemento simbólico específico cultural, simple o complejo, que corresponda a un objeto, idea, actividad o he-*

cho, que sea suficientemente conocido entre los miembros de una sociedad, que tenga valor simbólico y sirva de guía, referencia, o modelo de interpretación o acción para los miembros de dicha sociedad. Todo ello conlleva que pueda utilizarse como medio comunicativo y expresivo en la interacción comunicativa de los miembros de esa cultura. (2009: 97).

4. La cultura y sus áreas de expansión

Desde tres supuestos distintos hemos visto como se considera fundamental la relación entre la lengua que se habla y la cultura en que se usa y manifiesta y como no pueden estudiarse ni enseñarse de manera independiente como si esa relación no condicionase mutuamente ambos conceptos. Nos queda plantear qué es exactamente la cultura, cuál es el ámbito humano propio de la misma. Tanto desde la etnología como desde las teorías de la lingüística aplicada, la cultura se asume como un concepto antropológico y social. Ya en 1871, en su obra *Primitive Culture*, Tylor definió cultura como «ese complejo total que incluye conocimiento, creencia, arte, moral, ley, costumbre y otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad» (Tylor, 1977: 64). Gail Robinson distingue dos niveles o estratos básicos de cultura. En el que llama nivel externo estarían los comportamientos, los gestos, las costumbres, y el lenguaje, la literatura, el arte, la música, la artesanía, el folklore. El nivel interno lo ocupan ideas, creencias, valores, el sistema institucional… (Robinson, 1988: 7-13).

Finalmente, mencionaremos a Geertz por su sentido semiótico de la cultura, en cuanto la concibe como un entramado de significados mediante los cuales los individuos de una sociedad se manifiestan diariamente y expresan su visión del mundo. La cultura es, pues, un factor constitutivo del ser humano que este construye históricamente, mantiene socialmente y aplica individualmente, y tiene un carácter eminentemente simbólico, pues sus manifestaciones son signos que dotan de sentido a la realidad que viven (Geertz, 1991). Estos signos simbólicos pueden muy bien entenderse como los «culturemas», inscritos en el sistema semiótico cultural del grupo humano, tal como anteriormente vimos.

Tanto en la definición de Tylor como en el deslinde que hace Robinson, es fácil observar los ámbitos que componen la cultura de una sociedad o un grupo humano. Los teóricos de la traducción que han tratado la indisolubilidad del binomio lengua-cultura, acostumbran a reconocer diferentes ámbitos o apartados a la hora de agrupar y distinguir la variedad de elementos o signos culturales que presentan dificultades en su traslado a otra lengua. Nida (1975) habló de cinco dominios:

1. Ecología: flora y fauna, fenómenos atmosféricos.
2. Cultura material: objetos, productos, artefactos (la gastronomía, la artesanía).
3. Cultura social: trabajo y tiempo libre.
4. Cultura religiosa.
5. Cultura lingüística.

Vlakhov y Florin hablan de cuatro: (1) geográficos y etnográficos; (2) folklóricos y mitológicos; (3) objetos cotidianos y (4) sociohistóricos (Hurtado, 2001: 608). Nord (1994) también los reúne en cuatro, que denomina así: (1) ambiente natural; (2) modo de vivir; (3) historia y (4) patrimonio cultural. Katan (1999) preconiza seis niveles que, lejos de ser compartimentos estancos, impregnan toda la cultura de una sociedad, son estos:

1. Entorno: espacio y medio físico, clima, vivienda y construcciones, vestimenta, alimentación, calendario y distribución del tiempo.
2. Conducta: normas de comportamiento en sociedad.

3. Formas y modos de comunicación.
4. Valores.
5. Creencias.
6. Identidad. Este sería el nivel superior que engloba a los cinco anteriores y hacen que una sociedad sea como es.

Finalmente, citaremos a Molina (2006), que, haciendo su particular síntesis, considera cuatro ámbitos culturales: (1) medio natural; (2) patrimonio cultural; (3) cultura social y (4) cultura lingüística.

Se me ocurren algunas precisiones a toda esta teorización de la Traductorlogía:

- Geografía, historia y religión son tres realidades que condicionan poderosamente las señas de identidad de un pueblo, de una sociedad, y les hacen vivir y ser de una manera determinada.
- Los pueblos, las sociedades, los grupos humanos… no admiten delimitaciones tajantes y claras, sino que hay distintos grados y espirales de participación y exclusión en los círculos culturales. La religión ahorma en buena medida muchos elementos compartidos en los países occidentales, como el calendario, las catedrales, los monasterios, las fiestas de Navidad y Pascua, etc. La historia nacional común impone ciertos elementos culturales en todo un país, pero otros avatares históricos distintos o las diferencias lingüísticas y geográficas introducen diversidades y distingos. El clima, por ejemplo, o el terreno hacen que no sean lo mismo la alimentación, el vestido, la vivienda, ciertas técnicas materiales… en la alta montaña o en las campiñas, etc.
- El culturema, tal como lo emplea la Lingüística Aplicada, no es solo un concepto práctico para uso de esta disciplina; es una realidad lingüístico-cultural con identidad propia, que, fuera de la comunidad en que se produce, no existe y por eso requiere de circunloquios y explicaciones aproximadas, pero ello puede ser tanto para los de otra lengua y cultura, como para los de la propia lengua, que desconocen igualmente las costumbres y los términos lingüísticos de una fiesta, de un oficio, de un plato típico, etc., de otro lugar de su propia lengua. Todos los culturemas serán, entonces «etnosememas» (Greenberg, 1978): palabras o sintagmas complejos cuyo referente incluye aspectos extralingüísticos de una situación. Los culturemas, por tanto, no dependen de la lengua, sino del referente.

5. La toponimia, primer referente de cultura

En cuanto realidad lingüístico-cultural, el culturema es un concepto complejo en torno al cual se teje un sistema o red que crea sus conexiones y dependencias. Además, su alcance o área de acción es muy variable, pues hay culturemas occidentales o interculturales y los hay nacionales, regionales, provinciales, comarcales, locales… Los culturemas provinciales no siempre son tan claros, pues hay que tener en cuenta que las provincias españolas no tienen dos siglos de historia y no obedecen, por tanto, a uniformidades etnológicas. Esta unidad habría que buscarla más bien en la comarca o región natural. La Montaña palentina, la Vega de Saldaña y la Valdavia, la Tierra de Campos o el Cerrato tienen importantes diferencias culturales, folklóricas, nacidas del distinto entorno físico y los condicionantes históricos.

Es por donde hay que empezar, por el entorno físico o medio natural, el primero de los apartados considerados por todos los teóricos, como hemos visto. El medio geográfico, y con él la historia, condicionan de alguna manera todos los otros apartados. Y la geografía, el espacio natural se conoce y se delimita mediante nombres. Cada localidad tiene su cultura, que compartirá en mayor medida con sus colindantes o comarcanas. En este sentido podemos hablar de los palomares terracampinos, de la calidad de su pan, de sus antiguas «glorias» o trébedes,

de sus danzas de palos…, todos elementos que las caracterizan; del mismo modo que evocando el Cerrato se puede hablar de sus bodegas, de sus chozos pastoriles, de sus danzas procesionales o sus carnavales de ánimas y hablando de la Montaña de su románico y sus marzas. Quiero decir con ello que el topónimo es un poderoso culturema que lleva asociado muchos otros correspondientes a los diversos apartados suscritos, con sus interconexiones y derivaciones. Esto ocurre con el nombre de Palencia como referencia provincial, con el de cada una de las comarcas y con cada pueblo.

Entorno físico, topónimos, culturemas… forman un todo intrincado. La llanura cerealista de Tierra de Campos es el origen de la calidad de su trigo y, por ende, de su pan, y de su repostería, uno de cuyos ingredientes básicos es la harina, bien cernida. Su producción tiene que ver con la calidad del terreno y con el clima, pues toda cultura humana es cultura de adaptación al medio. Pasando a una localidad, Villarramiel, por ejemplo, en el entorno provincial solo puede su nombre entenderse como ligado a la industria de la piel. Ello se corrobora en la lengua, en los dichos, en los motes, canciones y dictados tópicos. A los de Villarramiel se les conoce como «pellejeros» en los contornos, y tienen su dicho que lo proclama: «En Villarramiel, todos son pellejeros, y hasta el cura también». Casi nada queda en pie, salvo algunos vestigios y la memoria, de aquella pasada industria. Hay una fábrica que, en la actualidad, quiere aprovechar, transformada, esa seña de identidad y que toma el distintivo en su mismo nombre comercial de «Villarramiel Piel, ligando estrechamente topónimo histórico y oficio ancestral e identitario. Se está cumpliendo de este modo uno de las características de los culturemas, el de su vitalidad y dinamismo (Luque, 2009: 105). Unir producto y lugar de producción es un recurso habitual en la comercialización de hoy, identificando de este modo garantía de calidad y tradición artesanal del lugar. Siguiendo con la misma localidad, podemos aludir al respecto a «la cecina de Villarrramiel», en cuya denominación se incluye el hecho de que sea producción típica del pueblo, avalada por su fama y hacer de siempre.

Culturemas ligados al nombre propio del lugar son tanto los gentilicios o nombre que reciben sus habitantes: palentinos, terracampinos, cerrateños, eldanenses (Dueñas) baltanasiegos (Baltanás), saldañeses (Saldaña), etc., como los motes o apodos que surgen entre localidades comarcanas: «judíos» se dice de los de Frómista, «mielgueros» de los de Villasirga, «botijeros» de los de Dueñas o «pinchorreros» de los de San Cebrián de Campos. Estas denominaciones tienen su origen en anécdotas o hechos puntuales que se generalizan y que, muchas veces, dan ocasión a una leyenda más o menos jocosa o pintoresca para explicárselos. Otras veces alude a uno de los oficios predominantes en el lugar, como decir «yeseros» a los de Astudillo, «pellejeros» a los de Villarramiel o «mantas» a los de Palencia. Y de estos topónimos surgen otros dichos y dictados tópicos tales como: «Palencia, armas y ciencia», «Palentino, borracho fino», El «Cerrato, miel y gatos», «Cuerno, Cornoncillo y Cornón, tres cuernos son», «Los de Villarramiel pagan y pagan bien, pero no saben a quien», «Villoldo, por el día durmiendo y por la noche gastando el oilo» o «ser como el herrero de Mazariegos, que de tanto machacar se le olvidó el oficio». O coplas de baile, como esta en dos versiones: «Becerril y Paredes, Fuentes de Nava, son los hombres más brutos que hay España»; y su réplica: «Becerril y Paredes, Fuentes de Nava, son los mejores hombres que hay en España».

Ciertas denominaciones geológicas sobre las formas o accidentes del terreno son propias y características de algunas zonas palentinas, aunque no sean, por lo general, exclusivas y su definición pueda hallarse en los diccionarios. Nos referimos con ello a voces como páramo, cuestas, cerral, cotarro, alcor, otero, sirga, barco, vallejo, nava, varga, cuérnago, tojo y alguna más. Algunas se especifican con un nombre identificador: el páramo de Autilla, los valles del Cerrato, la mesa de las Tuerces, el Cañón de la Horadada, o se convierten en referencia topo-

nímica: la laguna de La Nava, el cerro del Otero, la comarca de los Alcores. A ello habría que añadir el nombre de las comarcas naturales: Fuentes Carrionas. la Pernía, la Valdivia, la Valdavia, la Ojeda, el Cerrato, Tierra de Campos…, los ríos típicamente palentinos como el Carrión, el Valdeginate, el Ucieza…, el de sus principales alturas montañeras, los picos Curavacas, Espigüete y Tres Mares, Peña Labra y Peña Prieta, el parque natural de Fuentes Carrionas y otros espacios naturales reconocidos como Covalagua o la Nava. Y montes significados como el monte El Viejo y el monte Bernorio. Pantanos como los de Camporredondo, Ruesga, Compuerto y Aguilar. El Canal de Castilla. El lago Curavacas.

El entorno físico, la comarca, con su terreno, su climatología y sus condiciones naturales impone un trabajo y una forma de vida, o, al menos, así era antes, en la sociedad más cerrada y tradicional, previa a la emigración masiva de mediados del siglo pasado y la consiguiente despoblación. Condicionaba el hábitat: las pequeñas poblaciones norteñas y las grandes villas cerealistas y ganaderas de la mitad sur, más poblada. La pobreza y escasa población de los lugares montañosos dio origen a sus pequeños templos románicos, bien conservados. La mayor riqueza y ostentación de las villas en los siglos de economía boyante sustituyó sus primitivas iglesias –Paredes, Becerril, Ampudia, Carrión, Astudillo–, por otras más grandes y monumentales, abarrotadas de preciosos retablos y todo tipo de arte eclesiástico. El material para la edificación de las casas del común difiere: la piedra en el norte, el adobe en el sur. Y en el Cerrato el revocado de las casas con yeso de sus yeseras y no solo las bodegas excavadas en sus cuestas, sino también las cuevas abiertas en los laderones yesíferos como viviendas humanas. Con el declive de la economía agropecuaria las villas terracampinas languidecen, pero, en cambio, surgen otras con los vientos favorables que trajeron las transformaciones del siglo XIX. Así, la eclosión de la minería carbonífera transformó a muchas poblaciones de la Montaña palentina, dando lugar a importantes núcleos como Guardo y Barruelo de Santullán, y el desarrollo del ferrocarril propició el nacimiento y auge de Venta de Baños.

Fauna y flora eran peculiares en cada sitio y también contribuían a formar parte del tejido cultural. La paloma, tan abundante en la llanura cereal, contribuye a la fisonomía del paisaje del sur con la presencia de los palomares. La vaca es el animal de trabajo en la Montaña y la mula en Tierra de Campos, dependiendo de la intensidad y el grado del mismo y el terreno. Los prados del Norte de la provincia son más apropiados para la cría de ganado vacuno, y así se puede hablar de la carne de Cervera, como la oveja es más propia de los pastos de la tierra llana del sur de la provincia. Distinto el queso y distinta la carne. La flora del Cerrato, rica en hierbas aromáticas, da un punto especial en primavera al queso artesanal y al lechazo asado. Y la calidad de la lana de las ovejas contribuyó no poco a la fama de la industria textil productora de las apreciadas mantas palentinas. El distinto trabajo y las distintas condiciones del terreno evidenciaba una cultura material distinta que se hacía ostensible en el día a día y en las ferias comarcanas. Si es verdad que este mundo se ha perdido con la mecanización del campo y las nuevas formas de productividad, que han llevado al abandono de los pueblos y sus formas de vida, bien es cierto que quedan las huellas de esa cultura en muchos culturemas (fiestas, juegos, bailes, costumbres, gastronomía…) que los pueblos se niegan a perder, aunque sea obligatoria la transformación con cambio de fechas e innovación de formas, creación de asociaciones culturales y museos etnológicos, etc.

Toda esta cultura material conformaba también una cultura moral o social en forma de creencias, conocimientos prácticos, supersticiones, valores, modos de comportarse. Una y otra ahormaban esa cultura antropológica, única, identitaria, de un lugar o una comarca, en la que se plasmaba magníficamente su identidad. La provincia de Palencia no está suficientemente abastecida de estos trabajos etnológicos y antropológicos que describan e interpreten la idiosincrasia de sus comarcas, pero algunos hay.

Quizás sea la Montaña palentina la mejor representada con los cuatro libros de Alcalde Crespo para otras tantas comarcas: La Lora (1979), La Braña (1980), La Pernía (1981) y Fuentes Carrionas y la Peña (1982), más el estudio de Martínez Mancebo sobre Fuentes Carrionas (1980 y 1981). Tierra de Campos cuenta con el general y antiguo de González Garrido (1941). Sobre el Cerrato hay algunas aproximaciones parciales (González Mena, 1980; García Colmenares et *al.*, 1993). Hay muchas localidades que ya tienen sus libros respectivos; sin embargo, el rigor del acercamiento etnológico difiere considerablemente de unos a otros.

Toda esta cultura, no haría falta repetirlo, se reflejaba en la lengua, en esas variedades dialectales, locales del castellano, con su entonación, su morfosintaxis, y su léxico. Ese léxico que se va perdiendo y ya casi solo queda como encofrado en diccionarios y recuentos. La recopilación hecha en *Nuevo vocabulario palentino* (Gordaliza, 1995), edición ampliada de otra anterior (Gordaliza, 1988), aunque muy mejorable desde el punto de vista lexicográfico, sí que es apreciable por las noticias etnoculturales que recoge, es decir, por la atención que dedica a muchos de estos culturemas locales, comarcales y provinciales a los que estamos aludiendo. Hay otros importantes estudios lingüísticos y recopilaciones léxicas locales referidas a Paredes de Nava (Hoyos, 1985; Helguera y Nágera, 1990), Villada (Casas, 1989) y Frómista (Díez Carrera, 1993), entre otros.

6. El turismo, propagador de culturemas

Los culturemas aparecen en su forma dialectal y con prístino sentido en estos estudios y referencias locales o comarcales que lo toman del terreno, de la historia y el devenir de las poblaciones. Sin embargo, hoy son dados a los cuatro vientos en cuanta literatura turística –guías, folletos, catálogos y programas de viaje, artículos y reportajes en periódicos y revistas especializadas, anuncios propagandísticos y páginas web– se produce, pues el turismo es una importante fuente de economía que todas las administraciones –locales, provinciales, autonómicas, nacionales– promueven, además de las empresas del gremio y las agencias de viajes. Lo dice muy bien Calvi (2006: 18):

> *Cabe destacar también la relevancia que pueden asumir los términos culturales frente al internacionalismo del lenguaje relativo a la organización turística, la descripción del producto turístico se apoya preferentemente en los términos más dotados de «sabor local» y, por lo tanto, más aptos para connotar la especificidad del destino turístico.*

Aunque el turismo como tal nació en el siglo XIX, pues entonces fue cuando se empezaron a crear las primeras estructuras, viajeros los ha habido siempre y por escrito han dejado muchos de ellos sus impresiones. Noticias relativas a lo que hoy es la provincia de Palencia las encontramos en Aymeric Picaud, que en el siglo XII en el *Codex Calixtinus* dejó sus impresiones del camino jacobeo que llevaba a la tumba compostelana del apóstol Santiago. En la segunda mitad del siglo XVI es Ambrosio de Morales quien recorre estas tierras, por voluntad del rey Felipe II, para estudiar el tesoro artístico que hay en sus iglesias y monasterios y que refiere en su *Viaje sacro*. Noticias importantes de viajeros del siglo XVIII encontramos en las obras de Ponz y Jovellanos. Otros, nacionales como el balear Quadrado y extranjeros, pasarían por ella en el siglo siguiente. Esto en un rápido recorrido que puede ampliarse en estudios más completos (Ayuso, 2000; Arroyo, Arana y Pérez, 2008). La visión de la propia tierra aparece más bien finalizando el siglo XIX, pues son autores residentes en la capital palentina los que se aventuran a recorrer y describir la ciudad y otras poblaciones principales de Tierra de Campos, casos del vitoriano Becerro de Bengoa (1874) y Simón y Nieto (1895). Es entonces también cuando empiezan a aparecer los primeros libros monográficos sobre algunas localidades, obra de eruditos locales (Carrión de los Condes, Astudillo, Cevico de la Torre).

Las primeras guías provinciales propiamente dichas no aparecerían hasta el siglo XX. Son las preparadas por los escritores locales Garrachón Bengoa (1920 y 1930) y Bleye (1958). Se centran casi exclusivamente en contenidos históricos y artísticos, aunque el segundo se ocupa también de dar importantes pinceladas sobre los paisajes cambiantes de las distintas comarcas naturales.

Ya sabemos que el lenguaje turístico propende *per se* a la información encomiástica y laudatoria de los lugares que invita a visitar. No es extraño, pues, que surjan designaciones apreciativas, afectivas e hiperbólicas de los lugares o edificios que se visitan (Calvi, 2006: 84). Ligados a ciertas comarcas o poblaciones van algunas coletillas que son como aposiciones o metáforas atributivas, que tanto pueden acompañar como sustituir: «Palencia, capital de Campos», «Baltanás, capital del Cerrato», «Frómista, la villa del milagro», o aludir a las llanuras terracampinas como «el mar de Campos», «el granero de España» o emplear el título «Campos Góticos», que viene desde las crónicas medievales y lo recuperó Simón y Nieto (1895), etc. Lo mismo sucede con algunos edificios, a los que se distingue con ocurrentes apostillas metafóricas para ponderar su aspecto, valor o singularidad. La mayor parte suelen estar tomadas de Bleye (1958), y hoy se encuentran con frecuencia reiteradas en guías, folletos y trípticos de información o propaganda turística. Así, se han hecho habituales clichés para hablar de la catedral palentina como «la bella desconocida», de la torre de San Miguel como «la bien plantada», de la torre de San Pedro de Fuentes de Nava como «la estrella de Campos», de la de la colegiata de Ampudia como «la Giralda de Campos», de la iglesia de Amusco como «el pajarón de Campos» o del monasterio de Clarisas de Calabazanos como «el Escorial de adobe».

Cada edificio importante, monumental, de la capital es un conjunto articulado e interrelacionada de culturemas, según esa red de historia, arte, leyenda y tradición que va atesorando con los siglos. Con ocasión de la catedral palentina hay que hablar de la cripta o «cueva» de San Antolín, con su arte, su historia, su leyenda y su pozo, en el que el día del patrón los palentinos bajan a beber un agua que siempre han creído con propiedades salutíferas. Y hay que hablar de sus puertas, que llevan nombres precisos según quienes estuvieran destinados a pasar por ellas; así, la puerta de los Novios, la de los Reyes, la del Obispo y la de los Canónigos. Y dentro, con todo el arte que atesora en imágenes y retablos, podríase fijar la atención en el trascoro y el San Sebastián del Greco, en el púlpito de Cabeza de Vaca, en el «carro triunfante» para el Corpus o en sus imágenes milagrosas y legendarias como el Cristo de las Batallas y el sepulcro de doña Inés de Osorio, que la tradición confunde con el de la reina Doña Urraca y al que la gente acude para tirarla de la coleta mientras pide tres deseos, aunque tampoco la coleta pertenece a la reina, sino a una fámula que tiene a sus pies. Y si se trata de la iglesia de San Miguel y su torre emblemática, aparece la leyenda de que allí se casó el Cid, y habría que hablar sin lugar a dudas de una de las ceremonias rituales más legítimas de la capital, que no es otra que la del «bautizo del Niño», que se celebra el primer día del año sacándole la cofradía titular en procesión alrededor del templo y bailándole al son del villancico del «Ea», mientras el público acude a presenciar la tradición y espera, al final del mismo, la «pedrea» de caramelos que, desde un balcón frente a la iglesia, lanzará la «madrina» de ese año. Se sospecha que el origen de tan entrañable y popular tradición pueda venir de los judíos palentinos conversos. En el mismo templo se guarda el Cristo de Medinaceli, uno de los pasos que protagonizan la Semana Santa palentina. Y hablando del convento de las Claras nos encontramos con el Cristo yacente, con su leyenda popular y supersticiosa, su historia real, y el hondo y trágico poema que le dedicó Unamuno, porque también los motivos literarios se erigen en culturemas. En el templo de Santo Domingo habría que evocar la presencia del fundador dominico y la llamada «primera universidad palentina», además de referir la singularidad del retablo del

deán Zapata o la importante iconografía de pasos de Semana Santa que la cofradía de la Vera Cruz, fundada en aquel templo en el siglo XV, guarda en sus capillas. Y entrando en la iglesia conocida como «la Compañía», porque perteneció a la Compañía de Jesús que tuvo colegio junto a ella desde el siglo XVI, habría que referir la historia y la leyenda de la Virgen de la Calle, patrona de la ciudad.

Como sucede en otras tantas ciudades y provincias, el patrimonio cultural y artístico de los templos de la capital y de la provincia es casi inagotable, no solo el material de elementos arquitectónicos, imágenes, orfebrería, ropa sagrada, organería, etc., sino también el inmaterial de las creencias y devociones, de las leyendas, de los rituales y fiestas. Se podrían evocar todos y cada uno de los templos de la provincia, desde los más significados como la iglesia visigótica de San Juan de Baños, con el manantial y la leyenda de la curación de Recesvinto, a quien se dice le debe su fundación en el siglo VII, al admirable ejemplar románico de San Martín de Frómista, las colegiatas de Ampudia y Aguilar o las llamadas «catedrales de pueblo» (Enríquez, 1972: 95), aledañas al Camino de Santiago –iglesias de Boadilla del Camino, Santoyo, Támara, Villasirga–, que por su grandiosidad arquitectónica externa –y su riqueza artística interna– destacan sobremanera entre el caserío –antes de tapial, ahora menos– sin olvidar por eso a las pequeñas y arriscadas iglesias románicas del norte. Ni hay que olvidar las iglesitas rupestres del noreste ni las numerosas ermitas solitarias en medio de los campos, con sus devociones y leyendas, y a las que los pueblos acuden cada año en romería en primavera o al final del verano. Grandes o pequeñas, llevan nombres llenos de encanto popular, hermosos y únicos: de Alconada, del Brezo, de Garón, de Villaverde, de Valdesalce, de Areños, del Rebollar, de Ronte, de Torre Marte…, todas formando armónica unidad con el paisaje.

Olleros de Pisuerga, iglesia rupestre. Foto: C. A. Ayuso

Habría que añadir otras construcciones nobles, como los monasterios de San Zoil de Carrión, el de la Trapa de Dueñas o el cisterciense de San Andrés de Arroyo; conventos, palacios de antiguos apellidos nobles (en Astudillo el de doña María de Padilla, y otros en Osorno, en Guardo, en Villamartín…), casas hidalgas en la Montaña, torreones y castillos como los de Ampudia, Fuentes de Valdepero, Monzón, Belmonte…, la sinagoga de Amusco, los puentes romanos y medievales, las villas romanas, entre las que descuella La Olmeda con sus valiosos mosaicos, y un largo etcétera donde también entrarían construcciones menores como las puertas de muralla, los pósitos y cillas, las casas del Cordón, las casas o ermitas de cofradías, los humilladeros, los rollos jurisdiccionales, fuentes públicas tan significadas como la antiquísima Reana de Velilla del Río Carrión o la de la plaza de Becerril, los lavaderos, hornos romanos, fábricas de harinas y molinos. Todos con su historia y su anécdota, su interés arqueológico o arquitectónico, su tradición y su interés.

