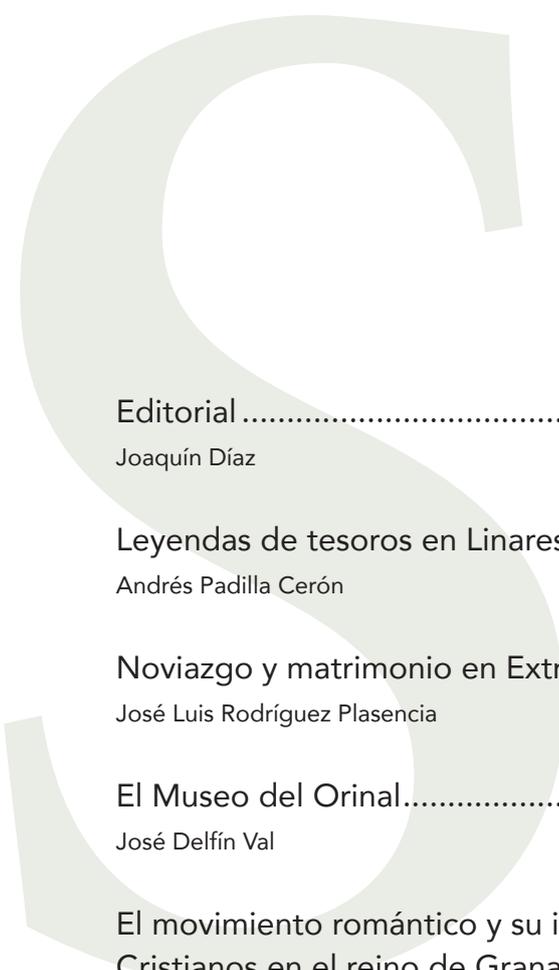


Revista de **FOLKLORE**

Fundación Joaquín Díaz





Editorial	3
Joaquín Díaz	
Leyendas de tesoros en Linares y sus alrededores	4
Andrés Padilla Cerón	
Noviazgo y matrimonio en Extremadura (II)	21
José Luis Rodríguez Plasencia	
El Museo del Orinal.....	35
José Delfín Val	
El movimiento romántico y su influencia en las fiestas de Moros y.....	39
Cristianos en el reino de Granada	
Miguel Ángel Martínez Pozo	
La fiesta de la Tirana (Chile). Una celebración entre el sincretismo y.....	51
el cambio de valores	
José-Luis Anta Félez	

SUMARIO

Revista de Folklore número 417 – Noviembre 2016

Dirige la Revista de Folklore: Joaquín Díaz

Producción digital, diseño y maquetación: Luis Vincent

Corrección de textos: Rosa Iglesias

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

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

ISSN: 0211-1810

Richard Wagner utilizó en varias ocasiones el eterno tema de la contienda poética, bien fuese situándolo en el castillo medieval de Wartburg en Turingia bien en el Nuremberg del Renacimiento. En este último caso, sobre el que construyó el argumento de la célebre ópera *Die Meistersinger von Nürnberg*, Walther von Stolzing, impresionado por la belleza de Eva, la hija de un famoso orfebre, se acerca a ella y le pregunta si está prometida. Aunque su padre ha acordado entregarla por esposa a quien venza en el torneo de canto del día siguiente, ella responde a la pasión con pasión y contesta: «O tú, o nadie». Walther se presenta a las pruebas para ser elegido maestro cantor, pero, pese a la sinceridad de su canto, va transgrediendo una tras otra las normas y reglas del arte... Sabemos el final: el pretendiente de Eva, un rígido escribano, roba una composición de casa del zapatero y poeta Hans Sachs, quien precisamente la ha transcrito del propio Walther enamorado. El escribano la interpreta grotescamente y, ante las risas del público, echa la culpa de la autoría a Sachs, quien confiesa toda la verdad e invita a Walther —su verdadero creador— a que lo interprete él. La multitud queda repentinamente embelesada y los maestros cantores le proclaman vencedor. Walther rechaza el honor, pero Sachs, ciñéndole la corona, le recuerda que los jóvenes no deberían despreciar el viejo estilo del arte. Entonces, Eva cambia la corona de la frente de Walther a la del viejo zapatero, a quien todos, finalmente, aclaman como el jefe de los maestros cantores.

Wagner está jugando con elementos antiguos y nuevos, históricos y dramáticos, pero lo importante es que está rememorando en unas óperas ochocentistas una costumbre que fue muy frecuente en la época de los trovadores y aun después. *Trobar*, es decir, encontrar el término, la palabra justa, el concepto exacto, la expresión adecuada. A nuestro juicio, el argumento de Tannhäuser, por ejemplo, no es solo un enfrentamiento entre el espíritu y los sentidos, sino un desafío orgulloso de la propia palabra, la búsqueda grialesca de la palabra nueva, sabrosa y fructífera, contra el verbo reiterativo que, al repetirse una y otra vez sin sentido, se ha estragado, ha corrompido su significado. A la comunicación abstracta, estrangulada por la idea, se opone el acto concreto de conocer dentro de una experiencia vital que aporta, como en el caso del amor, frescura y pasión al acto poético o musical.

Con parecidos fines —contender y obtener la aprobación de la audiencia por sus ocurrencias— se siguen hoy día celebrando las reuniones de troveros y de improvisadores que tanto éxito cosechan en Murcia, en Canarias, en el País Vasco, en Cuba o en Venezuela y a las que tanta atención dedican numerosos investigadores.

Pero, independientemente de que el verso sea improvisado o no, incluso independientemente de que sea verso o sea prosa, estamos hablando de arte, es decir, de una habilidad especial para hacer algo —en este caso, para construir el edificio de una expresión que se va a usar para comunicar— y, por tanto, de un artificio sujeto a unas reglas y unos preceptos cuyo seguimiento requiere un proceso y una especialización. Ese proceso, que se produce tanto en el arte culto como en el popular, forma parte de la propia mentalidad y es uno de los pilares de la transmisión oral.

EDITORIAL

LEYENDAS DE TESOROS EN LINARES Y SUS ALREDEDORES

Andrés Padilla Cerón

Buscar tesoros es vivir una ficción maravillosa y rica...

Ignacio Gómez de Liaño

¿Quién no ha fantaseado alguna vez con encontrar un tesoro escondido, un tesoro legendario que nos colme de riqueza y que nos saque de pobres? Nuestros antepasados solían soñar a menudo con esta posibilidad y de ahí surgieron las antiguas leyendas de tesoros y de fabulosas minas de oro que en su día se ocultaron al común de los mortales. Pero no hay que pensar que un «tesoro» es algo imaginario o intangible; antes bien, es una posibilidad real con la que incluso el legislador ha contado. En efecto, según el artículo 352 del Código Civil, se entiende por *tesoro* 'el depósito oculto e ignorado de dinero, alhajas u otros objetos preciosos cuya legítima pertenencia no conste'. Es decir, lo que nuestros antepasados andaban buscando como locos. De tesoros reales, y no imaginarios, existe un buen puñado de ejemplos, como el tesoro de Guarrazar (Guadamur, Toledo), que es un conjunto de piezas de orfebrería visigoda, o el más reciente de Tomares (Sevilla), compuesto por miles de monedas.

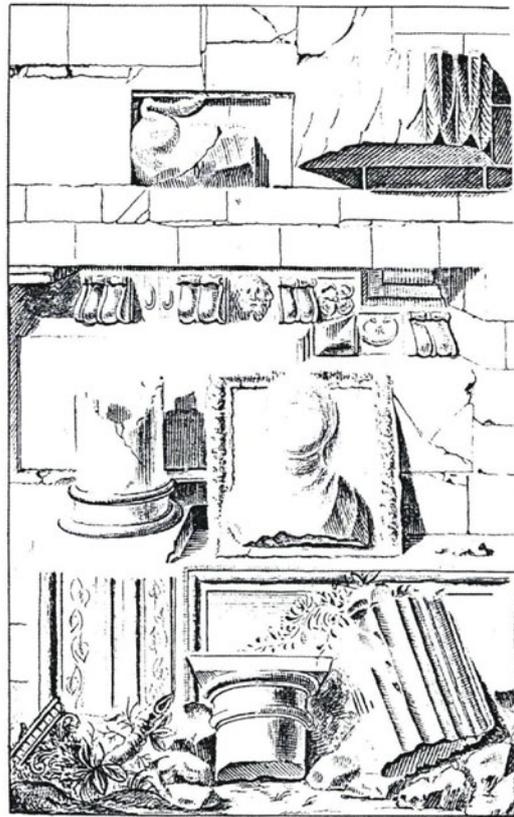
Aclarado lo que es un tesoro, habrá que hacer lo propio con el concepto de *leyenda* y, para ello, nada mejor que el diccionario de la Real Academia Española, que la define bajo dos aspectos: '1. Narración de sucesos fantásticos que se transmite por tradición. 2. Relato basado en un hecho o un personaje reales, deformado o magnificado por la fantasía o la admiración'.

Justo lo que todos intuimos: la realidad mezclada con la fantasía. Pero, para que a una leyenda se la pueda «tomar en serio», lo primero que tiene que pasar es que no sea una invención del propio compilador. Eso sería un loable ejercicio de narrativa, pero no de recopilación. Una leyenda como Dios manda ha de haberse transmitido de una generación a otra o ser común a un determinado grupo humano. A falta de estos requisitos, también podemos rescatar leyendas de viejos escritos en los cuales se hubiera transcrito aquello que su autor oyó, vio o le contaron. Eso también sería leyenda.

La ciudad andaluza de Linares y sus alrededores no ha sido ajena a esta vorágine legendaria y, aunque pueda parecer extraño que en una población moderna e industrial tuviesen cabida estas historias, lo cierto es que se han podido recopilar un buen número de leyendas. En esta ocasión nos centraremos en una pequeña colección de historias sobre tesoros escondidos y minas fabulosas que tienen a Linares y a sus alrededores como lugar de ubicación.

El tesoro de santa Eufemia, natural de Cástulo

Para evitar malos entendidos, hay que aclarar que la única santa Eufemia de la que se tiene constancia, más o menos fidedigna, es la que vivió en Calcedonia (Bitinia, actual Turquía), ciudad que se encuentra en la entrada oriental del estrecho del Bósforo. Debido a que Eufemia se negó a practicar sacrificios a las deidades paganas, fue encarcelada y martirizada. Posteriormente, se construyó en Calcedonia una magnífica catedral sobre su tumba. Sin embargo, durante el siglo XVI se comenzó a divul-



Dibujo realizado en 1782 por Asensio Morales y que aparece en el libro *Viaje arqueológico desde Valencia a Andalucía y Portugal*, cuyo autor es D. Francisco Pérez Bayer. En él mismo se observan algunas paredes de la ermita de Santa Eufemia, la cual se edificó con los restos de antiguas construcciones de Cástulo

gar la historia de que había habido otra Eufemia que fue martirizada en la antigua ciudad de Cástulo¹ por la misma época que la de Calcedonia de Asia Menor. Para argumentar esta creencia, se decía que *Calcedonia* era en realidad «Cazlona», es decir, el nombre moderno que hacía referencia a la antigua Cástulo. Por este motivo, a mediados del siglo XVII se construyó una ermita en el lugar que ocupaba la antigua población de Cástulo, empleando para ello piedras y esculturas antiguas de esta vieja ciudad. La existencia de la citada ermita, erigida en las cercanías de un antiguo castillo árabe, está ampliamente documentada, así como su desaparición definitiva, acaecida a mediados del siglo XIX.

Según Gregorio López Pinto y su *Historia apologética de Cástulo*², la ermita de Santa Eufemia de Cástulo se erigió en el año 1536, lo que descartaría la influencia de los «falsos cronicones»³, cuya difusión es de principios del siglo XVII. Por lo tanto, habrá que volver la vista a lo que el padre Francisco de Bilches nos cuenta en el libro que escribió en el año 1635 y que tiene por título: *Santos y santuarios*

1 Antigua ciudad ibero-romana situada a 5 km del casco urbano de Linares.

2 LÓPEZ PINTO Y COVALEDA, Gregorio. *Historia Apologética que escribía el Maestro Gregorio López Pinto Obispo de Covalada de la muy antiquissima Ciudad de Cástulo*. [...], 1656. [Manuscrito], pp. 436 y ss.

3 El nombre original de estos cronicones es: *F. L. Dextri necnon Pauli Orosii hispanorum chronologorum Opera omnia*, escritos en el año 1594 por el jesuita Jerónimo Román de la Higuera y publicados entre 1619 y 1627. Su autor los presentó como de origen paleocristiano, obra de Flavio Lucio Dextro, Luitprando, Marco Máximo, Heleca, Julián Pérez o Aulo Halo. Sin embargo, incluso antes de su impresión, ya se dudaba de su autenticidad y actualmente su falsedad está fuera de toda duda.

del Obispado de Jaén y Baeza...⁴. En dicha obra se dice que, en realidad, hubo hasta cuatro santas martirizadas con el nombre de Eufemia, aunque añade que «es cosa certísima que como Calcedonia y Cazlona [son las mismas], así las Eufemias son del todo distintas» y, para probarlo, alude al famoso *Breviario Abulense*. En dicha obra, al referirse al lugar del martirio de una de estas cuatro santas, se dice que fue *in Europa civitate Calcedonia*. A lo que el P. Bilches añade: «¿Y qué Calcedonia hay en Europa sino la de España?, cuyas ruinas vemos cerca de Baeza con nombre de Cazlona», y se quedó tan tranquilo...

Según nos sigue contando el recurrente L. Pinto⁵, «por los años 1644» un tal Antonio de Molina (vecino de Bailén) que había sido sirviente de un clérigo de Granada, llamado el licenciado Palomino, recibió unos papeles de «cosas diversas» que el clérigo le dejó al morir. Entre esa documentación se hallaba una *Recepta*⁶ en la cual se indicaba que el cuerpo de santa Eufemia se encontraba enterrado cerca de la ciudad de Cástulo, así como la forma de encontrarlo. Animado por el hallazgo, se decidió el tal Molina a viajar hasta la ciudad de Jaén y recalar en casa de un pariente suyo llamado Rafael Moreno. Dicho pariente le aconsejó que, antes de buscar por su cuenta, pusiese el asunto en conocimiento del entonces obispo de Jaén, el cardenal Moscoso y Sandoval (1589-1665), porque, según su pariente, «no convenía que ningún seglar le entretuviese en ello». Dicho con otras palabras: que el inevitable Moscoso quería tener el monopolio de los hallazgos de reliquias.

Una vez que el obispo tuvo conocimiento, reunió a un comité de «personas doctas» y se resolvió emitir un decreto dirigido al prior de la villa de Linares, que por aquellos años era el licenciado Andrés Bonilla Calderón. En este punto de su relato, L. Pinto nos da ciertos detalles sobre este presbítero al decir que era natural de Baeza y que era hijo del poeta Alonso de Bonilla (1570-1642). Y volviendo a la búsqueda del santo cuerpo, el decreto del obispo inquiría al prior de Linares para que buscara el *sagrado thesoro* guiado por lo indicado en la *Recepta* y que, para pagar las excavaciones, se gastasen hasta seiscientos reales del fisco episcopal. Para que nos hagamos una idea de cómo se iba a desarrollar la búsqueda, se transcribe el contenido íntegro de la *Recepta*. Dicho texto le fue facilitado a L. Pinto por el mismo Andrés de Bonilla, prior de Linares, y dice así:

RECEPTA DE CASTULO

9. Pasa el río que hoy llaman Guadalimar del término de Baeza⁷, Bética de España y en el dicho río hay unos molinos de pan moler que tienen unos Batanes de encurtir paños.

10. Pasarás la barca del término de Baeza a Cazlona que está junto al río y pasando el río, por orilla arriba va el camino, camina por allí y llega a otro molino de fruto (?) en la misma agua.

4 BILCHES, Francisco de. *Santos y santuarios del Obispado de Jaén y Baeza*, Domingo García y Morras. Madrid, 1653, pp. 33-34.

5 LÓPEZ PINTO. *Historia Apologética*, o. c., pp. 449-454.

6 «Es conocida la existencia de ciertos librillos que en algunas partes llamaban 'gacepas' o 'gacetas' y en otras 'recetas', y en los que, de modo más o menos críptico, se indica la existencia de tesoros en determinado lugar. En Granada estos librillos de recetas eran muy populares durante el siglo XVI...». CARO BAROJA, Julio. *Las falsificaciones en la historia*. Barcelona: Seix Barral, 1992, p. 119.

7 La actual ciudad de Linares (dentro de cuyo término municipal se encuentra la antigua ciudad de Cástulo) dependía jurisdiccionalmente de la ciudad de Baeza hasta que obtuvo su independencia en el año 1565.

11. Allí se vuelve el camino al Norte y centro de la ciudad y caminando este camino arriba a *ducientos* pasos del río, hallarás a la mano derecha una fuentecilla que tiene dos *argibillos* de boca torcida y a la parte donde sale el sol allí bien cerca hay una higuera que llevan higos colorados, cava en sus cepas porque está tapada con argamasa. Descúbrela y entra porque hallarás allí unos poyos y en ellos el cuerpo de Santa Eufemia, natural de Cástulo que padeció allí en tiempos de Diocleciano y más hallarás otros cuerpos de otros santos y otras cosas de valor⁸.

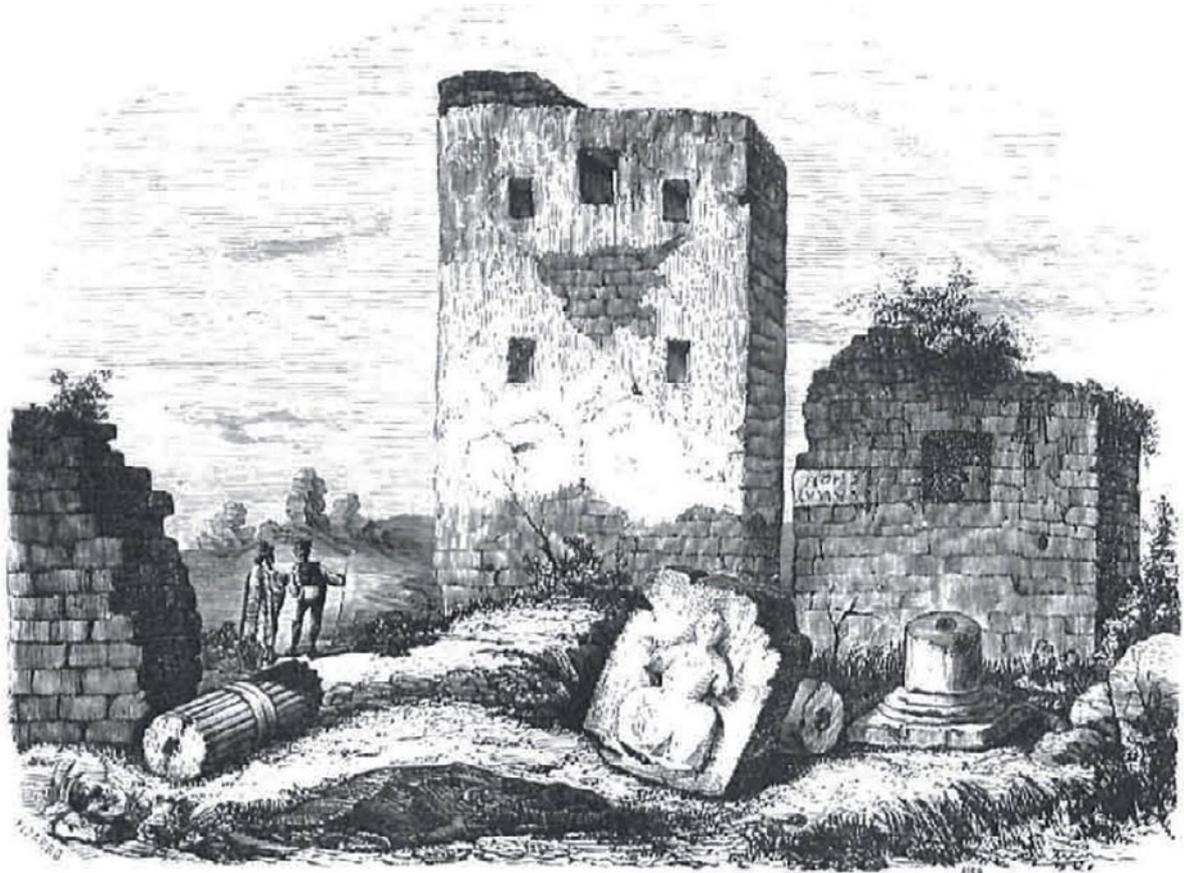
Comenzó con entusiasmo la búsqueda del sepulcro y del cuerpo de la apócrifa santa y sobre todo de las «otras cosas de valor», pero según L. Pinto se hizo con poca destreza porque se erró al cavar, confundiendo unas higueras normales con aquellas que, según la *Recepta*, tenían higos colorados. Además, indica que las higueras son árboles efímeros y que las que había en los tiempos en los que se escribió la *Recepta* (primeros años del siglo XVII) podían haber desaparecido en 1644, año de la búsqueda. Igualmente, equivocaron también el sitio, porque se cavó en la parte occidental de Cástulo y, según el autor de la *Historia Apologética*, se debería haber excavado en la parte oriental. Al final, «vencidos del trabajo y del gasto... acabaron dándole de mano», es decir, finalizaron la búsqueda sin encontrar el tan ansiado cuerpo de la santa, así como su tesoro, y en este sentido se informó al cardenal Moscoso.

Se lamenta L. Pinto diciendo que los molinos, el camino y hasta la fuente permanecían en su sitio «salvo las higueras que el tiempo las llevó», aunque reconoce que algunas personas recordaban haberlas visto allí antiguamente. Se desprende de estas manifestaciones que nuestro inefable L. Pinto hizo una especie de investigación por su cuenta, aunque no pudo contar con medios suficientes para excavar en el sitio donde él suponía que se hallaba el sepulcro. En cualquier caso, zanja la cuestión aduciendo que confiaba en que para el futuro «Dios... sea servido de manifestar su *thesoro*». Es decir, permitir el hallazgo del glorioso cuerpo de santa Eufemia, mártir de Cástulo, pero también —suponemos— los otros objetos de valor que habría junto a su cuerpo.

