

SIMPOSIO SOBRE PATRIMONIO INMATERIAL

LA VOZ Y LA NOTICIA

Palabras y mensajes en la tradición hispánica

Organiza

Fundación Joaquín Díaz

© de la edición **Fundación Joaquín Díaz**

© de los textos **Sus autores**

1.^a edición, abril de 2007

ISBN **978-84-934808-7-5**

DL **M-17823-2007**

Diseño y producción **Juan Antonio Moreno / tf. media. Uruña**

Maquetación **Francisco Rodríguez / tf. media. Uruña**

Fotomecánica **Cromotex**

Impresión **TF. Artes Gráficas**

LA NECESIDAD DE COMUNICAR

6

La transmisión de los mitos en la tradición occidental

Juan José Prat Ferrer

26

Las "Misiones" o la Santa Misión

Luis Resines

54

Pregones y pregoneros en la literatura

Ramón García Mateos

76

Mensajes de España a América: "Apretar con el puño el humo o el viento". La Inquisición y la cultura popular

Mariana Masera

FORMAS DE COMUNICAR

98

Oralidad y mentalidad: las narrativas del tiempo en la construcción social del pasado

Luis Díaz G. Viana

112

Periodismo y tradición

Carlos Blanco

130

De Jerónimo Nadal al hipertexto: el lenguaje de la información en la cultura visual

Gonzalo Abril

136

Palabra e imagen. Argumentos y guiones

Juan Antonio Pérez Millán

LA NOTICIA EN LA TRADICIÓN ORAL

146

La lírica trovadoresca: una estrategia métrico-melódica [oral] para la difusión de ideas y noticias en la Edad Media

Antoni Rossell

182

El romancero noticiero en la tradición oral andaluza. El romance / canción de *Diego Corrientes*

Pedro M. Piñero Ramírez

212

Dragones medievales, caimanes neoyorquinos, *aliens* espaciales, tortugas Ninja, ratas de Lovecraft (y un topo gigante de Kafka)

José Manuel Pedrosa

256

El uso del espacio y su simbolismo en una aldea de la Sierra de Gredos

William Kavanagh

278

Currículos

La transmisión de los mitos en la tradición occidental

Juan José Prat Ferrer
Universidad SEK de Segovia

La transmisión del patrimonio

En su *Introduction à la médiologie* (1999) el periodista, profesor de filosofía e investigador francés Régis Debray (1941-) afirma que cuando se habla de patrimonio¹, el concepto de transmisión va más allá del de comunicación, puesto que la transmisión es el transporte de información a lo largo del tiempo e involucra a la memoria colectiva², mientras que la comunicación o transporte de información en el espacio sólo se refiere a la circulación de mensajes en un momento dado. La transmisión del patrimonio es, por tanto, un largo proceso³. Así pues, al enfrentarnos al mito como fenómeno histórico será mucho más ventajoso estudiarlo desde la perspectiva de su transmisión que desde la de su comunicación.

Mito

Antes de entrar de lleno a analizar la transmisión de los mitos, es conveniente que nos detengamos a estudiar cómo se ha definido el mito en nuestra cultura occidental. Ya en la Antigüedad clásica⁴, y durante muchos siglos, el mito se consideró como un relato que los hechos no apoyan, y muchas veces fue relegado a la categoría de “cuentos de viejas”. Pero el hombre culto nunca llegó a sentirse cómodo con esta concepción, y por ello ideó otras formas de entender este fenómeno que, al igual que la lengua, se remonta al amanecer de las culturas, mucho antes de la llegada de la escritura. El mito fue entonces concebido como un relato alegórico, como una ciencia rudimentaria, como un producto de la fantasía artística, como una distorsión de la historia, como una enfermedad de la lengua, como una creación animista, como una degeneración del pensamiento religioso, como una proyección de fenómenos astrales, como una explicación del rito, como un recuerdo de un parricidio primordial, o como un producto del inconsciente colectivo. Todas estas interpretaciones sirvieron para que el mito no desapareciera con el correr de los siglos del imaginario colectivo de las comunidades eruditas. De este modo, los mitos no sólo fueron transmitidos por los depositarios de las tradiciones folklóricas y por los creadores y vulgarizadores de la cultura popular, sino también por los agentes eruditos de la cultura occidental. Ya que las definiciones que se han formulado sobre este fenómeno cultural han sido innumerables, para poder abarcarlas será preciso agruparlas en unas pocas categorías principales, se-

¹ La UNESCO ha usado indistintamente patrimonio intangible o inmaterial, para significar “los usos, representaciones y expresiones, así como el conocimiento y las habilidades necesarios asociados que las comunidades, grupos y, en

algunos casos, los individuos reconocen como parte de su patrimonio cultural”; es dentro de este concepto donde debemos colocar los mitos. Cfr. UNESCO [2004].

² La “memoria colectiva” se suele relacionar con la historia y el

“imaginario colectivo” se usa más para referirse al pensamiento mítico.

³ R. Debray 2001, p. 32.

⁴ Antes, en la época primitiva, la palabra *mythos* significaba palabra, discurso o relato.

leccionando de la gran cantidad de estudios los que mejor nos sirvan para comprender las diversas orientaciones:

Un grupo lo forman las definiciones que lo ven desde el punto de vista de una explicación de lo natural, y lo presentan como los primeros balbuceos del pensamiento científico. El famoso escritor escocés James George Frazer (1854-1941), que escribió entre 1890 y 1915 su famoso libro *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*, obra que colecciona mitos, leyendas, ritos y tabúes de los pueblos antiguos y de los primitivos contemporáneos, veía los mitos como intentos precientíficos de explicar el mundo natural. La mitóloga alemana radicada en Estados Unidos Edith Hamilton (1867-1963), autora de *Mythology* (1942), otro libro que hoy día se sigue editando, afirmaba que en la época en que publicaba el libro, los mitos se consideraban una ciencia primitiva, el resultado de los intentos del hombre por explicar lo que veía a su alrededor. Señalaba, sin embargo, que hay muchos mitos que no explican nada, y aunque los consideraba puro entretenimiento, veía en ellos un fuerte componente religioso. En tiempos más cercanos, el profesor de la Universidad de Sheffield John William Rogerson (1935-) también cree que la mitología es una especie de ciencia incipiente, codificación simbólica de la historia y relato que expresa valores e ideales⁵. El debate sobre la oposición entre pensamiento mítico y pensamiento racional y científico pertenece a este ámbito; algunos estudiosos han concebido el mito como una creación irracional y por tanto opuesta a la razón y a la ciencia, otros, en cambio, ven continuidad en estas tres modalidades de pensamiento.

En otro grupo de definiciones, más numeroso, se considera el mito desde el punto de vista de lo social, y se presenta como una forma de justificar los paradigmas y estructuras de las comunidades humanas; estas definiciones suelen encontrar una relación entre el mito y el rito. La escuela de los Cambridge Ritualists, que se desarrolló durante la última década del siglo XIX y las dos primeras del siglo XX, estudiaba esta relación; para ellos el mito era la explicación del rito. Así, por ejemplo, la historiadora del arte clásico Jane Ellen Harrison (1850-1928) opinaba que el mito procede del rito: la gente crea mitos para justificar los ritos con que representan sus creencias. En su *Antología de leyendas* el filólogo soriano Vicente García de Diego (1926-1978) afirma que “para algunos etnólogos, el mito es una creencia ritual del mundo sobrenatural; de tal modo que, si no va la creencia acompañada de un rito, la creencia es una leyenda”⁶. Sin embargo, el filólogo e historiador de las religiones Georges Dumézil (1898-1986), señalaba en un artículo suyo titulado “Le mythe et l’histoire” que a menudo el mito se desprende del rito y lleva una vida independiente; el resultado de esta transformación es el cuento⁷. Para el antropólogo polaco Bronislaw Malinowski (1884-1942) y el antropólogo social británico Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1953), que fueron los representantes más significativos de la escuela funcionalista, el mito y el rito se integran junto con otros aspectos culturales para justificar y servir de apoyo a las relaciones sociales entre los miembros de las comunidades.

⁵ J. Rogerson, 1974, pp. 274-278.

⁶ V. García de Diego 1958, pp. 1, 7. El antropólogo y africanista estadounidense, William Russel Bascom (1912-1981) distinguió el mito de la leyenda por la actitud que el narrador mantiene hacia el material que presenta: los mitos se tienen por sagrados, las leyendas, no; los mitos ocurren en

un pasado remoto, en otro mundo o en el mundo anterior (*in illo tempore*), mientras que las leyendas pertenecen al pasado histórico; en los mitos los personajes pueden ser dioses o animales, mientras que en las leyendas los protagonistas son, por lo general, seres humanos. Cfr. W. Bascom 1965.

⁷ También el investigador judío Theodor Herzl Gaster (1906-1992) afirmaba que cuando el rito desaparece, el mito puede continuar su vida adoptando una forma literaria, pero al hacerlo sufre reelaboraciones y modificaciones. Cfr. L. Duch, 1998, pp. 187-188.

El catedrático de historia de las religiones de la Universidad de la Sapienza en Roma, Angelo Brelich (1913-1977), autor de *Gli eroi greci* (1958), intenta mostrar el complejo de asociaciones que se dan tanto en el mito como en el rito y que tienen que ver con temas como la muerte, el combate, las competiciones atléticas, las profecías, las curaciones, los misterios, los oráculos, la fundación de clanes y de ciudades y los ritos de iniciación⁸. Pero lo más interesante del pensamiento de Brelich es su acercamiento de tipo folklórico al estudio de los mitos: mantenía la importancia del estudio de las diversas variantes del mito dentro de la tradición, así como la de los otros mitos que existen en la misma cultura; para él, el análisis de un mito aislado no revela su propio significado de un modo completo; es preciso, pues, tener en cuenta el contexto de la tradición. En cuanto a la cuestión de la precedencia del mito o del rito, Brelich señalaba que ningún mito griego ha llegado hasta nosotros en su contexto ritual; sólo los conocemos en su forma literaria. En un momento dado, el mito se separó del rito y comenzó a tener su propia vida; quizá por eso opinaba que la naturaleza del mito es existir como narración y que fuera de ella no tiene existencia independiente⁹. Por su parte, el fenomenólogo de la Sorbona, Paul Ricoeur (1913-2005) opina que las funciones más importantes que posee el mito hoy día son las de fundamentar y legitimar las acciones rituales del hombre actual; para él, el mito auténtico no explica nada, su función no es otra que la de revelar al hombre sus lazos con lo sagrado¹⁰.

Algunas definiciones enfocan el mito desde el punto de vista de lo psicológico y lo muestran como una representación simbólica. La visión del neurólogo austríaco Sigmund Freud (1856-1939), fundador de la teoría moderna del psicoanálisis, era que los mitos son comparables a los sueños y que emergen del subconsciente. Freud encontró la información sobre su significado no en el individuo, que no puede informar sobre lo que pasa en su subconsciente, sino en el folclore:

“Derivamos nuestro conocimiento de fuentes muy diversas: de los cuentos maravillosos y los mitos, de los chistes y ocurrencias, del folclore, es decir, de lo que sabemos sobre usos y costumbres, dichos y canciones de diferentes pueblos, y del uso coloquial y poético de la lengua. En cualquier parte de estos campos ocurre el mismo simbolismo, y en muchos de ellos podemos llegar a comprenderlo sin que se nos haya enseñado nada sobre ellos. Si consideramos estas diversas fuentes individualmente, encontraremos un gran número de paralelos al simbolismo de los sueños, lo que nos convence de lo correcto de nuestras interpretaciones”¹¹.

El psicólogo suizo Carl Gustav Jung (1875-1961) afirmaba que los mitos eran productos del inconsciente colectivo, que es el patrimonio psíquico que conserva el conocimiento con el que nacemos. Este inconsciente contiene los arquetipos, imágenes primordiales y tendencias a experimentar cosas de cierta manera. Gracias al inconsciente colectivo compartimos experiencias e imágenes similares en sueños, fantasías, mitos y cuentos. Los símbolos que reconocemos inmediatamente no son sino la conjunción de la realidad interior inconsciente con la exterior¹². Para Jung, los mitos preceden a cualquier tipo de cultura, aunque su expresión verbal se adecua a cada comunidad humana. Los arquetipos aparecen

⁸ Cfr. A. Hillebeitel 1990, pp. 32-33.

⁹ Cfr. L. Duch 1998, pp. 171-172 y 191.

¹⁰ Cfr. L. Duch 1998, p. 60.

¹¹ S. Freud 1999, p. 188.

¹² Cfr. I. Hassan 1952, p. 209.

no sólo en los mitos y en los cuentos, sino también en los sueños y en los productos de la fantasía; todos ellos se forman en el inconsciente colectivo.

El poeta y profesor de crítica literaria John Frederick Nims (1913-1999) concibe el mito como el producto del pensamiento simbolizador del ser humano¹³. No es necesariamente un inconsciente, sino lo que hoy llamamos el imaginario colectivo lo que constantemente crea, recrea y transmite los mitos.

Estos tres puntos de vista no son excluyentes, así, por ejemplo, para el mitólogo estadounidense Joseph Campbell (1904-1987), los mitos no sólo explican el origen del cosmos y validan las cuestiones sociales, sino que también se dirigen a lo más profundo de la psiquis humana. Campbell afirmaba que los mitos sirven para dirigir las energías psíquicas, aunque para él, el mito es más una obra de arte que una proposición científica. Por su parte, el profesor de lenguas clásicas de la Universidad de Arizona, Norman Austin, en su libro *Meaning and Being in Myth* (2002) afirma que el mito proporciona una explicación a todo, ya sean las leyes naturales, las estructuras sociales, la ética o la dinámica de la psiquis individual, pues cada mito presupone una cosmología y contiene un sistema teórico completo¹⁴.

Finalmente, cabe señalar que el mito se ha empezado a estudiar en sí mismo, como historia sagrada y como modelo de proceso lógico, ya sea haciendo hincapié en sus valores religiosos o ya poniendo de relieve las estructuras de su pensamiento.

El antropólogo y sociólogo francés Claude Lévi-Strauss (1908-1990) afirmaba que en el mito se encuentran los componentes nucleares de la conciencia cultural, que reflejan el pensamiento de la sociedad y que a la vez contribuyen a darle forma¹⁵. Consideraba que el mito es un tipo de lenguaje, que su forma de expresión más importante es la verbal, y que posee las mismas estructuras que Saussure había descrito para la lengua. De hecho, podía tratar al mito como la estructura invariante (lengua), y a los textos concretos como sus variantes (habla). Claude Lévi-Strauss nos ofreció un acercamiento estructural al mito por medio del cual intentaba descubrir la lógica que subyace en él, buscando los patrones básicos del pensamiento humano.

Quizá una de las personalidades más conspicuas en esta orientación es el investigador rumano Mircea Eliade (1907-1986), quien afirmaba que el mito es un modelo para las sociedades, pues se manifiesta como una historia sagrada que narra un acontecimiento que ocurrió en el tiempo primordial de los orígenes; el mito es siempre un relato de una creación, cuenta cómo algo llegó a ser. Esta historia se considera verdadera, pues narra realidades, y sagrada, porque estas realidades son producto de seres sobrenaturales. El mito es, además, un paradigma: el hombre, al conocer este relato, sabe el origen de algo y, por tanto, sabe también cómo crearlo o manipularlo. El mito es también un conocimiento que se adquiere de forma ritual, ya sea por medio del relato ceremonial o directamente por medio de un rito, del que es modelo y justificación. Es algo que se vive, y con él se viven también los acontecimientos que se recuerdan o se actúan. También para Lauri Honko (1932-2002), profesor de las universidades de Helsinki y Turku, todos los mitos explican los orígenes y proporcionan, además, los contenidos de los ritos, que representan su contexto más natural,

¹³ J. Nims 1974, p. 42.

¹⁴ N. Austin 2002, p. 2.

¹⁵ Además, mientras que Propp estudiaba las relaciones

sintagmáticas, Lévi-Strauss estudiaba los paradigmas.

pero su función primordial es la de servir de paradigma al ser humano¹⁶. Siguiendo una línea de pensamiento parecida, el profesor de griego de la Universidad de Cambridge Geoffrey S. Kirk afirmaba que

“los mitos no sólo son importantes por la función que han desempeñado en las sociedades primitivas, analfabetas, tribales o rurales ni por la forma en que los antiguos mitos griegos han echado raíces en la cultura de las naciones occidentales, sino también por la insistencia con que el hombre busca formas de pensamiento, de expresión y de comunicación casi místicas en una edad supuestamente científica”¹⁷.

Tradiciones vivas y muertas

Hoy día, en plena globalización, tenemos a nuestra disposición un vasto repertorio de mitos que, atendiendo a su carácter de *mentifactos*¹⁸, podemos dividir en dos grandes grupos, unos forman *tradición viva*, reconocible por su carácter folklórico y porque se guardan en la memoria humana, y otros constituyen una *tradición muerta*, perteneciente a una cultura erudita que guarda el saber en bibliotecas y museos. Ambas tradiciones se transmiten, aunque por vías diferentes. Así nos lo explica el mitólogo francés Jean-Pierre Vernant (1914-):

“El mito sólo permanecerá vivo si sigue siendo contado, de generación en generación, en el transcurso de la existencia cotidiana. En caso contrario, relegado al fondo de las bibliotecas, fijado en forma de textos, se convierte en referencia erudita para una élite de lectores especialistas en mitologías”¹⁹.

Nos encontramos, pues, ante la dicotomía oratura-literatura²⁰ que tanto interesa a los folclorólogos. La transmisión de mitos por vía erudita se ha hecho principalmente a través de libros; cada autor deja plasmada una versión que permanecerá mientras el soporte perdure. No obstante, es preciso recordar también que esta tradición se conserva en variantes. A esta sazón nos dice Vernant que:

“mientras una tradición legendaria oral permanece viva, es decir, influye en la manera de pensar de un grupo y en sus costumbres, esa tradición cambia: el relato permanece parcialmente abierto a la innovación. Cuando el mitólogo anticuario la encuentra en sus postrimerías, ya fosilizada en textos literarios o doctos, como en el caso griego, cada leyenda exige de él, si quiere describirla correctamente, que su investigación se amplíe paso a paso: de una de esas versiones a todas las demás, por ínfimas que sean, sobre el mismo tema, después a otros relatos míticos próximos o lejanos, e incluso a otros textos pertenecientes

¹⁶ Cfr. L. Duch 1998, pp. 57-59.

¹⁷ G. Kirk 1970, p. 2.

¹⁸ En la semiótica de la cultura, se consideran *mentifactos* o construcciones mentales abstractas las estructuras de creencias, los motivos, las tramas y los símbolos que constituyen el patrimonio inmaterial; el patrimonio material o tangible se compone de objetos físicos o *artefactos* que el ser humano construye (herramientas, utensilios u objetos artísticos); a estas dos categorías se añaden los

sociofactos, o comportamientos, ritos y costumbres que la gente practica para regular sus vidas. Estos términos fueron acuñados por el biólogo británico Julian Huxley (1887-1975), profesor de zoología de la Universidad de Londres y hermano del famoso novelista Aldous Huxley; Julian mantenía que la evolución cultural depende de la tradición, que se hace posible cuando la mente y sus productos se vuelven capaces de reproducirse y variar.

¹⁹ J. Vernant 2000, p. 10.

²⁰ *Oratura* es un neologismo que se aplica a los géneros cuya transmisión es eminentemente oral. Este término ha tenido bastante aceptación entre los estudiosos del arte oral, especialmente en los países no europeos. Con él se supera la incongruencia que supone hablar de “literatura oral” y la dependencia implícita de un tipo de expresión respecto al otro. Cfr. G. Poitevin 2001.

²¹ J. Vernant 2000, pp. 11-12.

a sectores distintos de la misma cultura –literarios, científicos, políticos, filosóficos– y finalmente a narraciones más o menos similares de civilizaciones alejadas”²¹.

Tras la alfabetización generalizada, en una época en que se superponen y conviven entornos culturales tales como la oralidad, la quirografía, la tipografía, las tecnologías de imagen y sonido y la cibernética, ya no se puede dar como condición necesaria y excluyente de la tradición folklórica la tradición oral. Hoy día, los mitos a menudo se transmiten fragmentados en sus motivos y estructuras en una multitud de géneros más o menos tradicionales que van desde la leyenda urbana o el chiste hasta la infografía o el correo electrónico.

Los estratos culturales de la tradición occidental

Para estudiar la transmisión de los mitos en la tradición occidental, y puesto que son los vehículos ideológicos más importantes de las culturas, será preciso tener una idea de qué culturas han participado en la formación de una tradición inicialmente centrada en Europa, pero cada vez más globalizada. Una perspectiva arqueológica por estratos quizá nos sirva para atisbar esta gran riqueza patrimonial y algo de las diversas culturas que han contribuido a formarla.

El primer estrato que debemos considerar es el prehistórico. Hasta la existencia de textos, la única referencia que tenemos de posibles elementos míticos de esta época son los artefactos: las pinturas, y las figuras esculpidas que nos aporta la arqueología²². Otro estrato estaría compuesto por elementos míticos traídos por los pueblos indoeuropeos, que empezaron a estudiarse sólo a partir del desarrollo de la lingüística²³. La mitología grecorromana nos ha llegado convertida en literatura, por un lado, y en temática de una tradición artística, por otro; para nosotros es la principal tradición mitológica. Nada desdeñable es la aportación de las antiguas culturas del Oriente Próximo al imaginario colectivo, a saber, los elementos científico-religiosos de los caldeos y babilonios y el folklore bíblico de los hebreos²⁴. Al sustrato judío y helenístico del cristianismo primitivo se sumaron aportaciones procedentes de las tradiciones celta y germánica, dando lugar al sincretismo religioso cristiano medieval que acabó plasmándose en tradiciones propias²⁵. Es, sin duda, notable el aporte islámico, que muchas veces se nos presenta como el canal de transmisión de elementos procedentes de otras culturas –sobre todo de la griega y la india– pero ya asimilados por la tradición musulmana. A partir de la época moderna se produce una progresiva incorporación a la cultura europea de elementos indoamericanos, africanos y de otras colonias, aportados principalmente por los relatos de viajeros, misioneros y antropólogos²⁶. Tras la Segunda Guerra Mundial se desarrolla una cultura cada vez más global en la que se incorporan al imaginario colectivo occidental elementos angloamericanos gracias a la poderosa acción de los medios de comunicación de masas. La última etapa bien puede ser la que aporta a la cultura global elementos asiáticos, sobre todo los de los países llamados

²² Para un estudio de la mitología prehistórica en Occidente, véanse los dos primeros capítulos de P. Lévêque 1997 y también J. Campbell 1976a.

²³ Para un estudio de aspectos de la mitología indoeuropea, véase G. Dumézil 1996. Para comprender el impacto de la mitología de la India en el intelectual europeo

desde la perspectiva de la mitología comparada, véase M. Müller 1988. Véanse también M. Eliade 1993 y la segunda parte de J. Campbell 1976b.

²⁴ Para la contribución de la mitología babilónica a la cultura occidental véase M. Eliade 1993. Un buen libro sobre la tradición mítica hebrea es Graves y Patai

1964. Véase también J. Frazer, 1981.

²⁵ Véase P. Walter 2003.

²⁶ Sin duda el mejor ejemplo del uso de estos elementos en el estudio mitológico se encuentra en J. Frazer 1944.

²⁷ Para la incorporación de elementos de estas mitologías a la cultura occidental, véanse, por

Tigres del Pacífico, de China y de Japón, y que también añade elementos índicos especialmente preparados para el consumo occidental, lo que se conoce como New Age²⁷.

La transmisión de los diversos mitos procedentes de estas culturas y la incorporación de sus elementos al acervo de Occidente, sobre todo tras la implantación de las religiones monoteístas, ocurrió de diversas maneras: convirtiéndose en cuentos maravillosos o leyendas de santos que alimentan el imaginario colectivo, incorporándose a una pretendida memoria colectiva como datos históricos, manteniéndose en la cultura erudita y en las artes plásticas como alegorías, símbolos y emblemas, o sobreviviendo como elementos que han formado parte de una tradición más o menos aceptada como científica según las épocas.

El despertar de la mitología menor

El hecho de que los cuentos maravillosos se hubieran diseminado por gran parte del Viejo Mundo y la gran antigüedad que muchos de ellos mostraban llevaron a Jacob Grimm (1785-1863) a proponer la hipótesis de que la difusión había comenzado en un remoto pasado, y que los cuentos eran reliquias de una mitología común a todos los pueblos indoeuropeos. Para él, el cuento es “el último maravilloso resto del antiguo mito originario que circula por toda Europa; el eco de la antigua religión llevada fuera de la patria primitiva”²⁸. En su afán de buscar esa edad perdida que representaba un modo de vida auténticamente alemán, reconstruyó la mitología teutónica basándose en los datos suministrados por las leyendas y cuentos populares que junto con su hermano había recogido de la tradición oral. En *Deutsche Mythologie* (1835) usó la poesía, los cuentos, los ritos y las creencias de los campesinos alemanes de su tiempo para proponer la teoría del origen ario de los cuentos, teoría que le permitía reconstruir la religión precristiana del pueblo germánico. Así comenzó a estudiarse la *mitología menor*, estudios que, de una manera u otra, no se han dejado de cultivar²⁹. Los hermanos Grimm consideraban que el informante ideal era el que era capaz de repetir sus relatos sin variar ningún elemento en cada actuación.

El sueco Carl Wilhelm von Sydow (1878-1952) se interesó más en el estudio de las variantes y en su adaptación a los diversos entornos culturales formando lo que él llamaba *oicotipos*. En el proceso de difusión del material folklórico hay que distinguir los que Sydow llamó depositarios activos, que son los que mantienen y reproducen –o producen– la tradición, del resto de la población, los depositarios pasivos, que aunque conozcan algunos materiales no suelen participar de forma activa en su transmisión folklórica; son sólo receptores. El número de depositarios activos –profesionales o aficionados– es siempre muy pequeño en comparación con los pasivos. Los depositarios activos, que lo son sólo en un número limitado de tradiciones, mantienen una especie de autoridad –o de derecho de autor– sobre su material, y nadie suele atreverse a contar sus relatos o cantar sus canciones hasta que el depositario recido. Los depositarios pasivos, o al menos un número significativo de ellos, conocen la tradición, pero no la transmiten, generalmente porque creen que no tienen la capacidad necesaria para hacerlo. Sydow recalcó la importancia de los depositarios pasivos como controladores de las tradiciones y sus estereotipos y como motivadores de la actuación de los depositarios activos, y descubrió también que los límites entre depositarios activos y pasivos varían, ya que, según las circunstancias, un depositario activo puede con-

ejemplo, J. Campbell 1956 y W. O'Flaherty 1988. Para un estudio de los clichés ideológicos que Occidente ha mantenido sobre las culturas orientales, véase E. Said 1978.

²⁸ A. Guichot y Sierra 1903, p. 32, nota 2.

²⁹ Otro de los grandes estudiosos de la mitología menor fue el alemán Johann Wilhelm Emmanuel Mannhardt (1831-

1880). En España sobresalió la obra del asturiano Constantino Cabal (1877-1967).

³⁰ C. Sydow 1999, pp. 143-145.

³¹ J. Prat Ferrer 2006, pp. 187-188.

³² H. Delehay 2000.

vertirse en pasivo y viceversa. Es el cambio de pasivo a activo el momento en que se pueden introducir las variantes, debido a una memorización defectuosa o a gustos personales³⁰. Sydow propuso que se estudiara la fidelidad de los depositarios activos y pasivos a las versiones que habían aprendido. Según su teoría, los cuentos y otras formas folklóricas sólo se transmiten si pasan de un depositario activo a otro depositario activo. Si el informante deja de ejercer su papel activo debido a razones culturales o de idioma, el material folklórico no se llega a transmitir y, por tanto, no sobrevive en la tradición. De este modo, la transmisión folklórica se produce en saltos irregulares tanto en tiempo como en espacio³¹.

La transformación de los dioses

En *Les légendes hagiographiques*³², el jesuita belga Hippolyte Delehaye (1859-1941) nos hablaba de las supervivencias paganas que encontró en el culto a los santos. Por su parte, el folclorólogo francés Pierre Saintyves (1870-1935) sostenía en *Les saints successeurs des dieux* que los santos populares son consecuencia de una cristianización del culto a las antiguas divinidades, particularmente las de los celtas; consideraba que la veneración de los santos era, a su vez, una prolongación del culto que en tiempos precristianos se había rendido a los muertos. El historiador y mitólogo Jean Seznec (1905-1983) en *La survivance des dieux antiques* defendió la tesis de que los dioses paganos no murieron con la implantación del cristianismo, sino que sobrevivieron en el pensamiento medieval que, al contrario de lo que presentan los libros de texto, no supone una ruptura con el mundo antiguo.

Los mitos y dioses paganos se incorporaron, pues, a la cultura que el cristianismo estaba forjando como santos o como seres fantásticos. Compárense, por ejemplo, el relato de Perseo y el de san Jorge. En ambos un caballero solitario se encuentra con una doncella atada a una roca que va a ser sacrificada a un dragón marino para salvar a su pueblo. El caballero consigue que los reyes, sus padres, le concedan un don a cambio de matar al dragón. Perseo consigue la mano de la princesa, Jorge el bautizo de la población liberada. Otro caso se nos presenta en los relatos biográficos de Edipo, y los de Judas Iscariote, el papa Gregorio o san Albano; en ellos se plantea la historia de héroes que cometen parricidios e incestos de forma involuntaria. Otro ejemplo es la leyenda de san Cristóbal, santo que en algunos lugares aparece representado como cinocéfalos, quizá porque según algunas leyendas procedía del mítico país de los hiperbóreos, aunque según otras era un gigante cananeo. Los antiguos dioses también perduraron transformados en diablos en la predicación de los evangelizadores, o en gigantes o héroes de los cuentos maravillosos.

El mito como alegoría

Cayo Salustio (86-35 a. C.) en su tratado *De diis et mundo* analizó los mitos buscando en ellos una lectura edificante, que se encuentra oculta y que sólo se manifiesta a los iniciados. Los neoplatónicos también desarrollaron una interpretación alegórica de los mitos griegos; Plotino (h. 204-h. 270) usó los mitos como forma de expresión del pensamiento en las *Enéadas*, insistiendo en que la realidad más alta es inefable. El gramático y pensador neoplatónico Macrobio, uno de los últimos defensores del pensamiento religioso helenístico (siglo v), afirmaba que todos los dioses no son sino manifestaciones de un solo dios solar.

³³ Éxodo 11, 35-36.

³⁴ L. Duch 1998, p. 104.

Desde los inicios de su religión, los cristianos no dudaron en aprovecharse de la sabiduría clásica aceptando el peligro de incorporar a su propia cultura los elementos de la religión que querían desbancar. No podía ser de otro modo; tras su conversión, resultaba imposible olvidar toda una sofisticada cultura de la que eran herederos, para crear *ex nihilo* una nueva basándose sólo en un sistema extraño a la herencia helenística del Imperio, como era el pensamiento hebreo. Los pensadores cristianos encontraron su justificación en la propia Biblia, y citaban el episodio en que los hebreos, al ser liberados de Egipto, se apoderaron de cuantos objetos valiosos pudieron conseguir de los egipcios³³; también ellos acaparaban cuanto podían del saber clásico; era, al fin y al cabo, el expolio que los vencedores hacen de los vencidos.

Los primeros escritores cristianos rechazaron el *mythos* para favorecer el *logos*; en esto no hacían otra cosa que continuar la apologética judía³⁴; sin embargo, el mito logró sobrevivir en el cristianismo. La obra en tres libros titulada *Mythologiae*, de Fulgencio, gramático cristiano que vivió hacia el siglo V o el VI, hace una presentación alegórica de la mitología clásica; el libro primero está dedicado a los dioses olímpicos, y el resto, a diversos mitos. Fulgencio utiliza la etimología para apoyarse en sus interpretaciones alegóricas. Un ejemplo de este tipo de interpretación es la manzana de la discordia: Paris debe elegir entre la vida activa, la contemplativa y la amorosa.

Aunque la posición de los pensadores cristianos respecto a la interpretación alegórica fue ambivalente, la importancia de los mitos en el arte, la literatura y la cultura clásica en general hacía que no se pudiera concebir una persona culta que no manejara todo este material; así pues, la educación en el cristianismo siguió basándose en los clásicos, sin excluir a sus poetas y, por tanto, sus mitos; la interpretación alegórica tuvo de este modo larga vida en la civilización de Occidente. Los eruditos consideraban que los mitos eran alegorías de las ideas morales o de las fuerzas cósmicas. Gracias a la interpretación moralizadora, los dioses antiguos sobrevivieron en el cristianismo, simbolizando vicios, virtudes, verdades morales o disciplinas de estudio, lo que permitía extraer de estos relatos enseñanzas cristianas y también utilizar los símbolos mitológicos para impartirlas. Para el erudito medieval, pues, los mitos eran una especie de filosofía moral.

Los relatos míticos paganos, y en especial Ovidio, quedaron rehabilitados durante la Edad Media gracias a las interpretaciones alegóricas, tradición que comienza en el siglo XII con las *Allegoriae super Ovidii Metamorphoseon* de Arnulfo de Orleans y las *Integumenta super Ovidium Metamorphoseos* de Juan de Garlandia. A partir de estas obras salen varios Ovidios moralizados, publicados durante los siglos XIV y XV. A principios del siglo XIV, el monje franciscano John Ridewall da un paso más allá al escribir un *Fulgentius metaforalis*, obra inspirada en la de Fulgencio, donde presenta los vicios y virtudes cristianos bajo la perspectiva de la mitología pagana.

En *De casibus virorum et feminarum illustrium*, Boccaccio usó relatos de héroes míticos para sacar alguna moraleja, y una larga serie de humanistas, entre los que podemos citar los nombres de Poliziano, Marsilio Ficino o Cristoforo Landino, siguieron la tradición de la interpretación alegórica. El filósofo y estadista inglés Francis Bacon (1561-1626) en *De sa-*

³⁵ Cfr. J. Seznec 1983, pp. 85-86.

³⁶ Lactancio, convertido al cristianismo hacia el año 300, se

pietia veterum (1609) consideraba los mitos y leyendas clásicos como la principal fuente del saber, junto con la Biblia, sobre la Antigüedad; para él, los mitos reflejaban un conocimiento experimental sobre la naturaleza que debe ser interpretado, lo que le sirve para extraer conclusiones filosóficas, éticas o políticas. Sin embargo, no todos estaban de acuerdo con este tipo de interpretaciones alegóricas. El escritor satírico François Rabelais [¿1494?-1553], por ejemplo, se mofaba de los que creían que Homero había tenido la intención de alegorizar, y Lutero arremetía contra los exégetas moralizantes de Ovidio, que encontraban paralelos bíblicos en los dioses³⁵.

El mito como historia

El filósofo griego Evémero (o Euhémero) que vivió entre el siglo IV y III a. C., publicó un famoso relato de su viaje a la India, *Hiera anagrafé*, en el que presentaba la idea de que los antiguos dioses eran recuerdos de caudillos, sabios y personajes ilustres de tiempos pasados que el pueblo había deificado. Fue así el primero en dar una explicación racional y sistemática a los mitos basada en la historia. Evémero consideraba que se podía acceder a los hechos históricos si se eliminaban del mito los elementos sobrenaturales. Así explicaba, por ejemplo, que el personaje de Zeus debió formarse a partir de un antiguo rey de Creta cuya memoria, que perduraba entre la gente, había inspirado relatos sobrenaturales sobre su nacimiento y sus hazañas.

El everemerismo fue llevado a Roma por Quinto Ennio (236-169 a. C.), que tradujo la novela de Evémero; fue éste uno de los primeros libros griegos traducidos al latín. Gracias al maestro de oratoria y apologista cristiano, Lactancio (241-320), que en su *Divinae Institutiones* utilizó esta traducción, conocemos la obra de Evémero³⁶. Así resume Lactancio sus ideas:

“En tiempo de ellos [Saturno y Urano] los hombres empezaron a ensalzar a sus reyes y a toda su familia, de forma que terminaron por llamarlos dioses, ya por lo maravilloso de sus facultades –esto era en verdad lo que pensaban aquellas mentes rudas y sencillas–, ya, cosa que es natural, por adulación a su poderío del momento, ya por los beneficios que habían proporcionado a la humanidad. Después, esos mismos reyes, al convertirse en seres queridos para aquellos cuya forma de vida habían beneficiado, fueron muy echados de menos una vez muertos. Como consecuencia, los hombres modelaron sus estatuas, con el fin de obtener algún consuelo de su contemplación, y, avanzando aún más, empezaron a adorar amorosamente el recuerdo de estos difuntos, para manifestar así su agradecimiento a quienes les beneficiaron y atraer a sus sucesores a una voluntad de gobernar dignamente”³⁷.

Los demás apologistas cristianos echaron mano de esta teoría para demostrar la falsedad de los mitos, que no son más que producto de la idolatría. Con ellos comienza la costumbre de buscar sincronismos entre los dioses paganos (ahora hombres históricos) y los personajes bíblicos. El obispo y escritor Isidoro de Sevilla (556-636) llevó a cabo el intento de sincronización que más ha influido en el pensamiento cristiano hasta finales del Renaci-

dedicó a propagar el cristianismo entre las clases intelectuales; escribió un *Recuento de las persecuciones*. Gracias a su fama

fue nombrado preceptor del hijo del emperador Constantino.
³⁷ Lactancio, 1990, I, p. 120.

³⁸ A. Solalinde 1984, p. 114. Advértase que en las citas en castellano antiguo mantengo la

miento. Otros autores, sobre todo en tiempos medievales, presentan en sus relatos a los antiguos dioses como héroes civilizadores históricos siguiendo estas pautas. Cabe decir aquí que el evemerismo no se oponía de manera frontal a la interpretación alegórica de los mitos; así, por ejemplo, podemos ver que el capítulo cuarenta y cinco del libro noveno de la *Grande e general historia* compuesta en los talleres de Alfonso X el Sabio trata “del saber de Prometeo el gigante”; allí, usando tanto de la interpretación evemerista como de la alegórica, se nos cuenta que:

“Andados los cinquenta et dos años del poder de Josep segund cuenta Jeronimo et Eusebio et otros, Prometheo, fijo de Japeto, fijo del Thitano el gigant, era omne muy sabio et fizo unas imagines de barro a figuras de homnes [...] subió él ell ayre arriba por su sciencia et levó fachas en las manos et tanto llegó al sol que las encendio a los rayos dél et descendio et fizo con ellas sus sofumerios a aquellas imagines de tierra et se tornaron como vivas et andavan por sí [...] departen sobrello Eusebio et Jeronimo et los otros sabios que dend fablan, et dicen que esta razon quiere seer que tanto era este Prometheo sabio et enseñaba bien los saberes a los homnes, que delos nescios et sin todo saber que eran fascalas como muertos o bestias en los entendimientos facie sabios et enseñados tanto que los sacava dela muerte de la nesciedad et los tornava a la vida del saber”³⁸.

Así pues, una vez que el cristianismo se hubo consolidado, el evemerismo dejó de ser una técnica de apologistas para convertirse en auxiliar de la historia. Pero estos autores, al admitir la realidad histórica de los dioses paganos y considerarlos benefactores de la humanidad, también aseguraron su permanencia e incluso su importancia. Esta labor, pues, tuvo como efecto, en palabras de Jean Seznec,

“restituir a los personajes de la Fábula su dignidad y su independencia: si han sido los benefactores de la humanidad, su memoria se conserva con todo derecho; y por otra parte no hay motivo para subordinarlos a los personajes de la Historia Sagrada, a los patriarcas, a los jueces, a los profetas: se les puede situar al mismo nivel, cuando no en el mismo linaje. Al mismo tiempo que se ganan un lugar en la historia, los dioses recuperan un prestigio nuevo”³⁹.

En la Edad Media y el Renacimiento se continuó esta tradición, y se daba el hecho de que muchos pueblos y un buen número de familias nobles se enorgullecían de tener como antepasado un héroe u otro personaje de la mitología; los antiguos dioses de benefactores de la humanidad pasaron así a ser patronos de pueblos. En España, por ejemplo, varias ciudades afirman tener sus orígenes en Hércules, cuyas legendarias huellas se pueden seguir gracias a las leyendas locales. Otros países se vinculan con la diáspora que supuso el regreso de la guerra de Troya, y así se llegan incluso a formular ingeniosas etimologías; Britania, por ejemplo, recibe su nombre de Bruto, Italia de Ítalo, y la Toscana de Tusco. Esto no quita que también se hayan atribuido a héroes bíblicos, sobre todo a los descendientes de Noé y, posteriormente, a personajes del Nuevo Testamento, fundaciones de todo tipo.

lengua y grafía originales del texto que me sirve de fuente.

³⁹ J. Seznec 1983, p. 21.

⁴⁰ En esta obra, Boccaccio nos da también interesantes datos sobre

En el Renacimiento continúa la tendencia evemerista; Giovanni Boccaccio, por ejemplo, fue evemerista en sus *Genealogia deorum gentilium* (1360), obra de vejez en que colecciona mitos y leyendas clásicas que también analiza en su sentido literal, alegórico, moral y anagógico o místico, uno de los libros de referencia sobre mitología que más importancia tuvieron, por lo menos hasta el siglo XVIII⁴⁰. Era la principal fuente de mitos en Europa hasta la publicación de la *Biblioteca* de Apolodoro en 1555⁴¹. Las ideas evemeristas continuaron teniendo mucho éxito durante siglos; el humanista Virgilio Polidoro en su *Degli inventori delle cose*, obra publicada en 1499, describe a cada dios como aportador de un arte o un conocimiento importante para el desarrollo de las civilizaciones. También presentó ideas evemeristas Lilio Gregorio Giraldi en *De deis gentium varia et multiplex historia* (1551). Las interpretaciones evemeristas continuaron hasta el siglo XVIII, época en la que algunos llegaron a pensar que la mitología no era otra cosa que la obra de sacerdotes que intentaban mantener la memoria de ciertos antepasados ilustres. El evemerismo cesó con la llegada del Romanticismo, reacio a las explicaciones racionales de lo irracional⁴².