Se hizo habitual en las guías hacer rutas turísticas que agrupen un territorio o conjunto de pueblos vinculados por el arte, la historia o el paisaje. Bleye (1958) distingue cuatro para conocer la provincia, aparte la capital; las denomina: «Ruta del románico», «Ruta de los Campos Góticos», «Ruta de la Historia» y «Ruta de los paisajes». Enríquez (1972), López Santamaría (1982) y Celada y Hernández (2016) hacen más distinciones. En otros folletos turísticos se habla de la «Ruta de las villas romanas», de la «Ruta del Camino de Santiago» o de la «Ruta de los pantanos». Y otra se acaba de poner en marcha, con estructura unitaria y permanente y apoyos institucionales, que se llamará «Campos del Renacimiento», que incluye cuatro poblaciones llenas de arte e historia en plena Tierra de Campos, como son Becerril, Paredes de Nava, Cisneros y Fuentes de Nava (Caballero, 2018).

7. Fiestas y gastronomía

Aunque en principio las guías turísticas ponían en antecedentes a los posibles viajeros sobre el arte, la historia y el paisaje que se iban a encontrar, ahora la información se ha ampliado y la oferta cultural incluye también las fiestas, la gastronomía y la artesanía, cuando menos (López Santamaría, 1982; Celada y Hernández, 2016). Las áreas temáticas del turismo se van ampliando. En realidad, ahora se puede hablar de distintos destinos y proyectos turísticos. Los hay que se llaman culturales y aglutinan la cultura ilustrada con la popular, pero hay también un turismo, digámoslo especializado o sectorial, centrado en lo ecológico, en lo deportivo, en lo antropológico, en lo festivo, e incluso en lo esotérico. Centrémonos ahora en el que conjuga fiesta y gastronomía, pues ambas realidades, desde una óptica socio-cultural están a menudo ligadas y, como expone Eurrutia (2013: 184), las palabras del léxico de estos dos ámbitos «son lugares privilegiados para ciertos contenidos de cultura que guardan una dimensión identitaria que añaden a la dimensión semántica ordinaria de los signos». Una y otra están llenas de riqueza etnológica que dejan traslucir en voces y denominaciones características bien arraigadas en la población, en su vivencia cotidiana y de la tradición.

Ya aludimos al peculiar rito tradicional del «bautizo del Niño» en la capital palentina el primer día del año, pero no menos pintoresca es la fiesta de Santo Toribio en abril, con la procesión del santo por el barrio del Cristo y el lanzamiento del «pan y el quesillo» por las autoridades municipales desde un balcón de la ermita en las laderas del cerro del Otero. Ni lo es la de San Juanillo con el beso a la reliquia, la entrega del tomillo, la procesión del santo y la gran hoguera nocturna la víspera de su fiesta de junio. Son fiestas populares de larga tradición que hoy sus barrios de referencia han asumido como propias pero a las que los palentinos siguen acudiendo en masa.

Siguiendo el calendario del año, otras fiestas se suceden en los pueblos. Son festividades que tuvieron un marcado carácter rural, de una sociedad agraria tradicional que las fue dejando perder en su mayoría, pero que en algunos

Palencia. Pedrea del pan y el quesillo, fiesta de Santo Toribio 2014. Foto: C. A. Ayuso

lugares todavía perviven. Las fiestas de quintos adquieren especial relevancia y singularidad en pueblos como Torquemada, el día de Reyes, en que echan las «redes» a las autoridades, y en San Cebrián de Campos el día de San Antón, con la «corrida del gallo» y el recitado de las «cuartetas» a caballo en la plaza del pueblo.

En Velilla del Río Carrión siguen en los carnavales saliendo los «zamarrones» y en Vertabillo la cofradía de Ánimas repite el «revoleo» de la bandera y el lanzamiento de la alabarda, mientras en Villamuriel la cofradía homónima ha resucitado el desfile de la soldadesca. En Aguilar se mantiene el canto de las «marzas» la última noche de febrero.

San Cebrián de Campos. Los quintos recitan las cuartetas. Foto: Goyi Antón Castrillo

Cevico de la Torre. Procesión del Corpus. Foto: Mª Julia Zamora Elvira

Especialmente solemnes y concurridas son las Semanas Santas en la capital y en los pueblos –Carrión, Osorno, Astudillo, Dueñas, Población de Campos, etc.–, con sus «subastas de insignias y pasos», sus desfiles procesionales de históricas y artísticas imágenes, que tienen sus nombres populares, sus cantos y vía crucis, sus limonadas y «molletes» o panecillos de anís, y, en algunos lugares, el juego de «chapas» y la costumbre de «matar judíos». Y populares representaciones de la Pasión en Guardo o Grijota. Mediado abril tienen lugar en Frómista las fiestas patronales de San Telmo, hijo del pueblo, llena de contenidos rituales, con su cofradía, novena e himno, y el sermón jocoso y la procesión cívica y nocturna del «Ole». En mayo vienen las romerías a las ermitas, muchas veces acompañadas de los danzantes, con sus «lazos» típicos, propios de cada lugar. Romerías y danzas que se repetirán en las fiestas de setiembre. En otros sitios los danzantes solemnizan especialmente la procesión del Santísimo en la fiesta del Corpus, como sucede en Ampudia o Cevico de la Torre, mientras en Carrión de los Condes ese día las calles se convierten en una alfombra floral para el paso de la Custodia.

Danzas y bailes son propios de cada lugar, signos de identidad con sus vestimentas típicas, sus «paloteos» o el «tejer las cintas», bajo la dirección del «birria» o «botarga». Bajo otra denominación, la de «chiborra», esta figura grotesca adquirirá especial protagonismo en las fiestas de setiembre en Cisneros en honor de la Virgen del Castillo, montado en su pollino y echando el «sermón», zahiriendo y robando a las gentes, y al que luego pedirán cuentas en «el juicio (o azote) del chiborra».

Cisneros. El «chiborra». Foto: C. A. Ayuso

En algunas de las fiestas de los patronos que caen en agosto y setiembre no pueden faltar los «encierros» por el pueblo como en Dueñas, Torquemada o Villarramiel. En Paredes se les conoce como «los benditos novillos» y en Astudillo, por disposiciones oficiales, han tenido que adaptar su «toro enmaromao». Se podría seguir enumerando conmemoraciones festivas y ritos que en cada lugar adquieren formas y propiedades únicas.

Unida a la fiesta va el baile, y el folklore palentino es rico y diverso con la diferencia que marcan las comarcas. En la Montaña se distinguen las modalidades por la forma de bailar el hombre y la mujer –«a lo alto», «a lo bajo» – o por el ritmo –«a lo ligero», «a lo pesao» –. Hay pueblos que tienen también su jota particular –son conocidas las de Villamornta, de Cisneros, de Guardo, la llamada «Panaderas» de Grijota o «La Cobata» de Baltanás– o su baile propio, de gran tradición, como «El papudo» de Paredes, «El cuevanito» de San Salvador de Cantamuga, las variedades de «redondillas» de Tierra de Campos, que en Frechilla recibe el nombre de «giraldilla», o el «rigodón» de Villasirga. La vestimenta típica es otro añadido más que tiene su propia nomenclatura, como distintivo cultural. Y no hay que olvidar las castañuelas o «tarrañuelas» que hacen sonar o el son de la dulzaina y los redoblantes que les acompañan, pues todo ello es uno con el baile o la danza. En el norte, en cambio, adquieren su protagonismo las pandereteras.

En el terreno de la gastronomía, lo que Palencia siempre ha ofrecido a los visitantes es la calidad de unos platos hechos con los productos del terreno. De las afamadas y feraces huertas palentinas salía la menestra, pero ahora están abandonadas y no las producen, aunque sigue siendo plato típico para ofrecer al visitante,

como no hay cangrejos en sus ríos y arroyos, y han disminuido las matanzas caseras y tradicionales de donde salían los «chichurros» o «sopas canas», las morcillas, el «picadillo» o «las jijas», la «fritura» o «chanfaina», «el lomo en orza»… Siguen, en cambio, teniendo la misma calidad el «lechazo» o «asado», las chuletillas a la brasa, los pichones y palominos estofados, los quesos «curados», los »de media cura» y los frescos «de pata de mulo»; la miel del Cerrato, de hierbas aromáticas, o la miel de brezo de la Valdavia y la Montaña; las setas campestres con sus nombres característicos: «de cardo» y «de gatuña» en el Cerrato, la «de carrerillo» o «de San Jorge» de la Montaña, los níscalos de la Valdavia, etc.

Hoy, reconocidos con la marca de calidad, tienen justa fama y se comercializan con denominación de origen las alubias blancas de la vega de Saldaña, las patatas de La Ojeda, los capones de Cascajares, los patés de Villamartín, los quesos del Cerrato y de Villerías, la carne de Cervera, la cecina de equino de Villarramiel. De las huertas de la provincia, regadas por el Pisuerga, hay que mencionar los pimientos de Torquemada y la cebolla horcal de Palenzuela.

El pan de Palencia siempre ha tenido mucho reconocimiento, hecho con el buen trigo de sus campos. El pan «de cuatro canteros» de siempre y la más moderna «fabiola» en la especialidad de barras. Derivados del pan y como productos de ocasión estarían las tortas de aceite, la «torta de chicharrones (o jeregitos)» y el «pan de mosto» de Ampudia. En cuanto a los vinos, la elaboración artesanal que antes se sacaba de los majuelos que no faltaban en el Cerrato, y que se hacía en lagares particulares o comunales, producía las apreciadas especialidades del «clarete» y de «ojogallo», pero ha tenido que dejar paso ahora a la elaboración industrial en bodegas con denominación de origen (de Cigales en Dueñas, del Arlanza en Torquemada y Palenzuela).

Capítulo aparte merecen los dulces, que casi siempre van ligados –o iban– a las fiestas. De los carnavales son las «hojuelas» u «orejuelas». De la Pascua las rosquillas de baño y las de palo, llamadas en algunos sitios de Campos de «trancalapuerta», las madalenas y toda una serie de pastas que reciben diversos nombres y han quedado como dulces típicos y propios de algunos pueblos. Así, son célebres los «tontos y listos» de Frechilla, los «nevaditos» y mantecados de Osorno, las «ciegas» de Saldaña, que en otros lugares se denominan «pelusas», los «amarguillos» de Villoldo, los «almendrados» de Villasirga. En hojaldres se comercializan muy bien los «raquelitos» de las monjas bernardas de Sn Andrés de Arroyo y los «socorritos» de Cervera. En la capital palentina han surgido nuevos postres para endulzar las fiestas de la capital, como la «cazuela de San Antolín» o «el postre de las Candelas», además de «la coleta de Doña Urraca» o las «menesinas», originarias del pueblo de Meneses de Campos.

Podría hablarse también de la cerámica, como recuerdos artesanos que llevarse de una visita a las tierras palentinas, de los que mencionaremos los botijos de Astudillo, en sus dos variedades «de la Pasión» o «de santos» y el «de rosca», y la jarra «de trampa» de Guardo. O de ciertos juegos populares como las distintas especialidades de bolos que hay en la Montaña, la «monterilla» y demás variedades del juego con petacos o tejos, que pueden dar lugar a la «chana», la «tuta», la «calva», etc, según lugares.

8. Conclusiones

La utilización del concepto «culturema» acuñado por la Lingüística Aplicada es muy adecuado para el reconocimiento y transmisión de la cultura de una comunidad a otras comunidades que la desconocen. No tiene que ser, por tanto, exclusivo de la traductología a la hora de verter en otra lengua términos y realidades que no tienen parangón o correlación con ella. A sus teóricos dejamos las posibles soluciones aplicables en su caso a la hora de trasladar la información de una lengua a otra (Hurtado, 2001: 612-615; Molina, 20O6: 255-276; González Pastor, 2012). El culturema puede muy bien entenderse como una unidad de la etnolingüística, en cuanto a que se refiere a un término cultural de cono-

cimiento y uso exclusivo de una comunidad (local, comarcal, regional, nacional) que es desconocido por otras comunidades que no comparten esa cultura, aunque sí la misma lengua. Los textos turísticos, destinados a dar a conocer otros territorios y culturas a los foráneos para facilitarles la visita a los mismos –por eso reciben el nombre de «guías turísticas» – son especialmente propicios a recoger y compendiar tales términos.

Buscando un caso concreto donde aplicarlo, hemos elegido la provincia de Palencia y hemos considerado algunos de sus posibles culturemas, los más reconocidos en los distintos campos temáticos. Tras este repaso y recopilación, podemos sacar algunas conclusiones:

1. La geografía o entorno físico y la historia son dos realidades fundamentales que determinan en buen grado los modos de vida y la creación de culturemas materiales, sociales, religiosos y lingüísticos.

2. Los topónimos son los primeros culturemas, pues ellos son el punto de referencia de todos los demás que se asocian a su territorio.

3. Los culturemas, por tanto, no son realidades lingüístico-culturales aisladas, sino que se producen dentro de un sistema complejo en el que varios culturemas van interrelacionados. Por ejemplo, la fiesta de la Virgen de Alconada, patrona de de Ampudia, conlleva como en otras muchas villas de Tierra de Campos o del Cerrato– la procesión con los danzantes, que van ataviados con una vestimenta particular y realizan sus bailes o «lazos» dirigidos por el «birria» o «botarga» al son de unos instrumentos musicales y con unas letrillas que les sirven para marcar el ritmo.

4. Los culturemas pertenecen al patrimonio de una comunidad y, como tal, pasan de generación en generación, pero no son rígidos ni estáticos, sino que evolucionan en el tiempo, según las circunstancias y las necesidades. Siguiendo con el ejemplo de los danzantes, estos, antaño, solían ser niños ya mozalbetes; hoy, si es necesario, lo asumen los adultos y, en algunos lugares, preferentemente las mujeres, cuya participación antes era impensable. Los culturemas nacen, mueren y evolucionan. En esas fiestas, tanto de los pueblos como de la capital, las «peñas» tienen un importante protagonismo y han hecho cambiar la dinámica social de la fiesta.

5. Los culturemas poseen para la comunidad a la que pertenecen, que los ha producido y los vive, un gran valor simbólico, lleno de exprevisidad y emotividad. Para los foráneos, que los contemplan como un hecho cultural pintoresco o particular, tienen más bien un valor estético y cognitivo.

6. Los culturemas tienen un contenido antropológico, es decir, son referente de la vida y la forma de concebir esta de una comunidad, pero es la lengua la que da noticia y sirve de vehículo informativo de los mismos. Son, antes que nada, una realidad léxica que remite a una realidad material o mental más profunda y arraigada, pero que no se podría dar a conocer tal como es sin esa denominación.

BIBLIOGRAFÍA LINGÜÍSTICA

Calvi, Maria Vittoria (2006). *Lengua y comunicación en el español del turismo*. Madrid: Arco/Libros.

Casado Velarde, Manuel (1988). *Lenguaje y cultura. La etnolingüística*. Madrid: Síntesis.

Coseriu, Eugenio (1977). «La geografía lingüística», en *Principios de semántica estructural*. Madrid: Gredos, pp. 103-158.

Coseriu, Eugenio (1981a). *Lecciones de lingüística general*. Madrid: Gredos.

Coseriu, Eugenio (1981b). «La socio- y la etnolingüística: su fundamentación y sus tareas», *Anuario de las Letras*, México, vol. xix, pp. 5-29.

Coseriu, Eugenio (1982). *Teoría del lenguaje y lingüística general*. Madrid: Gredos.

Eurrutia Cavero, Mª Mercedes (2013). «Échanges lexiculturels dans le domaine de fêtes et de la gastronomie: problèmes traductologiques et traitement» *Çédille*, 9, pp. 161-186.

Galisson, Robert (1988). «Culture et lexiculture partagées: les mots comme lieux d´observation des faits culturels», *Études de Linguistique Appliquée*, 69, pp. 74-90.

Galisson, Robert (1991). *De la langue à la culture par les mots. Collection Didactique des langues étrangères*. Paris: CLE Internacional.

Geertz, Clifford (1991). *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.

González Pastor, Diana María (2012). *Análisis descriptivo de la traducción de culturemas en el texto turístico*. Tesis doctoral, Universidad Politécnica de Valencia. https://riunet.upv.es/bitstream/handle/10251/17501/tesisUPV3877.pdf. (consultado el 6-XI-2018)

Greenberg, Joseph H. (1978) (ed.) *Universals of Human Language. Word Structure*. Stanford: Stanford University Press.

Guillén Díaz, Carmen (2003). «Une exploration du concept « lexiculture » au sein de la Didactique des Langues-Cultures», *Didáctica (Lengua y Literatura)*, vol. 15, pp. 105-119.

Hurtado Albir, Amparo (2001). *Traducción y traductología. Introducción a la traductología*. Madrid: Cátedra.

Katan, David (1999). *Traslating Cultures. An Introduction for Translators, Interpreters and Mediators*. Manchester: St. Jerome.

Luque Nadal, Lucía (2009). «Los culturemas: ¿unidades lingüísticas, ideológicas o culturales?», *Language Design* 11, pp. 93-120.

Malinowski, Bronislaw (1984). «El problema del significado en las lenguas primitivas», recogido en OGDEN, C. K. y RICHARDS, I. A. (eds.), *El significado del significado*. Barcelona, Paidós. pp. 296-336.

Martín Camacho, Juan Carlos (2016). «Hacia una caracterización de una disciplina lingüística (casi) olvidada: la Etnolingüística», *ELUA*, 30, pp. 181-212.

Martín Camacho, Juan Carlos (2018). «La etnolingüística como disciplina científica. Propuesta de definición y ámbitos de estudio», en *Actas do XIII Congreso Internacional de Lingüística Xeral*, Vigo, pp. 584-591.

Molina Martínez, Lucía (2006). *El otoño del pingüino: análisis descriptivo de la traducción de los culturemas*. Castellón de la Plana: Publicaciones de la Universidad Jaume I.

Nida, Eugene Albert (1975). *Exploring semantic structures*. München: Whilhem Fink Verlag.

Nord, Christiane (1994). «It´s tea-time in Wonderland. Culture-markers in fictional texts», en PÜRSCHEL, H. (ed.), *Intercultural Communication*. Duisburg: Leang.

Nord, Christiane (1997). *Traslating as a Purposeful Activity. Functionalist Approaches Explained*. Manchester: St. Jerome Publishing.

Pamies Bertrán, Antonio (2007). «El lenguaje de la lechuza: apuntes para un diccionario intercultural», en LUQUE, JdD. & Pamies, A. (eds.), *Interculturalidad y lenguaje: El significado como corolario cultural*. Granada: Granada Lingüística / Método, vol. 1, pp. 375-404.

Robinson, Gail (1988). *Crosscultural Understanding. Hemel Hempstead*. Hertfordshire: Prentice Hall International.

Tylor, Edward Brunett (1977). *Cultura primitiva*, t. 1. Madrid: Ayuso.

Vossler, Karl. (1959). *Espíritu y cultura en el lenguaje*. Madrid: Cultura Hispánica.

BIBLIOGRAFÍA PALENTINA

Alcalde Crespo, Gonzalo (1979, 1980, 1981 y 1982). *La Montaña Palentina. 1. La Lora; 2. La Braña; 3. La Pernía; 4. Fuentes Carrionas y La Peña*. Palencia: Caja de Ahorros y Préstamos de Palencia.

Arroyo, Luis Antonio, ARANA, Marina y PÉREZ, Cesáreo (2008). *Palencia en los libros de viajes*. Palencia: Diputación Provincial.

Ayuso Picado, César Augusto (2000). *Palencia en la literatura*. Palencia: Cálamo.

Becerro De Bengoa, Ricardo (1874). *El libro de Palencia. Palencia*: Imprenta Gutiérrez.

Bleye, Valentín (1958). *Guía turística de Palencia y su provincia*, Palencia: Diputación Provincial.

Caballero, Fernando (2018). «Campos del Renacimiento nace como motor del desarrollo de la comarca», *El Norte de Castilla*, 12-IX-2018. https://www.elnortedecastilla.es/.../campos-renacimiento-nave-20181112133507-nt.ht. (consultado el 13-XI-2018)

Casas Carnicero, Ángel (1989). «El habla de una localidad de Tierra de Campos: Villada». *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, 60, pp. 519-542.

Celada, Eva y Hernández, Alicia (2016). *Palencia. Guía turística*. Palencia: Diputación Provincial.

Díez Carrera, Carmen (1993). *El habla de Frómista: un punto en el camino de Santiago*. Palencia: Diputación Provincial.

Enríquez De Salamanca, Cayetano (1972). *Palencia*. León: Everest.

García Colmenares, Pablo y otros (1993). *Cultura material y Tradición en el Cerrato Palentino*. Palencia: Diputación Provincial.

Garrachón Bengoa, Ambrosio (1920). *Palencia y su provincia*. Valladolid: Andrés Martín.

Garrachón Bengoa, Ambrosio (1930). *Palencia: guía del turista*. Palencia: Imprenta de Afrodisio Aguado.

González Garrido, Justo (1941). *La Tierra de Campos región natural*. Valladolid: Librería Santarén.

González Mena, María Ángeles (1980). «Un rincón del Cerrato palentino: Antigüedad», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 35, pp. 139-186.

Gordaliza Aparicio, Roberto F. (1988). *Vocabulario palentino*. Madrid: Caja de Ahorros de Palencia.

Gordaliza Aparicio, Roberto F. (1995). *Nuevo Vocabulario Palentino*. Palencia: El Diario Palentino.

Helguera Castro, Mª Ángeles y Nágera Salas, Mª Paz (1990). «Una cala en el vocabulario hondo de Tierra de Campos: Paredes de Nava», *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, 61, pp. 449-539.

Hoyos Hoyos, Carmen (1985). «Aproximación al habla de Paredes de Nava», en *Actas del 1 Congreso de Historia de Palencia. T. IV Edad Media Latina y Humanismo renacentista en Palencia*. Palencia: Diputación Provincial, pp. 307-336.

López Santamaría, Justino (1982). *Guía ilustrada de Palencia y provincia*. Palencia: Diputación Provincial.

Martínez Mancebo, J. Carlos (1980 y 1981). «Usos y costumbres de Fuentes Carrionas, 1ª parte y 2ª parte», *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, 44, pp. 325-397 y 45, pp. 169-235.

Simón Y Nieto, Francisco (1895). *Los antiguos Campos Góticos: excursiones histórico-artísticas a la Tierra de Campos*. Madrid: Agustín Avrial.

Reliquias de la Pasión de Cristo en Extremadura

José María Domínguez Moreno

I. Espinas de la Corona

El historiador Gil González Dávila, en su magna obra *Teatro Eclesiástico*, al referirse a la catedral de Plasencia y señalar sus reliquias más importantes, entre las que destaca «vna Espina de la Corona de Christo», anota lo siguiente:

> *y con ella tiene España dentro de sus limites en iglesias Metropolitanas, Cathedrales, Parroquias, y Conventos, contadas por mi, de que hazen memoria las Historias destos Reynos, instrumentos y Escrituras publicas 98. sin las que ay fuera del Reyno, y no es grande el numero, porque las que tocaron en la carne de la cabera de Christo fueron 72, y las de mas fueron muchas*[1].

Siguiendo su información vemos que el reparto de esta reliquia no parece muy equitativo, sobre todo si tenemos en cuenta que algunas localidades disponen de más de una espina. Nueve le encasqueta a León; ocho le atribuye a Oviedo; cuatro van a parar a Salamanca; dos contabiliza en Cuenca; y rara es la provincia que no custodie alguna en monasterios y catedrales.

Por lo que respecta a Plasencia, junto a la citada de la catedral, se señala otra en el convento de la Compañía de Jesús. Tamayo de Salazar en uno de sus libros[2] se refiere a la primera de las espinas en el apartado que titula «Reliquias que tiene la Santa Iglesia Catedral de Plasencia» con esta escueta anotación: «Alli ay vn relicario de plata con vna Espina de la Corona de Christo N. Señor»[3]. El autor trata esta reliquia como una más de los cientos de ellas que incluye en el inventario, algunas también relacionadas con la Pasión[4].

Ante la escasez de reliquias que tenía la catedral de Plasencia, el obispo Ponce de León, hacía 1566, se vio en la necesidad de solicitar algunas al Papa Pío V. Poco después el Sumo Pontífice atendía la petición y enviaba a la sede placentina huesos de los mártires Justino, Vicente, Timoteo, Policarpo, Lorenzo, Zenón, Anastasio, Fabián, Sebastián y otros santos, acompañados de la Bula que declaraba su autenticidad. A esta colección se unirían las reliquias que por las mismas fechas había conseguido en la corte Diego Gómez, clérigo de Cabezuela del Valle[5]. Pero, aunque carezco de

1 *Teatro eclesiástico de las iglesias metropolitanas, y catedrales de los Reynos de las dos Castillas. Vidas de sus Arzobispos, y Obispos, y cosas memorables de sus sedes. Tomo segundo, que contiene las iglesias de Sevilla, Palencia, Avila, Zamora, Coria, Calahorra, y Plasencia.* Madrid. Imprenta de Pedro de Horna y Villanueva, 1647, pág. 417. Estudios más recientes estiman en 800 las espinas que se contabilizan en todo el mundo cristiano: PASCUAL, Carlos: Guía sobrenatural de España. Al-Borak. Madrid. *1976*. GARCÍA ATIENZA, Juan: *Guía de la España mágica*. Barcelona, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1981.