Al final del relato, el autor se consuela con el hecho de que la historia ha de tener cierto fundamento, puesto que hasta el mismo cardenal Moscoso le había dado crédito, otorgando licencia para la búsqueda. Lo que López Pinto ignoraba (o tal vez no...) es que, por aquellos años de vorágine milagrosa y milagrera, cualquier historieta de santos era acogida por el cardenal Moscoso con el mayor de los entusiasmos. Muchos eran los beneficios (limosnas, donaciones, etc.) que se obtenían por las peregrinaciones a los santuarios que el avisado cardenal se apresuraba a fundar ante cualquier cuadro, imagen o reliquia con cierto aire de santidad.

Ante este fabuloso relato, nos podríamos hacer la siguiente pregunta: ¿existió realmente el sepulcro de santa Eufemia? Evidentemente, los restos de una inexistente santa son igualmente inexistentes, pero no los de cualquier otra persona. Es decir, que la citada *Recepta* podría estar describiendo una antigua estructura funeraria de la época ibera, romana o incluso paleocristiana. Por lo tanto, y desde ese punto de vista, hemos de admitir que la antigua ciudad de Cástulo está rodeada de numerosas necrópolis que los arqueólogos han venido descubriendo en los últimos cincuenta años. Sin entrar en detalles, algunas de esas necrópolis tienen una tipología similar a la descrita en la *Recepta*, es decir, unas tumbas en forma de fosa sellada («con argamasa») y unos receptáculos: urnas, sepulcros o incluso tréculas (estructuras a dos aguas que cubrían ciertos sepulcros) que podrían asimilarse a los «poyos» que se citan en la *Recepta*. Además, en algunas de estas necrópolis se ha hallado un ajuar (un *thesoro*) que muy bien pudieran ser las «otras cosas de valor» de las que se habla en la *Recepta*.

8 LÓPEZ PINTO. *Historia Apologética*, o. c., pp. 452-454.



RESTOS DE LOS ANTIGUOS MONUMENTOS DE CÁSTULO, AGRUPADOS POR UN AMANTE DE LA ARQUEOLOGÍA.

Grabado publicado en la revista *El Museo Universal* (18-09-1864) donde se representan los restos del antiguo Castillo Árabe de Cástulo, en cuyas inmediaciones se levantaba la ermita de Santa Eufemia

Por lo que respecta a la ubicación de esa legendaria tumba de santa Eufemia, y sin querer entrar en pormenores, parece que la *Recepta* nos está señalando el norte de la ciudad de Cástulo. La pregunta inmediata es: ¿se ha localizado por esa zona alguna necrópolis? Pues sí, en las campañas de los años setenta del siglo xx se descubrieron por esa zona las necrópolis de Puerta Norte, Casablanca, Baños de la Muela y Los Higueros⁹. Por otra parte, es curioso comprobar que el nombre de esta última nos evoca a las higueras en cuyas cepas se había de excavar para encontrar el cuerpo de la legendaria santa. Además, casi todas esas necrópolis se encontraban saqueadas, es decir, que alguien ya las había visitado con anterioridad a los arqueólogos del siglo xx y se habría llevado las «otras cosas de valor» o posibles tesoros. ¿El autor de la *Recepta*?

Por último, nos quedaría por dilucidar el motivo por el cual la ermita de Santa Eufemia se edificó al pie del antiguo castillo árabe de Cástulo y no en otro lugar. Dicho de otro modo: ¿con qué se encontraron en el siglo xvi los promotores de la ermita de Santa Eufemia para animarse a construir el templo en ese preciso sitio? Y por otra parte: ¿tendría algo que ver en esa devoción la iglesia paleocristiana del siglo iv que se descubrió en Cástulo durante la campaña del verano de 2014? Esperemos que una prospección arqueológica, que no se intuye muy lejana en el tiempo, contribuya a arrojar luz sobre esta interesante cuestión.

9 GARCÍA-GELABERT PÉREZ, M. Paz. «Las necrópolis ibéricas de Cástulo. Componentes rituales», en *Stvdia Historica. Historia Antigua*. Salamanca, vol. 6 (1988): 61-76.

El tesoro de la Magdalena de Castro

En el término municipal de Linares hay un lugar cerca de su casco urbano que se conoce con el nombre de Castro. Hubo un tiempo, no muy lejano, en que tenía iglesia parroquial bajo la advocación de María Magdalena, la cual estaba atendida por un único prior¹⁰. Este Castro está ocupado hoy en día por las ruinas de varios edificios y, entre ellas, las de un castillo cuya torre redonda aún se ve a lo lejos. Por los siglos xv y xvi, la población de Castro estaba constituida por moriscos¹¹ y labradores que habitaban los cortijos y caseríos cercanos. El padre jesuita Francisco de Torres (1612-1678), en su libro *Historia de Baeza*¹², cataloga a esta fortaleza dentro de la categoría de «castillos arruinados», e incluso se atreve a reseñar el año de su destrucción, que según este autor aconteció en 1607 y fue provocada por una epidemia de peste. Aunque las cosas que nos cuenta el P. Torres no suelen ser muy creíbles, lo cierto es que entre los años 1606 y 1610 tuvieron lugar en España algunas epidemias, si no de peste, al menos sí de otras enfermedades contagiosas como la difteria, llamada vulgarmente *tabardillo*. Igualmente, resulta curioso comprobar cómo la supuesta ruina del castillo coincide con el periodo de 1609 a 1616. En este lapso de tiempo, los moriscos, que eran la población mayoritaria en Castro, fueran expulsados definitivamente de nuestra nación.



Las ruinas del antiguo torreón o castillo de la Magdalena de Castro. Año 2015. Foto: Andrés Ruiz Flores

10 XIMENA JURADO, Martín de. *Catálogo de los Obispos de las iglesias catedrales de la diócesis de Jaén y Baeza y anales eclesiásticos de este obispado*. Madrid, 1654, p. 184.

11 Los moriscos eran aquellos musulmanes que habitaban la antigua al-Ándalus y que fueron bautizados tras la pragmática de conversión forzosa de los Reyes Católicos del 14-02-1502. Finalmente, tras 117 años de difícil convivencia, Felipe III decretó su expulsión en 1609, la cual se llevó a cabo entre 1609 y 1616.

12 DE TORRES, Francisco. *Historia de Baeza*. 1677. Estudio y transcripción de RODRÍGUEZ MOLINA, José. Baeza: Ayuntamiento de Baeza, 1999, pp. 235-236.

Pese a lo atractiva que nos pueda parecer la catalogación del P. Torres, lo único que se sabe con certeza del renombrado castillo de la Magdalena de Castro es que no era un castillo como tal, sino que se trataba de un torreón construido durante la Edad Media en el Castro de la Magdalena. Por lo tanto, su origen puede datarse en el tiempo de los iberos, ya que este pueblo se asentaba en «castros», es decir, en poblados amurallados y elevados. Lo más relevante de la torre o castillo «de la Malena» (como popularmente se conoce) es su posición estratégica, ya que en su origen pudo haber constituido un adelantamiento de la ciudad ibero-romana de Cástulo que tendría como objetivo vigilar la vía de Aníbal que discurría junto a la citada torre. Además, según el *Sumario de las Antigüedades...*¹³, en este lugar murió el general cartaginés Amílcar Barca, padre de Aníbal, militar que se casó en Cástulo con la legendaria princesa Himilce.

Pero como de lo que se trata es de relatar una leyenda, hay que volver la vista a nuestro inefable padre Torres, quien en su renombrada *Historia de Baeza* nos cuenta que un habitante de Linares, llamado Herrenuelo, encontró un tesoro en la torre vieja del citado castillo. Las pruebas que nos proporciona Torres de que ese hallazgo fue real son que el tal Herrenuelo, «siendo hombre de poco caudal», había gastado 15000 ducados en unas herrerías (suponemos que rejas) que fabricó en el río Guarrizas, que es un cauce fluvial cercano a Linares. Además, cuando casó a sus dos hijas les otorgó una buena dote y, para rematar la faena, en lugar de banquete, obsequió a los invitados con monedas de plata «para la gente principal» y de vellón «para la común».

¿De donde provenían esas monedas? Para ello también tiene respuesta el padre Torres, ya que afirma que provenían nada menos que del rey don Rodrigo y, para sostener su afirmación, recurre a la autoridad de un tal Francisco de la Peñuela. Este personaje era un acaudalado vecino de Linares que vivió en la segunda mitad del siglo XVI y que contribuyó con su patrimonio a que la antigua villa de Linares obtuviese en 1565 jurisdicción independiente de la de Baeza. Con ello también se consigue ubicar la época del supuesto hallazgo en la segunda mitad del siglo XVII, algo que el padre Torres no había hecho. Por lo tanto, vemos cómo la leyenda se reviste de una cierta pátina histórica al recurrir a un personaje real de Linares para atestiguar la supuesta autenticidad de este tesoro.

En cualquier caso, es un hecho cierto que los visigodos acuñaron monedas en España entre los siglos V y VII. A esas piezas se las llamaba *tremisis* o también *triente de oro*, y equivalían a la moneda romana o bizantina del mismo nombre. Su diseño era semejante a los trientes imperiales, pero con algunas pequeñas diferencias, como la aparición de la cruz. Se sabe que al efímero rey don Rodrigo (710-711) le dio tiempo a acuñar un triente en la ceca de Toledo (Toledo). Pero es que, incluso en la antigua ciudad ibero-romana-visigoda de Cástulo, (muy cercana de Linares), se llegó a acuñar moneda en los reinados de Sisenando (631-636) y Chintila (636-639), aunque según otros autores puede que durante más tiempo¹⁴. Por otra parte, muy cerca de esa antigua ciudad de Cástulo y por aquellos mismos años, existió otra ceca en Mentesa, es decir, la actual población de La Guardia (Jaén).

Por lo tanto, tenemos un escenario que no deja de ser atractivo: Cástulo, una antigua ciudad romana, convertida al cristianismo y que fue sede episcopal en tiempo de los visigodos. Dos cecas muy cercanas, una en la misma Cástulo y otra en Mentesa (La Guardia, Jaén) y, por último, un torreón que servía de vigía a tan solo 5 km de dicha ciudad de Cástulo. Además, los hechos no son menos apasio-

13 CEAN-BERMÚDEZ, Juan Agustín. Madrid. *Sumario de las Antigüedades Romanas que hay en España*. Imp. de Manuel de Burgos. Burgos, 1832, p. 65.

14 BELINCHÓN SARMIENTO, Francisco. *La Casa de la Moneda de Linares*. Linares: Centro de Estudios Linarenses, 2015, p. 30.

nantes: la invasión árabe del año 711 y alguien que, en su huida, quiere ocultar una ingente cantidad de monedas en un antiguo torreón. Y, por último, un avispado linarense que, quizás en connivencia con el tal Peñuela, aprovecha la guerra contra los moriscos (1568-1571) y sus primeras deportaciones para hacerse con un fabuloso tesoro.

Podemos enmarcar esta leyenda dentro de las relacionadas con la búsqueda de tesoros ocultos por los moriscos. Esta población, empeñada en salvar sus pequeñas riquezas, había recurrido a esconder sus ahorros en campos y casas, con la esperanza de recuperarlos algún día. Pero ese día nunca llegó y la posibilidad de encontrar fabulosos tesoros excitó de tal manera la imaginación de los cristianos que, a finales del siglo XVI, se desató una auténtica vorágine buscadora. Pero, volviendo al padre Torres, lo que este seudohistoriador nos oculta es si Herrenuelo encontró la totalidad de lo que ese visigodo habría escondido en su huida o tal vez solo una parte de lo que ese afortunado morisco había hallado y luego vuelto a ocultar. En definitiva: ¿qué fascinantes secretos podrá revelarnos todavía el ruinoso castillo de la Malena cuando se excave en sus alrededores...?

La mina de oro de la Llejuela

Dentro de la renombrada *Historia de Baeza* del padre Torres¹⁵, nos volvemos a encontrar con otra atractiva leyenda, pero esta vez referente a una mina de oro «especial» que se hallaba en el término municipal de Baños de la Encina (Jaén). Esta población está enclavada en las faldas de Sierra Morena, que es una cordillera del sur de España que separa la meseta Central de la depresión Bética. En este fabuloso relato, Torres no nos descubre nada que no supiésemos ya, es decir, que esa cordillera era rica en minerales. De hecho, la cuenca del río Rumblar ha sido lugar de asentamiento de numerosas colonias mineras, como lo demuestra la gran cantidad de restos arqueológicos localizados en esa zona. No obstante, lo que sí resulta novedoso es que situase minas de oro en esta zona, ya que la única riqueza minera de esta parte de la provincia de Jaén está constituida —casi en su totalidad— por yacimientos de galena argentífera (de la que se extrae plomo y plata) y algo de cobre.

Por lo tanto, nada nos hace pensar que en los parajes de Baños de la Encina pudiera encontrarse una mina de oro. Nada... excepto la *Historia de Baeza* del padre Torres. Nos cuenta este cronista que en la ribera de un río llamado Herrumbrar existía un corral de colmenas en un lugar llamado La Llejuela, en donde se veían unas ruinas esparcidas por el terreno, así como muchas columnas de alabastro. Nos sigue relatando Torres que esta antigua casa servía para el laboreo de una antigua mina de oro y que en las inmediaciones se hallaban «pedaços y escorias de metal». Para rematar el asunto, recurre a los socorridos moriscos, ya que un individuo «de esta ralea» llamado Damián de Baeza dio una cédula al licenciado Juan Muñoz, que a su vez la dio a un tal Pedro Navarrete. Pero vayamos por partes: ¿qué es una cédula? Pues ni más ni menos que un papel o pergamino escrito en el que, según Torres, se daban las señas de una mina «riquísima de oro» que estaba junto al edificio en ruinas que hemos indicado. Para concluir esta narración, el padre Torres nos cuenta que esta mina se perdió cuando los cristianos huyeron de la irrupción musulmana del año 711. El motivo de esta pérdida es que la cegaron, como a tantas otras, «porque no las goçassen...» los invasores.

Para saber si esa mina existe o existió alguna vez, habrá que revisar si los topónimos o las referencias que nos dice el padre Torres se ajustan o no a la realidad. Y el caso es que no andaba muy desencaminado del todo: para empezar, el río Herrumbrar (en cuya ribera estaba la entrada a la mina) se trata del actual río Rumblar, que discurre muy cerca de la citada población de Baños de la Encina.

15 TORRES. *Historia Baeza*, o. c., pp. 259-260.

La clave nos la da el padre Bilches en su obra *Santos y santuarios del obispado de Jaén y Baeza*¹⁶, al citar al mismo río Herrumblar como uno de los límites de dicho obispado. De hecho, este nombre hace referencia a la herrumbre que contenían sus aguas y que seguramente provenía de las explotaciones mineras que se hallaban en su ribera. No obstante, lo que no se ha podido localizar en la toponimia local es esa Llejuela en cuyas cercanías se encontrarían los edificios anexos a la mina legendaria. Sin embargo, Torres nos proporciona otros datos muy interesantes al decir que, para llevar el material con que se levantaron las edificaciones anexas a las minas, fue preciso construir un carril «de poco más de cuatro leguas»¹⁷. Dicho camino iba desde las canteras de Cástulo, «que están entre Linares y Baños [de la Encina], junto al río Guadiel, no lejos de la Venta de Guarromán» (la actual población de Guarromán, Jaén). Por lo tanto, si nos situamos en un plano y dibujamos un sinuoso camino desde esas canteras hasta el actual río Rumblar, tendríamos, más o menos, localizada la entrada a esa legendaria mina de oro. Además, lo más lógico es que esa mina estuviese en el margen izquierdo descendente del citado río Rumblar (tal y como se indica en el croquis adjunto), ya que, de lo contrario, habría sido necesario construir un puente sobre el río para llevar el material con el que se construyeron esos edificios.

Volviendo a la actualidad, es necesario recordar que los asentamientos mineros más antiguos e importantes que han sido documentados en dicha zona son los llamados «castilletes», es decir, poblados mineros fortificados que se localizan en la parte más interior de Sierra Morena, siendo los más representativos: Los Palazuelos, Escoriales, Huerta del Gato, Salas de Galiarda y el Cerro del Plomo en El Centenilla. El problema es que todos estos asentamientos se localizan en la ribera derecha descendente del río Rumblar, es decir, en su cuenca occidental. ¿Significa esto que Torres estaba fabulando? No tenía razón para ello, ya que también se han descubierto algunos asentamientos mineros en el margen izquierdo del río Rumblar, es decir, en la zona en donde se refería el padre Torres, como son: Peñalosa, Cortijo Salcedo, Piedras Bermejas, La Verónica, La Atalaya, Cien Ranas, Cerro Barragán y Cerro de los Túneles. De todos ellos, el que cuenta con más posibilidades de haber sido esa legendaria mina de oro es el llamado Cien Ranas¹⁸, porque se encuentra «a poco más de cuatro leguas» (23 km) de esas canteras de las que nos hablaba el padre Torres¹⁹ y, además, se localiza en la ribera oriental del río Rumblar. Este yacimiento arqueológico es un antiguo asentamiento minero de la edad del bronce pleno (años 2000-1250 a. C.), aunque también podría haber sido explotado por los iberos y los romanos. El establecimiento está situado en el término municipal de Baños de la Encina (Jaén) y cuenta con una extensión de algo más de dos hectáreas.

Otro dato importantísimo que nos proporciona Torres es cuando dice que en un cerro cercano «se ven muchas sepulturas». Este lugar se podría corresponder con una necrópolis asociada al asentamiento minero de Cien Ranas y ubicada en el mismo lugar o en los cercanos yacimientos de La Atalaya o Cerro Barragán, situados también en la cuenca alta del río Rumblar. En resumen, que ya podemos hacernos una idea del lugar en donde, según nuestro crédulo cronista, estaba ubicada la entrada de esa extraordinaria mina de oro: a unos 9 km del casco urbano de la actual villa de Baños de la Encina

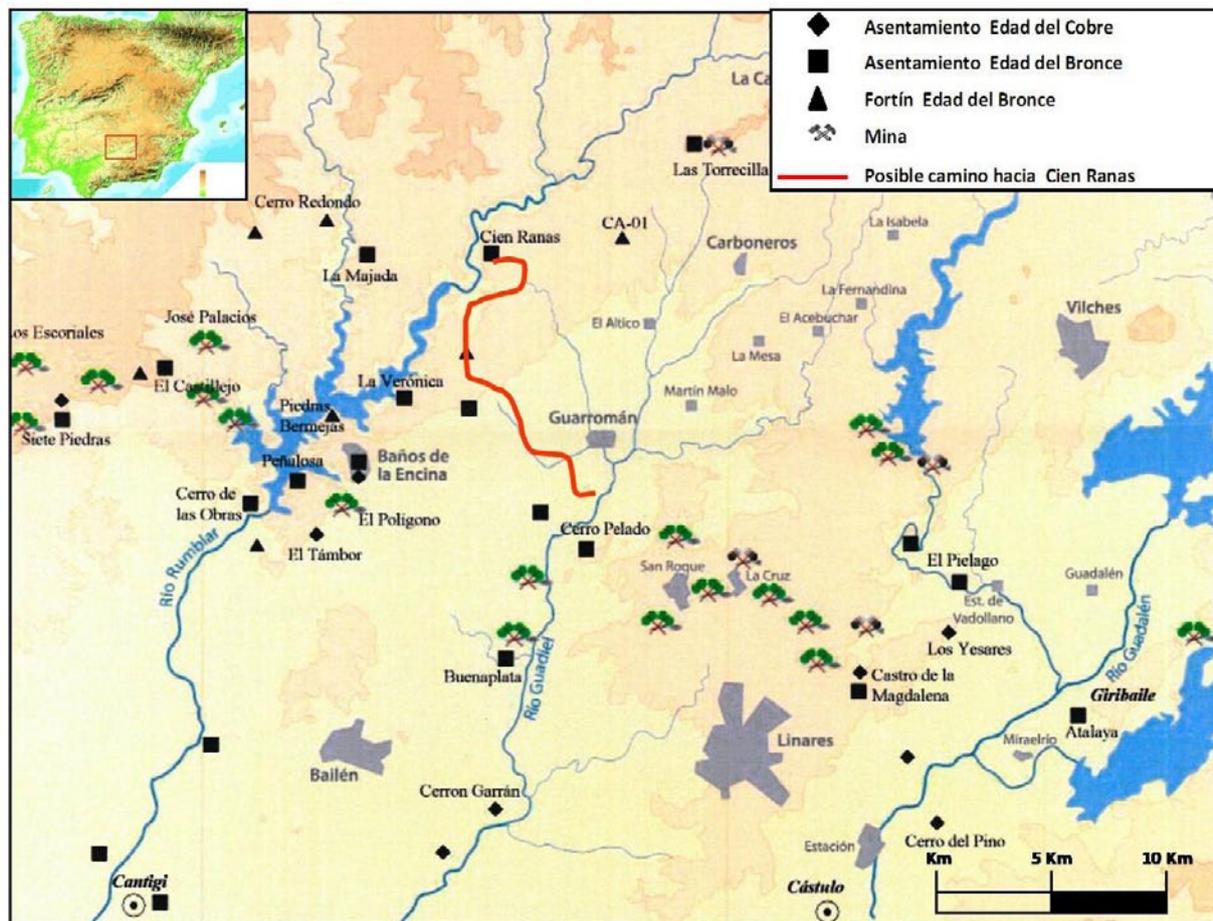
16 BILCHES, Francisco de. *Santos y santuarios...*, o. c., pp. 2, 61 y 175.

17 Antigua unidad de longitud que en el siglo XVI quedó establecida como 20000 pies castellanos, es decir, entre 5,572 y 5,914 km. Por lo tanto, 4 leguas serían unos 23 km.