El mito como ciencia

La idea de que los astros son dioses se desarrolló muy temprano en la humanidad y dio nacimiento a la astrología. Ya Homero identifica ciertas constelaciones con divinidades, como es el caso de Orión, pero incluso antes, egipcios, caldeos y babilonios habían desarrollado un complicado sistema astrológico que influyó en el pensamiento occidental al ser admitido y asimilado por los intelectuales grecorromanos.

La mitología griega proporcionó explicaciones a los fenómenos naturales; el trueno, por ejemplo, se producía cuando Zeus sacudía su égida. Pero los filósofos jonios de la isla de Mileto crearon otro tipo de explicaciones basadas en el orden físico de las cosas y no en el divino; el sistema cósmico se explicaba por la mecánica y la física; así el trueno era para ellos el sonido que produce el aire al escaparse de las nubes. Los filósofos milesios buscaron analogías mecánicas que explicaran el universo, creando un pensamiento analógico e imaginativo que ya no es mítico-poético. De acuerdo con los documentos que se conservan, la interpretación alegórica comienza en la misma época en que los filósofos empiezan a criticar los mitos. Era una manera de encontrar un sentido válido para un tipo de relatos cuya realidad objetiva se había dejado de aceptar. Uno de los primeros poetas cómicos griegos, Epicarmo, que vivió a principios del siglo V a.C., y de quien se dijo que pertenecía a la escuela pitagórica, consideraba que los relatos mitológicos eran una forma de presentar de manera oculta una ciencia primitiva que versaba sobre las fuerzas primordiales de la naturaleza.

Los estoicos dieron una explicación al movimiento de los astros asignando a cada uno un nombre procedente de la mitología, costumbre heredada de egipcios y caldeos. Esta práctica se extendió e incidió en el pensamiento religioso debido a la influencia que tuvieron los cultos místicos; para el siglo III, los dioses astrales ya presidían la vida humana. Estos

las costumbres de la gente, como el rito en que los cabeza de familia florentinos realizaban al llegar el Año Nuevo con un leño en el hogar, al que le echaban incienso y vino.

⁴¹ Fue esta una de las primeras obras que unificó en un mismo corpus la mitología clásica. Cfr. Vernant, J. [2000]: 9.

⁴² El jurista y antropólogo suizo Johann Jakob Bachofen (1815-1887) mostró también lo opuesto al evemerismo, es decir, la presentación en el imaginario colectivo de figuras históricas que en realidad son mitos, hecho al que también se enfrentó Dumézil en sus estudios sobre la "historia" de los primeros siglos de Roma.

Por su parte, Julio Caro Baroja ha señalado tanto la posibilidad de que un personaje legendario se presente con rasgos de un personaje real o que por el contrario, un personaje real se presente con rasgos legendarios. Cfr. J. Caro Baroja 1991, p. 28.

⁴³ M. Eliade 1957, p. 21.

⁴⁴ J. Vernant 2000, p. 8.

son los comienzos de la astrología tal como la conocemos hoy, aunque en el principio, y aun durante el siglo XVII, no se distinguía astrología de astronomía.

La mayoría de las culturas occidentales ha heredado la semana planetaria, que se generalizó a partir de Augusto, a pesar de los esfuerzos de los teólogos para desterrar este uso; también fracasaron los intentos de cristianizar los nombres de las constelaciones. De hecho, los Padres de la Iglesia nunca llegaron a negar el poder que astros y constelaciones ejercen sobre el mundo, sino tan sólo intentaron limitarlo, y los astrólogos encontraron trabajo durante muchos siglos en las cortes de nobles, prelados, reyes y papas. Como ocurrió con otras ramas del saber científico, los árabes recogieron los antiguos conocimientos sobre astronomía y astrología, y gracias a los contactos en España, Sicilia y Tierra Santa entre musulmanes y cristianos, este saber pasó a Europa. El debate sobre el poder que los astros pueden ejercer sobre la naturaleza y el ser humano ha durado siglos, y aún hoy día la astrología continúa viva en la sociedad occidental.

La valoración del pensamiento mítico frente al racional y científico en el mundo contemporáneo

En 1957 Mircea Eliade nos ofreció una visión general del estado de la cuestión sobre la mitología en los últimos siglos:

“En el lenguaje corriente del siglo XIX, mito significaba todo lo opuesto a ‘realidad’ [...] Como tantos otros clichés originados de la Ilustración o el positivismo, éste también era de estructura y orígenes cristianos, pues para el cristianismo primitivo, todo lo que no hallaba su justificación en uno u otro de los Testamentos era falso: era una ‘fábula’. Pero las investigaciones de los etnólogos nos han obligado a repasar esa herencia semántica, superviviente de la polémica cristiana contra el mundo pagano. Se empieza por fin a conocer y comprender el valor del mito tal como ha sido elaborado por las sociedades ‘primitivas’ y arcaicas, es decir, por los grupos humanos en los que el mito es el fundamento mismo de la vida social y de la cultura”⁴³.

Jean-Pierre Vernant también ha señalado que hasta la Primera Guerra Mundial, el mito se definió de modo negativo, al presentarse como una ficción irracional que se oponía a la razón y a la realidad. Tras este gran desastre, se despertó en Occidente un gran interés por el pensamiento mitológico. Es esta una época en que la mente racional y científica debe enfrentarse al absurdo e intentar comprenderlo⁴⁴.

En *Mythe et métaphysique* (1952), el historiador de las ciencias humanas y del pensamiento occidental Georges Gusdorf (1912-2000) nos explica que el pensamiento humano se ha desarrollado por etapas: primero hubo el instinto, luego la cultura mítica, todavía en estrecho contacto con la naturaleza. En esta etapa, donde todos los individuos participan de la misma vida comunitaria, el mito justifica y valida el presente al presentarlo como pasado y la conciencia no se asombra; cualquier maravilla se presenta como natural. La individualización, y con ella la libertad del ser humano, surge en la etapa siguiente, cuando se desarrolla el

⁴³ Cfr. M. Eliade 2003.

⁴⁴ L. Hatab 1990, p. 19.

pensamiento filosófico; con él, el individuo descubre una verdad y se siente responsable de ella y ante ella. En esta edad los filósofos separan verdad y alegoría, y los poetas convierten los mitos en símbolos. Al contrario de lo que había ocurrido en la etapa mítica, la función fabuladora se disocia entonces de la realidad⁴⁵. Sin embargo, el profesor de filosofía Lawrence J. Hatab está seguro de que el pensamiento filosófico retiene mucho del pensamiento mítico, y el mito es para él el relato que revela un mundo sagrado⁴⁶.

Esta creación del genio poético es polisémica, al contrario del monoteísmo, que tiende a imponer un único relato sagrado o monomito, mantenido gracias a un dogmatismo salido del pensamiento conceptual. El filósofo alemán Hans Blumenberg (1920-1996) está convencido de que a pesar de esta y otras presiones a las que está sometido, el mito no puede destruirse; de hecho, siempre ha acompañado a la humanidad⁴⁷. La pretendida desmitologización de la sociedad actual es sólo aparente, el mito mantiene su vigencia, pues no ha perdido su función de dar nombre, ordenar y dominar el horror que representa la caótica monstruosidad de lo desconocido y lo inexplicable, y de este modo facilitar la existencia humana.

El profesor de la Universidad de Kiel Kurt Hübner (1921-) ha señalado que la ciencia sustituyó al mito en el mundo actual, pero también ha criticado el falso optimismo que este hecho causa cuando afirma que no existen verdades absolutas en que puedan fundamentarse las ciencias y que nunca se llegará a tenerlas; su avance por el tiempo –el progreso–, por otra parte, no necesariamente significa una mejora. En *Die Wahrheit des Mythos* (1985), hace una defensa del pensamiento mítico que recuerda la que antes había hecho Lévi-Strauss; Hübner afirma que el pensamiento mítico no es inferior al científico, sino que va por otros caminos al aplicarse a otros objetos; la diferencia entre mito y ciencia es que en el primero sujeto y objeto están unidos, mientras que en la segunda se hallan separados. En el mito, pues, lo material y lo ideal, lo individual y lo colectivo, el tiempo primigenio y el aquí y ahora se encuentran unidos. Para Hübner, como para Blumenberg, lo mítico y lo científico no son sino dos formas complementarias de pensar⁴⁸.

Thomas Kuhn (1922-1996) en su obra *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) mantuvo que el conocimiento científico tiene una construcción social. Para él, la ciencia no es ese saber cierto que avanza progresivamente hacia el conocimiento de la verdad, sino que se compone de una serie de interludios de tranquilidad separados por violentas revoluciones intelectuales con las que el concepto del mundo que se tenía hasta ese momento queda reemplazado por otro. El científico típico no es un librepensador escéptico y objetivo, sino un conservador que se aferra a las enseñanzas que ha recibido durante su período de formación y que aplica su conocimiento a la resolución de casos que se le presentan para dar una solución según los paradigmas y arquetipos que ha heredado; el científico suele resistir las explicaciones y soluciones nuevas y que no se avienen a las estructuras que maneja. No obstante, de vez en cuando aparecen personas que no han sido indoctrinadas y que presentan ideas que revolucionan los conocimientos, como Galileo, Lavoisier, Darwin o Einstein. Kuhn construyó un modelo, llamado “matriz disciplinaria”, que ordena los elementos que comparten los que practican una misma disciplina: generalizaciones simbólicas que todos aceptan, compromiso compartido hacia modelos y creencias, valores aceptados

⁴⁷ L. Duch 1998, pp. 428-443.

⁴⁸ L. Duch 1998, pp. 443-453;

M. Oergel 1998, p. 1.

que se extienden a toda la amplia comunidad, ejemplos de problemas y soluciones que encuentran cuando son estudiantes desde que comienza su formación y que sirven de paradigma⁴⁹. La comunidad científica espera que el científico se mantenga fiel a estas enseñanzas. Por otra parte, mientras que las artes y las humanidades se presentan en su historia mediante rupturas, la ciencia se ha presentado falsamente como un camino que va de una manera directa y continuada hacia la verdad⁵⁰. Este es el mito actual del progreso de las ciencias. Así lo formula Kuhn:

“La educación científica no utiliza ningún equivalente al museo de arte o a la biblioteca de libros clásicos y el resultado es una distorsión, a veces muy drástica, de la percepción que tiene el científico del pasado de su disciplina. Más que quienes practican en otros campos creadores, llega a ver ese pasado como una línea recta que conduce a la situación actual de la disciplina. En resumen, llega a verlo como progreso”⁵¹.

Mircea Eliade cree que el pensamiento mítico se ha conservado bajo una forma diferente de las que tenía en las sociedades primigenias; es la que manejan los medios de comunicación, sobre todo los de Estados Unidos:

“Un personaje fantástico, Superman, se ha hecho extraordinariamente popular gracias, sobre todo, a su doble identidad: descendido de un planeta desaparecido a consecuencia de una catástrofe, y dotado de poderes prodigiosos, Superman vive en la tierra con la apariencia modesta de un periodista, Clark Kent; se muestra tímido, dominado por su colega Lois Lane. Este disfraz humillante de un héroe cuyos poderes son literalmente ilimitados repite un tema mítico bien conocido. Si se va al fondo de las cosas, el mito de Superman satisface las nostalgias secretas del hombre moderno que, sabiéndose frustrado y limitado, sueña con revelarse un día como un ‘personaje excepcional’, como un héroe”⁵².

El profesor de estética en la Universidad de Milán Gillo Dorfles (1910-) es de los que afirman la prioridad del mito sobre todo tipo de pensamiento. En *Nuovi riti, nuovi miti* (1965) estudió los mitos (y las desmitificaciones), los rituales, iconos y fetiches de la cultura contemporánea y de masas, que se encuentran en manifestaciones culturales que van desde el arte pop o el gusto *kitsch*⁵³ hasta los deportes, o desde la ciencia ficción hasta las discotecas de los adolescentes. Dorfles ha analizado el grado de racionalidad o irracionalidad de los mitos, y ha concebido la desmitificación como la superación de la irracionalidad que constituye el mito. También se ha fijado en la perversión de los ritos en nuestra era, usando como ejemplos Santa Claus, el árbol de Navidad o las celebraciones de Halloween.

El profesor de antropología de la Universidad de Pennsylvania Gregory P. Urban señaló que un discurso eficaz para una comunidad se comunica a menudo y tiende a fijarse y a transmitirse de una a otra generación. Los elementos que más se comunican son los más eficaces y por tanto cobran una gran relevancia en la cultura; de este modo, un mito que se cuenta a menudo es más significativo que uno poco contado. Lo que importa no es que

⁴⁹ T. Kuhn 1971, pp. 182-187.

⁵⁰ T. Kuhn 1971, pp. 269-272.

⁵¹ T. Kuhn 1971, p. 237

⁵² M. Eliade 2000, p. 158.

⁵³ Véase también G. Dorfles, 1969.

un personaje tenga un papel relevante en un relato mítico, sino que su mito circule activamente en la sociedad⁵⁴.

Gilbert Durand (1921-), profesor emérito de la Universidad de Grenoble, en *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (1960) afirma que en los mitos y símbolos de todas las culturas existen ciertas constantes, y que en ellas reside la dinámica del pensamiento. Durand mantiene que el pensamiento mítico es primordial y precede a cualquier otro tipo de pensamiento; el mito precede a la historia, que lo sigue y que se fundamenta en él, como precede también a la literatura, a la que da origen. Señaló además que en toda época se produce un mito dominante que sirve de paradigma para todo tipo de creaciones; frente a él se erige un contramito que equilibra el sistema. Para él, el mito es “un sistema dinámico de símbolos, arquetipos y esquemas [...] que, bajo el impulso de un esquema, tiende a constituirse en relato”⁵⁵. Según él, “así como el arquetipo promovía la idea y el símbolo engendraba el nombre [...] el mito promueve la doctrina religiosa, el sistema filosófico o [...] el relato histórico y legendario”⁵⁶. Para Durand, la imaginación es el denominador común de todo pensamiento humano; el imaginario es el capital espiritual e intelectual más importante que el ser humano tiene⁵⁷. El estudio del imaginario, se convierte, pues, en un campo en el que se unen todas las disciplinas que se encuentran departamentalizadas en las universidades occidentales, y sirve para remediar la falta de comunicación que existe entre los departamentos.

El profesor honorario del Collège de France, Paul Veyne, estudioso de la cultura griega y romana, ha reflexionado sobre la cuestión del pensamiento mítico y el pensamiento lógico en su libro *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*⁵⁸ Para él la verdad no es sino un programa de creencias que cada grupo y cada generación crea o adopta –en una persona pueden convivir dos o más de estos programas ideológicos–, y la única verdad estable es que la verdad varía según el tiempo y el espacio⁵⁹. El valor del mito está en que representa una creencia o una enseñanza filosófica profunda y que forma parte de un programa ideológico, bien sea el original u otro que lo sustituye.

En España, el eruditísimo monje catalán Lluís Duch (1936-), discípulo de Hans Blumenberg, en su libro *Mite i cultura* (1995) ha afrontado también la vieja cuestión del *mythos* y el *logos* dentro de la nueva corriente de “remitologización”, y defendido el valor del pensamiento mítico frente al pensamiento racionalista y la opinión pública; para Duch, tanto el *mythos* como el *logos* deben tener un lugar en nuestra sociedad; la remitologización que algunos autores contemporáneos pretenden, llevándola a cabo sólo desde lo racional, es equivocada, pues, como él mismo afirma, “lo que se expresa desde el *mythos* permanece en el mutismo, en la existencia, cuando nos proponemos acordarle un lenguaje ‘lógico’”⁶⁰. Partiendo de la dicotomía *mythos-logos*, y tras haber repasado las teorías que sobre el mito se han desarrollado, Duch señala que “actualmente hay cierta tendencia a considerar el mito como una forma de la expresividad humana que no es ni *coincidente* ni *opuesta* a la que nos proporciona la versión de la racionalidad instrumental que se adopta en cada caso”⁶¹. En una época en que “el ‘logocentrismo’ tan característico de la cultura occidental, experimenta en muchos lugares un franco retroceso o por lo menos una acusada ‘deconstrucción’ incluso por parte de algunos filósofos de profesión”⁶², Duch es de los que piensan que ambas formas

⁵⁴ G. Urban 1991.

⁵⁵ G. Durand 2005, p. 64.

⁵⁶ G. Durand 2005, p. 65.

⁵⁷ G. Durand 2005, p. 21.

⁵⁸ P. Veyne 1984.

⁵⁹ Véase, sobre todo, el capítulo IV, donde estudia la “balcanización de los cerebros”.

⁶⁰ L. Duch 1998, p. 16.

de pensamiento no sólo son complementarias, sino también necesarias si el ser humano quiere expresarse de forma completa.

Por último, cabe preguntarse por qué algunos mitos han logrado transmitirse con un éxito ininterrumpido a pesar de los enormes cambios en las religiones, sistemas sociales y políticos y tecnología de los pueblos occidentales. Quizá la respuesta haya que buscarla en los postulados de la memética, que estudia la transmisión cultural según los parámetros de la genética. De acuerdo a esta teoría, un mito perdura o se expande en la sociedad por su capacidad de replicarse; al igual que los virus, estos mentifactos usan el cerebro humano como huésped, éste es para ellos el medio de replicarse y expandirse, y, como en el caso de Edipo en Occidente, algunos mitos pueden llegar a ser endémicos en ciertas culturas⁶³. En todo caso, la clave de la transmisión de los mitos estaría en las leyes que rigen el modo en que se replican y mutan dentro de las culturas.

Los mitos, sean éstos un intento de explicar lo maravilloso, una justificación de los paradigmas sociales o una imagen colectiva de nuestro interior, han estado presente en toda la historia occidental; se han transmitido generación tras generación en Occidente por vía erudita convertidos en alegorías poéticas o científicas, o en parte de la Historia, y por vía popular asimilados a la mitología cristiana o formando parte de cuentos y leyendas. En el último siglo el pensamiento mítico se ha revalorizado, sobre todo gracias al desarrollo de la psicología, la antropología, la folklorística y la religión comparada. Tras el posmodernismo, que percibe los criterios que diferencian lo verdadero de lo falso como elementos de la historia de las ideas y las verdades de cada época y lugar como programas ideológicos, todas las formas de pensamiento humano han pasado por una etapa de desmitificación que hace que las diferencias entre lo mítico y otros tipos de pensamiento sean cada vez menos precisas, y más que fronteras, lo que encontramos es continuidad. Como consecuencia, en nuestra cada vez más globalizada cultura, el mito se vuelve a estudiar bajo nuevos parámetros que incluyen no sólo los relatos heredados de otras épocas, sino también los arquetipos, símbolos, paradigmas y estructuras de la vida contemporánea y de la cultura popular y de masas, buscando nuevas fórmulas, acercamientos y metáforas que sirvan para comprender su pervivencia en el mundo actual a pesar de su enorme antigüedad, pervivencia que sólo se puede explicar por su admirable poder de adaptación a los cambios de programas de creencias en el proceso de la evolución cultural.

⁶¹ L. Duch 1998, p. 161.

⁶² L. Duch 1998, p. 163.

⁶³ Para más información sobre la memética, véase S. Blackmore 2005.

BIBLIOGRAFÍA

- AUSTIN, N. (2002). *Meaning and Being in Myth*. Londres y University Park: Pennsylvania State University, 1990.
- BASCOM, W. F. (1965). "Folklore and Literature", en *The African World: A Survey of Social Research*. Robert A. Lystad, ed. Nueva York: Frederick A. Praeger, 1965: 469-490.
- BLACKMORE, S. (2005). *La máquina de los memes*. Barcelona: Paidós. Original: *The Meme Machine*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- BRELICH, A. (1958). *Gli eroi greci*. Roma: Ateneo.
- CAMPBELL, J. (1956). *The Hero with a Thousand Faces*. Nueva York: Meridian Books.
- CAMPBELL, J. (1976a). *The Masks of God: Primitive Mythology*. Nueva York: Penguin Books. Edición original, 1959.
- CAMPBELL, J. (1976b). *The Masks of God: Oriental Mythology*. Nueva York: Penguin Books. Edición original, 1962.
- CARO BAROJA, J. (1991). *De los arquetipos y leyendas*. Madrid: Istmo.
- COCCHIARA, G. (1980). *The History of Folklore in Europe*. John N. McDaniel., trad. Philadelphia (Pennsylvania): Institute for the Study of Human Issues. Publicado originalmente como *Storia del folklore in Europa*. Turín: Einaudi, 1954. Otra edición en italiano: Palermo: Sellerio, 1981.
- DEBRAY, R. (2001). *Introducción a la mediología*. Núria Pujol i Valls, trad. Barcelona: Paidós. Original: *Introduction à la médiologie*. París: Presses Universitaires de France, 1999.
- DELEHAYE, H. (2000). *Les légendes hagiographiques*. Bruselas: Société des Bollandistes, 1.ª ed., 1905, 2.ª ed., 1906 y 3.ª ed., 1927. Versión online: *The Legends of the Saints: An Introduction to Hagiography* Paul Halsall, ed. Medieval Sourcebook. 2000. www.fordham.edu/halsall/basis/delehaye-legends.html. Acceso: 28 de junio de 2005.
- DORFLES, G. (1955). *Nuovi riti, nuovi miti*. Turín: Einaudi.
- DORFLES, G. (1969). *Kitsch: The World of Bad Taste*. Nueva York: Bell Publishing.
- DUCH, L. (1998). *Mito, interpretación y cultura*. Francesca Babí i Poca y Domingo Cía Lamana, trads. Barcelona: Herder. Originales: *Mite i cultura y Mite i interpretació*. Barcelona: Publicaciones de l'Abadía de Montserrat, 1995 y 1996.
- DUMÉZIL, G. (1996). *Mito y epopeya: Historias romanas*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, pp. 347-374.
- DURAND, G. (2005). *Las estructuras antropológicas del imaginario*. Víctor Goldstein, trad. Madrid: Fondo de Cultura Económica. Original, 1992.
- ELIADE, M. (1957). *Mitos, sueños y misterios*. Barcelona: Kairós.
- ELIADE, M. (1993). *Cosmología y alquimia babilónicas*. Isidro Arias Pérez, trad. Barcelona: Paidós. Edición original: *Cosmologie et alchimie babyloniennes*. París: Gallimard, 1991.
- ELIADE, M. (2000). *Aspectos del mito*. Luis Gil Fernández, trad. Barcelona: Paidós. Original: *Aspects du mythe*. París: Gallimard, 1963.
- ELIADE, M. (2003). "Myth in the Nineteenth and Twentieth Centuries". *Dictionary of the History of Ideas*. Electronic Text Center. University of Virginia Library. Modificado el 1 de mayo de 2003. etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv3-40 Acceso 15 de octubre de 2004.
- FRAZER, J. G. (1944). *La rama dorada*. México: Fondo de Cultura Económica [La primera edición, *The Golden Bough*, en dos tomos es de 1890; la edición monumental en doce tomos es de 1907-1914; la edición abreviada por el autor es de 1922].
- FRAZER, J. (1981). *El folklore en el Antiguo Testamento*. Gerardo Novás, trad. Madrid: Fondo de Cultura Económica. Original: *Folklore in the Old Testament* (Londres), 1918.
- FREUD, S. (1999). "Symbolism in Dreams". *International Folkloristics*. Alan Dundes, ed. y notas. Lanham, Boulder, Nueva York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., pp. 177-195.
- GARCÍA DE DIEGO, V. (1958). *Antología de leyendas de la literatura universal*. 2 tomos. Barcelona: Labor.
- GRAVES, R. Y PATAI R. (1964). *Hebrew Myths*. Nueva York: Anchor Books-Doubleday.

- GUICHOT Y SIERRA, A. (1903). *Ciencia de la Mitología: El gran mito chtónico-solar*. Manuel Sales y Ferré, pról. Madrid: Librería de Victoriano Suárez.
- GUSDORF, G. (1984). *Mythe et métaphysique*. 2.ª ed. París: Flammarion.
- HASSAN, I. (1952). "Towards a Method in Myth". *Journal of American Folklore*, 65, pp. 205-215.
- HATAB, L. (1990). *Myth and Philosophy: A Contest of Truths*. La Salle (Illinois): Open Court.
- HILTEBEITEL, A. (1990). *The Rituak of Battle: Krishna in the Mahabharata*. Albany (Nueva York): State of New York Press.
- HÜBNER, K. (1985). *Die Wahrheit des Mythos*. Munich: CH Beck.
- HUXLEY (1957). "Man's Place and Role in Nature". *New Bottles for New Wine*. Londres: Chatto and Windus.
- KIRK, G. (1970). *Myth: Its meaning and functions in ancient and other cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KUHN, T. S. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. Agustín Contín, trad. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España. Original: *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.
- LACTANCIO (1990). Lactancio. *Instituciones divinas*. E. Sánchez Salor, intro., trad. y notas. 2 tomos. Madrid: Gredos.
- LÉVÊQUE, P. (1997). *Bestias, dioses y hombres: El imaginario de las primeras religiones*. Teresa de la Vega, trad. Huelva: Universidad de Huelva, 1997.
- MÜLLER, F. M. (1988). *Mitología comparada*. Pedro Jarbi, trad. Barcelona: Edicomunicaciones. Título original: *Comparative Mythology*.
- NIMS, J. F. (1974). *Western Wind: An Introduction to Poetry*. New York: Random House.
- O'FLAHERTY, W. (1988). *Other People's Myths*. Londres y Nueva York: Collier Macmillan Publishers y Macmillan Publishing Co.
- OERTEL, M. (1998). *The Return of King Arthur and the Nibelungen: National Myth in Nineteenth-Century English and German Literature*. Berlín y Nueva York: Walter de Gruyter, 1998.
- POITEVIN, G. (2001). "L'orature n'est pas la littérature: Rhétoriques emmêlées". Pune (India): Centre for Cooperative Research in Social Sciences. Última revisión 25-VI-2001. www.iiias.nl/host/ccrss/orature.htm 26-VI-02. También en *Le Détour: Revue des Sciences Humaines*. 24 (2002).
- PRAT FERRER, J. J. (2006). "El héroe en los relatos folklóricos: Patrones biográficos, leyes narrativas e interpretación". *Revista de Folklore* 300 pp. 183-199.
- ROGERSON, J. W. (1974). *Old Testament Interpretation*. Berlin: W. de Gruyter.
- SAID, E. (1978). *Orientalismo*. 2.ª ed. María Luisa Fuentes, trad. Barcelona: Random House Mondadori, 2002. Original: *Orientalism*. Nueva York: Routledge, 1978.
- SEZNEC, J. (1983). *Los dioses de la antigüedad*. Juan Aranzadi, trad. Madrid: Taurus. Original: *La survivance des Dieux antiques*. París: Flammarion, 1980.
- SOLALINDE, A. G. (1984). *Antología de Alfonso X el Sabio*. Madrid: Espasa Calpe.
- SYDOW, C. W. von (1965). "Folktales Studies and Philology: Some Points of View". *The Study of Folklore*. Alan Dundes, ed. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, pp. 219-242. Original publicado en 1945.
- SYDOW, C. W. von (1999). "Geography and Folk-Tale Oicotypes". *International Folkloristics*. Alan Dundes, ed. y notas. Lanham, Boulder, Nueva York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., pp. 137-151.
- UNESCO (2004). UNESCO "Intangible Heritage" http://portal.unesco.org/culture/en/ev.php?URL_ID=2225&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html Acceso: 11 de febrero de 2004.
- URBAN, G. P. (1991). *A Discourse-Centered Approach to Culture: Native South American Myths and Rituals*. Austin: University of Texas Press.
- VEYNE, P. (1984). *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* París: Seuil.
- VERNANT, J. (2000). *El universo, los dioses, los hombres*. Joaquín Jordá, trad. Barcelona: Anagrama. Original: *L'univers, les dieux, les hommes: Récits grecs des origines*. París: Seuil, 1999.
- WALTER, P. (2003). *Mitología cristiana: Fiestas, ritos y mitos de la Edad Media*. Alcira Bixio, trad. Buenos Aires: Paidós, 2004. Original: *Mythologie chrétienne*. París: Éditions Imago, 2003.

Las “Misiones” o la Santa Misión

Luis Resines

El sentido de la palabra misión es plural, con matices que abarcan desde la actuación de los espías hasta las sondas espaciales. Pero todas las acepciones tienen un rasgo común: algo o alguien es *enviado* por otra persona o autoridad, con un objetivo preciso. El término así concebido y expresado cuadra también aquí.

Sin embargo, al añadirle un adjetivo, y con él un matiz muy preciso, el término queda perfectamente delimitado, con exclusión de otros posibles, cuando se habla de misiones *populares*. Y a este acto –o conjunto de actos, como se verá– le encaja la descripción de una serie de predicaciones llevadas a cabo por un sacerdote, ordinariamente de otra parroquia.

A esta concatenación de actuaciones también se le ha denominado con la expresión equivalente de *La Santa Misión*, que no resulta aún difícil de encontrar, en forma oral o escrita. Pero la manifestación oral se está debilitando y diluyendo, desde el momento en que dejaron de llevarse a cabo tales manifestaciones, como consecuencia de un giro en la presentación y vivencia de la fe cristiana, situado en el concilio Vaticano II.

Pero es válido hacer una breve parada en las dos expresiones, antes de adentrarnos más. Como *Misiones populares* (da igual en plural o en singular, pero es más frecuente la primera forma), o como *La Santa Misión*, permanece el sustantivo misión, al que ya aludí. Los matices peculiares que añaden los adjetivos marcan una pequeña oscilación: las *misiones populares* estaban, en principio, destinadas al pueblo llano, y primariamente a la población rural, carente ordinariamente de acceso a otros medios de formación, para los que se había previsto un mecanismo que algún tratadista califica como de “extraordinario”¹. No era lo habitual, y tan sólo de vez en cuando le llegaba al pueblo, carente de otros recursos. Sin embargo, el tono de popular, no impedía, más bien al contrario, exigía que se pasase antes por el tamiz de la autoridad civil, para que surtiera mayor efecto, y se asegurara mayor asistencia, por el simple mecanismo de la aquiescencia y la presencia de los dirigentes de la sociedad (autoridad civil, económica, de prestigio reconocido). En los no raros momentos de conflictos ideológicos entre la Iglesia y la sociedad, o en particular de sus dirigentes respectivos, la *misión popular* se llevaba a cabo contra la manifestación abierta, o el desprecio irónico de todas o de algunas de las autoridades aludidas. El pueblo llano respondía a la llamada religiosa, menos en las ocasiones en que había una larga dejadez y práctica reli-

¹ F. Naval, *Curso de Teología Pastoral*, Madrid, Ed. Corazón de María, 1925, p. 352.

giosa, o que la presión dirigente hacía previsibles consecuencias lamentables para los asistentes. No han sido infrecuentes las ocasiones en que se han llevado a cabo misiones *populares* en un clima de tensión no disimulada.

El otro modo de designarlas, *La Santa Misión*, incluía el epíteto *santa*. Ahí es nada. Antes incluso de la celebración, desde la misma convocatoria, se anunciaba que era *santa*, porque trataba de estimular el acercamiento de las personas a los medios santos por excelencia, los sacramentos, a través de una predicación que se estimaba igualmente santa por el objetivo que pretendía. Que resultara buena o mala desde las reglas de la oratoria, era cuestión bien distinta. También era otro asunto el que el conjunto de predicaciones o ejercicios condujeran a un convencimiento real y sincero, o a una sacudida emotiva momentánea. Calificada de antemano como *santa*², la misión así emprendida tenía que producir unos resultados comprobables. Y cuando la persona particular no percibía en su conducta la santidad preestablecida, podía dudar seriamente del fruto de algo inexcusablemente bueno, más aún, santo. Más complicado lo tenían algunas personas de vida desarreglada, cuyo quehacer habitual no discurría por los cauces de la santidad prevista (delincuentes, presidiarios, prostitutas...): ¿cómo acudir a una misión *santa*, y no ser santas ellas mismas? Se impuso una especie de moratoria sacral, de la que el vestigio que perdura en nuestros días, con bastante del tono festivo original es, en Salamanca y sus proximidades, el “Lunes de Aguas”: un tiempo –no demasiado largo– para la santidad, antes de recuperar el tono habitual, cotidiano.

Sería posible incidir en una descripción distante, y un tanto descarnada, al hablar ahora de las misiones desde la perspectiva de nuestros días, en una sociedad que ha experimentado cambios muy notables. Y eso constituye un error de perspectiva no válido. Es, pues, preferible, aproximarse a los testimonios directos –vivididos y vívidos–, a fin de sopesar cómo fueron realmente las misiones, con el epíteto que se prefiera.

En qué consistía la misión

A riesgo de defraudar a quien busque efectos tremendistas en la idea de los protagonistas, el jesuita Huelín señala que la misión no debe ser identificada con una novena, o con una serie de manifestaciones religiosas; ni tampoco pretende como objetivo arreglar las situaciones de personas amancebadas; ni busca como finalidad la preparación para hacer una buena confesión. Define a la misión como el “paso de Cristo por la ciudad y por cada una de sus almas”, afirmando que la misión es para todos³.

El conocido Antonio María Claret elige en 1858 otra perspectiva: en su tratado, amplio, sobre las misiones, se dirige, desde su dilatada experiencia, a otros religiosos para que se decidan por emprender de forma continuada la actividad de llevar a cabo misiones populares. Para ello, en lugar de proporcionar una definición elaborada, aduce tres motivos para desempeñar esta labor⁴: es el mayor sacrificio que un sacerdote puede ofrecer a Dios; con innegable corte teológico, el segundo motivo es que Cristo fue enviado al mundo por el Padre, y el misionero no hace más que imitarle, y el tercer motivo es ofrecer recursos para que el misionero haga frente, animoso, a las dificultades que se le presentan, por lo preciosas que

² La variación entre “santa” y “sagrada”, que se empleó con menos frecuencia, no introduce cambio sustancial, era una simple cuestión de estilo.

³ E. M.^a Huelín, *40 esquemas de pláticas, sermones y conferencias misionales*, Quito, Ed. Tirso de

Molina, 1958, pp. 87-88. A continuación lleva a cabo una descripción patética de Cristo que pasa, fijando la atención del lector en sus labios, sus manos, sus pies y su corazón, a los que no siempre se dan la respuesta piadosa que se espera. Por ello termina la

descripción del concepto de misión, con una invitación a cooperar al paso de Cristo desde las posibilidades de cada uno.

⁴ A. M.^a Claret, *Sermones de misión, escritos unos y escogidos otros*, Barcelona, Librería Religiosa, 1858, v. I, cap. 1.^o

son las almas a los ojos de Dios –los cuerpos son marginados–; y el principio elemental y siempre repetido de que el amor a los demás se traduce en obras más que en palabras o buenas intenciones. A pesar de esta declaración, el resto de las advertencias y consejos incluidos en su obra muestran hasta la saciedad que el criterio de fondo es el de provocar una revulsivo en la conciencia de los asistentes, como se verá al abordar la cuestión de los temas que deben ser abordados en la misión.

En tercer lugar, el tratadista Naval ofrece una definición más elaborada, como corresponde a la obra que salió de su pluma:

“Se da el nombre de sagrada *Misión* a un conjunto de predicaciones y prácticas espirituales extraordinarias, que durante algunos días seguidos se celebran en algún pueblo o parroquia, para conseguir la renovación espiritual de los fieles”⁵.

Pese a una definición tan moderada y que podría ser asumida sin problema, poco más adelante, añade sin rebozo:

“Una *Misión* completa es una espiritual batería encaminada a derribar y conquistar para Dios las almas de todo el pueblo en general y de cada estado o condición de vida en particular”.

Surge un estilo militar, de lucha, de conquista, de victoria, de asedio a las posiciones enemigas (?) que es preciso debilitar y tomar. La definición calculada y moderada de que había partido, ya no lo es tanto, y se puede entrever toda la fogosidad que acompañaba estas prácticas.

Es decir, que la teoría de anunciar el evangelio, o de procurar la conversión se desliza hacia un abordaje en toda regla, para el que da la impresión de que, con tal de conseguirlo, todo medio que no sea abiertamente inmoral, puede ser empleado, aunque se recurra a la presión o al miedo. Ciertamente Naval no lo dice, pero lo deja entrever. Y la práctica documentada, así como los tratados consultados, permiten asegurarlo, para ser fieles a los datos conservados.

Historia de la Misión

Si bien la mayor documentación disponible se refiere al siglo XIX y primera mitad del XX, como momento de mayor incidencia de las misiones populares, no es posible silenciar testimonios anteriores. Ya en el siglo XVIII, el célebre jesuita Pedro Calatayud, destacó por las misiones que había llevado a cabo, con extraordinario aparato de escenificaciones, prédicas y movimientos de masas, en los principales puntos de España⁶. Fue el misionero por antonomasia de ese siglo, y el punto de referencia de una personalidad muy marcada, que

⁵ F. Naval, o.c. (nota 1), p. 353.

⁶ Nació en Tafalla (Navarra) en 1689, y falleció en Bolonia en 1773, tras la expulsión de 1767. Ordenado sacerdote en 1718, durante 46 años, hasta el momento de la expulsión de los jesuitas, se consagró a misionar por toda España. Importa destacar entre sus obras las *Doctrinas prácticas que suele explicar en*

misiones el Padre Pedro Calatayud, maestro de Theología y Misionero Apostólico de la provincia de Castilla, Valencia, José Esteban Dolz, 1737, 2v.; *Meditaciones breves y prácticas sobre los novísimos, misterios del Salvador y de su Ss. Madre*, Zaragoza, 1753; *Método práctico y fácil de hacer una Confesión General*, Salamanca, 1757. Sobre

él: Q. Aldea, *Calatayud, Pedro Antonio*, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, C.S.I.C., 1972, p. 315; y C. Gómez Rodeles, *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud de la Compañía de Jesús y relación de sus apostólicas empresas en los reinos de España y Portugal* (1689-1773), Madrid, 1882.

se volcaba con apasionamiento en estos ejercicios populares. No fue el único, sin duda, pero sí el más destacado. La referencia que sigue se refiere en concreto a Valladolid, pero no resulta arriesgado hacerla extensiva, con matices, a otras ciudades. Dice así T. Egido:

“...como sucedía con las misiones populares, heredadas de tiempos anteriores. En Valladolid debieron celebrarse muchas más; sólo he podido documentar las tenidas en los años 1733, dirigidas por el Padre Merino de Sahagún, con ambiente funerario, funciones de ánimas y túmulos de papel; las de dos franciscanos descalzos en 1770; las del P. Sahagún en 1797. Ninguna igualó a las del P. Calatayud, el más famoso misionero del siglo, junto con fray Diego José de Cádiz, éste ya al finalizar la centuria.

Las misiones del P. Calatayud llenaron buena parte de mayo-junio de 1748, año siguiente al del Regalado, para compensar. A Valladolid llegaba con su sistema ya perfectamente construido; ningún sector social podía escapar a su presencia, puesto que, al margen de los actos mayoritarios, no ahorra ejercicios especializados para el clero masculino y femenino, para la Chancillería, para los colegiales mayores de Santa Cruz, al igual que lo hiciera antes con los de Salamanca. Mas no son estas misiones las que nos interesan ahora, sino las colectivas y propiamente populares, de las que, por fortuna, han perdurado varias relaciones.

Exigía la ausencia de espectáculos, el silencio hasta de las campanas. Los sermones, tremendos, alternaban entre el recinto cerrado de las iglesias y el abierto de las calles y plazas; sermones al menos de dos horas, y eso que el Padre Calatayud llegó bastante desfallecido por una sangría que le acababan de practicar en Villagarcía. ‘Dio este padre en que las mujeres habían de ir aparte de los hombres’, se queja Ventura Pérez, ignorante de que ello era un requisito constante de este misionero. Mas lo peculiar del sistema consistía en los actos callejeros, perfectamente pensados para sembrar un clima especial de conversión. Entre ellos, las cuadrillas y rosarios que se organizaban o formaban espontáneamente para conquistar –hay acentos bélicos en estas misiones– los castillos resistentes a esta ocasión de gracia, se ha querido ver como algo personalísimo del Padre Calatayud este ‘asalto general’ no hacía sino seguir el método inaugurado cien años antes por Serrano Sotomayor. Pero él lo enriqueció con más elementos, hasta convertirlo en espectáculo impresionante. Cuando llegó a Valladolid lo tenía ya muy practicado, puesto que necesitaba cuidada organización. Con radical separación de sexos, con todas las autoridades en sus filas, los caballeros, ‘cada uno con su cañita’, responsabilizados de sus secciones, las cofradías iluminaban el trayecto con hachas numerosas. Mas los protagonistas eran los sacerdotes sin cuento, en medio de las dobles filas y debidamente distanciados, con crucifijos en las manos, palabras encendidas y sentencias de conversión en sus bocas, quebraban el silencio riguroso. En la plaza, sus cuatro esquinas estaban ocupadas por sendos sentenciaríos. Y en el medio, desde el púlpito colocado estraté-

gicamente 'donde se pone la horca', pronunciaba el sermón vibrante que cerraba la jornada.

A la semana siguiente, tenía lugar la procesión general. Estaba compuesta de penitentes, niños, sobre todo de niños; más de ochocientos iban con sus túnicas de nazareno, con coronas de espinas, con sogas, al igual que los mayores, con la retaguardia del miserere semitonado por la capilla de la Catedral, hasta el Campo Grande, donde tuvo también, a las once de la noche, la plática misionera.

Con esta preparación, la fase final se dedicaba a las confesiones. No sabemos los efectos espirituales, aunque sean presumibles. La participación, de todas formas, fue masiva, puesto que, con tales disposiciones, era difícil no participar en alguno de los muchos actos llamativos. Rodeles afirma haber sido unos 18 a 20.000 los que acudieron a los actos; exagera, no hay duda, pues a poco más subía la población total de Valladolid por entonces. Pero en la procesión general, con más espectadores que participantes activos, éstos llegaron a 3.200 personas, según Ventura Pérez, menos apasionado y más fiable. Este mismo observador afirmaba en su recuerdo no haber 'visto en mi vida más cristos juntos que he visto en estas misiones', y, aunque su balance final indique que 'fueron buenas estas misiones', su talante crítico asoma cuando descubre las resistencias de cofrades a alumbrar, y la insistencia de Calatayud en 'el querer que todos por fuerza fuesen a ellas y dejasen el trabajo'⁷.