2 *San Epitacio Apóstol y Pastor de Tui, Ciudadano Obispo y Martir de Ambracia, oy Plasencia. Su vida y martirio*. Madrid, Diego Díez de Carre[r]a, 1646.

3 *Ibidem.*, pág. 399

4 *Ibidem*, págs. 395-404.

5 MÉNDEZ HERNÁN, Vicente: «Aportaciones documentales en torno a los retablos de la Virgen del Tránsito y de las Reliquias de la Catedral de Plasencia», en *Revista de estudios extremeños*, Vol. 56, N° 2 (Badajoz, 2000), págs. 447-451.

Retablo de las reliquias. Catedral de Plasencia

información al respecto, no creo que la espina llegara a la catedral en esta remesa.

Hay quienes piensan que la procedencia de la espina de la corona de Cristo hay que buscarla en las donaciones que hace Sancho Dávila durante su etapa de obispo de la diócesis de Plasencia, en la que morirá en el año 1625. En su gran colección, entre las «Reliquias de I. x°. nr. s.» contabilizaba «Tres espinas enteras de su corona»[6]. Sabemos que una de ellas, en el año 1610, la donó a la Universidad de Salamanca[7]. Cabría suponerse que una de las dos restantes vino a ocupar alguna de las celdillas de los retablos que el propio Prelado mandó construir en la catedral, especialmente para exponer sus legados:

> *Enriqueció esta santa Iglesia con muchas y muy grandes reliquias que la dio, para las quales hizo en la Iglesia dos grandes relicarios, que adornan dos naues Colaterales al Altar mayor*[8].

6 *De la veración que se debe a los Cuerpos de los Sanctos y a sus Reliquias y de las singular con que se a de adorar el cuerpo de Iesu Christo nro Señor en el Santissimo Sacramento.* Lo inserta en el apartado que intitula: «Memoria de las sanctas Reliquias que estan en mi oratorio y por cuya veneracion me moui á escribir este libro», fol. IV r. El manuscrito, de 1610, está en la Biblioteca Nacional. La obra fue impresa en Madrid, por Luis Sánchez, en el año 1611.

7 SANZ HERMIDA, Jacobo: «Un coleccionista de reliquias: don Sancho Dávila y el Estudio Salmantino», *en Via spiritus: Revista de História e do Sentimentos Religiosos.* Porto, Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memoria», Facultade de Letras da Universidade do Porto, 8 (2001), pág. 79. CRUZ RODRÍGUEZ, Javier: *Salamanca histórico-cultural en la transición del siglo XVI al XVII: música y otros elementos en la visita que realizó Felipe III en el año 1600.* Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2011, pág. 176.

8 FERNÁNDEZ, Fray Alonso: *Historia y Anales de la ciudad y obispado de Plasencia. Refieren vidas de sus obispos y varones señalados en santidad, dignidad, letras y armas. Fundaciones de sus conventos y de otras obras*

Cuanto señala fray Alonso en el párrafo que precede lo confirma la escritura generada por un pleito que mantuvo el cabildo con los encargados de restituir el legado del obispo:

> *… que el señor don Sancho de Ávila y Toledo, Obispo que fue de la ziudad y su obispado de Plasenzia, para adorno del altar colateral de la dicha Santa Yglesia mandó las reliquias de su oratorio para henchir los nichos y vazíos de el dicho altar colateral*[9].

Tal vez la confusión podría partir del hecho de que entre las donaciones del don Sancho Dávila se contabiliza una representación en bronce de la corona de espinas. Dando por descontado que no se trata de una reliquia, sería necesario buscar otra procedencia, y de ésta nos informa fray Alonso Fernández. El donante sería el obispo don Enrique Enríquez Manrique, su contemporáneo, predecesor del propio Sancho Dávila:

> *Dexó a su Iglesia vn dedo de S. Roque engastado en plata con vna espina, y vn poco de Lignum Crucis, que auian sido de la señora doña Ana de Austria Abadesa de las Huelgas de Burgos, nieta del Emperador Carlos Quinto*[10].

Pero la catedral de Plasencia dispone de una segunda espina de la Corona de Cristo. La misma se veneraba en el colegio de los Jesuitas de la ciudad fundado por el obispo Gutierre de Vargas Carvajal en el año 1554. Este prelado no solo patrocinó la obra, sino que lo ofreció todo cuanto era necesario para su mantenimiento:

> *Doto este Colegio de muchas rentas y posesiones para su sustentacion de los Religiosos que allí viue[n], ocupados en Confessar, Predicar, y instruir, assi en la dotrina Christiana, como en letras humanas, muchos moços estudia[n]tes naturales de la ciudad, Obispado de Plasencia, y de otras partes q[ue] alli co[n]curre[n]*[11].

Muy breve, aunque de interés para el tema que nos ocupa, es la anotación de Gil González Dávila sobre don Gutierre de Vargas, en relación al convento de los jesuitas y la reliquia:

> *Fundó en Plasencia el Colegio de la Compañía de Iesus, y le dedicó a S. Ana, y a san Vicente Martir, y le dono vna espina de la Corona de Christo*[12].

Santa Espina. Catedral de Plasencia

pías: Y servicios importantes hechos a los Reyes. Madrid, Iuan Gonçalez, 1627. Lib. III, cap. XXXVIII, pág. 323.

9 Documento fechado el 29 de noviembre de 1629. Archivo Histórico Provincial de Cáceres. Protocolos de Plasencia. Cit. MÉNDEZ HERNÁN, Vicente: «Aportaciones documentales en torno a los retablos de la Virgen del Tránsito y de las Reliquias de la Catedral de Plasencia», pág. 451.

10 FERNÁNDEZ, Fray Alonso: *Historia y Anales de la ciudad y obispado de Plasencia…*, Lib. III, cap. XXXI, pág. 310.

11 *Ibidem,* Lib. II, cap. XXVI, pág. 191.

12 *Teatro eclesiástico de las iglesias metropolitanas, y catedrales de los Reynos de las dos Castillas...*, pág. 497.

Poco más de dos siglos se mantuvo la Compañía de Jesús instalada en Plasencia, puesto hubo de cerrar el convento a consecuencia de la expulsión decretada en el año 1767. Por este motivo sus reliquias, entre ellas la espina de la Corona de Cristo, pasaron a engrosar los fondos de la catedral.

También la catedral de Coria es poseedora de otra espina, cuya procedencia se pierde en las nebulosas del tiempo y de la leyenda. Quiere la tradición que la misma ya estuviera en la ciudad en los primeros siglos, coincidiendo con la llegada del cristianismo a estas tierras. Con la dominación musulmana, al contrario que hicieron otros obispos y clérigos que huyeron con sus reliquias, el prelado cauriense don Bonifacio optó por esconderla en el subsuelo de la supuesta basílica visigoda que utilizaban para el culto. Tras la conquista de la ciudad en 1142 se procede a la consagración de la mezquita que se había erigido sobre el espacio basilical. Generalmente, y todo apunta que esto no sea una excepción, que la conversión en un recinto cristiano traía consigo la instauración de determinadas reliquias. Aunque resulta imposible saber si estas reliquias pertenecieron a la antigua iglesia cauriense, si fueron adquiridas en el norte o respondían a una donación de la nobleza.

Se ha venido instando de una manera errónea que determinadas reliquias de las que se conservan en Coria relacionadas con la Pasión de Cristo fueron halladas bajo tierra dentro de un arca, entre los años 1370 y 1403. Serían las escondidas a la llegada de los musulmanes. Para ello se alega una Bula emitida por el Papa Benedicto XIII con fecha de de 5 de julio de 1404, bajo el título «Licet is de cuius munere venit». Sin embargo el escrito papal solo indica que en la catedral de Coria se guardan reliquias de santos y un Lignum Crucis. La intencionalidad de la Bula, motivada por el propio cabildo, es evidente: conceder cuatro años de indulgencias a quienes visiten estas reliquias y contribuyan con algún donativo para la ejecución de las obras de la catedral.

Habrán de pasar muchas décadas para hallar una alusión a la Espina de la Corona de Cristo. Aparecerá en el inventario de reliquias que, en el año 1553, lleva a cabo el obispo Diego Enríquez de Almanza. A partir de esta fecha, la Espina de la Corona, junto al mantel de la Última Cena y a un trozo de la Cruz de Cristo, se convertirán en reliquias señeras de la catedral de Coria y motor que durante más de dos siglos atraerá miles de peregrino en la fiesta del 3 de mayo.

Tal vez la primera referencia exterior la encontramos en las Relaciones Topográficas de Felipe II, que especifica sobre el elemento punzante del martirio:

> *ay una de las espinas de que fue coronado nro señor Jesucristo la qual tiene vestigio de la sagrada sangre del Señor.*

A principios de este milenio tomó auge una hipótesis sobre el origen de estas reliquias. Las mismas habrían estado en poder de la Orden del Temple, que las custodiaba y veneraba en la ermita de Santa María Magdalena, sita junto al castillo de Alconétar, enclavado en los territorios de la diócesis de Coria. La desaparición de los templarios trajo consigo la desaparición de sus reliquias, que más tarde las harían aparecer enterradas en aquella catedral. Lo que se pretendía con la invención de este hallazgo era el silenciar que los citados objetos sagrados habían pertenecido al Temple, una orden a la que la iglesia le estaba atribuyendo múltiples herejías:

> *Reinstaurarles un culto apropiado, libre de toda sospecha, requería desvincularlas de sus antiguos poseedores. Para ello, nada mejor que una nueva «aparición» casual o milagrosa, adjudicándoles un origen «antiquísimo» para situar su ocultamiento en fecha anterior a la creación del Temple. De esta manera, su pasado templario resultaba borrado de un plumazo y quedaban dispuestas para atraer de nuevo a los crédulos fieles y a sus generosas limosnas*[13].

13 ALARCÓN HERRERA, Rafael: «Las

Un origen menos antiguo y, por consiguiente, sin elemento tan legendarios es el que se le atribuye a la Santa Espina de Cáceres, al menos en cuanto atañe a la noticia que de ella se tiene. Esta le fue entregada por el obispo de Plasencia y cardenal don Bernardino López de Carvajal y Sande a su sobrino Francisco de Carvajal, junto a otro buen número de reliquias, que permanecieron en un arcón hasta quince años después de su muerte, acaecida en Roma en 1523. Estas reliquias habían ido a parar al cacereño palacio de Abrantes, y en 1704, por decisión de Juan de Carvajal y Sande, se integran dentro de los bienes del mayorazgo que fundaran sus abuelos Juan de Sande Carvajal y Leonor de Saavedra. Sus intenciones eran tanto evitar la dispersión como el que siempre fueran objeto de culto en el citado palacio.

Sin embargo, ante las mentiras propagadas a través de los cronicones de Román de la Higuera, que ya comenzaban a ser denunciados, el obispo de Coria, temiendo posibles falsificaciones, suspende la veneración hasta que no le certifiquen su autenticidad. Pero de inmediato la familia presenta la documentación de las pruebas que se hicieron en su momento:

Bernardino López de Carvajal y Sande. Grabado de Frans van den Wyngaerde, 1644. Biblioteca Nacional

D. Francisco de Carvajal y Sande, Arcediano de Plasencia y sobrino carnal del Cardenal de Santa Cruz, a los quince años de muerto éste, acudió al Vicariato General del Obispado, cuya mitra ceñía a sus sienes D. Gutierre de Vargas y Carvajal, también sobrino del Cardenal y primo del recurrente, exponiendo: que el fallecido purpurado D. Bernardino, le había dejado cierto número de reliquias, guardadas en un cofre, que presentó, muchas de ellas envueltas en paños y papeles con letreros escritos de puño y letra del Cardenal, expresando lo que contenían; y para que nadie supusiere que eran otra cosa, presentó dos testigos (uno de ellos, otro pariente suyo y Canónigo, D. Bernardino López de Carvajal) ante los cuales el Vicario abrió el cofre y de él sacaron e inventariaron:

1°. Una espina de la corona de Cristo, envuelta en un poco de algodón y liado todo en un papel, en el que se leía: Sex Spini Christi.

Se enumeran un total de siete reliquias, a varias de las cuales, relacionadas con la Pasión de Cristo, nos referiremos posteriormente. Y tras ellas se especifica:

Los testigos reconocieron los rótulos de todas, y afirmaron ser de puño y letra de D. Bernardino, al que muchas veces habían visto escribir[14].

La vinculación de don Bernardino López de Carvajal con la localidad de Torrejón el Rubio es evidente. Su padre era señor de esta villa, y el

prodigiosas reliquias templarias de Alconétar. El Mantel de la Sagrada Cena», en *Año Cero*, núm. 10-123 (Octubre, 2000), págs. 23-25.

14 HURTADO, Publio: *Ayuntamiento y familias cacerenses*. Cáceres, Tipografía, Encuadernación y Librería de Luciano Jiménez Merino, 1918, pág. 248.

cardenal no solo procuró el engrandecimiento de su iglesia de San Miguel, sino que la dotó de un amplio catálogo de reliquias, que fueron llevadas por el propio donante en el año 1490, y que «habían sido pedidas y suplicadas de Inocencio VIII». En la enumeración que hace Luis de Toro a mediados del siglo XVI señala que «se encuentra, entre ellas, una espina de la corona de Cristo»[15]. Por desgracia, solo se conserva un hueso del talón de San Blas.

Badajoz, como no podía ser menos, también ha contado con dos reliquias de la Santa Espina en la catedral. Ambas se custodiaban y recibían culto en una capilla del claustro dedicada al Cristo Crucificado, popularmente conocido como Cristo del Claustro. La una se hallaba en el costado del retablo «y otra en el relicario, que trajo el obispo D. Francisco de Rois documentada, que hoy no existe». Esta última se mostraba en un «desaparecido viril de plata que D. Fernando de la Bastida el 1761 mando fabricar en Roma y que le costó más de 700 ducados y en el que se colocó el Lignum Crucis en lo alto y la Santa Espina en lo bajo que teníamos entre las Reliquias»[16].

De lo anterior se desprende que al menos una de las dos reliquias de la Espina de la Corona de Cristo llegó a Badajoz en la segunda mitad del siglo XVII, puesto que el obispo Francisco de Rois y Mendoza rigió los destinos de la diócesis entre los años 1668 y 1673. De la importancia que a la Santa Espina se le daba en el cabildo catedralicio se deduce del hecho de que la fiesta en su honor, con procesión incluida, seguía vigente en el primer tercio del siglo XIX. La celebración tenía lugar el día 4 de mayo, portándose la reliquia hasta el altar mayor de la catedral[17].

También es poco lo que se conoce de la Espina que se conserva en el convento de Nuestra Señora de la Merced, de las Clarisas Descalzas, en la capital pacense. El monasterio sería fundado por el obispo fray Simón de Sousa en el año 1317, si bien las obras no concluirían hasta cuatro siglos más tarde gracias al impulso de otro prelado, Juan Marín y Rodezno. Si son escasos los datos acerca del cenobio, no lo son menos los relacionados con la Santa Espina. La antigüedad y el origen se pierden en la nebulosa del tiempo, aunque se apunta como razón la desaparición del archivo conventual en el siglo XIX cuando, obligadas por la desamortización, las religiosas abandonan el cenobio.

Santa Espina del Convento de las Clarisas Descalzas, de Badajoz

15 *Placentiae urbis et eiusdem episcopatus, descriptio (Descripción de la ciudad de Plasencia y su obispado)*. Manuscrito de la Universidad de Salamanca, de 1563, folio 53). Cit. SANCHEZ LORO, Domingo: *Historias Placentinas Inéditas. Primera Parte. Catalogus Episcoporum Eclesiae Placentinae. Volumen A*. Cáceres, Institución Cultural «El Brocense», 1982, págs. 212-213.

16 MATEOS MORENO, Francisco: *Libro de Costumbres de esta Iglesia y obligaciones de todos sus individuos y dependientes*. Manuscrito, 1786. Archivo Capitular de Badajoz, págs. 55 ss. Cit. LÓPEZ LÓPEZ, Agustín: «Las fiestas en la catedral de Badajoz, en el año 1806», en *Actas de los Coloquios Históricos de Extremadura*. Trujillo, 2010.

17 Las tablas festivas fueron editadas por la Imprenta de don Juan Patrón, de Badajoz, en el año 1806.

En torno a esta reliquia surgió una cofradía en el año 1773 bajo el título de Nuestro Padre Jesús de la Espina, que procesiona la imagen del Nazareno más venerado de toda la ciudad. Al año siguiente el Papa Clemente XIV emite una Bula concediendo indulgencias a quienes el cuatro de mayo visiten la iglesia conventual y recen ante el Cristo de la Encina. Tal bula es considerada como el documento que prueba la autenticidad de una reliquia.

Está muy extendida la creencia que la Santa Espina llegó a este convento de Nuestra Señora de la Merced dentro de una oquedad que presenta la imagen del Nazareno en la parte posterior. De ser cierta tal opinión, las Clarisas Descalzas serían poseedoras de la reliquia desde finales del siglo XVII o principios del XVIII, puesto que de esta época data la referida talla.

Todavía en los primeros días de mayo se sigue celebrando en el monasterio con gran solemnidad la fiesta de la Espina, en la que los devotos tienen la posibilidad de besar la reliquia.

Azuaga es una localidad de la provincia de Badajoz en la que también tenemos constancia de la existencia de otra Santa Espina. De ésta y de otras reliquias informa el clérigo Francisco Hernández de la Villa en carta dirigida al geógrafo Tomás López con fecha de 19 de abril de 1798. En la somera descripción que hace de la iglesia de Nuestra Señora de la Consolación inserta esta anotación:

> *... se hallan colocadas las reliquias siguientes: una espina de las 72 de la corona de Christo Señor Nuestro, parte de la esponja de su Pasión, parte de la caveza de San Lucas Evangelista y la de San Sevaldo Confesor, de San Favián, San Sebastián y de las once mil Vírgenes, que fueron colocadas el 18 de Diciembre de 1547 y se conduxeron a esta villa por concesión de Su Santidad Paulo 3, sacándolas del convento de Santo Domingo de la ciudad de Morinverg en Alemania, a Don Juan Zapata natural de dicha villa*[18].

Si seguimos al cura redactor nos encontramos cómo las reliquias salen de Alemania, concretamente de Núremberg (Morinverg), en tiempos de la reforma protestante, cuando ya se había decretado la prohibición del culto a su patrón San Sebaldo. Y, por otro lado, ha de señalarse que en ningún documento, excepto el reseñado, he localizado alusiones a las indicadas reliquias.

II. Lignum Crucis

Si numerosas son las Espinas de la Corona de Cristo, muy superiores son los fragmentos del madero en el que fue crucificado. De manera un tanto exagerada Juan Calvino arremetía contra la proliferación de esta reliquia en un exhaustivo texto del que traduzco y entresaco unas pocas líneas:

> *… lo que tenemos hoy en día de la verdadera cruz, es una opinión vana y frívola. Ahora bien, díganos por otro lado cuántas piezas hay por todo el mundo. Si yo quisiera contar podría decir que habría una lista para llenar un libro entero. No existe ningún pueblo tan pequeño donde no haya, no solo en la iglesia catedral, sino en cualquier parroquia. Igualmente no hay una abadía tan desgraciada donde no se muestre. Y en algunos lugares hay algunas grandes astillas, como en la Sainte-Chapelle de París, y Poitiers y Roma, donde hay un gran crucifijo que está hecho de ella, como se dice. En resumen, si quisiéramos recoger todo lo que se encontró, completaría la carga de un gran bote. El evangelio testifica que la cruz podía ser llevada por un hombre. ¿Qué atrevimiento, entonces, es llenar la tierra con tal cantidad de pedazos de madera que trescientos hombres no podrán sostenerlos!*[19].

18 *Estremadura, por Lopez, año de 1798.*

(Introducción y notas: Barrientos Alfageme, Gonzalo). Asamblea de Extremadura. Mérida, 1991. Pág. 76.

19 *Traité des reliques. Introduction el notes par Albert Autin.* Paris, Éditions Bossard, 1921. Pág. 113. La

La proliferación y la falsificación de las reliquias, de manera especial las del Lignum Crucis, fue objeto de crítica y de burla no solo en el ámbito protestante, sino también entre los escritores cristianos, como son los conocidos ejemplos de Erasmo de Róterdam, Alfonso de Valdés, Luis Vives o Cristóbal de Villalón. Amén de los intelectuales, el pueblo llano motejaba las reliquias mediante cuentos y chascarrillos del tipo del que refiere Gonzalo Correas al explicar uno de sus refranes:

> *La intención es la que sana, que no el palo de la barca. Dicen que una persona devota encomendó á uno que iba en romería á Roma y la Tierra Santa que le trajese un poco de Lignum Crucis; él se olvidó, y á la vuelta, pasando un río por una barca, se acordó de la encomienda, y como ya no había remedio cortó un poco de un madero de la barca, que dio en lugar del verdadero. Después, como verdadera reliquia aplicándola con devoción á dolores y enfermedades, sanaban. Entonces el romero decía entre sí: «La intención es la que sana, que no el palo de la barca». El Comendador dice, no sé con qué sentido: «Afición es la que sana, que no el palo de la barca», y no hallo que así se use; si dijera: «Devoción es la que sana, que no el palo de la barca», estuviera bien*[20].

Tal vez lo mismo podría decirse de gran parte de las reliquias que se mantienen alrededor del Lignum Crucis, puesto que sería extraño encontrar un solo caso en Extremadura donde el fragmento de la Cruz de Cristo no estuviera acompañado de otros elementos pasionales o de restos de santos. La catedral de Plasencia se constituye en un claro ejemplo. Junto al Lignum «tiene la S. Iglesia mas de 500 Reliquias engastadas en oro, plata, evano, y en otros vasos preciosos»[21]. Y, por supuesto, no faltan objetos relacionados con la Pasión y Muerte de Jesús: *Sábana de Señor, Coluna de Christo N. S., Sepulcro de Cristo, Vestiduras de Cristo, Lignum Crucis, Santo Sudario y san Longino*, las tres últimas repetidas[22].

Ya dijimos al referirnos a la Santa Espina que el Lignum Crucis placentino fue donado por el obispo don Enrique Enríquez Manrique, que a su vez lo había recibido de manos de doña Ana de Austria, abadesa del monasterio burgalés de Las Huelgas.

Y buena parte de las otras reliquias procedían de una remesa del clérigo Diego Gómez y de la colección del obispo Sancho Dávila, sin descartar las dádivas de sus predecesores Bernardino de Carvajal y Gutiérrez de Vargas y Carvajal. Aunque estas últimas no debieron ser

Lignum Crucis. Catedral de Plasencia

primera edición se imprimió en Ginebra en el año 1543.

20 *Vocabulario de refranes y frases proverbiales y otras fórmulas comunes de la lengua castellana en que van todos los impresos antes y otra gran copia que juntó el Maestro Gonzalo Correas, Catedrático de Griego y Hebreo en la Universidad de Salamanca.* Madrid, Establecimiento Tipográfico de Jaime Ratés, 1906, pág. 167. Fue escrito en el primer tercio del siglo XVII.

21 GONZÁLEZ DÁVILA, Gil: *Teatro eclesiástico de las iglesias metropolitanas, y catedrales de los Reynos de las dos Castillas...*, pág. 517.

22 TAMAYO DE SALAZAR, Juan: *San Epitacio Apóstol y Pastor…*, págs. 395-404.

muy abundantes, dada la mencionada solicitud de reliquias por parte del prelado Ponce de León al Papa Pío V.

Puesto que la catedral de Plasencia tiene un doble Lignum Crucis, al segundo de ellos cabe atribuirle un distinto origen. Y de éste parece informar el médico Luis de Toro, en la segunda mitad del siglo XVI, cuando en su obra *Descripción de la ciudad y obispado de Plasencia*[23] hace referencia al palacio de los Zúñiga:

> *... posee un trozo del madero (cuya autenticidad se manifiesta con el testimonio y con diplomas e sumo pontifice de la Iglesia de Dios, Pío IV) en el cual Nuestro Señor Jesucristo, entregándose por nosotros a la muerte, sacó de la tiranía y poder del diabólico Satanás la puerta del Reino Celestial, durante tantos siglos cerrada y prohibida*[24].

Dentro del obispado de Plasencia, en su zona norte, se encuentra la localidad de Cabezabellosa. La iglesia de San Lorenzo de esta pequeña población contó con un amplio muestrario de reliquias desde el año 1601. Estaba formado por un relicario múltiple, de gran tamaño y en forma de cruz, y otro más pequeño conteniendo un hueso de San Bartolomé. Estos le fueron entregados al licenciado Juan Serrano Berrozano por la abadesa de las Descalzas Reales de Madrid, que a su vez los habían recibido de la emperatriz doña Margarita de Austria. Serrano Berrozano, natural de Cabezabellosa, que llegó a ser Canónigo Prebendado de la Catedral de Plasencia, había ejercido como Sacristán Mayor en el convento madrileño.

La donación estaba sujeta a unas normativas que habían de cumplir sus receptores, la cofradía de la Vera Cruz. Estas exigían su especial veneración en determinadas fechas del año: Viernes Santo, Cruz de Mayo o día de los Santos Mártires Fabián y Sebastián. No obstante, la exposición al culto debió ser precedida por una certificación de autenticidad, emitida por el notario de la audiencia de Plasencia, dando «Licencia para que dicha Cruz, y un Relicario en que están con su caja, se ponga en el Altar mayor de la Yglesia de este Lugar, al lado del Evangelio, con toda decencia»[25].

El Lignum Crucis, de muy pequeño tamaño, estaba situado en el centro de la cruz, incrustado en un Agnus Dei de cera. Y lo franqueaban las reliquias de San Sebastián, San Alejo, San Ambrosio, Santa Margarita, San Blas, Santa Anastasia, Santa Cristina, San Frutos, San Dionisio y de «los mil mártires».