18 ARBOLEDAS MARTÍNEZ, Luis. *Minería y metalurgia romana en el Alto Guadalquivir*. Tesis doctoral. Universidad de Granada, p. 1128.

19 En la actualidad existen varias canteras de granito en las inmediaciones de la actual población de Guarromán (Jaén). Es decir, que esa zona pudieran haber servido como material de construcción para Cástulo.

(Jaén) y aguas arriba del actual río Rumblar. Lo malo es que, de existir dicha entrada, estaría anegada porque las aguas del pantano del Rumblar, construido en los años cuarenta de la pasada centuria, cubrieron parte de esos parajes en aras del progreso. Y como nunca llueve a gusto de todos, esperamos que el efecto colateral de alguna pertinaz sequía acaso nos permitiera localizar esa legendaria mina, en la que muchos contemporáneos del padre Torres creyeron a pies juntillas.



Mapa de localización de yacimientos y minas de las Edades del Cobre y del Bronce en la comarca del río Rumblar.
Fuente: ARBOLEDAS MARTÍNEZ y otros

El tesoro del Moro Huido

Se puede considerar a Federico Ramírez (1850-1929) como una de las primeras personas que se dedicó al estudio de la historia de Linares de una manera sistemática. Sin embargo, entre tanta seriedad de legajos y papelotes amarillentos, nos solía regalar con alguna historieta a medio camino entre lo humorístico y lo legendario. Y este es el caso del curioso acontecimiento relatado en una carta que un lejano pariente del señor Ramírez le hizo llegar allá por las postrimerías del siglo XIX. Este pariente, militar retirado, se sintió atraído de forma inexplicable por una «papelerilla», es decir, una especie de cofre o baúl de época indefinida. El dependiente del tenducho donde se exponía este artículo supo excitar la curiosidad (y la codicia) del militar con historias de fabulosos tesoros escondidos. De esta manera, nuestro ingenuo personaje se apresuró a comprar ese trasto por la nada despreciable suma de doce reales. En ese momento, vino a la mente de nuestro cándido comprador una antigua historia que el avisado vendedor se había encargado de recordarle:

Vio en sus sueños a una familia de moros afincada en Linares en el tiempo en que nuestra villa es reconquistada por las huestes de Fernando III el Santo, allá por el año 1227. Vio a esa familia de honrados musulmanes emprender la huida hasta las puertas de Úbeda (ciudad que todavía se encontraba en poder de los sarracenos), en donde pidió auxilios a otros hermanos que, sin embargo, se lo niegan. En ese momento, nuestro infeliz fugitivo no tuvo más remedio que emprender el camino del reino Nazarí de Granada, ciudad en la que es acogido por un caritativo príncipe que le señala un lugar junto al río Darro en donde poder afincarse junto con otros paisanos suyos igualmente desterrados. En contra lo que pudiera pensarse, nuestro personaje sí pudo llevarse consigo cierto cofrecillo lleno de monedas que, una vez afincado en la ciudad de Granada, fue rellenando con más monedas y joyas por parte de sus descendientes.



Cuadro de Manuel Gómez-Moreno González (1836-1918) pintado en 1880 y titulado *Salida de la familia de Boabdil de la Alhambra*. Representa el momento en que Boabdil (1459-1533), último rey musulmán de Granada, abandona el palacio de la Alhambra junto con su familia tras la toma de Granada en 1492. El original se encuentra en el Museo de Bellas Artes de Granada

Disfrutaba la descendencia del fugitivo linarense de cierta holgura (acrecentada por la seguridad que les otorgaban sus ahorros), cuando aconteció la batalla de la Higuera. Este hecho de armas tuvo lugar el 1 de julio de 1431 en las inmediaciones de Medina Elvira, término municipal de Atarfe (Granada). Fue tal el desastre en que se vio sumido el ejército musulmán que únicamente quedó en pie una pequeña higuera que dio nombre a esta batalla. Este hecho supuso la victoria más importante que las huestes castellanas obtuvieron frente al reino de Granada durante el reinado de Juan II (1406-1454). Sin embargo, la desunión interna de los castellanos impidió que se aprovechara la ocasión y se tomara Granada, que además se encontraba más desprotegida que nunca a consecuencia de un terremoto. Pero la familia de moros oriunda de Linares, ajena a los acontecimientos futuros, piensa que esa batalla acabaría con su feliz remanso a

orillas del Darro, por lo que deciden esconder dicho cofrecito en su vivienda. Pasan cincuenta años y los Reyes Católicos toman la ciudad de la Alhambra, por lo que los descendientes de nuestro querido paisano musulmán huyen a las Alpujarras granadinas dejando tras de sí el preciado tesoro. No considerarían definitiva esa huida; antes bien, en su mente anidaba la esperanza de un regreso que nunca se produjo.

Pasa el tiempo y la antigua casa de la familia moruna es adquirida por un hebreo que encuentra el tesoro, el cual va pasando de generación en generación como un preciado secreto. Sin embargo, la repentina muerte de su último poseedor impidió que este pudiera comunicar a sus sucesores el complicado secreto de aquella caja en donde se ocultaban, sin duda alguna, piedras preciosas y costosas alhajas. La siempre socorrida «casualidad» haría que aquel cofrecito volviese a la población (ahora convertida en populosa ciudad) de la que había salido hacía más de 660 años.

Y he ahí el principal error de nuestro ingenuo militar: dar crédito a una historia cuyo punto más débil era precisamente el retorno, por arte de *birli-birloque*, del dichoso cofrecito, ahora escondido en una especie de baúl. Pero solo hay dos cosas infinitas: el universo y la estupidez humana, de tal manera que el atribulado militar ya se creía dueño de un fabuloso tesoro, y más aún cuando oyó en el interior de aquel desvencijado mueble el tintineo de algo que se movía en su interior. ¿Qué podría ser aquel mágico sonido sino el repique de joyas y monedas aguardando a su nuevo poseedor? Dicho y hecho, en cuanto estuvo a solas con la papelerilla separó una de sus tablas laterales y lo que se mostró a su vista fue... una botella rota, cuyos vidrios al chocar eran los responsables de aquel «cascabeleo ideal». Rota en mil pedazos la dignidad del pariente de Ramírez, descargó su furia contra el mueble causante de su ridículo. Pero todo no estaba perdido: escondido en un cajoncillo secreto, encontró un manuscrito que se titulaba: «Breve noticia de la Antigua Hellanes, relatada por el Licenciado Tolico Fernández de la Cobatilla, graduado por la Barbacana, Era de 1852». Dicho cuaderno no era otra cosa que un compendio de historia de Linares, que el despechado pariente de Ramírez tuvo mucho gusto en ofrecerle y que este aceptó de buen grado. Y no es que el tal Cobatilla se pudiera comparar con Heródoto o Estrabón (más bien todo lo contrario), pero, al menos, proporcionó a nuestro recordado Ramírez algún material para componer sus conocidos *Apuntes* sobre la historia de Linares. Todo no se había perdido y, si no un tesoro de joyas, al menos sí que se había conseguido un tesorillo de legajos y papelotes antiguos, tan del gusto de Ramírez.

Vemos en este relato que la fiebre por la búsqueda de tesoros ocultos no es exclusiva de los tiempos posteriores a la expulsión de los moriscos, ya que en este caso se retrotrae algunos siglos atrás. Por otra parte, no es casualidad que en la península ibérica, en donde tantos pueblos han dejado su huella, el fenómeno de la búsqueda del tesoro revista una especial dimensión. Tampoco resulta extraño que sean «los moros», en todos sus sucesivos estatus (conquistadores, conquistados y moriscos), los que hayan originado las más disparatadas especulaciones. Y es que la accidentada vida de los seguidores de Mahoma no solo ha sido un continuo alimento para la literatura romántica, sino que también ha inspirado a no pocos eruditos locales.

El tesoro maldito que Aben-Cotba encontró en Cástulo

Según nos cuenta el supuesto historiador árabe Abulcáim Tarif Abentarique²⁰, así como nuestro recurrente Gregorio López Pinto²¹, al poco de verificarse la invasión árabe de la península ibérica, sucedió la muerte del emperador de «Las Arabias», Miramamolín Jacob Almançor, y también la de sus sucesores. De esta manera, por el año 726 de nuestra era, el imperio musulmán quedó sin una cabeza visible, hecho que aprovecharon todos los alcaides de África y España para coronarse reyes de aquellos territorios cuyo gobierno les había sido encomendado. Este fue el caso de Aben-Cotba, gobernador de Baeza y todo su territorio²², entre el cual se incluía la antigua ciudad ibero-romana de Cástulo. Como este reyezuelo se encontraba ocioso y, además, tenía delirios de grandeza, decidió construirse un gran palacio en Baeza y para ello nada mejor que traer las piedras y los mármoles de la vecina Cástulo. Dicha ciudad, a decir de los habitantes de la zona, había sido muy importante y populosa en tiempos de los romanos y aun de los visigodos. Todas estas historias excitaron la codicia del rey baezano, de suerte que comenzó a extraer a toda prisa material para su flamante palacio.

Estando en estos menesteres, los obreros que estaban expoliando Cástulo encontraron una bóveda subterránea muy bien labrada en donde hallaron un fabuloso tesoro. Dicha construcción estaba situada en los alcázares o fortalezas de aquella ciudad de Cástulo, en cuyo lugar los administradores de este rey habían establecido un presidio. El caso es que, una vez descubierto el tesoro, se vio que estaba compuesto por una gran cantidad de tinajas que contenían un total de 55 arrobas²³ en monedas de oro acuñadas con la divisa del caballo alado Pegaso. Igualmente, se encontró un ídolo de oro «tan grande como un niño de dos años». La consecuencia inmediata fue que Aben-Cotba fundió todo ese oro y acuñó moneda propia con la que financiaría algunas de sus campañas militares.



Dibujos de varias monedas con una esfinge alada, encontradas en Cástulo en el siglo XIX.
Publicado en la revista *El Museo Universal* (25-09-1864)

Pero lo que a nuestro reyezuelo de Baeza le traía preocupado era: ¿de dónde habrían sacado los romanos tanto oro o tanta plata? La respuesta se la dieron unos cristianos que dijeron a este rey que los romanos tenían en la vecina Sierra Morena unas minas de las que sacaban mucha plata, pero cuya

20 Abulcasin (Tarif-Aben-Tarich) o Abulcáim Tarif Abentarique, nombre del supuesto autor de una historia de la conquista de España, por los árabes titulada *La Verdadera Historia del rey Don Rodrigo*, que publicó en 1603 Miguel de Luna, intérprete de árabe al servicio de Felipe III, rey de España (posteriormente se demostró que era apócrifo), pp. 98-99.

21 LÓPEZ PINTO. *Historia Apologética...* o. c., pp. 553-557.

22 Recordamos que la actual ciudad de Linares (dentro de cuyo término municipal se encuentra la antigua ciudad de Cástulo) dependía jurisdiccionalmente de la ciudad de Baeza hasta el año 1565.

23 Antigua unidad de peso del sistema castellano equivalente a unos 11,50 kg. Por lo tanto, 55 arrobas representarían 632,50 kg.

entrada fue cegada cuando perdieron Hispania en favor de los visigodos. Como la avaricia de este rey moro era mucha y la codicia de sus flamantes vasallos no tenía límite, se organizó la búsqueda de esa legendaria mina, espoleada por la promesa de otorgar cuantiosas dádivas a la persona que la encontrara. Poco tiempo se tardó en consumir el hallazgo, mérito que se le atribuyó a un cristiano renegado de nombre Celio, que fue nombrado alcaide de las minas, concediéndole una parte de sus beneficios.

Tras algunas campañas victoriosas protagonizadas por Aben-Cotba, en las que incluso llegaría hasta las mismas puertas de Granada, sobrevino el final de este rey menor. En efecto, tras diez años de feliz reinado, le aconteció la muerte en el mismo sitio en donde había comenzado a labrarse su fortuna: la ciudad de Cástulo. Nos cuenta López Pinto que murió en una gran batalla que se desarrolló en las vegas que hay junto a Cástulo, orilla del actual río Guadalimar. De esta manera, Aben-Cotba caería derrotado en el año 735 a manos de Abencerrix (según otras fuentes, Mahomet Alderariz), que se coronó también rey. Este nuevo reyezuelo murió en el 742, sucediéndole su hijo Abencerrix Almanzor, al que ese mismo año lapidarían los alcaides de las fortalezas bajo su mando, por no estar contentos con su gobierno. Dicho suceso tubo lugar también en las inmediaciones de Cástulo y para perpetrar el asesinato se emplearon las mismas piedras de sus ruinosos edificios. No acaba aquí la maldición del tesoro castulonense, puesto que Abdelaziz, sucesor de este efímero rey, fue también asesinado en el año 744. Este suceso tuvo lugar en Ilturgi, ciudad cercana a Cástulo, en donde se había casado con una hija de rey don Rodrigo. De esta manera, y según nos relata López Pinto, este homicidio sucedió «porque los moros se temían que se tornara cristiano, le aceleraron los días de la vida con darle muerte».

Visto el trágico final de todos y cada uno de los reyes árabes que tuvieron relación con Cástulo y su tesoro o sus minas, cabe preguntarse: ¿qué mina sería esa que se descubrió gracias a las pesquisas del desarraigado Celio? La respuesta la podemos encontrar en una crónica que escribió alrededor de 1680 el fraile dominico Antonio de Lorea. Dicha crónica trata de la historia de los conventos de su orden que había en Andalucía y, al llegar al convento de Linares²⁴, hace una pequeña introducción histórica, en la que destacamos este párrafo:

En tiempo de los Reyes Moros de Baeza se beneficiaban las minas de oro y plata, de que Dios enriqueció este suelo. Hoy conservan unas minas el nombre de el rey Almanzor, que lo fue de Baeza, el cual la dio en dote a una hija suya y de ella sacaban todos los días trescientos marcos²⁵ de oro y plata, cosa notable.

Por lo tanto, es posible que esa «mina del rey Almanzor» fuera la que nuestro aguerrido Aben-Cotba encontró en Sierra Morena. Por otra parte, el título de la mina podría deberse a alguno de estos dos motivos: que se nombrase así en honor de Miramamolín Jacob Almanzor, a cuya muerte sin descendencia debía Aben-Cotba su reinado, o que el nombre le viniera por Abencerrix Almanzor, aquel efímero reyezuelo que fue lapidado en Cástulo. Así mismo, la única mina legendaria que se pudiera asemejar a la «mina del rey Almanzor» sería la de Los Palazuelos, de la que, según el *Catálogo de*

24 LOREA, fray Antonio de. *Historia de la Provincia de Andalucía (Crónica manuscrita)*. Sevilla, ¿1680? Archivo Provincia Bética. O. P., ff. 16-18. El convento de Linares era el de San Juan de la Penitencia, de religiosas dominicas.

25 Antigua medida de peso equivalente a media libra o a ocho onzas. Un marco equivale a 230 gr, con lo que la producción de esa legendaria mina sería de unos 69 kg/día.



Reproducción de un antiguo bajorrelieve encontrado en la mina de los Palazuelos, sita en la cuenca minera de Linares-La Carolina. Dibujo publicado en *El Siglo Futuro* (03-12-1935)

*Obispos...*²⁶ se sacaban trescientas libras²⁷ diarias de plata fina y cuya existencia real está ampliamente documentada. Sin embargo, no deja de sorprender que sean también «trescientos» la cantidad de metal que se sacaba de la mina Almanzor, aunque en este caso sería de marcos y no de libras. Como un marco era la mitad de una libra, deducimos que de la mina Almanzor se sacaría la mitad de metal que de la mina de Los Palazuelos. Es decir, que estaríamos hablando del mismo yacimiento, solo que los árabes eran menos eficaces en su laboreo o, quizás, menos codiciosos.

Y, para terminar, conviene que nos hagamos otra pregunta: ¿de verdad han existido reyes moros en la Baeza del siglo VIII? No se sabe con certeza, las únicas referencias que se han podido localizar de Aben-Cotba y toda su estirpe de reyezuelos se han encontrado en relatos de autores del siglo XVII y parte del XVIII (López Pinto, Miguel de Luna, Fr. Francisco de Cardera, etc.). Dichos trabajos no gozan de mucha credibilidad por introducirse en ellos elementos moralizantes y de leyenda. Por otra parte, lo único que la historiografía moderna nos cuenta de los primeros años de la conquista musulmana de Hispania es que el territorio se constituyó como emirato dependiente del califato omeya de Damasco, con capital en Córdoba, y que desde 756 se convirtió en emirato independiente. Merced a esta división territorial, la zona de la actual región andaluza se subdividió en unas veinticinco *coras* o provincias. En cualquier caso, también se sabe que alrededor del año 743²⁸ tomó posesión del gobier-

26 XIMENA JURADO. *Catálogo de los Obispos...* o. c., p. 190.

27 Una libra equivale a 0,460 kg. Por lo tanto, 300 libras/día serían 138,03 kg/día.

28 AGUIRRE SÁBADA, F. Javier; JIMENES MATA, M.ª del Carmen. *Introducción al Jaén islámico*. Jaén: Instituto de Estudios Giennenses, 1979, pp. 112-113.

no de al-Ándalus²⁹ un tal Abul-Jattar Husam, el cual se propuso acabar con las disputas en las que se encontraban enzarzados los árabes que habían llegado a la península. Es decir, un periodo convulso de luchas intestinas que no es, ni más ni menos, lo que nos están contando López Pinto y Abulcáim.

Por lo tanto, la leyenda que se ha transcrito puede que haga, de algún modo, referencia a ese oscuro periodo de los comienzos de la invasión musulmana. En dicha época, y a falta de noticias fiables, la imaginación de ciertos autores intentó complementar los exiguos datos historiográficos a base de añadirles fabulosas historias. En ese sentido, es muy posible que Aben-Cotba no fuera más que un gobernador provinciano con aires de grandeza. En cualquier caso, la coincidencia de tantos autores sobre su existencia y la detallada descripción de sus correrías bien se merecería una exhaustiva investigación.

Con respecto al tesoro de Cástulo, nos podemos hacer el mismo interrogante: ¿existió realmente? Nada nos hace sospechar que no fuera así, puesto que durante las excavaciones arqueológicas que se han desarrollado en Cástulo en época contemporánea han sido halladas numerosas monedas con una esfinge alada. Esta figura podría haberse confundido con un caballo alado, es decir, con la representación de Pegaso³⁰. No obstante, es posible que el número real de las monedas encontradas fuera bastante menor que el que nos relata la leyenda, y tampoco es muy probable que fueran todas de oro. En cuanto al ídolo de áureo, quizás no fuera más que un exvoto ibero de unos pocos centímetros de largo, como los encontrados en las excavaciones contemporáneas.

Y, para concluir este somero análisis, hay que decir que se tienen muy pocas evidencias de que visigodos y árabes explotaran las minas de Sierra Morena, es decir, la comarca minera a la que pertenecía Cástulo. Sin embargo, un país necesita materias primas para abastecerse, siendo ineludible la casi segura existencia de una industria minera. No estaríamos hablando de grandes instalaciones, pero sí de pequeñas explotaciones de donde extraer las cantidades precisas para cubrir la demanda interna de materias primas. En el caso concreto de la minería árabe en la comarca de Cástulo, solo se sabe con cierta seguridad que se extraía «alcohol de hoja», que era un barniz fabricado a base de galena, el cual era utilizado antiguamente en alfarería.

En resumen, tenemos un tesoro encontrado al comienzo de la dominación árabe y que posiblemente fue escondido por algún cristiano ante el avance de los bárbaros del norte. Este hecho acontecería alrededor del 409 d. C., ya que por esa época está documentada la invasión del territorio español por vándalos y silingos. Por lo tanto, y ante el frenético avance de estos pueblos, la mayoría de los habitantes de los lugares conquistados abandonarían sus casas, sin darles tiempo a llevarse sus riquezas, que algunos se apresuraron a esconder, como pudiera ser el caso que nos ocupa.

¿Qué nuevos tesoros nos puede deparar la antigua ciudad ibero-romana de Cástulo? Hasta ahora solo se ha excavado una mínima parte de su vasto territorio y en una zona muy superficial. Aun así, se han hecho importantes descubrimientos, como una patena del siglo IV, considerada una de las primeras representaciones de la figura de Jesucristo, probablemente la primera en la Hispania romana. Por lo tanto, ya solo nos queda esperar a que nuevos y fabulosos hallazgos tengan un destino más pacífico que el tesoro de Aben-Cotba y que con ello, se conjure la maldición que se cernía sobre todo aquel que osaba desenterrar los tesoros de Cástulo.

29 Se conoce como al-Ándalus al territorio de la península ibérica bajo poder musulmán durante la Edad Media, entre los años 711 y 1492. Por lo tanto, no solo comprendería a la actual región de Andalucía.

30 GARCÍA-BELLIDO, M.ª P. *Las monedas de Cástulo con escritura indígena. Historia numismática de una ciudad minera*. ANE-Barcelona, 1982.