Interesa retener, entre otros, el dato de las referencias que hace Egido a la larga experiencia personal de Calatayud, a otros misioneros que le precedieron y le siguieron, a una senda seguida desde un centenar de años antes, marcada por el nombre de Serrano Sotomayor, al ambiente patético, cuidadosamente diseñado, provocado por los diversos elementos (niños penitentes, horas inhabituales, presencia de autoridades, sentencias compulsivas...), todo ello con un toque militarista de combatividad y asalto, que, desde el siglo XVIII lo vemos a encontrar en el XX.

De hecho, otra referencia de carácter histórico más concisa, y a la vez más extensa, señala que:

"Las misiones populares o parroquiales nacieron en la época de la Reforma, y se desarrollaron en los siglos XVII y XVIII e influyeron en la cristiandad europea del siglo XIX"⁸.

Es decir, a grandes rasgos, este tipo de actividad arranca en la época de la Reforma, como una especie de prolongación del método que empleaban corrientemente los jesuitas para llevar a cabo la catequesis en las poblaciones en que se hacían presentes esporádica o permanentemente. Antes de ellos, como precedente inmediato había sido empleado para la catequesis por Juan de Ávila, en el mismo siglo XVI. Y lo que empezó siendo una enseñanza catequética, principalmente dirigida a niños, aunque acogía también a los adultos, pasó a ser una reflexión, más extensa en días, más concentrada en ciertos temas, y con una fina-

⁷ T. Egido, *La religiosidad colectiva de los vallisoletanos*, en VV.AA., *Valladolid en el siglo XVIII*, Valladolid, Ateneo de Valladolid,

1984, pp. 204-208. Cita a Ventura Pérez, *Diario de Valladolid*, Valladolid, ed. facsímil, 1983.
⁸ C. Floristán, *Misiones populares*,

en C. Floristán y J. J. Tamayo (eds.), *Diccionario abreviado de pastoral*, Estella, Verbo Divino, 1988, p. 292.

lidad diversa, destinada a los adultos. Es posible ver una prolongación o extensión de los ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola, por los temas por los que discurrían las sesiones de las misiones. Y así fue cristalizando en una organización básica inicial, ya estructurada a finales del siglo XVI. Posteriormente, en el XVII, los jesuitas pierden la exclusiva, en beneficio de miembros de otras órdenes religiosas, que buscan llevar a cabo un tipo de predicación intensiva, y ya muy reglamentada. La figura de Diego Serrano Sotomayor, mercenario, destaca en el siglo XVII⁹, y, certeramente, señala Egido que se equivoca Ventura Pérez al afirmar que era un empeño de Pedro Calatayud la separación de hombres y mujeres, cuando venía siendo tradicional y consolidado desde mucho tiempo atrás. Además de Calatayud, el ya mencionado Diego José de Cádiz fue misionero de extendida fama, y amplia aceptación en las práctica totalidad de España, especialmente en Andalucía¹⁰.

En el siglo XIX es obligado destacar el nombre de Antonio María Claret, no sólo como teórico de la referida actuación, sino porque durante prácticamente todos los años de su vida sacerdotal, antes de ser nombrado obispo, se dedicó de forma prioritaria a las misiones populares. Su reflexión es, sin duda, el reflejo de la experiencia que había adquirido en numerosas ocasiones y lugares¹¹. Para entonces, los jesuitas ya no detentaban la hegemonía de las misiones populares, y eran sobre todo cinco las órdenes que habían concentrado bastantes de sus esfuerzos en esta dirección, como especialización de algunos de sus miembros. Cuando, por alguna razón, especialmente por prestigio personal o por el aprecio de su oratoria destacaba un misionero, la orden correspondiente se veía en cierto modo favorecida por sucesivos llamamientos para desarrollar nuevas misiones. Estas cuatro órdenes son jesuitas, capuchinos, claretianos, paúles y redentoristas. Si han salido otros nombres destacados, los que corresponden al siglo XX, o, con más justeza, a su primera mitad, son los del redentorista Ramón Saravia, y el jesuita Eduardo Rodríguez¹².

Destinatarios de la Misión

Ya he indicado que, posiblemente, en su origen remoto, la misión tuviera mucho en común con el sistema de convocatoria y desarrollo iniciado por Juan de Ávila, y seguido por los jesuitas. Consistía en una procesión, que desde algún lugar de la población, iba recorriendo las calles, incorporando a los niños a la misma, al son de campanas de mano, y de cánticos que incitaban a su presencia¹³. Precisamente la *Doctrina christiana que se canta*, asignada a Juan de Ávila, editada en Valencia, junto al molino de la Rouella, 1554, comienza por uno de estos cánticos de invitación a la doctrina:

⁹ Diego Serrano nació en Chillón (Córdoba), y murió en Guadix en 1672. Fue provincial de Andalucía de la Orden de la Mercede en la que había profesado, y llegó a general de la misma. Fue nombrado obispo de Solsona en 1635, y posteriormente de Segorbe y Guadix. (Véase: R. Santés, *Serrano, Diego*, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, C.S.I.C., 1972, p. 2442).

¹⁰ Diego José de Cádiz, de nombre civil José López-Caamaño, nació en Cádiz en 1743. Ingresó en los capuchinos. Se mostró como un hombre fiel a la Iglesia ante posturas y enseñanzas que la desacreditaban en su momento. Destacó especialmente por las

misiones populares, que inició en 1771 por toda Andalucía. Posteriormente se extendió por el Levante, con general éxito; de nuevo regresó a Andalucía a misionar, y más adelante fue reclamado de nuevo para que hiciera lo propio en Levante, en Galicia y algunas poblaciones de interior. Falleció en Ronda en 1801. (Véase: L. de Aspuz, *Cádiz, Diego José de*, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, C.S.I.C., 1972, pp. 301-302; S. de Ardales, *El misionero capuchino Fr. Diego J. de Cádiz*, Manresa, 1813).
¹¹ Además de la obra citada en nota 4, que recoge su reflexión y consejos a otros misioneros, véase A. M.ª Claret, *Escritos*

autobiográficos y espirituales, Madrid, BAC, 1959; en particular, su *Autobiografía*, en la que la parte II se titula precisamente "De las Misiones"; esta parte abarca los años 1840 a 1849 transcurridos como misionero itinerante, y señala setenta lugares en que dio misiones en Cataluña, aunque fueron muchos más, a los que alude en algunos casos.

¹² M. Suárez-M. Pérez, *¡Clama! ¡No calles! P. Eduardo Rodríguez, S.J., misionero popular*, Madrid, BAC, 2006.

¹³ L. Resines, *La catequesis en España. Historia y textos*, Madrid, BAC, 1997, pp. 176-178: La catequesis itinerante de Juan de Ávila y de la Compañía.

“Oydnos vos,
 por amor de Dios.
 a todos los padres
 y a las madres
 quiero hablar
 y auisar,
 y a los señores,
 grandes y menores,
 el peligro y affan
 en que todos estan.
 y digo con amor
 en el nombre del señor:
 Enseñad por charidad
 a vuestros higitos
 desde chiquitos
 y haceldos venir
 a saber servir
 a nuestro señor Jesu cristo,
 pues el es visto
 mandar y dezir:
 Dexad venir
 los pequeños a mí.
 Y pues es assí,
 vengán [a] aprender
 cómo han de creer
 y amar a Dios
 y a los próximos.
 Halagaldos
 y embialdos
 a los maestros
 para ello diestros
 a las iglesias
 y a las escuelas
 a aprender la doctrina...”

No es la única canción de este estilo. Y su parecido de fondo es notorio cuando se trataba de hacer una invitación a que las personas mayores acudieran a la misión que se iba a celebrar en la localidad:

“A misión os llama
 errantes ovejas
 vuestra tierna madre
 la Pastora excelsa
 Divina Pastora,
 dulce amada prenda

dirige los pasos
de estas tus ovejas
Oh, Dulce Pastora,
Madre la más tierna
libra a tu rebaño
de enemigas fieras...”

así como también esta otra, que tiene la misma finalidad de convocatoria:

“Cristianos, venid
con fe y caridad
y adorar a Cristo
que está en el altar
La misión oíd
a Cristo escuchad,
guardad sus palabras
de eterna verdad
La santa Misión del cielo
el Padre Eterno mandó
y por Primer Misionero
a Jesucristo nos dio...”

La convocatoria invitaba a las personas, sin ninguna distinción. Pero resulta evidente, como aparecerá más adelante al hablar de la “misioncita de los niños”, que se ha producido un deslizamiento, y que la misión no buscaba como destinatarios a los niños, sino a los adultos. El que fueran todos los adultos de una población no quiere decir que se les tuviera en cuenta indiscriminadamente, porque además de la separación por sexos que se llevaba a cabo siempre, se procuraba la parcelación por estados o afinidades. De este modo era posible atinar más certeramente cuáles serían las situaciones, los estilos de vida y las ocupaciones que debían ser revisadas a la luz del mensaje que las misiones proponían.

El mismo hecho de que intervinieran y se contara con las autoridades constituía una palanca más para asegurar la asistencia de las distintas categorías de personas. La alteración de la vida ciudadana, del ritmo laboral e incluso de los mismos horarios, la convocatoria de actos fuera de lo común, facilitaba que los adultos, que ordinariamente no podrían asistir, tuvieran toda clase de facilidades para ello. Es patente que todo el clima en que se desenvolvían era un clima de cristiandad envolvente. De otra forma no sería posible. Pero la característica de estas prácticas partía del supuesto de que todo el mundo era cristiano, y que, ante una oportunidad fuera de lo común, no podía haber obstáculos que dificultaran la asistencia. Ni siquiera se planteaba que pudiera haber no creyentes, y los distanciados de las prácticas religiosas –los “refractarios”, con denominación de la época– también estaban incluidos en la convocatoria, a fin de que recuperaran la situación de la que se habían distanciados. Parece increíble que, a lo largo de todo el siglo XIX se prolongaran una y otra vez las misiones, cuando ya no eran casos aislados las personas que, por opción, se habían

alejado de las prácticas de la Iglesia. Sin embargo, el ambiente general, cristianizado, demandaba una reacción, a la que todos, sin excepción, eran convocados.

Y un dato más que no puede ser soslayado. Todos eran convocados desde su condición pecadora, y no de otra manera. Sin partir del pesimismo protestante, según el cual el hombre es incapaz de hacer el bien, la misión se constituía en revulsivo para expulsar y eliminar el pecado. Aunque ha aparecido ya que no era finalidad de la misión preparar una confesión, no resulta costoso afirmar que, de fondo, latía este objetivo desde la misma convocatoria.

Estructura interna de la Misión

De la misma manera que ya en la época de Calatayud, éste disponía de una amplia experiencia y no dejaba nada a la improvisación, pasado el tiempo, la estructura interna a la que respondía el desarrollo de una misión era fruto de una planificación calculada; algo se podía retocar sobre la marcha, pero la estructura, con variantes personales o acomodaciones, ya había sido delimitada:

“Comprende los siguiente géneros de predicación: 1º, el *sermón misionero*, que se predica por la noche o al caer la tarde, para mover y rendir a los pecadores; 2º, la *plática doctrinal*, que precede al sermón, para instruir en la ley a los fieles; 3º, la *plática moral* de la mañana, que se predica temprano, después de la primera Misa, para los que tal vez no acudan al acto de la tarde o noche, y que resume las verdades y prácticas cristianas; 4º, el *catecismo de niños*, que suele tenerse los primeros días de la Misión, cerca del mediodía y por la tarde, a manera de misioncita para los pequeños; 5º, las *conferencias a la juventud*, que sustituyen el catecismo de niños en los días siguientes, o bien coinciden con ellos si hay Misioneros disponibles; 6º, las *conferencias o ejercicios para caballeros*, que durante algunos días de la Misión se dirigen a la clase escogida en la hora más oportuna (hacia las once); 7º, los *avisos* o advertencias, que se hacen a sus tiempos, sobre el orden, el silencio, la confesión; y 8º, las *pláticas sueltas*, a enfermos en el hospital, a Religiosas en sus conventos y a los presos de la cárcel, para que todos participen de los beneficios que la Misión trae a los pueblos”¹⁴.

A los ocho actos anteriores, concretados con horas, y, en algunos casos, con destinatarios específicos, es preciso añadir el *sermón de perseverancia*, que buscaba la prolongación de los efectos de la misión a salvo del tiempo; y, junto a él, la *erección de la cruz*, que venía a ser como el remate visible de los esfuerzos, reflexiones y prácticas, para que su simple vista asegurara la perseverancia pretendida.

Vale la pena detenerse un tanto para calibrar al menos algunas de estas intervenciones. Lo primero que llama la atención es que no se trata simplemente de sermones, sino que cada uno de ellos tiene nombre específico, a fin de que se distinguieran, no se intercambaran, y que el conjunto, ensamblado, produjera su resultado.

¹⁴ F. Naval, *Curso de teología pastoral*, Madrid, Ed. Corazón de María, 1925, pp. 355-356.

El *sermón misionero* se apropia del apelativo de “misión”, porque constituye el eje, el centro de toda la acción. Es nocturno. Y su finalidad es provocar la reacción de los pecadores, es decir, de los asistentes sin excepción. En el texto precedente, no se señala en qué momento ha de hacerse, y sería una deducción errónea pensar que se lleve a cabo al principio, por el hecho de que hable de él en primer lugar; esto se debe únicamente a su peculiar importancia. Hay un testimonio patente, redactado en primera persona por Claret, quien señala que lo reservaba para cuando hubiera transcurrido algún día:

“No obstante estos conocimientos, no abordaba desde luego aquellos vicios predominantes; al contrario, los dejaba para más adelante. Esperaba estar bien dueño del auditorio, y entonces, aunque les dijera sus vicios, sus idolillos, no se ofendían, antes bien se arrepentían. Porque había observado que al principio venían muchos movidos por la novedad y prevenidos para ver de qué hablaba, y si oían reprender sus queridos vicios, era tocarles al vivo la matadura, e irritados, se alborotaban, no venían más y estaban echando pestes contra el misionero, la misión y los que iban a órle”¹⁵.

En el mismo, concurren una serie de circunstancias que contribuían a que fuera el eje y centro de la misión. Tras varios días de preparación, en los que se habían desgranado los temas doctrinales, es decir, la explicación detallada de los mandamientos, o, lo que es lo mismo, la serie de ocasiones en que se deberían haber cumplido ciertas obligaciones, que se había hecho mal o no se habían realizado; y después de las pláticas morales, que eran prolongación de las anteriores, con una reflexión sobre el pecado y sus múltiples manifestaciones, el sermón misionero buscaba que las conciencias se abrieran, y los pecadores cayeran, como fruta madura, a los pies del sacerdote, a los pies del confesonario. Una predicación larga, superior a las dos horas, de un ininterrumpido martilleo sobre un tema concreto –de los que aparecerán más adelante–; la noche, normalmente noche cerrada, habiendo empezado tras el ocaso; en iglesias frías por ausencia de calefacción, en las que el frío calaba dada la duración del sermón; con una calculada oscuridad, rota por alguna vela suelta –pocas– estratégicamente situadas, cuyos destellos no rompían las tinieblas ni serenaban la intimidad. Y, sobre todo, con una predicación inquietante, en la que el tema escogido se convertía no en una reflexión, sino en una acusación reiterada de las oportunidades de salvación desaprovechadas; con un tono irritante, agresivo, conminatorio. Finalmente, con el desarrollo estratégico de un tema que incidía en alguno de los pecados más comunes o más graves, o en la pasividad ante la llamada de Dios, los asistentes caían extenuados, rendidos, incapaces de otra reacción. Cuando terminaba el sermón misionero, y eran enviados a sus casas, el sueño se convertía en pesadillas, como consecuencia del efecto psicológico pretendido; la calma daba paso a la desazón; la tranquilidad anhelaba el momento del retorno del día, con las anunciadas confesiones, para las que estaban encaminadas tanto las *pláticas doctrinales*, como las *pláticas morales*, y el *sermón misionero*.

Para no hacer literatura fácil, ni dejar volar la imaginación o el recuerdo, es preferible proponer un ejemplo, documentado. En uno de los sermones para esta ocasión, cuyo autor es Ramón Saravia, se abordó el tema de la blasfemia. Con toda la tramoya dispuesta en cuanto

¹⁵ A. M. Claret, *Escrito espirituales y autobiográficos*, Madrid, AC, 1949, p. 74.

a hora, iluminación, duración, separación de hombres y mujeres, el sermón da comienzo con un larguísimo exordio, con una pieza de oratorio ampulosa, calculada, que hace un recorrido histórico con una invitación a las cruzadas, con la convocatoria de la guerra al infiel; de ahí se pasa a la declaración de guerra a la blasfemia, que constituye el motivo de acusación a un pueblo demasiado habituado a ellas. No era suficiente la extensa prédica: en un momento determinado de la larga exposición, con todo el pueblo presente en la iglesia y sometido a un intenso hostigamiento sobre la maldad de la blasfemia, cuatro hombres llevaban hasta el centro de la iglesia, a la vista de todos, un altar portátil, y a continuación, todo el clero –menos el predicador que proseguía su cometido– acompañaba al Santísimo, que era expuesto en dicho altar, mucho más próximo que en ocasiones ordinarias, en que estaba alejado, al fondo del presbiterio. El culmen del sermón llegaba cuando, después del saludo oportuno a Cristo sacramentado, se incitaba al pueblo a que blasfemara, en frío, en presencia de todos, sin que mediara circunstancia especial alguna, y con toda la soflama que había precedido y que seguía cayendo durante el acto; la incitación a blasfemar, reiterativa, alegaba razones tan poco válidas como volcar de una vez todas las blasfemias anteriores y las que pudieran decir en el futuro, para que en adelante no se volvieran a oír en todo el municipio; y la provocación llegaba al límite cuando se retaba en público para ver quién era el primero, quién pronunciaba la más restallante blasfemia, o quién decía más cantidad¹⁶.

“Este sermón, aunque se predique en estilo llano y en lenguaje asequible al auditorio, debe constar de todas las partes propias de un acabado discurso oratorio, y ha de reunir todos los movimientos oratorios posibles, terminando con un fervoroso acto de contrición, que hace el orador empuñando el Crucifijo”¹⁷.

Las confesiones del día siguiente eran fiel reflejo de lo vivido la víspera.

Ya he indicado rápidamente que tanto las *pláticas morales*, sobre los pecados en general y en particular, como las *pláticas doctrinales*, en torno a las verdades de la fe cristiana, y a los mandamientos, convergían en la misma dirección. La presentación de las verdades de fe, no era una simple exposición catequética, con ánimo de enseñar, de formar o de aclarar posibles dudas de los destinatarios adultos. Más bien eran ocasión para zaherir su consuetudinaria ignorancia, lo que devenía en nuevas e incesantes ocasiones de pecado.

Las *conferencias a la juventud* daban la ocasión de dirigirse a este sector de la población para abordar con ellos los temas de la castidad, del noviazgo, de los bailes, romerías y espectáculos, elección de estado...; por descontado que tales conferencias se hacían por separado a chicos y chicas. Las *conferencias o ejercicios para caballeros*, resultan de por sí altamente expresivas de cómo estaba constituida la sociedad; no se dirigían a los hombres, para diferenciarlas de otras posibles charlas específicas para las mujeres. Éstas eran destinadas a quienes ocupaban un puesto de relevancia social y económica: terratenientes; nobles, si los había; personas de cualificación profesional, como médicos, maestros, farmacéuticos, veterinarios...; militares; jueces; comerciantes y burguesía en general; ellos jugaban un papel importante en el entramado social; a ellos se les asignaba un puesto

¹⁶ R. Savaria, *Sermones de misión (segunda parte)*, en A. Girón, *Sermones de misión*, Madrid, Perpetuo Socorro, 1932.

¹⁷ F. Naval, *Curso de teología pastoral*, Madrid, Ed. Corazón de María, 1925, pp. 356-257. Las partes tradicionales de un sermón

son exordio, proposición, división, confirmación, refutación, epílogo y peroración (*Ibid.* 329). Cuando se trataba de ocasión extraordinaria, como es el caso de la Misión, cada una de estas partes aumentaba su extensión y su tono, para que destacara el carácter excepcional.

¹⁸ Desde 1891, fecha de la promulgación de la primera encíclica social, *Rerum novarum*, no recuerdo más que una sola ocasión en que he visto consignado algún sermón de misión sobre la importancia del papel social del empresariado, la obligación de

ejemplar que era imitado por sus subalternos; de ellos se esperaba, pues, una conducta igualmente ejemplar, irreprochable, a tenor del papel relevante que ostentaban, como una forma de cristianizar la sociedad a partir de las capas sociales elevadas¹⁸.

Casi en la misma línea, especializada, es preciso situar las pláticas o conferencias a sectores específicos de la población, de los que se mencionan en particular los enfermos, los religiosos o los presos. Pero ciertamente no eran los únicos. El clero secular local, los religiosos y las religiosas, allí donde había comunidades, se sumaban a la misión popular, no sólo por medio de las oraciones para solicitar el buen fruto de la actuación; además, tenían sus propias reflexiones, una especie de misión peculiar, o una especie de prolongación de los ejercicios espirituales anuales, para que toda la población se asociara al acontecimiento. Otro sector que solía tener sus actos aparte, además de aquellos generales, a los que podía concurrir si sus obligaciones se lo permitían, era el del servicio doméstico, no siempre englobado en los actos comunes, ni siempre afiliado a los actos destinados para la juventud en particular. Por último, vale la pena consignar en este apartado el *catecismo de los niños*, que no era propiamente la actuación catequética habitual, que se efectuaba en las parroquias, sino actos, en los que partiendo del catecismo, se les invitaba igualmente al arrepentimiento general, y al ejemplo e influencia que podían llevar a cabo en casa, señalando los defectos y conductas que observarían contrarias a lo enseñado y esperado. La utilización de los niños en procesiones de infantiles cristos sangrantes, coronados de espinas, como se describe de la misión de Calatayud en Valladolid, cayeron en desuso; pero no tanto la utilización de los niños para conseguir el efecto de la revisión de la vida social, de la que también ellos formaban parte.

De menor importancia eran los *avisos y advertencias*. Pero no cabe menospreciarlos, porque la invitación a los actos y pláticas no era una simple convocatoria respetuosa, sino una apremiante urgencia a no eximirse culpablemente. Y las advertencias sobre el silencio, como ocasión para la reflexión eran, asimismo, una sutil llamada a crear un clima anómalo, fuera de lo habitual, que contribuyera a un pretendido efecto. De especial relieve eran las indicaciones sobre las confesiones y comuniones, a las que se urgía como consecuencia de la excepcional ocasión de la misión, so pena de acumular pecado sobre pecado, por la indolencia.

El *sermón de perseverancia* tenía una importancia capital, casi tanto como el *sermón misionero*. Igual que aquél, era de duración extensa. Pretendía recoger el fruto de la misión, los propósitos, los sentimientos, el arrepentimiento, la reflexión olvidada, las ansias colectivas de un cambio comunitario que propiciara y sostuviera el cambio individual de las conciencias. Para lo cual, el predicador o misionero más destacado, en caso de ser varios, recogía impresiones, enseñanzas, el sentimiento observado de piedad y sincero arrepentimiento; y, si era posible, se adobaba con algún testimonio –local o foráneo; real o imaginario– que sostuviera el ánimo encendido y encauzara la tensión hacia el futuro inmediato. No era raro algún sermón edificante, en el que se proponía como referencia una localidad que celebró una misión, y que, cuando años después se planteó la oportunidad

atender las necesidades de sus empleados, la de atender a un salario justo, o cualquiera de los otros temas que incluía dicha encíclica: ha sido abordado por Enrique M.^º Huelín, *40 esquemas de pláticas, sermones y conferencias misionales*, Quito, Ed. Tirso de Molina, 1958. Conozco, en

otro terreno diverso al de la Misión, otras enseñanzas similares: E. de Ossó, *Catecismo de los obreros y de los ricos, sacado a la letra de la Encíclica "De opificum conditione" de nuestro amantísimo Padre León XIII*, Barcelona, Tip. Católica, 1891; V. Alda y Sancho, *Catecismo*

católico sobre la llamada cuestión social, Huesca?, Castañera, 1894; R. Ruiz Amado, *El catecismo de los ricos, conforme a la doctrina del Evangelio y de los Santos Padres de la Iglesia*, Barcelona, Librería Religiosa, 1925.

de llevar a cabo otra, los misioneros comprobaron que no valía la pena, porque sus propósitos permanecían inalterados, con la misma fuerza que el primer día. Como colofón, en un acto que casi siempre iba vinculado al sermón de perseverancia, frecuentemente después de él, se procedía a la erección de una cruz. Esto revestía dos modalidades, que no se oponen, sino que en ocasiones se complementan: una era la instalación de una cruz de dimensiones desorbitadas, inusuales, en un sitio de amplia concurrencia (la plaza del pueblo, el principal camino de acceso, la proximidad del puente,...); los mozos de la localidad, invitados a la cooperación activa y ejemplarizante solían ser los encargados de tal acto –como en otros momentos lo eran de las cruces de mayo, de la erección del mayo, o de las corridas de toros.

La otra modalidad era la instalación de una cruz de grandes dimensiones –ordinariamente de pésimo gusto artístico– en algún lugar visible del templo: era una cruz sin cristo, constituida por dos tablas ensambladas, planas, sobre las que con mucha frecuencia se pintaba la leyenda “Recuerdo de la Santa Misión”, ordinariamente en los brazos de la cruz. En otros lugares de ella se consignaban los nombres de los misioneros, como expresión de agradecimiento colectivo, la orden a que pertenecían –marchamo de calidad–, y la fecha de celebración; en más de una ocasión, tal cruz ha sido reutilizada con varias fechas, como testimonio fehaciente de las misiones que se han realizado sucesivamente en la localidad. Pretender arrinconar esta cruz, especialmente en años próximos a la misión respectiva, con testigos vivos, fuera por los motivos que fuera, podía ser causa de defenestración del osado promotor de la idea.

Duración de la Misión

Quienes han tratado el tema, desde la experiencia acumulada por la práctica aconsejan una duración de no menos de ocho días, y no más de diez o doce. Se trata del margen suficiente para no tener que hacer las cosas precipitadamente, arriesgando el éxito previsto y querido, ni tampoco extender las pláticas innecesariamente, por el hastío que podría sobrevenir.

Con esta previsión, los temas que habían de ser abordados por los misioneros disponían de tiempo suficiente para ser tratados con la necesaria extensión y que produjeran el efecto pretendido; también tenía cabida suficiente cada una de las actuaciones peculiares con sectores diversos de la población.

La frecuencia de la repetición de misiones en una misma localidad es otro asunto. La teoría de lo establecido por los cánones señalaba, para el Código de *Derecho Canónico* promulgado en 1917 que se hiciera una misión al menos cada diez años (canon 1349). Esto no siempre se cumplía; dependía en gran manera del celo e interés del clero parroquial, así como también de la oportunidad de encontrar un equipo de misioneros para el momento en que se pretendía llevar a cabo. He hablado antes de las cinco órdenes que asumieron estas actuaciones como un distinto y una dedicación de algunos de sus miembros. Bien a título individual, bien como equipo, solía haber grupos de religiosos de una orden que actuaban conjuntamente, lo que redundaba en una mayor eficacia, al tener distribuidas las diversas



Calavera de madera para las misiones. Vista de frente y perfil



Villafranca de Duero (Valladolid). Cruz misional

actuaciones, y al “especializarse” cada uno de los miembros del equipo en una labor, al servicio de la actuación común; permitía, además, que uno pudiera ser suplido con facilidad por el resto, en caso de no poder acudir. En “temporada baja”, en momentos de menor demanda, los miembros del equipo de misioneros actuaban por separado, especialmente cuando se solicitaban sus servicios para localidades de poca población. No era raro que en una misma zona o comarca natural, hubiera misiones en años sucesivos o próximos en pueblos diversos, pero cercanos, lo que permitía que aquellos que querían y estaban interesados pudieran asistir con facilidad y frecuencia a la Misión, aunque no siempre se celebrara en su lugar de residencia.

Respecto a la época del año en que se celebraban, la indicación del canon 1346 era que se celebraran preferentemente en cuaresma, o también en adviento. Tal ideal no siempre era posible, por la demanda coincidente en dos épocas concretas y definidas. Por consiguiente, había una especie de orden de preferencia por parte de los misioneros, o de las órdenes que buscaban un cierto prestigio de sus miembros, para atender especialmente en estas épocas las poblaciones de mayor número de habitantes, lo que redundaba en una fama adicional, que venía bien para futuras ocasiones. Los lugares menores eran dejados para otros momentos del año, siempre que no coincidieran con otros acontecimientos (fiestas, ferias extraordinarias, recolección...).

Temas que han de ser tratados en la Misión

El éxito de la Misión radicaba no sólo en su carácter extraordinario, y, en cierto modo llamativo por inusual, o por algunos de sus actos espectaculares. El éxito, según los criterios por los que funcionaron, radicaba en los temas abordados, algunos de los cuales han salido ya en pinceladas rápidas.

He tenido oportunidad de consultar algunos tratados en torno a las misiones, y hay muchos temas –los más socorridos y efectistas– que se repiten hasta la saciedad. Junto a ellos, cada uno de los que han escrito obras sobre el asunto, señala, además, unos temas, o añade otros menos frecuentes. Puede depender de la experiencia o habilidad del autor correspondiente, que refleja su personal actuación. También hay algunos que sobre el mismo tema proponen a los lectores –ordinariamente otros misioneros menos expertos– varios esquemas del mismo tema, lo que sirve de indicador para comprobar que la capacidad oratoria, o la imaginación de los más aventajados daba como para no repetir literalmente las mismas palabras, el mismo desarrollo, sino que hacían propuestas diversas; suponían la ventaja de la variación, y la de la mejor adaptación a los diversos auditorios. En algún caso, la propuesta escrita no es la de sermones desarrollados con todo lujo de detalles, sino simples esquemas, prácticos, que ofrecían pistas para que otros oradores pudieran servirse de ellos, acomodándolos a sus personales preferencias o a las necesidades de quienes iban a escucharles.

No merece la pena que presente un estudio pormenorizado de quiénes son los que proponen uno u otro tema, dado que la coincidencia resulta aplastante. Me voy a limitar, por consiguiente, a hacer una enumeración de los temas que los autores de sermones de Misión

señalan, evitando las repeticiones. He procurado, además, agruparlos por temas afines, para que la exposición adquiriera mayor claridad; es evidente que, dependiendo del sesgo que se diera a un tema determinado, su ubicación podría variar:

Apologéticos

- Existencia de Dios
- Necesidad de la revelación
- Divinidad de la religión católica
- Autenticidad, verdad y divinidad del evangelio
- Claridad de las profecías
- Inmortalidad del alma; nobleza del alma
- Causas de la incredulidad
- Pretextos para justificar la incredulidad
- Indiferentismo

Prácticos

- Fe práctica
- Limosna
- Amor de Dios
- Comunión

Cristo y María

- Sabiduría y santidad de Cristo
- Pasión de Cristo
- Santísima Virgen
- Soledad de María
- Dolores de María

Pecado

- Pecado original demostrado por la razón
- Ocasiones de pecado
- El pecado; mis pecados

Mandamientos

- Necesidad de la oración
- Blasfemia (Ceremonia contra ella)
- Matrimonio
- Deberes de los esposos
- Deberes de los padres; educación cristiana
- Escándalo
- Sexto mandamiento; deshonestidad
- Concepto y valor cristiano de la joven
- Juventud y problema de la virilidad
- Elección de estado
- El mandato del amor
- Peligros y obligaciones de la amistad

- Soberbia
- El genio
- Perdón de los enemigos
- Obligación de amar a los enemigos

Salvación

- Gracia
- Salvación
- Fin del hombre
- Verdadera felicidad
- Misericordia de Dios con el pecador
- Verdadera y falsa devoción
- Desamparo de Dios

Penitencia

- Confesión
- Penitencia y modelos de ella
- Negación y conversión de Pedro
- No dilatar la conversión ni la penitencia

Novísimos

- Muerte
- Muerte del justo y del pecador
- Juicio particular
- Juicio universal
- Infierno
- Purgatorio
- Eternidad
- Perseverancia

Cuestión social

- Problema social
- Moral profesional

Cual más, cual menos, todos resultan clásicos. Los temas en torno a la muerte del justo y del pecador, o los que se refieren a los novísimos resultaban indispensables. Una de las recomendaciones señala que no deben omitirse los de los novísimos, el pecado, y las ocasiones de pecar, la pasión de Cristo, la confesión, la comunión y la devoción a María¹⁹. Pero en cualquier caso, eran los misioneros, en función del ambiente que percibían o de sus previsiones, quienes daban prioridad a uno u otro. El clásico sermón misionero, quicio de toda la Misión, podía abordar cualquiera de los temas presentados, porque en realidad, cada uno de ellos da de sí, conforme al estilo que imperaba en las misiones, como para provocar una reacción, una compunción, una conmoción visceral, una llamada de atención, una provocación al arrepentimiento, una sacudida. Ahí entraba en juego la habilidad del misionero para tocar la fibra sensible del auditorio que tenía ante sí. También la adaptación a las ne-

¹⁹ F. Naval, o.c. [nota 1], p. 356.

cesidades y al tiempo total disponible, así como al número de misioneros y al tamaño de la población.

El talante personal del misionero, su experiencia, su fogosidad, su ánimo de conmover o de convencer, la exposición razonada y serena o sensiblera y ardorosa, las dotes oratorias, los efectos tremendistas, la escenografía, la duración... hacían el resto. Es claro que no es sólo una cuestión que se plantee en torno a los temas que se abordaban, porque muchos manuales serios, serenos y razonados, destinados a ser empleados en otros contextos, fuera de la Misión, hacían una exposición similar, pero que no producía los efectos de conmoción, de rictus espiritual, de compunción a la desesperada que en muchos casos se producía o se provocaba en las misiones populares. ¿Ésta era consecuencia del ánimo ardiente de los predicadores? ¿Era producto de un pueblo sencillo, falto de criterios, acostumbrado a ser mandado y manipulado? ¿Era la finalidad pretendida de conseguir conversiones como efecto de sacudidas viscerales a cualquier precio? ¿Era el objetivo de incitar a la recepción de los sacramentos de la penitencia y de la eucaristía, o, con la denominación usual entonces, confesión y comunión? ¿Eran los mismos temas los que producían los efectos señalados? ¿Era el pánico cervical, cuidadosamente dosificado? ¿Era el conjunto de todas las razones, en mayor o menor proporción?

Prácticas anejas a las Misiones

Junto a los actos que constituían la Misión propiamente dicha, con la diversidad de pláticas y temas que han aparecido, había otra serie de actuaciones alrededor de la misma, que constituían además una tramoya que enmarcaba y acompañaba el desarrollo de la misma. Es el momento de contemplar, siquiera con brevedad, estos aspectos.

El primero, en orden cronológico, era la comitiva para recibir a los misioneros a su llegada a la población. Como la Misión había sido previamente concertada y anunciada, no suponía sorpresa alguna la arribada de los misioneros a la población. Y como anteriormente habían sido apalabradas las autoridades para que se llevara a cabo, aunque fuera sacrificando o alterando en alguna medida el orden, los horarios o los hábitos cotidianos, una comisión salía a recibir a los predicadores, en la que, el clero, las autoridades y las fuerzas vivas de la localidad estaban presentes. Era frecuente salir hasta el límite municipal para recibirlos como huéspedes destacados. Si la población era grande y los misioneros numerosos, su entrada se hacía procesionalmente, en medio de la expectación ante rostros nuevos, de los que cabía esperar –para quienes tenían experiencia anterior– la palabra de conversión y la predicación electrificante. Un consejo repetido era que los misioneros hicieran su entrada en silencio, y con el crucifijo al pecho o en la mano, lo que constituía una especie de declaración de principios. Ya en la iglesia principal, tras los saludos de rigor y la oración inicial, uno de los misioneros, el más experimentado, dirigía una primera plática, sobre el sentido de la misión, y lo que se esperaba de la misma. A partir de ahí, la convocatoria para los actos que seguirían en los próximos días, y el reparto por sectores de población o afinidades (jóvenes, mayores, niños, obreros, clero...) constituían el desarrollo de la misión que se había iniciado²⁰. El reverso de la recepción de los misioneros lo constituía la despedida de los mismos: marchaban como habían llegado, si era posible procesionalmente, y ya en

²⁰ Cuenta Claret que en la provincia de Segovia, unos clérigos fueron enviados a misionar; y que hicieron un alto en el camino para dar cuenta de las viandas que

llevaban preparadas para el trayecto. Sorprendidos en plena comida por los miembros de la comisión de recepción, que iba en su búsqueda, el descrédito fue tal

que la misión que realizaron obtuvo un flaco resultado (A. M. Claret, *Escritos autobiográficos y espirituales*, Madrid, BAC, 1949, p. 305).

lontananza daban la bendición a los que se agrupaban en los alrededores del caserío; pero previamente había tenido lugar la despedida oficial, con palabras encendidas, que prolongaban el *sermón de perseverancia*, invitando a no decaer jamás en el celo que habían suscitado. Entre el *sermón de perseverancia* y la despedida propiamente dicha, podía mediar la procesión a la cruz, cuando ésta se había erigido en el centro del pueblo, o en algún lugar destacado. Si, al contrario, la cruz de recordatorio había sido colocada en el interior del templo principal, la comitiva procesional llegaba hasta el lugar en que estaba situada aquélla, para hacer la despedida ante el icono visible de los propósitos y compromisos adquiridos.

En los días de misión, podían tener lugar otras procesiones, diurnas o nocturnas, según conveniencia, a alguna ermita que contara con el arraigo popular, o también al cementerio, como preparación, o colofón, a la meditación sobre la muerte. En otras ocasiones similares, el viacrucis con sus estaciones era práctica frecuente, que, en esta ocasión, no estaba vinculado al recuerdo de la pasión de Cristo –más propio de los días de Semana Santa– sino asociado a los sufrimientos que había padecido para sacar a los pecadores de su inaceptable situación. Otra práctica habitual era el rezo del rosario, procesionalmente o sin desplazamiento, pero acompañado de meditaciones sobre los misterios, más exhortaciones y cánticos.

Por descontado, unos actos invariables eran las confesiones y las comuniones. En un ambiente de cristiandad, aunque resultase escasamente practicante, o con una recepción de sacramentos vinculada a un sector de la población, la presión orientada a la confesión y posterior comunión por medio de los sermones y pláticas, hacía que éstos fueran momentos centrales. Por más que algunos tratadistas afirman que la misión no pretendía como objetivo llevar a cabo una confesión, no es fácil dejar a un lado este propósito. Bastantes de los asistentes se acercaban a tales sacramentos como consecuencia de la influencia de los días precedentes y de los sermones que había escuchado, que provocaban un revulsivo en sus conciencias, y acaso era la única ocasión en que lo hacían hasta que se volviera a repetir otra misión en su lugar de residencia. La conversión por convencimiento queda en cierto modo en entredicho, al menos juzgando por los aspectos externos. Dios es el único que puede juzgar de la sinceridad que cada cual albergaba en su corazón y de la libertad con que procedía.

Otro complemento a la misión era la costumbre, documentada, de repartir objetos que pudieran constituir motivo de piedad (estampas, rosarios), de devoción (crucifijos), o de reflexión (impresos con ciertas fórmulas, cantos o llamadas de atención) así como algún libro que, destinado al pueblo, condensara aspectos centrales de la misión, motivos de recuerdo, invitaciones a la perseverancia o medios de formación frente a la tradicional ignorancia. Entre ellos, es relativamente reciente, pues data del siglo xx, el *Tesoro del pueblo o libro de la Santa Misión*²¹, del que hay varias ediciones. Contiene el *Catecismo de Astete*, junto con una serie de apéndices que se le añadieron a finales del siglo xix y principios del xx (medio de formación), la doctrina sobre la confesión, junto con el examen de los mandamientos de Dios, de la Iglesia y las obligaciones del propio estado, además del modo concreto de confesarse (medio práctico para esta intervención durante el tiempo de Misión);

²¹ Padres de la Compañía de Jesús, *Tesoro del pueblo, o libro de*

la Santa Misión, Salamanca, Silvestre Ferreira, 1926.

la doctrina sobre la comunión, junto con unas oraciones preparatorias y posteriores al acto de comulgar (igualmente de utilidad para llevarla a cabo en los días de Misión); oraciones para obtener una buena muerte; una explicación alegórica sobre la Misa y cada uno de los ritos de la misma; el modo de ayudar a misa; la regla de vida que se proponía a partir de la misión; el rezo del rosario; algunas oraciones más; y una serie de cánticos que se empleaban a lo largo de los días que durase la misión. Es decir un manual en toda regla para poder actuar con conocimiento y seguridad durante los días señalados, con una perspectiva de futuro, cuando estos días hubiesen pasado.

Por último, bien por escrito, bien de palabra, en algún momento se hacía una propuesta de un plan de vida para conservar la devoción y compromisos de los días de la misión. Alguna de dichas propuestas de plan de vida consistía en lo siguiente:

- “para cada día: 1.º, rezar el *Ejercicio del cristiano*; 2.º, rezar el rosario; 3.º, oír misa y hacer la comunión espiritual; 4.º, hacer un rato de oración mental; 5.º, leer libros espirituales o pensar en los novísimos.
- para cada semana: 1.º, los domingos y festivos asistir a misa; 2.º, comulgar.
- para cada año; 1.º, una confesión general; 2.º, un día al mes para retiro espiritual y la práctica de los ejercicios espirituales.
- siempre: 1.º, guardar los mandamientos; 2.º, guardar las obligaciones del propio estado, 3.º, huir de las malas compañías²².