Actualmente nada se sabe del paradero del relicario de Cabezabellosa, ignorándose incluso si su desaparición tuvo lugar durante la Guerra de la Independencia o cuando el párroco de la localidad, en la década de 1960, puso a la venta todo el patrimonio histórico-artístico de la iglesia[26]. Aunque la desaparición podría ser anterior, habida cuenta de que no existe la menor referencia a las reliquias en las respuestas a los interrogatorios de la Real Audiencia de Extremadura, de 1790, y de Tomás López, de 1798, firmadas estas últimas por el cura Pedro Servando de Caviedes.

Otro Lignum Crucis en la misma diócesis de Plasencia lo encontramos en el Convento del Cristo de la Victoria, de las Agustinas Recoletas,

23 El manuscrito, de 1563, se conserva en los archivos de la Universidad de Salamanca. De él se hizo una versión actualizada a cargo de Marcelino Sayans Castaño, en Plasencia, Imprenta la Victoria, 1961.

24 Cit. SANCHEZ LORO, Domingo: *Historias Placentinas Inéditas. Primera Parte*, pág. 171.

25 *Memoria de las Reliquias. Libro de Fundaciones e Inventarios. Siglo XVIII.* Fol. 34 v. Archivo de la Parroquia de San Lorenzo Mártir, de Cabezabellosa. Cit. LUQUE TALAVÁN, Miguel: «De santos, franciscanos y donaciones. La religiosidad barroca y el culto a las reliquias en el orbe Hispano-Indiano», *El Mediterráneo y América: Actas del XI Congreso de la Asociación Española de Americanistas* (coord.: Juan José Sánchez Baena, Lucía Provencio Garrigós), Vol. 2. Editora Regional de Murcia, 2006. Pág. 704.

26 LUQUE TALAVÁN, Miguel: «De santos, franciscanos y donaciones…», pág. 703-704.

en Serradilla. Se muestra en un interesante relicario en forma de cruz, cuyas marcas denotan haberse fabricado en Madrid en el año 1711. El Lignum Crucis ocupa la parte central del cruce de los brazos, estando flanqueado en las cuatro direcciones por las reliquias de San Víctor, Santa Elena, San Vicente Ferrer, San Ildefonso, San Agustín, San Buenaventura y de Nuestra Señora[27].

Peor suerte tuvo la localidad vecina de Torrejón el Rubio. Entre las reliquias que a su iglesia de San Miguel donó el cardenal López de Carvajal, amén de la espina que hemos citado, se contaba un fragmento de la cruz de Cristo, también desaparecido. Este Lignum Crucis estaba escriturado como «Un trozo de la cruz en que el Redentor del mundo, Nuestro Señor Jesucristo, se dignó recibir la muerte por la vida de los hombres». De las más de cuatro decenas de reliquias que la acompañaban, entresaco por su interés las directamente relacionadas con la Pasión:

Un trocito de piedra de la columna a que fue atado, cuando se sometió a los azotes.

Un pedazo de la piedra del Calvario, donde se fijó la cruz para la salud de los hombres.

Tierra del campo que se compró con las treinta monedas de plata de la venta de Jesús.

Además, tierra del cenáculo…

Un trozo de la cruz en que estuvo colgado el buen ladrón Dimas[28].

La localidad de Santa Cruz de la Sierra cuenta con un Lignum Crucis adquirido hace varias décadas, compartiendo joyero con una reliquia de San Felipe Neri.

A sus lados, en el retablo-relicario, se encuentran huesos de santos que ya se roturaban en los inventarios de finales del siglo XIX: Jerón, Rita, Fulgencio, Antonio Abad, Clemente Mártir y otros no identificados.

Lignun Crucis. San Cruz de la Sierra

27 GARCÍA MOGOLLÓN, Florencio-Javier: «Catálogo de la Plata del Convento del Cristo de la Victoria de Serradilla (Cáceres)», en *Norba. Revista de arte, geografía e historia*, Nº 2 (Cáceres, 1981), pág. 38.

28 Ver lo señalado en la nota 16.

Pero el actual Lignum Crucis no ha sido la única reliquia del Santo Madero que se relaciona con la villa a lo largo de su historia. Es tradición, recogida en viejas crónicas, que hasta este lugar se trajeron desde Toledo, al producirse la invasión musulmana, varias reliquias de gran valor y aquí se ocultaron. Juan Gil de Zamora, conocido como Fray Egidio Zamorense, se hace eco de ello en el siglo XIV:

> *Audiui, Christianos Toletanos in aduentu Saracenorum tulisse in saltum distantem à Trogillo duodecim mille passus, & ibi abscondisse Cathedram, & vnum lignum Crucis, & quamdam Imaginem; & a priscis temporibus in aëre luces apparere.*

Como puede observarse, se trataba de un fragmento del sillón o cátedra en el que la Virgen se sentó para entregarle la casulla a San Ildefonso, de un Lignum Crucis y de una imagen indeterminada.

Esta información servirá de base a la anotación que Lorenzo Ramírez de Prado añade al cronicón de Luitprando[29]. De este modo se populariza la opinión de Gil Zamora sobre la salida de las reliquias de Toledo hacia a un lugar situado a doce mil pasos de Trujillo, lo que equivale a poco más de dos leguas, por lo que su ubicación carece de problemas:

> *Este lugar hoy es llamado por los que allí habitan Santa Cruz de la Sierra, y, como es bien conocido se llama así por razón de este santo Lignum. Y en apoyo hay que decir que una cruz muy brillante, que se sostiene en el aire vacío, y que ha sido vista por muchos, que da testimonio del Lignum allí oculto, y que también ha servido para dar nombre al pueblo y casi lo ha exigido. Antiguamente fue una colonia de romanos, luego un lugar ocupado largo tiempo por los árabes, y finalmente caída en poder del Rey Fernando III, tras conquistar a Córdoba. Ahora, ennoblecida es posesión de Don Juan de Chaves y Mendoza, conde de La Calzada ahora Consejero de nuestro gran Rey Católico de las Españas, Don Felipe IV, en el Consejo Supremo y en la Cámara Real y Presidente con todo derecho en el Consejo Supremo de las Órdenes Militares, que es gloria para toda España por el esplendor de su nobleza y por su esmerada formación humanística. Sobre la antigüedad del lugar y la aparición de tales luces, puede verse una narración breve pero verdadera, en el librito áureo del P. Francisco Portocarrero sobre el descenso de la Bienaventurada Virgen María a la Iglesia de Toledo, capítulo 24*[30].

Efectivamente el jesuita Francisco Portocarrero había impreso su libro un cuarto de siglo antes y, en el tema que nos ocupa, parte de la información aportada por Fray Egidio. De ninguna de las maneras resulta parco en sus exposiciones, ya que con bastante amplitud se refiere a las reliquias y a las manifestaciones divinas que confirman su ocultación en esas tierras[31]. El se confiesa testigo de las luminarias que aparecen sobre el cielo de Santa Cruz de la Sierra:

> *Lo que dize este Autor (Gil Zamora) de las luzes es sin duda, referiré en con-*

29 Este cronicón fue escrito por el jesuita Jerónimo Román de la Higuera, atribuyéndolo a Luitprando de Cremona, obispo y escritor que vivió en el siglo X.

30 *Luitprandi, subdiaconi Toletani Ticinensis diaconi tandem Cremonensis episcopi Opera quae extant. Chronicon et Adversaria nunc primum in lucem exeunt, P. Hieronymi de la Higuera Societ. Jesu presbyteri D. Laurentii Ramirez de Prado consiliarii Regii notis illustrata.* Antverpiae, Ex Officina Plantiniana Bathasaris Moreti, 1640, pág. 348.

31 *Libro de la Descension de Nuestra Señora a la Santa Yglesia de Toledo, y Vida de San Ilefonso, Arçobispo della.* En Madrid, por Luis Sánchez, impressor de su Magestad, 1616. GONZÁLEZ BLANCO, Antonino: «A vuelta con los falsos cronicones». *Revista Antigüedad y Cristianismo, XXIX. Realidad, ficción y autenticidad en el Mundo Antiguo: La investigación ante documentos sospechosos.* Universidad de Murcia, 2012, pág. 223.

firmacion dello lo que yo he visto, y otros muchos.

Afirman los vezinos desta villa, y sus comarcanos, y los forasteros q[ue] vienen a ella, y a mi me lo certificaron, que ha mas de quinie[n]tos años que en el remate del pueblo en la parte mas alta y vltima desta villa se aparece cada noche en inuierno y verano a diuersas horas vna replandeciente luz en el ayre…

Vimos la todos sobre el ayre: es grande y clara, mas no alumbra el medio circunuezino. Pone admiracion a los que la veen, y no poca reuerencia. Dura poco; en inuierno se muestra mas resplandeciente, quando es mayor la escuridad de la noche y la tempestad…

Cauose en aquella parte, y en otras, que es de peñas viuas por si se descubria algun edificio, o cueua donde estuuiesen algunas reliquias… Pero no se halló sino vna fuente que salia debaxo de la peña, sobre la qual se assentó la cruz. A la fama de la luz co[n]currio mucha gente a venerar la cruz, y trahian sus niños enfermos, especialmente los que estaban quebrados, y lauandose con el agua, dizen que sanauan… Dura esta maravilla de la luz hasta el dia de oy, y hase notado que se vee mas resplandeciente en las fiestas de Nuestra Señora[32].

A partir de esta fecha el mismo asunto de la luz en forma de cruz y el milagroso surgir de las aguas fue tratado con interés por otros historiadores, llegando a la conclusión que todo se debía al hecho de anunciar la presencia de algunas reliquias escondidas bajo la tierra[33]. Sobre el lugar de la supuesta ocultación la Orden de San Agustín fundó un convento en el año 1629, quedando en el interior de la capilla la fuente milagrosa. Ello no impidió que las luces pervivieran, como confirmó el cura Parejo Bravo, que pudo verlas a mediados de julio de 1743. El convento fue abandonado a raíz de las desamortizaciones del siglo XIX. Y en el pueblo sigue firme en la esperanza de alguna futura revelación, como en su momento reflejara Bernabé Moreno de Vargas:

> *(…) se entiende son señales de que alli estan escondidos algunos cuerpos de Santos, pues otras semejantes luzes se han visto adonde auia cosas deste genero, su diuina Magestad es el que solo lo sabe, y oculta, y esconde los cuerpos de sus Santos, y los manifiesta en el tiempo que es seruido, para gloria fuya, y exaltación de su Iglesia*[34].

Dentro de la provincia cacereña, aunque perteneciendo a la diócesis de Toledo, nos encontramos la villa de Guadalupe, que también custodia en el monasterio un interesante Lignum Crucis, compartiendo su existencia con un incontable número de reliquias. El Lignum Crucis guadalupense se muestra en un relicario del siglo XIV, y se trata de una donación hecha por Enrique IV, rey de Castilla y León, que está sepultado en este monasterio.

32 *Ibid.*, cap. XXIV, págs. 67 v - 70 v.

33 Referimos en orden cronológico. MORENO DE VARGAS, Bernabé: *Historia de la ciudad de Mérida. Dedicada a la misma Ciudad.* Madrid, por Pedro Taso, 1633. Pág. 93 r – 93 v. TAMAYO DE SALAZAR, Juan: *San Epitacio Apóstol y Pastor…*, págs. 45-46 y 140-142. JESÚS, Luis de: *Historia General de los Religiosos Descalzos del Orden de los Hermitaños del Gran Padre, y Doctor de la Iglesia San Augustin, de la Congregacion de España y de las Indias. Tomo segundo, dividido en tres décadas; desde el año veinte y uno, hasta el cinquenta.* En Madrid, por Lucas Antonio de Bedmar, 1681. Cap. IX, apart. XIII, págs. 136-139. LÓPEZ MAGDALENO, Fr. Alonso: *Descripción Histórica, y Panegyrica del Capítulo General, que la Religión Seráfica celebró en Toledo este año de 1682.* En Madrid, por Iuan García Infançón, 1682, págs. 350-351. PAREJO BRAVO, Ysidro: Carta enviada al geógrafo Tomás López con fecha de 28 de febrero de 1786. *Estremadura, por López*, págs. 384.

34 *Historia de la ciudad de Mérida…*, pág. 93 v.

Lignum Crucis. Guadalupe.
Grabado de Tormo y Monzó, 1920

Si partimos de la información que nos ofrece la Bula del Papa Benedicto XIII, de 1404, el Lignum Crucis es la reliquia más antigua de cuantas se conservan en la catedral de Coria. Aun dando por inseguro su hallazgo en el subsuelo de la actual catedral, es posible que ésta fuera una de las reliquias que estuvieron presente cuando se procedió a sacralizar la antigua mezquita para convertirla en templo cristiano. El resto de las reliquias que guardan relación con la Pasión de Cristo son posteriores, y de algunas de ellas solamente se tienen noticia a partir del ya citado inventario que mandó hacer el obispo Enríquez de Almanza a mediados del siglo XVI.

Con la llegada a Coria del Mantel de la Última Cena, hecho que debió de ocurrir en una fecha no muy anterior al año 1553, éste forma parte del trío de reliquias de la Pasión que son objetos de una gran veneración en la ciudad de Coria, y que se muestra de forma inseparable junto al Lignum Crucis y a la Santa Espina. Sus historias ya caminan paralelas, y no me detengo en ello, puesto que ya lo hice exhaustivamente en un anterior trabajo al que me remito.

Actualmente en el museo de la catedral se muestran numerosas reliquias, ya retiradas del culto, que atraen por su extrañeza. Llaman la atención la quijada de San Juan Bautista con cuatro muelas, los pañales del Niño Jesús, el maná del desierto, la huella de la pisada de la Virgen o un colmillo de San Cristóbal[35]. Mas si nos ceñimos al tema de la pasión y muerte de Cristo, nos encontramos con varias reliquias que acompañan al Lignum Crucis además de la Santa Espina y «de los manteles en que nuestro Señor Jesucristo ceno el jueves de la cena con sus santos apostoles en los quales instituyo el santissimo sacramento del altar todos enteros». He aquí un par de ellas ya nombradas hace más de cuatro siglos:

> *Yten ay tierra don nuestro señor estaba quando sudo gotas de sangre en el huerto quando el angel le represento la pasion que avia de pasar.*

> *Yten ay un pedaço de la piedra del santo sepulcro de nuestro señor Jesucristo[36].*

Aunque perteneciente a la diócesis de Coria, será un obispo placentino, el ya mentado Bernardino de Carvajal, el que nutra de reliquias a la ciudad de Cáceres. Y entre ellas, una del Lignum Vere Crucis. Como ya dijimos al tratar de la Santa Espina, también el tronzo de la cruz le fue entregado a su sobrino, el arcediano Francisco de Carvajal, y estuvo expuesta con el resto de reliquias en su residencia, conocida como Palacio de los Condes de Abrantes. Con

35 En las *Relaciones Topográficas de Felipe II*, de 1575, se lee sobre esta reliquia: «Yten un diente colmillo del gigante sant Cristoval el qual es tan grande de largo como seis dedos travesados y tan gordo como un dedo de un hombre»

36 MALDONADO ESCRIBANO, José: «Descripción de la Ciudad de Coria en las Relaciones Topográficas de los Pueblos de España, hechas a Orden del Sr. Felipe II», en *Norba-Arte*, Vol. XXVII (Cáceres, 2007), págs. 319.

este fin construyó una capilla en sus jardines en la primera mitad del siglo XVI. En este lugar recibió especial veneración durante varios cientos de años, sobre todo en fechas determinadas, como lo eran el Jueves Santo y el Día de la Cruz. Sobre ello abundan los testimonios, cual es este de 1798:

> *En una casa del Excelentísimo Señor Duque de Abrantes y en capilla pública se venera entre otras preciosas reliquias que contiene una bien labrada cruz de plata, sobredorada de más de vara de alto, un lignum vía de medio palmo de alto, tres dedos de ancho y dos de grueso, se manifiesta en gran culto y solemnidad los días 2 y 3 de mayo, cantando vísperas y missa solemne, concurriendo a su veneración los fieles no sólo de Cáceres sino de otros pueblos.*[37].

Junto a la Espina y al Lignum Crucis también fue venerada como reliquia pasional una piedra del Monte de los Olivos. Otras reliquias de menor interés eran:

> *Una piedra envuelta en un papel, atado con un hilo de cáñamo en que se leía «de lápide quarentene domini», y debajo de la envoltura otro papel que expresaba «de cuarentena Christi».*
>
> *Un velo y cilicio de Santa Catalina, y el paño con que cubrieron sus llagas.*
>
> *Una piedra de la celda de S. Jerónimo, bajo el pesebre.*
>
> *Otra piedra de cabe la zarza que vió arder Moisés*[38].

Actualmente todas las reliquias han desaparecido, a pesar del interés que durante siglos mantuvieron los moradores del palacio de Abrantes para que todo el conjunto permaneciera siempre en ese lugar. Pero ello no evitó que el siglo XVIII un descendiente directo de Juan de Carvajal y Sande, que se esforzó por materializar este deseo, aun consiguiendo dictados de excomunión para quien lo incumpliera, tratara de trasladar estas reliquias a Toledo. Pero en esta ocasión el ayuntamiento de Cáceres abortó el intento:

> *En 3 de diciembre de 1704, el corregidor de Cáceres hizo presente a su Ayuntamiento que, por muerte del conde de la Enjarada, resultó vinculada esta preciosa reliquia, según cláusulas de su testamento, con la prevención de que se ganasen bulas apostólicas, para que de ningún modo se pudiese sacar de su capilla y casa en que murió, y teniendo noticia, que el nuevo conde quería conducirla a Toledo, lo hizo presente, para que la villa no permitiese extraer una reliquia tan insigne; y en su vista dio comisión al Ayuntamiento a uno de sus regidores*[39].

Pero nada pudo hacer cuando, a finales del siglo XIX, la Marquesa de Portazgo, una de las herederas del último Conde de Abrantes, se llevó las reliquias a su palacio de Madrid. Todas ellas estaban insertadas en una gran cruz de plata.

Sobre el origen de este Lignum Crucis existen dos teorías, aunque en ambas el donante es el cardenal don Bernardino. Una de ellas apunta que le fue entregada por el Papa Inocencio VIII en el año 1491, en atención a los muchos desvelos que la familia Carvajal tenía en pro del cristianismo. No obstante resulta más atractiva la opinión que hace a la reliquia fruto de un hurto perpetrado por el propio don Bernardino cuando era cardenal obispo de la basílica romana de Santa Cruz de Jerusalén.

Se dice que en esa basílica de Roma se conservaba el trozo más grande de la cruz que San-

37 *Estremadura, por Lopez*, pág. 104.

38 HURTADO, Publio: *Ayuntamiento y familias cacerenses*, pág. 248.

39 BENITO BOXOYO, Simón: *Historia de Cáceres y su patrona*. Manuscrito de 1795. Existe una edición con el mismo título, a cargo de la Diputación Provincial de Cáceres, del año 1952. Ver texto citado en pág. 81.

ta Elena trajo a la capital del Imperio. A ella, con toda la sagacidad posible, le cortó un gran pedazo don Bernardino de Carvajal, lo trajo a España y entregó a su sobrino. De su gran tamaño da cuenta el «Memorial de Ulloa», que en el año escribiera su descendiente Pedro de Ulloa Golfín y Portocarrero un siglo y cuarto después de la muerte del cardenal:

> *un Gran pedazo de la Preciosissima, y Estimada Reliquia del Lignun Crucis, que con gran Veneración se Conserva en Ella, siendo Vno de los mayores de aquel Divino Madero, que se halla en la Christiandad*[40].

Apunta la tradición que hubo intentos por parte del Vaticano, a pesar de la devoción que se le tenía en Cáceres, para que el Lignum Crucis fuera devuelto a su lugar de origen. Ante la imposibilidad de conseguirlo, «el Santo Padre le había impuesto, como penitencia, la obligación de fundar en la villa cacereña y sus contornos, siete ermitas, cuyo culto costearía; como así lo hizo el Prelado»[41]. Aunque es más probable que este castigo fuera consecuencia de la recuperación del Capelo cardenalicio durante el gobierno pontificio de León X, del que había sido desposeído por el Papa Alejandro II, que fue un enemigo declarado. Don Bernardino fue el principal promotor del Concilio de Pisa, en el que se trató de suspender al Sumo Pontífice.

Menos conocida fue otra reliquia de la Vera Cruz que también estuvo en la capilla del palacio de Abrantes. A ella hace referencias en un tiempo bastante cercano un cronista de la capital cacereña:

> *En la capilla de la Santa Cruz, se veneran dos Lignum Crucis, uno que fue del Cardenal don Bernardino de Carvajal y el otro regalo del Maestre de Malta La Vallette a don Álvaro de Sande, cuando mandando las tropas de Felipe II derrotó a los turcos en el desembarco de Malta*[42].

De las investigaciones llevadas a cabo por Corrales Gaitán cabría suponerse que esta reliquia es la que aún permanece en Cáceres, estando en posesión de uno de los descendientes, en línea materna, de la familia Carvajal[43].

Al referirnos a la Santa Espina de la catedral de Badajoz indicamos que tanto ésta como el Lignum Crucis habían desaparecido con el relicario que las contenía. De alguna información se desprende que fueron donadas por el obispo don Francisco de Rois, aunque tampoco descartamos que fueran regaladas por don Bernardino de Carvajal, cuando estuvo al cargo de la diócesis pacense, entre los años 1489 y 1493. De sobra es conocida su dadivosidad:

> *Siendo Obispo de Vadajoz embió á su Iglesia en el año 1490 muchas Reliquias que se guardan con veneracion en su sagrario*[44].

Junto a las reliquias de la Pasión se conservan una veintena de restos de santos, entre mártires y confesores: Fabián, Sebastián, Engracia, Víctor, Bonifacio, Pío, Esteban y Compañeros de Cerdeña, Agapito, Lorenzo, Ceferino, Julián, Crescencio, Bonifacia, Germana, Mauro, Juan de Ribera y Atón[45].

---

40 fol. 27 r. y v. Cit. HURTADO, Publio: *Ayuntamiento y familias cacerenses*, pág. 246. BENITO BOXOYO, Simón: *Historia de Cáceres y su patrona*, pág. 81.

41 HURTADO, Publio: *Ayuntamiento y familias cacerenses*, pág. 243. Serían estos los oratorios de Los Mártires, San Blas, Santo Vito, San Marquino, San Antón, San Bartolomé y Las Candelas. CORRALES GAITÁN, Alonso José R.: «Cáceres: tierra de reliquias», en *Coloquios Históricos de Extremadura*. Trujillo, 2006.

42 *Guía Artística de Cáceres y su provincia*. Barcelona, Editorial Ariel, 1954.

43 «Cáceres: tierra de reliquias», sin paginar.

44 GONZÁLEZ DÁVILA, Gil: *Theatro Eclesiástico de la Iglesia y Ciudad de Vadajoz. Vida de sus obispos y cosas memorables de su obispado. A la muy noble y muy leal Ciudad de Badajoz*. 1628. Pág. 44.

45 LÓPEZ LÓPEZ, Agustín: «Las fiestas en la catedral de Badajoz, en el año 1806», en *Actas de los*

Al noroeste de la provincia de Badajoz se localiza la villa de Alburquerque, lugar de señorío entre los siglos XIV y XIX. Dentro de la amplia fortaleza, residencia del alcaide, se alza la conocida como Iglesia de las Reliquias, nombre que le viene de las muchas que atesoró en su interior. La toma de posesión de un nuevo alcaide traía aparejada la revisión y recuento de todas las reliquias, reflejándose en el correspondiente inventario. Los más antiguos corresponden al siglo XVI. En el año 1793 don Pedro Salgado Durán, Abogado de los Reales Consejos y Capitán de Milicias Urbanas de Alburquerque, se refería a una de las comprobaciones de aquella época:

> *En la yglesia del castillo… hay un relicario como de una tercia de alto de plata, zaumada de oro con quatro caras, que según testimonios, que he visto de primero de diciembre de 1568, se trasladaron al de las cajas en que estaban las reliquias siguientes*[46].

En los viejos inventarios sobre los bienes de la Iglesia de las Reliquias solo varían las firmas y el año, puesto que los restos sagrados se reproducen de manera casi literal una y otra vez. En ellos se recogen dos pedazos del Santo Madero, que califican como «Lignum Crucis» y como «verdadero palo de la cruz de Nuestro Señor Jesucristo, es decir la Vera Cruz», encontrándose este último dentro de un relicario de plata.

Sorprende que no exista en el amplio relicario de Alburquerque ninguna Santa Espina. Por el contrario, sí que se reseña «la piedra de la corona de espinas de Nuestro Señor Jesucristo»[47].

Y junto a ésta, para hacer compañía al trozo de Cruz, el relicario ofrece un amplio muestrario de objetos emparentados con la Pasión de Cristo:

> *Pedazo del estelo o columna en que Jesucristo fue amarrado y azotado.*
>
> *Pedazo de piedra procedente del monte Calvario en que crucificaron a Jesucristo.*
>
> *Palo de la puerta del Sepulcro de Jesucristo*
>
> *Piedra de la piedra del monumento de Cristo.*
>
> *Piedra donde fue hallada la cruz de Jesucristo.*
>
> *Piedra del Santo Sepulcro de Nuestro Señor*[48].

Dos fechas fueron las señaladas para que estas reliquias salieran en procesión: la Ascensión del Señor y Santa Mónica. La razón de ésta se debió a un voto de hizo la villa al librarse de lo que pudo ser una tragedia:

> *… y la otra el día de Santa Mónica a quatro de mayo, en que se ofreció la villa y beneficia[dos] hacer rogativa, con misa solemne en la yglesia del castillo, a que van procesionalmente dando gracias a su Divina Magestad de no haberse arruinado el castillo y el pueblo en el tal día, año de 1760, en que cayó una centella en la torre del Omenaje en que había un almacén con setecientos y más quintales de pólvora, desmoronando una almena y la-*

Coloquios Históricos de Extremadura. Trujillo, 2010.