BIBLIOGRAFÍA

Libros y artículos

- ABULCÁCIM TARIF ABENTARIQUE. *La verdadera historia del rey Don Rodrigo: en la qual se trata la cavsya principal de la pérdida de España...* transcrito por DE LUNA, Miguel. Ángelo Taunnano. Zaragoza, 1603.
- ARBOLEDAS MARTÍNEZ, Luis. *Minería y metalurgia romana en el Alto Guadalquivir*. Tesis doctoral. Universidad de Granada.
- ARBOLEDAS MARTÍNEZ, Luis; CONTRERAS CORTÉS, Francisco; MORENO ONORATO, Auxilio. «La explotación minera antigua en Sierra Morena oriental y su vinculación con el territorio», en *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Granada*, vol. 24 (2014).
- BELINCHÓN SARMIENTO, Francisco. *La Casa de la Moneda de Linares*. Linares: Centro de Estudios Linarenses, 2015.
- BILCHES, Francisco de. *Santos y santuarios del Obispado de Iáen y Baeza*, Domingo García y Morras. Madrid, 1653.
- CARO BAROJA, Julio. *Las falsificaciones en la historia*. Barcelona: Seix Barral, 1992.
- CEAN-BERMÚDEZ, Juan Agustín. Madrid. *Sumario de las Antigüedades Romanas que hay en España*. Imp. de Manuel de Burgos. Burgos, 1832.
- DE TORRES, Francisco. *Historia de Baeza*. 1677. Estudio y transcripción de RODRÍGUEZ MOLINA, José. Baeza: Ayuntamiento de Baeza, 1999.
- GARCÍA-BELLIDO, M.^a P. *Las monedas de Cástulo con escritura indígena. Historia numismática de una ciudad minera*. Barcelona: ANE-Barcelona, 1982.
- GARCÍA-GELABERT PÉREZ, M. Paz. «Las necrópolis ibéricas de Cástulo. Componentes rituales», en *Stvdia Historica. Historia Antigua*. Salamanca, vol. 6 (1988).
- LÓPEZ PINTO Y COVALEDA, Gregorio. *Historia Apologética que escrivia el Maestro Gregorio López Pinto Obispo de Covaleda de la muy antiquissima Ciudad de Cástulo*. [...], 1656. [Manuscrito].
- LOREA, fray Antonio de. *Historia de la Provincia de Andalucía (Crónica manuscrita)*. Archivo Provincia Bética. O. P. Sevilla, ¿1680?
- MORALES, Ambrosio de. *Las antigüedades de las ciudades de España: que van nombradas en la Crónica...* Juan Íñiguez. Alcalá de Henares, 1575.
- RAMÍREZ, Federico. *Linares: documentos y apuntes de tiempos antiguos* (recopilación de Juan Sánchez Caballero y Félix López Gallego). Linares: Diputación Provincial, 1999.
- RUS PUERTA, Francisco de. *Corografía antigua y moderna del Reyno y Obispado de Jaén*. Jaén: Imprenta El Industrial, 1898.
- XIMENA JURADO, Martín de. *Catálogo de los Obispos de las iglesias catedrales de la diócesis de Jaén y Baeza y anales eclesiásticos de este obispado*. Publicación: Con privilegio en Madrid por Domingo García y Morras, 1654. Copia digital realizada por la Biblioteca de Andalucía.

NOVIAZGO Y MATRIMONIO EN EXTREMADURA (II)

José Luis Rodríguez Plasencia

Según Rodríguez Pastor (1985: 66), en Valdecaballeros (BA), en la década de los cuarenta, los mozos solían rondar a sus novias o a las damas que cortejaban. Y en la noche de bodas no solo se rondaba a la recién casada, sino también a las novias de los *hachanteh*, amigos del novio que ejercían de testigos en su boda. Llevaban una vela encendida y acostumbraban a pagar el baile del enlace. «La ronda —añade Rodríguez Pastor— se acompañaba con toda clase de instrumentos: almirez, acordeón, bandurria, pandereta, botellas, guitarras, etc. Cantaban todos a la vez canciones conocidas, o bien cada mozo, aguzando su ingenio, cantaba una copla». Y concluye diciendo que actualmente esta tradición de la ronda, exceptuando la dedicada a la novia, en la noche anterior a la boda, aparece en muy contadas ocasiones.

Las fórmulas de declaración amorosa variaban según el carácter del joven enamorado e iban de un simple «te quiero» o «me gustas», a otras más elaboradas —«estoy enamorado de ti», «¿quieres ser mi novia?»— o a fórmulas «más rebuscadas o curiosas», como escribe Domínguez Moreno (Cortejo. Gran Enciclopedia Extremeña, tomo 3, p. 270), quien indica que en Ahigal (CC), por ejemplo, era obligado que el joven dijese a la pretendida: «¡Oye, tú, ésta! Tengu oyíu que dicen p'ahí que somos novius!». Si ella era gustosa con el requerimiento, contestaba: «¡Güenu, ésti! ¡Si lo dicen, güenu está!». Declaración que no difería mucho a la que usaban los mozos garrovillanos: «¡Moza! Icen que semus novius dambus». En una primera respuesta, la muchacha respondía: «Si lo icen que lo igan... ¡No fuéndulu!». Y ante la insistencia del mozo, rectificaba: «¡Que la genti iga! Que lo mestel es la nuestra querencia». Y añade que «en Las Hurdes y en algunos núcleos de Sierra de Gata la declaración se hacía siguiendo un ancestral protocolo que no podía saltar ninguna persona que se preciase: «¡Güenu, chacha! ¡Si no tiés compromisu y quiés jacerlu conmigo...!». Y al requerimiento, seguía por parte del mozo la lista de sus posibles económicas: «Mira que tengu una viña en el Soto y unos olivares en Las Hurdes y que no son mala proporción para cualquiera».

En Garrovillas (CC), el noviazgo en la gente pobre era más sencillo. El mozo se acercaba a la novia en el paseo y, si le simpatizaba, no se retiraba, no cambiando más palabras que las de «me quieres» y «te quiero». Mas, si el pretendiente no era de su agrado, la joven se colocaba en medio de sus amigas, indicándole así que estaba de más. Algo semejante acontecía igualmente en Cilleros (CC) y otros pueblos cercanos.

Cuando un joven era tímido, sus padres buscaban una práctica Celestina que alabase las buenas cualidades y disposiciones de su retoño ante la dama pretendida. Durante el encomio protocolario, la trotaconventos de turno silenciaba el nombre de su recomendado, nombre que solo revelaba cuando veía en la dama y su familia una predisposición favorable hacia él. En Garrovillas, este alcahueteo se conocía como «mandar recado de casamiento» (Marcos de Sande, 1946: 453).

Aunque estos autores añaden que también podía romperse un noviazgo ya establecido, para lo cual la moza ponía en su ventana una rama de olivo. Y si la moza cometía algún acto «incorrecto», la rama que se le colocaba era de encina, como señal de repudio, motejándola de «guarra y cochina».

Eran, pues, los primeros pasos hacia un compromiso formal y un intento de acercamiento al núcleo familiar de la joven como formalización del noviazgo, que vendría más adelante cuando el pretendiente comenzara a entrar en el hogar de sus futuros suegros o a ir a buscarla para pasear, ir al cine, al baile, etc. Aunque en algunos pueblos de Las Hurdes estas visitas debían restringirse por una ley ancestral no escrita a tres días: martes, jueves y sábado.

En una relación normal, el paso siguiente y más importante era el de «pedir la entrada»; era un paso concluyente, categórico, pues el joven, cuando pedía al padre de la novia que le permitiera entrar en su casa, sabía que se estaba comprometiendo. En Arroyo de San Serván (BA) «de todas formas el futuro suegro se lo recalca bien, le responsabiliza y le exige cierta seriedad, porque ya no está en juego la reputación y el honor de su hija, sino de toda la familia. Es el “miedo” a sentirse humillado por un joven a través de su hija, el miedo a que esta relación cambie la normalidad que el pueblo exige a todo tipo de relación, cualquier hecho anormal o distinto sería suficiente para ser punto de atención y de crítica ante todo el grupo» (Asencio Borreguero, Cangas Serrano, Cordero Caballero, Galván Quintana y Moreno Torrado, 1998: 160). Y aunque después de estos primeros contactos entre suegro y yerno lo normal era que las relaciones fuesen cada vez más íntimas, siempre el padre de la novia solía mantener distancia hasta el matrimonio. Era «de nuevo “el miedo” a un posible fracaso». En Arroyo la chica no pedía la entrada para presentarse por primera vez en casa de sus futuros suegros, solo esperaba para hacerlo a que hubiese algún acontecimiento familiar importante, como una boda, un bautizo, una matanza, etc. En la cacereña comarca de Campo Arañuelo eran más estrictos, pues estaba mal visto incluso que la joven pasara frente a la puerta de la casa de su suegra, donde solo le estaba permitido entrar una vez casada.

En comarcas cacereñas como Las Hurdes —donde la joven indicaba el momento más propicio—, o el Campo Arañuelo, se daba una forma muy peculiar de «pedir la entrada». El mozo, con su bastón, cachera o cachiporra, se acercaba a la casa de su enamorada, abría la puerta de par en par y lanzaba su báculo dentro de la casa —en Aceuchal (BA) era un miembro de la familia del novio quien lo hacía—, a la vez que gritaba: «¡Porra dentro!». Y esperaba. Si la familia era consentidora del compromiso, o bien gritaba «¡Porra dentro!» o no la devolvía, hecho que obligaba al joven enamorado a entrar en la casa de sus futuros suegros a buscarla, consumando así el rito. En caso de no aceptarse sus pretensiones, el cayado le era devuelto, a veces partido, acompañado de un sonoro «¡Porra fuera!», señal inequívoca de que allí sobraba.

En Almaraz (CC), el joven aprovechaba la ocasión de una ronda para solicitar tal petición. Acompañado de sus amigos, iniciaba la serenata con coplas como esta:

Por la calle abajo viene
con la vihuela en la mano
una cuadrilla de mozos
la ronda vienen cantando. (bis)
¡Ay, qué ventana tan alta!
¡Ay, qué balcón tan gallardo!

¡Ay, qué niña tan bonita!
¡Quién fuera su enamorado!
Para quien se la llevara
merece ser caballero,
merece de andar vestido
de galas y terciopelo.

Entonces, el novio echaba su cayada en casa de su moza, a la vez que gritaba: «¡Porra en casa! La novia ¿casa o no casa?». Si el padre, que estaba dentro, le devolvía la porra y le contestaba «La novia no casa», no había nada que hacer y los rondadores se retiraban. Pero si la porra se quedaba dentro y el padre respondía «La novia casa», la ronda seguía su camino entonando coplas como estas (Nuevo Morales, 2004: 25):

Porque me miro y me río	y un sereno se dormía,
te piensas que no te quiero,	y la cruz le daba voces:
porque te miro y me río,	«Sereno, que viene el día».
y es gracia que Dios me ha dao,	A mi triste corazón
tonto, y no lo has comprendío,	las saetas que le tiras,
y es gracia que Dios me ha dao,	a mi triste corazón,
tonto, y no lo has comprendío.	de qué palo las cortaste
Y un sereno se dormía	que tan dolorías son,
al pie de una cruz bendita,	que tan dolorías son.

Y, según Nuevo Morales (2004: 26), una vez concedida al mozo la entrada en el domicilio de su novia, se daba una peculiar costumbre: desde entonces, la joven pasaba a encargarse de los pañuelos del novio. Ella se los compraba, les bordaba las iniciales, se los lavaba y se los planchaba. Así el novio le entregaba cada día o cada dos días el pañuelo y la novia le tenía ya preparado otro limpio y bien planchado. «Las muchachas tenían a gala que sus novios llevaran los pañuelos más finos y los mejor planchados». Aunque Nuevo Morales aclara que las mujeres que le descubrieron esta costumbre del pañuelo le aseguraron que los novios siempre les entregaban el pañuelo limpio y doblado, sin usar. «Lo del pañuelo era más bien un símbolo de la relación formal que mantenían y se veía como un anticipo de las tareas que la moza asumiría una vez se convirtiera en su esposa».

Sin embargo, tanto en Arroyo de San Serván (BA) como en el resto de pueblos extremeños, las relaciones entre suegros-yerno-nuera no eran tan normales y accesibles cuando la situación socioeconómica de alguna de las familias difería de forma ostensible con relación a la otra, menos favorecida. Entonces todo eran recriminaciones, trabas y zancadillas por parte de la de mayor rango, tendentes a evitar que el noviazgo se consolidara. Hubo hasta alguna familia que intentó sobornar al enamorado para que desistiese en sus pretensiones y se alejara del pueblo, pues, ante todo, primaban los intereses económicos. Incluso en Las Hurdes, donde «pese a que allí solo se podía socializar la pobreza, salía a flote el desmesurado interés, la negra avaricia de «juntal» (Domínguez Moreno, 1987: 27). Así lo expresa esta copla refiriéndose a este egoísmo hurdano:

Dicen que hay trigo en Castilla	pero aquí los sus amores
y que hay en Las Jurdes miseria,	por el trigo se los quiebran.

Aunque en Las Hurdes cambiasen el verso tercero y dijese: «Pero allí los sus amores».

Y si de un modo u otro la relación se deshacía, siempre quedaba una eterna y manifiesta animadversión entre ambas familias, especialmente por parte de la más afectada: la ofendida. Resentimiento que se daba igualmente cuando una chica rechazaba ennoviarse con un joven que la hubiese pretendido.

Una vez formalizada la relación, la joven prometida ya no solo necesitaba el consentimiento de su padre, sino también el de su novio para cualquier cosa que tuviera que hacer. Era de una dependencia total; ella solo debía vivir para su hombre, ya que desde entonces no se relacionaba con nadie más.

No obstante, a veces las negativas paternas a consentir un noviazgo llevaron a los jóvenes enamorados a posicionarse en rebeldía ante tales imposiciones. Unas veces, bien la joven, bien el muchacho, aceptaban aparentemente resignados la nueva situación, pero se negaban rotundamente a aceptar cualquier otro compromiso que sus familiares pretendieran imponerles y así persistían hasta cumplir su mayoría de edad, en que los enamorados reanudaban su relación, aunque ello supusiera ser desheredados por sus progenitores en beneficio de otros hermanos más sumisos y manejables. En ocasiones, los amantes recurrían al embarazo para así forzar la boda. «Ante esta situación las dificultades solían desaparecer, ya que la honorabilidad de los padres siempre era mayor con una hija mal casada que con una hija soltera y con familia fuera del matrimonio» (Domínguez Moreno, 1987: 27). Otras veces los enamorados huían de los domicilios familiares y pedían cobijo en las iglesias, técnica muy recurrida en siglos pasados, hasta el extremo de que el sínodo de Coria de 1538 se viese en la necesidad de regular tal derecho de asilo. Así, en el folio LIII, se lee: «Porque algunos robadores públicos de mujeres se acogen con las mujeres robadas a sus maridos o padre a las Iglesias, estatuyamos o ordenamos que los semejantes no sean acogidos ni recibidos en las Iglesias» (Domínguez Moreno, *ibíd.*).

Igualmente, la intransigencia de los padres derivó alguna vez en el suicidio de alguno de los enamorados. De ello dan cuenta los romances de ciego, donde se recogen hechos reales acaecidos en algunas localidades cacereñas, como la historia que versificó Emiliano Martín Susaño, más conocido como «el ciego de Perales», sobre un suicidio por amor ocurrido en Valencia de Alcántara (CC) hace ya algunos años. El romance se titula Coplas de Pedro y María, y dice así:

En el pueblo de Valencia
un matrimonio vivía,
eran ricos y hacendosos
y una hija ellos tenían.
La hija tenía un novio
llamado Pedro Carreño
a quien María quería
por ser un chico muy bueno.
A los padres de María
Pedro no les hizo gracia
y la querían casar
con un sobrino de casa.
María le dice a sus padres,
«Piensen lo que van a hacer,
si no me caso con Pedro
con nadie me casaré».

El veinticinco de abril
ya se celebra la boda.
Por la mañana temprano
ya estaba la gente toda.
María se fue a confesar,
luego se vistió de gala
y al ver entrar a su primo
se ha caído desmayada.
Ya la levantan del suelo,
enseguida vino en sí
y ella le dice a la gente:
«Voy un momento al jardín».
Al ver que tanto tardaba
todos al jardín bajaron
y al verla dentro del pozo
atónicos se quedaron.

Ya la sacaron del pozo,
la subieron para casa
y en el bolsillo le encuentran
una tristísima carta:
«Dios me perdone mis culpas,
mis padres y demás gente,
mas al casarme sin amor,
he preferido la muerte.
Pedro, te juro y te juro,
Pedro, te juro ante Dios
que a ti solo te he querido
con todo mi corazón».

Una costumbre existente hasta hace apenas unas décadas en algunos pueblos extremeños como Alburquerque (BA), Ceclavín (CC), Serradilla (CC) y Valencia de Alcántara (CC) era la conocida como «depositar la novia». Según algunas noticias, tras acuerdo mutuo entre la pareja, el chico sacaba generalmente de noche a su novia de la casa de sus progenitores y la conducía y depositaba en una de la de sus parientes que residieran en la misma localidad, o lo que era más frecuente, fuera de ella. Y trascurridos unos días, o tras fingidas investigaciones sobre el paradero de la chica, que terminaban por encontrarla, la pareja era reintegrada a la sociedad local. Y, dado que se suponía habían cohabitado, forzando primero la boda y obligados, por tanto, al casamiento por las presiones ejercidas por la colectividad, eran aceptados socialmente como matrimonio.

En Torremejía (BA) existía por costumbre que, unos días antes de que el mozo se tallase para entrar en quintas, este invitara a su casa a la novia para presentársela a sus padres y comer todos juntos, aunque aquel aún no hubiese pedido la entrada a los padres de ella. Y, una vez cumplido este requisito, el padre concedía el permiso, advirtiéndole al pretendiente «que en su casa eran muy formales, que lo que se hablara había que cumplirlo, que respetara a su hija y a su casa, y que si era así, desde ese momento tenía las puertas abiertas» (Lavado, 2003: 87-88).

A partir de entonces gozaban de algo más de libertad, pero siempre guardando las formas y la compostura ante el público. Luego vendría la separación mientras él cumplía con el servicio militar, y durante todo el tiempo que duraba este... ella debía «guardar la ausencia», lo que conllevaba no salir de paseo ni a fiesta ninguna mientras él estuviese ausente.

Ocho días después del Domingo de Resurrección se celebra en Montehermoso la festividad de la Virgen de Valdefuentes. Era costumbre antigua que, en esa celebración, las familias con hijos o hijas que iban a contraer matrimonio en septiembre, el mes de las bodas, invitasen al futuro yerno o a la futura nuera a la romería que con tal motivo se celebraba. También a la novia del hijo le regalaban una rosca muy grande, «adornada con caramelos y huevos enteros que cocían en el horno dentro de la rosca» (Pulido Rubio, 2007: 146). Igualmente, era costumbre muy arraigada en este pueblo cacereño que los novios que se casaban ese año fueran a la romería montados en el mismo caballo o mulo. «La novia solía estrenar una bonita gorra de espejo para la ocasión». Pulido Rubio hace alusión a la distintiva gorra montehermoseña, que formaba parte del antiguo traje típico y que era un elemento de trabajo, pues se usaba para protegerse del sol durante las labores del campo, aunque también la llevaban en la romería de Valdefuentes. La gorra de soltera era usada por las mujeres jóvenes casaderas y tenía más adornos que la gorra de casada o de viuda y llevaba un espejo en el centro. Espejo que, junto al cántaro o la botija, han gozado de un gran simbolismo sexual en la cultura popular extremeña, pues el espejo o el cántaro enteros eran el emblema de la virginidad. De ahí que la moza montehermoseña, una vez casada, quitase de la gorra el espejo, significando con ello que había perdido su virginidad. Por contra, la joven soltera y sin compromiso que mantenía relaciones prematrimoniales se exponía a ser desdeñada y vilipendiada por sus convecinos, especialmente por los mozos, circunstancia que obligó a más de una joven a marcharse lejos del lugar para «ocultar su vergüenza». A esa pérdida alude el conocido refrán del norte cacereño: «Espejo escachao, mujel rompía», o esta canción de Alcántara (CC):

El espejo que se rompe
ya no se puede arreglar;

eso le pasa a la moza
que con un hombre se va.

Una vez concedida la entrada al pretendiente, la novia y sus padres permanecían juntos en la cocina, si la familia era campesina, o en el comedor, si se trataba de una familia acomodada, o en la puerta de la casa en verano. Se hablaba del campo, del tiempo, de las cosechas, o se chismorreaba del paisanaje a veces con sarcasmo o encono si la envidia hacía acto de presencia... Y rara vez los novios se quedaban solos, y, en caso de que esto sucediese, por muy poco tiempo, porque no «sóluh no podían ehtal loh nóviuh, no loh dejaban; pera pecau», escribe Barroso Gutiérrez (1986: 23-24). «La novia no se podía queal sola con el noviu, poh a lo mejor la topaba y llegaba topá la matrimoniu. Y si no se topaban, se podían dejal cuandu quisieran y se podían casal con ótruh». Curiosa frase de una informante de Barroso Gutiérrez —«la tía María»—, que resume de modo manifiesto una mentalidad y una forma puritana de concebir la vida hace algunos años. Había que prevenir para evitar males mayores. Era necesario llegar sin mácula al matrimonio, «culmen y meta de todo el complejo ritual prenupcial y nupcial. El sexo estaba en cuarentena hasta el momento crucial del rito... Por todo ello, la tía María vuelve y se reafirma: “No importa que ehtuviera cuatro añuh con uno y me dejara, comu no m’había tapau...”. Porque, como añade Barroso, una cosa es el rito y otra la trasgresión de él, ya que las pasiones humanas podían adulterar, destruir o hacer olvidar el rito, las rígidas pautas que encasillan el comportamiento de una determinada comunidad. O podía suceder que ese rito se diese de narices con otro, que venía a ser su antítesis. Así, frente a unos ritos prenupciales demasiado castos y recatados, se oponían los ritos de carnestolendas, «que degeneran en libertinaje por aquello de que «pol carnaval tó pasa». Y es que, efectivamente, los Antruejos traían el desenfreno de la razón, que se rebajaba al instinto, dando rienda suelta a la gula y a la lujuria...». Como se desprende del breve diálogo que sostenían los pastores hurdanos «cuando Eros andaba suelto entre ellos»:

—¿Me quiérih, mochila?

—Te quiero, morral.

¡Pohvámuh al pajal.

Por lo general, la etapa del noviazgo —que era conocido en Valencia de las Torres (BA) como «estar hablando»— duraba bastante tiempo —entre diez y doce años en esta localidad badajocense— y en rarísimas ocasiones se rompía una vez iniciada. En caso de que esto sucediera, la enemistad entre familias podía durar incluso toda la vida. Otra característica de estos noviazgos era la fidelidad que por motivo de estudios, de trabajo —como en Las Hurdes, en que los mozos emigraban temporalmente para ir a segar a Castilla o a otras comarcas extremeñas— o de servicio militar se tenía la pareja, lealtad que se conocía como «guardar ausencias».