Es fácil apreciar que semejante propuesta de vida no es más que una prolongación de la invitación a la perseverancia, que no se quedaba en mero estímulo, sino que se traducía y concretaba en actos reglados, a fecha fija, y con formulación concreta, para no dejar todo a la improvisación o a los buenos propósitos indeterminados.

Estilo

He apuntado que una oratoria fogosa, fácil, bien preparada, culta, con garra, con efectos bien previstos y calculados, producía un efecto de gran presión sobre las mentes y los sentimientos de los oyentes. El apremio, el miedo, la urgencia, el terror en ocasiones, la exageración en otros momentos, no dejaba de producir su efecto. Si a ello se añaden los ademanes, los gritos, las exclamaciones, los efectos dramáticos, la prolongada duración de las pláticas, el procedimiento de presionar las conciencias con una responsabilidad que desazonaba, la conmoción estaba asegurada. Ordinariamente, los más destacados misioneros eran hombres de palabra fácil, fluida, con capacidad innegable de oratoria, así como dotados de habilidad para manipular a los demás con los recursos que la experiencia dilatada les proporcionaba. Sermones estudiados, esquemas empleados una y otra vez que acumulaban ocasiones, dichos o ejemplos que provocaban el efecto pretendido eran hábilmente empleados para que la reacción no dejara de producirse.

²² B. Vergés, *El Piloto divino, o sea, recuerdo de la misión y primera*

comunión, Barcelona, Imp. Inmaculada Concepción, 1882.

Era un estilo conminatorio, que no dejaba tregua, que excitaba la imaginación con un lenguaje vivo y directo, que se dirigía a los asistentes en segunda persona para que el mensaje no cayera en el vacío, sino que fuera acogido como destinado a cada uno.

El misionero Miguel de Santander emplea todos los recursos de la oratoria para conmover, utilizando razones históricas o no históricas [¿qué más da?], con sonoras sentencias de la escritura, pronunciadas en latín (ininteligible), pero que resonaban como latigazos. En algunos casos dichas sentencias se traducían, pero no siempre. Es frecuente en sus sermones el recurso al arrepentimiento y a las lágrimas, al miedo, a la falta de oportuna reflexión, a no subrayar más que el lado negativo de la conducta humana, o a contrastarla abiertamente con el lado positivo, para que apareciera más hiriente el choque, y resaltara aún más el contraste entre el bien y el mal. El pecado, el tormento, la falta de arrepentimiento, la suerte del momento –del cual dependía la salvación– más que la actitud vital mantenida como telón de fondo, aparecen con frecuencia en sus prédicas. A ello hay que añadir la idea frecuente de que los caminos de la salvación están cerrados, son angostos, para añadir aún más inseguridad y zozobra.

Ya he señalado anteriormente el estilo de Ramón Saravia en el sermón y la ceremonia para desterrar la blasfemia. No es necesario repetirlo. Voy, en cambio a transcribir dos párrafos que reflejan al vivo el ejemplo de otro misionero, Francisco de Rojas. El primero es muestra de una oratoria calculada, impecable, preparatoria en este caso del ambiente para el inicio de la misión:

“Respetable auditorio, carísimos hermanos: todo cuando en estos días nos rodea es para hablarnos con elocuencia conmovedora; todo es triste, grave, melancólico y solemne; recogimiento profundo, devoción tierna, ayunos continuados, penitencias voluntarias, súplicas fervientes, abstinencias y privaciones; tristes impresiones en nuestro corazón, presagios dolorosos en nuestra alma, un vivo deseo de acudir al templo, la curiosidad creciente de oír los predicadores en la cuaresma...”

El segundo ejemplo evidencia la oratoria provocadora, punzante, agresiva y colmada de desasosiego:

“[...]Arde en los infiernos, miserable; arde, grita, rabia, revuélcate en esos fuegos atormentadores, que yo te veré en medio de esas llamas, sin tener nunca compasión de ti. Son tantos años, tantos siglos que Caín arde, que los sodomitas se abrasan en los infiernos; no importa el abismo que está cerrado sobre ellos. Infeliz réprobo, ve aquí, pues, que te has condenado por tu falta; mírate perdido para siempre, por toda la eternidad cargarás con el peso de la ira de Dios sin ninguna esperanza de perdón”²³.

No resultaban raras las alusiones a los gemidos de los condenados, las peticiones de auxilio de las ánimas del purgatorio, exhibidas como documentos históricos, las apariciones de santos o de difuntos, las lamentaciones irreversibles de los réprobos. Cuando eran tradu-

²³ Francisco de Rojas, *Obra predicable*, 6 v., Barcelona, Imp. Provincial de Caridad, 1900. Las citas corresponden

respectivamente al v. 6, *Siete Palabras*, p. 103; y al v. 1, *Primer turno de misión*, p. 178.

²⁴ Algunos de estos cánticos enumerados, más otros diversos que se pueden añadir a una lista interminable, cantados, en J. Díaz,

cidas, las referencias a la Biblia están marcadas por los quejidos de los profetas porque se desprecian sus anuncios, por las invectivas y amenazas, más que por las invitaciones cordiales y cálidas a la conversión. Junto a todo ello, algunas exageraciones que encerraban no poco de amenaza, también están presentes en esta literatura. La más célebre de todas es la explicación de la eternidad como si pudiera entenderse que una hormiga que pasara una vez cada mil años, siempre por el mismo diámetro de una bola de hierro del tamaño de toda la tierra, llegara a hacer un surco que partiera la bola en dos; entonces la eternidad todavía no habría hecho más que empezar.

Además de las predicaciones propiamente dichas, con su carga escalofriante y su estilo de inquietud, hay que tener en cuenta otro empleo, reiterado y, por lo mismo, machacón y persuasivo, de frases cortas, de diverso estilo, no siempre de autor conocido, pero que, ciertamente empleadas, socavaban los ánimos de los más templados y reacios. Algunas de tales sentencias, que podían ser lanzadas cual dardos, sin previo aviso, son:

- Después del pecado, confesión o condenación.
- ¿De qué sirve ganar todo el mundo, si se pierde el alma?
- El que perseverare hasta el fin en gracia de Dios, se salvará.
- Quien ama la ocasión, ama el pecado.
- El pecado leve no es un mal leve.
- Obra el bien mientras tienes tiempo.

Éstas y otras diatribas, a las que era fácil recurrir, con sentencias lapidarias, sin ningún tipo de explicación o de matices, contribuían aún más a propiciar un clima de mucha presión y escasa serenidad; a una manipulación de las conciencias, más que a una reflexión que pudiera convencer.

Cánticos

Es un tema largo. Cada época tuvo los suyos. Cada lugar o comarca conocía unos que eran desconocidas en otras regiones. Pero con el paso del tiempo, de las misiones repetidas, de los equipos itinerantes de misioneros, las idas y venidas de personas..., los temas, las letras y sus tonadillas se iban extendiendo, hasta el punto de que se puede hablar de una real generalización, salvo en las zonas que utilizaban lengua propia popular: Galicia, Cataluña, Balears, parte de Levante.

No resulta fácil datar las canciones. Algunas hunden sus raíces en el siglo XVI, donde se encuentran documentadas. Otras parece que se puede afirmar que son más recientes. Y la misma incógnita se cierne sobre su autor, tanto de letra como de música. El hecho de que se encuentren coleccionadas en libros de uno u otro misionero no quiere decir que haya que atribuírselas, sino que realizó la tarea de compilador de lo que venía siendo habitual y conocido. Por eso en torno a ellas se ciernen muchas incógnitas que no siempre es fácil despejar.

La pervivencia de los cánticos también ha sido desigual. Algunos parece que pertenecen irremisiblemente a un pasado remoto, mientras otros se siguen empleando en nuestros días, si bien fuera del contexto misional.

Me limito a hacer una enumeración de algunos de estos cánticos de misión:

- *A misión os llama errantes ovejas*
- *¡Perdón, oh Dios mío!*
- *¡Oh, María, Madre mía!, ¡oh consuelo del mortal!*
- *Noche y día, lengua mía, himnos cantad con ardor*
- *Cristianos venid con fe y caridad*
- *Pecador endurecido que a Dios no quieres oír*
- *¡Viva María, muera el pecado!*
- *¡Perdón, oh Dios mío!*
- *¡Perdón, perdón, Dios mío, perdón!*
- *Señor, arrepentido, ya mis pecados lloro*
- *Jesús amoroso, dulce padre mío*
- *¡Piedad, Dios mío, Jesús amado!*
- *Amante Jesús mío, ¡oh, cuánto os ofendí!*
- *Venid, ¡oh cristianos!, la cruz adoremos*
- *La cruz santa veneremos*
- *¡Ay de mí!, ¡yo soy el que os ofendí!*
- *Yo en la cruz puse, Madre, a tu Jesús*
- *Alabado sea el Santísimo*
- *Altísimo Señor*
- *Dueño de mi vida, vida de mi amor*
- *Yo soy feliz, yo nada anhelo*
- *Corazón santo tu reinarás*
- *Cristo vence, Cristo impera, Cristo reinará*
- *Salve, Corazón abierto²⁴.*

Resulta obligado manifestar que algunos de estos cánticos tienen a sus espaldas varios siglos, como ocurre con el titulado *¡Ay de mí!, ¡yo soy el que os ofendí!*, que se puede datar en torno a 1579, y tiene por autor a Juan López de Úbeda. Pero recientes o con solera, anónimos o de autor conocido, el análisis de las letras, es decir, del mensaje que los cánticos transmitían a quienes los proclamaban y a quienes los oían, manifiesta que eran auténticas soflamas para huir del pecado, desterrar el infierno, acudir a la confesión, arrepentirse del daño causado, decidirse a cambiar. Así, y sólo así, se han de entender las letras que dicen: “¡Ay, Jesús de mi vida | mis culpas fueron / las que a Ti dura muerte / de cruz te dieron”; “Esas tus manos ensangrentadas / mi mal obrar las traspasó / y aún ellas están abiertas / para abrazarme, Señor”; “Yo en la cruz / puse, Madre, a tu Jesús / ¡ay!, perdón / Yo rasgué tu corazón”. Los ejemplos anteriores no son más que una muestra. No se trata, evidentemente, de proporcionar la letra íntegra de todas las canciones, ni de desentrañar cada una de las afirmaciones –más o menos lastimeras– que en ellas constan. Sin desgranar toda la batería de canciones al uso, no hay más remedio que concluir que las canciones no su-

ponían más que un elemento adicional que contribuía a propiciar el clima que se respiraba en toda la misión. Ni el alivio de una música o de una tonada contribuían a relajar el ambiente de presión y opresión que envolvían los días desde la mañana a la noche. Sermón, música, letra, estribillo, sentencias y exclamaciones, efectos pretendidos y buscados..., el lazo estaba tendido a la espera del pecador.

Recomendaciones a los misioneros

Aunque he hablado anteriormente de cinco órdenes de religiosos, con sus respectivos equipos –ordinariamente más de uno– para abarcar más poblaciones, para extender su prestigio, en principio, cualquier clérigo podía entrar a formar parte de un grupo, decidido a dar una misión, especialmente si había sido testigo de otras en ocasiones anteriores. En cualquier caso, alguna había de ser la primera oportunidad, como para todo. Y de ahí que otros misioneros, fogueados y experimentados, pudieran dar consejos a los noveles, para que no desperdiciaran una oportunidad tan singular. Ya que se hacía el esfuerzo, valía la pena poner los medios para obtener los frutos apetecidos.

Claret no es el único que lleva a cabo semejante cometido, sin duda, pero sí es el que lo deja más explícito, y acaso quien le dedica más espacio. En sus *Escritos autobiográficos y espirituales*, la parte segunda de su Autobiografía²⁵, está dedicada a las misiones muy en particular las que él llevó a cabo personalmente, proponiendo como ejemplar su actuación por los resultados obtenidos, y como fruto de su experiencia. Y aunque el relato está escrito en primera persona, y aparecen muchas cuestiones que no tienen que ver directa e inmediatamente con el tema, la mayor parte de su relato se encamina en esa dirección. Además, implícitamente, está presente el lector, es decir el nuevo misionero que puede beber en su práctica y sus personales vivencias y convencimientos para aprender qué es lo que tendría que hacer para seguir a quien le había precedido.

El manuscrito de Claret data de 1862 y 1865, en sus dos tomos, pero se refiere a hechos acaecidos antes, entre 1840 y 1849. La otra obra que Claret redactó sobre las misiones²⁶, es ligeramente posterior. En el volumen primero, dedica el capítulo segundo a “Avisos importantes al misionero”, y el tercero al “Conocimiento que el misionero ha de tener de la naturaleza humana”. Entre las dos obras hay una clara correspondencia, cuando no una repetición, en lo que le pareció importante. Los “Avisos importantes al misionero” constituyen un diseño de la figura espiritual del misionero que ha de entregarse a la oración no fingida, dejar a un lado su interés personal, ha de procurar el bien de los demás, exigirse a sí mismo y ser sacrificado, estar dispuesto a soportar, si hiciera falta, la persecución.

En el capítulo dedicado al conocimiento que ha de adquirir de los demás, su consejo es que conozca la naturaleza humana y sus enfermedades morales, que el hombre es imagen de Dios, y que esa imagen se ve empañada por el pecado, cuáles son las causas del mismo y cómo el hombre busca agradar a sus sentidos, por el placer de lo inmediato, con pérdida del sentido último de su vida y de su salvación. Difícilmente se puede encontrar otra cosa que recomendaciones espirituales. Es cierto que, desde la perspectiva actual, la visión marcadamente negativa y pecadora del hombre, pesimista, tanto en su comportamiento per-

sonal como colectivo, resulta difícil de compartir plenamente. Pero esa es la visión y la formación con que él actuó.

Sin embargo, no se encuentran –por más que se busquen– secretos o consejos a colegas noveles, trucos efectistas para doblegar a las personas, estrategias arteras o calculadas que quebraran la resistencia; tampoco aparecen resortes para manipular, o experiencias anteriores de lo que le dio y no le dio resultado. No es un tratado de un profesional a otro profesional novel, para que no se perdiera el caudal de experiencia acumulada. Y no hay nada que sea reservado para ser comunicado a los profesionales y que sea hurtado a la consideración de los demás. Buscar este tipo de trucos y recursos es perder el tiempo. Cuando, en alguna ocasión, aparece alguna frase que pudiera entenderse en ese sentido, se trata simplemente de comunicar algo que le ha resultado oportuno y que brinda lealmente a otros. Lo mismo ocurre en el resto de los libros que he consultado.

No me queda más remedio, pues, que concluir que, aunque la Misión tuviera una estrategia calculada, prevista y experimentada, no se trataba, en el fondo, de perpetuar una serie de trucos efectistas que doblegaran voluntades, ni unos golpes de efecto que manipularan a los asistentes, con la connotación peyorativa que actualmente tiene el término. Creo más bien que los misioneros actuaban desde el convencimiento, con una visión teológica hoy ampliamente superada: la certeza del pecado que invade todo, la llamada a la salvación con premura, el miedo y la presión como recursos para provocar un revulsivo, la insistencia en ciertos temas, con marcada ausencia de otros al menos tan importantes como los que eran más comunes. Es decir, las misiones formaron el patrimonio de una época, con una visión teológica, pastoral, litúrgica y social, que hoy está ampliamente superada.

No es cuestión de ensañarnos con ellas, ni con quienes fueron sus agentes o pacientes. Es una actuación pastoral que va quedando en la memoria, en el olvido, en el recuerdo lejano y distante. Y ésta es una ocasión para fijar el Patrimonio Inmaterial, para que la “Voz” de los misioneros y la “Noticia” que la Santa Misión proponía quede recogida y no se desdibuje de forma irrecuperable.

BIBLIOGRAFÍA

- J. DE BARCIA ZAMBRANA. *Despertador christiano cuadesimal de sermones doctrinales para todos los días de quaresma*. Cádiz: Cristóbal Requena 1697; y Madrid: Antonio Román. (1697).
- M. BRUGAROLA. *33 temas sociales para misiones y ejercicios*. Santander: Sal Terrae. (1964).
- V. CANOS. *Biblioteca de predicadores o sermulario de las obras predicables de Chochín. Sermones y doctrinas de Misión*. París: Vicente Salvá. (1846-1850).
- A. M. CLARET. *Escritos autobiográficos y espirituales*. Madrid: BAC. (1949).
- A. M. CLARET. *Sermones de misión, escritos unos y escogidos otros*, 3 v., Barcelona, Librería Religiosa. (1858).
- J. DÍAZ. *La santa Misión*. Urueña: Centro Etnográfico Joaquín Díaz. (2003).
- C. FLORISTÁN. *Misiones populares*, en C. Floristán y J. J. Tamayo (eds.). *Diccionario abreviado de pastoral*. Estella: Verbo Divino. (1988), pp. 292-293.
- FRANCISCANO ARAGONÉS. *Sermones de misión cuadesimal*. Madrid: Imp. de la Esperanza. (1861-1862).
- A. GIRÓN. *Sermones de Misión*. Madrid: Perpetuo Socorro. (1932).
- P. GÚRPIDE. *Temas de predicación misional*. Pamplona: Imp. Diocesana. (1943).
- E. HUELÍN. *40 esquemas de pláticas, sermones y conferencias misionales*. Quito: Ed. Tirso de Molina. (1958).
- Idem*, Buenos Aires: Ed. Claretiana. (1959).
- PADRES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS. *Tesoro del pueblo, o Libro de la Santa Misión*. Salamanca: Silvestre Ferrería. (1926).
- Idem*: Valladolid: Casa Social Católica. (1929).
- G. SÁNCHEZ CÉSPEDES. *Directorio manual teórico-práctico de misiones y ejercicios*. V. I: Camino del púlpito; v. II: Iglesia y calle; v. III: Espíritu. Santander: Sal Terrae. (1955).
- F. DE ROJAS, *Obra predicable*, 6 v.: v. I: *Primer turno de misión*; v. II: *Segundo turno de misión*; v. III, *Conferencias religioso-morales*; v. IV: *Siete Palabras*; v. V: *Festividades de la Virgen María*; v. VI: *Novena de la Virgen del Carmen*. Barcelona: Imp. Provincial de Caridad. (1900).
- M. DE SANTANDER. *Sermones selectos y doctrinas para misión*. Publicados bajo la dirección de una sociedad de eclesiásticos. Madrid: L. López. (1851).
- R. SARAVIA. *Sermones de Misión*. Madrid: Perpetuo Socorro. (1934), 1.ª ed., junto con A. Girón, *Sermones de misión*. Madrid: Perpetuo Socorro, 1932.
- Idem*, *Recuerdo de la Santa Misión de los PP. Redentoristas*. Madrid: Perpetuo Socorro. (1941), 2.ª ed.
- J. B. VERCHE. *Memorial de la Misión: meditaciones cotidianas*. Barcelona: Pablo Riera, 1861.
- B. VERGÉS, *El Piloto divino, o sea, recuerdo de la misión y primera comunión*, Barcelona, Imp. Inmaculada Concepción. (1880); *Idem*. Barcelona: Imp. Inmaculada Concepción, 1892, 4.ª ed.



Pregones y pregoneros en la literatura

Ramón García Mateos

Un pregón es, según la definición que nos ofrece el Diccionario de la Real Academia Española¹, la “promulgación o publicación que en voz alta se hace en los sitios públicos de algo que conviene que todos sepan”. Añade que proviene, etimológicamente, del latín *praeconium* y suma tres acepciones más que, en este momento, nos interesan menos o, simplemente, no vienen al caso². Acerca de la voz pregonero, el Diccionario –que apunta proviene de pregón– recoge dos significaciones estrechamente relacionadas entre sí: como adjetivo, “que publica o divulga algo que es ignorado”, y como sustantivo, “oficial público que en alta voz da los pregones, publica y hace notorio lo que se quiere hacer saber a todos”.

No están muy lejos estas definiciones lexicográficas, recogidas en la última de las ediciones del *DRAE*, de las que nos entregaba, en el siglo xviii, don Sebastián de Covarruvias en su *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611)³. Decía el maestro Covarruvias que un pregón es “la promulgación de alguna cosa que conviene se publique y venga a noticia de todos”, y que pregonero es “el oficial público que en alta voz da los pregones”. El *Tesoro* fue, sin duda, el punto de partida para los académicos que, en el siglo xviii, elaboraron el *Diccionario de Autoridades*⁴ a la hora de definir los vocablos que nos ocupan. Veámoslo: “La promulgación o publicación, que en voz alta se hace en los lugares o sitios públicos, de alguna cosa que conviene que todos la sepan” delimita la palabra pregón; mientras que su derivada, pregonero, se concreta como “el oficial público que en alta voz da los pregones, y publica y hace notorio lo que se quiere saber, y que venga a noticia de todos”. No obstante, el *Diccionario de Autoridades* agrega al enunciado susodicho un añadido que nos interesa sobremanera: nos dice que “es oficio muy vil y bajo”. Sobre ello volveremos más adelante.

En las diferentes definiciones del término pregón –tan cercanas y similares a pesar de la distancia temporal que las separa– deducimos que caben los distintos significados que hoy podemos otorgar a la palabra y que diferenciamos en dos grandes ámbitos: los pregones oficiales y los pregones callejeros –aquí distinguiría también entre pregones de oficios y de vendedores–. En todos los casos se trata de dar aire y luz a nuevas que conviene que todos conozcan, tanto si se trata de un bando municipal como de la llegada al pueblo del afilador orensano, o de la aparición de las primeras frutas frescas de la temporada.

¹ *Diccionario de la Lengua Española*, II vols, RAE-Espasa Calpe, Madrid, 2001.

² Anotamos dichas acepciones:

“2. m. Discurso elogioso en que se anuncia al público la celebración de una festividad y se le incita a participar en ella. // 3. m. Ast. y

Cantb. Proclama o amonestación canónica de próximo matrimonio, en que se leen los nombres y circunstancias de quienes han de casarse. // 4. m. ant. Alabanza hecha en público de alguien o algo. // tras cada ~, azote. expr. fest.

U. para zaherir a quien tras cada bocado quiere beber.”

³ Cito a través de la edición facsimilar de Martín de Riquer: *Alta Fulla*, Barcelona, 1987.

⁴ Cito desde, Madrid, Gredos [BRH], 1984, III vols.

Por pregonero, sin embargo, entendemos, cotejando las fuentes mencionadas, tan sólo a los oficiales públicos que vocean los pregones. Oficio real antaño y municipal más tarde. Deducimos, por lo tanto, que quienes utilizan el pregón como instrumento para sus oficios ambulantes no son pregoneros, si acaso circunstancialmente: por uso que no por función.

Oficio y práctica antiguos que perviven mortecinos tras el asombro de la modernidad. En algunos pueblos y pequeñas aldeas algún pregonero todavía anuncia de viva voz edictos y ordenanzas, compaginando su labor con el cargo de alguacil municipal y, frecuentemente, con otros oficios ligados al concejo, como aquel entrañable Teodoro Aragón, de Valoria la Buena, que José Delfín Val retrataba en el número inaugural de *Revista de Folklore*⁵. Más frecuentemente podemos oír aún, por calles y plazas de villas y ciudades, la alocución – grito o cancioncilla– que anuncia las bondades del género que se brinda o del trabajo que se ofrece. Vendedores y oficios andariegos, actividades frecuentemente al margen de la legalidad en estos tiempos de registros sanitarios, licencias fiscales e impuestos sobre el valor añadido. Sin embargo, si cruzamos el mar hacia otras tierras hermanas en la lengua, comprobaremos cómo el pregón callejero sigue teniendo plena vigencia para anunciar, por ejemplo, las frutas tropicales que se venden por las calles de Managua, o zumos y pulpas por La Habana Vieja:

“El día que me casé, el día que me casé no pude dormir ni un rato, porque me pasé la noche, porque me pasé la noche, la noche me la paseeee...!” Comiendo pulpa, muchacho. ¡Cómprame la pulpa, la pulpa cómprame! ¡Cómprameeee...!”

De mar a mar, distancia tan cercana. Donde reconocernos e identificar, simultánea y paradójicamente, los tiempos ya pasados y la esperanza en el futuro.

Si nos acercamos al terreno de lo literario, como es el objeto de estas páginas, no hay duda de que, hablando de pregones y pregoneros, quien primero se acerca hasta nosotros es aquel muchachito nacido en una aceña de Tejares, a orillas del río Tormes, en tierras de Salamanca, y que, ya mozo, acabó llegando a la cumbre de toda buena fortuna siendo pregonero real en la ciudad de Toledo. Es entonces cuando refiere la historia de su vida, en forma de epístola, a un tal “Vuestra Merced” – “Y pues Vuestra Merced escribe se le escriba y relate el caso muy por extenso”⁶– para justificar su estado presente de deshonor.

Es en el Tratado Séptimo de *El Lazarillo* (1554) cuando, despedido del capellán a quien sirvió como aguador y tras una mala experiencia como hombre de justicia con un alguacil – “mas muy poco viví con él, por parescerme oficio peligroso: mayormente, que una noche nos corrieron a mí y a mi amo a pedradas y a palos unos retraídos; y a mi amo, que esperó, trataron mal, mas a mí no me alcanzaron. Con esto renegué del trato”–, decidió buscar el amparo de un oficio real a cuya sombra lograr la estabilidad que la fortuna hasta ese momento le había negado:

“Y pensando en qué modo de vivir haría mi asiento, por tener descanso y ganar algo para la vejez, quiso Dios alumbrarme y ponerme en camino y manera provechosa. Y con favor que tuve de amigos y señores, todos mis trabajos y fatigas

⁵ José Delfín Val, “Teodoro Aragón: pregonero y enterrador”, en *Revista de Folklore*, n.º 0, Valladolid, 1980, pp. 79-80.

⁶ *Lazarillo de Tormes*, ed. de Francisco Rico, Madrid, Cátedra, 1983, p. 10. En adelante citaré por esta edición.

hasta entonces pasados fueron pagados con alcanzar lo que procuré, que fue un oficio real, viendo que no hay nadie que medre, sino los que le tienen. En el cual el día de hoy vivo y resido a servicio de Dios y de Vuestra Merced. Y es que tengo cargo de pregonar los vinos que en esta ciudad se venden, y en almonedas y cosas perdidas, acompañar los que padecen persecuciones por justicia y declarar a voces sus delitos: pregonero, hablando en buen romance.

Hame sucedido tan bien, yo le he usado tan fácilmente, que casi todas las cosas al oficio tocantes pasan por mi mano; tanto, que en toda la ciudad, el que ha de echar vino a vender, o algo, si Lázaro de Tormes no entiende en ello, hacen cuenta de no sacar provecho”⁷.

Lázaro ya sabía con anterioridad del oficio de pregonero, pues cuando en la misma ciudad imperial de Toledo servía al hidalgo, como nos relata en el Tratado Tercero del libro, fue testigo del pregón que anunciaba el decreto del Ayuntamiento de Toledo, del 21 de abril de 1546, contra la práctica de la mendicidad por indigentes forasteros –consecuencia de la pragmática imperial contra el pordioseo, inspirada en las ordenanzas de varias ciudades flamencas, publicada en 1544 y que ya habían aplicado fugazmente ciudades como Zamora, Salamanca y Valladolid– y testigo asombrado del primero y único caso de aplicación de tales medidas⁸ en la capital del Tajo:

“Y fue, como el año en esta tierra fuese estéril de pan, acordaron el Ayuntamiento que todos los pobres extranjeros se fuesen de la ciudad, con pregón que el que de allí adelante topasen fuese punido con azotes. Y así, ejecutando la ley, desde a cuatro días que el pregón se dio, vi llevar una procesion de pobres azotando por las Cuatro Calles. Lo cual me puso tan gran espanto, que nunca ose desmandarme a demandar”⁹.

Ese “gran espanto”, al contemplar el castigo que sufren los mendigos –los sesenta azotes que precedían al destierro, como ordenaba la ley–, empujará a Lázaro a abandonar definitivamente la mendicidad.

También, muy probablemente, su asentamiento con el capellán a quien sirvió como aguador –Tratado Sexto– fuera práctica fehaciente para su posterior oficio de pregonero, pues los vendedores de agua solían anunciar en altas voces su mercancía. Lázaro fue aguador en Toledo, y aunque se trataba de un oficio de escasa reputación, parejo al de adivinos y rufianes, logró economizar “para me vestir muy honradamente de la ropa vieja, de la cual compré un jubón de fustán viejo y un sayo raído de manga tranzada y puerta y una capa que había sido frisada, y una espada de las viejas primeras de Cuellar”, hasta verse “en hábito de hombre de bien”¹⁰. Del trabajo de aguador y en el mismo Toledo nos da noticia por extenso don Miguel de Cervantes en *La ilustre fregona* (1614). Muchos años después, también don Pío Baroja recuerda en sus memorias este oficio ambulante: “Nosotros teníamos nuestro aguador, que, como todos los que se empleaban en este trabajo, era asturiano, llevaba traje de pana y la montera típica de los campesinos de su tierra; un cuero cuadrado, grueso, en el hombro y una zahona en una de las piernas, donde apoyaba la cuba de verter el agua

⁷ *Ibidem*, pp. 128-130.

⁸ Véase. “Pauperismo y mendicidad en Toledo en época del *Lazarillo*”, en *Hommage des*

hispanistes français a Noël Salomon, ed. H. Bonneville, Barcelona, 1979, pp. 703-724.
⁹ *Op. cit.*, pp. 92-93.

¹⁰ *Ibidem*, p. 127.

¹¹ Pío Baroja, “Familia, Infancia y Juventud”, en *Memorias: Desde la última vuelta del camino*, VIII vols.,

en la tinaja”¹¹. Siglos de distancia para un mismo oficio y para que el eco de sus pregones quedara grabado sobre el frágil cristal de la memoria.

Y de un oficio ruin a otro “muy vil y bajo”, como apostilla el *Diccionario de Autoridades* su definición de pregonero. A pesar de ello, dice Lázaro que “en este tiempo estaba en mi prosperidad y en la cumbre de toda buena fortuna”¹². No debemos descartar, claro, una buena dosis de amarga ironía—la misma que denotamos cuando tras describir la pobre vestimenta adquirida con sus ahorros como aguador dice verse en hábito de hombre de bien—, ennegrecida ahora por su triste condición de cornudo consentido; sin embargo, hemos de tener en cuenta, para dar sentido completo a las palabras de Lázaro, que el cargo, más allá de las consideraciones sociales, proporcionaba muy buenos ingresos. En las *Ordenanzas municipales de Toledo* (1562) se indica:

“Ytem que por las almonedas que se hicieren y pregonaren en la plaza del Ayuntamiento de dicha ciudad o cualquiera otra donde les fuere dada licencia que lleven treinta maravedís al millar, con que no suba de los dichos cuatro reales y medio por cada día.

Ytem que de las bestias, esclavos, mozos y mozas y otras cosas perdidas que pregonaren lleven los derechos de los dichos pregones conforme a las ordenanzas de la dicha ciudad.

Ytem que los pregoneros de las ejecuciones y remate lleven dos maravedís de cada pregon y tres maravedís del remate”¹³.

Las *Ordenanzas* resumen perfectamente cuáles eran las ocupaciones de un pregonero, desarrollando lo que Lázaro apunta en el Tratado Séptimo y nosotros transcribíamos de suso: “Tengo cargo de pregonar los vinos que en esta ciudad se venden, y en almonedas y cosas perdidas, acompañar los que padecen persecuciones por justicia y declarar a voces sus delitos”.

Pregonar vinos. Podemos traer a colación, para hacernos una idea de los pregones de Lázaro, *La Ordenanza del vino* de Medina del Campo, del 1 de septiembre de 1503. En esa fecha se reúne el Concejo de la ciudad castellana por las quejas continuas de los vecinos acerca del desorden de los precios del vino; acuerdan establecer el precio máximo del “añejo” en 16 maravedís el azumbre¹⁴. El incumplimiento de esta ordenanza se castiga con una multa de 2.000 maravedís y con la confiscación del vino, que se reparte en tres partes: un tercio para el acusador, otro para el juez y el restante para contribuir a la reparación de la muralla de la ciudad. Ese mismo día se pregona en la plaza y Mercado Mayor de la villa por el pregonero oficial¹⁵.

Madrid, Biblioteca Nueva, 1944, vol. II, p. 111.

¹² *Op. cit.*, p. 135.

¹³ Cifr. Francisco Rico, ed. de *El Lazarillo*, *ibidem*, p. 129, nota 12.

¹⁴ 2,016 litros.

¹⁵ Transcribo dicha *Ordenanza del vino*: “Este día, estando en conçejo, justicia e rregidores ecétera, en las casas nuevas, a campana rrepicada ecétera, e estando en el dicho conçejo el señor corregidor e (el e) Pero de Mercado e Rrodrigo

de Bouadilla e [Al margen y tachado, Fernán Pérez de Meneses] Pedro de Sant Andrés e Gonzalo Rrodríguez de Montaluo e Françisco Díez, rregidores de la dicha villa, ecétera. Luego los dichos señores conçejo, justicia e rregidores desta dicha villa dixeron que por quanto ante ellos an venido grandes rreclamaciones e queexas, asý de vezinos desta villa commo de fuera della, que la gran deshorden que de los precios que

los vinos se venden, e asy mismo la grand neçesydad del vino que ay e se espera aver, asý por la venida de Sus Altezas commo por la feria, que podría faltar el vino, e, sy non faltase, los precios serían tan sobidos que todas las gentes rrecibirían mucho agrauio. Por ende, queriendo proveer e rremediar en lo susodicho, dixeron que mandauan e mandaron e hordenavan e hordenaron que ningund vezino desta dicha villa

También pregonar cosas perdidas y en subastas con intervención de la justicia por embargo, donde el pregonero, como recuerda Covarruvias¹⁶, era el encargado de proponer en voz alta el objeto ofrecido y el precio de salida en la licitación. M. J. Woods¹⁷, tras estudiar las características del cargo, nos dice que básicamente era un vendedor y subastador de toda clase de objetos de segunda mano, de los que el pregonero obtenía la mayor parte de sus ingresos, pues retenía una comisión del dos al tres por ciento de todas las ventas. Y respecto a la consideración social apunta que a pesar de los aspectos más desagradables del cargo, si miramos la totalidad de las actividades vinculadas a él, no hay la menor duda de que el puesto representa un importante avance para Lázaro, porque no sólo disfruta de mayor seguridad que antes, sino que ahora tiene un estatus oficial, es invitado a demostrar nuevas habilidades y goza del contacto regular con la gente de la clase social alta.

Igualmente era su obligación acompañar a los reos de la justicia; así, en la edición de Alcalá de Henares, entre los fragmentos añadidos a este último tramo de la novela, leemos: "En el cual oficio, un día que ahorcábamos un apañador en Toledo, y llevaba una buena sogá de esparto conocí y caí en la cuenta de la sentencia que aquel mi ciego amo había dicho en Escalona"¹⁸. En ocasiones pregonero y verdugo eran ocupaciones que recaían sobre la misma persona, como observamos en el capítulo décimo del tercer libro de *El Persiles* cervantino, donde se dice: "Entonces el alcalde llamó a un hombre de los que estaban en el corro, que al parecer servía de pregonero en el lugar, y tal vez de verdugo, cuando se ofrecía"¹⁹. Esta coincidencia ocasional de ambos oficios contribuiría, sin duda, a incrementar la mala reputación de los pregoneros, dado el carácter infame²⁰.

non pueda vender vino a más precio de a diezesyés maravedís el acunbre [*sic*] e dende abaxo. E demás [*Entre de y más tachado nd*] mandaron a todas e qualesquier presonas, asý desta villa commo de fuera partes della que quisieren traer vino [*Sigue tachada para*] de fuera de la dicha villa, que lo puedan traer syn que puedan caer por ello en pena nin calumnia alguna, con tanto quel dicho vino que asý truxieren non lo puedan vender más de al dicho precio e dende abaxo. Lo qual mandan que sea desde oy dicho día fasta el día de Todos Santos primero que viene deste año, con condición que todo el vino que metieron sea [a]nexo e non nuevo, so pena quel que lo contrario fiziere [*Sigue tachado por cada vez*] de todo lo susodicho por cada vez que le fuere fallado caya en pena de dos mill maravedís y perdido el vino. La qual dicha pena e vino sea rrepartida en esta manera: el vn terçio, para el acusador; e el otro terçio, para la justicia que lo sentençiare; e el otro terçio, para la çerca desta villa. E mandáronlo apregonar públicamente porque venga a notiçia de todos. / Testigos, Lope de Salazar e Francisco de Tordesillas e Diego Gonçález de Castillo, vezinos de la dicha Medina. / Mandamiento de los

preçios del vino. / Este día, el dicho conçejo, justicia e rregidores dixeron que por quanto Francisco de Tordesillas tiene arrendadas las penas del vino, que pues mandan y dan liçençia que en el vino de fuera, por el bien desta villa, que por el tiempo de su arrendamiento mandan que se le descuenta e rrata commo le copiere. E el dicho Francisco de Tordesillas lo pidió por testimonio. / Testigos, los dichos. / Pregón / Este día, estando en la Plaça e Mercado Mayor desta villa, se pregonó la dicha hordenança del vino, en presençia de muchas presonas desta villa e de fuera della, por Juan de Medina, pregonero público, eçetera. / Testigos, Diego Gonçalez de Castillo e Fernán Rruiz Álvarez e Martín de Aspelete, vezinos de Medina." [Manuscrito sobre papel. Archivo Municipal de Medina del Campo. *Libro de Acuerdos del Concejo*. Caja 267-3, ff. 73v-74r].

¹⁶ Covarruvias, en su *Tesoro de la lengua*, define así la voz almoneda: "La venta de las cosas, pública, que se hace con intervención de la justicia y ante escrivano y con ministro público, dicho pregonero, porque en alta voz propone la cosa que se vende, y el precio que dan por ella [...]" [*Op. cit.*, p. 101].

¹⁷ M. J. Woods, "Pitfalls for the Moralizer in *Lazarillo de Tormes*,"

en *Modern Language Review*, nº 74, 1979, pp. 580-598.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 129, nota 13. Hace referencia a otro fragmento, también añadido en la edición de Alcalá de Henares al Primer Tratado, donde se lee: "[...] a la sazón estábamos en casa de un zapatero, había muchas sogas y otras cosas que de esparto se hacen, y parte dellas dieron a mi amo en la cabeza. El cual, alzando la mano, tocó en ellas, y viendo lo que era díjome: 'Anda presto, mochacho; salgamos de entre tan mal manjar, que ahoga sin comerlo'. Yo, que bien descuidado iba de aquello, miré lo que era, y como no vi sino sogas y cinchas, que no era cosa de comer, díjele: 'Tío, ¿por qué decís eso?'. Respondióme: 'Calla, sobrino, según las mañas que llevas, lo sabrás y verás como digo verdad'." [Ibidem, p. 37, nota 109]. Se trata de la llamada "profecía de las sogas".

¹⁹ Miguel de Cervantes: *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, ed. de Carlos Romero Muñoz, Madrid, Cátedra, 1997, p. 539.

²⁰ Covarrubias [*op. Cit.*] dice: "Este fue siempre oficio infame".

²¹ Según Fernando Lázaro Carreter, en su espléndida edición de *La vida del Buscón llamado Don Pablos* [Ed. de la Universidad de

La misma función de acompañar a los convictos la realiza el vocero segoviano que, en *El Buscón* (1626)²¹, iba pregonando los delitos de los condenados en una trágica procesión hacia el castigo. Pablos lo define como “precursor de la penca”²². Este juego lingüístico, tan quevedesco, fue utilizado en el *Memorial de don Luis Pacheco de Narváez, maestro de armas de Felipe IV, denunciando al tribunal de la Inquisición cuatro libros de Quevedo*, bajo el argumento de que se estaba burlando de San Juan Bautista, comparándolo con un pregonero, como ya hemos apuntado uno de los oficios de más baja consideración social en los siglos XVI y XVII. Y todo ello porque en los Evangelios se hace referencia a que el Bautista fue el precursor de Jesús; es decir, quien llegó antes que él para anunciarle proféticamente: “Descomedida y malsonante alusión que se le dio a tan gran santo como san Joan Baptista, queriendo que desta santa y gloriosa antonomasia goce un hombre infame, y tan infame instrumento”²³. No hay duda de que hace falta mucho retorcimiento para tales suposiciones.

Sin abandonar el ámbito de la novela picaresca, y ya que hemos entrado por estos derroteros, en el *Guzmán de Alfarache*, de Mateo Alemán, nos encontramos con otro ejemplo muy distinto. En este caso se trata de un mozo astuto, pregonero en su pueblo, quien se vale de una treta ingeniosa –no exenta de cierto razonamiento filosófico implícito– para conseguir la recompensa que ofrece el dueño de un asno extraviado:

“Aunque muchos políticos dijeron que no se podía dar hombre cumplidamente perfeto sin haber sido enamorado, según lo sintió un gracioso labrador, pregonero en su pueblo. El cual, habiéndose pregonado muchas veces un jumento que a otro labrador se le había perdido, como no pareciese –porque lo debieron de hurtar gitanos, que si es necesario para desaparecerlos y que no los conozcan, los tiñen verdes– y el dueño le pidiese con mucho encarecimiento que lo volviese a pregonar el domingo después de misa mayor, y que, si pareciese, le daría un ceboncillo que tenía, el traidor pregonero, movido de la codicia, lo hizo según se lo pidió; y estando todo el pueblo junto en la plaza, se puso en medio della y en voz alta dijo: ‘El que de todos los vecinos deste lugar y zagales dél nunca hubiere sido enamorado, véngalo diciendo y le darán un gentil recental’.

Estaba puesto al sol, arrimado a las paredes de la casa de Concejo, un mocetón de veinte y dos años al parecer, melenudo, un sayo largo pardo, con jirones, abierto por el hombro y cerrado por delante, calzón de frisa blanca, plegado por abajo; camisa de cuello colchado, que no se lo pasara un arco turquesco con una muy aguda flecha; caperuza de cuartos, las abarcas de cuero de vaca y atadas por encima con tomizas, la pierna desnuda, y dijo: ‘Hernán Sanz, dádme lo a mí, que, par diez, nunca hu ñamorado ni m’ha quillotrado tal refunfuñadura’. Entonces el pregonero, llamando al dueño del jumento muy apriesa y señalando al mocetón con el dedo, le dijo: ‘Antón Berrocal, dadme el ceboncillo y veis aquí vuestro asno’”²⁴.