46 Sigue una muy larga enumeración. LÓPEZ, Tomás: *Estremadura, por Lopez, año de 1798*. Págs. 52-53. Este es el listado que refleja Lino Duarte Insúa en su *Historia de Alburquerque*. Badajoz, Antonio Arqueros, 1929.

47 El citado Pedro Salgado alude a una «reliquia de la corona de Nuestro Señor Jesu-Christo como si fuera de piedra». LÓPEZ, Tomás: *Estremadura, por Lopez, año de 1798*, pág. 52.

48 Junto a las reliquias de la Pasión de Cristo encontramos algunas muy variadas que ateñen a la Virgen María (velo del parto, palma) y a los santos (Tebeo y sus hermanos, Inocentes, Isabel, Adrián, Primo, Bernardo, María Magdalena, Pedro González, Vicente, Clara, Gil, Francisco, Silvestre, Esteban, Bárbara, Nicolás, Santiago el Mayor, Carlos, Andrés, Tomás, Elena, Juan Bautista, Babil, Antolín, Bernardo, Mónica, Catalina, Pérsime)

drillos del techo de la bóveda que custodiava la pólvora, saliendo afuera de que quedó señales[49].

El poder que el pueblo le atribuye a las reliquias, que se manifiesta en las múltiples rogativas de que se tiene noticia, lo constamos en un hecho de gran raigambre folklórica:

Criándose una yerba, que se llama Angélica, en los riscos y entre peñascales en que está fundado el castillo y su yglesia, se cojen sus rayzes de olor muy agradable, las que tocadas como es costumbre en el Santo Relicario el día de la Ascensión, quando cada uno la adora se tiene por reliquia, y por muchos estraños y forasteros y aún hasta de las Yndias se solicitan trozos o polvos de las tales rayzes, dimanada tal devoción de la tradición que corre de haver hecho San Pedro de Alcántara, viviendo en el combento de los frayles franciscanos de la segunda fundación expuesta, su súplica a la Divina Magestad, en lo alto de la nombra torre de Omenaje, se apiadara su Divina Magestad del contagio de peste que padecía el vecindario entonces y decir se alcanzó su suspensión con la aplicación de tales rayzes[50].

La custodia de las reliquias, por lo que respecta al siglo XVIII, estaba en manos de tres personas, cada una de las cuales disponía de una llave: Arcipreste, Alcalde Mayor y Caballero Regidor Decano. En consecuencia, era necesario un acuerdo común para abrir el relicario. Con anterioridad era el alcaide el único encargado de la seguridad de estos objetos sagrados. Tras la toma de posesión se le hacían entrega de las cuatro llaves de las puertas de la sacristía y de los armarios de las reliquias[51].

No existen documentos que informen acerca de la venida de las reliquias a Alburquerque, aunque parece claro que no todas arribaron en el mismo momento. Es posible que las primeras llegaran en el siglo XIV, teniendo en cuenta que uno de los relicarios, que se conserva en la iglesia de Santa María del Mercado, fue donado por Juan Alonso de Alburquerque, ministro universal de don Pedro el Cruel[52]. Y es muy probable que algunas de las mencionadas reliquias vinieran de la mano de Alfonso Sánchez, bastardo del rey portugués don Donis, cuando fue señor de la villa de Alburquerque[53].

Los capellanes de Medellín Juan Antonio de Ybarra y Juan Joseph Calderón y Cabezas, con fecha de mayo de 1786, dirigían a Tomás López de Vargas y Machucha una información para el diccionario que el geógrafo estaba ultimando. En ella indicaban que «ai un relicario en la yglesia de Señora Santa Zezilia entre cuias reliquias se halla una cruz del madero en que murió Nuestro Redemptor, como de media terzia de alto y media pulgada de grueso»[54].

Nada queda de ésta ni de otras muchas reliquias de la iglesia de Santa Cecilia. Así pudo comprobarlo en el año 1910 el historiador Juan José González, que recibió un amplio dosier explicativo de las que allí hubo merced a las investigaciones llevadas a cabo por el párroco don Eduardo Rodríguez, que comenzaba señalando «que desgraciadamente hoy no subsisten ni se sabe cómo o porqué han desaparecido». Pero

49 LÓPEZ, Tomás: *Estremadura, por Lopez, año de 1798*, págs. 52-53.

50 *Ibid.*, pág. 53.

51 FRANCO SILVA, Alfonso: «Piedras, telas y huesos sagrados. Notas sobre las reliquias que se hallaban en la iglesia de la fortaleza de Alburquerque», en *Aragón en la Edad Media. (Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros)*, nº 14-15, 1. Univeridad de Zaragoza, Zaragoza, 1999, pág. 576.

52 CANO IZQUIERDO, Julián: «Alburquerque: Santa María del Mercado», en *Alminar*, 49 (Badajoz, 1983), pág. 19

53 FRANCO SILVA, Alfonso: «Piedras, telas y huesos sagrados. Notas sobre las reliquias que se hallaban en la iglesia de la fortaleza de Alburquerque», pág. 581.

54 *Estremadura, por Lopez*, pág. 294.

sí se conocía el origen. Por escritura otorgada el 10 de mayo de 1625, el jesuita Francisco Portocarrero

> *.... donó y entregó a dicho Cabildo para que se colocasen en la Iglesia Parroquial de Santa Cecilia, distintas reliquias que se expresarán con cargo y obligación de que dicho Cabildo y los Clérigos que en lo sucesivo fueren, habían de cumplir y hacer cumplir.*

Como en otros casos, también aquí el donante marca las pautas que han de regir para su protección:

> *Que para que dichas reliquias estuviesen con la custodia correspondiente, había de tener tres llaves en el sitio donde se colocases, de las cuales la una había de estar en poder del Abad que es o fuese del dicho Cabildo, otra en poder del Cura de Santa Cecilia…; y otra llave la tendría la personas que nombrase el Ayuntamiento de esta villa; y que en el sitio en que se colocasen las expresadas reliquias, con ellas se había de colocar también los papeles y testimonios auténticos de ella…*

El Lignum Crucis, de muy gran tamaño, dentro de una cruz de plata y guarnecido con unos cristales, se acompañaba de una espina de la Corona de Cristo. Al lado de éstas se exhibían un total de trece reliquias, entre las que destacaban las firmas de San Ignacio de Loyola y de San Francisco Javier[55]. Las otras respondían a restos de mártires, confesores y vírgenes: Persilio, Sotero, Cornelio, Ceferino, Prisciliano, Sixto, Clemente, Anastasia, Diego, Eusebio y Camilo[56].

La localidad de Villagonzalo también contó con su propio Lignum Crucis, al menos desde el siglo XVI. A él se refiere Bernabé Moreno de Vargas con estas palabras:

> *... el P. Fr. Iuan Nuñez, de la Orden de fan Francisco, y Custodio en la Prouincia de Lima en el Piru, vino a Roma a vn Capitulo general de su Orden, y traxo algunas reliquias, y en ellas vn pedaço del Lignum Crucis, que estàn en la Iglesia desta villa[57].*

Por su parte, Pascual Madoz, aunque sin especificarlo expresamente, da cuenta del Lignum Crucis, señalando que procede de un regalo del Papa:

> *... en ella (iglesia de Nuestra Señora de la Piedad) se venera un magnífico relicario que donó S. S. al P. Fr. Juan Nuñez , provisor general de la provincia de Lima y natural de esta villa[58].*

El conjunto de reliquias que atesora el convento de Santa Clara, en la ciudad de Zafra, goza de un gran reconocimiento y popularidad tanto dentro como fuera de los límites extremeños. Este monasterio, conocido también como Santa María del Valle, fue fundado en 1428. Desde sus inicios contó con el patrocinio de los Condes de Feria, con el primero de los cuales, don Lorenzo Suárez de Figueroa, la iglesia del convento ya se convirtió en mausoleo de la casa nobiliaria. Por lo que respecta al relicario, el impulso le vino dado a partir del II Duque de Feria, del mismo nombre que el fundador de la dinastía. Sirvió como embajador de Felipe II en

55 Señala el documento como prueba de autenticidad que estas «firmas se cortaron de cartas originales suyas que tenía el Rey D. Juan III de Portugal».

56 GONZÁLEZ, Juan José: «Medellín: algo de Historia», en *Archivo Extremeño. Revista Mensual. Ciencia, arte, historia.* Año III, núm. 4. Badajoz, abril de 1910. Págs. 97-101. Estos datos sería luego insertado por el propio informante, Eduardo Rodríguez Gordillo, en un posterior estudio sobre la localidad: *Apuntes históricos de la villa de Medellín (Provincia de Badajoz).* Cáceres, Imp. y Lib. Cª de Santos Floriano, 1915. Lo relativo a las reliquias se extiende de la página 169 a la 175.

57 *Historia de la ciudad de Mérida,* pág. 287

58 *Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico de España y sus posesiones de Ultramar.* Tomo XVI. Madrid, 1850, pág. 148.

Roma, coincidiendo con el pontificado de Clemente VIII, del que recibió un buen puñado de reliquias. Estas reliquias, hasta un total de más de doscientas, fueron las que envió a su madre, Jane Dormer, para que las reintegrara al monasterio zafrense y con este objeto fue encargando los correspondientes relicarios. De este modo una gran remesa de reliquias llegó a las monjas de Santa Clara en el año 1603. La Capilla de las Reliquias, abierta en lateral de la nave de la iglesia, data de 1616, corriendo la ejecución a cargo de su nieto don Gomes, III Duque de Feria.

Son varias las reliquias del Lignum Crucis que este convento zafrense de Santa María del Valle poseyó en razón de las donaciones de la casa ducal:

> *Hasta tres Lignum Crucis, relicarios que contenían trozos del leño de la cruz, encargaron con el fin de albergar otras tantas fracciones, que por sus influencias iban consiguiendo: Uno, de plata y ébano, vino dentro de la remesa de reliquias que enviaron en 1603. Otro, que guardaba en su capilla privada la duquesa Jane Dormer, de oro, cristal de roca, perlas y piedras preciosas, llegó tras su deceso en 1612. Ambos pueden, hoy, contemplarse en la sala dedicada a la Piedad Nobiliaria del Museo. Pero hubo un tercero, espléndido a juzgar por las descripciones que del mismo se conservan, que fabricaban en oro dos artistas italianos y aún en 1634 no estaba terminado*[59].

Habría que unir a éstos el que llegó procedente, a raíz de la desamortización, del convento franciscano de San Benito y el conocido como Relicario Carmelitano, que data del último tercio del siglo XVIII y que muestra en sus dos oquedades un fragmento del Lignum Crucis y un trozo del velo de la Virgen María.

Sin duda alguna el pueblo que con mayor intensidad venera a sus reliquias es Puebla del Maestre. Esta devoción arranca en los mediados del siglo XVIII cuando el Conde de la Puebla del Maestre ordena traer las reliquias a la iglesia parroquial del Salvador del Mundo e instituir la fiesta en torno a ella el 14 de septiembre[60].

Santa Espina. Puebla del Maestre

Como hemos visto en otras ocasiones, también en Puebla del Maestre, amén de en las auténticas, fían la veracidad de sus reliquias en la procedencia de Roma. El Santo Pontífice, en pago de ciertos favores, las había donado al Duque de Calabritto. Por herencia pasaron a su sobrino, el Duque de San Germán, casado con doña Catalina de Cárdenas y Colón, Condesa

59 RUBIO MASA, Juan Carlos: «Lignum Crucis». *Museo de Santa Clara*. Zafra. Hoja informativa sobre la elección de este relicario como «pieza del mes de septiembre» del año 2009.

60 ACOSTA NARANJO, Rufino: «Ecología, santoral y rituales festivos en Pallares y su entorno», en Revista de Estudios Extremeños, LVIII, 1. Diputación Provincia de Badajoz. Badajoz, 2002, pág. 266.

de la Puebla del Maestre. Al morir sin hijos cede tanto el título como las reliquias a su hermana doña Lorenza. Será la hija de ésta, doña María Ana Enríquez de Cárdenas, la que teste que, tras su fallecimiento, estas reliquias sean llevadas a la iglesia de Puebla del Maestre. El óbito se produce en diciembre de 1761 y a partir de ese momento comienzan las gestiones para su traslado. El Inquisidor General, don Manuel Quijano Bonifaz, comunica al pueblo la noticia de esta resolución con fecha de cinco de julio de 1762. En su carta hace la descripción de todas las reliquias:

> *A modo de una pequeña custodia, de una cuarta de alto, en el óvalo, con cristal se halla el Lignum Crucis, con la efigie del Cristo crucificado. En el extremo de la cruz hay un pedacito de la Esponja y otro de los Cordeles o Soga con que ataron a Cristo por nuestro bien; y al lado izquierdo un poco de la Púrpura que pusieron a Nuestra Majestad y otro poco de la Sábana Santa. Todas cuatro reliquias con sus rótulos. Adornando la custodia una corona de espinas trabajada con primor, de plata sobredorada con varias labores. Y de la misma materia es todo el Relicario, en cuyo pie están labradas las armas de la casa. Habiéndose conservado siempre las referidas Sagradas Reliquias en los oratorios de los dueños, que en sus respectivos tiempos las poseyeron.*

Años más tarde, concretamente en 1793, el bachiller don Francisco Páez, capellán de Puebla del Maestre nos ofrece un recuento de las reliquias:

> *… se conservan seis reliquias de la pasión de Nuestro Señor Jesucristo, con su auténtica, a saber: una espina entera, un signum crucis, un poco de cordel, un poco de púrpura, otro de esponja y otro de la Sábana Santa, en que fue envuelto el cuerpo de Jesús, y todas inclusas en un decente relicario, que lo dotó a esta parroquia el Conde Calabrelo, como señor que entonces era de este pueblo*[61].

Vemos en este documento cómo las cinco reliquias que señalaba el señor Inquisidor son ahora seis, habida cuenta de que la plateada corona de espinas que adorna el relicario se ha transformado en «una espina entera». Las reliquias llegaron a su destino el 26 de febrero del año siguiente, efeméride que sigue conmemorándose con una gran fiesta. Y en el pueblo aún se le confiere el calificativo de hecho histórico a la leyenda milagrera sobre el traslado de las reliquias desde Llerena a Puebla del Maestre[62]:

> *La mula que las transporta cae muerta en lo alto del puerto desde el que se divisa el caserío. Esta muerte venía a significar el plácet para que los objetos de la pasión de Cristo tuvieran eterno cobijo en la localidad. También aquí una encina se convierte en testigo del prodigio, que cada año se hace patente por medio de las bellotas que nacen con la imagen de las reliquias «pintadas» en su caparazón.*

Todas las reliquias de Puebla del Maestre están relacionadas con la Pasión de Cristo y algunas de ellas son únicas en Extremadura y muy escasas en el mundo cristiano: el trozo de manto púrpura que vistió Cristo, el pedazo de cordel con el que le ataron a la columna, un fragmento de la esponja[63] con la que le dieron vinagre y un trozo de la sábana en que fue envuelto su cuerpo[64].

---

61 *Estremadura, por Lopez,* pág. 361.

62 DOMÍNGUEZ MORENO, José María: «Animales guías, 1». *Revista de Folklore, 330.* Valladolid, 2008. Pág. 185.

63 Existió constancia de una reliquia semejante en la iglesia de Nuestra Señora de la Consolación, de Azuaga. Ver nota 19.

64 No debe confundirse este fragmento con las sábanas santas que adquieren el calificativo de reliquias por el hecho de haber estado en contacto con la «Sábana

También un Lignum Crucis se conserva en una ermita en la dehesa El Pantano, en término de Montijo, y del que apenas existe documentación.

Hace un lustro la Hermandad de Penitentes del Santísimo Cristo de la Vera Cruz Vera Cruz de Jerez de los Caballeros se convirtió en poseedora de un Lignum Crucis. El mismo fue donado por doña Encarnación Gutiérrez y López de Haro, Dama de San Fernando y de la Orden de Saboya. Y, al mismo tiempo, según refieren las Hojas Informativas de la propia cofradía, también cuenta con un fragmento de roca del Gólgota, del que le hicieron entrega los franciscanos custodios de los Santos Lugares.

de Turín», como son los casos de la de la catedral de Plasencia y las dos del Monasterio de Guadalupe.

Lignum Crucis. Jerez de los Caballeros

La Estudiantina o Jota Navideña. Composición musical de la navidad en la huerta de Murcia

María Luján Ortega y Tomás García Martínez

1. La Estudiantina

Si realizamos un rebusco documental en la prensa histórica de la Región de Murcia, observamos que la denominación «Estudiantina» hace referencia a una agrupación musical formada por hombres o mujeres los cuales participaban a lo largo del año en acontecimientos variados (serenatas, fiestas, actuaciones teatrales, etc.). De esta forma podemos observar la presencia de una Estudiantina en tierras lorquinas «la cual recorrerá las calles de esta población, durante los próximos días de carnaval», agrupación dirigida hacía 1913[1] por don Manuel Carrillo. Un modelo de agrupación extendido a finales del siglo XIX y principios del XX por toda la Región de Murcia.

2. La Estudiantina Navideña

La Estudiantina navideña es una estilo musical extendido por la huerta y ciudad de Murcia propio de la Navidad. Un genero utilizado por diversas cuadrillas de música de la Huerta (Auroros del Rincón de Seca, Cuadrilla de Patiño[2], Cuadrilla de Torreagüera[3] o Algezares[4]) bajo la denominación de *Estudiantina*. Entre los años 60 y 70 del pasado siglo XX comenzó a recibir la denominación de *Jota navideña* por algunos colectivos folklóricos, siendo propagada su difusión con esta denominación errónea[5] hasta nuestros días. Estudiando la escasa bibliografía sobre el tema objeto de estudio, observamos al respecto que el investigador Emilio del Carmelo Tomás Loba, aborda este tema musical de carácter pastoril como una pieza enraizada «en lo más profundo de la tradición musical popular, mediante la cual el pueblo ofrece letras de carácter pastoril a la adoración al Niño», por lo que la Jota navideña la podríamos incluir como un son pastoril interpretado a ritmo y estructura de Jota[6].

De ritmo ternario, dispone en su estructura los cánones propios de la tradicional Jota ejecutada por la tonalidad de La Mayor o «por arriba» y Re mayor o «por abajo». La temática de la misma se centra en la composición literaria de corte religioso en el que las figuras de San José, la Virgen María y el Niño Jesús son humanizados en la figura de pastores. En otras ocasiones, esta pieza de música se interpreta con letras propias de la Navidad «popularizadas» entre la

1 El Tiempo. 20 de enero de 1913, p. 1.

2 HERMANDAD DE LAS BENDITAS ÁNIMAS DE PATIÑO. *Ciclo de Navidad*. Murcia: Trenti, 2006.

3 CUADRILLA DE TORREAGÜERA. 1928 – 2007. Murcia: Tower Track estudios, 2007 y CUADRILLA DE TORREAGÜERA. Ciclo de Navidad. Murcia: Cuadrilla de Torreagüera, 2015.

4 «La Estudiantina» transcrita por Ricardo Olmos en la M38 (1949) en Algezares (Murcia). Recuperado el 14-07-2018 de: https://musicatradicional.eu/es/piece/12580.

5 Según Emilio del Carmelo Tomás Loba, la denominación de «Jota navideña» es un error de apreciación designada así por los grupos de Coros y Danzas. El nombre popular con el que el pueblo de Patiño denominaba esta tonada a ritmo de jota es el de «Estudiantina». En: TOMÁS LOBA, E. C.: «La bajada del Niño de Patiño (Murcia). La evocación de un nacimiento». *Cangilón, Revista del Museo de la Huerta de Alcantarilla*, 28, 6. Murcia: Museo de la Huerta, 2008.

6 TOMÁS LOBA, E. C.: «La bajada del Niño de Patiño (Murcia). La evocación de un nacimiento». *Cangilón, Revista del Museo de la Huerta de Alcantarilla*, 28, 6. Murcia: Museo de la Huerta, 2008.

población. La estructura esta formada por una introducción musical, una copla interpretada bien por un solista o coro, en el que se repiten los dos primeros versos y un estribillo musical, cantado o no. Esta pieza musical se ejecutaba como pasacalles mientras las cuadrillas iban de casa en casa solicitando el aguilando los días de Navidad o para ser interpretada en celebraciones religiosas, así como en certámenes navideños por grupos de folklore.

Si revisamos los trabajos editados hasta el momento observamos la presencia de este género musical en la discografía murciana y en el interesante trabajo del Fondo de Música Tradicional (IMF - CSIC). En esta institución la investigadora y profesora Esperanza Clares realizó la ficha documental[7] de la informante Dolores Illán Gallego (Algezares, 1927). Dicha entrevista realizada por Ricardo Olmos en el año 1949 recogía las melodías de esta mujer natural de la mencionada pedanía huertana. Bajo el título *La Estudiatina*, se documentó la melodía de esta jota la cual «presenta introducción instrumental para instrumentos no especificados. Alterna solistas y coro». En palabras de Juan Francisco Murcia Galián[8] «La transcripción se debe a la pluma de Antonio Celdrán, asesor de SF. Musicalmente, se trata de una jota con preludios e interludios instrumentales y estrofas-estribillos vocales (tipo VIII) en La M. La estrofa consta de cuatro grandes incisos melódicos en cada uno de los cuales se cantan dos versos de la cuarteta octosilábica. Sin embargo, en la transcripción no figura el texto bajo cada sistema». Por lo tanto, podríamos afirmar que esta obra musical documentada en la pedanía de Algezares, es una de las primeras referencias concretas en las que se asocia La Estudiantina como jota y relacionada con el tema navideño en cuestión.

Siguiendo con nuestra revisión discográfica vemos que los primeros registros sonoros relacionados con este estilo musical navideño aparece en la *Magna Antología del folklore musical de España, interpretada por el pueblo español* (1978) trabajo realizado por el profesor Manuel García Matos. Este trabajo recopilatorio, partía del primer documento sonoro editado en el año 1960 bajo la denominación *Antología del folklore musical de España, interpretado por el pueblo español*, un trabajo formado por 4 LPs. En el año 1957 llegaban de gira por España[9] los equipos de grabación Hispavox a la pedanía de Rincón de Seca (Murcia) para grabar a los Auroros de aquella localidad con destino a la Unesco «los más típicos cantos regionales de nuestro país». El salón donde se instalaron los mencionados equipos estaba repleto, el pueblo se dio cita para presenciar con atención la conferencia del catedrático del Conservatorio de Madrid D. Manuel García Matos, donde mostró el trabajo que venía realizando por la Península, recogiendo los cantos populares. Ambas campanas de Auroros (del Carmen y del Rosario) interpretaron «los aguinaldos», con el solista Juan Antonio Gambín Navarro; «los mayos», con la solista Isabel Nicolás Moreno; «Malagueña», con el solista Antonio Ruipérez Campoy; y «Jotas» con el solista Tomás Amante Monteagudo. Es a raíz de la nota de prensa publicada en el *Diario Línea* de Murcia[10] (1957) donde podemos localizar algunas de las voces que participaron en la grabación «Carmen Fernández Pérez, Carmen Hernández Alcaráz, Gloria Parra Montoya, María Ruíz García, Josefa Parra Ortuño, Manuel

7 Esperanza Clares Clares, «La Estudiantina», *Fondo de Música Tradicional IMF-CSIC*, ed. E. Ros-Fábregas (fecha de acceso: 06 Nov 2018), https://musicatradicional.eu/es/piece/12580
«Illán Gallego, Dolores», *Fondo de Música Tradicional IMF-CSIC*, ed. E. Ros-Fábregas (fecha de acceso: 06 Nov 2018), https://musicatradicional.eu/es/informant/2197
Entrevista realizada a Dolores Illán Gallego en el año 1949 a la edad de 22 años en la localidad de Algezares (Murcia).

8 MURCIA GALIÁN, J. F.: *Música, refolklorización e identidad: los grupos de Coros y Danzas en Murcia desde la posguerra hasta la preautonomía (1939-1978)*. Tesis Doctoral, Universidad de Salamanca, 2018.

9 Durante muchos años el profesor García Matos fue realizando trabajo de campo. En el año 1955 formalizó al firma con la discográfica Hispavox para recoger 648 tonadas y toques instrumentales de toda España.

10 Línea. 10 de septiembre de 1957, p. 12.

Ortuño Cánovas, José Ortuño Cánovas, Diego ¿? Moreno, Mercedes Orenes Cano, el niño Ricardo Castaño López» acompañados de los músicos «Pedro y Domingo Hernández Belmonte, Joaquín Ruíz Bolaño, Tomás Mirete Salmerón, José Córdoba Martínez y los auroros José Ruíz Molina, José Pellicer Nicolás, Antonio Juan y Manuel Ortuño Cánovas, Diego Ruíz Montoya, Antonio Parra Beltrán, Antonio López Vigueras, Joaquín Hernández Mirete y Francisco Ibáñez Mellado». Aquella tarde no pudieron estar todos los componentes de ambas campanas ya que varios de sus miembros estaban atareados con labores agrícolas. En la interpretación de la *Estudiantina navideña* graba por Matos, en un lugar aún sin descubrir, se observa un grupo de voces femeninas y masculinas. Tras las conversaciones mantenidas con informantes de diversos lugares de la huerta y la ciudad de Murcia, podemos llegar a la conclusión de que la grabación concreta de esta Estudiantina con aire navideño se grabó con personal de varios lugares y agrupaciones existentes del momento.