Y pasado ya cierto tiempo de relaciones formales, el mozo notificaba a sus progenitores que deseaba casarse. Entonces estos, ataviados con sus mejores galas, se entrevistaban con los padres de la joven y les pedían su mano para su retoño. En Las Hurdes, con motivo del *petitoriu*, se celebraba una cena que reunía a las dos familias. En Casares de las Hurdes, quienes participaban en esta cena quedaban ya invitados para el día de la boda. Los padres de ambos jóvenes se comprometían a costear los gastos de la celebración y así, en El Gasco, después de este día, las familias capaban un macho cabrío y lo empezaban a engordar para la comida de boda, ya que su carne iba a ser su base principal. Durante el petitorio también se acordaba el día del enlace; fecha que en los pueblos solía coincidir con los meses de agosto y septiembre, debido a que en julio había concluido la recogida de las cosechas, y hasta octubre, con el inicio de la nueva sementera, las labores agrícolas quedaban paralizadas. En las ciudades, empero, no existían unas fechas concretas para la celebración de las bodas, al no depender de estas labores.

En Arroyo de San Serván (BA), un mes antes de la boda se fijaba la petición de mano. A ella asistía toda la familia. Antiguamente, la novia no solía estar presente. Era un asunto serio que la mujer,



a la que no se consideraba importante, estuviera y participara en el asunto (Asensio Boreguero, Canga Serrano, Cordero Caballero, Galván Quintana y Moreno Torrado, 1998: 161). Tampoco había ni hay intercambio de regalos y únicamente los padres del novio entregaban cierto dinero a los padres de la novia. Aunque según estos autores ese dinero no debe entenderse como «el precio de la novia», que se paga en ciertas sociedades como compra de la novia. Este concepto se refería única y exclusivamente a la «donación en dinero o especie hecha por la familia de la novia para la fundación del hogar», ya que esta era la encargada de comprar los objetos necesarios para el nuevo hogar: muebles, ropas, adornos, vajillas, etc., pues el joven solo aportaba el cuarto de soltero.

En Navalvillar de Pela (BA), el «pedir la novia» tenía lugar unos dos meses antes del casamiento. Días después iban los convidados, padres, hermanos, familiares y amigos del novio de ambos contrayentes. Entonces, la novia se sentaba en el centro de la sala, con

los brazos cruzados, flanqueada por sus amigas. Y a continuación iban desfilando ante ella sus padres y los del novio, los hermanos, sobrinos, primos, amigos... que le iban depositando sus aportaciones monetarias en la falda. Al final, con las puntas del delantal tapaba el dinero y seguía sentada. A continuación se invitaba con vino, dando a cada uno un buñuelo con miel. Y terminado el convite se contaba el dinero en presencia de los novios y amigos, quedando depositada la cantidad acopiada en casa de la novia, quien lo empleaba a su gusto, o de ella y su futuro consorte. La víspera de la boda tenía lugar el mismo convite, esta vez a cargo del padre del novio; se daba también dinero. A este convite asistían igualmente los convidados a la boda (Bonifacio Gil, 2008: 83).

En Guijo de Coria (CC), durante la pedida los padres se reunían en una sala y los novios en otra, ofreciéndose estos, mutuamente, sus regalos. Aunque los recién casados vivieran en un domicilio propio, sus padres solían ayudarlos económicamente durante un año o más, para que pudieran alcanzar un cierto desahogo económico.

En el intervalo de tiempo que mediaba entre la petición de mano y la boda, que era aproximadamente de veinte días, aunque entre la «gente de bien estaba mejor visto que transcurriera al menos un par de meses», la novia permanecía en casa sin salir.

En la zona occidental del Campo Arañuelo cacereño —Navalmoral, Millanes, Almaraz, Casatejada, Saucedilla, Belvís, Serrejón, etc.— la ceremonia se reducía a ir los padres del novio a casa de la novia explicando la intención de su hijo de casarse con la muchacha. Se establecía la fecha de la boda y se acordaba que los gastos los pagaran a medias las dos partes. Pero no se intercambiaban regalos (Nuevo Morales, 2004: 26).

En Aceuchal (BA), después del ritual de la porra, citado más arriba, venía el «dar cuenta» a familiares y amigos de que se iba a proceder al «peditorio». La novia se sentaba en el centro de la reunión con un bolso en la falda, ante el que iban desfilando primero la futura suegra con todas las personas que «por su parte» irían a la boda y después los familiares y amigos de la novia. Luego, «sentados en un gran corro, sacaban grandes y blancos pañuelos y los ponían sobre las rodillas. Pasaban bandejas o azafates de dulces caseros distintos, que no se comían sino que se iban colocando sobre el pañuelo, que una vez terminadas las "tornas" se cerraba con un nudo, para llevarlo cada uno a su casa. Según la posición económica de la familia había más o menos "tornas" o pasadas de dulces. Por eso al día siguiente se comentaba: "Hubo seis tornas"...» (De la Hiz Flores, 1981: 139). Curiosa costumbre que el transcurso del tiempo fue haciendo languidecer hasta que se perdió totalmente.



Con el novio. Cortesía de «Cilleros, ni más ni menos». <http://cillerosnimasnimenos.blogspot.com.es/>

Aparte de los regalos que la prometida recibía de sus futuros suegros, también solían intercambiarse obsequios —aunque no era muy frecuente— los novios entre sí el mismo día de la pedida: medallas, collares, pulseras, un reloj si la familia era pudiente... Y más adelante, ya como novios formales, hasta cintas bendecidas el día de San Blas... Aunque hubo lugares donde estos presentes no podían considerarse precisamente románticos. Por ejemplo, en la localidad cacereña de Santibáñez el Bajo, un año antes del enlace el novio debía llevar a su novia, de la matanza familiar, la parte del cerdo conocida como «la manga» o cuero de una de las paletas y un trozo de lomo, y una botella de vino. La joven, a su vez, ese mismo año también invitaba al novio a la matanza de su familia, donde tenía que demostrar «su destreza a la hora de matar el cerdo, ya que tal misión se destinaba para él» (Raíces, 1995: 295).

Uno de los pueblos donde los novios intercambiaban varios regalos era Montehermoso. Según cuenta Pulido Rubio (2007: 228-230), en esta localidad cacereña antiguamente no se hacían ningún presente hasta que la pareja estaba completamente formalizada y aceptada por las dos familias, y regalar las alianzas no era muy frecuente, salvo en familias muy acomodadas.

Por su parte, el novio regalaba a ella una navaja que llamaban de «castañuela», con empuñadura de madera o cuerno, labradas en forma ondulada, unas tijeras y el alfilerero, «todo para la labor de bordados». Otros jóvenes regalaban a sus prometidas la que se conocía como «caja de espejo», consistente en una caja en forma de estuche o joyero, con un espejo interior incrustado en la tapa superior y con cerradura dorada que permitía cerrarse con llave; de esa manera, la moza guardaba en su interior objetos personales y detalles íntimos.

Siguiendo con los regalos, añade Pulido Rubio (2007: 231) que «era habitual que la novia le regalase al novio las castañuelas que encargaban a algún pastor, de los que había algunos que trabajaban muy bien la madera y conseguían unas perfectas castañuelas, muy labradas, a las que luego la novia adornaba con cintas de colores formando estrellas. Otras les regalaban la pandereta que también encargaban a algún artesano y que, después ellas adornaban con cintas y estrellas de colores, que ellos lucían cuando tocaban por las calles al soltar el tamboril o cuando se iban al servicio militar, porque era costumbre salir por las calles dos o tres días tocando la pandereta, todos los quintos juntos antes de marcharse».

O esta otra recogida por Bonifacio Gil en Casas de Don Antonio (BA), alusiva al cántaro:

Moza con cántaro roto
es la burla de la aldea.

Sus amigas le hacen fiesta
y los mozos la apedrean.

«Ese dicho, construido a base de ramplones símiles pastoriles, servía de único preámbulo para que zagales y pastoras se refocilaran en los apriscos y majadas», concluye Barroso Gutiérrez.

Aunque la rotura del espejo o del cántaro puede tener otras connotaciones diferentes en Extremadura. Así, en Ahigal (CC), la rotura del espejo adquiere una gran relevancia. A la salida de la misa nupcial las mozas colocaban ante la novia un espejo utilizado por esta en el aseo personal, lanzándolo al aire seguidamente. Los trozos que se hicieran al chocar contra el suelo «auguraban el número de hijos que iba a engendrar la recién casada y eran recogidos por los asistentes, ya que constituían amuletos contra la esterilidad» (Domínguez Moreno, 1987: 17-18). Por ejemplo, esta canción que armonizaba el acto del lanzamiento incidía en esa relación «espejo-virginidad y rotura-acto generador»:

El ehpeju se rompió,
morena, en dieh peazuh;
prepárate, morenita,
p'áhpichalcon dieh cornazuh.

También fue una costumbre muy extendida en las aldeas extremeñas romper el cántaro que de soltera había servido a la recién casada para ir por agua a la fuente.

En Valverde de Burguillos (BA), los noviazgos se concertaban la noche de San Juan, en que los mozos que pretendían a una joven le colocaban una rama de romero en la reja de la ventana de su habitación, significando con ello que la amaba. «Si a la mañana siguiente la moza había recogido la rama, quería decir que aceptaba el noviazgo; en caso de rechazo, la rama no era retirada de la ventana» (Gallando Álvarez y Mesa Romero, 1988: 102). A esta costumbre alude la siguiente estrofa, perteneciente a la jota del romero, de cortejo amoroso, que se bailaba esa noche mágica alrededor de la hoguera:

Puse el día de San Juan
en tu ventana el romero,
y aunque tú me lo des
no me voy a quedar soltero.

En Arroyo de la Luz y en Cáceres eran, bien los padres, bien los hermanos mayores quienes se encargaban de pedir la mano de la chica, ofreciéndole un regalo como símbolo de la alianza que se establecía entre ambas familias. Era, pues, un presente sin valor económico. «Ese mismo día (Aparicio Moreno e Infante Sánchez, 2003: 133) quedaba arreglado el compromiso para el casamiento, al igual que dónde iban a vivir los novios; lo normal era vivir con los padres hasta que podían reunir algunos ahorros para independizarse, o bien, dependiendo del oficio del futuro marido, los recién desposados se quedarían a vivir con la familia del joven para ayudarla en el trabajo familiar, por lo general, esto ocurría entre los labradores y ganaderos». El segundo paso —añaden— era la visita de la novia por vez primera a casa del novio. En esta ocasión, ya no era necesario pedir la entrada en casa, aunque esta solía coincidir con algún evento familiar.

La petición de mano conllevaba todo un ritual en Cilleros; ritual que se respetaba a rajatabla, pues manifestaba la solemnidad propia de quienes consideraban el acto como una prueba de la respetabilidad y honor entre familias que iban a unirse por el matrimonio de sus vástagos. No era, pues, como ahora, en que muchas veces los padres son los últimos en saber cuándo, cómo y dónde van a casarse sus hijos, si es que se casan... La siguiente dramatización fue compuesta por Juana Cid y Paquita Alejano, basándose en datos recogidos en el pueblo, para ser representada por escolares en la VI Semana de Extremadura en la Escuela.

NARRADORA. Vamos a representar un petitorio; o sea, una pedida de novia al estilo cillerano. (Señala a las personas que están en la escena.) Estos son los padres y familiares de la novia que esperan la llegada de los padres del novio con sus familiares... Ya vienen...

PADRE DEL NOVIO: (Llama a la puerta.) ¡Dios gracias!

PADRE DE LA NOVIA: A Dios sean dadas.

PADRE DEL NOVIO: ¿Dais vuestro permiso?

PADRE DE LA NOVIA: ¡Adelante!

PADRE DEL NOVIO: ¡Buenas noches!

TODOS: ¡Buenas nos las dé Dios!

MADRE DE LA NOVIA: ¡Sentaos!

PADRE DE LA NOVIA: Tomal un cigarru.

PADRE DEL NOVIO: (Levantándose.) ¿Ya estáis tos juntos?

PADRE DE LA NOVIA: Ya estamos tos. Y el que no haiga venío, tiempo ha tenío. ¿Y vosotros?

PADRE DEL NOVIO: Ya estamos tos. Y venimos a lo que venimos. (Pausa.) Ya sabéis que los dagales se quieren casar y vaimos a pedir la mano de la vuestra¹... (aquí, el nombre de la novia) p'al nostru... (aquí, el nombre del novio).

MADRE DE LA NOVIA: ¡Si los dagales se quieren, habrá que casalos!

PADRE DE LA NOVIA: (Levantándose.) Yo... (nombre y apellidos del padre), padre de... (nombre de la novia), doy la mano de mi hija p'al vuestro... (nombre del novio).

PADRE DEL NOVIO: Yo ya le tengo al dagal preparau un buen quiñón y una yunta p'a que puedan vivil sin escasecis.

MADRE DE LA NOVIA: ¡A la nuestra dagala también le tenemos preparau el ojal² y los cacharrus p'a la casa.

PADRE DEL NOVIO: Como está to preparau, vosotros diréis p'a cuándo va a sel.

PADRE DE LA NOVIA: Pues yo creu que al acabal de recogel la cosecha, que aguañu se presenta güena.

PADRE DEL NOVIO: ... (aquí, el nombre del padre de la novia), tienes razón. Esa sería una buena fecha pa estal más derenreaus y los dagalis más descansaus. D'il a dal la noticia a los novius, que están en el salón.

PARIENTE: (Se levanta.) Yo misma voy.

PADRE DEL NOVIO: ¡Toma! Llévalis estus dulcis y que sigan bailandu.

PADRE DE LA NOVIA: (A una de sus parientes.) Toma tú también. Llévalis dulcis de parti nuestra.

(Se marchan las dos con las bandejas al salón.)

PADRE DE LA NOVIA: Vamus al salón con los dagales p'a no aburrilnus.

TODOS: Vamus.

(En el salón, una de las que llevó los dulces, dice a los novios:)

1 Según las personas mayores del pueblo, la mano que se pedía era la derecha.

2 Ojal: ajuar.

PARIENTE: ¡Ya estáis pedius! Y la boda será p'a después de la sementera. ¡Vivan los novios!

(Cantan todos.)

A la petición de mano de la novia en Alburquerque (BA) asistían los consuegros —en caso de viudo o viuda, el familiar más directo—, los futuros contrayentes y, si la familia lo pedía, se invitaba también a los más íntimos y allegados. «Una vez hechas las presentaciones, después de haberse concretado los preparativos, la fecha de los esponsales y el acuerdo por ambas partes de renuncia o no al fuero de Baylio, finalizados los postres se intercambiaban los obsequios acostumbrados, normalmente eran los padres del novio los que regalaban el traje de boda a la futura nuera, además de una cierta cantidad de dinero» (López Caro, 1994: 23). Después de las felicitaciones y parabienes, los asistentes pasaban a una habitación contigua donde se exponía el ajuar completo de la novia, bordado por ella misma, y que, al igual que los muebles y demás enseres del hogar, debía aportar al matrimonio.

Sin embargo, en la zona oriental sí era acostumbrado el intercambio de regalos durante la pedida. Por ejemplo, en Peraleda de la Mata (CC), que entraba dentro del área de influencia toledana, la suegra regalaba a la novia la manila; es decir, un mantón de Manila. Aunque «en algún caso se le daba a elegir entre 'la manila' y otro regalo como, por ejemplo un ternero para engordar. Y siempre había alguna moza práctica que prefería la res». En Talavera la Vieja (CC), hoy bajo las aguas del pantano de Valdecañas, se le regalaba a la novia un anillo o una pulsera, no muy costosos, o bien el vestido de segunda boda, o tornaboda. Y en El Gordo y Berrocalejo, los padres del novio entregaban a la novia —como en Arroyo de San Serván— cierta cantidad de dinero, que ella empleaba en la adquisición de enseres para la casa. Las cantidades dependían de la clase social. Y con ese dinero la novia compraba «las vistas» o enseres de la casa, pues ese «dinero bien administrado daba para la cama, un palanganero, unas sillas y poco más» (Nuevo Morales, 2004: 26-27).

En Valencia de las Torres (Acero Pérez y Casasola Franco, 2005: 318) la petición de novia o de mano tenía lugar unos meses antes de la celebración del matrimonio. Era —dicen— «un acto más o menos ritualizado» en el que los padres del novio acudían a casa de la novia y hablaban con los de esta para pedirles su mano. «Aún no se concretaba la fecha exacta de la boda, pero ya se convenía el tiempo aproximado en que podría celebrarse. Este día los futuros suegros llevaban a la novia un regalo, que bien podía ser algún tipo de aderezo (collares, pulseras, pendientes...) para uso personal de la novia, o bien una determinada cantidad monetaria que posteriormente la novia podía emplear para comprar el vestido de boda o algún mueble u otro tipo de enseres para la futura casa». Evidentemente, en el caso de esta localidad badajocense, como en el de otras localidades extremeñas en general, la cantidad y calidad del regalo variaba según la capacidad económica de los padres del novio.

Los primeros detalles corrían a cargo de la novia, que entregaba a su pareja los «moqueros», o pañuelos de la mano bordados, se los lavaba y planchaba semanalmente y se los entregaba limpios el domingo. También solía proporcionarle una petaca para guardar el tabaco picado. Otras jóvenes entregaban a sus prometidos un bolsillo de lana multicolor de punto, que ellas mismas confeccionaban con agujas o a gancho. «Estos bolsillos eran de un formato parecido a un calcetín rectangular, de unos veinticinco o treinta centímetros de largo, con una borla en el exterior del fondo; en él guardaban las monedas, pues en aquella época, muy pocos disponían de billetes». Estos bolsillos se guardaban en la faja de forma que quedase fuera la borla de colores, para que luciera e hiciese contraste sobre el color negro de la faja. Otras regalaban las chías —cordones que colgaban del calzón—, que ellas mismas confeccionaban con sedas de colores para que fueran lucidas sobre las calcetas, que en ocasiones también eran hechas y regaladas por las jóvenes a sus parejas, aunque a veces se las compraban a los presos condenados a cumplir largas condenas, por ser laboriosas y complicadas de hacer.

Y Pulido Rubio concluye diciendo que, cuando los jóvenes se marchaban al ejército a cumplir el servicio militar obligatorio, los regalos provenían de los padres del novio, y eran de mayor categoría y valor económico.

Y, por fin, llegaba la despedida de soltero, esa fiesta que simboliza la última gran juerga del hombre antes de cumplir el rito de paso que le ha de llevar desde la juventud a la edad adulta, donde los excesos y las liberalidades de mocedad deben quedar atrás o estar muy limitadas. Estas despedidas se realizaban generalmente entre miembros de un mismo sexo por separado, aunque también podían darse despedidas mixtas, o que las futuras novias no las celebrasen, como era el caso de Alía (CC).

Acostumbraban a solemnizarse unos días antes de la boda y generalmente era el mismo novio el encargado de invitar a los mozos que quería que le acompañasen. En Garrovillas (CC), sin embargo, varias mujeres recorrían el pueblo avisando a los jóvenes que iban a participar en el banquete de la



Despedida de soltero. Cortesía de «Cilleros, ni más ni menos». <http://cillerosnimasnimenos.blogspot.com.es/>

despedida, donde no faltaban toda clase de dulces y el vino de pitarra. En Casares de las Hurdes, normalmente el domingo anterior a las nupcias los novios celebraban la despedida por separado o conjuntamente. En el caso de los mozos, durante su transcurso se designaba el nuevo «alcalde de mozos», si el anterior era el que se casaba.

En Montehermoso (CC), antiguamente, el domingo en que se leía la primera amonestación era costumbre que los novios, después del rosario de la tarde, invitaran a sus amigos, amigas, familiares, padrinos y vecinos a tomar unos dulces y alguna bebida en casa de la novia. «Esta costumbre se conocía como «darles el parabién a los novios», y ocurría algunas veces que el parabién se prolongaba hasta bien avanzada la noche, sobre todo si se juntaban los amigos del novio y empezaban a beber y charlar amigablemente sobre la nueva vida que iba a emprender la pareja amonestada» (Pulido Rubio, 2007: 234-235). Los domingos siguientes ya no se estilaba ir a dar el «parabién», ni se ponía mesa de invita-

dos, pero ocurría que a veces no todos los amigos habían podido ir el primer domingo, y entonces lo hacían el domingo siguiente, de forma más modesta, y siempre se les convidaba con algún trago de la bebida sobrante. Según Pulido Rubio, esta costumbre familiar y popular es de alguna forma sustituida por lo que hoy se conoce como «despedida de solteros».

En Portaje (CC), la antevíspera del enlace, por la noche, el novio recorría el pueblo, diciendo: «Mañana son los machos». Aludía a los machos cabríos que constituirían el principal plato de la boda, y que, al día siguiente, los amigos del novio traerían del campo. Por la noche, el novio invitaba a guisao de macho a todos los mozos, y la novia a las muchachas. El convite se realizaba en una taberna, con la presencia del tamborilero, y los gastos corrían a partes iguales entre los asistentes. Concluido el ágape, amigos e invitados recorrían el pueblo cantando la alborada, para terminar en el baile. A su vez, las amigas de la novia también cantaban su alborada, con acompañamiento de panderetas, sonajas y almireces y, como los mozos, también terminaban en el baile.

Y luego llegaba la boda...

EL MUSEO DEL ORINAL

José Delfín Val

Es único en el mundo y fue creado en 2006. Se encuentra instalado en el antiguo seminario de San Cayetano de Ciudad Rodrigo (Salamanca), gracias a una iniciativa privada.



Una sala del Museo del Orinal

José María del Arco Ortiz, apodado *Pesetos*, murió en Astorga, de un infarto, cuando hacía el Camino de Santiago en el año 2011. Había nacido en Ciudad Rodrigo y vivía en Torremolinos. Solo unos pocos amigos que le acompañaban sabían que *Pesetos* era el creador del Museo del Orinal, el museo para el que estuvo reuniendo piezas durante veinticinco años, el museo que se abrió a la sombra de las Edades del Hombre en su ciudad natal, la Miróbriga romana, en el año 2006, el museo que exhibe piezas procedentes de veintisiete países, un museo único en el mundo.