Salamanca, 1980²), la novela se escribiría hacia 1604.

²² Penca era la tira de cuero o vaqueta con que el verdugo azotaba a los delincuentes.

²³ “Memorial de don Luis Pacheco de Narváez, maestro de armas de

Felipe IV, denunciando al tribunal de la Inquisición cuatro libros de Quevedo”, en *Obras completas. Verso*, ed. de Luis Astrana Marín, Madrid, Aguilar, 1932, p. 1047a.

²⁴ Mateo Alemán, *Guzmán de Alfarache*, II vols., ed. de Benito

Brancaforte, Madrid, Cátedra, 1979, vol. II, pp. 54-55.

²⁵ Luis López Álvarez, *Los comuneros*, Barcelona, Laia, 1979.

²⁶ *Ibidem*.

Hemos recorrido, tomando el cabo que la madeja de *El Lazarillo* nos ofrece, algunas muestras literarias donde se da referencia del oficio de pregonero en la literatura clásica de los Siglos de Oro. Son sólo un espiguelo, nada más, como el punteo de una guitarra que apenas insinúa la melodía. Habría otras muchas citas posibles –pregones o pregoneros aparecen, verbigracia, en el *Cantar del Mio Cid*, *Libro de Buen Amor*, *El Quijote* o la poesía de Quevedo–, pero éstas son las que nos han servido para enhebrar el torzal de la memoria.

Otro aspecto que creo interesante, ligado a lo anteriormente expuesto, es el uso del pregón como motivo literario. La reconstrucción, desde la perspectiva del poeta culto, del discurso oral, aunque muchas veces éste sea tan sólo mero reproductor de disposiciones administrativas con un lenguaje claramente formulario y estereotipado. No nos vayamos demasiado lejos de los caminos que hemos transitado hasta este momento. Situémonos en plena guerra de las comunidades. El emperador Carlos I firma, el 17 de diciembre de 1520, en Worms (Renania-Palatinado), una real orden por la que condena a doscientos cuarenta y nueve destacados comuneros. Las condenas son a muerte para los seglares, y otras son las penas para los clérigos, declarando “...traidores desleales, rebeldes e infieles a cuantos apoyen a la comunidad...”. Muchos años después, en 1972, Luis López Álvarez publica su libro *Los comuneros*, poema de resonancias históricas y aliento épico, donde reconstruye el texto de aquella condena imaginando el pregón que se voceara en Burgos el 16 de febrero de 1521, en el que se hacía público el real decreto:

“El dieciséis de febrero
 en Burgos, de madrugada,
 entre faroles y cirios
 un cadalso se levanta.
 Varios frailes atraviesan
 la vecindad congregada,
 suenan trompas y tambores,
 la voz de un pregón se alza:
 ‘Que sepan todos los pueblos
 de los mis reinos de España
 que en uso de mi poder
 al que nadie menoscaba
 más absoluto y real
 que antes de que estallara
 la rebelión de que sufren
 las ciudades castellanas
 condeno sin enjuiciarles
 y con sentencia inmediata
 doscientos cuarenta y nueve
 comuneros de más talla
 a morir si son seglares,
 y si clérigos que salgan
 de los conventos e iglesias
 perdiendo cuanto les valga’.

(Firmado en Worms, vuestro rey
Carlos Primero de España.)

Al acabarse el pregón
mil murmullos se levantan.
¡Viva Padilla!, alguien grita,
nadie su voz sofocara,
que amapola comunera
en todo trugal se ampara²⁵.

Llegado a su final el levantamiento comunero, perdida en Villalar la batalla definitiva, se ha de ejecutar la sentencia. López Álvarez dibuja así la escena: los condenados camino del patíbulo sobre dos mulas enlutadas y guarnecidas, como corresponde a su condición nobiliaria, y un pregonero –como Lázaro en Toledo o aquel segoviano a quien Pablos llamara precursor de la penca– les precede, haciendo que el terrible veredicto de los nobles llegue a conocimiento de todos:

“Apunta ya el nuevo día,
tras sacarles de sus celdas,
los imperiales dos mulas
de negro luto enjaezan.
Juan de Padilla y Juan Bravo
han de cabalgar en ellas.
Un pregonero abre el paso
gritando a la concurrencia:
'Justicia en nombre del Rey
y el Consejo de Regencia
Por su traición y su infamia
los caballeros perezcan’²⁶.

Es indiscutible la intencionalidad política de Luis López Álvarez. Como en los dramas de Bertold Brecht, el distanciamiento histórico sirve para iluminar el presente: el romance del poeta leonés se convierte, sobre todo a través de la versión musical realizada por los segovianos del Nuevo Mester de Juglaría en 1976, en un verdadero himno político, bandera de un incipiente castellanismo. Similar intención, con una fuerte carga ideológica, tiene la *Cantata de Santa María de Iquique*, del escritor y músico chileno Luis Advis; inspirada en la masacre de los obreros del salitre en 1907, fue compuesta a finales de 1969 y el texto se basa en el libro *Reseña histórica de Tarapacá*²⁷, del cual extrajo la mayoría de los datos históricos. Es música de tradición europea que incluye elementos de raíz americana; la obra sigue la estructura de las antiguas cantatas populares, pero sustituye el acostumbrado motivo religioso por un tema social. En 1970, el grupo Quilapayún montó la *Cantata de Santa María de Iquique* y la estrenó oficialmente en julio de ese mismo año, en el Segundo Festival de la Nueva Canción Chilena. Un par de meses después del estreno, fue grabada por el mismo Quilapayún y el actor Héctor Duvauchelle. La *Cantata* se abre y cierra con sendos pre-

²⁷ Carlos Alvaro Calderón y Miguel Bustos, *Reseña histórica de Tarapacá*, 1935.

²⁸ *Cantata de Santa María de Iquique* [Compositor: Luis Advis / Arreglos literarios: Julio Cortázar /

gones; transcribimos la versión corregida por Julio Cortázar para las versiones de 1978 y 1981. Éste es el pregón inicial:

“Señoras y Señores
venimos a contar
aquello que la historia
no quiere recordar.
Pasó en el Norte Grande,
fue Iquique la ciudad.
Mil novecientos siete
marcó fatalidad.
Allí al pampino pobre
mataron por matar.
Allí al pampino pobre
mataron por matar.

Seremos los hablantes
diremos la verdad.
Verdad que es muerte amarga
de obreros del Salar.
Recuerden nuestra historia
de duelo junto al mar.
Por más que el tiempo pase
no hay nunca que olvidar.
Ahora les pedimos
que pongan atención.
Ahora les pedimos
que escuchen nuestra voz”.

De nuevo, al final de la obra, interviene el pregonero para anunciar al espectador la última de las composiciones de la obra. Si, formalmente, en el ejemplo anterior nos encontrábamos con heptasílabos romanceados, ahora serán dos seguidillas:

“Señoras y señores,
aquí termina
las historia de la escuela
Santa María.
Y ahora con respeto
les pediría
que escuchen la canción
de despedida”²⁸.

Como contrapunto a los ejemplos aportados, podríamos recordar ahora el oratorio *María Sabina* de Camilo José Cela²⁹, pieza teatral en verso compuesta de un “Pregón” y tres “Me-lopeas”. Cela escribió la obra en 1965, inspirada en la celebrada mujer de conocimiento

Intérpretes: Quilapayún y Héctor Duvauchelle), Emi-Odeón, 1978.

²⁹ Camilo José Cela, *María Sabina*, Palma de Mallorca, Papeles de Son Armadans, 1967.

³⁰ El concepto de enteógeno surgió a finales de los años setenta, de la pluma de R. Gordon Wasson,

mazateca, quien ofició la primera velada con hongos sagrados para un occidental, el célebre etnomicólogo Robert Gordon Wasson. Muy probablemente, el premio Nobel español tuvo conocimiento de la figura de la chamán oaxaqueña a través de su amigo, el poeta de origen irlandés Robert Graves, afincado, como Cela por aquel entonces, en la isla de Mallorca; fue Graves quien orientó a Wasson y a su esposa, Valentina Pavlovna, hacia su encuentro con María Sabina indicándoles la existencia de un oscuro escrito del eminente etnobotánico Richard Evans Schultes sobre el culto de los hongos en el pueblo de Huautla de Jiménez. Cela escribe el oratorio en un momento en el que ha renacido de manera muy especial el interés por los vegetales llamados enteogénicos³⁰. Éste es el “Pregón”, como el resto de la poesía del autor de *La colmena* enmarcado en las brumas de la dicción surrealista:

“En la serranía de Oaxaca
 crece el hongo de fray Bernardino
 Los indios le dicen nanacatlh
 Y con él se emborrachan y cantan
 Los herejes los sabios los brujos
 Las leonadas galas del teyhnti
 La sangre del dulce sacrificio
 La sangre del ave de la selva
 La sangre del Ometepec niño
 Enfermo de amor y vanidad
 La sangre de los guerreros muertos
 En brazos de las sucias doncellas
 Y la leche de las lobas madres
 Adornando el cielo de cometas
 Sobre los infinitos gusanos
 Por encima de las ciertas flores
 Pátzcuaro Patambán Taucitaro
 Colima Nevado de Toluca
 San Andrés Tuxtla Cofre Perote
 Y de nuevo lombrices pacientes
 Al cabo de cuatro siglos largos
 Nació el ángel María Sabina
 Que come teunanacatlh amargo
 Y bebe ron y anís y agua clara
 La condenaron a muerte en la horca
 Y de nada valieron el llanto
 De Valentina Pavlovna Wasson
 Y el fantasma de Antonin Artaud
 Pidiendo caridad al demonio
 Clemencia a los ángeles ruinosos
 Mil llamas al Popocatepetl
 O el fin del mundo a los verdes dioses
 La psilocybe mexicana Helm
 Da la psilocibina lúcida

Albert Hofmann, Carl A. P. Ruck y R. Evans Schultes, entre otros, en un intento de paliar el efecto de lo que consideraron “términos peyorativos” para referirse a según qué usos de las drogas, en concreto aquellos asociados a

ceremonias mágico-religiosas. Véase Montserrat Abad, “Carga teórica, eufemismo y contradicción en el término *enteógeno*”, en *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, n.º 16, junio de 2003, p. 16

(<http://www.nodulo.org/ec/2003/n016.html>).

Y el fuego de los montes del fuego
 Ardiendo dentro del corazón
 He ahí la leña del Jorullo
 La carne del festín que el demonio
 Aviva con sus alas de raso
 Con sus cuernos de humo y su rabo
 Hecho de mil hebras finísimas
 Que el señor de las moscas azules
 De los escarabajos de oro
 De plata de esmeraldas de cobre
 De jade que el señor de los sapos
 Azules y casi sosegados
 Del hierro de substancia de orina
 De la culebra atroz comestible
 Se apiade de María Sabina
 Y del corazón de sus verdugos
 Sin nombre para poder decir
 Desnudos alacranes hambrientos
 Calvos de tiña mansa y de tiña
 Brava y de astronomía ilegal
 Amén y sobre las cien cabezas
 Del cordero brille el relámpago”.

Evidentemente, muy poco o nada que ver, salvo el título, con las muestras anteriores, pero puede sernos útil justamente como juego de contrarios y ejemplo del alcance de la influencia de los recursos de raíz popular en formas literarias tan aparentemente lejanas.

Cambiamos de tercio, que dirían los taurinos, y acerquémonos, en este tranco último de mi exposición, al mundo de los pregones callejeros, esos que impregnan con sus ecos el rumor de la calle. Esos pregones que evocaba Ramón Gómez de la Serna en *Pregones de ayer y de hoy*³¹ o que recuerda Carmen Bravo Villasante en “Pregones callejeros”³². Serenos que salmodian, con cotidiana y lenta monotonía, el paso de las horas; vendedores ambulantes que cantan las excelencias de su mercancía y tienen en el pregón el reclamo fundamental para los compradores; pregones que se oían también en ferias y mercados, llenando el aire del color de las voces que se fundían en un arco iris de babel, como en la literaria y valleinclanesca Viana del Prior donde Pichona la Bisbisera vocea su reclamo: “¡Agua de rosas para los ojos! ¡Petaquillas del presidio de Ceuta! ¡A la rueda del biridis que a todos contenta!”³³; aquellos pregones que anunciaban los más variopintos oficios y que don Pío Baroja recuerda haber oído desde su domicilio madrileño de la calle del Espíritu Santo:

“A ciertas horas, creo que era al anochecer, pasaba una vieja gritando: ‘La rosera, rosas; a cuarto rosas. ¡Ay, qué ricas!’. Y después otra decía: ‘¡La cañamona, tostaditos!’”.

³¹ Ramón Gómez de la Serna, *Los gritos de Madrid. Pregones de ayer y de hoy*. Madrid, Ediciones Guillermo Blázquez, 1982.

³² Carmen Bravo Villasante, “Pregones callejeros”, en *Revista de Folklore*, n.º 2, Valladolid, 1981, pp. 11-14.

³³ Ramón del Valle-Inclán, *Cara de plata*, ed. de Antón Risco, Barcelona, Círculo de Lectores [Biblioteca Valle-Inclán, 4], 1990, p. 72.

Por la mañana los pregones que se oían eran el de la “¡Miel de la Alcarria!”, “¡Al buen queso..., queso!”, el de “¡Requesón de Miraflores, a prueba!”, el de “¡Arrope rico de la Mancha, al buen arrope!”, el de “¡Arena de San Isidro, el arenero!”.

Había los pregones que se cantaban casi con alarde de divo, haciendo largos calderones, como el del vendedor de plantas de primavera: “¡Yo vendo las plantas de claveles dobles!”, y el de “¡A componer tinajas y artesones, barreños, platos y fuentes!”, que era hombre que andaba con un berbiqui³⁴.

Pregones ya casi desaparecidos, aunque aún podemos, muy de tarde en tarde, oír algunos llenos de ingenio y picardía como aquel con que un vendedor de higos en Almería celebraba el género: “¡Higos, higos... la perdición de los hombres!”.

Hay, asimismo, una mirada que evoca o recrea estas voces de la calle desde una perspectiva poética. Un buen punto de referencia podría ser el texto “Pregones”, de Luis Cernuda y su libro *Ocnos* (1942). El poeta del veintisiete evoca tres pregones, convertidos en señal cotidiana de otras tantas épocas del año en las calles de Sevilla: claveles para la primavera, pejerreyes para el verano y alhucema para el otoño. Merece la pena disfrutar de las palabras del escritor sevillano:

“Eran tres pregones.

Uno cuando llegaba la primavera, alta ya la tarde, abiertos los balcones, hacia los cuales la brisa traía un aroma áspero, duro y agudo, que casi cosquilleaba la nariz. Pasaban gentes: mujeres vestidas de telas ligeras y claras; hombres, unos con traje de negra alpaca o hilo amarillo, y otros con chaqueta de dril desteñido y al brazo el canastillo, ya vacío, del almuerzo, de vuelta al trabajo. Entonces, unas calles más allá, se alzaba el grito de ‘¡Claveles! ¡Claveles!’; grito un poco velado, a cuyo son aquel aroma áspero, aquel mismo aroma duro y agudo que trajo la brisa al abrirse los balcones, se identificaba y fundía con el aroma del clavel. Disuelto en el aire había flotado anónimo, bañando la tarde, hasta que el pregón lo delató dándole voz y sonido, clavándolo en el pecho bien hondo, como una puñalada cuya cicatriz el tiempo no podrá borrar.

El segundo pregón era al mediodía, en el verano. La vela estaba echada sobre el patio, manteniendo la casa en fresca penumbra. La puerta entornada de la calle apenas dejaba penetrar en el zaguán un eco de luz. Sonaba el agua de la fuente adormecida bajo su sombra de hojas verdes. Qué grato en la dejadez del mediodía estival, en la somnolencia del ambiente, balancearse sobre la mecedora de rejilla. Todo era ligero, flotante; el mundo, como una pompa de jabón giraba frágil, irisado, irreal. Y de pronto, tras de las puertas, desde la calle llena de sol, venía dejoso, tal la queja que arranca el goce, el grito de ‘¡Los pejerreyes!’. Lo mismo que un vago despertar en medio de la noche, traía consigo la conciencia justa para que sintiéramos tan sólo la calma y el silencio en torno, adormeciéndonos de nuevo. Había en aquel grito un fulgor súbito de luz escarlata y

³⁴ *Op. cit.*, pp. 114-115.

³⁵ Manuel Machado: *Obras completas de Manuel y Antonio*

dorada, como el relámpago que cruza la penumbra de un acuario, que recorría la piel con repentino escalofrío. El mundo, tras de detenerse un momento, seguía luego girando suavemente, girando.

El tercer pregón era al anochecer, en otoño. El farolero había pasado ya, con su largo garfio al hombro, en cuyo extremo se agitaba como un alma la llama azulada, encendiendo los faroles de la calle. A la luz lívida del gas brillaban las piedras mojadas por las primeras lluvias. Un balcón aquí, una puerta allá, comenzaban a iluminarse por la acera de enfrente, tan próxima en la estrecha calle. Luego se oía correr las persianas, correr los postigos. Tras el visillo del balcón, la frente apoyada al frío cristal, miraba el niño la calle un momento, esperando. Entonces surgía la voz del vendedor viejo, llenando el anochecer con su pregón ronco de “¡Alhucema fresca!”, en el cual las vocales se cerraban, como el grito ululante de un búho. Se le adivinaba más que se le veía, tirando de una pierna a rastras, nebulosa y aborascada la cara bajo el ala del sombrero caído sobre él como teja, que iba, con su saco de alhucema al hombro, a cerrar el ciclo del año y de la vida.

Era el primer pregón la voz, la voz pura; el segundo el canto, la melodía; el tercero el recuerdo y el eco, la voz y la melodía ya desvanecidas”.

Permítanme que juegue con los tres motivos cernudianos. El primer pregón, el del vendedor de claveles que tatúa con su grito la tarde de primavera, es la voz pura, esa voz que se clava “en el pecho bien hondo, como una puñalada cuya cicatriz el tiempo no podrá borrar.” Tal vez esas mismas voces, y también en Sevilla en alguna atardecida lenta, pudiera haberlas escuchado Manuel Machado, tan atento siempre a la expresión popular y con esa asombrosa capacidad de mimesis que le llevó a conseguir difuminar, algunas veces, su propia voz entre la voz del pueblo. Tal vez este “Pregón de flores” machadiano –que interpreta magistralmente el maestro flamenco Calixto Sánchez– no sea otra cosa que el desarrollo literario de aquella voz que escuchaba Luis Cernuda:

“Rosas son
la frescura de los huertos
y los labios entreabiertos.
Y claveles,
los caireles
de los trajes andaluces,
con sus luces
de oro y plata...
De los nardos
en la mata.
La frescura
de la tez de Carmen, pura,
la blancura
de su bata.

Las violetas
y mosquetas
son las gracias
que se ocultan...
Tulipanes, los que exultan
senos llenos de mujer.

El oler
los jazmines
es la noche y los jardines.

Del querer
es la pena,
o la azucena...
Y los lindos
dondiegos, miramelindos,
son cantares
con achares
y piropos...
Y celos los heliotropos.

Niñas..., vamos...,
con las flores de mi ramo
puesto en agua,
el crujido de la enagua
y el chasquido
de los besos.

Mil olores
y colores
dan mis flores, que enamoran...

También llevo de esas flores
que devoran...³⁵.

Manuel Machado amalgama, en este poema de su *Cante jondo* (1912), el tono lírico con los recursos expresivos de carácter fático, esas llamadas de atención que buscan la complacencia de quien escucha. Un baile de luz, color y aroma en esas flores que da la impresión se mecen con la brisa de la primavera.

El segundo pregón, la voz veraniega que vende pejerreyes, aquel grito con “un fulgor súbito de luz escarlata y dorada, como el relámpago que cruza la penumbra de un acuario, que recorría la piel con repentino escalofrío”, podemos imaginarlo reflejado en el espejo de las salinas gaditanas del *Marinero en tierra* (1924) de Rafael Alberti. Como los pejerreyes del mediodía estival, las algas del “Pregón submarino” albertiano:

“¡Tan bien como yo estaría
 en una huerta del mar,
 contigo, hortelana mía!

En un carrito tirado
 por un salmón, ¡qué alegría
 vender bajo el mar salado,
 amor, tu mercadería!

–¡Algas frescas de la mar,
 algas, algas!”.

Es el canto, la melodía aleve que flota en el aire como una mariposa, en el agua como la espuma ligera que se acerca hasta la playa. Pregón marino o pregón del aire, para vender lo que ni siquiera puede alcanzarse –las nubes, las estrellas, la luz del lubricán–, para vender, como los viejos juglares errabundos, el mismo canto por un vaso de vino; hermosísimo este poema de *El alba del alhelí*:

“¡Vendo nubes de colores:
 las redondas, coloradas,
 para endulzar los calores!

¡Vendo los cirros morados
 y rosas, las alboradas,
 los crepúsculos dorados!

¡El amarillo lucero,
 cogido a la verde rama
 del celeste duraznero!

¡Vendo la nieve, la llama
 y el canto del pregonero!”

Rafael Alberti entre la mar y el cielo –“sobre el corazón un ancla / y sobre el ancla una estrella”–, mas también por tierra adentro, cuando brilla la amanecida por tierras burgalesas, a la puerta de Salas de los Infantes. Con aire de villancico tradicional este “Salas de los Infantes (Pregón del amanecer)”, de *La amante*, tiene aire de albada que llama al trabajo, al inicio del día y la actividad cotidiana:

“¡Arriba, trabajadores
 madrugadores!
 ¡En una mulita parda
 baja la aurora a la plaza
 el aura de los clamores,
 trabajadores!

¡Toquen el cuerno los cazadores;
hinquen el hacha los leñadores;
a los pinares el ganadico,
pastores!”.

El tercer pregón, ese del vendedor de espliego cuya voz ronca ululaba, es el eco y el recuerdo. Desvanecidas voz y melodía en los dorados del otoño, queda tan sólo la huella ligera de lo que se intuye y se presiente, pero no puede materializarse. Como en este “Pregón sevillano” de Fernando Villalón –nada importa que sus tonos sean primaverales– donde la liviandad de lo que se desvanece impregna los ojos del lector:

“La calleja es una herida
honda y curada con cal.
Juega el sol con un rosal
en la ventana florida.
La siesta a rezar convida.
Reza el agua eternamente
en el patio; y de repente
un grito asustó a la rosa,
que se desmayó mimosa
sobre el cristal de la fuente”.

Si Luis Cernuda evocaba sus memorias sevillanas, Federico García Lorca recuerda su visita estudiantil a Baeza –plasmada en aquel libro casi adolescente que fue *Impresiones y paisajes* (1918)–, donde conociera a don Antonio Machado. El sol de junio lo impregna todo, hiera la piedra noble de los palacios y se clava en los ojos y las miradas. De pronto suena el pregón... Y el aire se llena de tragedia, de sabor a muerte y a sangre. Transcribo íntegro el pasaje, merece la pena:

“Horas lujuriosas del mes de Junio. La calle solitaria. Las casas doradas con los vítores ininteligibles tienen una fortaleza y mutismo conventual. La calle está cubierta de hierbas. Junto a las casas señoriales se aprietan las acacias llenas de ramos blancos, ocultándose bajo los balcones huyendo del fuego solar. A veces mueven angustiosamente sus penachos como protestando de lo que las abrumba. En la portada de una iglesia ciega la luz al chocar con las piedras...

A lo lejos sonó el pregón. Era un grito doloroso, angustiante, como un lamento de alguien que se quejara artísticamente... Hay pregones graciosos, simpáticos, que llenan el ambiente en que suenan de alegría. Son cantares cortos, estribillos de la ciudad. Los mismos pregones de Granada con su melancólica alegría..., pero éste que sonó en Baeza a las tres de la tarde de un día de Junio encerraba una dolorosa lamentación.

Era la voz que lo cantaba potente, chillona.

Hubo un silencio y volvió a sonar.

Siempre el pregón ha sido una o más notas repetidas rítmicamente en un solo tono, casi siempre menor, sobre todo en los pregones andaluces..., pero éste que sonó en la ciudad olvidada tenía el acento de un canto wagneriano. Era primero una nota quejumbrosa, cansada, que vibraba como una campana en tono mayor brillantísimo, se repetía en un andante maestoso y hacía una pausa. Después volvía a decir el mismo tema, ya más quedo, y por último, para resolución, la voz tomaba timbre gutural, modulaba al tono menor, y dando una nota elevadísima caía lánguidamente en la nota inicial. Sonaba el pregón desfallecido y fuerte como una frase de trompa del gran Wagner...

Por el fondo de la calle que tenía un suave declive apareció la figura que lo cantaba.

Era una mujeruca encorvada, descalza, con los pelos canos, tiesos, cayéndole por la espalda, pitarrosa, con la cabeza inclinada, como sumida en una tremenda meditación. Llevaba una cesta llena de pellejos de conejos, de trastos viejos, de trapos inservibles... Dijo tres veces el doloroso pregón al pasar por la calle soleada. El ritmo raro y de hierro que tenía hacía huir de la melodía como de una maldición.

Hubo varios silencios mientras el pregón se perdía. Al fin la voz se dejó de oír, quedando la calle desierta y aburrida del calor fortísimo...

Las acacias apenas se movían”.

Hay un transfondo telúrico y aciago. Esa mujer con la espalda quebrada por el peso de los años y el alma rota por la vida es la imagen misma de la fatalidad. Y su dolorosa lamentación, quejumbrosa, cansada, es la terrible voz del desamparo de quienes lo han perdido todo salvo el recuerdo de su dignidad. ¿Cómo no pensar en el quejido flamenco? Ese quejío con el que a la Tía Anica, La Piriñaca, se le ensangrentaba la boca cuando cantaba grande y profundo... Lorca logra, además, sumergirnos en el misterio al dejar entre las nieblas del silencio el pregón que entona esa mujeruca en la tarde de Baeza; como en el “Romance del conde Arnaldos”, la elipsis dota al texto de un misterio que lo engrandece. ¿Cómo no pensar en los pregones flamencos de Macandé? Aquel gaditano, vendedor ambulante de caramelos, que anunciaba su dulce mercancía con pregones estremecedores: así lo recuerda la memoria oral del flamenco y así hemos de recordarlo todos. Así lo evoca Eugenio Cobo en su *Pasión y muerte de Gabriel Macandé*³⁶: “Una plaza, una esquina, el pregón se deja oír, el eco atenaza a las gentes en un común escalofrío y las dejás tensas. Unos tonos ascendentes, un quiebro inesperado, un recorte; el reloj está parado, la vida ha detenido su curso. Al rato, alguien se retira, silencioso, consciente de que ha asistido al sacrificio de un hombre. Y lentamente, Gabriel vuelve a recobrar su vida perdiéndola”. Apenas conservamos memoria de alguno de sus pregones, éste es uno de ellos:

³⁷ Apuntes sobre el folclore

“Son de menta, caramelos,
que los acabo, mis caramelos,
venir niñas a comprarme
que yo los llevo de menta,
también los llevo de limón,
de Félix y Mariano Rodríguez
de Vicente Barrera,
del gran artista Cagancho
y el Niño del Mataero,
comprarme mis caramelos”.

Nada apenas de interés en esta letra, que hace hincapié en las ilustraciones taurinas que envolvían los caramelos. Sin embargo, cuando lo entonaba, según la inspiración del momento, por los tercios de seguriya, por soleá, por tangos o bulerías causaba asombro en quien lo escuchaba. Y todo ello lo hacía con uno de sus caramelos en la boca. Su vida fue antonomasia de la amargura –triste paradoja para quien endulzó siempre la de los demás– y acabó poseído por la esquizofrenia; desde 1935 y hasta su muerte en 1947 vivió ingresado en un manicomio. Allí acudía a visitarlo frecuentemente el gran Manolo Caracol, para aliviar su soledad y escucharle cantar, sobre todo por fandangos: su interpretación era de tan extrema dificultad que muy pocos cantaores en la actualidad son capaces de enfrentarse a ellos. Refiere Fernando Quiñones que, en una de estas visitas, en el patio del psiquiátrico, Caracol le cantó un fandango para animar su pesadumbre, entonces Gabriel, en cuclillas y con la cabeza entre las manos, comenzó a cantar, a gritar, eran “largos y maravillosos trenos, de gran eco gitano, de pronto sin letra, sin melodía, puro llanto gitano y temperamental”. Manolo Caracol lloraba desconsoladamente y se golpeaba la cabeza con los puños.

Mito y tragedia de un hombre cuya leyenda nos llega a través de los pregones callejeros, los mismos que cantaba también el abuelo paterno de Juan Brea –aquél de quien Lorca dijera que tenía cuerpo de gigante y voz de niña y era cantando la misma pena sin luz detrás de una sonrisa– para vender sus frutas: “De los montes de Vélez Málaga, traigo mis dulces brevas, las doy para probarlas”.

Y de un lado al otro del Atlántico. De la bahía gaditana a las tierras de América, porque también allende –y probablemente hoy con más vitalidad que en este lado– se escuchan los pregones callejeros. Si partíamos de Cádiz, lleguemos –como lejano homenaje a Carlos Cano– hasta las callejas y plazas de La Habana; sólo por tomar un punto de referencia y no alargar interminablemente este recorrido de memoria y palabras, aunque toda Hispanoamérica es rica en pregones, y hay quien distingue la gracia y singularidad de los brasileños.

Para el escritor y etnólogo cubano Miguel Barnet³⁷ –que define los pregones como los gritos o voces especiales de los vendedores y artesanos para anunciar su mercancía o su habilidad manual– son un capítulo importante del folclore cubano y expresión de la profunda riqueza poética y musical del pueblo de la isla mayor de las Antillas. Sostiene, asimismo, que en Cuba surgieron, con sus características definidas, a partir del siglo XIX y se caracterizan

³⁸ Letras cubanas, La Habana, 1994, p. 223.

por innovaciones métricas y combinaciones estróficas poco frecuentes. Suelen cantarse con el apoyo musical de tonadas campesinas o géneros populares como sones o guarachas, adaptándole una letra especial y cantándolo a manera de pregón. Siguiendo a Barnet, podemos afirmar que tienen dos rasgos específicos propios: en primer lugar, el melisma – propio de los pregones de mangüeros y comparable al cante jondo–, el uso del falsete y otros trucos de ejecución, como gorjeos o jipios; y, en segundo lugar, la apoyatura que se observa al final de los pregones de maniseros, tamaleros y otros vendedores, que es como un cierre cortante del pregón en que se rompen las primeras sílabas de una palabra.

Estos pregones han atraído la atención de numerosos escritores cubanos. Baste el ejemplo de Alejo Carpentier, quien en *Temas de la lira y el bongó* les dedica un capítulo, titulado precisamente “Pregones habaneros”. Ahí reflexiona, entre otras cosas, en los “interesantes procesos sintéticos, como el que terminó por hacer elíptica la cualidad dual del sabroso tamal en hojas, anunciado solamente por una frase que hubiera maravillado hoy a los redactores publicitarios: ‘Pican, no pican’”³⁸.

A quien también le fascinaban estos cantos ambulantes era a Nicolás Guillén, siempre presto el oído –su prodigioso oído para el ritmo popular– y presta la sonrisa al sonido de las calles³⁹. Se cuenta que en una ocasión oyó el poeta el siguiente pregón:

“Llevo crema y chocolate
para que duerma la niña
helao de mamey y piña
y mantecao de aguacate”.

Asombrado de que pudiera haber mantecado de aguacate –hoy ya no nos asombraríamos, cuando se vende incluso helado de queso de cabrales: cosas de los laboratorios gastronómicos–, se dirigió al vendedor para pedirle uno. “No puede ser, yo no llevo eso”, le contestó el vendedor. “Entonces, ¿por qué lo pregona?”, preguntó con lógica aplastante el escritor. La respuesta fue extraordinaria: “Porque me hace falta para el canto, tengo que buscar algo que pegue con chocolate”. Es imposible hallar mejor justificación.

En *Sóngoro cosongo* (1931), libro clave de la poesía neopopular en español, suma de ritmos y ecos tan mestizos como el propio Nicolás Guillén, apareció este “Pregón”. Si pudiéramos cerrar los ojos y oírlo con el acento meloso y arrastrado de los habaneros, no dudaríamos de que estamos paseando por el malecón o entre los puestos de libros de viejo de la plaza de Armas:

“¡Ah,
qué pedazo de sol,
carne de mango!
Melones de agua,
plátanos.
¡Quencúyere, quencúyere,
quencúyere!”

³⁹ En agosto de 1931, Nicolás Guillén publicó en la revista *Orbe* un artículo sobre los pregones

cubanos que me ha sido imposible localizar.

¡Quencúyere, que la casera
salga otra vez!

Sangre de mamey sin venas,
y yo que sin sangre estoy:
mamey p'al que quiera sangre,
que me voy.

Trigueña de carne amarga,
ven a ver mi carretón;
carretón de palmas verdes,
carretón;
carretón de cuatro ruedas,
carretón;
carretón de sol y tierra,
¡carretón!".

El prodigioso don de la luz en las palabras. Poesía ligera, sí, pero que se clava como un dardo en lo más hondo de nuestra memoria colectiva, esa que nos une a la tierra y al agua, al fuego y al aire.

Y, como los cantos de ida y vuelta, de nuevo regresamos a esta orilla. Ya tan sólo para poner el punto final a mis palabras, que no han intentado otra cosa que esbozar un posible viaje que ha de hacerse con más calma y pernoctando en todos los mesones, en cada una de las ventas del camino. Ahí queda para quien desee aventurarse en ello: puedo asegurar que será una muy grata experiencia. Y a ustedes, mi gratitud por su atención y mis excusas por las muchas ausencias y errores, sin duda, cometidos.



**Mensajes de España a América:
“Apretar con el puño el humo o el viento”.
La Inquisición y la cultura popular**

Mariana Masera

Instituto de Investigaciones Filológicas.
Universidad Nacional Autónoma de México

Desde la llegada de los españoles a América se dio inicio a un proceso intenso e irreversible, entre la imposición y la rebeldía, entre la convivencia obligada y la geografía compartida: la aculturación. Fue un proceso continuo e incontrolable, que también sucedió a las orillas de la cultura oficial, donde se realizó el intercambio entre las distintas etnias (los indígenas, los africanos, los europeos, los asiáticos) sin censuras ni jerarquías oficiales impuestas. Allí, sobre todo, fue donde se gestó la cultura popular novohispana. Sin embargo, los resultados de estos encuentros llegaron hasta las mismas entrañas de la cultura oficial, desde donde se trataron de regir y reglamentar, de restringir y dirigir, con escaso éxito.

La cultura impuesta, a su vez, sirvió de vector de comunicación y de crisol para las otras que coexistieron en el territorio. El mestizaje¹ producido por la convivencia obligada entre las diferentes etnias permeó a su vez a la cultura hegemónica. Este último proceso podría explicarse en los términos que utiliza Zubieta para describir la relación entre cultura hegemónica y cultura popular:

"La cultura popular en y a través del concepto de hegemonía es definirla como un sistema de relaciones entre *clases sociales* que constituye uno de los sitios para la producción de *consenso*, pero también de resistencia al consenso. Desde allí se piensa que siempre hay un elemento de la cultura popular que se *escapa* o se opone a las fuerzas hegemónicas [...] Desde esta perspectiva, la cultura popular actúa como forma erosiva, que amenaza desde dentro". (Zubieta, 2000; p. 41)².

Uno de los lugares donde quedó plasmada la batalla entre el control y la erosión de la cultura hegemónica fueron los registros de los procesos inquisitoriales. Allí, mediadas por el escribano, en la mayoría de los casos, pero también en textos autógrafos que formaban parte de los bienes confiscados de los procesados, quedan los testimonios de la gente de diferentes castas que expusieron sus creencias y costumbres, más por un fallido resultado de

¹ Aquí entiendo como mestizaje un proceso de aculturación que frecuentemente comenzó de forma violenta, pero que derivó en un proceso complejo de apropiación.

² La literatura popular se entiende como aquella que es producida por las castas marginadas por el poder y éstas son sus principales receptores. Una cultura que llega a tener un estilo propio cuyos

recursos son conocidos por la comunidad. Se transmite principalmente de modo oral. Forma parte de la cultura de la plaza y de la calle. Es decir, es la cultura en la que todas las castas ayudan a forjar en sus intercambios diarios y a la que todos pueden acceder. Sin embargo, durante los primeros dos siglos del virreinato no se

puede hablar de una cultura popular novohispana como tal, sino más bien de diversas culturas populares o alternas en las diferentes regiones. En tanto que para el siglo XVIII, sobre todo en las áreas urbanas y sus inmediaciones, parece ya existir un imaginario en común.

las prácticas o por pasiones que por un convencimiento de que éstas fueran erróneas a la luz del dogma cristiano:

“La realidad es que el proceso es mucho más complicado, más lleno de fluctuaciones, contradicciones, etc., y que los archivos de la inquisición son una mina inagotable para estudiarla y para adquirir un caudal enorme de conocimientos sobre los aspectos más recónditos del alma humana y de lo que se llama ‘personalidad’ en relación con un grupo, con las pasiones, amores y odios de carácter religiosos o de otra ley”. (Caro Baroja, 1992; p. 28.)

La Inquisición en la Nueva España perduró de 1522 a 1819, variando sus objetivos durante los distintos siglos:

“el virreinato había tenido en su comienzo una inquisición monástica (1522-1533), llevada a cabo por los frailes evangelizadores y extirpadores de idolatrías, y luego episcopal (1535-1571)”. (Alberro, 1988; p. 21.)

El quehacer de esta institución en el territorio americano es diferente en muchos aspectos al peninsular. En primer lugar, la vastedad del territorio a cubrir en América: “era de tres millones de kilómetros cuadrados, ya que comprendía los territorios de Nueva España, Nueva Galicia, al Norte abierto de par en par con su avanzada a Nuevo México, a Guatemala, al actual Salvador, a Honduras, a Nicaragua y, por fin, a las Filipinas” (Alberro, 1988; p. 23). Territorio de gran complejidad orográfica, lo que hacía que algunas zonas fueran casi impenetrables, además de la escasa población entre un centro urbano y otro. Además se debe destacar que una gran diferencia entre ambos tribunales es que en la Nueva España el 80% de la población, los indígenas, quedó fuera de la jurisdicción del tribunal, permitiendo que el mundo indígena sirviera de refugio para otros, ya que era impenetrable para la autoridad del Santo Oficio (cfr. Alberro, 1988; p. 27). Sumado a lo anterior, la realidad del mestizaje les complicó el panorama a pesar de que los burócratas se esmeraron en establecer distinciones claras sobre quiénes eran los sujetos perseguibles por el tribunal.

La compleja realidad a la que debían enfrentarse los inquisidores novohispanos es descrita por Solange Alberro de modo certero e impactante:

“Un territorio desmesurado sembrado de los obstáculos naturales que la geología americana, en su violenta juventud, había multiplicado con prodigalidad; una población reducida y además en permanente crisis, puesto que la asolaban con frecuencia unas epidemias desastrosas; naciones muy distintas, grupos humanos que abarcaban a los nómadas bárbaros del norte lo mismo que a los cazadores recolectores del sur; a esclavos de origen angoleño o bantú y círculos de inmigrados europeos empapados de cultura clásica; un mundo que hervía de aventureros rapaces o dementes, de sobrevivientes, fugitivos y rebeldes de toda calaña, la espuma de los tormentosos siglos XVI y XVII del Viejo Continente. [...] Éste era un mundo verdaderamente incontrolable, en ausencia de estado civil, policía o fronteras, y era tan violento su anhelo de escapar a todo control

que se había arriesgado a cruzar el Atlántico; un mundo proteico al fin y al cabo, muy pronto mestizo en numerosos aspectos y que, en caso de necesidad, se zambullía en el mundo indígena en el que tenía seguridad de encontrar alimento y amparo". (Alberro, 1988; p. 29.)

Los temas que preocuparon al tribunal también varían notoriamente de los tribunales peninsulares. Una prueba de lo anterior se observa en la jerarquización de los delitos que persiguió esta Institución en los dos continentes. En tanto que en Europa la herejía ocupa el primer lugar, en la Nueva España este delito tiene el tercer lugar en importancia. La herejía que existe en el Nuevo Mundo es más bien una "sin esperanzas, de retaguardia, como la de estos judaizantes postrados y aferrados a prácticas que se les escapan ineluctablemente, arrastrados por torbellinos sincréticos que todo lo revuelven; herejía casual y ocasional, hasta de contrabando" (Alberro; p. 170). Una herejía que se oculta detrás de "la marisma multicultural del Nuevo Mundo"³.

La forma de actuar de los inquisidores destaca ese doble rol, tanto el bien conocido de represión y control, como aquél de "polarizar las tensiones y pulsiones colectivas en formas de denuncias" (Alberro, 1988; p. 150).

En cuanto cuáles fueron los delitos más comunes comenta la estudiosa:

"En Nueva España los procesos más numerosos [...] corresponden a delitos religiosos menores, reniegos, blasfemias, palabras y acciones escandalosas, etc. Luego viene el grupo de las transgresiones que tienen implicaciones sexuales, poligamia y bigamia, sollicitación, dichos contra la castidad, la virginidad y favorables a la fornicación, al amancebamiento. La herejía llega modestamente en tercera posición, delante de las prácticas de magia —erótica—, el uso de hierbas, de procedimientos adivinatorios con fines diversos, etc., que preceden finalmente a los delitos de tipo estrictamente civil, pero juzgados por la Inquisición". (Alberro, 1988; p. 170)⁴.

De hecho, todo parece indicar que la abundancia de los delitos sexuales muestra que en el Nuevo Mundo lo erótico sustituyó a lo herético (cfr. Alberro, 1988; p. 197).

Las palabras de la Inquisición: tratados y edictos

Tratar de regir y reglamentar era una de las principales tareas de la Inquisición y para ello se produjeron distintos tipos de textos acorde al destinatario. Destacaremos aquí dos formatos: los tratados destinados al clero, al consumo interno, y el edicto para el público en general.