3. Jota navideña

Siguiendo las investigaciones realizadas recientemente por el profesor Juan Francisco Murcia Galián[11], este nos indica que «durante la década de los años sesenta, el grupo de Murcia incluyó en su repertorio dos nuevas jotas. Se han localizado en el Archivo de Alcalá dos transcripciones correspondientes con la denominada «Jota navideña» de Patiño (1962) y la «Jota de la huerta» (1967). Ambas fichas pertenecen a la documentación enviada a la Delegación Nacional para la participación en los concursos de Coros y Danzas». En la Navidad de 1968[12] y dentro de la Campana «Paz en la Tierra» el Teatro Romea de Murcia acogía un recital musical repleto de música navideña. En la primera parte del festival participó el grupo Virgen de la Fuensanta de la Obra Sindical de Educación y Descanso de Murcia, con la interpretación de malagueñas, alegrías, boleros, manchegas, jota de Águilas, seguidillas y parrandas. La noticia apuntaba como reseña que «por primera vez interpretará la jota navideña y las pardicas». Siguiendo el recorrido por la Navidad murciana, en el año 1972[13] volvía a ser noticia el Grupo de Danzas Virgen de la Fuensanta el cual actuaba en la inauguración oficial del Belén Monumental realizado por el artesano Manuel Nicolás Almansa en la popular plaza de Santa Isabel. Dicho grupo participó con la interpretación de la Jota navideña, junto a ellos, el tenor Ginés Torrano cantaba diversos villancicos murcianos. En la Navidad de 1977[14] el grupo de Coros y Danzas Santa Rosa de Lima de la pedanía murciana de El Palmar hacía acto de presencia en el programa de la Peña La Panocha, el cual era emitido en Radio Juventud. A su cabeza el director del mismo Salvador Martínez Nicolás, interpretaron la Jota Navideña entre otras piezas de baile suelto. Los alumnos infantiles de la Academia de Coros y Danzas «Francisco Salzillo» de Murcia celebraban un festival folklórico como fin de curso en el año 1978[15]. Dentro de los bailes destacaron las Parrandas de Águilas, Marías, Jotas de Tres, Alegrías, Bolero de Carlet, Jota de Murcia, Jota de la Huerta, Malagueña de la Tía Carmen, Canciones, Jota de Aljucer y la Jota Navideña, la cual iba poco a poco tomando popularidad entre los grupos de coros y danzas del momento.

En el año 1980 la Asociación Provincial de Coros y Danzas «Francisco Salzillo» editaba el disco *El Carracachá* / Asociación Provincial de Coros y Danzas «Francisco Salzillo», Grupo de Murcia. Un trabajo discográfico grabado en 1979, editado por Columbia en el que aparecían los siguiente temas: Cara 1. El Carracachá,

11 MURCIA GALIÁN, J. F.: *Música, refolklorización e identidad: los grupos de Coros y Danzas en Murcia desde la posguerra hasta la preautonomía (1939-1978*). Tesis Doctoral, Universidad de Salamanca, 2018.

12 Línea. 21 de diciembre de 1968, p. 3.

13 Línea. 21 de noviembre de 1972, p. 6.

14 Línea. 23 de diciembre de 1977, p. 12.

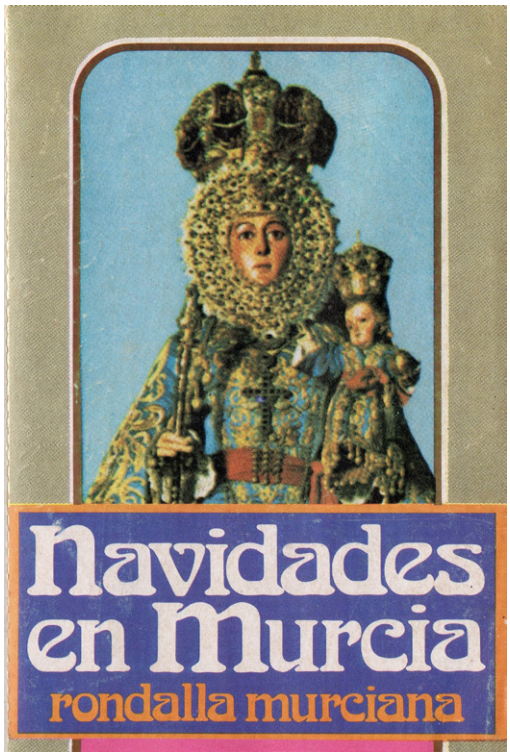
15 Línea. 11 de junio de 1978, p. 10.

Jota de Jumilla, Parrandas de la Huerta, Bolero, Jota de Puebla de Soto, Seguidillas de la Garapacha. Cara 2. Parrandas de Caravaca, Fandango de Jumilla, Malagueña de Abanilla, Jota navideña, Malagueña de la madrugá y Jota de Aljucer. Eran las primeras grabaciones de esta Jota, la cual venía de ser interpretada por grupos de folklore desde los años 60, así como por algunas cuadrillas de música de la Huerta.

De igual forma otra de las grabaciones relevantes de los años 80 fue la titulada *Villancicos murcianos* (1980), trabajo interpretado por el Grupo Rondalla Virgen de la Fuensanta de la Peña La Panocha de Murcia, acompañados de las voces de Manuel Cárceles[16] y Marita de Ros, pareja que venía trabajando tiempo atrás en otras grabaciones. La imagen escogida para esta grabación fue el Imafronte de la Catedral de Murcia. Un cassette con los siguientes registros sonoros: Jota al Niño, Aguilando, Villancicos Murcianos, Salve Autora de Aguilando, Aguilnado, Jota Navideña, Aguilando y Mayo a la Virgen.

Villancicos murcianos, 1980

En el año 1981 la Rondalla murciana editaba un cassette bajo el título *Navidades en Murcia*. En mencionado trabajo aparece un repertorio propio del ciclo de Navidad con aguilandos y jotas navideñas. En esta rondalla murciana aparecerían músicos de la huerta de Murcia, coro formado por componentes de varias agrupaciones y la presencia del trovero Manuel Carceles «El Patiñero» como solista. Entre las canciones registradas bajo la realización de Luís Fernández Cano se pueden escuchar las *Jotas Navideñas*, tema incluido dentro de la tipología de Estudiantina o Jota Navideña. De igual forma podemos observar la presencia de otros temas denominados como *Jotas a la Navidad* o *Jotas al Niño*, con estructura propia de la jota y letras alusivas al tiempo de Navidad.



Navidades en Murcia. 1981

Bajo el título *Aguilando murciano*, Manolo Cárceles «El Patiñero» editaba en 1986 otro interesante e histórico trabajo dedicado al tiempo de Navidad. En mencionado trabajo se recogen Jotas al Niño, aguilandos, villancicos, malagueñas y la denominada Jota de Patiño, tema musical enmarcado en la Jota Navideña o Estu-

16 Manuel Cárceles Caballero «El Patiñero» grabó a lo largo de su trayectoria una importante discografía. Para saber más sobre su discografía: TOMÁS LOBA, E.C.: «La producción musical de Manuel Cárceles Caballero "El Patiñero"». *Cangilón*, nº 31. Murcia: Asociación de amigos del Museo de la Huerta de Alcantarilla, 2008.

diantina, con letras concernientes a la temática del Niño Jesús, la Virgen panadera, etc. En este caso la denominada como *Jota de Patiño* es el estilo de Jota que estamos estudiando, y en la que la voz solista es la protagonista durante la interpretación. La temática es común en casi todas las Jotas de este tipo, la Virgen amasa el pan y San José y el Niño lo cuecen para cocerlo y ofrecérselo a los más necesitados.

El grupo folklórico Virgen de la Vega de Murcia[17] editaba en el año 1994 un cd sobre villancicos populares. Entre los temas recogidos en la grabación encontramos Pastorcitos, Gloria Hosana, Aleluya; El tamborilero; hoy en la tierra; Jota al Niño; Madre, en la puerta hay un Niño; Tarantán; Aguilando murciano; El ático y la Jota navideña la cual sigue la misma estructura musical y literaria que los prototipos documentados anteriormente.

En el año 1996 se editaba un cd recopilatorio con cantos de la huerta de Murcia. Bajo el título *De la huerta de Murcia*, y con recopilación, arreglos, grabación y mezclas de Luis Federico Viudes, se publicaba un trabajo formado por cantos de auroros, malagueñas, parrandas, jotas, romances o bandos panochos. Uno de esos temas era la Jota navideña de Patiño, cantada por Encarnita Martínez y Ricardo Castaño de los Auroros del Carmen de Rincón de Seca (Murcia), ambos solistas fueron acompañados para la presente grabación por la Rondalla y coro de la Escuela Bolera de Murcia.

En el año 2001 se edita el trabajo *Aguilando Murciano* por Manuel Cárceles Caballero «El Patiñero», en mencionado trabajo participan un importante elenco de músicos de la huerta de Murcia como Tomás Mirete al violín, el laúd de Antonio Julián, o las guitarras de los hermanos Martínez. Entre los temas destaca la Jota de Patiño como un tema navideño de corte popular interpretado por los solistas Manuel Cárceles y Clemen Calderón. Sin duda alguna esta Jota representada es del mismo prototipo de aquellas Estudiantias o Jotas Navideñas documentadas anteriormente en el que se interpretan los dos primeros versos y son repetidos por el resto de agrupación, siendo la temática San José, La Virgen, el pan y su venta. La cinta se acompaña de otros temas tales como Malagueña de abajo, aguilandos y el popular villancico El Molinero.

En la actualidad algunas cuadrillas de la huerta de Murcia siguen interpretando la original Estudiantina de Navidad. De igual forma las agrupaciones folklóricas de la ciudad de Murcia, así como de sus pedanías, cantan en certámenes de villancicos y durante las misas de Navidad la conocida como Jota Navideña.

17 Virgen de la Vega. *Villancicos populares*. Murcia: Asociación cultural Virgen de la Vega, 1994.

4. Cancionero literario

[1] LA ESTUDIANTINA

Informante Dolores Illán Gallego[18].
Algezares (Murcia).
Fondo de Música Tradicional IMF-CSIC.

(Copla)
La Virgen iba a Belén
por una montaña oscura,
al vuelo de la perdiz
se le ha escapado la mula.

(Estribillo)
Lunas y menguante
Estrella matutina,
tu eres más brillante
que al cielo ilumina.

[2] ESTUDIANTINA NAVIDEÑA

Disco *Antología del folklore musical de España, interpretado por el pueblo español* grabado en 1957.

La Virgen lava pañales
y los tiende en el romero,
y los pajaritos cantan
y el agua se va riendo.

San José lo cierne,
la Virgen lo amasa,
y el Niño Jesús
lo vende en la plaza

Si tú quieres comer pan
blanco como la azucena,
vámonos para Belén,
la Virgen es panadera.

San José lo cierne…

Con un canasto de flores,
iba el niño a vender pan,
y a los ricos se lo cobra
y a los pobres se lo da.

San José lo cierne…

18 Esperanza Clares Clares, «La Estudiantina», *Fondo de Música Tradicional IMF-CSIC*, ed. E. Ros-Fábregas (fecha de acceso: 06 Nov 2018), https://musicatradicional.eu/es/piece/12580
«Illán Gallego, Dolores», *Fondo de Música Tradicional IMF-CSIC*, ed. E. Ros-Fábregas (fecha de acceso: 06 Nov 2018), https://musicatradicional.eu/es/informant/2197
Entrevista realizada a Dolores Illán Gallego en el año 1949 a la edad de 22 años en la localidad de Algezares (Murcia).

[3] JOTA NAVIDEÑA

Grupo Rondalla Virgen de la Fuensanta.
Cinta de cassette *Villancicos murcianos* editada en 1980.

La Virgen es panadera
en el horno de Belén,
los pastores le traen leña
para que pueda cocer.

Luna sin menguante
Estrella matutina,
y es la más brillante
que el cielo ilumina.

Si tu quieres comer pan
blanco como la azucena,
vamos para Belén
la Virgen es panadera.

San José lo cierne
la Virgen lo amasa,
y el Niño Jesús
lo vende en la plaza.

Con un canasto de flores
iba el Niño a vender pan,
a los ricos se lo cobra
y a los pobres se lo da.

Bien por el toca
bien por el que canta,
y bien sobretodo
los niños que bailan.

[4] JOTAS NAVIDEÑAS

Rondalla murciana.
Cinta de cassette *Navidades en Murcia* editada en 1981.

La Virgen es panadera
en el horno de Belén,
los pastores le traen leña
para que pueda cocer.

San José lo cierne,
la Virgen lo amasa,
y el Niño Jesús
lo vende en la plaza.

Si tú quieres comer pan
blanco como la azucena,
vámonos para Belén,
la Virgen es panadera.

San José lo cierne…

Con un canasto de flores,
iba el niño a vender pan,
a los ricos se lo cobra
a los pobres se lo da.

San José lo cierne…

[5] JOTA DE PATIÑO

Manolo Cárceles «El Patiñero».
Cassette *Aguilando murciano* editada en 1986.

La Virgen es panadera
y lo amasa en una artesa,
pero solo le da pan
al que pide en la pobreza.

San José lo cierne,
la Virgen lo amasa,
y el Niño Jesús
lo vende en la plaza.

San José está muy contento
con el pan que hace María,
porque tiene el alimento
que nos da la eterna vida.

San José lo cierne…

La Virgen amasa el pan
y San José es el hornero,
y el Niño le dará el pan
al que no tiene dinero.

San José lo cierne…

[6] JOTA NAVIDEÑA DE PATIÑO

Rondalla y coro de la Escuela Bolera de Murcia.
Disco De la huerta de Murcia (1996).

La Virgen es panadera
en el portal de Belén,
los pastores le traen leña
para que pueda cocer.

San José lo cierne,
la Virgen lo amasa,
y el Niño Jesús
lo vende en la plaza.

En el horno de Belén
la Virgen despacha pan,
a los ricos se lo cobra
y a los pobres se lo da.

San José lo cierne…

Si quieres catar un pan
blanco como la azucena,
En el portal de Belén
la Virgen es panadera.

San José lo cierne…

[7] ESTUDIANTINA

Hermandad de las Benditas Ánimas de Patiño (Murcia).
Disco *Ciclo de Navidad* (2006).

Patiño viene a cantar
al rey de los pecadores,
cantemos por imitar
a los humildes pastores.

Eres sin menguante,
Estrella matutina,
y la más brillante
que el cielo ilumina.

Somos gente muy sencilla
el que ronda y el que canta,
escucha nuestra cuadrilla
la Virgen de la Fuensanta.

Eres sin menguante…

Pues pido con mis cantares
al Dios de la Humanidad,
que llene nuestros hogares
de amor de y felicidad.

Eres sin menguante…

[8] ESTUDIANTINA

Cuadrilla de Torreagüera (Murcia).
Disco *Cuadrilla de Torreagüera 1928 – 2007* (2007).

La Virgen del Pilar dice
que no quiere ser francesa,
que quiere ser capitana
de la tropa aragonesa.

Los pastores de Belén
todos van juntos por leña,
para calentar al Niño
el día de Nochebuena.

Los pastores que supieron
que el Niño quería fiesta,
hubo un pastor que rompió
cien pares de castañetas.

Los pastores que supieron
que el Niño estaba en Belén,
se dejaron el ganado
y escaparon a correr.

Bendita sea María
que elige a San Gabriel,
y al Mesías prometiste
que tu vientre a de nacer.

Dime Niño de quien eres
Todo vestido de blanco,
Soy de la Virgen María
Y del Espíritu Santo.

Todos le llevan al Niño
yo no tengo que llevarle,
le llevo mi corazón
que le sirva de pañales.

La Virgen del Pilar dice
que no quiere la corona,
que se la den a los pobres
que van pidiendo limosna.

[9] ESTUDIANTINA
JOTA A LA PURÍSIMA CONCEPCIÓN

Cuadrilla de Torreagüera (Murcia).
Disco *Ciclo de Navidad* (2015).

Purísima Concepción
más hermosa que ninguna,
a los pies llevas el sol
y a la cabeza la luna.

Bendita sea tu corona
de estrellas está formada,
los ángeles y los santos
te están poniendo guirnaldas.

Bendito sean tus ojos
que son dos perlas brillantes,
que brillaron en Jesús
cuando en el portal te hallaste

Bendito sean tus labios
que son de coral muy fino
los que tantos besos dieron
a Jesucristo divino.

Benditas sean tus manos
que acariciaron al Niño,
lo mecían con dulzura
lo arrullaban con cariño.

Bendita sea tu cintura
que es un anillo de luz,
que es un talle de hermosura
que no hay otra como tú.

Benditos sean tus pies
que pisaron la serpiente,
cumplida la profecía
bendito sea tu vientre.

[10] ESTUDIANTINA
JOTA NAVIDEÑA

Cuadrilla de Torreagüera (Murcia).
Disco *Ciclo de Navidad* (2015).

Los pastores que supieron
que el Niño estaba en Belén,
se dejaron el ganado
y escaparon a correr.

En el portal de Belén
hay estrellas, sol y luna,
la Virgen y San José
el Niño que está en la cuna.

Los pastores de Belén
todos van juntos por leña,
para calentar al Niño
el día de Nochebuena.

Dime Niño de quien eres
todo vestido de blanco,
soy de la Virgen María
y del Espíritu Santo.

Los pastores que supieron
que el Niño quería fiesta,
hubo un pastor que rompió
cien pares de castañetas.

Todos los llevan al Niño
yo no tengo que llevarle,
le llevo mi corazón
que le sirva de pañales.

BIBLIOGRAFÍA

Murcia Galián, J. F.: *Música, refolklorización e identidad: los grupos de Coros y Danzas en Murcia desde la posguerra hasta la preautonomía (1939-1978*). Tesis Doctoral, Universidad de Salamanca, 2018.

Tomás Loba, E. C.: «La bajada del Niño de Patiño (Murcia). La evocación de un nacimiento». *Cangilón*, nº 28. Murcia: Asociación de amigos del Museo de la Huerta de Alcantarilla, 2008.

Tomás Loba, E.C.: «La producción musical de Manuel Cárceles Caballero "El Patiñero"». *Cangilón*, nº 31. Murcia: Asociación de amigos del Museo de la Huerta de Alcantarilla, 2008.

PRENSA HISTÓRICA

El Tiempo

Línea

Agradecimientos

Archivo Municipal de Murcia

Cuadrilla de Torreagüera (Murcia)

Cuadrilla de Patiño (Murcia)

Alberto Hidalgo Pérez

Juan Francisco Murcia Galián

Gloria Cárceles y Pura Cárceles

Emilio del Carmelo Tomás Loba

Cuadrilla de Patiño (Murcia). Fotografía José Antonio Espallardo

Demetrio Díaz Gilarranz, un desconocido para los vecinos de Bernuy de Porreros (Segovia) (y II)

Pascual González Galindo

Escribir sobre lo cotidiano de un pueblo y sus gentes precisa, cuando menos, un estado de ánimo especial que desvela interés y atracción por lo hacen y dicen sus convecinos, en definitiva por lo que indudablemente viven o han vivido.

Dejemos hablar a nuestro héroe, Demetrio Díaz Sanz, no habiendo mejor forma de hacerlo que transcribiendo lo dicho por él al secretario del Ayuntamiento de Bernuy de Porreros, D. Pascual Cardiel, quien, a su vez, lo plasmó en un artículo publicado en el Semanario Independiente *Heraldo Segoviano*, de fecha 29 de marzo de 1936.

[...] Estos dos segovianos (Demetrio Díaz Gilarranz y Dº Gregorio García- natural de Matabuena-) con otros varios, pertenecieron a la columna que al mando del capitán de navío Don Julio del Río, fue agregada a los barcos de guerra americanos «Raleig» y « Bortón» en 7 de julio de 1898, y entregados de manera inexplicable por ambos comandantes a los revolucionarios filipinos.

Distribuidos los individuos que componían la columna Ríos en los pueblos de la provincia de Zambales, a estos segovianos los correspondió el pueblo de Santa Cruz y allí, al servicio de algunas familias pudientes, llegaron a hacer más llevadero su penoso cautiverio[1], hasta que el día 25 de marzo de 1899 convinieron nueve de los prisioneros fugarse, efectuándolo aquella misma noche.

Diversos testimonios desvelan el maltrato que recibían los que habían tenido la desgracia de quedar en manos de los tagalos. Así, Moreno Jerez indica que los prisioneros eran despojados de cuanto poseían, aunque excepcionalmente les respetaron las cantidades que tenían en metálico cuando alegaban que les eran precisas para su sustento[2].

A las once aproximadamente de la noche, ocho de los evadidos, ignorándose por qué causas no acudió el otro compañero, embarcaban en un débil baroto, hábilmente arrebatado a sus tripulantes y decididos a morir o ganar la libertad lanzáronse al mar sin temor alguno y sin armas ni alimento de ninguna clase.

Frágil juguete del mar y del viento que arreció durante largas horas, casi inunda la pequeña embarcación, fueron durante dos días las cuatro tablas en las que los ocho náufragos aseguraban la libertad y la vida.

El negro recuerdo de su cautiverio, la proximidad de la muerte con que parecía el cielo gris y las oscuras olas amenazarles, y los horrores de la sed, que ya empezaba a atormentarles, dieron a los desventurados náufragos las fuerzas necesarias y el ánimo indispensable para ganar la deshabitada playa de Silang.

En esta playa desembocaba un arroyo de agua dulce y allí saciaron su terrible

1 Era tanta la satisfacción de los rebeldes de la Provincia de Cavite cuando tenían a su servicio algún castila, que, muchas familias, por exhibir al nuevo sirviente peninsular, paseaban todo el día por las calles. Vid. Sastrón, «La insurrección», p. 430.

2 MORENO JEREZ, Luis: «Los prisioneros españoles en poder de los tagalos».pp. 28-30.

sed y después, como no tenían provisiones, acordaron dirigirse a unas chozas inmediatas, donde unos tagalos se dedicaban a la extracción de sal del agua del mar, al objeto de que les facilitasen o vendiesen algún alimento.

Sólo dos hombres y un niño, cómo de unos doce años, dormían a la puerta de la choza, a los que despertaron. Negáronse a facilitarles ninguna provisión, pero ante la fuerza numérica de nuestros héroes decidieron venderles la mitad de las provisiones de que disponían y cuando estaban a punto de retirarse se vieron rodeados por otros diez tagalos creyéndose habían sido avisados por el niño, que sin darse cuenta los náufragos había desaparecido.

Tras muchas vacilaciones por parte de los tagalos y regateos por nuestros héroes, les dejaron en libertad mediante la entrega de treinta pesos que pudieron reunir, dándose a la mar nuevamente, quedándose cuatro al cuidado y dirección del baroto mientras los otros cuatro descansaban, para luego relevarse en el manejo de los recursos sabiendo que de ella dependía su salvación.

No habían transcurrido tres horas cuando se vieron abordados por un baroto en el que venían en actitud hostil los tagalos que poco tiempo antes les habían dejado en libertad, entablándose un desigual combate que los nuestros supieron ganar con fuerzas desiguales, pero que centuplicaba la perspectiva de su salvación, huyendo el enemigo maltrecho, sin que afortunadamente los españoles tuvieron más pérdidas que la rotura de un remo (ya que con estos se defendieron) quedando la embarcación con un solo remos y la pequeña vela.

Afortunadamente para nuestro náufragos se levantó un viento en popa que el barco salvaba con velocidad vertiginosa, pero lo que les sirvió de ayuda se convirtió en un nuevo desastre, ya que la vela fue destrozada por el viento, quedando a la deriva pues con un solo remo no podía navegar.

Tras una noche de angustia e incertidumbre inaudita, atormentados por la sed y el hambre, pues llevaban tres días en el mar amaneció el día 29 de marzo y, cual no sería la alegría de nuestros héroes al ver que estaban en la bocana del puerto de Manila, y allí, sin poder avanzar una sola milla, estuvieron hasta las cuatro de la tarde, en que con el natural júbilo vieron un barco que se dirigía al puerto.

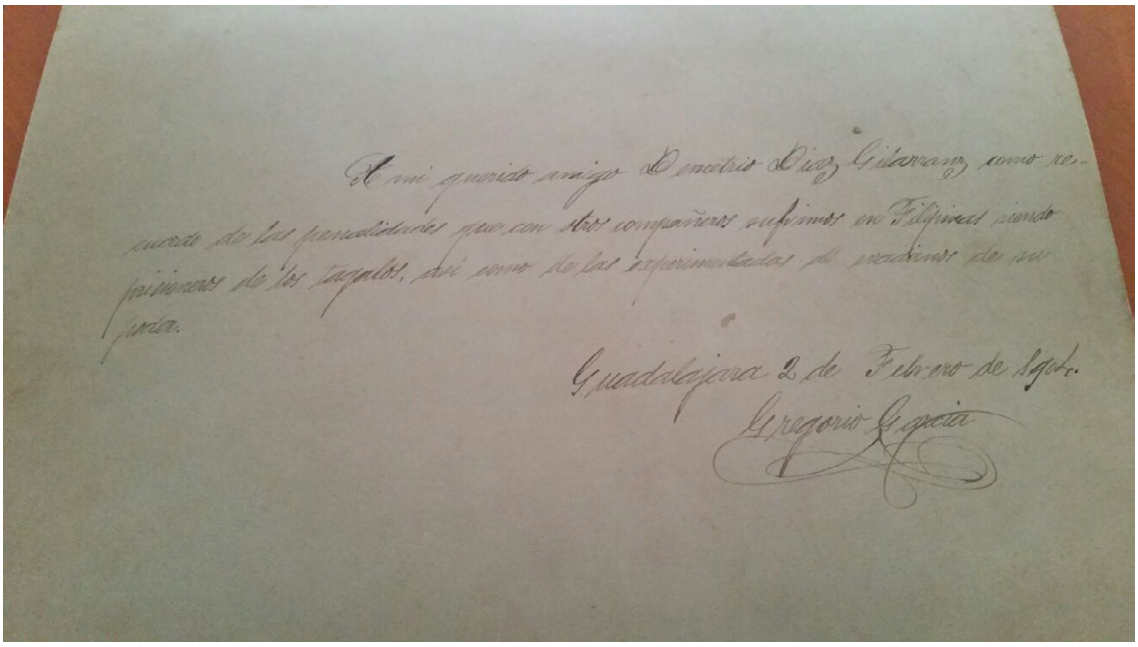
La alegría de nuestros náufragos no tuvo límite, y despojándose las camisetas y los pantalones hicieron señales al barco para que los recogiese.