Tan original (aquí la sílaba *gi* es fundamental por consustancial) museo está instalado en el antiguo seminario de San Cayetano, muy cerca de la catedral de Santa María, en una zona monumental y eclesiástica de Ciudad Rodrigo, en la provincia de Salamanca. De esta forma, por la zona de su ubicación y por la condición de colección museable, debemos ahuyentar de nuestra mente cualquier vulgarización de conceptos que pueda despertar esta colección de 1 320 orinales que recorren la historia del hombre, la mujer y el niño; del rey y la reina; de la dama y la criada; de la monja, el obispo, el cura y el sacristán, del enfermo y el sano. De un tiempo a esta parte (un tiempo que se remonta a la XIX dinastía egipcia o a los chinos de Xian), el ser humano ha necesitado a diario (generalmente, salvo imprevisto estreñimiento) del mencionado artilingio. No olvidemos que dos de las satisfacciones humanas más gratificantes —el buen comer y el buen beber— tienen su postrera ofrenda en estos recipientes universales, globalizados por la fisiología humana.

Las 1 320 piezas exhibidas en el museo mirobrigense son de los más diversos materiales: hojalata, madera, latón, cerámica, porcelana, cobre, aluminio, piedra, barro, cristal, hierro... Muchas tienen incrustaciones de oro y plata, y otras, pinturas con escenas bucólicas de muy seria intención artística.



Museo del Orinal. Bella pieza con cobertera que, de tener dos asas, pasaría por sopera

Los amigos del buen José María del Arco Pesetos buscaron en tiendas, anticuarios, conventos, hospitales, bodegas y mercadillos para obsequiarle orinales como el mejor regalo que se le podía hacer a un hombre tocado por la magia, a veces manía, del coleccionismo.

En la cultura occidental las letrinas personalizadas y comunitarias ya se usaban en Roma en el siglo III, en tiempos de Diocleciano. En los castillos y monasterios se construían en los recodos de las escaleras, con un canal de des-

agüe que terminaba en el foso (en el caso de los castillos) o en el río o arroyo próximo (en el caso de los monasterios).

En París, en 1375, se aconseja a los constructores que las casas tengan suficientes letrinas, pues la letrina era un síntoma de progreso. Y desde el siglo XVIII se construyen masivamente de porcelana y barro cocido, según la categoría de los demandantes, piezas individuales, algunas personalizadas, como las instaladas en sillones regios o fraileros, propios de nobles y obispos, algunos de cuyos ejemplares se muestran en este peculiar museo bajo el nombre de «dompedros».

El primer inodoro de la historia, dotado de agua corriente, lo inventó en 1596 sir John Harrington para su prima la reina Isabel I de Inglaterra. El rey de Francia Luis XIV (el llamado Rey Sol) tenía entre los criados a su servicio dos, llamados «limpiadores», de reconocida discreción, que debían intervenir, por delante y por detrás, en acción perfectamente sincronizada y rápida, mientras otro sirviente escamoteaba el bacín, uno de los muchos nombres que le damos al imprescindible recipiente, con su carga.

Por cierto, ¡los nombres! No nos olvidemos de los muchos que en nuestro castellano viejo ha tenido el artilugio. He aquí una muestra escrita a vuelapluma, empezando por el más extendido y común: orinal (el diccionario de la Real Academia Española indica la procedencia latina del vocablo *urinālis*: 'recipiente de vidrio, loza, barro u otros materiales, para recoger los excrementos humanos'). El diccionario de la RAE se permite una chuscada al dar a renglón seguido la expresión «orinal del cielo» como expresión coloquial y creer que así se llama al lugar donde llueve con mucha frecuencia. Otros nombres y sobrenombres muy manejados son estos: bacinilla, bacín bajo, pelela, perico, chata, cuña, tiesto (no hacerlo fuera), tibor, jarrillo, galanga (son los del tipo botella que se construían en los años 1800), dompedros (por los de sillón de madera noble, palosanto, roble, cerezo o caoba, que suelen llevar incrustaciones). Los griegos lo llamaban *amigo* y los romanos le pusieron varios nombres: *metallum*, cuando eran de bronce, y *matula* cuando tenían forma de jarra o puchero, que es lo que significa esa palabra latina. Nosotros aportamos dos vocablos usados en el castellano tradicional: *bacinica* y *servidor*.

Los poetas satíricos Juvenal y Petronio citan al orinal en algunas de sus obras, escritas algunos años después de Cristo; y san Clemente, el cuarto papa de la Iglesia, predicó contra los que presumían de poseerlos de plata. Camilo José Cela, nuestro premio nobel de literatura, que poseyó una

nada despreciable colección de orinales, en un artículo publicado en *Abc* en 1996 dedicado al creador de este mirbrigense museo, José María del Arco Pesetos, aporta dos nombres más (*tigre*, especialmente referido al dompedro u orinal camuflado bajo un sillón, y *tiorba* u orinal de cama, que se usa por tierras aragonesas) al tiempo que comenta, con respetuosa envidia, la colección de Pesetos vista en una selección de setecientos ejemplares exhibidos en Málaga.

Según nos cuentan los actuales responsables del museo, la pieza más antigua es del siglo XIII. Se trata de un orinal de origen islámico, cedido en calidad de depósito al museo para su exhibición, no siendo, por tanto, de su propiedad. Por cierto, los elaborados durante el Romanticismo son tan bellos, tan finos, tan delicados, tan finamente ilustrados que podrían pasar por soperas si no fuera porque solamente tienen un asa en vez de dos.



Museo del Orinal de Ciudad Rodrigo. Pieza del tipo *bourdaloue*

Llamarán la atención del visitante, especialmente de las féminas, unos modelos franceses llamados *bourdaloue*. Tienen su particular historia. Por lo visto, deben su nombre al sacerdote católico y gran predicador francés Louis Bourdaloue (1632-1714), que daba sermones tan largos que las mujeres de la burguesía gala, para no perderse detalle de la prédica, tenían a gala hacerse llevar al templo, por sus criadas, un orinal oblongo, de mano, que le permitía (era necesaria cierta práctica) miccionar y descargar por retambufa en agachadilla posición.

El obligado complemento de estos artificios de higiénico uso —el papel higiénico— costó tiempo inventarlo. Los antiguos romanos usaban algo que tenían en abundancia y a mano. Me refiero a las conchas de moluscos bivalvos, que podían ser reutilizados tras permanecer algún tiempo metidos en una pileta de agua corriente. Aunque no existe ningún testimonio escrito que lo confirme, algunos estudiosos creen que la valva que usó Afrodita para peinarse el cabello al surgir del espumoso mar fue una vieira, que en su parte externa es acanalada. Otros creen que fue una zamburiña, prima hermana de la vieira. Todos coinciden en la opinión de que, fuera zamburiña o fuera vieira, los varones romanos solían usar sus valvas para la higiene personal tras obrar.

El papel higiénico, decía antes, apareció tarde, en 1857, vendiéndose, al principio, en cajas, como si se tratara de servilletas de papel. El rollo no se inventó hasta 1928.

Parémonos un instante a pensar que, partiendo de un utensilio tan necesario (Quevedo llamaba a las letrinas «las necesarias»), podemos disponer en nuestros días de todo lo preciso para la higiene personal en una sola habitación de nuestra casa, en la que hemos colocado varios inventos modernos y que llamamos cuarto de baño. El citado Quevedo, poeta poliédrico, lírico, místico y escatológico, cuya madre al enviudar fue nombrada dueña de retrete de la reina, escribió: «No hay gusto más descansado / que después de haber cagado».

Había pensado en concluir este trabajo con un verso hermoso, que no he hallado en mi memoria, o, cuando menos, escribiendo una letra c en el verbo escatológico que acabo de escribir, seguida de tres puntos suspensivos para evitar muecas y visajes; pero ¿quién soy yo para rectificar a don Francisco de Quevedo, mi muy querido maestro?



Museo del Orinal. Pieza romántica

EL MOVIMIENTO ROMÁNTICO Y SU INFLUENCIA EN LAS FIESTAS DE MOROS Y CRISTIANOS EN EL REINO DE GRANADA

Miguel Ángel Martínez Pozo



Escuadra cristiana en Benamaurel. Foto: Alberto Burgos

Resumen:

Durante el siglo XIX, las fiestas de Moros y Cristianos empezaron una nueva fase inspirada en el movimiento romántico existente en España como consecuencia del comienzo del régimen liberal, la vuelta de exiliados políticos, la existencia de una «maurofilia» entre los eruditos del país, tomando un gran interés lo moro y los distintos acontecimientos políticos, históricos y culturales donde la guerra de África fue un episodio que animó a numerosas localidades a añadir a sus fiestas patronales una representación de Moros y Cristianos.

Palabras clave: Romanticismo, Granada, orientalismo, Moros y Cristianos, representación.

Abstract:

Throughout the XIX century, Moors and Christian festivals entered a new phase inspired by Spanish Romanticism which originated from the new liberal regime, political exiles return, scholars' renewed interest in Moorish culture and heritage together with the latest political, historic and cultural events wherein the Spanish-Moroccan War was an occurrence that favoured the inclusion of Moors and Christian representations in countless communities' patron saint festivals.

Keywords: traveller, Romanticism, Grenada, orientalism, Moors and Christians, representation.

I. Introducción

Durante los reinados de Fernando VI y Carlos III resurgió y se fomentó un orientalismo español moderno opuesto o diferente al existente durante el Medievo y el Renacimiento (Manzanares, 1972). Con Fernando VI se produjeron las primeras excavaciones arqueológicas en la Alhambra, mientras que con Carlos III la corte se llenó de sacerdotes maronitas libaneses con el fin de ser traductores de cuantos documentos existían. Se publica entre 1760 y 1770 *Bibliotheca Árabe-Hispana Escorialensis*, escrito por Miguel Casiri. José Antonio Conde es considerado como figura clave del orientalismo, estando, debido a su afrancesamiento, en pleno contacto con Silvestre de Sacy, padre del orientalismo moderno europeo.

El presente artículo pretende como objetivo indagar en el nuevo cambio producido en la mentalidad europea y española hacia «el moro» y «lo moro» durante el siglo XIX, conocer la evolución de la fiesta valorando los distintos aspectos históricos que influyeron en esta, así como la importancia que tuvieron Granada y su reino durante el Romanticismo.



Vista de la Alhambra desde el Paseo de los Tristes en Granada. Foto: Miguel José Ávalos

II. Granada y el viajero romántico

Granada, con el Romanticismo, fue uno de los escenarios más sugestivos para la imaginación romántica: un lugar de tertulias literarias, culturales y artísticas donde se buscaba la recuperación de lo perdido. Basta acercarse a las visiones orientales de Ingres y Delacroix, o de los españoles Fortuny, Rosales o Villaamil, para apreciar la dimensión plástica que los relatos de los viajeros románticos confieren a la ciudad más islamizada de Europa (Viñes, 1995: 68). Y es que, a partir de los años treinta

del siglo XIX, gobiernos de distintos países se preocuparon tanto que mandaron a Granada literatos, pintores, arquitectos y músicos para estudiar y reproducir, entre quienes destacaron Mikailoff, Sorokin, Owen Jones, el barón Shack, el sabio Hübner o Glinka (Castro, 1871: 321). Por el año 1829 se asienta en el sur peninsular, cautivado por el exotismo y la riqueza de la civilización árabe en España, el viajero y escritor Washington Irving. Tres años antes, durante su estancia en París, se interesó por la obra de Ginés Pérez de Hita *Historia de las guerras civiles de Granada*¹. Washington Irving escribió *Historia de la conquista de Granada* y, tres años más tarde, *Cuentos de la Alhambra*.

A partir de los últimos años del reino de Fernando VII, y con el inicio de la etapa isabelina, regresaron emigrantes ayudando notablemente a liberalizar el ambiente. Es así como vuelve a Granada el escritor, dramaturgo y político Martínez de la Rosa, quien contribuyó poderosamente a asentar lo oriental en la literatura española. Este granadino, durante su exilio al Peñón de la Gomera, leyó también el libro de Ginés Pérez de Hita, inspirándole para su tragedia *Morayma*.

A mediados del siglo XIX empieza a existir una cierta preocupación por la conservación y el mantenimiento del patrimonio árabe granadino, iniciándose en 1844 la primera fase de reconstrucción de los edificios de la Alhambra. A nivel universitario comienza también a existir una visión favorable de «lo moro», surgiendo una oposición entre «la vieja escuela historiográfica» y «la escuela moderna».

Un episodio histórico que influyó notablemente en la visión del «moro» fue la guerra de África de 1859-1860, la cual, a su vez, fomentó la creación de numerosas fiestas de Moros y Cristianos. Tres libros hay que destacar de esta campaña y guerra:

- *Historia de la guerra de África*, escrito por Rafael del Castillo en 1859.
- *Diario de un testigo de la guerra de África*, de Pedro Antonio Alarcón, en 1859.
- *La campaña de Marruecos. Memorias de un médico militar*, de Nicasio Landa, en 1860.

La guerra de África supondrá un estímulo, a su vez, para los estudios de árabe².

Con la victoria en Castillejo y la ocupación de Tetuán no solo se empezó a festejar el hecho en sí. Se organizaron grandes desfiles y surgieron incluso barrios, como es el ejemplo del barrio de Tetuán en el norte de Madrid. Pero, además, surgen numerosas obras teatrales, entre las que destacamos: *La toma de Tetuán*, original de Antonio Enrique de Zafra, y *Un soldado voluntario, la toma de Tetuán*, de Juan Landa. Hubo representaciones en Madrid, Barcelona, La Habana y Valencia, entre otras ciudades. En Granada, por ejemplo, los ambientes literarios se ven igualmente impelidos a celebrar la victoria en la guerra de África con la organización de actos populares. Se crean asociaciones como la Sociedad Histórica y Filológica de Amigos del Oriente, por Fernández y González en 1860, o la Sociedad Unión Hispano-Mauritánica, donde surgieron la revista *La Estrella de Occidente* y un boletín. Se otorgan pre-

1 Podemos considerar esta obra como uno de los libros que más han repercutido en las imaginaciones prerrománticas de los europeos desde el siglo XVII idealizándose la figura del moro granadino. «El libro de Pérez de Hita deleitó a los neoclásicos españoles y el romanticismo descubrió en él nuevos valores poéticos», en CARRASCO URGOITI, M.: *El moro de Granada en la literatura del siglo XV al XIX*. Universidad de Granada. Granada, 1996, p. 68.

2 «Al calor del espíritu patriótico el Gobierno envió a Marruecos (R. O. de 30 de octubre de 1859) a Emilio Lafuente Alcántara con la misión de localizar cuantos documentos relativos a la historia patria y a sus largos siglos de convivencia con los musulmanes pudieran hallar allí», en LÓPEZ GARCÍA, B.: «Arabismo y orientalismo en España: radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo», en MORALES ELZCANO, V.: «Africanismo y orientalismo en España», en *Revista Awraq*, pp. 35-69.

mios a estudios como a Fernández y González sobre los mudéjares en 1866 y son traducidos textos como *Historia de Al Ándalus de Ibn Idari* por Fernández González, entre otros. En 1873 se crean los congresos de orientistas. En esta fecha, la escuela hispana de estudios árabes estaba asentada en dos focos principales: Madrid y Granada.

Por entonces, Andalucía y, especialmente, Andalucía oriental, o lo que podríamos definir como el antiguo reino de Granada, vivía un trasfondo de convulsión social y, fundamentalmente, económico. Las perturbaciones que acompañaron al Sexenio Revolucionario, en particular durante su fase federal, impulsaron a una emigración que no solo huía del hambre, sino también de una inseguridad ocasionada por una triple contienda: carlista, cubana y cantonal (Vilar, 1975).

Parecía que se inauguraba una nueva época de paz, concordia, apertura y aceptación de las diferencias religiosas y culturales a nivel global, pero, tras 1893, el mundo se desgarró sufriendo terribles conflictos durante un siglo: el colonialismo, las guerras mundiales, el choque entre países comunistas y capitalistas (VV. AA., 2005: 347). A final de siglo, en España existía ya una gran crisis moral y de Estado (crisis del 98) que repercutió positivamente en los movimientos nacionalistas surgidos en los años noventa. Al otro lado del Atlántico, la influencia hispanoárabe es observada por aquellos viajeros europeos que visitaban todos los Andes, especialmente en Lima (Perú), lo cual nos verifica la importancia que tuvieron los moriscos que se marcharon en busca de una nueva vida emprendiendo una aventura que dejaron plasmada en costumbres, artesanados o arquitectura, siendo esta comparada con la hallada en el sur peninsular o países como Turquía (Martínez Pozo, 2015: 181).



Escuadra mora en Benamaurel. Foto: Alberto Burgos

III. Las fiestas de Moros y Cristianos y la repercusión del movimiento romántico

Dos acontecimientos de gran importancia, la Revolución francesa³ y la guerra de África, hacen recordar un episodio que marcó un antes y un después en la sociedad española: la (re)conquista y una fiesta de gran repercusión social durante varios siglos: las fiestas de Moros y Cristianos. Desde el clero y, por lo tanto, desde la Iglesia:

... durante el siglo XVIII las prácticas religiosas populares fueron desaprobadas por los obispos y por la Inquisición. La Iglesia del siglo XIX comprendió que las creencias primitivas tenían profundas raíces de las que se podía sacar partido (Sánchez, 2008: 343).

La mayoría de las representaciones se conservaban en copias manuscritas estragadísimas, pues es sabida la suerte que corrían en nuestro Siglo de Oro las comedias: solo se imprimían las que habían sido representadas con algún éxito en las grandes capitales o las de autores de fama y, al correr manuscritas, unas se perdieron. Otras, las que se conservaron, llegaron a estragarse tanto en el transcurso del tiempo en las distintas copias que fue preciso rehacerlas cuando con el Romanticismo se dio un gran auge a lo popular, adoptándose fragmentos de comedias o relaciones en verso, de tal modo que en la mayoría de los casos sería difícilísimo reconstruir el primitivo original (Muñoz, 1996). Pero la fiesta perduraba en poblaciones rurales y en algunas ciudades como la granadina⁴.

En cuanto a documentación o testimonios de la primera mitad del siglo XIX, nos encontramos con que el diario de Granada *El Publicista*, en 1813, en el «Año II del admirable restablecimiento de nuestra libertad política», informa sobre la celebración el día 2 de enero, en Granada capital, de la obra teatral *El triunfo del Ave María*, y el 3 de *El Tuzaní de las Alpujarras*» (Brisset, 1988: 133-134). Por otro lado, en 1825, en Paterna, un vecino de Laujar, voluntario realista, eleva una denuncia al capitán general de Granada con motivo de unos incidentes acaecidos en la población, donde se realizaba una comedia (Brisset, 1988). En 1828, el escritor y viajero W. Irving, en una carta enviada al editor de *The Knickerbocker*, describe las fiestas más importantes de la ciudad, así como las de localidades que celebraban fiestas de Moros y Cristianos (González, 2014: 128-129). El granadino Martínez de la Rosa, tras su regreso a su ciudad natal, también tuvo un gran impacto, al igual que Irving, en la visión de las fiestas de Moros y Cristianos de Granada, que venían a vivificar en una serie de dramaturgia popular el enfrentamiento islámico-cristiano (González, 2014: 148) y, especialmente, de la representación del *Triunfo del Ave María*.

A principios del siglo XIX, dentro de la comarca de Baza, Benamaurel y Zújar mantenían la costumbre de la subida al cerro Jabalcón como habían hecho desde hacía siglos. Ya por entonces, sus

3 En los archivos municipales de la villa de Petrel (Alicante), se ha hallado un texto reglamentario en fecha del 12 de mayo de 1822 que empieza de este modo: «Capítulos informados por los Señores del Ayuntamiento Constitucional de esta villa de Petrel para hazer guardar el buen orden en la festividad que debe celebrarse en día 14 del corriente de Soldadesca de Moros y Cristianos en conmemoración del 2 de mayo de 1808 en que empezaron a resplandecer las libertades españolas». Algunos días antes, el 11 de abril, la villa había pedido permiso para celebrar esa soldadesca. La petición precisaba que en ella se representaría el primer día «el yugo y opresión en España en manos de los franceses, en el segundo la Campaña y completa restauración de la misma». Cit. en NAVARRO VILLAPLANA, H.: «La antigüedad de la fiesta de Moros y Cristianos en Petrer y su incidencia social», en *Actas del II Congreso Nacional de las Fiestas de Moros y Cristianos*. Imprenta Gráficas Cambra. Onteniente, 1986, p. 238.

4 A modo de ejemplo, existen testimonios de simulacros en Llerena (Badajoz) en 1807 con motivo de la exaltación de Godoy a la dignidad de grande almirante de España e Indias y protector del comercio marítimo, así como en Manresa (Barcelona), por la publicación y el juramento de la constitución política de la monarquía española. Cit. en ALENDA Y MIRA, J.: *Relaciones de solemnidades y fiestas públicas de España*. Tomo II. Rivadeneira. Madrid, 1903, p. 176.

representaciones primitivas habían caído en desuso (Martínez, 2008) demostrándose, a través de un testimonio publicado en 1851 por el viajero Francisco de Paula Mellado en su libro *Recuerdos de un viaje por España*, la trascendencia que tenía esta festividad en Zújar, siendo además nombrada a nivel nacional⁵.

En la comarca de Huéscar se hace referencia, en 1822, a la localidad de Orce cuando el jefe político de Granada se dirigió al Gobierno constitucional donde, al hablar de esta población, sí nos especifica la fiesta, pero no nombra ninguna representación (Martínez, 2016).