La importancia de este último fue crucial no sólo para los fines propuestos por los inquisidores, sino también como medios, paradójicamente, para la divulgación de lo prohibido. Existen dos tipos de edictos: los generales, que eran compartidos por todo el imperio, como

³ Como afirma Solange Alberro, "ellos también padecieron los mayores rigores: de 380 judaizantes a los que se formó un proceso —no olvidemos que algunos no concluyeron—, entre 34 y 37 parecen haber perecido en la hoguera, entre 96 y 107 fueron

relajados en estatua, y un número indeterminado aunque elevado murió de enfermedad, vejez, desesperación, se quitó la vida o perdió la razón". (1988, p. 172). Véase para la sucesión de eventos el capítulo "El drama de los años 1642-1649", en Alberro, 1988.

⁴ Otro interesante aspecto es que se observa que el aumento de denuncias se da en épocas de cambios económicos, al alta o a la baja, y decrece en los tiempos de estabilidad (cfr. Alberro, 1988; pp. 160-167).

aquéllos dedicados contra la magia, y los particulares, que son para atacar asuntos específicos, como el del peyote (cfr. Alberro, 1988; pp. 75-77). El uso de los primeros queda de manifiesto en la siguiente explicación sobre los edictos de fe:

“Los edictos de fe tiene por fin refrescar los recuerdos y el celo religioso de los fieles y suscitar las denuncias que constituyen la base de la actividad inquisitorial. Teóricamente eran leídos cada tercer año en todas las poblaciones novohispanas que contaban con un mínimo de trescientos vecinos, durante la Cuaresma; los inquisidores procedían a este trámite en la capital y sus alrededores, mientras los comisarios debían llevarlo a cabo en las regiones que se encontraban a su cargo”. (Alberro, 1988; p. 75.)

Como en otras partes en la Nueva España se produjeron *Manuales*, tanto para los ministros de indios como para los inquisidores, donde se describen con detalle las supersticiones que hallarían en el territorio americano⁵. Notemos que estos manuales se fueron escribiendo como producto de la convivencia con los indígenas. Sólo me detendré brevemente en dos ejemplos representativos de la Nueva España⁶.

Antes de observar los tratados debemos recordar qué era lo que se consideraba supersticioso. De acuerdo con Caro Baroja, quien toma como referencia a Santo Tomás, la *superstición*:

“es el pecado, por exceso, contra la virtud de la Religión; ésta, como virtud moral, queda en el justo medio entre dos excesos: el de la irreligiosidad, de un lado, y el de la fe supersticiosa, del otro. Dentro de la superstición se incluye, por un lado, el *culto indebido a Dios*; es decir, un culto con arreglo a formas que no son adecuadas ni gratas, que son superfluas o alteradas; por otro, queda toda especie de idolatría; también todas las formas de *adivinación* y las llamadas de *observancia* (Caro Baroja, 1992, I; p. 26.)

Uno de los tratados, y quizás el más conocido, es el *Tratado de supersticiones de los naturales de esta Nueva España* (1629) realizado por Hernando Ruiz de Alarcón, hermano del conocido dramaturgo Juan Ruiz. Al parecer es más por la necesidad de limpiar rumores de judaizante que por su interés por erradicar las ‘supersticiones’. Se aprecia en el documento una descripción exhaustiva de las tradiciones indígenas. En el primer capítulo, el autor ofrece una explicación de por qué los indios tienden a la ‘superstición’:

“Es tanta la ignorancia o simplicidad de casi todos los indios [...] que según se entiendo todos son facilísimos en persuadirse los que les quisieren dar a creer. Assi que por su ignorancia tenían, y tienen tan varios dioses, y modos de adoración tan diferentes, que venido a averiguar el fundamento, y lo que son todos

⁵ Sucedió muchas veces que a falta de personal una misma persona ejercía diferentes cargos, de modo que el ministro de indios podía a la vez ejercer en el Santo Oficio.

⁶ Existen dos publicados: *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad* por don Pedro Ponce (principios del siglo XVII); *Informe*

contra Idolorum Cultores del obispado de Yucatan por el doctor don Pedro Sánchez de Aguilar; *Relación de las idolatrías* del obispado de Oaxaca por el señor Gonzalo Balsalobre (1656) (sobre zapotecas); *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de*

ellas por el doctor don Jacinto de la Serna.

⁷ En el prólogo describe las acciones supersticiosas de los indios: “Esto mismo hazen estos miserables con sus idolos, ussando con ellos de sus supersticiones, é invocaciones (que todo es la mala semilla de us

hallamos tan poco de que echar mano como si quissiesemos apretar en el puño el humo o el viento". (Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado I*, capítulo I, p. 23)⁷.

La variedad de supersticiones y el detalle con el que se narran los ritos de los indígenas revelan la fortaleza de las creencias y prácticas de los indígenas un siglo después de la conquista. El uso común de la planta alucinógena llamada peyote sirve de ejemplo como una de las prácticas más recurrentes entre las diferentes castas, también es una de las transgresiones más comunes que aparecen en los archivos inquisitoriales, a las que se tenía que enfrentar el inquisidor:

"Este es el caso mas ordinario en que se aprovechan o se dañan con la infernal supersticion del *ololiuhqui*, porque consultado primero el que entre ellos haze officio de medico que llaman Tilciti (y de camino se aduerta que el tal nombre por lo que tengo dicho se tenga siempre por sospechoso) el dicho medico por acreditar sus embustes y tambien por no confesar que no saben curar aquella enfermedad, luego la atribuye a hechizo [...] luego el falso medico ordena se use el *ololiuhqui* para salir de la duda [...] con esto toma el *ololiuhqui* el medico o el enfermo, o otro alquilado para este efecto [...] tras esto sigue la embriagues de la bebida, y en ella, o que la fantasia del beodo reuela aquellas especies que antes aprehendio sobre la sospecha [...] la qual publica luego que sale de la embriaguez, que de ordinario es uno o dos dias.

De este genero an pasado por mis manos muchos casos y en algunos de ellos a sido necesaria la intervencion del Santo Oficio, por mezclarse en ellos otras naciones como españoles, mestiços, negros y mulatos, porque en tales sospechas a nadie perdonan". (Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado I*, capítulo VII, pp. 48-49.)

En el mismo siglo XVII, unos años más tarde, Jacinto de la Serna escribe el *Manual de ministros para conocer y extirpar las idolatrías de los indios*, donde también se describe y se censura el uso de plantas alucinógenas como fenómeno supersticioso:

"Grandes supersticiones tienen tambien con una semilla á modo de lantejas, que llaman *ololiuhqui*, y con otra mayor, y es una raiz, que llaman el *Peyote*, á quienes dan tanta veneracion como si fuera una deidad, pues bebiendo estas yerbas consultan como á oraculo para quantas enfermedades pretenden curar, y para quantas cosas dessean saber, assi perdidas como hurtadas, y aquellas á que el conocimiento humano no puede llegar, para saber le origen de las enfermedades, pricipalmente si son prolixas, y largas, y las atribuien á hechizo". (Jacinto de la Serna, *Manual de ministros*, capítulo XV, 3, p. 234.)

El continuo uso del peyote o de distintas yerbas alucinógenas denunciado por Ruiz Alarcón y Jacinto de la Serna se confirma en un edicto que realizó el tribunal en 1692 prohibiendo

gentilidad) pareciendoles que ternan mas seguro el favor, que piden á el Sol, á la luna, á el fuego, á las aguas, á las piedras, en queines reconocen deidad; y se la niegan al verdadero Dios (Jacinto

de la Serna, *Manual de ministros*, p. 58). Estos tratados fueron dirigidos, sobre todos, a los ministros de indios que no estaban dentro del fuero de la Inquisición, pero que muchas veces cuando se

veían involucrados aquellos que eran sujetos perseguibles por la Inquisición estas supersticiones se volvían materia de proceso.

la utilización de la planta alucinógena. Notemos que el lenguaje empleado para condenar la acción supersticiosa es similar al de los tratados arriba mencionados:

“Edicto contra el uso del peyote

1692

Nos los Inquisidores contra la herética pravedad, y apostasía, en esta ciudad y arzobispado de México, y en todos los reynos y provincias de la Nueva España con los obispados de Tlaxcala, Mechoacán, Goatemala, Guadalaxara, Chiapa, Yucatán, Oaxaca, Verapaz, Honduras, Nicaragua, Nueva Vizcaya, Islas Philipinas, sus distritos y jurisdicciones por autoridad apostólica, & c. [...] hacemos saver, como en diez y nueve días del mes de junio, del año passado de mil seiscientos y veinte, por vuestro mandado, se dio y pronunció el edicto del tenor siguiente. Por quanto el uso de la yerba, o raíz, llamada Peyote, para el efecto, que estas provincias se han introducido de descubrir hurtos, y adivinar otros subcesos y futuros contingentes ocultos, es acción supersticiosa, y reprovada, opuesta a la pureza y sinceridad de nuestra santa fee cathólica, siendo así que la dicha yerba, ni otra alguna; no pueden tener la virtud, y eficaccia natural, que se dize, para los dichos efectos, ni para causar las imágenes, fantasmas, y representaciones en que se fundan las dichas adivinaciones, y que en ellas se ve notoriamente la sugestión y asistencia del demonio, autor deste abuso, valiéndose primero, para introducirle de la felicidad natural de los indios, y de su inclinación a la idolatría, y derivanse después de excomunió mayor *latae sententiae, trina canonica monitione praeemissa*, y de otras penas pecuniarias, y corporales a nuestro arbitrio reservadas. Mandamos, que de aquí adelante ninguna personas de qualquier grado y condición que sea, pueda usar, ni use de la dicha yerba del peyote, ni de otras para los dichos efectos ni para otros semejantes, debajo de ningun titulo o color, ni hagan que los indios, ni otras personas las tomen con apercevimiento, que lo contrario haciendo, demás de que avréis incurrido en las dichas censuras, y penas procederemos contra los reveldes, e inobedientes fuéredes, como contra otras personas sospechosas en la santa fee cathólica. Y porque somos informados, que con el transcurso del tiempo, se ha vuelto a introducir, practicar, y usar de la dicha yerba, o raíz peyote, y otras de la misma calidad y efecto como son la yerva llamada pipilzintli, de los mexicanos, y ttzittixu, de los othomíes, que quiere decir la rosita, o Rosa María, y unos gusanitos, uno macho, y otro hembra que venden los indios, para efectos amatorios, en diversas partes, y lugares de nuestro distrito, y especialmente en la ciudad de Querétaro, de que se ha ocasionado, y originado la turbación, y aflicción, que al presente experimentan, y padecen los moradores y vecinos de dicha ciudad. Y por quanto a nos toca atajar los daños referidos y las graves ofensas, que dello resultan contra Dios nuestro señor y pureza de nuestra santa fee cathólica, exortamos, requerimos, y en virtud de santa obediencia, y so pena de excomunió mayor *Latae sententiae, trina canonica monitione*, en derecho premisa, y demás penas corporales, y arbitrarias,

contenidas en dicho edicto, y de doscientos ducados de Castilla, aplicados a gastos extraordinarios del Santo Oficio, mandamos, y prohibimos que ninguna persona, o personas de qualquier estado, calidad, o condición, preheminiencia, o dignidad que sea, exempa, de aquí adelante, venda, compre ni use de las dichas yerbas, o raíces, ni de otras que caussen, o puedan causar los efectos referidos con apercivimiento, que no lo cumpliendo, incurrirán en las dichas censuras, y penas, y se procederá contra los reveldes, inobedientes a mayores penas, como hallaremos por derecho. Y para que venga a noticia de todos y nadie se escuse con su ignorancia, mandamos dar y dimos la presente firmada de nuestros nombres, sellada con el sello del Santo Oficio, y refrendada de uno de los secretarios del secreto del, y que este nuestro edicto se fixe en las puertas de las iglesias, de las quales ninguna persona lo quite, rasgue, ni tilde, solas dichas penas, y las demás que a nuestro advitrio reservamos, fecha de México, y sala de nuestra audiencia en siete días del mes de febrero del mil seiscientos y noventa y dos años".

[Dos firmas, una ilegible y la otra de Juan de Armenta.]

[AGN, Inquisición, vol. 678, fol. 202r.]

Al parecer, los edictos particulares, como el expuesto anteriormente, tuvieron más aceptación durante el virreinato, pues trataban sobre hechos o costumbres identificables por la población. Y como mencioné antes, con frecuencia, el detalle con el que se narraban las supersticiones que se trataban de disuadir sirvió, contrariamente, para difundir los hechos que se trataban de prohibir, como sucedió en el caso de los bailes prohibidos que veremos más adelante.

La otra palabra: la cultura popular en la Inquisición

La fuente principal de los estudios de la literatura popular, por ahora, son los archivos de la Inquisición. Esta institución, en su aspecto de control social más que de represor, nos ha dejado, sin querer, un interesante rastro de las creencias perseguidas, que están fuera de las normas oficiales y que, en ocasiones, llegan a ser tan difundidas como las creencias ortodoxas. Los procesos muestran cómo muchas de estas transgresiones supersticiosas poco a poco van formando el imaginario popular novohispano que, más tarde, constituirá el imaginario mexicano.

Los encuentros entre las diferentes culturas se reflejaron también en las manifestaciones literarias. Primero en aquellas religiosas que fueron traducidas a las lenguas indígenas, por ejemplo en el caso de los villancicos, luego las producciones que imitaban a éstas por parte de los indígenas⁸. A medida que avanza el virreinato, y sobre todo en el siglo XVIII, el proceso de aculturación se observa en el florecimiento de una cultura propia marginal, donde existe la creación de textos nuevos en español –ya para este siglo diferenciado del peninsular–, pero cuya música y ritmo eran híbridos culturales nohovichanos. Bailes y cantos que, a pesar de ser netamente tradicionales en su factura, eran imbuidos de un tono blasfemo o jocosos propios de la población colonial del último siglo virreinal.

⁸ Un caso interesante son los villancicos en náhuatl: algunos de ellos traducidos del español y

utilizados por los misioneros para la evangelización, y otros directamente producidos por los

indígenas. Este tema lo he tratado con más detalle en Masera, 2003.

También se producen textos asociados a las supersticiones, todas aquellas actividades relacionadas con el pensamiento mágico, algunas de las cuales estaban al margen de la cultura oficial y que, sin embargo, eran compartidas por todas las castas. Como José Manuel Pedrosa ha comentado:

“la magia y la religión constituyen, en efecto, una especie de fluido cultural cuyas fronteras comunes y demarcaciones internas han sido tradicionalmente definidas, más que por los criterios de un único y empírico pensamiento racional –que por definición les sería antagónico–, por los intereses –tan arbitrarios como variables– de los grupos que en cada época y en cada lugar han controlado el poder espiritual: grupos que, al discriminar entre lo mágico y lo religioso, ponían barreras también entre lo vergonzoso y lo prestigioso, lo heterodoxo y lo ortodoxo, lo marginal y lo institucional, y hasta lo ilegal y lo legal, creando con ello un grupo –el suyo– legitimado por lo religioso, y otro grupo –el de los insumisos a su control espiritual– deslegitimado por lo mágico, lo supersticioso y lo herético, entendido todo ello como antirreligioso”. (Pedrosa, 2000; p. 14.)

De hecho se puede decir que la manera más intensa de relacionarse entre las culturas fue la realización de estas prácticas mágicas. Una etnia buscaba a la otra pensando que el saber de aquélla quizás podría ofrecerle un contacto con lo sobrenatural que resolvería sus necesidades⁹ (cfr. Caro Baroja, 1992, I, p. 63). Así, los españoles llamaban a los indígenas y a los mulatos y negros, los mestizos a los indígenas y negros y ellos mismos practicaban ritos prehispánicos, y cuando la magia quedaba entre españoles se buscaba a aquellas que tenían fama de hechiceras y brujas, generalmente provenientes de Sevilla, o también se acudía a formas supersticiosas más sofisticadas, como los horóscopos. Actividades que ocupaban a hombres y mujeres por igual, ya que buscaban mejorar su salud, hallar objetos perdidos, saber el futuro, pero por sobre todas las preocupaciones predominaba la erótica en su más amplio espectro: conseguir amantes, apaciguar al marido o hacer que pagara el débito marital, seducir a las mujeres. Al menos esto es lo que nos muestra la Inquisición en un edicto del siglo XVII:

“Carta del Santo Oficio español contra las prácticas de adivinación

1617

Por carta acordada de 12 de mayo de 1615 se os ordenó que procediéssedes contra todas las personas comprendidas en el breve de Sixto Quinto que con supersticiones y otros malos medios tratan de adivinar las cosas futuras y descubrir las ocultas y alcan figuras sobre los futuros contingentes y por ser tan preçissamente necesario el remedio de los abusos que en esto ay, y para que mejor se consiga se os embía el dicho breve traducido en castellano para que le hagais publicar por edictos en los lugares mayores de ese distrito en las iglesias donde oviere más frecuencia de gente para que venga a noticia de todos y sepan que de los cassos expressados y contenidos en el dicho breve toca el conocimiento al Santo Oficio de la Inquisición, y a de proceder contra los culpados en

⁹ De acuerdo con Caro Baroja, esto se debe a que “la opinión de los ‘cristianos viejos’ se ajustaba a la idea, muy extendida en países de civilizaciones distintas, según la cual las razas o pueblos

considerados como ‘inferiores’ y que se hallan conviviendo o que existen en áreas próximas, las comunidades tenidas por más primitivas o arcaicas, poseen mayores poderes y saberes

mágicos que la propia, que, por otra parte, es la canónica, la ejemplar: la superior también”. (Caro Baroja, 1992, I, p. 63.)

esta materia y del cumplimiento nos daréis aviso y con ésta se os embian doze traslados.

Dios os guarde, en Madrid 25 de febrero 1617".

[AGN, *Inquisición*, Caja 161, folder 132.]

Como he mencionado antes, las formas de relación fueron cambiando a través de los siglos y si bien la religión, a través de sus instituciones, fue el catalizador principal de las manifestaciones de las diversas culturas que cohabitaron en el territorio de la Nueva España, a su vez fueron las frecuentes fiestas religiosas uno de los factores que más impulsaron el proceso de aculturación, ya que en ellas participaba toda la población sin importar castas o razas.

Mientras que la aristocracia virreinal procuraba asemejarse lo más posible a la aristocracia peninsular en su estilo de vida y se preocupaba por estar al tanto de las actualidades a través de los libros, la cultura popular se diferenciaba cada vez más gracias a la hibridación cultural.

En otros estudios he señalado algunos de los rasgos de los textos: coplas tradicionales de carácter erótico y político, parodias de cantares religiosos como el miserere. Sin embargo, sobre todas estas producciones señalamos hoy aquellas asociadas con el pensamiento mágico.

Durante las audiencias, en los testimonios depuestos, aparecen, en una convivencia sin censuras, personajes del imaginario español con personajes del imaginario indígena, como son: las brujas, los duendes, los tesoros escondidos, las transformaciones en diablo, los pactos con el demonio, las bebidas alucinógenas, como el peyote mezclado en el chocolate para averiguar robos, extravíos y amores,

"la magia baña todo con un nimbo sino misterioso, al menos ritual y propiamente culinario, amortiguando el contacto de las realidades con la densidad protectora de los deseos y de las proyecciones. Pues todo justifica el recurso a recetas mágicas: el descubrimiento de una mina, la búsqueda de un objeto extraviado o robado, un viaje, una enfermedad, cualquier acontecimiento de la vida privada o pública y, más aún, el amplio y suntuoso territorio de las relaciones amorosas". (Alberro, 1988; p. 183.)

En el estudio de casos variados, utilizando el paradigma indicial propuesto por Ginzburg (1976, 1986), hallamos en los testimonios de los procesos, dentro de ese documento jurídico, mediados por el escribano, elementos de oralidad suficientes y estructuras, como las llamadas para las leyendas "núcleos de creencias", relatos¹⁰. En un amplio sentido de la palabra, más que cuentos, éstos son relatos con valor de verdad por los testigos y casi siempre explican la relación del hombre con lo sobrenatural. De modo que estarían en algún momento más cercanos a la leyenda o al *memorat* que al cuento.

¹⁰ François Delpech comenta que "si la Légende est une entité générique presque insaisissable,

l'étude concrète des légendes comme productions culturelles est une contribution majeure à

l'histoire des mentalités ou de ce que certains aime appeler "l'imaginaire" (1989, p. 301).

Imaginemos por un momento que estamos en la Nueva España y somos testigos de una audiencia. Matías Fernández de Rojas, un maestro herrero, de treinta años aproximadamente, va preocupado ante el Santo Oficio a declarar para “descargo de su conciencia” que durante un viaje Pedro del Castillo –el mozo que trabaja con él, que no sabe si es mestizo o castizo, de diecisiete años aproximadamente– le relata la maravillosa aparición de un indio que baila y le señala una cueva donde hay un tesoro escondido de más de veintidós millones de oro y plata. El mozo también le asegura haber visto a la Malinche, a Moctezuma, además de “un león de oro y un carrito con un sonoro mui dulce”. Una vez descrita la atmósfera mágica, el mozo prosigue con la narración y añade que ambos personajes le preguntaron: “en qué tenía puesta la esperanza”. A lo cual el mozo les respondió que “en el oro y en la plata y todo lo que había allí”.

El maestro herrero impactado por la historia, “no sabía si esto era echisería o encanto del demonio”, demora su denuncia ante la Inquisición. Sin embargo, una vez leído el proceso, las razones de éste no parecen ser tan claras, pues conocemos en su narración que él no obtuvo un económico directo como se esperaba. Pero, más tarde, acaecen otros sucesos extraordinarios como: que le cae dinero, se cierra una herida de un caballo donde el maestro herrero. Hechos que inducen al maestro a pensar que el mozo tiene poderes sobrenaturales o pacto con el demonio.

No bastando lo anterior, el maestro herrero entrega una carta como evidencia, la que el mozo había alegado que le fue entregada de la propia mano de la Malinche para otorgarle el tesoro.

Éste es un proceso excepcional por la riqueza de la descripción y la variedad de personajes que pueblan el relato. Además por los documentos como la carta que permiten establecer la imagería que utiliza el mozo para sugestionar al herrero. A continuación expongo el proceso:

“Pedro del Castillo

Puebla, 1667

Mathías Fernández declara lo sucedido a su mozo Pedro del Castillo. Este se encontró con el indio Matías quien le habló del tesoro de Moctezuma y le dio una carta escrita por el emperador, entre otros sucesos extraordinarios.

En la ciudad de los Ángeles¹¹, a beinte y nueve días del mes de maio de mil y seisientos y setenta y siete, por la mañana, ante el inquisidor don Juan de Palacios, thesorero desta santa iglesia y comissario del Ssanto Oficio. En ella paresió, sin ser llamado, un hombre español, que dixo llamarse Mathías Fernandes de Roxas, besino desta ciudad y maestro de errería, que bibe en la calle de Santo Domingo. Y juró a Dios y a la cruz de desir berdad, y declaró ser de edad de treinta años poco más o menos. Y para descargo de su consiensia declara que: ‘abrá seis meses poco más o menos que tiene enseñando el ofisio a un moso –que le

¹¹ Puebla de los Ángeles, hoy conocida como Puebla, fue uno de los principales centros urbanos de la Nueva España y donde hubo gran actividad cultural. Está situado en un amplio valle del

Altiplano central rodeado de los volcanes más altos del país, a 120 km de la ciudad de México. El Estado de Puebla limita al Este con el Estado de Veracruz; al Sur, con los Estados de Oaxaca y de

Guerrero; al Noroeste, con el Estado de Hidalgo, y al Oeste, con los Estados de México, Tlaxcala y Morelos.

¹² Puede leerse: “cera”.

parese ser mestiso o castiso— llamado Pedro del Castillo, de edad de diesiséis a diesisiete años'. Y abrá un mes, poco más o menos, que, llendo este declarante a bender sera¹² a tierra caliente con el suso dicho, le contó el dicho Pedro del C[a]stillo cómo abía bisto salirle al encuentro, bailando con dineros, una noche, en un Santo cale un indio, un indio que no sabía quién era; que le paresió ser un indio llamado Matheo, besino del pueblo de Chiesta, compadre deste declarante, bailando con dineros. Y después, hasiendo segundo baile, el dicho Pedro del Castillo, le contó a este declarante, que el dicho indio le abía descubierto debajo del santo cale un thesoro grande, en que dise bido más de beinte y dos millones de oro y plata, y en botijos y bolas de oro, y que bido una Malinche, y un Montesuma y un león de oro y un carrito con un sonoro mui dulce; y que le preguntaron 'en qué tenía puesta la esperansa', dixo que 'en el oro y la plata y en todo lo que abía por allí'. Y, dispuesto desto, se bino a casa deste declarante, en donde le contó todo lo que lleba declarando".

La descripción del lugar del tesoro y el tesoro mismo es de una nitidez, pocas veces hallada en otros procesos. Durante las audiencias acaece con frecuencia que, una vez comenzada la narración de los sucesos, recuerdan cada vez más detalles, como el fragmento que sigue a continuación:

"Y otro día, que no se acuerda qué día era, fue este declarante con el dicho Pedro del Castillo, al dicho pueblo de Chiesta, a la casa del dicho indio por saber si era verdad lo que abía referido y contado; y, quedándose aquella noche en el Santo cale, bio que a las ocho de la noche, lléndose acostar este declarante le apedrearon a él, y al dicho Pedro del Castillo, con unos tomines y medios reales, sin saber de dónde benían, y los cojió este declarante, y los guardó en la bolsa, que serían como dos o tres pesos, y aunque este declarante se estremesia¹³ por no saber de dónde benía. Por otra parte, le paresió que la misericordia de Dios de embiarle aquel dinero, porque se persuadía que el indio estaría escondido, y le tiraba aquellos dineros, por lo que abía dicho el dicho mestiso de que abía un tesoro allí, porque no sabía si esto era echisería o encanto del demonio. Y otro día, queriéndose benir por la tarde a su casa y, deseándolo sin saber como, seguido aquella tarde, y también en ella le tiraron con dineros no sabe [415v] quién, ni si serían de unos sinco pesos, que le prestó al dicho mestizo, que le pidió aquella tarde para dárselos a la india mujer del dicho indio compadre. Y quedándose aquella noche en el santo cale, le dixo el dicho Pedro del Castillo si sabía jugar a los naipes, porque le desía el indio su compadre que gustaría de que jugasen por entretenimiento, por lo qual este declarante jugó con el dicho mestiso a las quinolas¹⁴; y, sentándose a jugar, alló este declarante un peso en reales, y otro peso al lado del dicho mestiso y empesaron a jugar. Y, aunque al principio le ganaba el dicho mestiso con fluses¹⁵ que hasía, después se desquitó hasiendo los dichos fluses, y estando jugando y abiendo perdido el peso que le pusieron al

¹³ Puede leerse: "se estremecía".

¹⁴ Quinolas: s. f. Juego de naipes en el que el lance principal consiste en hacer quatro cartas, cada una de su palo, y si la hacen dos, gana la que incluye mas punto. Lat. *Ludus es varietate chartarum sic dictus*. PIC. JUST. f.256. Pensó que mi casamiento era de sasta de *quinola*, que se hace sin descarte. ESTEB. cap. 1. Señalando las cartas por las

puntas ara *quinolas* y priméra. [Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades*, sv. Quinolas].

¹⁵ Flux s. m. Term. del Juego de las quinolas y otros. El concurso de todas las cartas de un mismo palo. Lat. *Simultas chartarum pictarum ejusdem speciei*. INC. GARCIL. Coment. part. 2. lib. 3. cap. 9. Y si por dicha hacía *flux* ò primera, barajaba sus cartas sin

mostrarlas. Hacer flux. Phrase metaphórica con que se explica que alguno consumiò y acabò enteramente con alguna cosa: como su hacienda, ò la ajéna, quedandose sin pagar à nadie. Lat. *Ominino disperdere cuncta*. [Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades*, sv. Flux].

¹⁶ Sobreescrito: "sonar".

lado sin saber cómo ni de dónde venía allí entre los dos quatro pesos que oyía¹⁶ y lo tiraban en la mesa. Y abiéndose acabado el juego, le dixo el dicho mestiso cómo el dicho indio le desía que todo aquel thesoro era para este declarante y dicho mestiso y que estuviesen conformes”.

Y, llendo este declarante caminando a dicha tierra caliente a bender su sera, parlando con el dicho Pedro del Castillo mestiso, le dixo dos beses¹⁷ que el dicho indio le abía dicho algunas cosas que pasaban en su casa estando ausentes los dos. Que una de ellas, se acuerda, fue que la muger deste declarante abía embiado por un poco de cacao a una tienda y buéltolo porque no estaba cabal el peso por tres beses. Y quando bino a su casa supo abía sido berdad, por lo qual le paresió a este declarante nobedad, porque, estando ausente de la dicha casa el dicho mestiso, no sabe cómo lo pudo saber si no es por arte del demonio que el dicho indio i a él se lo dijese. [...] Y en esta ocasión, un poco más adelante, bio el dicho Pedro del Castillo que el caballo en que venía tenía una erida en [416r] las ancas, en la parte que llaman la olla, que por ser en ella pudo ser mortal y era tan grande que le corría mucha sangre. Sin saber quién lo abía erido aquel caballo u estando biendo la herida y tratando de ella con el dicho hombre, a poco rato se serró la herida sin haser medicamento alguno, de lo qual se espantó este declarante porque no sabe cómo pudo ser aquello de serrarse la herida sin haser medicamento alguno.

[416v]¹⁸ Y dixo que lo que tiene declarado en lo último de su declaración antesedente aserca de lo que le pasó en el mesón de Atrisco fue como lo tiene dicho, pero que Pedro del Castillo durmió aquella noche en el mesmo aposento que este declarante con otros dos mosos. Y biniendo caminando a esta ciudad, se apearon los dos a dar agua a sus cabalgaduras en un arroyo y, al apearse, bio este declarante que el dicho Pedro del Castillo se alló metido la pierna en un mecate sin saber cómo. Y abiéndose apeado le dixo este declarante que desensillase el caballo, que venía y pusiese bien los sudaderos; al poner la silla, enfadado el dicho Pedro del Castillo, le dixo al caballo ‘balga el diablo quien te parió’. Y disiendo esto se le pasó la espuela que traía en un pie al otro y la que estaba en éste se le enrredó con la otra, lo qual bido este declarante, sin ber que el dicho Pedro del Castillo se la quitase ni otra persona alguna, lo qual le causó nobedad, como también el berle los sapatos en chanquetados, teniéndolos calzados y puestos los botines. Y asimismo declara, que embarias¹⁹ ocasiones le dixo el dicho Pedro del Castillo a este declarante que no dixese cosas de lo que pasaba, porque perdería la gracia del tesoro, que le quería haser el dicho indio. Y, en ocasiones, estando este declarante pensando si aquellas cosas que le abían sucedido eran buenas o por arte del demonio, le desía el dicho Pedro del Castillo que todo era bueno que no descomfiase de la misericordia de Dios, y que no podía ser por arte del demonio, porque el dinero que tiraban venía. Y abiendo llegado a esta ciudad, a su casa, le refirió este declarante a Josepha del Castillo su muger lo que le abía pasado en el biaje, no crelléndolo la dicha su muger, un día que no se acuerda, abrá un mes, estando comiendo²⁰ le tiraron

¹⁷ Tachado: “lo que pasaba en”.

¹⁸ Continúa el mismo declarante Mathías Fernandes de Roxas, el 31

de mayo de 1677.

¹⁹ Puede leerse: “en varias”.

²⁰ Tachado: “unos riales”.

unos riales y medios, sin saber de dónde venían, como cosa de dos tres pesos, estando presente el dicho Pedro del Castillo, y abiéndose entrado en un aposento bolvieron a tirar unos tomines sin ver ni saber quién les tirase".

A continuación comienza una narración maravillosa del tesoro que se encuentra en un cerrito junto a la ciudad de Cholula, donde el mozo le describe cómo tuvo que luchar con los guardianes, en este caso una culebra, un león, una serpiente de siete cabezas y un caballo pinto. Asimismo, le narra que el propio Moctezuma le da una carta, escrita en náhuatl, donde lo hace señor y dueño del tesoro:

"Asimismo declara que el dicho Pedro del Castillo después de haber sucedido lo que quedó declarado le dixo a este declarante cómo fue el día tres de maio de este año, a un serito²¹ junto [417r] a Cholula, a donde una india mosa de buena cara, que no sabía su nombre, le dixo fuese que allí y en la tierra de Tlascala había tesoros, y llendo al dicho serro se le abrió una peña y bio todas las paredes de la cueba de oro y le salió al encuentro una qulebra y un leon, y una sierpe de siete cabezas, y un caballo pinto y que todos estos animales le embestían y él se defendía con la espada. Y entrando más adentro le salió Motesuma a hablar y lo sentaron al lado de Motesuma en una silla de oro y le desían muchos indios que estaban allí que se quitase las reliquias, y el dicho Motesuma le dio una carta que exhibió este declarante ante dicho comissario escrito en lengua mexicana que mandó dicho señor comissario poner con esta declaración, en que le dixo el dicho Pedro del Castillo que Motesuma le bía²² dicho que en ella se conbenía todos los tesoros de que le hacía gracia y donación".

Después de esta aventura narra otro encuentro sobrenatural, ahora impregndo por el concepto indígena de nahual²³, donde un indio, contra el cual pelea el mozo, se transforma en un animal extraño, y posteriormente otro indio en marrano. Es decir, el maestro herrero le va añadiendo cada vez más actos mágicos:

"Y después de todo lo referido embió este declarante al dicho Pedro del Castillo a Guegosindo²⁴ a cobrar de unas personas un poco de dinero que le debían. Y abiendo llegado a esta ciudad le dixo el dicho Pedro del Castillo cómo en el camino le había salido un indio al encuentro, que conosió era de los que estaban en la cueba, y le dixo que quería pelear con él, a lo qual le respondió el dicho mestizo que sí y que si lo matara no se quexara, a lo que el dicho indio más que lo matase, y empesaron a pelear el dicho Pedro del Castillo con piedras y el indio con un chuso de siete picos, y le dio al indio con una piedra en la cara, y teniéndose por muerto se le desapareció y al punto se le aparesió un animalejo, al qual mató con las espuelas, y lo traxo muerto a esta ciudad este declarante, que era como un sapo grande sin pelo, todo blanco y lo tiró en la calle. Y estando este declarante mirándolo y mirándolo también un hombre llamado Gregorio de Toledo, español, que estaba con este declarante en su tienda, se desapareció de la calle el dicho animalejo. Y después de todo lo referido fue este declarante con el dicho Pedro del Castillo a Tepeaca, y estando una noche abrá quinze dias en el mesón de

²¹ Puede leerse: "cerrito".

²² Puede leerse: "había".

²³ El nahual se entiende como la persona que puede transformarse

en animal y que tiene varias características de brujo. *Santamaría*, sv. nahual

²⁴ Guegosindo se refiere a Huexotzingo.

²⁵ Puede leerse: "de él".

dicha ciudad, bio este declarante que abiendo puesto sobre unas tablas tendidas dos escopetas y dos espadas desnudas, se salió del aposento y lo dexó serrado y se salió con el dicho Pedro del Castillo dél²⁵. Y a poco rato abrió el aposento y entró y bio las dos escopetas paradas en el suelo, las bocas en él, y las cabezas unas juntas con otras teniéndose una con otra [417v] en medio del aposento, sin estar arrimadas a pared ninguna. Y las espadas las puntas en el suelo, y las guardaciones juntas teniéndose las unas con las otras; y estando acostado en una cama alta bio, porque no estaba dormido, que le tiraron de la ropa tres beses y estando el capote sobre una mesa, se lo tiraron [*sic*] en la cama sin ver persona que lo hisiese. Y luego, por la mañana, estándose bistiendo este declarante y abiendo dexado el colchón tendido en la cama, lo bio de repente, doblado en medio del aposento, sin ver que persona lo abía puesto y entonces este declarante coxió el colchón y lo bolbió a poner sobre la cama, y luego lo echaron, sin ver quién lo echó, sobre el dicho Pedro del Castillo. Y oía este declarante arañar el colchón como si fueran gatos y no los bían²⁶, todo lo qual no sabe si el dicho Pedro del Castillo lo hacía o otra persona, que lo a declarado para descargo de su consciencia y llegando aquí dixo este declarante que el dicho Pedro del Castillo le contó que quando la dicha india mosa le dixo que fuese al serro de Cholula. Le dixo en una ocasión en esta ciudad, su madre de la india, que no dixo como se llamaba, que fuese junto a un arroyo a hablar con ella, le dixo la dicha india que jugase con un indesciello chiquillo que tenía allí. Y lléndose a coger se le volvió un marrano. Y se bino y se lo contó a este declarante y este dixo ser la verdad para el juramento que lleba echo, y siéndole leído dixo estaba bien escrito y no lo dise por odio, sino para descargo de su consciencia y prometió el secreto y firmó con dicho comissario”.

[Firmas] Juan Palacios, Mathías Fernández Rojas, Joseph González Vaquero, notario.

Si aún todas estas maravillosas fueran pocas, se agrega al proceso la carta autógrafa que la Malinche –según el mozo– le dio en mano. En este caso sólo transcribo la traducción oficial del tribunal:

[422r. El Santo Oficio recibe la carta en náhuatl para que sea traducida al castellano. Está fechada el 17 de julio de 1681.]

“A continuación la traducción de la carta es dada en el proceso:

En obedeçimiento de lo mandado por el Apostólico Superior Tribunal del Santo Officio de la Inquisición de México, va traducida a la letra en lengua de castellano la carta que se me rremitió en el idioma mexicano.

‘Caballero²⁷ y persona de toda estimación y mi corasón: porque sepas mi mucho amor y lo mucho que te quiero, porque tú solo eres dueño de mi boluntad, descaño de mi pensamiento y sólo tienes atado y en prisión mi coraçón; y tú solo

²⁶ Puede leerse: “veían”.

²⁷ Al margen: “empiesa así”.

²⁸ Puede leerse: “harás”.

eres mi rosa, y por eso escribo, mi pariente mi corazón y todo lo que tengo y balgo, te manifiesto y ofresco como tu criada y tu querida y amante, que no puedo esconder en mi pecho y corasón el mucho amor y boluntad que tengo. Y porque te conste mejor y porque mejor lo sepas, te lo manifiesto y declaro que: todos mis bienes y lo que tengo y me pertenece y todos los tesoros que tenía el emperador Moctezuma, está enterrado en esta cueba o sepulcro de piedra, por echiçería o encantamiento está enserrado o lo enserraron los principales caziques nuestros padres y abuelos, cuando binieron a haçerles guerra tus padre y abuelos y antepasados después los españoles. Y yo la Malintzin me crié con grandeza y serbía a nuestro corasón y se inclina mi voluntad o amor, que es grande, y por eso te espero bendrás a esta cueba o casa de petate o piedra, a do estoi enserrada, por que tengo muchas cosas que darte, te daré oro, plata. Chalchigüites, o piedras presiosas por las otras muchas cosas de mucha estimación y mucho preçio de piedras presiosas que jamás an bisto los ojos, que de todo te aré dueño y será tuyo. Y arás²⁸ tu boluntad de todo, y nadie te lo quitará o te lo podrá quitar. Y a ti te ruego y te doi todo mi corazón, no lo olvides, no pierdas mi amor y boluntad, y no me olvides, mi corazón, que por si lo hago, aunque pase penas y trabajos y aunque pase muchas pesadumbres, que todo lo toleraré y pasaré y todo me pareserá dulce suave y oloroso; aunque benenosas culebras o bíboras me espanten sapos, escorpiones, animales benenosos, perros grandes me cercan o rodean: no los temo, ni me causan miedo, sobrepuja esta grandeza o tezoro y aunque muera a sus manos, te lo e de dar. Solo te rruego me abises cuándo as de benir para esperarte. Y para que le des crédito y conste, berás en señal mi forma y nuestro nombre in Mochtetzoma nomás te haçe saber por escrito y amante que mucho te ama'. Doña María en la carta es Toia Malía a su usanza y mala ortografía. En señal ba la firma de Mochtetzuma

Motetzoma
Cotzacacoatl

y quiere deçir lo que acá llaman los indios gargantilla de cuentas. Coatl significa culebra con que significa y quiere deçir Mochtetzoma gargantilla".

[AGN, Inquisición, vol. 633, exp. s/n, ff. 415r-417r, 422v-r.]

El mozo a través de diferentes estrategias como aventarle dinero, mostrarle testigos y enseñarle la carta, consigue asustar al maestro herrero, quien termina por creer todo lo que le relata el muchacho. A pesar de que en un principio lo tienta el dinero, el espanto del maestro herrero supera su ambición y lo impulsa a "descargar su conciencia" ante el Santo Tribunal.

Se destaca en el proceso cómo a la palabra escrita se le da una validez mayor y a través de ella se intenta demostrar la veracidad de los hechos. Este acto de considerar a la palabra escrita como garante y con un valor legal aún en el más allá –ya sea pacto con el diablo, o

pertenecer a una cofradía para ser “esclavo de algún santo” – es frecuente en los procesos, y parecería responder a una imitación de los procesos legales en la magia.

El anterior texto es un ejemplo de los relatos que hemos recogido de los procesos registrados en la Inquisición. Desde un análisis literario se observa que en éstos se suman tanto los elementos de historias universales como regionales, ciertos motivos tanto hispánicos (el guardián del tesoro, la cueva, la pregunta) como indígenas (las cuevas donde guardan sus tesoros en cuevas con el mito del tesoro de Moctezuma elementos que sirven para darle verosimilitud al relato y que nos presenta la aparición del personaje de la Malinche y el indio que tira dinero); remiten observar cómo se realiza el entramado del imaginario novohispano mestizo²⁹.