A un par de millas el barco detuvo sus marcha, pero cambiando de rumbo, se alejó, dejándolos abandonados y sumidos en gran desesperación, pues temían que llegase la noche y no tenían fuerzas para resistir tan angustiosa situación. Pero nuevamente renacieron sus esperanzas al contemplar que el barco volvía a aparecer en el horizonte, resultando ser el «Roandke», desde donde se les tendió un cable que los nuestros se apresuraron a sujetar a la barca o baroto, siendo remolcados hasta el puerto.

Una vez en el puerto, en vez de haberles subido a cubierta donde hubieran sido atendidos como su estado exigía, les arrojaban agua a chorro, que ávidamente bebían cual sedientos pajarillos como igualmente se apoderaban de los pedazos de pan que les echaban al agua salada, devorándola como si fuese suculentos manjar, entretenimiento que encontraron aquellos desalmados, que les arrojaban de tal forma los alimentos.

Entre los prisioneros que el 29 de Marzo de 1899 se presentaron al general Ríos, en Manila, se encontraba el que fue cabo del 8 de cazadores Demetrio Díaz Gilarranz y otro segoviano D. Gregorio García, natural de Matabuena.

Fotografía donde aparece Demetrio Díaz Gilarranz, así como Gregorio García, junto con los otros prisioneros que consiguieron escapar de los tagalos. En el reverso de la misma aparece texto escrito por Gregorio García. Foto cedida por familiares Demetrio



A mi querido amigo Demetrio Díaz Gilarranz, como recuerdo de las penalidades que con otros compañeros sufrimos en Filipinas siendo prisioneros de los tagalos, así como de las experimentadas al escaparnos de su poder.

Guadalajara 2 de Febrero de 1900.

Gregorio García

El nombre de algunos instrumentos musicales en el «Banquete de los eruditos» de Ateneo

Óscar Patón Cordero

1. Introducción

Ateneo[1] fue un autor griego que vivió durante el siglo II d.C. Se desconocen las fechas exactas de su nacimiento y de su muerte, pero por la *Suda* sabemos que su existencia discurrió durante el gobierno del emperador Marco Aurelio (161-180). Tampoco conocemos nada de sus orígenes familiares ni de su descendencia. Ateneo nació en Náucratis, una ciudad en el delta del Nilo, que fue una colonia griega fundada en el siglo VII a.C. De Náucratis proceden otros intelectuales griegos, como Proclo, el maestro de Filóstrato; Julio Pólux, el lexicógrafo; y Ptolomeo, el rétor, entre otros.

La única obra que conservamos[2] de Ateneo es el *Banquete de los eruditos*, cuya fecha de composición debe situarse poco después de la muerte de Cómodo (192 d.C.), porque existen menciones negativas de este gobernante en la obra y no es probable que el escritor las realizara en vida del emperador. Parece existir actualmente un consenso general en que el *Banquete de los eruditos* fue redactado en los primeros años del reinado de Septimio Severo (emperador entre 192 y 211). La obra consta de 15 libros (algunos no completos, sino conservados en resúmenes) en los que un grupo de intelectuales, principalmente filósofos y filólogos, intercambian citas y fragmentos de otros autores sobre los más diversos temas: cocina, vinos, medicina, biología, música, gramática, lexicografía, literatura, etnografía, historia, etc. El precedente clásico es el *Banquete* de Platón, que diseña un tipo de estructura literaria que sigue casi fielmente Ateneo.

2. El pasaje 4.174B

En el libro 4 del *Banquete de los eruditos*, mientras interviene Emiliano, uno de los contertulios, que enumera una serie de citas de autores antiguos sobre temas culinarios, su parlamento se ve interrumpido por el sonido de un órgano hidráulico procedente de la casa de unos vecinos. En ese momento toma la palabra Ulpiano, otro de los participantes en el banquete, y le pregunta al músico Alcides[3], también presente, si ha oído la música del órgano. El interpelado responde que sí y a continuación realiza una enumeración, dirigida principalmente a Ulpiano, de diferentes instrumentos musicales de cuerda y viento, salpicada de citas de autores sobre dichos instrumentos. Algunos de estos escritores son expertos en la materia, como, por ejemplo, Aristóxeno de Tarento, que vivió en el siglo IV a.C. y compuso el tratado más antiguo sobre música que conocemos, ti-

1 Para la vida y la obra de Ateneo se puede consultar la excelente introducción de Lourdes Rodríguez-Noriega Guillén, *Banquete de los eruditos, libros I-II* (Madrid: Gredos, 1998), 7-66.

2 Ateneo compuso también dos obras más que no conservamos, cuyos títulos recoge Lourdes Rodríguez-Noriega Guillén. «La reconstrucción del comienzo del *Banquete de los eruditos* a la luz de Ateneo V 186 E», en *Logos Hellenikós, homenaje al profesor Gaspar Morocho Gayo, vol. 1*, ed. José María Nieto Ibáñez (León: Universidad de León. Secretario de publicaciones y medios audiovisuales, 2000), 395: *Sobre los reyes de Siria* y una monografía sobre la comedia *Los peces* de Arquipo.

3 No se sabe prácticamente nada de este personaje, que es el que lleva la voz cantante en el pasaje en el que se centra este artículo, salvo que nació en Alejandría y que era experto en teoría e instrumentos musicales.

tulado *Elementos armónicos*[4]; o también Juba II, rey de Mauritania, que escribió un libro titulado *Sobre el teatro*. La mayoría de las citas, sin embargo, no proceden de obras directamente relacionadas con la música, sino que se trata de comedias (como *La de Caria*, de Menandro; *El amante de Eurípides*, de Axiónico; *El adúltero*, de Filemón; *El soldado de infantería pesada* y *El tesoro*, de Anaxándrides; *La paga de Místaco* de Sopatro; *El eximio*, de Epicarmo, etc.), de tragedias (*Ixión*, de Esquilo; *Los misios,* de Sófocles) y de poesía lírica (*Epigrama X*, de Hédilo de Samos; un fragmento de Anacreonte). La procedencia de las citas será un punto de partida interesante para juzgar el conocimiento sobre los instrumentos musicales que exhibe Ateneo por boca del músico Alcides.

En este artículo no voy a examinar todos los instrumentos que menciona Ateneo, sino solo aquellos a los que el autor concede más importancia, ya sea describiéndolos, ya sea intercalando algún pasaje de algún escritor que los menciona.

A la hora de citar los nombres de los instrumentos, he optado en todos los casos por traducirlos para comodidad del lector, pues para prácticamente todos se ha acuñado ya una traducción en nuestra lengua[5].

2.1. El órgano hidráulico

El primer instrumento que menciona Alcides (Ateneo 4.174B) es el órgano hidráulico, cuyo sonido interrumpe la conversación en el banquete y lleva a los invitados a hablar sobre música, como se ha explicado antes. Se comenta que su inventor fue Ctesibio, un barbero de Alejandría que vivió durante el reinado de Ptolomeo III Evergetes (que fue faraón de Egipto entre 246 y 222 a.C.) y que enseñó a tocarlo a su propia mujer, Tais. West (1992, 114) indica que el Ctesibio inventor del órgano y el Ctesibio barbero son dos personajes distintos y no cree necesario que haya que identificarlos. El primero, el que nos interesa aquí, vivió en época de Ptolomeo II Filadelfo (faraón entre 285 y 246 a.C.), no del III, como aparece en el texto de Ateneo.

Continúa Alcides, ahora citando al teórico musical Aristocles[6], y explica el funcionamiento del órgano hidráulico del siguiente modo: consta de unos tubos hundidos en agua que, al ser batida esta por un muchacho, provoca que los tubos se llenen de aire y produzcan sonido. Esta descripción es correcta, pero bastante incompleta. De hecho, en la cita se reconoce que incluso Aristóxeno, que era una autoridad en música, no conocía el instrumento.

Los investigadores modernos, principalmente McKinnon (1980a, 832), West (1992, 114) y Landels (1999, 267), con la ayuda de otros textos, los de Vitruvio (10.83) y Herón de Alejandría (*Pneumatica* 42), reconstruyen de manera más o menos precisa su aspecto y su funcionamiento. El instrumento tiene una altura entre 165 y 180 cm, desde la base hasta lo alto de los tubos. La base, a menudo octogonal, es de 30 cm de alto y 90 de diámetro. Los tubos del órgano, en un número que varía de cuatro o cinco hasta dieciocho, son de bronce, van ordenados según su longitud y están colocados encima del teclado. Cuando alguien presiona una tecla, hay unos pivotes que se deslizan y dejan pasar el aire desde un canal que se sitúa debajo de ellos hasta los tubos. El agua de la cisterna que está colocada en la parte inferior del órgano sirve para

4 Sobre Aristóxeno y su obra cf. Sophie Gibson, *Aristoxenus of Tarentum and the Birth of Musicology* (Nueva York: Routledge, 2005), 1-7.

5 Sobre las traducciones al español de los nombres de los instrumentos griegos cf. Luis Calero Rodríguez, *La voz y el canto en la antigua Grecia* (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid. Facultad de Filosofía y Letras, 2016), 14.

6 De este Aristocles sabemos que era de Rodas y que vivió en época del faraón Ptolomeo Fiscón (segunda mitad del siglo II a.C.). Fue un escritor que compuso obras teóricas sobre temas musicales. Ateneo cita varios escritos suyos. En 4.174C menciona el tratado *De los coros*, que también aparece en 14.620B y en 14.630B. Redactó también una carta sobre instrumentos musicales a la que dio respuesta Apolodoro (Ateneo 14.636F).

ejercer una presión constante en el aire que se encuentra acumulado en el canal.

En el texto de Ateneo se duda de en dónde incluir el órgano hidráulico, si entre los instrumentos de cuerda, percusión o viento. Alcides finalmente se decide a incluirlo entre los de viento, ya que, a fin de cuentas, es el aire el que produce el sonido. En la actualidad, parece haber unanimidad entre los investigadores en este sentido. Por ejemplo, West (1992, 114) o Mathiesen (1999, 225) lo estudian entre los instrumentos de viento.

McKinnon (1980a, 835) manifiesta que el uso del órgano hidráulico fue bastante frecuente durante los siglos de existencia del Imperio romano, a juzgar por las referencias literarias, como la de Suetonio (*Nerón* 41 y 54), que habla de la pasión que sentía Nerón por dicho instrumento, y que se usaba tanto como la cítara. Mathiesen (1999, 227) viene a corroborar en parte la afirmación de McKinnon, cuando sostiene que en el siglo I a.C. el órgano fue reconocido como parte de la cultura musical. Sin embargo, disiente de él al afirmar que por su propia complejidad[7], el órgano nunca se convirtió en un instrumento de uso habitual. En la obra de Ateneo, los autores que recogen información sobre el órgano (Aristóxeno y Aristocles) vivieron varios siglos antes de Cristo, por lo que no podemos discernir si el órgano tuvo éxito en el Imperio o no. Respecto hasta cuándo se usó, McKinnon (1980a, 835) sugiere que fue sustituido por el órgano neumático en el periodo postclásico en la parte oriental del Imperio romano, mientras que en la parte occidental pervivió hasta los siglos V y VI de nuestra era.

7 Ya Curt Sachs, *The History of Musical Instruments* (Nueva York: W.W. Norton, 1940), 144 señalaba la aparente incoherencia entre la simplicidad de los instrumentos musicales griegos y romanos y la mayor complicación de la estructura del órgano hidráulico. Afirma que este contraste se debe a que este último instrumento apareció en una época de florecimiento de la mecánica en Grecia en los dos siglos anteriores a Cristo.

2.2. Gingras

El segundo instrumento de esta lista es el gingras, un tipo de auló (oboe doble) del que se afirma en el texto de Ateneo (4.174F) que tiene un palmo de tamaño y emite un sonido agudo y lúgubre. Como fuente de esta información se cita a Jenofonte, pero al acudir a la obra del historiador no se ha encontrado ninguna referencia de este tipo. En Fenicia este auló se llama gingras, a partir del nombre de Adonis en fenicio, Gingres, porque este instrumento suena durante los funerales del dios. Alcides, pues, supone que es un invento de los fenicios. Pólux (4.76) confirma la información del texto de Ateneo sobre el origen.

West (1992, 92) supone que el gingras se inventó en el siglo IV a.C. y, en efecto, en una de las citas de la obra *Ditirambo* de Anfis (Ateneo 4.175A), uno de los personajes dice que el gingras es «un nuevo instrumento que nunca he mostrado en el teatro». Teniendo en cuenta que Anfis es un autor cómico que vivió en torno al año 320 a.C., la afirmación de West parece bien fundada. Papachrysostomou (2008, 58) señala que el nombre del auló se ha puesto en relación con el de Adonis porque el gingras fue introducido en Atenas con el culto del dios, lo que implicaría que se conocía a mediados del siglo V a.C., que es la época la que se difundió el culto de Adonis en esa ciudad griega. Hay un problema con esta afirmación y es que los textos de Ateneo sobre el gingras (Antífanes, Menandro y Anfis) pertenecen todos al siglo IV a.C. Por tanto, no hay una base literaria para proponer una adopción anterior en Atenas.

2.3. Nabla

La información que nos proporciona el músico Alcides es muy parca. Se trata (Ateneo 4.175C) de un instrumento inventado por los fenicios, pues se menciona un nabla de la ciudad de Sidón. Por Flavio Josefo (*Antigüedades de los judíos* 7.12.3) sabemos que constaba de doce cuerdas y que se tocaba con los dedos.

Nos hallamos, por tanto, ante un instrumento de la familia del arpa.

En cuanto a su origen, los autores más antiguos consideraban la nabla como extranjera. Estrabón (10.3.17) lo contaba entre los instrumentos designados con nombre bárbaro, pero no precisaba su lugar de procedencia. Clemente de Alejandría (*Stromata* 1.16.75), por su parte, afirmaba que fueron los capadocios los que inventaron la nabla. Juicios como los emitidos por Estrabón son los que llevaron a Vetter (1935, 1482) a pensar que los griegos nunca lo consideraron un instrumento patrio. Autores más recientes como West (1992, 77) aseveran que la nabla llegó a Grecia desde Fenicia hacia el final del siglo IV a.C., pues el autor más antiguo que recoge información de este instrumento en Grecia es el cómico Filemón, en un fragmento de la obra *El adúltero* (*PCG* 8. fragmento 45) que nos transmite el propio Ateneo (4.175D).

Independientemente de cuál sea su origen, pronto lo adaptaron los hebreos con el nombre de *nebel* y lo utilizaron en los templos para acompañar a los cantos de himnos.

2.4. Sambuca

Contamos con dos pasajes del libro 4 del *Banquete de los eruditos* en los que se nos transmite información sobre la sambuca. En el primero (Ateneo 4.175E) se comenta que es un instrumento procedente de Siria, como el trígono y la lira fenicia. Posteriormente, se añade (Ateneo 4.182E) que es un invento antiguo, como la mágadis. Y se afirma que en Mitilene el escultor Lesbótemis representó a una musa con una sambuca en la mano. Más adelante en la obra (Ateneo 14.633F) se establece una conversación entre dos eruditos, Masurio y Emiliano, sobre la sambuca: el primero afirma que ese instrumento recibe el dicho nombre porque parece un barco y una escalera unidos, pero no proporciona más detalles sobre su forma. West (1992, 76) supone por esta descripción que la sambuca tendría una caja de resonancia con forma de barco y un cuello que surgiría de un extremo. Las cuerdas irían desde el cuello a la caja de resonancia de manera diagonal. Y concluye diciendo que sería una forma primitiva de un arpa arqueada. Su representación en el arte grecorromano es escasa. West menciona un fresco de Estabias en el que aparece un instrumento que tiene una caja de resonancia hecha de concha de tortuga, como la de una lira, y consta de cinco cuerdas. El investigador inglés la identifica con la sambuca[8]. El intérprete sujeta un plectro con la mano derecha. La sambuca de las pinturas romanas está hecha de madera y tiene unas siete cuerdas. Maas (1999, 279) no añade nada nuevo a lo mencionado por West, solo que la forma de la sambuca es un tipo particular de trígono (sobre este instrumento *vid.* cap. 2.5)

Respecto a su uso, Maas (1989, 184) señala que los primeros testimonios de la palabra «sambuca» se remontan al último cuarto del siglo V a.C., del cómico Éupolis (fragmento 139). Luego Maas recoge un texto de Aristóteles (*Política* 1341a40) en el que se la califica, como otros instrumentos, de «antigua». Es extraño que se considere vieja a la sambuca cuando entre la primera referencia y la de Aristóteles no distan ni dos siglos. Es posible que sea un invento de una fecha anterior. De hecho, en Ateneo 4.175E, citando los *Anales* de Neantes de Cícico, se asegura que la inventó el poeta Íbico de Regio, que vivió en el siglo VI a.C., lo cual casaría mejor con el comentario de Aristóteles. Pero esto entraría en contradicción con el texto que mencioné antes de Ateneo (4.182E) en el que se afirma que la sambuca es un instrumento de origen extranjero, teoría que defienden la mayoría de investigadores, como Wille (1967, 215), Mckinnon (1980c, 448) y West (1992, 75).

Un texto de Marciano Capella (9.924), autor del siglo V d.C., cita a diversos intérpretes de instrumentos, y entre ellos, los sambucos (los que tocan la sambuca), lo que indica que esta se utilizó al menos hasta esa fecha.

8 Esta identificación la recoge ya Mary Angela Wardle, *Musical Instruments in the Roman World* (Londres: University of London. Institute of Archaeology, 1981), 295.

2.5. Trígono

El trígono es, según Alcides (Ateneo 4.175E), un instrumento de origen sirio, como la liria fenicia y la sambuca, de la que se acaba de hablar (*vid.* cap. 2.4). Sin embargo, más adelante (Ateneo 4.183B) se recoge un texto de Sófocles en el que se denomina al trígono con el adjetivo «frigio»[9]. Este calificativo se repite también en 14.635C. En cualquier caso parece que el trígono procede del extranjero, aunque el nombre se ha generado dentro de la lengua griega: trígono significa literalmente «triángulo», y se le ha dado este nombre por su forma. Nos encontramos ante una especie de arpa de forma triangular que se toca sin plectro y que tiene la mitad de tamaño al menos que un arpa moderna (McKinnon 1980d, 144). West (1992, 72) piensa que no debe identificarse el trígono con la péctide (que es también un arpa[10]), porque tiene más cuerdas que esta y porque hay una mayor proporción (4 a 1) entre la longitud de la cuerda más larga y la más corta. Por ejemplo, trígono y péctide aparecen como instrumentos diferenciados ya en la *República* de Platón (3.399c): «¿No alimentaremos a maestros de trigonos, de péctides y de todos los instrumentos que tienen muchas cuerdas y muchos tonos? No parece».

Mathiesen (1999, 275) señala que el trígono aparece frecuentemente representado en los vasos. El número de cuerdas que presenta varía de nueve a treinta y dos. Existen tres variedades de trígono: las dos primeras representan un triángulo cerrado, es decir, la caja de resonancia forma un lado, el brazo al que están atados las cuerdas forma otro y una estaca que corre paralela a las cuerdas constituye el tercero. La tercera variedad prescinde de esta estaca y forma un triángulo abierto. En las representaciones del trígono como un triángulo cerrado, la caja de resonancia tiene forma de huso, más ancho en el centro y más estrecho en los extremos. La caja de resonancia forma el lado exterior del triangulo, lejos del cuerpo del intérprete. Así, las cuerdas más largas están más cerca del que toca el instrumento. Cuando forma un triángulo abierto, las representaciones muestran que las cuerdas más largas son las más alejadas del intérprete. En todos los vasos estudiados este es siempre una figura femenina[11].

Ignoramos cuándo se inventó el trígono ni hasta cuándo se usó. Todos los textos que cita Ateneo a propósito del instrumento son del siglo V a.C. (*Los misios* y *Támiras,* de Sófocles; *Los convidados,* de Aristófanes; *Los que se sumerjen*, de Eupolis) y IV a.C. (Teopompo), así que sabemos que por lo menos se usó desde esa fecha. Se siguió utilizando hasta la época en la que transcurre el *Banquete de los eruditos*, porque Alcides menciona (Ateneo 4.183B) que un conocido suyo llamado Alejandro, muerto hacía poco, había dado una exhibición pública con el trígono y a raíz de esto los romanos habían adquirido gran gusto por la música. Pero este dato no es demasiado relevante porque el *Banquete de los eruditos* no trascurre en una época concreta, ya que mezcla personajes de distintos periodos históricos. Solo nos revela que el trígono tuvo cierto prestigio en el mundo romano.

Un texto de Porfirio (*Comentarios a la Harmónica de Ptolomeo* 34), que vivió en el siglo III d.C., nos habla del trígono, lo que indica que al menos el instrumento fue conocido hasta esa fecha:

> *Los antiguos fabricaron el trígono, que ahora se llama sambuca, con cuerdas desiguales en medida: la más larga de todas en el exterior, una más corta que esa en el interior, y las más cortas en longitud colocadas aún más dentro, en el ángulo del instrumento.*

9 Otra versión distinta es la que nos presenta Ptolomeo (*Harmónica* 3.7.), que dice que el trígono tiene origen egipcio.

10 Sobre la péctide, cf. nota 18.

11 John Landels. *Music in Ancient Greece and Rome* (Londres-Nueva York: Routledge, 1999), 76 describe por ejemplo un lebes en el que aparece una novia tocando el trígono mientras a su alrededor se realizan los preparativos de la boda.

Es curioso que Porfirio, que nos proporciona una descripción más o menos precisa del trígono, lo que da idea de que tenía ciertos conocimientos sobre él, lo confunda luego con la sambuca, que tiene una forma muy diferente (sobre la sambuca, *vid.* cap. 2.4).

2.6 Fotinge

Este instrumento se describe (Ateneo 4.175F) como un auló simple que, según los egipcios, fue invento de Osiris. Alcides añade que la fotinge es idéntica al plagiauló, que es un auló travesero que menciona Apuleyo (*Asno de oro* 11.9.6.). Barker (1984, 264 nota 20) señala, a propósito de este instrumento, que no hay indicios en el mundo griego de ningún auló travesero, aunque sí se encuentra una representación en Etruria del siglo II a.C. Reconoce que las opiniones de los investigadores están divididas entre quienes piensan que la fotinge es un auló simple y quienes se decantan por que es una especie de auló con una lengüeta insertada lateralmente. Afirma que es más probable que haya que inclinarse por la primera opinión, porque en los pasajes en los que aparece el término «plagiauló», sinónimo de fotinge, no se lo identifica con auló, sino con monoauló, como en el *Támiras* de Sófocles (*TrGF* IV 241): «Pues se han ido las melodías resonantes de las péctides, con la lira y los aulós simples».

En segundo lugar, porque plagiauló aparece normalmente en contextos pastoriles, en los que no se usan instrumentos musicales con lengüeta, como en un pasaje de Teócrito (20.29): «Mi son es delicioso, ya toque la siringa, ya hable con el auló, o con el caramillo o con el plagiauló[12]».

En relación al nombre griego de la fotinge, West (1992, 113) supone que la raíz es egipcia, siguiendo la afirmación que aparece en la obra de Ateneo, y que se le ha añadido un sufijo -inge, a imitación de forminge o siringe.

12 La traducción de Teócrito es de Manuel García Teijeiro y María Teresa Molinos Tejada, *Bucólicos griegos* (Madrid: Gredos, 1986), 183.

2.7. Élymoi

Son un tipo de aulós de los que Alcides comenta (Ateneo 4.176E) que los menciona Sófocles en dos tragedias hoy perdidas y que son semejantes a los aulós frigios. Sachs (1940, 139) los describe compuestos de dos tubos de diferente longitud, de los cuales el más largo está curvado en forma de trompeta. Los agujeros para los dedos están situados a diversas alturas en cada tubo. A esta descripción West (1992, 91) añade que estaban fabricados de madera de boj y que los tubos eran más estrechos y presentaban un tono más grave que los aulós griegos. Virgilio (*Eneida* 9.618) ya hablaba de melodías de dos agujeros. Varrón, en una apostilla a este pasaje recogida por Servio (*Comentario a la Eneida* 9.618), afirmaba que el tubo de la izquierda tenía un solo agujero y el de la derecha dos, de los cuales uno producía una nota alta y el otro una nota baja. West (1992, 92) supone que estos autores no se están refiriendo a aulós con dos agujeros, sino a aulós con dos tubos paralelos de diferente longitud, tocados ambos con la mano izquierda, mientras que con la derecha se toca un tubo separado de los dos primeros. Esta manera de tocar coincide con las *launeddas* de Cerdeña, en las que los musicólogos han pretendido ver un resto superviviente de la antigüedad[13].

Todas las referencias clásicas confirman la idea de que los élymoi presentan origen oriental. De hecho, en el pasaje de Varrón se los llama «tibia frigia». Posteriormente, desempeñaron un papel importante en la música del periodo romano, como sabemos por los escolios a Terencio.

13 Las *launeddas* son un tipo de clarinete triple, que constan de un tubo que se toca con la mano izquierda y que está atado a otro tubo más largo, con un tercer tubo que se toca con la mano derecha. Se rastrea su presencia en Egipto y en todo el Mediterráneo, según Jan Ling, *A History of European Folk Music* (Rochester: University of Rochester Press, 1997), 129.

2.8. Aulós de almez

Otro tipo de aulós son de almez, que según Alcides (Ateneo 4.182E) son idénticos a las fotinges, de las que se ha tratado antes (*vid.* cap. 2.6). Añade también que se fabrican a partir de dicho árbol[14] que crece en Libia. Eustacio (*Comentario a la Ilíada* 4.33) aporta una información exactamente igual a la de Ateneo. No sería de extrañar que el texto del autor de Náucratis le haya servido de fuente.