Bando cristiano en Orce. Foto: J. J. Carvajal

A principios de la segunda mitad del siglo XIX, debido a los acontecimientos anteriormente descritos en todo el reino de Granada, empieza un nuevo proceso de búsqueda y de recuperación de esta festividad gracias a intelectuales locales. En Granada capital, la representación del *Triunfo del Ave María* había decaído por el año 1842, encargándole al granadino José María Díaz hacer un nuevo texto bajo el nombre de *La conquista de Granada*, el cual no triunfó, volviendo a la primitiva nuevamente (González, 2003: 48). A finales de siglo, el dramaturgo y periodista Francisco de Paula Valladar

5 «En el ensayo Histórico sobre la antigüedad, honores y privilegios de la ciudad de Baza y pueblos de su abadía de Juan Bautista Cossola, publicado en Guadix en la imprenta de Pedro Flores, año de 1855, al referirse a las ermitas y mencionar la de Santa María de la Cabeza en Jabalcón dice: ... es famosa por las renombradas fiestas que se hacen a la imagen en el domingo último del mes de abril en que se ejecutan vistosos simulacros guerreros entre Moros y Cristianos que dan por resultado el Cautiverio y Rescate de Aquella», en ARREDONDO ARREDONDO, F.: *Fiestas de Zújar en honor a Nuestra Señora de la Cabeza. La representación de Moros y Cristianos*. Excmo. Ayuntamiento de Zújar. Baza, 2007. Cit. en MARTÍNEZ POZO, M. Á.: *Descubre el origen. Fiestas de Moros y Cristianos de la comarca de Baza*. Imprenta Cervantes. Baza, 2008, p. 112. Recientemente ha sido hallado en el fondo de un baúl en una casa de Zújar, con fecha de 24 de abril de 1799, el manuscrito más antiguo sobre el auto sacramental *Cautiverio y rescate de Nuestra Señora la Virgen de la Cabeza*, drama místico al que hace mención de su representación Francisco Paula de Mellado en su libro.

quiso dignificar y recuperar la obra, pues para él ya se había quedado en un esqueleto sin sentido ni fundamento más allá de lo tradicional, donde se representaba por representar, siendo un mero acto que aburría y que no era entendido. Su apuesta estuvo encaminada a la mejora de la escenografía, decoración y puesta en escena. Tales fueron los cambios que se produjeron en la obra que, por el año 1900, tuvo una dimensión inesperada, teniendo que hacer varias funciones debido a la gran afluencia de público y expectación no solo de granadinos, sino de visitantes que venían expresamente a verla, como es el caso del cordobés Rodolfo Gil (González, 2014)⁶.



Fiestas de Moros y Cristianos de Válor. Foto: Juan Manuel Jérez

Introduciéndonos en las localidades del antiguo reino de Granada, se independizan en la segunda mitad del siglo XIX en la comarca de Baza, Benamaurel y Zújar, realizando cada uno sus fiestas dentro de su jurisdicción, pero manteniendo como nexo de unión la devoción a Nuestra Señora de la Cabeza y el auto sacramental *Cautiverio y rescate de Nuestra Señora de la Cabeza*, considerado como las fiestas de Moros y Cristianos de mayor contenido literario de cuantas se celebran en España (Muñoz, 1972). Por otra parte, son citadas por el periódico granadino *El Defensor de Granada* el día 12 de febrero de 1884 (n.º 121) las fiestas de Moros y Cristianos en honor a san Sebastián de la localidad de Cúllar Baza (Martínez, 2008: 137)⁷.

6 Dado que Granada es una ciudad esencialmente pequeño-burguesa, y dadas asimismo las circunstancias antifesteras posteriores a la guerra civil, que llevaron tanto a la prohibición del carnaval como a la ideologización y ceremonialización de la fiesta de la Toma, acabó por perderse *El Triunfo del Ave María* como representación popular. Sus últimos momentos de gloria tuvieron lugar en la época republicana (González, 2003: 49).

7 El manuscrito de la representación de «Moros y Cristianos en honor a Ntra. Sra. Santa María de la Cabeza de Cúllar-Baza» data del año 1898, siendo una adaptación del primitivo de la población vecina de Benamaurel. Véase MARTÍNEZ POZO, M. Á.: *Descubre el origen...*, pp. 131-137.

En el caso de Cogollos de Guadix podemos vincular, ya más concretamente, el origen de la fiesta o la adopción de la Fiesta de Moros y Cristianos, con la epidemia de cólera que sobrevino en el verano de 1885 construyéndose una ermita y adaptando el texto que se escenificaba en Zújar. Al año siguiente, es decir, en 1886, ya se recoge, en el diario *El Defensor de Granada* (Fernández, 2012: 185-186).

En la Alpujarra granadina es de destacar el escrito realizado por Pedro Antonio de Alarcón en su viaje por la Alpujarra en marzo de 1872, donde cita las funciones de Moros y Cristianos de Mecina Tedel, Jorairátar y Válor (Alarcón, 1980: 176-241). En el caso de Válor, documentadas desde 1694, se dice que fueron reformadas por un maestro de escuela local en 1907, siendo original (según el manuscrito conservado) de Martin Sgheroff y Avi, aunque actualmente es representado el existente en la Biblioteca Nacional, atribuido a la escritora granadina Enriqueta Lozano.

En cuanto a la costa tropical, según J. Aguilera Triguero, el autor de la representación de Molvizar fue posiblemente un maestro nacional que vino de la Puebla de Don Fadrique, llamado Félix Pascual, y que su primera representación sería sobre 1890 (VV. AA., 2012: 231-246). También se tiene constancia en Vélez de Benaudalla de la creación de las guerrillas en las pedrizas del castillo a finales del siglo xix o principios del siglo xx (López, 2012: 225).



Embajada en Sierrita de Almería. Foto: Adrián de Manuel Hernández

En el valle del Almanzora y la sierra de los Filabres (provincia de Almería), las relaciones de Moros y Cristianos se han representado de manera ininterrumpida, salvo excepciones puntuales (Castellón, 2012: 121). También son festejadas en otras poblaciones de Almería, como Carboneras, donde fueron arraigándose durante el siglo XIX, y el 20 de junio de 1890 aparece el primer testimonio escrito en el diario *La Crónica Meridional* que se publicaba en Almería capital, cuyo texto primitivo pudo haber sido llevado a Carboneras perteneciente a Orce (Granada) traído por un vecino de Villajoyosa de Alicante (Martínez, 2016: 35-36). Es de mencionar el caso de Benínar (Almería), donde los textos son encargados a Enriqueta Lozano de Vilchez, poetisa y dramaturga prolífica, para que, partiendo de los viejos y ya casi olvidados textos, reescribiera unas nuevas relaciones de Moros y Cristianos posteriormente a la guerra de África (Ruiz, Maldonado y Bailón, 2011: 63).



Soldadesca cristiana en Campillo de Arenas. Foto: Jorge González

No tenemos datos que avalen el origen de las fiestas de Moros y Cristianos en los pueblos de Jaén, si bien puede verificarse que ya se realizaban a finales del siglo XIX de acuerdo con los estudios realizados. El texto de la embajada de Campillo de Arenas, según Fernández Hervás, fue copiado de un manuscrito en prosa en el año 1887 (González, 2012: 287-310). Si atendemos al traje civil de gala de principios del siglo XIX, el cual es utilizado en las fiestas de Moros y Cristianos de Carchelejo y de Campillo de Arenas, al igual que en las de Jaca, en el Alto Aragón o en las de Biar, siendo adornados sus sombreros con flores⁸, podríamos verificar que sus representaciones tomaron auge posteriormente a la Revolución francesa en la época isabelina (Martínez, 2015: 194-195).

8 En el Seminario Pintoresco Español de 1839 se documenta sobre Biar lo siguiente: «La de cristianos usa del traje de día, llevando por toda distinción un ramo de flores en el sombrero; el alferez y sargento visten casaca y sombrero de tres picos, distinguiéndose por vistosas bandas de seda, y el capitán adorna con un magnífico traje á la antigua española». Las flores podrían imitar las plumas del gorro militar de los capitanes generales de principios del siglo XIX. En Guipúzcoa, los alardes de Irún, Fuentebarrabía y Antzuola, su general también utiliza este mismo traje, pero con bicorno, al igual que las poblaciones de Sax, Caudete y Yecla.

En Benamahoma (Cádiz), lugar fronterizo entre el reino nazarí y la corona de Castilla por donde numerosos viajeros románticos pasaron (entre los que destaco a Richard Ford, Rochford Scott o lady Louise Tenison), también celebran las fiestas de Moros y Cristianos. Aunque se desconocen sus orígenes, sí que para estas tuvo importancia la guerra de África, e incluso pudieron nacer a partir de ella, pues las primeras referencias escritas corresponden «a una serie de autorizaciones administrativas en el que se recogen el trámite por el que la Autoridad Gubernativa (gobernador civil) otorgaba, denegaba o ponía reparos a la autorización de actividades relacionadas con diversiones públicas o espectáculos. Esta documentación se conserva en el Archivo Provincial de Cádiz» (Serrano, 2012).



Tropas moras en Benamahoma. Foto: Laura Jarrillo Rodríguez

IV. Conclusiones

A lo largo del siglo XIX se recuperan muchas de las representaciones de Moros y Cristianos en localidades del antiguo reino de Granada que, tras la prohibición durante el reinado de Carlos III, habían quedado en el olvido o en el recuerdo de sus habitantes. Solo pocas habían seguido festejándose a lo largo del siglo XIX y algunas habían sido creadas o recuperadas posteriormente a la Revolución francesa (episodio que también marcó un sentimiento patriótico nacionalista en un momento de auténtico desmoronamiento y crisis) o la guerra de África. A ello hay que añadir la visión del moro y del pasado musulmán a lo largo del siglo XIX, donde el arabismo y la «maurofilia» trajeron consigo el amor a lo popular y a las tradiciones caballerescas cristianas que estaban recogidas plenamente en estas fiestas, por lo que era necesaria una revisión de los textos. A finales del siglo XIX son, en su mayoría, nombradas en prensa o bien reflejadas por escritores, y comienzan a aparecer nombres de maestros (no eclesiásticos) que influirán notablemente en el surgimiento de representaciones de Moros y Cristianos de diferentes poblaciones (Martínez, 2013: 91).

Como hemos visto, en la ciudad granadina la representación *El triunfo del Ave María* seguía teniendo aceptación entre el público aunque pasó un período de declive a mediados del siglo XIX, recuperándose gracias al periodista, novelista y escritor Francisco de Paula Valladar. Las fiestas patronales de Moros y Cristianos en los pueblos rurales del reino de Granada tenían una gran importancia acompañando al santo patrón o patrona con sus soldadescas, las cuales se dividían en dos bandos, moro y cristiano, vistiéndose el primero «a la turca» y realizando, en su honor, una representación y unas guerrillas donde la pólvora tenía una gran importancia, siendo descargada con trabucos que eran portados. Las soldadescas se posicionaban en hileras, junto a los oficiales o insignias y abanderados, conservando

el privilegio de desfilarse delante de su patrón o patrona acompañados por un escuadrón de tambores que marcaría su movimiento y su paso. De esta manera se unía en perfecta armonía la parte civil de la fiesta (con las soldadescas o actuales desfiles) con la parte religiosa o procesional (Martínez, 2015).

En la zona valenciana surgen las comparsas que darían un nuevo aire a la fiesta, tomando gran auge y comenzando a editarse programas en la década de 1880, cuando empiezan a ampliarse el número de comparsas, de días festivos, y la música se convierte en parte de la fiesta. Pero esto ya sería parte de un nuevo artículo.

BIBLIOGRAFÍA

- ALARCÓN, P. A. de: *La Alpujarra (1873)*. Ed. Alhacaba. Granada, 1980.
- ALBERT-LLORCA, M. y GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A.: *Moros y cristianos*. Diputación Provincial de Granada. Centro de Investigaciones Etnológicas «Ángel Ganivet». Granada, 2003.
- ALENDAY MIRA, J.: *Relaciones de solemnidades y fiestas públicas de España*. Tomo II. Rivadeneyra. Madrid, 1903.
- ARREDONDO ARREDONDO, F.: *Fiestas de Zújar en honor a Nuestra Señora de la Cabeza. La representación de Moros y Cristianos*. Baza: Excmo. Ayuntamiento de Zújar. Baza, 2007.
- BRISSET, D.: *Fiestas de Moros y Cristianos en Granada*. Diputación Provincial de Granada. Granada, 1988.
- CALVILLO RAMÍREZ, J. A.: «Fiestas de Moros y Cristianos en Benamahoma (Cádiz)», en MARTÍNEZ POZO, M. Á. (coord.): *Fiestas de Moros y Cristianos en España. Huella del milenio del reino de Granada*. Baza: GDR Altiplano de Granada y Excmo. Ayuntamiento de Benamaurel. Baza, 2012, pp. 275-286.
- CARRASCO URGOITI, M.: *El moro de Granada en la literatura del siglo xv al xix*. Universidad de Granada. Granada, 1996.
- CASTELLÓN SÁNCHEZ DEL PINO, A.: «Fiestas de Moros y Cristianos en el reino de Almería», en MARTÍNEZ POZO, M. Á. (coord.): *Fiestas de Moros y Cristianos en España. Huella del milenio del reino de Granada*. GDR Altiplano de Granada y Excmo. Ayuntamiento de Benamaurel. Baza, 2012, pp. 102-137.
- CASTRO Y SERRANO, J.: «El panteón de las Artes», en *Cuadros contemporáneos*. Madrid: Imprenta Fortanet. Madrid, 1871.
- DE PAULA VALLADAR, F.: *Comedia Famosa de Moros y Cristianos titulada El Triunfo del Ave María de «Un ingenio de la Corte»*. Prólogo de don Francisco de Paula Valladar, «el Defensor de Granada», Granada, 1909.
- DÍAZ JIMÉNEZ, P.: *Tánger. Artículos de viaje y ligero estudio de costumbres marroquíes*. Granada: Imprenta de La Lealtad. Granada, 1888.
- FERNÁNDEZ OSORIO, F.: «Fiestas de Moros y Cristianos en la comarca de Guadix (Cogollos de Guadix)», en MARTÍNEZ POZO, M. Á. (coord.): *Fiestas de Moros y Cristianos en España. Huella del milenio del reino de Granada*. GDR Altiplano de Granada y Excmo. Ayuntamiento de Benamaurel. Baza, 2012, pp. 182-193.
- FLORES ARAOZ, J. M. R.: *El Perú romántico del siglo xix*, editor Milla Batres. Lima, 1975. Cit. en MÚJICA PINILLA, R.: «Apuntes sobre moros y turcos en el imaginario andino virreinal», en *AHlg*, 16, 2007, pp. 169-179.
- GARCÍA GÓMEZ, E.: *Releyendo a Washington Irving. Silla del moro y nuevas escenas andaluzas*. Espasa-Calpe. Madrid, 1954.
- GIL, R.: «La fiesta de la Toma», en GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A.: *El mito de Al Ándalus. Orígenes y actualidad de un ideal cultural*. Almuzara. Córdoba, 2014.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A.: «Estructuras paródicas de las fiestas», en ALBERT-LLORCA, M. y GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A.: *Moros y cristianos*. Granada: Diputación Provincial de Granada. Centro de Investigaciones Etnológicas «Ángel Ganivet». Granada, 2003.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A.: *El mito de Al Ándalus. Orígenes y actualidad de un ideal cultural*. Almuzara. Córdoba, 2014.
- GONZÁLEZ CANO, J.: «Fiestas de Moros y Cristianos en la provincia de Jaén», en MARTÍNEZ POZO, M. Á. (coord.): *Fiestas de Moros y Cristianos en España. Huella del milenio del reino de Granada*. GDR Altiplano de Granada y Excmo. Ayuntamiento de Benamaurel. Baza, 2012, pp. 287-310.
- JÉREZ HERNÁNDEZ, J. M.: «Fiestas de Moros y Cristianos en la Alpujarra», en MARTÍNEZ POZO, M. Á. (coord.): *Fiestas de Moros y Cristianos en España. Huella del milenio del reino de Granada*. GDR Altiplano de Granada y Excmo. Ayuntamiento de Benamaurel. Baza, 2012, pp. 194-214.

- JÉREZ PERCHET, A.: *Impresiones de un viaje*. P. Ventura. Granada, 1875.
- LÓPEZ CASTILLA, F. J.: «Las fiestas de Moros y Cristianos en la costa tropical (Vélez de Benaudalla)», en MARTÍNEZ POZO, M. Á. (coord.): *Fiestas de Moros y Cristianos en España. Huella del milenio del reino de Granada*. GDR Altiplano de Granada y Excmo. Ayuntamiento de Benamaurel. Baza, 2012, pp. 215-230.
- LÓPEZ GARCÍA, B.: «Arabismo y orientalismo en España: Radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo», en MORALES ELZCANO: «Africanismo y orientalismo en España» en *Awraq*. Anexo al volumen xi, 1990, pp. 35-69.
- MANZANARES DE CIRRE, M.: *Arabistas españoles del siglo XIX*. IHAC. Madrid, 1972.
- MARTÍNEZ DE LA ROSA, F.: *Hernán Pérez del Pulgar, el de las hazañas. Bosquejo histórico*. Imprenta de D. Tomás Jordán. Madrid, 1834, pp. v-vi.
- MARTÍNEZ POZO, M. Á.: *Descubre el origen... Fiestas de Moros y Cristianos en la comarca de Baza*. II parte. Imprenta Cervantes. Baza, 2008.
- MARTÍNEZ POZO, M. Á.: *En busca de la verdad... Fiestas de Moros y Cristianos en la comarca de Baza*. II parte. Imprenta Cervantes. Baza, 2009.
- MARTÍNEZ POZO, M. Á.: *Fiestas de Moros y Cristianos en España. Huella del milenio del reino de Granada*. GDR Altiplano de Granada y Excmo. Ayuntamiento de Benamaurel. Baza, 2012.
- MARTÍNEZ POZO, M. Á.: *Escuela, docentes y fiestas de Moros y Cristianos en el antiguo reino de Granada*. Ed. Círculo Rojo. Almería, 2013.
- MARTÍNEZ POZO, M. Á.: *Moros y cristianos en el mediterráneo español: antropología, educación, historia y valores*. Ed. Gami. Granada, 2015.
- MARTÍNEZ POZO, M. Á.: «La Alhambra romántica y el mestizaje gitano-morisco», en *Revista Cultura Gitana Amarí*, 4. Sevilla, 2016, pp. 12-13.
- MARTÍNEZ POZO, M. Á.: *Una fiesta camaleónica. Fiestas de Moros y Cristianos de Orce*. Ed. Gami. Granada, 2016.
- MELLADO, F. de P.: *Recuerdos de un viaje por España*. Vol. 3. Madrid, 1851.
- MÚJICA PINILLA, R.: «Apuntes sobre moros y turcos en el imaginario andino virreinal», en *AHlg*, 16. 2007, pp. 169-179.
- MUÑOZ RENEDO, C.: *La representación de Moros y Cristianos de Zújar. Cautiverio y Rescate de Nuestra Señora de la Cabeza*. Instituto Miguel de Cervantes. Departamento de Dialectología y Tradiciones Populares. CSIC. Madrid, 1972.
- MUÑOZ RENEDO, C.: «Los Moros y Cristianos de Valcabra», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. CSIC. Madrid, 1996.
- NAVARRO VILLPLANA, H.: «La antigüedad de la fiesta de Moros y Cristianos en Petrer y su incidencia social», en *Actas del II Congreso Nacional de las Fiestas de Moros y Cristianos*. Imprenta Gráficas Cambra. Ontinyent, 1986.
- RUIZ BAÑOS, R.; MALDONADO CALVACHE, F., y BAILÓN MORENO, R.: «Los Moros y Cristianos de Benínar de 1860», en *Farua*, 14. Almería: Diputación Provincial de Almería, 2011.
- SÁNCHEZ HERRERO, J.: *Historia de la Iglesia en España e Hispanoamérica*. Sílex. Madrid, 2008.
- SERRANO SERRANO, J.: «Apuntes históricos sobre la fiesta de Moros y Cristianos de Benamahoma», en *Revista de Fiestas y Luchas de Benamahoma*, Grazalema, 2012.
- VILAR, J. B.: *Colonización hispánica de la Argelia francesa. Emigración española a Argelia*. Madrid, 1975.
- VIÑES MILLET, C.: *Granada y Marruecos: arabismo y africanismo en la cultura granadina*. Legado Andalusi. Proyecto Sur Ediciones. Granada, 1995.
- VV. AA.: *Religiones y culturas. La enciclopedia del estudiante*. Santillana. Madrid, 2005.
- VV. AA.: «Fiestas de Moros y Cristianos en la costa tropical: Molvízar», en Martínez Pozo, M. Á. (coord.): *Fiestas de Moros y Cristianos en España. Huella del milenio del reino de Granada*. GDR Altiplano de Granada y Excmo. Ayuntamiento de Benamaurel. Baza, 2012, pp. 231-246.

LA FIESTA DE LA TIRANA (CHILE). UNA CELEBRACIÓN ENTRE EL SINCRETISMO Y EL CAMBIO DE VALORES

José-Luis Anta Féliz

La fiesta como sincretismo

La fiesta en honor de la Virgen del Carmen, y conocida como la Tirana, viene a celebrarse todos los años durante la primera mitad del mes de julio en un pequeño pueblo del mismo nombre situado en la primera región de Chile, en la pampa del Tamarugal, muy cerca de la frontera que une Chile con Bolivia y Perú. La zona se ha destacado siempre por la extracción del guano y del salitre, siendo históricamente esta (hasta la aparición de los abonos industriales), junto con el desierto de Atacama, los grandes extractores y exportadores de salitre al resto del mundo. La fiesta es una de las tantas representaciones de religiosidad popular mariana que podemos encontrar en América Latina, así como en el resto del mundo católico. La nota que destaca en este tipo de fiestas, dentro de un lugar como Chile, es lo que tiene de sincretismo religioso, que es, en principio, el resultado del contacto entre dos religiones y que fundamentan una representación nueva y distinta de creencia. El sincretismo tomó forma históricamente con el contacto de poblaciones aymaras en las sucesivas expediciones hacia el sur provenientes del virreinato del Perú, aunque sería necesario reseñar que antes de la llegada de españoles la cultura aymara ya había estado expuesta a formas de sincretismo, así como a otras organizaciones sociales, fundamentalmente la cultura tiahuanaco o con el mismo Imperio inca. El resultado de esto viene a ser el proceso sincrético que hoy en día es observable en esta fiesta religiosa (Núñez, 1989; García Arribas, 1989; Oreste Plaht, 1966; Kessel, 1976, 1981, 1987, 1992, 1993).