Los bailes

En tanto que en el siglo XVIII, sobre todo hacia fin del siglo, la Inquisición parece estar alestargada, la institución se preocupa más por la condena y censura de los bailes que amenazan las buenas costumbres por su gestualidad sensual y sus coplas deshonestas. Como ejemplo de ello expongo dos edictos que se repiten en 1766 y 1767:

“Sabed que por denuncia que nos ha sido hecha ha llegado a nuestra noticia haberse divulgado, y extendido así en esta Ciudad (Veracruz) como en otras varias; y Pueblos de este Reyno ciertas coplas que comunmente llaman el Chuchumbé que empiezan: en la esquina esta parado, la cuales son en sumo grado escandalosas, obscenas, y odenisvas de castos oídos, y se han cantado, y cantan acompañandolas con Bayle no menos escandaloso, y obsceno, acompañado con acciones, demostraciones y meneos deshonestos, y probocativos de la lascivia, todo ello en grave ruina, y crean daño a las almas del pueblo Christiano, y en perjuicio de las conciencias y reglas del expurgatorio, y ofensa a ka edificación, y buenas costumbres y en contravencion de los mandatos del Santo oficio.

Asimismo prohibimos in totum unas coplas obscenas que llaman del animal, por escandalosas, y piarum aurium offensivas, esta prohibicion sea, se entinede con toda clase de Coplas, Bayles y Sonesdeshonestos que se haian inventado, o se inventaren en lo subcesivo sin que se expresen nominadamente en nuestros edicto por tratarlo ya generalmente en la regla al novissimo expurgatorio”.

Éste corresponde al primer párrafo al edicto publicado en esta ciudad en 31 de octubre de 1766, y el segundo al 11 de junio de 1767 número. (AGN, Inquisición, vol. 1178, fol. 11r.)

Como se observa, el edicto anterior se publica en 1779, a petición del comisario de Veracruz José Laso de la Vega, repitiendo información de otros dos anteriores por persistencia de los bailes deshonestos. Ante la amenaza, la palabra del Santo Tribunal trató de condenar y restringir.

²⁹ Nadie puede negar la universalidad del motivo del tesoro oculto, para ver algunos casos, en concreto véase a Pedrosa *et al.*, 2001.

³⁰ Estos bailes han sido objeto de numerosos estudios, tanto por musicólogos como por literatos e historiadores. Algunos de los trabajos más relevantes son: José

Antonio Robles Cahero (1984) como por George Baudot y María Águeda Méndez (1997) y de esta última véase también (1987), Masera (1999).

Los bailes que fueron prohibidos durante el siglo XVIII llegan a un número aproximado de 41. En ellos reflejaba un tono de sátira política y de sexualidad dirigida contra el clero y los personajes oficiales, que es un tono exclusivo de este siglo³⁰. Veamos algunas coplas de los sones más aborrecidos:

"En la esquina está parado
un fraile de la Merced,
con los hábitos alzados
enseñando el *chuchumbé*."

Esta vieja santularia
que va y viene a San Francisco,
toma el Padre, daca el Padre,
y es el padre de sus hijos³¹.

Que te pongas bien,
que te pongas mal,
con mi *chuchumbé*
te he de aviar.
Y si no te aviare,
yo te aviaré
con lo que le cuelga
a mi *chuchumbé*".

[AGN, Inquisición, vol. 1052, fols. 292-299r y 302-303.]

El son de *Los panaderos* también fue perseguido por obsceno y blasfemo a fines del siglo XVIII, además fue condenado frecuentemente por la Inquisición. La primera vez lo denuncia el fraile Francisco Eligio Sánchez, quien era predicador del Colegio de la Concepción Purísima de María de Celaya en 1799. La carta que mejor refleja la memoria que podría tener los ciudadanos donde un boticario llamado Miguel Joseph Pérez, vecino de Celaya, reconstruye el fandango atestiguado por él y sus hijas. Ésta es tomada directamente del archivo:

"Sale una mujer cantando y bailando desenvueltamente con estas coplas:

Esta sí que es panadera
que no se sabe chiquear,
que salga su compañero
y la venga a acompañar.

Sale un hombre bailando y canta:

Este sí que es panadero
que no sabe chiquear,

³¹ Una correspondencia con este texto es una copla de "El jarabe loco" (CFM, 3-7795c).

y si usted le da un besito
comenzará a trabajar.

Estos dos siguen baylando con todos los que fueren saliendo

Salen otro hombre y muger, y canta la muger:

Esta si que es panadera
que no sabe chiquear
quítese usted los calzones
que me quiero festejar.

Canta el hombre:

Este si que es panadero
que no sabe chiquear,
lebante usted más las faldas
que me quiero festejar

Siguen byilando los cuatro

Salen otros dos, hembra y macho. Canta la hembra
(*que no lo hiziera una bestia y si los judíos*):

Esta si que es panadera
que no se sabe chiquear
haga usted un crucifixo
que me quiero festejar³².

[AGN, *Inquisición*, vol. 1178, exp. 2, fols. 24-36r.]

Otro baile perseguido fue el *Pan de jarabe*. El vocablo jarabe algunos dicen que proviene de España, “donde se denominaba Jarabe Gaditano desde mediados del siglo XVIII a una degeneración licenciosa de la seguidilla, tanto en la letra como en los movimientos” (Sal-dívar, 1987; p. 11).

“Esta noche he de pasear
con la amada prenda mía
y nos tenemos de holgar
hasta que Jesús se ría

¡Ay !Tonchi del alma
¿qué te ha sucedido?
Porque te casaste
me has aborrecido.

³² Todavía este son tiene arraigo en México. Véanse sus orígenes

medievales y algunas pervivencias panhispánicas en Masera, 2005.

Que vete corriendo
que con tu marido;
yo me iré a una ermita
con mi calavera
con mi santo Cristo
con mi san Onofre
con mi sanbenito".

[AGN, Inquisición, vol. 1778, fol. 12r.]

El sufrimiento ocasionado por el casamiento de la amada, causa en el amante –como muestra la enumeración de ciertos elementos religiosos– la necesidad de tornarse religioso. Notoria es la comparación con San Onofre –que fue un santo del siglo IV que “decidió llevar una vida eremítica austera por más de sesenta años” y que es muy popular en la tradición hispano-lusitana como santo milagrero (Pedrosa, 1997; p. 11).

Los tres cantares son perseguidos tanto por su contenido de coplas indecentes que afectaban a los castos oídos, como, y sobre todo, por la gestualidad del baile donde había acercamientos intolerables para las buenas costumbres. En unos, porque hay imitación de animales y aún peor, pues se irrumpe en la blasfemia “heretical manifiesta” como decir que *hasta Jesús se ría*; en el pecado, por imitar con movimientos lascivos figuras sacras (*hágame un crucifijo que me quiero festejar*). Podemos aseverar con Aguirre Beltrán que

“parece como si el racionalismo de la Ilustración hubiese usado el canal de la copla para dar rienda suelta al anticlericalismo” (1970, p. 4).

Siguiendo a Serge Gruzinski (1994), quien ha señalado, entre otros aspectos, las consecuencias de la interacción de estas dos culturas como la batalla del imaginario a través de las imágenes, nosotros podemos decir que se conformó en el territorio americano “la batalla las palabras” que –a pesar de las imposiciones y las rebeldías– terminaron por entretenerse en un nuevo entramado que constituyó la cultura popular novohispana.

A modo de conclusiones

Difícil es resumir en un artículo un proceso tan complejo como el de la aculturación que se dio durante el virreinato entre las diferentes etnias y que dio como resultado un nuevo imaginario.

A medida que la cultura oficial trataba de homogeneizar a la cultura que se gestaba en las plazas, calles y caminos, y a pesar de las restricciones y ordenamientos impuestos, el proceso de aculturación avanzaba dando como resultado nuevos imaginarios mestizos.

La cultura popular que emerge está marcada también por la oficialidad de la lengua, muchas veces constreñida a sus moldes, pero también abierta a la integración de nuevos ele-

mentos poéticos –que pertenecieron a la cultura indígena– y a las nuevas gestualidades africanas.

La cultura novohispana hacia fines del virreinato ya está impregnada de elementos pertenecientes a la cultura popular mexicana de hoy. Esto lo ilustra bien el jarabe, que de ser un baile prohibido pasa a ser un elemento identitario de la insurgencia independentista.

Un proceso que duró tres siglos y que, gracias a esta necesidad del registro y la ordenación que oscila entre la represión y el control, existe la huella de las voces que nos permiten entender mejor nuestro imaginario de hoy.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, G. (1970). "Baile de negros". *Revista Universidad de México*, 25-2, pp. 2-5.
- ALBERRO, S. (1988). *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México: Fondo.
- BAUDOT G. y MÉNDEZ, M. Á. (1997). *Amores prohibidos. La palabra condenada en el México de los virreyes*. México: SXXI.
- BRAVO ARRIAGA, M. D. (2001). *El discurso de la espiritualidad dirigida*. México: UNAM.
- BRAVO ARRIAGA, M. D. (2005). "La fiesta pública: su tiempo y su espacio". *Historia de la vida cotidiana en México*, dir. Pilar Gonzalbo Aizpuru. II. *La ciudad barroca*, coord. Antonio Rubial García (México: Fondo de Cultura Económica de Cultura Económica, El Colegio de México).
- CARO BAROJA, J. (1992). *Vidas mágicas e Inquisición*. Madrid: Istmo.
- CHANG-RODRÍGUEZ, R. (1983). *Cancionero peruano del siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica de Perú.
- DELPECH, F. (1989). *La Légende. Anthropologie, Histoire, Littérature*. Madrid: Casa Velázquez, Universidad Complutense.
- GINZBURG, C. (1997) [1976]. *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. México: Océano.
- GINZBURG, C. (1999). *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*. Madrid: Gedisa.
- GONZÁLEZ CASANOVA, P. (1991). *La literatura perseguida por la Inquisición*. México: Contenido [1.ª ed., 1958].
- GONZÁLEZ DE ESLAVA, F. [1610] (1989). *Villancicos, romances, ensaladas y otras canciones devotas (Libro segundo de los coloquios espirituales y sacramentales y Canciones divinas, México, Diego López Dávalos)*, ed. Margit Frenk. México: El Colegio de México.
- GRUZINSKI, S. (1994). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ISRAEL, J. I., (1997). *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*. México: FCE.
- MASERA, M (2002). (coord.) *La otra Nueva España: la palabra marginada en la Colonia*. Barcelona: UNAM-Azul.
- MASERA, M. (2003). "Cinco textos en náhuatl del Cancionero de Gaspar Fernández: ¿una muestra de mestizaje cultural?". *Anuario de Letras*, 39, pp. 291-312.
- MASERA, M. (2004) (ed.). *Literaturas y culturas populares de la Nueva España*, Zarabanda, 1. Barcelona: Azul-UNAM.

- MASERA, M. (2005). "Un baile perseguido del siglo XVIII, un son y un juego infantil del XX: algunos textos de la geringonza en México". *Acta Poética* 26 1-2, pp. 313-349.
- MÉNDEZ, M. A. (1987). "El chuchumbé un son jacarandoso del México virreinal". *Caravelle*, 48, pp. 163-171.
- PEDROSA, J. M. (1997) "El culto y la oración de San Onofre en la tradición Hispano-Luso-Brasileña". *Revista Lusitana* (Nova Serie), 16, pp. 11-22.
- PEDROSA, J. M. (2000). *Entre la magia y la religión: oraciones, conjuros y ensalmos*. Bilbao: Sendoa.
- PALACIOS, C. J., y RUBIO MARCOS, E. (2001). *Héroes, santos, moros y brujas (Leyendas épicas, históricas y mágicas de la tradición oral de Burgos)*. Burgos: Tentenublo.
- PEÑA, M. (2000). *La palabra amordazada. Literatura censurada por la Inquisición*. México: UNAM.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1963). *Diccionario de autoridades*, ed. facsimilar. Madrid: Gredos, 1963.
- ROBLES CAHERO, J. A. (1984). "La memoria del cuerpo y la transmisión cultural: las danzas populares en el siglo XVIII novohispano". *Heterofonía*, 2, pp. 26-43.
- SALDÍVAR, G. (1987). *El jarabe baile popular mexicano*. Puebla: Gobierno del Estado de Puebla, Secretaría de Cultura.
- SANTAMARÍA, F. J. (1992). *Diccionario de mejicanismos*. México: Porrúa.
- ZUBIETA, A. M. (dir.) (2000). *Cultura popular y cultura de masas. Conceptos, recorridos y polémicas*. Buenos Aires: Paidós.

Documentos Archivo General de la Nación:

Inquisición, caja 161, folder 132.

Inquisición, vol. 633, exp. s/n, fols. 415r-422r.

Inquisición, vol. 1052, fols. 292-299r y 302-303.

Inquisición, vol. 1178, fol. 11r.

Inquisición, vol. 1778, fol. 12r.

Inquisición, exp. 2, fols. 24-36r.

Oralidad y mentalidad: las narrativas del tiempo en la construcción social del pasado

Luis Díaz G. Viana

Departamento de Antropología de España y América. Madrid. CSIC

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Subproyecto de Investigación "Fuentes etnográficas castellanas [La Etnomusicología en España: 1936-1975]", aprobado en el Plan Nacional I + D + I [BHA 2003-09244-C3-02].

Contar el tiempo, contar el mundo

“Más todavía: existe distinción entre el ser y el devenir, lo inteligible y lo visible. La verdad se refiere al ser, el error al devenir. La verdad es objeto de la ciencia; una mezcla de verdad y de error es objeto de la opinión. El conocimiento es relativo a lo inteligible, la vista a lo visible. El entendimiento percibe lo inteligible, la vista a lo visible.”

Celso

El discurso verdadero contra los cristianos. Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 103. Introducción y notas de Serafín Bodelón.

Tiempo mítico e histórico: distintas formas de consignar el pasado

Cuando hablamos del tiempo desde el contexto occidental, a menudo da la sensación de que nos referimos a un solo tiempo posible. Contamos el tiempo –tanto en el sentido cuantitativo de medir como en el narrativo de relatar– dentro de un marco tenido como “histórico” que es el de la “Era” o “Civilización cristiana”. Y al hacerlo así no sólo contamos el tiempo, sino que contamos el mundo. Porque medir es también narrar.

Sin embargo, resulta ser un parecer bastante aceptado, desde un enfoque antropológico, que cada sociedad tiene su propia historicidad y su particular percepción del tiempo (Sahlins, 1983; p. 518). E incluso cabe asumir que, aun siendo eso cierto, puede haber dentro de una misma sociedad varias formas –o, en todo caso, más de una sola manera– de percibirlo.

El origen de los conceptos occidentales de tiempo e historia probablemente haya que buscarlo en la antigua Grecia, cuando se inauguraron –al menos en nuestro ámbito– algunas de las contradicciones que aún arrastramos al respecto; más en concreto, dos nociones encontradas de tiempo: la del tiempo mítico y cíclico –ya existente y compartida con civilizaciones anteriores, como la de los egipcios, que nunca precisaron de la historia según hoy la entendemos para referirse al pasado– y la del tiempo histórico o lineal, con cuyo con-

cepto se inicia una visión nueva de lo temporal. Escribe Domingo Plácido Suárez, en este sentido, que “da la impresión de que en la misma civilización griega aparecen elementos suficientes para considerar que no dominaba una única forma de percibir el paso del tiempo” (Plácido Suárez, 2004; p. 159).

Mientras que en el tiempo mítico se daba por supuesto que los hechos podían repetirse formando ciclos, períodos cerrados en sí mismos, en el tiempo histórico se asume que ningún hecho es igual a otro, que la historia nunca se vuelve a repetir. Y que el tiempo, por lo tanto, está abierto, no es predecible. Pero una misma persona resulta capaz de alternar ambas maneras de enfrentarse con lo temporal, sin tener que mudarse de sociedad, como de hecho parece que ocurría ya en la Grecia clásica; así, “en la misma Atenas del siglo v a.C., la concepción histórica del tiempo convive con concepciones antagónicas”, de modo que –por ejemplo– en Heródoto “el tiempo mítico queda al margen de las explicaciones históricas” (Plácido Suárez, 2004; pp. 161-162).

Puede deducirse, también, que el tiempo mítico es –en cierto modo– previsible, y que los hombres cumplen dentro del mismo un destino ya determinado. No hay progreso, ni cambios significativos. En el tiempo histórico sí. Como ya señalaba Heródoto, en él nada se repite: “La historia proporciona ejemplos analógicos, no paradigmas de acontecimientos futuros” (Plácido Suárez, 2004; p. 168). Incorpora ésta la idea de progreso de la humanidad –pues, en cierta manera, la historia acabaría convirtiéndose en una apología de los avances del ser humano– y más que advertencias o profecías sólo permite extraer enseñanzas y hacer prospecciones de lo que puede ocurrir a corto plazo bajo unas circunstancias concretas.

La advertencia hacia el futuro desde la visión del tiempo mítico es, en el fondo, también limitada, pues en él lo que tiene que ocurrir ocurrirá para que los ciclos se cumplan. El tiempo cíclico admite, sin embargo, la posibilidad de la profecía y, de hecho, es en época griega cuando encontramos testimonios –históricamente consignados– de personajes que, al entrar en trance, perpetraron una especie de ruptura del tiempo: son capaces de relacionar lo ocurrido y lo que está ocurriendo con lo que ha de suceder. Pero es que los griegos –como, hasta cierto punto, los romanos– no renunciaron a ver el tiempo desde una perspectiva mítica o cíclica, a pesar de que ya se hubiera “inventado” –entre ellos– la historia. Y no dejaron de preocuparse por interpretar los signos que anunciaban acontecimientos futuros y que pitias, augures o adivinos serían –como seres excepcionales o expertos en ese territorio misterioso– capaces de descifrar, adelantando lo que significaban. Entre ellos –como entre nosotros todavía hoy–, los rituales festivos apuntaban al tiempo mítico, aunque “oficialmente” éste hubiera sido más o menos relegado por la identificación del proceso histórico que se inicia con Heródoto, al distinguir éste la época de los humanos y sus acciones respecto a la atemporalidad del mito:

“Eran precisamente las fiestas religiosas las que conservaban más sólidamente las referencias a momentos cíclicos, al conmemorar constantemente un acontecimiento cada vez que el tiempo giraba sobre sí mismo” (Plácido Suárez, 2004; p. 158).

Heródoto manifiesta en el Proemio de su obra que escribe para evitar que, con el tiempo, los hechos humanos queden en el olvido, y para Tucídides se trata de conseguir la conservación del pasado en la escritura de la historia (Chatelet, 1962; p. 28). Pero hay otras formas de obtener la presencia del pasado. Y conviene aquí señalar una diferencia importante entre tiempo mítico e histórico, que es la de cómo se transmite la experiencia que tenemos de ellos: en la transmisión del tiempo histórico prevalece el documento escrito, mientras que en la del tiempo mítico mantiene su vigencia la llamada “tradición oral”, aunque –ocasionalmente– los mitos pasen también a ser consignados mediante la escritura. La historia, así, tiene que ver con lo que fue o pudo ser noticia; el mito con lo que todavía se recuerda, aunque no sucediera nunca. Por la historia sabemos y recordamos lo que sucedió y por el mito cómo podrían haber sucedido las cosas. La historia es noticia y –después– recuerdo de un hecho ocurrido en el pasado; el mito, memoria constante de lo que no ha dejado de contarse.

Dioses coincidentes, tiempos divergentes: las reinventaciones del mundo

En ocasiones, ambos aspectos (el de medir y narrar históricamente el tiempo o contarlo míticamente) se fundían y, de este modo, el calendario juliano, que, en parte, mantenemos y hemos heredado de la antigua Roma, relaciona los días de la semana con dioses que también son planetas e integrantes –como lo uno y como lo otro– del mismo universo mitológico:

“La reina Cleopatra fue la que hizo que Julio César se interesara por el calendario egipcio (...). Sosígenes de Alejandría, el principal astrónomo de la reina, fue quien le explicó a César ese calendario en detalle, sugiriéndole, además, el modo como podía sustituir, en el Imperio romano, al imperfecto calendario lunar de 355 días que se venía usando en Roma desde hacía siglos” (Villarías, 2004; p. 6).

En Roma, la introducción de un nuevo calendario por Julio César no impidió que muchas celebraciones públicas siguieran respondiendo al viejo calendario lunar. Se inauguró con él, en cierto modo, un nuevo tiempo: el que llevaba al Imperio desde la República. Pero, siglos después, muy diversas maneras de entender el tiempo y el mundo aún convivían en el ámbito de la romanidad. Y, así, a finales del Imperio, coincidían muy diferentes formas de contar los años: por los años de los emperadores, desde Abraham, por el cómputo de las olimpiadas celebradas, etc. También en Roma, la aparición del tiempo histórico había determinado que se tuviera en cuenta la fundación de la ciudad para contar los años históricamente (*ab urbe condita*), mas nuevas formas de percibir la historia se habían superpuesto, después, a ese tiempo histórico originario. Hay casos como éste en que un suceso o un personaje –reales o supuestos– se han convertido en la referencia según la cual se cuenta o mide el tiempo.

El surgir del cristianismo va a condicionar de una forma inédita la percepción del mismo. La historia ahora empieza con el nacimiento (no exactamente calculado) de Jesús. La historia empieza con Cristo, pero además termina con él o su regreso. Como si antes no hubiera habido historia. De poco servirá que filósofos neoplatónicos como Celso, al que hemos

citado al principio de este trabajo, protestaran acerca de la naturaleza histórica de lo contado por los cristianos:

“La verdad es que todos estos pretendidos hechos no pasan de ser mitos, que vuestros maestros y vosotros mismos fabricasteis, sin conseguir siquiera dar a vuestras mentiras apariencia de verosimilitud, si bien es de pública notoriedad que muchos de entre vosotros, semejantes a ebrios que levantan la mano contra sí mismos, han modificado a su modo tres o cuatro veces, y aún más, el texto primitivo del Evangelio, a fin de refutar lo que así objetaban” (Celso, 1989; p. 35).

La hegemonía del cristianismo llevó consigo –o quizá fue al revés e incluso un proceso paralelo– que la manera de medir el tiempo (empezando por la forma de contar los días de la semana) se acomodara a la visión cristiana del mundo. En esa clave habría que entender la preocupación de los cristianos por que los días de la semana y el tiempo se contaran de modo que su nueva religión quedara recogida en el calendario (Braga, 1981). De ahí que se incorporara el Día del Señor, como día de fiesta y descanso a la semana pagana. Porque controlar el tiempo es controlar la vida. Y esto es algo que concede un gran poder al que decide cómo percibimos el tiempo y administra los rituales que sirven de pauta a su transcurrir.

Hoy vivimos dentro de un tiempo mítico hecho historia o de un tiempo histórico que no ha dejado de ser mítico. Pues el marco temporal construido por el cristianismo participa de ambas cosas. Podría incluso pensarse que parte de su éxito como religión de misterio se debe en buena medida a esa fusión. El cristianismo no sólo amplió la visión de “pueblo elegido” del judaísmo a quienes no pertenecían al pueblo de Israel y universalizó –también– la concepción de salvación mediante la iniciación, propia de los misterios ya vigentes en algunas religiones paganas. A diferencia de los dioses salvadores, como Osiris o Mitra que, a pesar de su procedencia foránea, habían conseguido cierta relevancia en Roma, Cristo no era nada más que un símbolo cuyo origen se perdía en un pasado remoto. La innovación mayor del cristianismo radicó en que, por primera vez, un “dios de misterio” era fechable históricamente, lo que le otorgaba una renovada credibilidad.

De nada servirá que autores como Celso se esfuercen en demostrar que había precedentes míticos de las profecías y el carácter divino que se le atribuían a Jesús:

“De un ser que tuvo un cuerpo mortal hacen un dios y piensan que así obran con piedad (...). Y ¿por qué no habríamos de decir lo mismo antes de Esculapio, de Dionisios o de Hércules?” (Celso, 1989; p. 49).

La historia según Cristo o el cumplimiento del tiempo profético

Un estudioso de la historia de las religiones, como Loisy, intentaría contestar –pasado el tiempo– a esa pregunta de Celso del siguiente modo:

“Del mismo modo resultó que Jesús poseía, sólo entre los dioses de misterio, los títulos necesarios para que se le aceptara como verdadero Salvador. El Pablo de las Epístolas no sospechaba cuánta ventaja representaba para el Cristo del misterio tener detrás de sí a Jesús Nazareno. Es ocioso probar qué fluctuante e inconsistente era la leyenda de los dioses salvadores cuando se la quería examinar de cerca. Su obra terrestre se había cumplido entre las sombras del más remoto pasado, no se sabía cuándo, y tampoco se sabía bien cómo. Mucho más claramente se destacaba la persona y la actividad del Salvador cristiano. Había nacido éste en la época de Augusto; predicó bajo Tiberio; vivió en Palestina; fue crucificado en Jerusalén por orden de Poncio Pilatos. El mito Paulino de redención se presentaba como una historia, ya que su héroe había aparecido incontestablemente sobre la tierra y sufrido esa muerte dolorosa que era la salvación del género humano” (Loisy, 1990; p. 240).

Por todo ello –además–, es decir, por la realidad histórica de su existencia, la propia resurrección de Cristo no era presentada –a pesar de lo difícil de creer que resultara– como un mito o una entelequia, como un renacer simbólico al estilo de la de los viejos dioses de la vegetación. Jesús habría resucitado *realmente* y, por eso mismo, constituía el único dios de misterio que podía ofrecer una resurrección también real, no mitológica, a los que creyeran en él y le siguieran. Esto no podía producirse sin una fusión de los tiempos mítico e histórico, sin la síntesis del tiempo lineal e histórico (pero también profético) del judaísmo con el tiempo circular y mítico del paganismo. En Cristo se cumplían las profecías, pero él también era principio y fin, alfa y omega.

El cristianismo trae, pues, un nuevo tiempo. Todo lo que no quedara comprendido por Cristo quedaba fuera del tiempo y de la historia. Ésta es una de sus grandes aportaciones: no sólo conjuga la idea de salvación y misterio del paganismo helenístico tardío con el judaísmo –como Loisy bien explicó–, sino que acierta a superponer distintos niveles de tiempo: el histórico inaugurado por los griegos, el mítico del paganismo ya existente y el profético de la tradición judaica.

Desde entonces, el tiempo en Occidente ya no es igual ni puede volver a ser como había sido antes. Hay un antes y un después del Cristo histórico. Y no hay más formas de medir y contar el tiempo que ésa, la del tiempo según Cristo, incluso para la misma historia. La vida y muerte de Cristo pueden ser vistas –también– como un hecho traumático que ha marcado nuestra historia occidental, aunque para los creyentes sea, sobre todo, motivo de esperanza. Como en la existencia de las personas y las colectividades puede haber un hecho que marca su devenir, que condiciona su vida, Cristo marca y condiciona nuestro tiempo.

Ha habido otros intentos de repensar el tiempo, por ejemplo durante la Revolución francesa, pero no han tenido tanto éxito, por lo que no hemos conseguido escapar de los límites temporales que marcó el dios cristiano. Unos límites, hay que decir, bastante terribles, pues asumimos con ellos que el fin del tiempo humano ha de llegar más pronto que tarde, y de ahí todos los milenarismos a los que tal creencia ha dado lugar. La anunciada vuelta de Je-

sús hace inevitable –en esa línea narrativa– una inconmensurable catástrofe previa: lo que anuncia el Apocalipsis es el fin de los tiempos y del mundo tal y como los hemos conocido.

Las narrativas del tiempo y su registro

*“No me importa lo más mínimo si me cuenta usted historias inventadas.
Nuestras mentiras revelan tanto de nosotros como nuestras verdades.”*

J. M. Coetzee

Hombre lento. Barcelona: Mondadori, 2005, p. 199.

La importancia del tiempo y el deterioro del concepto de espacio en el presente

Vivimos una época en que el tiempo parece haber cobrado especial importancia. Y no sólo en su acepción histórica, de tiempo que transcurre, sino también en el otro sentido que el término permite en castellano: el de tiempo meteorológico. De hecho, los medios de comunicación han convertido últimamente este tiempo en noticia casi constante: es noticia si llueve, si no llueve, si habrá tormentas, si persiste la sequía, si nieva en invierno, si cae granizo en primavera... Da la impresión de que existe un cierto interés –consciente o no– en convencernos de que el cielo está más loco que nunca, de que hoy nieva más o llueve menos, de que el tiempo ha entrado en una nueva etapa que nos conduce al final, independientemente de que el cambio climático pueda ser una realidad o no. Es como si, presos del destino que nos depara esa explosiva mezcla de tiempos míticos, históricos y proféticos, tan propia de la civilización cristiana –y a la que antes ya me he referido–, nos encamináramos a un Apocalipsis irremediable: el hombre destruyendo al planeta y condenándose a sí mismo a la desaparición.

Esta ascensión en el protagonismo del tiempo podría estar ligada a un lento deterioro en la percepción del espacio. Hemos vuelto, por ejemplo, aunque seguramente por distintas razones, a aquellas pretéritas épocas en que la distancia no se medía tanto por el territorio recorrido como por las jornadas que duraba un trayecto. Es decir, por el tiempo. Actualmente, lo que importa es en cuántas horas podemos llegar a un lugar, no a cuántos kilómetros se encuentra. Hay distancias largas que se hacen cortas si uno puede recorrerlas en avión o en tren de alta velocidad y otras muy cortas que se hacen largas si las carreteras o los caminos están en mal estado y las posibilidades de acceso resultan muy reducidas. En este contexto, el tiempo de ocio es otro concepto –consagrado por la postmodernidad– que parece devolver a la vida un sentido de goce y experiencia que habría perdido. Pero ese tiempo robado o de ocio con que se pretende recobrar la experiencia vital suele caracterizarse, curiosamente, por recorrer otros espacios sin parar, por anular la experiencia cotidiana. Es un tiempo para la evasión en que la experiencia que aparece como más real se identifica, precisamente, con esa huida cíclica que representan las vacaciones; con la sensación de irrealidad que traen consigo los viajes.

Quizá por todo ello nuestra vida se puebla de ejemplos de *oxímoron*, esa figura retórica consistente en reunir términos contradictorios, como esos tan significativos de “espacio o –incluso– realidad virtuales”.

Así, la división que algunos antropólogos efectúan entre *lugares etnográficos* y *no-lugares* (Augé, 1998) ha resultado ampliamente superada en la práctica por las paradojas de nuestra cotidianidad. Hoy, los ejemplos más claros del “no-lugar”, los supermercados, han pasado a ser paradójicamente esos escasos espacios en donde la gente aún se relaciona, en donde los viejos van a sentarse y los niños y adolescentes juegan o pasan la tarde. Y los tenidos por “lugares etnográficos”, como las plazas y –en general– los cascos viejos o históricos de las ciudades, se han convertido en una especie de parques temáticos para turistas donde resulta casi imposible vivir: la “ciudad libro”, como la “aldea típica”, se traga o expulsa a los que eran sus últimos habitantes: son, de hecho, lugares bastante invisibles por detenidos en el pasado, donde reformar una casa o realizar una actividad normal resulta complicadísimo a causa de las trabas administrativas y la dificultad de utilizar el coche y aparcarlo.

El espacio parece haber desaparecido y el territorio haber perdido su capacidad de fijar, aglutinar o desarrollar cultura. A menudo, la gente no se comunica con quienes viven al lado, sino a través del teléfono móvil o de Internet. Basta con mirar a los individuos que comparten un transporte público para comprobarlo: nadie se dirige al vecino, casi todos hablan telefónicamente con amigos o parientes fantasmales y ni siquiera miran al compañero de viaje. Sin comunidades que lo cohesionen, los territorios se vuelven *paisajes* (Appadurai, 1996). Pero el paisaje urbano por excelencia, el centro o corazón de las ciudades, más que un paisaje como tal es ya un panorama superficial, nada diferente en apariencia a la postal que los turistas buscan.

Resulta, por cierto, muy significativo que las metáforas que empleamos para referirnos a la ciudad hagan referencia al cuerpo, a lo natural, siendo como es la urbe el exponente del artificio humano: el centro se torna corazón; las vías de acceso, arterias; los espacios verdes, pulmón... Pero constantemente oímos que “el corazón urbano se colapsa”, “las arterias se obstruyen”, “los pulmones se llenan de polución”...

Da, en fin, la sensación de que ese cuerpo de la ciudad estuviera permanentemente enfermo y el territorio que la urbe representa (que es hoy también nuestro espacio por antonomasia) se hallara herido de muerte.

Noticia y memoria, historia y mito: recordar más allá de los lugares

Puede que el auge alcanzado por la memoria y los movimientos de su recuperación tenga bastante que ver con estas transformaciones. Sin embargo, hablar de memoria histórica es –en el fondo– otro *oxímoron*. El tiempo histórico es recuerdo más que memoria, un hecho que ha quedado ocasionalmente recogido en el pasado cuando fue noticia. El tiempo mítico sí que es fundamentalmente memoria, continuidad de lo que se sabe. La distinción entre recuerdo y memoria viene de la tradición socrática –pasa por Platón y Aristóteles– y de

algún modo ha pervivido hasta hoy (Ginzburg, 2004; pp. 29-40). Ya he señalado en algún trabajo anterior mío la conexión entre recuerdo (tiempo histórico) y escritura, por un lado, y memoria (tiempo mítico) y oralidad, por otro, como una relación que ya nos era sugerida en los diálogos platónicos. Y que la memoria apunta a la capacidad de recordar, mientras que el recuerdo sería su resultado. Así como que hablar y relatar mediante la memoria es lo primero, mientras que el recuerdo y la escritura (o recordar los hechos a través de ésta) son cosas que vienen después. Dicho de otra manera, la memoria precede al recuerdo como la literatura precede a la letra.

El hombre, además, es el único animal capaz de convertir en realidades sus delirios. Y de construir a partir de los mitos –que suelen ser delirantes relatos fundacionales de un tiempo– no sólo los límites de una época, sino también las leyes de una cultura y una sociedad. Releamos, al efecto, ya que hablamos de memoria, el *Fedro* (Platón, 2000).

¿Por qué el tiempo es, pues, tan importante hoy? Probablemente porque hemos perdido en cierta medida “el sentido de lugar” (Appadurai, 1996; p. 29) y con él la sensación de pertenencia a un territorio desde el que todo se aprendía. No hay espacio, hay tiempo. No hay conocimiento, hay información. No hay –como antes veíamos– apenas comunicación “*face to face*”, sino técnicas para comunicarse a distancia. La memoria pugna por reemplazar de nuevo a la historia. Es la revancha del tiempo mítico.

Decía Clifford Geertz, en *Local Knowledge*, que “navegar, trabajar en el jardín, la política y la poesía, la ley y la etnografía son artes de lugar” (1983; p. 167). Y aseguraba en su prefacio a la compilación de artículos de este título que “el oficio general de la antropología interpretativa” es “vernarnos a nosotros mismos entre los otros como un ejemplo local de las formas que la vida humana ha tomado localmente” (1983; p. 16). Sin dejar de ser esto cierto, hoy parece menos evidente que hace unos años. Son los conceptos de tiempo que manejamos lo que nos distingue y no sólo el lugar desde el que lo hacemos. Ahora más que nunca, seguramente. El “tiempo o presente etnográfico” ha sido a veces visto por quienes revisaban su concepto como un “no-tiempo”, como un presente continuo. Y es verdad que el “tiempo etnográfico” tiene bastante de esto. Que debe menos a la historia que a la memoria. Pues los antropólogos se interesaron desde el principio de la disciplina no tanto por la verdad de los hechos, sino por lo que la gente había decidido recordar como verdad. Ello venía condicionado por el método de trabajo de campo sobre pueblos sin historia (tenidos por primitivos) que estaban abocados a recordar, a construirse desde su memoria.

Nuestros *informantes* no suelen recordar apenas fechas, mezclan hechos reales con mitos colectivos y folclore local. Actúan así sea cual sea su condición, ya se trate de “supuestos campesinos” o de “supuestos primitivos”. Porque desde hace ya mucho tiempo ni unos ni otros son lo que eran. Con frecuencia dan como argumento principal para seguir haciendo lo que hacen que “siempre se ha hecho así” o se refieren a la antigüedad de las tradiciones como algo que es “de siempre”. Paradójicamente, afirman que fue su padre o su abuelo quien se encontró con seres fantásticos, como las famosas moras peinando sus cabellos ante una cueva que vienen siendo vistas en diversos lugares de España desde hace cientos de años.

Es más: la aparición de folclore y antropología como disciplinas en que se refleja un doble interés complementario –por los exotismos “de fuera” y “de dentro”– probablemente guarde cierta relación con la sensación de ruptura del espacio, de pérdida del sentido de lugar y de pertenencia a él que ya se estaba produciendo en la Europa de principios del siglo XIX.

Los registros del tiempo y la permanencia del mito

No nos extrañemos, pues, de que los *informantes* –como nosotros mismos– mezclen a menudo los tiempos: el tiempo mítico, que equivale también al llamado “presente etnográfico” en que ellos seleccionan sus recuerdos es –por definición– circular, es memoria hecha de verdades y ficciones, se transmite y recrea oralmente y, por eso, se actualiza de continuo. El tiempo histórico –como también vimos– es lineal, es recuerdo de una noticia, por lo general conservada por escrito. ¿Cuál es más verdadero? No es ni debe ser esa nuestra preocupación. Ello debe preocupar a lo sumo a los historiadores. Como no ha de preocuparnos si las noticias que tanto deben a las leyendas urbanas y saltan de vez en cuando a los periódicos –tal como han demostrado Pujol (2002) y Halperín (2000), entre otros, en sus recopilaciones– tienen algo de cierto. Eso preocupa y no sin razón a los periodistas. Lo que a los antropólogos nos debe importar es por qué la gente cree o está dispuesta a creer que hay turistas que se traen ratas en vez de mascotas de sus vacaciones (Díaz, 2003; pp. 163-171), que hay quienes escuchan graznar a fantásticas y gigantescas aves en el centro de las ciudades o que hay personas que han visto caer meteoritos en forma de coca-cola (Díaz, 2003; p. 84). Y no por interesarnos los mitos y las leyendas que la gente crea –y cree– somos más mentirosos de lo que los historiadores, reinventando el pasado, pueden llegar a ser al servicio de una causa partidista o por las presiones de un grupo de poder en el presente. Al menos, hacemos el esfuerzo de vernos a nosotros mismos entre los otros en la distancia y, como decía Geertz, “vernos a nosotros mismos como los otros nos ven” es un ejercicio de “la más mera decencia” (1983; p. 16) que ya relativiza bastante nuestro inevitable etnocentrismo.

Los antropólogos hemos creído durante mucho tiempo que tratábamos con lugares, con territorios, que eran éstos los que determinaban esa variedad de formas en la cultura que todos los humanos compartimos. Y quizá con lo que –sobre todo– tratábamos era con diferentes nociones de tiempo. Pues es más que plausible que, en origen, las diferencias culturales pueden deberse a la diversidad geográfica, pero luego son esas diferencias locales las que viajan o son llevadas a otros lugares en forma –precisamente– de cultura. Lo que hacía diferentes a los pueblos de la Polinesia, que de hecho siguen estando allí y son aparentemente cada vez menos diferentes de nosotros, era –en realidad– no haberse percatado de nuestro tiempo, haber quedado aparentemente al margen de nuestra idea de historia o de civilización. Por lo demás, tampoco eran más primitivos ni tan distintos de nosotros. No más que unos vecinos *punk* que vinieran a vivir al lado de nuestra casa. Compartíamos con ellos la creencia en seres invisibles, en supersticiones de todo tipo, en días fastos y nefastos; o manteníamos rituales igual de incomprensibles para los extraños a nuestra cultura.

No tenían una visión histórica del tiempo, y ésa sí era “la diferencia”. Sin embargo, los registros del pasado, la manera en que consignamos las narrativas del tiempo han tendido a homologarse en los últimos años: así, en casi todos los lugares del planeta, la oralidad,

que es la forma primaria en que nos comunicamos, se registra ya de forma escrita o tecnificada. Paradójicamente, también los medios tecnificados mediante los cuales el etnógrafo fijaba el instante etnográfico (fuera la grabadora o la fotografía) han pasado a ser material de archivo, documento histórico. La visión sincrónica de las cosas termina siendo como una diacronía a plazos, y la etnografía convirtiéndose en una especie de historia por entregas. Pero, gracias en parte a la antropología, a la postre sabemos que no constituye el tiempo histórico nuestra única visión del tiempo: estamos –como hemos visto– acostumbrados desde la época de los griegos a combinarla con el tiempo mítico y ritual sin mayores problemas. Lo que sí nos debe preocupar es seguir siendo rehenes de un tiempo profético que nos hace caminar hacia un futuro fatal. Un tiempo profético que reúne, además, lo más negativo de las dos formas de tiempo. Niega al hombre en honor de la victoria de los dioses. Nos condena al infierno del olvido.

Dicho de otra manera, podemos aventurar que el tiempo histórico es el territorio de la historia, y el tiempo mítico el de la antropología. No se trata de que los antropólogos neguemos la historia ni que prescindamos de ella, pero la llamada etnohistoria tiene bastante más que ver con la historia que con la etnografía, pues –en mi opinión– no ha de confundirse la pequeña o modesta historia de las gentes corrientes y de la vida cotidiana del pasado con la etnografía en sí, pues ésta debe hacerse mediante la interacción con lo que una comunidad recuerda en el presente. Es lo que cada grupo decide recordar u olvidar, esa selección de recuerdos, nuestra materia de estudio más relevante. De modo que la antropología también nos ha enseñado que el tiempo no sólo puede ser distinto por cómo se concibe, sino por cómo se registra.

A manera de coda

“A cazar va el caballero, a cazar como solía;
los perros lleva cansados, el falcon perdido había,
arrimárase a un roble, alto es a maravilla.
En una rama más alta, viera estar a una infantina;
cabellos de su cabeza todo el roble cobrian.

—No te espantes, caballero, ni tengas tamaña grima.
Fija soy yo del buen rey y de la reina de Castilla:
siete fadas me fadaron en brazos de una ama mía,
que andase los siete años sola en esta montiña.
Hoy se cumplan los siete años, o mañana en aquel día:
por Dios te ruego caballero, llévesme en tu compañía,
si quisieres por mujer, si no, sea por amiga.