2.9. Pandura

La pandura aparece citada tres veces en la obra de Ateneo. En el primer pasaje (4.176B) se trae a colación un texto de Protagórides de Cícico en el que se cuenta que tocó todos los instrumentos, entre ellos la pandura. En el segundo pasaje (4.182E) se recoge un texto de Euforión que comenta que los tañedores de nabla, de sambuca y de pandura no utilizan ningún instrumento novedoso, lo que parece implicar un origen antiguo para estos. Sobre la fecha en la que apareció hablaré más abajo. Un tercer pasaje (4.183F) añade que, según Pitágoras, el autor de *Sobre el Mar Rojo*, los troglodítas fabrican la pandura del mangle que crece en el mar.

Wardle (1981, 298) es la autora que presenta una descripción más pormenorizada de la pandura. Por su escaso número de cuerdas –tres, según Pólux (4.80)– se trataría de una especie de laúd, es decir, igual que el escindapso que se verá más adelante (cap. 2.10), pero con una cuerda menos. Posee un cuerpo pequeño y un cuello largo, el doble que el primero. Aparece representada en el periodo helenístico en figuras de terracota, donde la toca una mujer o Eros. En época romana también la portan exclusivamente mujeres. La única excepción la constituye un relieve de Mantinea del siglo IV a.C., en el que es una Musa la que lleva una pandura. Este hecho, según Wardle (1981, 300), supondría cierta aceptación del instrumento, porque una Musa no portaría uno que fuera desconocido o que tuviese dudosas asociaciones. Lo que le extraña a Wardle es por qué, si era aceptada, no se la representó en más vasos. Vendries (1999, 117) se ocupa también ampliamente de la pandura, pero solamente en el mundo romano. Comenta que aparece sobre todo en estelas funerarias, sarcófagos, mosaicos del siglo III de nuestra era.

Del origen del instrumento he comentado que Ateneo no hacía ninguna mención. Pólux (4.80) afirmaba que lo habían inventado los asirios. Entre los autores modernos, existe una cierta unanimidad al suponer una procedencia extranjera. Por ejemplo, Sachs (1940, 137) supone que su nombre procede del sumerio *pan-tur*, que significa «arco pequeño». Higgins y Winnington-Ingram (1965, 66) se hacen eco del origen sumerio. Por su parte, Wardle (1981, 299) cree que la pandura se inventó en Oriente, porque aparecen instrumentos similares en el arte de los hititas, de los asirios y de los aqueménidas. Maas (1989, 185) opina que el nombre de pandura viene de Oriente Próximo. Vendries (1999, 118) señala que un laúd de este tipo estaba presente en la imaginería musical de Mesopotamia desde el periodo más antiguo hasta la época helenística.

Ya cité antes el texto de Euforión de Calcis (s. III a.C.) que consideraba la pandura un instrumento no muy novedoso, lo que hablaría en favor de su antigüedad. Higgins y Winnington-Ingram (1965, 65) deducen que los griegos conocían la pandura desde finales del siglo IV a.C., aunque los textos a los que se remiten (entre ellos el de Euforión) no son anteriores al siglo III a.C. Puede ser que, como dice Vendries (1999, 117), la pandura haya existido en época clásica pero haya sido poco valorada, lo que justificaría su nula representación en el arte, hecho que Wardle no sabía explicar. En cuanto a su pervivencia, el mismo Vendries (1999, 133) cree que el origen extranjero de la pandura al principio

14 El almez es un árbol caducifolio autóctono del sur de Europa, África y Asia Menor y puede alcanzar hasta casi 25 metros de altura. Tiene la copa frondosa y ovalada, el tronco recto y la corteza lisa. Puede llegar a vivir hasta 600 años.

habría limitado su éxito en el mundo romano, y que solo logró hacerse un hueco entre los demás instrumentos en los siglos II-III d.C. Luego iba a conocer en el Egipto cristiano una gran difusión a partir del siglo V d.C. Durante la Edad Media dio lugar a otros instrumentos que se siguen usando hoy en día, como la bandurria[15].

2.10. Mágadis

Según figura en la obra de Ateneo existen dos instrumentos musicales con este nombre, uno del grupo de los aulós y otro de la familia del arpa. El primero (Ateneo 4.182D) tiene un sonido agudo y grave al mismo tiempo. La única fuente que se cita en el texto es un fragmento del poeta cómico Anaxándrides del siglo IV a.C. El segundo tipo (Ateneo 4.182E) se incluye dentro de los instrumentos de cuerda, como la cítara, la lira y el bárbito. Como la discusión de si se trata de un solo instrumento o dos con el mismo nombre no queda zanjada, más adelante (Ateneo 14.634C) se vuelve a retomar la disputa. Para ello se aducen diferentes textos. Emiliano, que es el que entonces toma la palabra, cita primero un texto de Anacreonte del que se desprende que mágadis es una especie de arpa con veinte cuerdas. Pero en otro de Ión de Quíos se la identifica con la auló lidio. Sin embargo, Aristóxeno, que es un experto en la materia, no recoge en su tratado *Sobre los tañedores de aulós* la mágadis como perteneciente a los instrumentos de viento. Masurio, que es el contertulio de Emiliano, interviene tras él y responde que debido a un error textual se ha identificado mágadis con auló en el texto de Ión, pero que en realidad la primera es un instrumento de cuerda, como ya aparece en Anacreonte, y que la inventaron los lidios. Un poco más adelante (Ateneo 14.635B) se confirma que es idéntica a la péctide, que es el nombre genérico que se daba a las arpas[16]. Esta afirmación se vuelve a repetir un poco después, cuando se recurre a las autoridades de Aristóxeno y de Menecmo de Sición (Ateneo 14.635E). Si esta interpretación es correcta, los términos mágadis y péctide son sinónimos: el primero se trataría del nombre lidio del instrumento y el segundo, del nombre griego[17]. Parece, pues, que para Ateneo la mágadis es un instrumento de cuerda antiguo, pues ya lo conocen Alcmán y Anacreonte, y no uno de viento, ya que la identificación con el auló es errónea.

Sin embargo, entre los autores modernos ha habido discrepancias a la hora de aceptar esta idea. Ya en el siglo XIX, Gevaert (1881, 244) suponía que mágadis en origen significaba «octava armónica» y su nombre se aplicaba a cualquier instrumento (no necesariamente uno de cuerda) que pudiera tocarse en octava. Y ponía el ejemplo paralelo del *ottavino*, que es un auló travesero que en italiano se denomina así porque se pueden producir octavas con ella.

Posteriormente, Vetter (1928, 288) continuaba con la duda de si la mágadis era un instrumento de cuerda o de viento. Recogía un texto de Jenofonte (*Anábasis* 7.3.32) en el que se equiparaba el sonido de la salpinga al de la mágadis, lo que podría hacernos pensar que esta última pertenecía a la familia de los instrumentos de viento. Para soslayar esta dificultad, el autor alemán suponía que lo que Jenofonte quería decirnos es que la salpinga tenía tal ri-

15 Cf. Pedro Chamorro, «Historia de la bandurria. La bandurria en la Edad Media» *Alzapúa* 12 (2006): 34.

16 Péctide aparece ya en Anacreonte, Safo y Alceo en el sentido de «arpa». Se sabe que es un arpa y no una lira, porque se tocaba con los dedos y no con un plectro, que es como se tocaba la lira. Martin Litchfield West, *Ancient Greek Music* (Oxford: Clarendon Press, 1992), 72 piensa que péctide es un nombre genérico del arpa, que incluye subtipos. Respecto a su descripción, señala que la péctide consta de varias cuerdas que, en las representaciones de vasos, aparece tocada frecuentemente por mujeres. El instrumento se apoya en la rodilla izquierda de la arpista, mientras que la caja de resonancia se eleva hacia el cuerpo de la intérprete de forma arqueada. Las cuerdas son verticales y son más largas a medida que se alejan de la arpista.

17 Así piensan Martha Maas y Jane McIntosh Snyder, *Stringed Instruments of Ancient Greece* (New Haven-Londres: Yale University Press, 1989), 40.

queza rítmica que podía competir con el sonido de la mágadis, pero no que fueran idénticas.

Unas décadas después, McKinnon (1980b, 487) pensaba que la mágadis era un instrumento de la familia del arpa cuyas cuerdas se tocaban a pares y en octavas. El error que había conducido a considerar la mágadis una especie de auló, se debía a que el auló se tocaba en octavas al soplarlo, a imitación de la forma de tocar el arpa.

Unos años más tarde, Barker (1984, 293) comentaba que la mayoría de los autores aseguraban que la mágadis era un instrumento de cuerda, para lo cual recurrían al pasaje del libro 14 de Ateneo que he señalado antes.

Ese mismo año, Maas (1989, 149) indicaba que la mágadis solo podía interpretarse como un instrumento de cuerda si nos basábamos única y exclusivamente en el texto de Anacreonte que cita Ateneo (14.634C), que dice que consta de veinte cuerdas.

Comotti (1991, 69) se basa en un fragmento del poeta Telestes (*PMG* fragmento 808), en el que se califica a la mágadis con un adjetivo que significa «de cinco estacas o varas» para afirmar que este instrumento es idéntico al arpa, pues el armazón de esta consta de cinco estacas.

West (1992, 73) no cree que se pueda solventar la discusión fácilmente porque, aunque parece que el instrumento al que se refieren Alcmán y Anacreonte es un arpa, no está claro que su nombre sea mágadis. Es más, aduce que los textos en los que aparece esta palabra presentan alteraciones y corrupciones y, además, el término ya no era de uso corriente en época de Ateneo. A las dudas se une también Landels (1999, 41), quien llega a afirmar que mágadis no es el nombre de ningún instrumento, sino un término descriptivo que significa «tocar en octavas» (algo así como el diapasón). Por el contrario, ese mismo año Mathiesen (1999, 274) parece aceptar que la mágadis pertenece a la familia del arpa. Indica que las cuerdas se tocaban a pares, lo que producía una resonancia adicional en el instrumento. El hecho de que la mágadis no haya perdurado en el tiempo es debido a que fue sustituida por otros instrumentos similares después del siglo VI a.C. Igualmente, Bundrick (2005, 30) asume que la mágadis es una especie de arpa y que es sinónimo de la palabra péctide. Finalmente, LeVen (2013, 51) también identifica ambas, basándose, al igual que hizo Comotti, en el fragmento de Telestes.

Después de este recorrido por lo que han comentado los investigadores, se observa que los autores cuyas obras son más recientes expresan menos dudas en aceptar que la mágadis pertenece a los instrumentos de cuerda que los autores más antiguos, quienes presentan más objeciones al respecto.

Personalmente, coincido con West al pensar que la palabra «mágadis» es un arcaísmo que ya no se usaba en época de Ateneo[18], pero eso no debe impedirnos determinar que la mágadis es un instrumento de cuerda, ya que, a pesar de las reticencias del investigador inglés y de otros autores, por el pasaje de Anacreonte citado por Ateneo se deduce claramente que este instrumento dispone de cuerdas. Por otra parte, estoy de acuerdo con Mathiesen en pensar que si el nombre «mágadis» dejó de usarse pronto (ya que solo se encuentra en autores arcaicos) pudo ser debido a que fue sustituido por una palabra sinónima griega (si asumimos que tiene origen extranjero) o que el instrumento fue reemplazado otros de aspecto similar y se consideró necesario encontrar un nombre nuevo para designarlo.

Como la péctide o el trígono, podría pensarse que eran las mujeres las que principalmente tocaban la mágadis, aunque no existen evidencias literarias ni arqueológicas[19]. En la obra de

18 Que la mágadis era un instrumento en desuso en época de Ateneo ya lo recoge Mary Angela Wardle, *Musical Instruments in the Roman World* (Londres: University of London. Institute of Archaeology), 83.

19 Warren Anderson, *Music and Musicians in Ancient Greece* (Ithaca y Londres: Cornell University Press, 1994), 178 afirma que la mágadis, la péctide y el

Ateneo (14.635B) se menciona que era un instrumento particularmente popular en Lesbos, donde un escultor de nombre Lesbótemis representó a una de las Musas con una mágadis en las manos. Esta misma noticia la transmite Ateneo en 4.182E, pero cambiando mágadis por sambuca, como ya se vio en el cap. 2.4. Es posible que Ateneo considere sinónimas estas palabras. De hecho, en el pasaje ya referido (Ateneo 14.635A) se afirma, citando a Euforión, que la mágadis es un instrumento antiguo que en época más reciente cambió su nombre al de sambuca. Pero esto parece una confusión de Euforión, porque es verdad que ambas son dos tipos de arpas, pero la forma que presentan es muy diferente[20].

2.11. Escindapso

El escindapso (Ateneo 4.183A) es un instrumento de cuatro cuerdas, tal como lo presenta Alcides. Este reducido número induce a creer que pertenece a la familia del laúd, según Maas (1989, 185). West (1992, 60), por el contrario, opina que el instrumento es como una lira con los brazos fabricados de ramas de sauce que se toca con los dedos. Y añade que se le ridiculizaba como un instrumento absurdo. Mathiesen (1999, 284) piensa que el hecho de constar de pocas cuerdas era precisamente el atractivo del escindapso, frente a las liras y arpas que poseían muchas.

Respecto al nombre, Maas (1989, 185) supone que escindapso debe de proceder de Oriente Próximo. West (1992, 60) cree, por el contrario, que podría venir de la India, para lo cual se basa en un texto de Claudio Eliano (*La naturaleza de los animales* 12.44). Parece que su introducción en Grecia debió de producirse en el siglo IV a.C. Al menos, todos los autores que citan el escindapso en la obra de Ateneo (Aristóxeno, Matrón y Anaxilas) vivieron en aquella época. Higgins y Winnington Ingram (1965, 68), de hecho, opinan que el laúd debió de introducirse en Grecia como resultado de las conquistas de Alejandro Magno.

2.12. Salterio

Alejandro de Citera, en palabras de Alcides (Ateneo 4.183D), completó en cuerdas el salterio y lo dedicó a la diosa Ártemis. Mathiesen (1999, 270) interpreta esta dedicatoria a Ártemis, divinidad de los terrenos salvajes y no cultivados, como que los griegos consideraban el salterio un instrumento popular.

Hay unanimidad entre varios autores[21] en señalar que el término «salterio» no designaba en Grecia antigua un instrumento concreto, sino que se refería a una familia de instrumentos de cuerda que se tocaban sin plectro. En este sentido podemos pensar que la palabra se creó para tener un término griego con el que nombrarlos o para sustituir una palabra que ya se consideraba anticuada, como mágadis[22]. De hecho, en un pasaje de Ateneo (14.636F), se recoge un pasaje de la obra de Apolodoro *Respuesta a la carta de Aristocles*[23] en el que se asevera que el salterio es el mismo instrumento que antes se llamaba mágadis. Además, la circunstancia de que la palabra «salterio» aparezca por primera

trígono entre otros instrumentos pertenecían a un mundo privado donde las jóvenes y las mujeres eran las que interpretaban la música, pero no cita ninguna referencia antigua ni moderna que corrobore esta afirmación. Igualmente, Thomas Mathiesen, *Apollo's Lyre* (Lincoln y Londres: University of Nebraska Press, 1999), 280 supone que los instrumentos de cuerda (sambuca, trígono) por su delicadeza habrían sido apropiados para las cámaras privadas de las mujeres y de las Musas.

20 Cf. Martin Litchfield West, *Ancient Greek Music* (Oxford: Clarendon Press, 1992), 77.

21 Entre ellos, Martin Litchfield West, *Ancient Greek Music* (Oxford: Clarendon Press, 1992), 74 y Joan Goodnick, *Music in Antiquity. The Near East and the Mediterranean* (Jerusalén: De Gruyter, 2014), 203.

22 A esta misma conclusión llegan también Martha Maas y Jane McIntosh Snyder, *Stringed Instruments of Ancient Greece* (New Haven-Londres: Yale University Press, 1989), 150.

23 Sobre esta obra, cf. nota 6.

vez en el siglo IV a.C.[24] y que el término «mágadis» solo aparezca en textos arcaicos contribuye a reforzar esta teoría.

Alcides cita un tipo concreto de salterio, que es el epigonio, que fue cultivado por Epígono, quien le cedió además su nombre. De Epígono se nos narra que era natural de Ambracia, pero que se nacionalizó sicionio. Poseía un gran talento natural, pues tocaba con la mano, no con el plectro. La descripción de Pólux (4.59) coincide en líneas generales con la de la obra de Ateneo y además añade que el epigonio tenía cuarenta cuerdas.

El salterio se usó a lo largo del Imperio bizantino y de la Edad Media, como testimonian los textos, y se sigue utilizando en la actualidad.

3. Conclusiones

En el presente artículo me he propuesto analizar los nombres de algunos instrumentos que figuran en el *Banquete de los eruditos* y describirlos con ayuda de la información proporcionada por Ateneo y por otros autores antiguos. En el tema de la música como en muchos otros, se observa que el autor de Náucratis no pretende ser sistemático ni aportar una información técnica al respecto, sino solo mostrar su erudición citando textos de autores oscuros o pasajes de obras poco conocidas de autores ilustres. La ausencia de sistematización de Ateneo la comprobamos en diversos aspectos: en primer lugar, las obras que recoge, salvo las excepciones de *Los elementos armónicos* de Aristóxeno y *Sobre los coros* de Aristocles, no son tratados musicales ni tienen que ver con la música. Se trata en su mayoría de comedias de autores de la comedia antigua (Aristófanes Éupolis), media (Filemón) o nueva (Menandro), dispuestos sin orden –ni siquiera cronológico– o de tragedias de Sófocles ya perdidas (caso de *Támiris*). Esto demuestra que a Ateneo le interesa principalmente recopilar textos donde aparezcan los instrumentos, pero no le importa en gran medida que la información que reproduce sea técnica o no.

En segundo lugar, los instrumentos no aparecen caracterizados por tipos, sino que se mezclan los de viento y de cuerda sin previa ordenación, según van surgiendo en el *Banquete de los eruditos*. Los de percusión casi ni siquiera son referidos en el pasaje que se ha estudiado. De los doce instrumentos que he analizado en el artículo, cinco son de viento (órgano hidráulico, gingras, fotinge, aulós de almez, élymoi) y siete son de cuerda (nabla, trígono, sambuca, pandura, mágadis, escindapso y salterio). Esto supone que hay un aparente reparto equitativo en el número de los instrumentos de ambos tipos, pero no es así. En el texto aparecen muchos instrumentos más, solo citados por el nombre (péctide, lira, cítara, etc.) que desequilibran la balanza a favor de los de cuerda. Por último, la descripción de los instrumentos musicales es muy desigual por parte de Ateneo. Algunos, como el órgano hidráulico o la mágadis, merecen varios párrafos por parte del autor, en los que se describe su funcionamiento o se discute a qué familia de instrumentos pertenece (caso de la mágadis). Sin embargo, de otros solo se indicsa el lugar de procedencia y el nombre de su inventor y, si acaso, se acompaña de alguna cita para ilustrar su presencia en la literatura, pero no se profundiza más.

No es el objetivo de este artículo criticar la metodología de Ateneo, ya que, como se ha comentado antes, no es su intención componer un tratado sistemático sobre instrumentos musicales. También hay aspectos positivos en la obra que merece la pena resaltar. Aparte de que nos ha conservado muchos fragmentos de obras y de autores que de otra forma no habrían llegado hasta nuestros días, debemos señalar que algunos instrumentos los conocemos casi exclusivamente por el autor de Náucratis. Es el caso del gingras, de la fotinge, de los aulós de almez, de los élymoi y del escindapso. Ateneo, por ejemplo, es el único, junto con Julio Pólux, que nos aporta la noticia de que a Adonis los fenicios le llamaban también Gingres.

24 Los primeros textos que incluyen la palabra salterio son: Aristóteles (*Problemas* 919b) y Aristóxeno de Tarento (fragmento 84).

Es cierto que de otros instrumentos poseemos información por parte otros escritores, pero Ateneo es nuestra fuente principal y de referencia. En el caso de la mágadis, instrumento ya anticuado para la época de nuestro autor, se nos trasmite una discusión de varios capítulos en los que los eruditos van alternando textos en los que se defiende, por un lado, que es un instrumento de viento y, por otro lado, que es uno de cuerda. Finalmente, se llega a la conclusión –no de una manera argumentada, sino simplemente porque existe una mayor cantidad de citas que lo postulan– de que la mágadis pertenece a la familia de las arpas.

Por todo lo anterior, concluyo diciendo que el texto de Ateneo constituye una fuente destacada para el conocimiento de los instrumentos griegos antiguos, aunque la información que se aporta sobre ellos no sea muy técnica ni pretenda serlo.

BIBLIOGRAFÍA

Anderson, Warren. *Music and Musicians in Ancient Greece*. Ithaca y Londres: Cornell University Press, 1994.

Barker, Andrew. *Greek Musical Writings, Volumen 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Barker, Andrew. «Telestes and the Five-rodded Joining of Strings», *Classical Quarterly* 48 (1998): 75-81.

Bundrick, Sheramy. *Music and Image in Classical Athens*. Nueva York: Cambridge University Press, 2005.

Calero Rodríguez, Luis. *La voz y el canto en la antigua Grecia*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid. Facultad de Filosofía y Letras, 2016.

Chamorro, Pedro. «Historia de la bandurria. La bandurria en la Edad Media» *Alzapúa* 12 (2006): 34-43.

Comotti, Giovanni. *La musica nella cultura greca e romana*. Turín: Edizioni di Torino, 1991.

Desrousseaux, Alexandre Marie. *Athenée de Naucratis, Les deipnosophistes, livres 1-2*. París: Les belles lettres, 1956.

García Teijeiro, Manuel y Molinos Tejeda, María Teresa. *Bucólicos griegos*. Madrid: Gredos, 1986.

Gevaert, Françoise Auguste. *Histoire et theorie de la musique de l'Antiquité, vol. 2*. Gante: Typographie C. Annoot Braeckman, 1881.

Gibson, Sophie. *Aristoxenus of Tarentum and the Birth of Musicology*. Nueva York: Routledge, 2005.

Goodnick, Joan. *Music in Antiquity. The Near East and the Mediterranean*. Jerusalén: De Gruyter, 2014.

Higgins, R. A. y Winnington-Ingram, Reginald Pepys. «Lute Players in Greek Art», *Journal of Hellenic Studies* 85 (1965): 62-71.

Landels, John. *Music in Ancient Greece and Rome*. Londres-Nueva York: Routledge, 1999.

LeVen, Pauline. «You make Less Sense than a (New) Dythiramb. Sociology of a Riddling Style». En *The Muse at Play. Riddles and Wordplay in Greek and Latin Poetry*, editado por Jan Kwapisz, David Petrain y Mikolaj Szymanski, 44-64. Berlín-Boston: De Gruyter, 2013.

Ling, Jan. *A History of European Folk Music*. Rochester (Nueva York): University of Rochester Press, 1997.

Louis, Pierre. *Aristote. Problèmes. Tome 2. Sections XI à XXVII*. París: Les belles letters, 1993.

Maas, Martha y McIntosh Snyder, Jane. *Stringed Instruments of Ancient Greece*. New Haven-Londres: Yale University Press, 1989.

Mathiesen, Thomas. *Apollo's Lyre*. Lincoln (Nebraska) y Londres: University of Nebraska Press, 1999.

McKinnon, James. «Hydraulis». En *The New Grove Dictionary of Music and Musicians, vol. 8,* editado por George Grove, 832-835. Londres: MacMillan Publishers Limited, 1980a.

McKinnon, James. «Magadis». En *The New Grove Dictionary of Music and Musicians, vol. 11*, editado por George Grove, 487-488. Londres: MacMillan Publishers Limited, 1980b.

McKinnon, James. «Sambuca». En *The New Grove Dictionary of Music and Musicians, vol. 16*, editado por George Grove, 448. Londres: MacMillan Publishers Limited, 1980c.

McKinnon, James. «Trigonon». En *The New Grove Dictionary of Music and Musicians, vol. 19*, editado por George Grove, 144-145. Londres: MacMillan Publishers Limited, 1980d.

Papachrysostomou, Athina. *Six Comic Poets. A Commentary on Selected Fragments of Middle Comedy*. Tubinga: Gunter Naar, 2008.

Rodríguez-Noriega Guillén, Lourdes. *Banquete de los eruditos, libros I-II*. Madrid: Gredos, 1998.

Rodríguez-Noriega Guillén, Lourdes. «La reconstrucción del comienzo del *Banquete de los eruditos* a la luz de Ateneo V 186 E». En *Logos Hellenikós, homenaje al profesor Gaspar Morocho Gayo, vol. 1*, editado por José María Nieto Ibáñez, 395-404. León: Universidad de León. Secretario de publicaciones y medios audiovisuales, 2000.

Sachs, Curt. *The History of Musical Instruments*. Nueva York: W.W. Norton, 1940.

Vendries, Christophe. *Instruments à cordes et musiciens dans l'empire romain*. París-Montreal: L'Harmattan, 1999.

Vetter, Walter. «Magadis». En *Realencyclopädie der classichen Altertumswissenchaft, Teil 14.1*, editado por August Friedrich Pauly y Georg Wissowa, 288-292. Stuttgart: Alfred Druckenmüller, 1928.

Vetter Walter. «Nablium». En *Realencyclopädie der classichen Altertumswissenchaft, Teil 16.2,* editado por August Friedrich Pauly y Georg Wissowa, 1482-1483. Stuttgart: Alfred Druckenmüller, 1935.

Wardle, Mary Angela. *Musical Instruments in the Roman World.* Londres: University of London. Institute of Archaeology, 1981.

West, Martin Litchfield. *Ancient Greek Music*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

Wille, Gunther. *Musica romana. Die Bedeutung der Musik im Leben der Römer*. Amsterdam: B. R. Grüner, 1967.

Revista de FOLKLORE

Fundación Joaquín Díaz

funjdiaz.net