A parte de encontrar un ejercicio de *resistencia* a la aculturación contra un «dogma universal» y «universalizante», ejerciendo una mirada local o una forma esencial de entender e interpretar lo estrictamente «ortodoxo», creando nuevas formas de representación religiosa, se pueden encontrar otros elementos no relacionados directamente con un planteamiento de sincretismo religioso, y que en cierta medida están vinculados con la formación de los estados modernos en América Latina y la llegada de la modernidad. A la vez es obvio que no se puede desligar la fiesta de las salitreras, el control de las fronteras, la guerra del Pacífico, el proceso de construcción identitaria chilena y su idea de nación o, simplemente, el turismo que se ha desarrollado en torno al mismo. Pero, a la vez, todo esto es también una conformación de la explicación, no solo del contexto festivo. Una vez más, el trabajo antropológico se conforma como una doble vía, donde lo que es parte de lo que vemos es, también, una causa definitiva que explica lo que vemos. El trabajo se realiza desde la consciencia de la complejidad de la unión de todos estos elementos, donde la fiesta es sobre todo un catalizador cultural.

La fiesta, la importancia de bailar

La fiesta de la Virgen del Carmen se desarrolla en un pueblo llamado la Tirana que se encuentra a 75 kilómetros de la principal ciudad portuaria de la zona, Iquique. Esta fiesta destaca por dos motivos: el primero, porque es una fiesta de peregrinación a la que llega gente de distintas ciudades del norte de Chile (principalmente Iquique, Antofagasta y Calama); y el segundo es la forma en que se celebra. Los peregrinos se encuadran dentro de lo que se denominan «sociedades de baile», ya que aquí es

donde se encuentra el punto central respecto al ritual con la Virgen: los peregrinos acuden a bailar. Acompañando al baile, los peregrinos van disfrazados con distintos trajes de lo más variopintos, desde trajes de corte más tradicional, como son las kuyacas, sambos, kallawalas, antawaras, hasta trajes de última aparición, como son indios dakotas, siux, gitanos españoles, alibabás o diablos (de este último hay que decir que, si su aparición en la fiesta no se puede considerar tan reciente, ya que están presentes en el tipo de fiesta más clásico, sí hay que decir que su aparición como sociedad de baile es bastante novedoso).

Un primer paso, un primer baile, se sitúa en la plaza del Calvario, emplazada en uno de los extremos del pueblo y donde se encuentra Cristo crucificado. Es aquí donde la institución eclesiástica recibe a los distintos grupos de baile, siendo este un paso previo y necesario antes de ir al templo donde está la Virgen, que se encuentra justo en el centro del pueblo. Una vez saludado el Cristo y bendecido el grupo de baile por parte de la Iglesia, el paso siguiente es ir a saludar un año más a la Virgen del Carmen, la «bienvenida» a la fiesta, en la que cada uno de los grupos de baile, que han ido llegando en días sucesivos, va entrando al templo, y que se desarrolla a partir de cantos y bailes a la Virgen. En los días siguientes, el contacto de los grupos de bailes con el santuario donde está la Virgen se realizará a partir de lo que se denomina los «buenos días», las «buenas tardes» y las «buenas noches», donde los grupos de baile, de forma organizada (pues todos tienen asignado su momento para hacerlo), van entrando uno por uno a cumplimentar sus «saludos».

Los acontecimientos se suceden de esta manera hasta la madrugada del 15 al 16 de julio, día de la Virgen del Carmen y fiesta nacional de Chile. Esa noche, poco antes de medianoche, los bailes cesan gradualmente a la vez que el continuo estruendo que realizan los tambores y los vientos que los acompañan, y, lo que hasta momentos antes era un espacio lleno de grupos danzantes repartidos por el espacio, vendedores, feligreses, penitentes, turistas... se convierte en un gran gentío a la espera de que llegue el día 16 para celebrar el día de la patrona de Chile.

Tras una eucaristía de «bienvenida», celebrada al aire libre, en la que el altar está situado en las propias puertas del santuario, llega lo que se denomina «saludo del alba». Ya es día 16 y, entre fuegos artificiales y vítores de la población congregada en la plaza del santuario, se celebra la llegada de este día tan señalado. Tras este acto litúrgico comienza a diseminarse la multitud congregada alrededor del santuario; de nuevo, empiezan a sonar los tambores y los vientos mientras que los grupos de baile reanudan su tarea, esperando la llegada del día. Las luces acompañan al espacio, las pequeñas Vírgenes hechas por los mismos grupos de bailes están llenas de luces, los grupos que representan a indios dakota o a los pieles rojas encienden grandes fogatas y bailan alrededor de ellas, representando la «danza del fuego». Las máscaras de los bailarines de las diabladas aparecen con pequeñas luces, cambiándose su luminosidad plateada con el sol de la mañana por pequeñas bombillas verdes y rojas que marcan el contorno de los cuernos y la intensidad de los ojos. Entre tanto, las calles del pueblo, que mientras dura la misa del «alba» están medio vacías, nada más acabar se llenan de gente, hasta tal punto de que el andar entre ellas supone una empresa difícil de llevar. La cola de peregrinos que están esperando para poder entrar, tocar y ver a la Virgen un año más se va incrementado de forma desmesurada, y el comercio, que hasta ese día tiene una zona específica, situado en las calles próximas al santuario de la Virgen, se ve incrementado no solo con la venta «formal» de puestos, sino también con puestos esporádicos y vendedores «informales», moviéndose continuamente de un lado a otro con la intención de eludir a los «pacos», denominación popular del cuerpo de carabineros.

Una vez amanecido el día 16 de julio, las calles, aunque con menos actividad que la noche anterior, se encuentran con más gente que los días anteriores y el comercio sigue al mismo rendimiento que por la noche. En la plaza del santuario se ponen unas vallas protectoras que dividen a esta del templo

y su entrada. En las calles, así como en la plaza, se encuentran grupos de baile de lo más variopinto y con sus trajes de gala. Acercándose el mediodía, algunos de los representantes eclesiales, que se encuentran por la zona, empiezan a pedir a los grupos de baile a través de grandes megáfonos, adosados a las partes más altas del templo, que cesen sus actividades. Esta acción hay que repetirla durante un buen periodo de tiempo hasta que, de forma gradual, va cesando el ruido de la música, así como los bailes y, nuevamente, como pasa en la madrugada de este día, la gente se va agolpando en la plaza hasta que empieza la ceremonia.

En esta, a diferencia del día anterior, se puede apreciar cómo existe representación de altos miembros de la Iglesia, acompañados por un cortejo militar. De esta manera, nuevamente comienza la eucaristía, que, igual a la que se podía observar el día anterior, dura unas dos horas y media aproximadamente. La presencia de la Virgen se hace más concreta, la imagen es descendida de lo alto del templo en una especie de «carrucha» para celebrar la eucaristía. Unidos a la imagen de la Virgen se encuentran unos lazos largos, que empiezan a ser lanzados a la gente que está agolpada a su alrededor, como una especie de símbolo de unión entre la Virgen y la gente allí reunida. Otro momento del acto que llama la atención es cuando un grupo de kuyacas, justo en el altar, empiezan a bailar trenzando unos lazos alrededor de una cruz en la que hay una especie de lazo más grueso con los tres colores de la bandera de Chile y en cuyo centro se encuentra una estrella de cinco puntas, similar a la que aparece en la bandera.

Cuando el sol se empieza a esconder y la temperatura se convierte en algo más llevadera, nuevamente se prepara el acto que, en cierta forma, cierra este eje «lineal» festivo, acompañado con la «despedida» de los grupos de baile. Estamos hablando de la procesión de la Virgen del Carmen, a la que sacarán por las calles de la Tirana. Quizás este es el momento de mayor fervor en las calles, donde, a parte de los grupos danzantes, que se encuentran en un sitio destinado para cada grupo de baile esperando a que pase por su lado la Virgen, encontramos un gran gentío ocupando las calles. La Virgen sale acompañada de otras dos imágenes más, la de Cristo y la de san José, custodiadas por el grupo de baile de los «chinos» y por el cuerpo de carabineros. Las imágenes salen en línea recta por la plaza, que está en la entrada al santuario, y cuando llegan al final de esta empiezan su recorrido por las calles del pueblo. La procesión se basa en un acto repetitivo de encuentro de la Virgen con los distintos grupos de baile. Una vez que la imagen llega ante cada una de los grupos, los miembros de estos empiezan a cantar a la imagen, siempre mirándola a la cara, lo que hace que el grupo de baile, que va en procesión, vaya caminando hacia atrás y siguen así hasta que acaban la canción, momento en el que se apartan hacia un lado y la imagen sigue su camino al encuentro con otro grupo, siendo este proceso cíclico a lo largo de toda la procesión. Una vez que la Virgen vuelve nuevamente a la plaza, llega el «encierro», en el que hay una despedida multitudinaria de todos los feligreses congregados allí.

Para acabar este proceso de los actos litúrgicos, tiene lugar un último acto: la «despedida» de los grupos de baile. Si estos, cuando llegan a la fiesta de la Tirana, van primero a la plaza del Calvario a dar la «bienvenida» para posteriormente dirigirse al santuario donde se encuentra la Virgen, en la «despedida» se desarrolla la acción a la inversa. Es decir, en un primer momento llegan al santuario para despedirse de la Virgen y posteriormente llegan a la plaza del Calvario para despedirse de Cristo. Debido a la cantidad de grupos que van todos los años a la Tirana, estas «despedidas» tienen un estricto horario para los grupos de baile, teniendo un turno establecido para su despedida. Este turno va determinado a partir de las asociaciones, es decir, cada asociación tiene un tiempo determinado para la despedida basado en la cantidad de grupos que lo formen.

Quizás este momento es el más emotivo para los bailarines, donde es común observar a muchos de ellos llorando, llenos de emoción, cuando están saliendo del templo; se trata de uno de los momentos

en los que se puede observar una mayor expresión de tristeza en la fiesta. Pero esta sensación, en lo que se refiere a la despedida en la plaza del Calvario, cambia nuevamente por un sentimiento de alegría: la que se ve reflejada ya desde el trayecto del santuario a la plaza, donde los miembros más jóvenes del baile van haciendo una especie de juego de la «serpiente», tirando unos de otros y corriendo hasta que llegan a la plaza. Una vez allí, delante de la imagen de Cristo, nuevamente empiezan a bailar y a cantar despidiéndose de él. En este espacio, en muchas ocasiones, se puede ver al presidente de grupos de bailes, a sus caporales dando algún discurso de despedida, y también es el momento en que se le da la enhorabuena a la gente que ya ha cumplido su manda y ya deja de bailar. Tras esto se ve cómo la gente que hay en el pueblo comienza a disminuir gradualmente.

Un nuevo espacio para otros valores

Como bien habla Hugo Nutini, América Latina es un continente donde la etnohistoria ha encontrado un sitio propicio para su desarrollo (2001). La etnohistoria trata de acercarnos, a diferencia de otras formas de estudios históricos, a un estudio propio, a una comunidad o una civilización en específico. Dentro de esta podemos ver cómo se mueven dos tipos de investigadores: el historiador y el antropólogo. El historiador, y aunque esto siempre no responda a lo mismo, se mueve bajo preceptos de estudios más generales, mientras que la focalización del antropólogo está más presente en estudios más específicos y menos generales. En definitiva, la etnohistoria es un estudio histórico social y cultural en el que se intenta ver las distintas evoluciones que sufrió, en el caso de América Latina (por lo que se refiere a este estudio), las distintas culturas prehispánicas a partir del contacto con la cultura colonizadora, en el cual hay un interés por unir un proceso diacrónico con uno sincrónico.

Como ya he comentado, el interés de este trabajo va enfocado a un tipo de estudio cultural propio del momento actual de la fiesta religiosa (la celebración de la festividad de la Virgen del Carmen en la Tirana). Por eso se centra tanto en el proceso etnográfico. Pero esto no niega que, lo que en la actualidad se puede observar, no tenga indicios de un pasado, de un proceso que bien podríamos denominar histórico. Dentro de este proceso histórico, me centro no solo en procesos tradicionales previos al propio valor cultural antes de la llegada colonial de los españoles, sino también en otros procesos coloniales, en los que, quizás, algunos estudios no se han centrado con tanta precisión y que, para «descubrirlos» solo es necesario asistir a la fiesta, para constatar que están presentes y que tienen cierta relación con los procesos de llegada de la modernidad y que matiza el cambio de la sociedad folk, cambios propios de una sociedad rural a una urbana. Quizás sí que existe una diferencia respecto a la forma de acercarse y relacionar procesos diacrónicos y sincrónicos con respecto al objeto de estudio, algo que muchas veces viene determinado por la propia dirección de ambos procesos, ya que, mientras la relación *diacrónico-sincrónico* habla de procesos *históricos*, la relación de *sincrónico-diacrónico* habla de procesos (a parte de históricos) de *memoria*. Una memoria está muchas veces impresa a partir de la propia dialogía, pero también *observable* en el espacio de estudio. De esta manera, se pueden ver en la propia fiesta de la Tirana procesos relacionados con la propia «chilenización» de una zona como es Tarapacá (primera región de Chile), que siempre ha mantenido disputas entre Chile, Perú y Bolivia. Así como la industrialización salitrera de la zona norte de Chile y que está tan presente en la fiesta, no solo en lo observable, como el hecho de que muchos de los grupos de bailes tengan el nombre de alguna de las antiguas salitreras, sino también en ejercicios dialógicos, como, por ejemplo, la entrevista realizada a uno de los partícipes de la fiesta, quien recuerda la conexión de esta con su infancia en las salitreras. A esto hay que unir todo un proceso relacionado con la fiesta, como la venta y el turismo.

Lo primero que llama la atención al llegar a la fiesta es la cantidad de banderas de Chile que se encuentran inmersas en la fiesta, cuya presencia va más allá de ser puros objetos representativos. De hecho, forman parte de muchos de los trajes de los propios bailarines, que los tienen configurados con los colores de la bandera de Chile, de la misma manera que, centrando la mirada en símbolos propiamente religiosos, también pueden distinguirse junto con la enseña nacional o amarrados con cintas con los tres colores símbolo de la bandera e, incluso, formando parte de la decoración del propio manto de la Virgen. Otro punto que acompaña a esta fiesta es la existencia de las salitreras (ya abandonadas en la actualidad), signo distintivo del lugar y que se demuestra en que muchas de las sociedades de baile tienen el nombre de antiguas exsalitreras del norte de Chile, así como que no sea raro encontrar bailes cuyo nombre proviene de una antigua salitrera como Humberstone o Santa Laura. Fue también uno de mis informantes el que nos habló de la relación de la fiesta con las oficinas salitreras y de cómo él, de pequeño, iba desde Humberstone a la fiesta de la Tirana, y que en todas las oficinas salitreras existía un equipo de fútbol y una sociedad de baile, y que la fiesta no era tan multitudinaria como hoy se podía ver. Todo esto relaciona a la fiesta con dos puntos importantes y que hoy en día no se cuestionan tanto: por un lado, es que el número de visitantes a la fiesta ha crecido considerablemente, habiéndose ampliado a otros sectores, y por otro, la relación directa que tenía con una zona específica de la región de Tarapacá. Con relación a las salitreras, debemos comentar otra cuestión que difiere de esa consideración de un origen en la fiesta de sociedades folk, procedentes de comunidades *hayllus* (Núñez, 1989), ya que, como pude comprobar, las sociedades que allí se encuentran desde el comienzo de la fiesta, tal y como hoy la conocemos, provienen de comunidades realmente industrializadas. Allí donde un pueblo nacía y donde se fundaba una salitrera, si esta desaparecía, desaparecía el pueblo, no existiendo ese sistema de *reciprocidad* que destaca de las comunidades *hayllus*.

Para finalizar, dentro del contexto festivo pude encontrar otro eje discursivo donde se determinaban ejercicios de tradición y modernidad y donde se homogeneizaban muchas acciones, en un mismo discurso constantemente repetido, de «esto antes no era así». Pude comprobar cómo había una división dentro de los actores socioculturales que se movían por mi espacio de estudio: mientras unos determinaban la fiesta como algo estrictamente religioso, otros hablaban de otras actividades que siempre se habían desarrollado en ella. Un primer asunto que debo tratar sobre esto es mi interés por ver hasta qué punto se desarrollaba en la fiesta esa idea de sincretismo religioso, y, por otro, por qué esa idea de contraponer el comercio a la fiesta como un hecho *a posteriori*, y que, en cierta forma, se estaba interrumpiendo (según algunos de mis informantes) el «verdadero» sentido de ella. Ambos hechos en cierta medida estaban conectados, como un eje de *resistencia* entre la tradición y la modernidad, pero simplemente como un hecho discursivo y que, en multitud de ocasiones, tomaba un cierto tinte paradójico, como puede ser el caso de las diabladas. En estas sociedades de baile, dentro de las entrevistas que pude desarrollar a sus distintos componentes, así como en mi propia observación, tuve la ocasión de ver que, por un lado, se «jugaba» con cierta *forma tradicional*, tanto en su discurso como en su propia actuación; y, por otro lado, muchos de los bailarines con los que hablé me comentaron que hoy en día la fiesta estaba desarrollando unas características que no les permitían ejercitar su «manda» de una forma correcta, ya que cada vez más la fiesta estaba siendo ocupada por comerciantes y turistas, así como por gente que se acercaba por unos motivos distintos a los que la fiesta tenía, y que la fiesta estaba formada a partir de un interés específico como es bailarle a la Virgen. Sin embargo, y en contraposición, otros me hablaron del interés estético que traían las diabladas para la propia fiesta, ya que eran los bailes más llamativos, más ostentosos y a su vez más numerosos y que, en cierta forma, eran estos bailes los que estaban convirtiendo a la fiesta en algo realmente llamativo para el turismo, que la fiesta era cada vez más conocida como una fiesta donde destacaban los bailes de las diabladas. No es de extrañar, puesto que era un hecho observable a partir de sus actuaciones.

Mientras que otras sociedades danzantes jugaban con una «puesta en escena» muy reducida, las diabladas representaban una auténtica puesta en escena «a lo grande», donde lo ostentoso de sus trajes, la calidad del sonido del que se acompañan y el cada vez mayor número de bailarines es lo que consigue crear un ambiente muy propicio para la congregación de observantes, cosa que no ocurría con otro tipo de bailes.

Así, dentro de este ritual como es bailar, en gran medida, se podía vislumbrar un aura que poco tenía que ver con una acción estrictamente religiosa, que se movía bajo una idea de *espectáculo* no enfocado hacia la Virgen, sino al público asistente. Es aquí donde se muestra el aspecto paradójico del que hablaba con anterioridad, ya que puede surgir la cuestión de si, en realidad, la fiesta o, en su defecto, los bailes de las distintas agrupaciones que en ellos se desarrollan como ritual principal de esta, tienen un carácter religioso o, como algunos han comentado, un carácter simplemente folklórico (sobre esta cuestión, puede verse Henríquez Rojas, 1996; 1997). Realmente, en mi modesta opinión, creo que, en cierta forma, eso mismo es lo que determina a esta fiesta: que ambas cosas se desarrollan conjuntamente y aquí es donde se puede ver la interacción entre los sistemas tradicionales en un ritual y la llegada de la modernidad en ellos. De esta manera, dentro del baile encontramos una serie de preceptos que deben cumplirse a rajatabla y que están unidos para desarrollar de forma correcta el ritual directamente enfocado hacia la Virgen, reflejado en toda una serie de castigos para quienes inflingen la forma «correcta» de acercarse y desarrollar el ritual. En todas las entrevistas que he podido realizar, así como en las diversas conversaciones informales, pude comprobar cómo el sistema de castigo que suponía el no bailar o bailar en la posición de los más pequeños, entre otras cosas, sí era considerado como algo realmente enfocado al propio ritual como acto religioso y proveniente de un sistema tradicional.

BIBLIOGRAFÍA

GARCÍA ARRIBAS, José J. *Los bailes religiosos del norte de Chile*. Santiago de Chile: Seminario Pontificio Mayor de los Santos Ángeles Custodios, 1989.

HENRÍQUEZ ROJAS, Patricia. *¿Por qué bailando? Estudio de los bailes religiosos del Norte Grande de Chile*. Santiago de Chile: FONDART, 1996.

— *Bailes religiosos de la Tirana*. Iquique: Finissimo, 1997.

KESSEL, Juan van. *El desierto canta a María. Bailes chinos de los santuarios marianos del Norte Grande*. Santiago de Chile: Ediciones Mundo, 2 tomos, 1976.

— *Danzas y estructuras social de los Andes*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina, 1981.

— *Lucero del desierto*. Iquique: Universidad Libre de Ámsterdam-CREAR, 1987.

— *Cuando arde el tiempo sagrado*. La Paz: Hisbol, 1992.

— *Pachamama, la Virginia: la que creó el mundo y la que fundó el pueblo*. Puno: CIDSAPUNO, 1993.

NÚÑEZ ATENCIO, Lautaro. *La Tirana del Tamarugal, del misterio al sacramento*. Antofagasta: Universidad del Norte, 1989.

NUTINI, Hugo. «Aportaciones del americanismo a la teoría y la práctica de la antropología moderna». En *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia* (Miguel León-Portilla, coord.). México: FCE, 2001.

ORESTE, Plath. *Folklore religioso chileno*. Santiago de Chile: PlaTur, 1966.



¿ERES CLIENTE CERO? **CERO COMISIONES**

PLAN CERO COMISIONES

Para que no pagues comisiones de mantenimiento de tu cuenta,
ni por transferencias, ni cheques, ni de tu tarjeta.

Infórmate de las condiciones en tu oficina EspañaDuero
y apúntate al Plan Cero Comisiones.



Revista de **FOLKLORE**

Fundación Joaquín Díaz

www.funjdiaz.net