—Esperéisme vos, señora, fasta mañana, aquel día,
iré yo tomar consejo de una madre que tenía.
—La niña le respondiera y estas palabras decia:
—¡Oh mal haya el caballero que sola deja la niña!
—El se va a tomar consejo, y ella queda en la montiña.

.....

Aconsejóle su madre que la tomase por amiga.
 Cuando volvió el caballero no la hallara en la montiña:
 vídola que la llevaban con muy gran caballería.
 El caballero desde que la vido en el suelo se caía:
 desde que en sí hubo tornado estas palabras decía:

_Caballero que tal pierdes, muy gran perna merecía:
 yo mesmo seré el alcalde, yo me seré la justicia:
 que me corten piés y manos y me arrastren por la villa.”

[*Canc. de romanc.*, s.a., fol. 192 - *Canc. de romanc.*, ed. de 1550, fol. 203.]

Marcelino Menéndez Pelayo, *Antología de poetas líricos castellanos*, VIII. Madrid: CSIC, 1945, p. 305. Reedición de *Primavera y flor de romances / Sección de rom. novelescos y caballerescos*. Madrid, 1899.

Un viejo romance cuenta que un caballero se encontró con una infantina que llevaba siete años encantada por las hadas en una montiña. El tema siempre me fascinó, al tiempo que confundía algo mi mente: resultaba arduo averiguar cuál era su verdadero sentido, de qué trataba exactamente. Las versiones tenidas como más antiguas, por ejemplo las portuguesas compiladas por Almeida Garret, precisan que el tiempo de encantamiento consistía en siete años y un día:

“Sette fadas me fadaran,
 nos braços de mi’ madriña,
 que estivesse aqui sette annos,
 sette annos e mais um dia:
 hoje se acabam n’os annos,
 ámanhan se conta o dia”.

Almeida Garret, *Romanceiro*, tomo II. Lisboa, 1851, pp. 21-24.

El dato, que desaparece o se vuelve equívoco en otras versiones del tema, resulta muy significativo, pues es precisamente la interpretación sobre cuándo se cumple el tiempo del encantamiento lo que conducirá al caballero a su perdición. Es decir, un error en la relevancia de un solo día, que también se recoge en versiones gallegas:

“Hoy se m’acaban los años, mañana s’acaba el día”.

Ana Valenciano, *Romanceiro Xeral de Galicia*, I. Santiago de Compostela: Centro de Investigaciones Lingüísticas y Literarias Ramón Piñeiro / Fundación Ramón Menéndez Pidal, 1998.

El tiempo encantado –de acuerdo con las claves que aquí hemos ido desgranando– es claramente un *tiempo mítico*; y lo que parece es que el día siguiente al cumplimiento de ese tiempo se inicia un *tiempo histórico* en que las cosas vuelven a su aparente normalidad. Así, tornan señores e hidalgos de la corte a llevarse a la infantina para reintegrarla al lugar y posición que le corresponde.

Donde termina el mito comienza la historia. El caballero dice a la niña que espere al pie del árbol, lo que la infantina no le perdonará. Cuando el hombre regresa es ya tarde. De nada le servirán los consejos que va a buscar de labios de una tía o de una madre acerca de si debe recoger a la infantina o no, hacerla su mujer o su amiga. La infantina le reprocha que pierda el tiempo en tales consultas, no nos queda claro si por no “servir al encanto” o por ser incapaz de “romper el hechizo”, pues quizá lo que quiera la niña sea escapar, merced al encuentro fortuito con él, de lo que dictaba el tiempo profético. Para entender el tiempo histórico necesitamos partir del tiempo mítico, ésa parece ser la enseñanza. Si no lo hacemos así, el futuro, la profecía, podrá arrollarnos. Tendemos a pensar que el tiempo pasa sin pasar, que siempre será el mismo. Y de pronto se acelera, nos deja atrás. En un día todo cambia.

No tanto por no conocer el futuro como por no entender las leyes del pasado termina el caballero dictando su propia sentencia. Escuchar la voz mágica de la infantina –nos indica el romance– puede ser más importante que contar los años y los días correctamente. No haber comprendido la trascendencia de un instante en que los tiempos se juntan o se separan puede ocasionar la desgracia para siempre. Queriendo entender y ayudándose de consejos expertos al respecto es como el caballero –al fin– no entiende nada y, por ello, cuando comprende la oportunidad perdida de cambiar su vida y la de la infantina, el desdichado personaje llega a la conclusión de que no le queda otro remedio que dictar sentencia contra sí mismo.

No entender el tiempo o, si se prefiere, no acertar a utilizarlo, llevaría –pues– inevitablemente a la destrucción.

BIBLIOGRAFÍA

- APPADURAI, A. (1996) *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis-London: University of Minnesota press.
- AUGÉ, M. DE (1998) *Los "no lugares". Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- BRAGA, M. (1981) *Sermón contra las supersticiones rurales* (Texto revisado y traducción de Rosario Jove Clos). Barcelona: Ediciones El Albir.
- CELSO (1989) *El discurso verdadero contra los cristianos* (Introducción y notas de Serafín Bodelón). Madrid: Alianza Editorial.
- CHATELET, F. (1962) *La naissance de l'histoire. La formation de la pensée historienne en Grèce*. Paris: Editions de Minuit.
- COETZEE, J. M. (2005) *Hombre lento*. Barcelona: Mondadori.
- DÍAZ G VIANA, L. (2003) *El regreso de los lobos. La respuesta de las culturas populares a la era de la globalización*. Madrid: CSIC.
- GEERTZ, C. (1989). *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*. New York: Basic Books.
- GINZBURG, C. (2004) "Memoria y globalización". *Historia, Antropología y fuentes orales* 32: 29-40.
- HALPERÍN, J. (2000) *Mentiras verdaderas. 100 historias de lujuria, horror y sexo que alimentan las mitologías populares*. Buenos Aires: Editorial Atlántida.
- LOISY, A. (1990) *Los misterios paganos y el misterio cristiano*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- PLÁCIDO SUÁREZ, D. (2004) "El tiempo, la ciudad y la historia en la Grecia clásica". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* LIX, Cuaderno Primero, pp. 157-172.
- PLATÓN (2000) *Fedro* (Traducción de Emilio Lledó). Madrid: Siglo XXI.
- PUJOL, J. M. (coord.) (2002) *Benvingut/da al club de la SIDA, i altres rumors d'actualitat*. Barcelona: Generalitat de Catalunya.
- SAHLINS, M. (1983) "Other Times, Other Customs. The Anthropology of History". *American Anthropologist* 85: 517-544.
- VILLARÍAS, J. (2004) "Presentación" del monográfico *De la antropología del tiempo y de la historia*. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* LIX. Cuaderno Primero, pp. 5-16.

Periodismo y tradición

Carlos Blanco

¿Tiene algo que ver la cultura tradicional, la etnografía o la antropología con el periodismo? No es difícil buscar conexiones entre una y otra cosa. El objeto de la antropología es el hombre y su comportamiento, mientras que el objeto del periodismo es la vida misma. El ámbito de actuación en ambos casos es amplísimo. Don Julio Caro Baroja solía decir que había excesiva tendencia a llamar Antropología a muchas cosas. A algo tan limitado como la antropología física: especialidad de la antropometría, o, por el contrario, considerar que existe algo tan extenso como la antropología social o la antropología cultural... De modo, decía don Julio, que no quedaba más remedio que escoger y seleccionar. “Y pensar en qué clase de problemas fundamentales le interesa a uno”.

Algo parecido podría decirse del viejo oficio del periodismo, donde también hay una tendencia a llamar periodismo a demasiadas cosas, a tantas que algunas no es que sean muy diferentes, es que son contrarias. Los ejemplos están en la mente de todos. El periodismo es un oficio que, al igual que otros, ha visto a lo largo del tiempo cómo evolucionaban las técnicas de expresión, empujadas, además de por las diferentes demandas de la sociedad, por la incesante aparición de las nuevas tecnologías. Pero un oficio que, a pesar de todos los cambios, en esencia, consiste en lo mismo de siempre: en contarle a la gente, lo que le pasa a la gente. Por utilizar la corta, famosa, pero exacta definición que hizo Eugenio Scalfari, ex director del diario *La Repubblica*, de Roma.

Inventar la realidad

Julio Caro Baroja fue un excelente y detallista dibujante. Y un gran amante de la pintura flamenca. Decía que muchas de las conductas y actividades reflejadas en aquellos coloristas y abigarrados cuadros tenían carácter antropológico. Se refería, fundamentalmente, a las pinturas de Breughel el Viejo. Maravillosos lienzos que no dejan de ser reportajes plásticos de la vida cotidiana. Caro Baroja afirmaba que sólo una monografía sobre ellos, interpretados desde un punto de vista antropológico, daría para varios volúmenes. Eran más que cuadros, eran verdaderos reportajes de la vida antigua de los Países Bajos.

Hay dos géneros periodísticos sin los que no existiría el periodismo. La crónica y el reportaje. Géneros, además, que se prestan muy bien a la buena literatura. En todo caso, como afirma Álex Grijelmo, se trata de dos especialidades que demandan la complicidad, la implicación

del propio periodista con los hechos que quiere narrar. La crónica es un género complicado, difícil, toma elementos de la noticia que es lo que predomina, pero también del reportaje y del análisis. El reportaje, por su parte, tiene fundamentalmente carácter descriptivo y, además de impresiones de personajes noticiosos, incluye ambiente, color. Muchos reportajes tienen carácter intemporal sobre hechos o costumbres que forman parte de la vida cotidiana. Estos dos géneros son los que mejor se prestan, desde el punto de vista de las técnicas periodísticas a reflejar los diferentes aspectos del mundo de la tradición.

Regresemos a la pintura. Los lienzos de Breugel el Viejo son auténticos reportajes plásticos de la vida cotidiana. Seguramente algo parecido podría decirse también de las pinturas que los hombres del neolítico dejaron en el interior de cuevas 20.000 años atrás. Algunas de aquellas pinturas también parecen reportajes. Mejor aún, son verdaderos documentales de la naturaleza donde aparecen cérvidos, bóvidos, caballos y bisontes. En ocasiones narran escenas de caza de animales que algunos expertos interpretan como ritos propiciatorios. Según estas opiniones, se trataría de algo más que mostrar esas técnicas venatorias con una intención meramente descriptiva. Quizá ornamental. También informativa, claro, pero dejémoslo en intención descriptiva.

El historiador Celso Almunia no exagera demasiado cuando les califica de primeros documentales sobre el mundo natural y reportajes de caza. Y lanza sobre ellos una explicación de tipo funcional, algo atrevida pero muy aguda. Según Almunia, la intención de los autores de las pinturas no era otra que engañar al sol. Supondrían los hechiceros de la tribu que el sol, como dueño y pastor de todos los seres de la creación, echaría en falta a los animales cazados por los hombres. Y por eso, los hombres pintaban los animales al abrigo de las cuevas o en exterior de ellas, para que el sol, el Dios sol, a la hora de hacer el recuento matinal de sus animales, no notara su falta.

Podría decirse que se trata de una interpretación algo poética, pero que habla entre líneas, certeramente, de dos de las características que contienen la inmensa mayoría de los documentos informativos. Porque esas pinturas, esos signos grabados sobre las rocas no dejan en el fondo de ser documentos informativos. Los rinocerontes lanudos que aparecen dibujados dejan constancia documental, por ejemplo, de que en la cuenca del Duero, hubo clima glacial.

Retrata pinturas o grabados sobre roca o pizarra por los que no parece pasar el tiempo. Ahí están los grabados sorianos del monte Valonsadero donde aparecen figuras humanas acechando y persiguiendo toros. ¿Capeas prehistóricas como tantos se han atrevido a decir? El caso es que ahora, por San Juan, en días como el “jueves de la saca” o “el domingo de calderas”, como todo el mundo sabe, se hacen encierros de toros bravos que parten, precisamente, del monte Valonsadero.

Las particularidades que contienen en general, los documentos informativos, y, por supuesto, los periodísticos, también son comunes a estas pinturas y grabados rupestres. Y son dos. La primera es que cada creador, ya sea plástico o literario, pretende dejar en su obra su particular cosmovisión del mundo que le rodea. Lo hicieron los hombres del neolítico

en sus pinturas de la misma forma en que lo puedan hacer ahora los periodistas. Incluso aquellos profesionales que tratan de acercarse a la objetividad. Un valor inalcanzable, por otra parte. La otra particularidad es bastante cínica. Se trataría de la intencionalidad con la que se componen determinadas informaciones, también en este caso, en el de los hombres del neolítico que pintan las escenas de caza y de animales. Veíamos antes que su intención era la de sustituir los animales pintados por los animales cazados. Es decir, engañar al sol. En términos periodísticos, cabría hablar de mera manipulación informativa. Lo de engañar al sol parece una empresa gigantesca, pero no menos que otras manipulaciones producidas también con mensajes de los medios de comunicación. Por ejemplo, las que sirvieron para justificar la guerra de Cuba, aquella guerra que puso, según propia expresión, el magnate de la prensa estadounidense William Randolph Hearts. O más recientemente las informaciones inducidas que sirvieron para justificar la invasión de Irak: “Créanme, Irak tiene armas de destrucción masiva”, dijo alguien con mucho aplomo y seriedad extrema en una televisión.

Debería recalcar que lo de justificar, no es lo mismo que provocar. Aquellas manipulaciones informativas no provocaron una decisión que ya estaba tomada y que, en todo caso, flotaba en el ambiente. Los medios de comunicación, en realidad sólo algunos medios, lo que sí hicieron fue reforzar una opción, la de la guerra, que ya disponía de una gran firmeza propia. Naturalmente hubo otros medios en la dirección opuesta pero sus argumentos apenas hicieron mella en quienes tenían el poder de tomar la decisión. Lo que dice mucho sobre la firmeza de sus convicciones. Recuérdese que también, algún político, apeló no hace mucho a sus convicciones. Sería interesante dejar esto bien sentado desde el principio. La influencia de los mensajes de los medios de comunicación es limitada. Justifican acciones, las refuerzan, pero no las producen ni las determinan totalmente.

En el fondo se está hablando del algo tan cotidiano como la construcción, reconstrucción, o, simplemente, invención de la realidad. No puede negarse que existe un tipo de periodismo que convierte hechos, más o menos supuestos, o traídos por los pelos, en históricos. Y que por eso mismo se sienten llamados a dar instrucciones incluso al Gobierno de turno.

Claro que a su lado también hay otro tipo de periodismo honesto, veraz, que se limita a contar los hechos verificados y diferencia claramente la información de la opinión. Aunque a veces los límites se hacen tan borrosos que con el paso del tiempo llegan a confundirse las cosas. Los norteamericanos Premios Pulitzer se encuentran entre los más prestigiosos del periodismo serio y riguroso en todo el mundo. Y, sin embargo, Joseph Pulitzer rivalizaba con Hearts en sensacionalismo. Y con sus rocambolescas historias sobre los pérfidos españoles en Cuba, escritas en su diario, el *World*, también contribuyó a la guerra hispano-norteamericana.

Fue por entonces cuando se acuñó la expresión de “periodismo amarillo”. El término lo inventó el periódico *The New York Times*. Que relacionó el color amarillo con la prensa sensacionalista por medio de un personaje de cómic, “el chico amarillo” que aparecía en las páginas del periódico de Pulitzer, hasta que se lo robó Hearts (antes le había robado otros periodistas). Pulitzer reaccionó contratando a otro dibujante para seguir publicando la tira.

Así que los dos periódicos tuvieron el mismo personaje amarillo en sus páginas. Está claro que no se lo pusieron difícil al *New York Times* a la hora de buscar un elemento común de la prensa poco seria.

En la misma línea de la reconstrucción de la realidad, de las manipulaciones, aunque en otro plano, existen en estos momentos, sobre todo en televisión, subproductos periodísticos basados en la realidad que están causando estragos. La llamada telerrealidad seguramente pretende una cierta justificación en las corrientes posmodernistas que dictaminan con todo desparpajo que entre realidad y ficción sólo hay convenciones. De ahí a pensar que la realidad y la ficción son géneros que pueden mezclarse, hay un espacio muy corto. Para esto, como para todo, al menos en el plano de la creación artística, existen dos caminos. El primero puede resultar interesante. Es el caso de una reciente y modesta película, opera prima de la directora peruana Claudia Llosa, "Madeinusa". Llosa se ha inventado para su película una tradición popular mezclando rituales verídicos con otros falsos. Su discurso es supuestamente etnográfico y trata de mostrar cinematográficamente las celebraciones de un pueblo perdido en la cordillera andina. Lo mejor es la historia. Se trata de un pueblo donde cada Viernes Santo a las tres de la tarde comienza un tiempo de libertad sexual sin límites que acaba el domingo de resurrección. Durante ese tiempo todo tipo de orgías están permitidas en virtud de una creencia cristiana con cierta lógica. Y bastante convincente por lo que parece. Jesucristo está muerto y no ve los pecados del mundo. El caso es que la barrera entre lo real y la ficción se difumina tanto en esta película que el espectador termina preguntándose qué es realidad y qué no lo es en esta supuesta tradición folclórica andina.

El otro camino no es tan interesante, aunque tenga mucho más éxito. Son los programas con formato de "Gran Hermano" que, no es que inventen, reconstruyan o recreen la realidad. Hacen algo mucho más relevante. Están legitimando una conducta tan maleducada como es la de mirar por la cerradura. Román Gubern, entre otros, aseveró que el interés de la gente por este tipo de subproductos periodísticos televisivos, la llamada "telerrealidad", se encuentra más en la génesis de los deseos que en los hechos, más o menos desenfrenados, de sus protagonistas.

Imágenes etnográficas

El problema de la televisión es que la competencia entre cadenas no se hace para buscar la excelencia, sino por competir por la banalidad. Y en eso las cadenas privadas han arrasado a las públicas. Será muy difícil que vuelvan a la televisión generalista, a la que se emite en abierto y sin restricciones, magníficos programas como "Raíces", de Garrido Palacios. O los de Luis Pancorbo, como "Otros pueblos" y "Fiestas del mundo".

Algún programa que sigue la estela de los anteriores puede verse en alguna televisión autonómica, siempre tan preocupadas por buscar aspectos diferenciadores del otro. Aunque alguno de estos espacios ha de reconocerse que tiene mucho arraigo y veteranía como sucede en Canarias con "Tenderete" de TVE, más de 25 años en antena, un programa grabado con público que acompaña muchas veces a los grupos de música que actúan sin escenario. Y hay otro espacio en la TV autonómica, muy parecido, que también es muy seguido y que

se llama "La bodega de Julián". De la misma forma que hay espacios semanales dedicados a la lucha canaria. No cabe duda de que el de Canarias, es un caso muy particular. En Castilla y León, por no ir muy lejos, no hay televisión autonómica pero sí televisiones de ámbito regional que nunca tuvieron un programa sobre tradiciones con cierta continuidad.

Manuel Garrido Palacios, que ha sido un colaborador frecuente de la *Revista de Folklore*, realizó para Televisión Española unas muy buenas descripciones de viejos rituales, ceremonias y oficios de los pueblos de España. Mientras que Luis Pancorbo trajo a casa costumbres y formas de vida de lejanísimas culturas. En las primeras entregas, allá por 1983, Pancorbo describía tribus y etnias, y en las siguientes, el periodista quiso enfocar sus reportajes a los aspectos rituales y de ceremonial festivo en culturas tan distintas como la india o la iraní. A los nombres de Garrido Palacios y Luis Pancorbo pueden sumarse otros, no muchos, pero sí otros. El mismo Julio Caro Baroja definió a su hermano Pío como un hombre de imágenes. No era para menos, realizó para televisión algunos excelentes documentales etnográficos. Y encargó otros.

La relación entre la etnografía, o la antropología, y el mundo cinematográfico viene de lejos. Ambas materias, etnografía y cine, tuvieron que adaptarse mutuamente. El cine y luego la televisión influyeron en el mundo tradicional. Véanse estos dos casos conocidos de primera mano. El primero fue el de una vieja película encontrada a mediados de los noventa en los archivos de la Diputación Provincial de Valladolid, realizada para la Exposición de Sevilla de 1929. En esta película documental de la provincia vallisoletana aparecen errores de bulto que pueden deberse al descuido, o desconocimiento, de los montadores. Por ejemplo, insertos de Peñafiel en planos de Medina del Campo. O, algo mucho más importante, sutiles tomas que ya demuestran una incipiente influencia formal del celuloide sobre la realidad, sobre la tradición. Se trata del capítulo destinado a la Semana Santa. El plano de la salida del famoso paso de Longinos de Medina de Rioseco, tal como aparece en la película, es una recreación para la cámara. La escena según está filmada no hubiera sido posible si los cofrades y penitentes hubieran sacado al Cristo por la puerta del templo como tenían costumbre hasta entonces. Es decir que variaron la forma y hasta el sentido del desfile procesional para mejorar el resultado visual. Para que saliera más bonito en el cine.

El segundo caso me lo relató el propio protagonista, que no fue otro que el histórico realizador José Antonio Nieves Conde, el director de la película "Surcos" (en 1951). Nieves Conde, hizo en los sesenta, para Televisión Española, un documental sobre la fiesta de las alcaldesas de Zamarramala, en Segovia. Ya había realizado otro antes sobre "La Castilla de Azorín". El encargo se lo hicieron Pío Caro Baroja y el escritor Fernández Santos. Nieves Conde, muy meticuloso, como buen profesional, hizo el guión de arriba abajo. Quería saber, en palabras suyas, "la retórica del acto". ¿Qué hacen primero las mujeres?, ¿como lo hacen?, ¿cómo se visten?, ¿por qué hablan así?, ¿por qué la casada más joven da la paz?, ¿por qué el cura cierra la puerta?, ¿por qué cuando se celebra la misa sólo hay un hombre presente que es el cura? Eran las preguntas de un realizador cinematográfico, un periodista de la imagen, pero habrá que reparar en que también podrían ser las de un etnógrafo.

Le fue difícil obtener esa información. Nieves Conde me dijo que preguntaba al alcalde y a los demás sobre los detalles de esta tradición pero que no sabían contestar. El alcalde entregaba la vara de mando a las mujeres, pero no sabía por qué. Nieves Conde, para cubrir esas lagunas, tuvo que servirse de un viejo manuscrito escrito por un secretario del Ayuntamiento en el siglo XIX y del que tuvo noticia por casualidad. Lo curioso es que aquel documento también sirvió más tarde para fijar definitivamente la ceremonia tal como se conoce ahora. Tan turística. Y que gran parte de las explicaciones que ahora se dan sobre el nombre y significado de la indumentaria femenina vienen precisamente de aquella fuente.

Pero el gran secreto de aquel documental sobre Zamarramala, modelo y objeto de análisis en seminarios sobre imagen, lo contó José Antonio Nieves Conde al final. Sólo la parte del baile de las mujeres, rodada en exteriores, corresponde a la ceremonia verdadera de la fiesta de las Alcaldesas de Zamarramala. El resto es, podríamos decir, una recreación o, mejor, una mera representación. Las mujeres no dejaron entrar la cámara de Nieves Conde en la comida auténtica, pero no tuvieron inconveniente en repetirla al día siguiente, haciendo todo igual para el cine. O eso dijeron ellas. De modo que la verdadera ceremonia no pudo filmarse. Las mujeres y el cura, primero cumplieron con la tradición y más tarde con el documental.

Gracias al buen hacer, entre otros, de Pío Caro Baroja, Televisión Española cuenta en sus archivos con interesantes documentos etnográficos. En parte porque los directivos de entonces le dejaron hacer. Su hermano Julio, en cambio, no tuvo la misma suerte con otra televisión pública donde sus relaciones fueron tormentosas. A los pocos meses de aceptar un puesto en el consejo asesor de la Televisión vasca dimitió. Las razones de Julio Caro Baroja fueron claras e incontestables. Dejó su cargo como consejero porque comprobó que las opiniones e informes que le solicitaban iban directamente a la papelera.

La retórica del periodismo

La televisión es la reina de los medios de comunicación. Esto se está demostrando ya en su influencia en la maquetación de los periódicos, en los alardes infográficos, incluso con animación a través de las páginas electrónicas. Los periódicos de ahora son mucho más visuales y dinámicos que los de hace tan sólo una década. Pero, al mismo tiempo, seguramente, los medios impresos deberán orientarse más hacia un periodismo de análisis, de explicación y de interpretación de las noticias. En realidad se trata de profundizar en algo que los medios impresos en general vienen haciendo de siempre. Seguramente por ello, don Julio Caro Baroja se sintió mucho más cómodo con la prensa escrita, donde publicó mucho, y de donde salieron varios libros. Caro Baroja colaboró de forma asidua con las páginas de opinión de *El País* en los primeros años del periódico. Y, según cuenta Ángel Sánchez Arguindey, adjunto a la dirección del periódico, sus artículos llegaban escritos a mano, incluso los más voluminosos. Siempre llenos de una erudición de la que nunca alardeaba. Y además estaban repletos de ironía.

En todo caso, periódico, radio, televisión, Internet, son medios de comunicación distintos pero que difunden un tipo de mensaje diferente a los demás. Es decir que los mensajes pe-

riodísticos deben ser entendidos desde planteamientos distintos al resto de los mensajes. Así, desde un punto de vista estrictamente sociológico puede hablarse, como dice Martínez Albertos, en función de dos elementos operativos: informar acerca de los acontecimientos y orientar a los lectores sobre la trascendencia de estos acontecimientos.

Cada verano los toros corridos y capeados durante las fiestas de España dejan una estela de heridos y muertos mayor. Pero ¿cuánto ha de durar un encierro para que los mozos no se consideren estafados y la emprendan a pedradas contra el Ayuntamiento? Muchos de estos sucesos aparecen en las páginas de los periódicos de agosto. Y en las radios y televisiones donde abundan desde hace ya mucho tiempo primeros planos de las víctimas con gestos de horror y dolor.

Dicen los psiquiatras que la televisión aumenta la fascinación por las atrocidades. Pero ¿y las novelas? Hemingway idealizó los "Sanfermines", los reconstruyó de manera tan convincente que raro es el mes de julio que algún extranjero, con un ejemplar de *Fiesta* en su mochila, no protagonice un sangriento suceso taurino.

Las autoridades municipales, mientras tanto, se encuentran cautivas entre la aplicación del reglamento taurino y la presión popular de los mozos y peñas. Hay percances, claro, pero también infracciones, expedientes y sanciones, como sucede, por ejemplo, con el uso del automóvil. Y de todo ello informan los medios de comunicación. Pero, como ocurre con los sucesos automovilísticos, la difusión de las noticias, imágenes y cifras no impide que cada año sean más los accidentados.

En cierta forma existe una explicación para lo que sucede. Leyes, reglamentos y ordenanzas serían inútiles para limitar estas costumbres y conductas si previamente no existiera y, ciertamente, no parece que haya, una conciencia generalizada de que determinadas cosas no deben hacerse por ser gravemente peligrosas, para sí y para los demás. Se trata de la misma imprudencia, sin distinción, en todas sus variantes y graduaciones, la que hace que un conductor origine verdaderas situaciones de peligro, o que un insensato de los que vuelven a los toros en los encierros, provoque una desgracia. Pero, la difusión por los medios de comunicación de estos sucesos, de sus duras imágenes y no menos apabullantes cifras de muertos y heridos no impide que, desgraciadamente, cada año sean más los accidentados. Este dato incontestable puede invitar a la reflexión sobre la supuesta influencia de los medios de comunicación en la sociedad. No se da tanta influencia como se supone comúnmente. Incluso hay quien afirma que no hay ninguna. Los medios de comunicación sólo refuerzan las creencias generalizadas que ya existen. No las cambian. Por eso, seguramente, no desciende el número de accidentes automovilísticos que se producen cada puente, por muchas campañas y consejos que se hagan desde los medios de comunicación. Porque no hay una percepción generalizada en la sociedad de que la carretera es peligrosa y deben, por tanto, extremarse las precauciones.

Lo que no puede negarse es que los medios de comunicación, el periodismo concretamente tiene su propia retórica. Francisco Ayala, tan de actualidad por su feliz cumpleaños centenario, hizo de este tema su discurso de ingreso en la Real Academia Española en 1984, su

título era “La retórica del Periodismo”. Ayala, en aquel discurso, luego publicado por Austral, llamaba la atención sobre la intencionalidad de toda retórica con el fin de crear una opinión por medio de recursos técnicos, en este caso las palabras que usan los periodistas. Y no sólo con los artículos de opinión también con las noticias porque el objetivo de toda noticia es “producir un impacto en el lector”.

Ayala sabe de lo que habla, fue en su juventud periodista del periódico *El debate* y cuenta que se adiestró en hinchar los sucintos telegramas que llegaban a la redacción, en dar la vuelta a las noticias obtenidas de segunda mano para disimular de esa forma su origen. Dice Ayala, y así es, que el periódico procura persuadir a sus lectores: “arrimando el ascua a su sardina ideológica” por lo que toda información periodística es “siempre tendenciosa” y “tanto mejor cuando mejor lo disimule”. Ha pasado el tiempo pero las palabras de Ayala siguen estando de actualidad.

Hay otra característica básica del discurso periodístico y es que cualquier noticia que se desvele siempre perjudica a alguien. Siempre habrá quien se sienta afectado y hasta dañado por la difusión concreta de un hecho, o por la forma en que se ha contado.

La difusión en medios de comunicación de vídeos y de fotografías con sangrientas escenas del festejo tordesillano del “Toro de la Vega”, del toro que, como se sabe, es soltado para ser muerto a lanzazos por mozos a pie o a caballo a las orillas del Duero, ha levantado mucho más rechazo que adhesiones. Y se ha convertido en una buena arma para quienes pretenden acabar con esta fiesta popular sangrienta.

Las asociaciones de defensa de los animales se han convertido en una auténtica pesadilla para los promotores del festejo tordesillano. Sus apelaciones a las autoridades, amplificadas por los medios de comunicación, intentan conseguir avances significativos en orden a la transformación de la fiesta. Incluso pretenden su desaparición. Y lo más relevante, contribuyen a allanar el terreno para que en España se generalice la compasión por los animales, incluso que se hable de algo tan vaporoso como los derechos de los animales. Y, en todo caso, del derecho que, sin duda, asiste a las personas que ven herida su sensibilidad cuando se tortura a un animal.

A lo global desde lo local

Una imagen de un toro malherido que sigue siendo alanceado por una cuadrilla de paisanos no necesita de ningún pie de foto explicativo para que pueda ser interpretada. Solo hace falta datarla, es decir poner fecha y lugar, para que recorra por Internet medio mundo y consiga condenas a centenares por parte de movimientos ecologistas. Y si esto ocurre es porque Internet se ha convertido ya en un medio de comunicación global, capaz de acercar las tradiciones y las celebraciones folclóricas en tiempo real a cualquier lugar del mundo.

Es muy loable el servicio que Internet presta a quienes estando muy lejos de casa no quieren desentenderse de sus raíces, de las cosas de su pueblo. Muchas páginas electrónicas de

pequeños municipios cuelgan imágenes de las fiestas patronales o, como en el caso de Medina del Campo, desde hace ya un par de años la transmisión de los encierros que hace Radio Medina, de la cadena SER. Y recibe visitas del continente americano y de diversos países europeos. Es decir, que un mensaje local, la transmisión a través del poste de FM apenas traspasa los límites provinciales, se convierte en global. Intuitivamente se lleva a la práctica la máxima de los teóricos de la información que desde Atlanta lanzaron la CNN: “actúa en local pero piensa en global”.

Internet se ha convertido ya en un poderoso medio de comunicación capaz de influir en los medios convencionales. Hay hechos que, por diversos motivos, no aparecen en los periódicos hasta que salen en Internet. A partir de ahí, ya el resto de los medios de comunicación no pueden dejar de hacerse eco de ello. Lo que sucede es que Internet, por su propia naturaleza, es poco fiable... Internet es, naturalmente, anárquico e inquietantemente anónimo. Internet con sus rumores, mentiras y verdades a medias, siembra por igual incertidumbres y certezas. Aunque posiblemente las certezas sean menos.

Se trata de un medio que por su propia naturaleza alimenta la teoría de la conspiración que ahora tanto interesa en Estados Unidos. Y las leyendas urbanas... Que, por otra parte, tanto tienen que ver con el folclore y la tradición... Internet es capaz de colocar verdades y mentiras al mismo nivel. Pero bueno eso tampoco debería escandalizarnos demasiado. Es lo mismo que hacen aquellos periodistas y medios que se vanaglorian de dar todas las versiones de los hechos. Hay quien dice y no se cansa de repetir que el mundo mediático no tiene nada que ver con el mundo real. Unas noticias se suceden a otras después de competir con otras. De lo que algunos deducen que se trata a la información como una mercancía. En realidad, esto es inevitable. Las noticias son un producto que fabrica el periodista.

Si no hubiera periodistas, tampoco habría noticias, sólo habría hechos. Los medios de comunicación difunden informaciones y puntos de vista, muchas veces contradictorios, de una manera compulsiva y repetitiva. El resultado es que los medios ofrecen siempre una imagen estrecha del mundo, producido en parte por la creencia tan generalizada de que sólo tiene importancia aquello que aparece en la Televisión.

Los periodistas narran los hechos, lo que sucede, son testigos, mediadores e intérpretes de los hechos, y ya se sabe que todo testigo es incómodo. Por eso no es extraño que en ocasiones los periodistas audiovisuales, no sean bienvenidos. De vez en cuando algún fotógrafo o algún cámara de televisión resulta agredido. Ocurrió, por ejemplo, en el pueblo zamorano de Manganeses de la Polvorosa donde tenían la costumbre de tirar una cabra desde el campanario, tradición que luego fueron dulcificando. Pusieron una manta para que aterrizara la cabra. En realidad hubo quien apuntó la posibilidad de que fuera algún periodista el que fuera lanzado desde lo alto del campanario, en vez de una pobre y estresada cabra. Algo similar sucedió en Tordesillas con la antigua decapitación de los Gallos de San Vicente por parte de las mujeres. Allí, los periodistas gráficos molestaban. En otros lugares la desconfianza va en aumento y se considera al periodista como un incómodo testigo. Mucho más en las fiestas sangrientas.

El periodismo, si está honestamente hecho, proporciona al lector o al oyente un sentido crítico frente a los hechos que nos rodean. Información y opinión deben estar perfectamente diferenciadas, tal como prescribe la buena práctica periodística. Pero aún así, hay muchas razones que impiden que la opinión tenga la calidad necesaria como para ser expuesta ante un público masivo. Ahí está ese género tan de moda en la radio y la televisión como el de las tertulias. Cuando se exige una opinión inmediata, raramente será brillante. Y, además, cabe la posibilidad de que el miedo a la enemistad haga que las opiniones sean muy políticamente correctas, y que se construya el discurso pensando únicamente en agradar a la audiencia.

Publicidad y eufemismos

Es importante diferenciar el mensaje periodístico del mensaje publicitario. Toda información periodística es, en alguna medida, tendenciosa decía Francisco Ayala. Pero es preferible decir que, más que tendenciosa, la información periodística es tendencial, sin más. Es fruto de la subjetividad del medio y del periodista. Pero eso no significa que el mensaje periodístico vaya a tener una intencionalidad tan concreta y específica como la que tiene el mensaje publicitario. El mensaje periodístico termina, se agota, en su propia difusión, cuanto más masiva mejor. Pero no ocurre lo mismo con el mensaje publicitario que persigue destacar únicamente aquellos aspectos que favorecen su principal objetivo, que no es otro que el de animar los gustos y actitudes del público. Hacerles consumir.

En este sentido puede entenderse que los trípticos que se editan por patronatos de turismo o cualquier organismo municipal sobre determinadas celebraciones populares o tradicionales, contienen una buena dosis de mensajes publicitarios. Y esto es algo que los estudiosos de la cultura tradicional deberán tener en cuenta a la hora de interpretar y evaluar el carácter informativo de estas publicaciones.

Las hemerotecas de los diarios y revistas constituyen una fuente valiosísima de información para los etnógrafos y antropólogos. Una fuente que ofrece perspectivas diacrónicas, es decir, de aquello que ha sucedido a lo largo del tiempo. Una fuente muy valiosa pero que debe ser convenientemente decodificada. Ya se ha visto cómo los objetivos de periodistas y etnógrafos pueden coincidir, pero eso no significa que sean los mismos.

La actualidad es la materia prima fundamental del periodismo, pero no todos los que ejercen el periodismo tienen la misma relación con ella. Hay quien se sirve de la actualidad de una manera muy personal y emplea un lenguaje que podríamos calificar como literario, o quizás lo parezca así al analizar, reflexionar, o incluso recrear, contenidos más permanentes, menos fugaces que los que genera el día a día.

Lo que caracteriza a la escritura periodística es la palabra inmediata. El instante. El buen periodismo tiene que tener dos piernas bien robustas para que pueda desenvolverse con soltura, y éstas son la curiosidad sobre las cosas y la precisión a la hora de contarlas. El buen periodismo implica que toda información sea una aproximación a la realidad. El periodismo es algo más que un estilo marcado por la brevedad y la claridad expositivas, el

periodismo está marcado por la intención de llegar al mayor número de lectores, al gran público, que es el que se encuentra tras la televisión y radio, en general, y en menor medida, aunque también, en los periódicos. Y, por supuesto, se trata de mensajes mucho menos depurados que los que aparecen en los libros y revistas especializadas.

Naturalmente, los medios de comunicación, como se ha visto, no sólo reflejan, también incitan. Expanden estados de ánimo. Puede ocurrir, y de hecho sucede, que en determinados pueblos algunas personas aprovechen unas afamadas fiestas tradicionales a las que van a asistir medios de comunicación, tanto locales, como nacionales, para sacar sus pancartas en contra del alcalde, por ejemplo. O en contra de alguna obra pública que dañe el paisaje. Y hasta es seguro que el sacerdote haga cambios en su homilía dominical si su misa va a ser la que transmita la televisión. Entre los medios y sus lectores y oyentes existe muchas veces una cierta realimentación. Se sirven, mutuamente, para sus particulares intereses.

Pero no debe olvidarse que el periodista nunca es un agente pasivo, neutro. Tiene una gran capacidad amplificadora, y se convierte en alguien que contribuye a diseñar la realidad. Las palabras no son nada inocentes, tras su utilización siempre hay intenciones y finalidades. Una de ellas podría ser la de revestir de interés algo que comienza a perderlo. Ahora apenas se utiliza la expresión música Fol, mucho menos la de folclórica, frente a los términos de música de raíz o música étnica. Seguramente porque suena más sofisticado y vanguardista.

Se trata de marcas para productos muy concretos. Para diferenciar músicas determinadas. Música de raíz es la que hace Manuel Luna, pero, en cambio, no la que hace Isabel Pantoja. Esa es, sin más, música española. Y en cuanto a lo de música étnica, podría decirse otro tanto. Cuando los medios de comunicación se refieren a ese género es para hablar de la cantante Enia o de Loreena McKennitt, o también de algunas composiciones o recreaciones que hace Eliseo Parra... Pero, claro, a nadie se le ocurriría tildar de música étnica a las zarzuelas "Jugar con fuego", "Pan y toros" o "El barberillo de Lavapiés", aunque estén compuestas por un conocedor de la vieja música española, de la música étnica española, tan importante y contrastado como el maestro Barbieri. Francisco Asenjo Barbieri, al que se debe el cancionero musical de los siglos xv y xvi, un musicólogo excepcional, profundo conocedor de las raíces musicales de España y, también, o como consecuencia de ello, un compositor de éxito en su tiempo.

No sólo los medios de comunicación, también, sobre todo, las modas y los avances tecnológicos influyen en la creación artística, y ahí aparece otra palabra tan sugerente como las anteriores. Otra palabra de moda, como es la de mestizaje, mestizaje cultural, musical... Aunque aquí la música ya no sería de raíz sino de fusión. Y luego está lo que cada cual considere y defina. Hace años en una conversación periodística con Alfonso Van Der Berghe, más conocido como Eric el Belga, el mayor ladrón de piezas artísticas que haya arrasado las viejas iglesias españolas, sobre todo las castellanas y las catalanas, decía que sus viejas andanzas eran aburridas porque no correspondían a las de un ladrón de obras de arte. Un poco azarosas sí eran, confesaba, pero eran las andanzas de un anticuario, las de un marchante de arte religioso como tantos otros. Un marchante amante del arte que buscaba

obras de arte. Y me justificó lo que decía afirmando que los más grandes ladrones de arte habían sido los museos de Europa, que competían entre ellos por el saqueo de todas las naciones de Europa y de Egipto.

Valgan estos pequeños ejemplos para ilustrar un tema tan interesante como el de los eufemismos y las etiquetas, siempre tan tramposas. Es verdad que los medios de comunicación son, sin duda, los grandes difusores de las etiquetas. Pero también que rara vez son sus inventores. En fin, no habrá que enredarse aquí con las apasionantes teorías medievales sobre el nombre de las cosas, tan del gusto de Umberto Eco. Pero en cierta medida es verdad que quien da nombre a una cosa se apodera de ella.

Además de las etiquetas existen otros lugares comunes. Uno de ellos es la permanente alerta que folcloristas y etnógrafos hacen de la desaparición de las tradiciones. Se trata de advertencias que vienen aparejadas con observaciones sobre la influencia, por supuesto mala, de los medios de comunicación. No es un fenómeno nuevo, más bien es de siempre. Olmeda o Marazuela ya lo decían en sus cancioneros. El maestro segoviano Agapito Marazuela escribió en los años treinta del pasado siglo lo siguiente: "La invasión de la música mecánica y la importación de la música exótica a todo pasto, difundida a todos los meridianos a través de los modernos medios de propaganda, hicieron que la juventud de las aldeas y pueblos de Castilla abandonasen sus propios valores folclóricos, estimándolos arcaicos y pasados de moda, ante las nuevas corrientes que venían del exterior". Estas palabras corresponden a su gran obra *Cancionero de Castilla* recopilado, como saben, antes de la Guerra Civil española.

También en publicaciones del siglo XIX se lamentaban de lo mismo. Y no sólo de la desaparición, sino de algo tan actual ahora en pleno tiempo de la aldea global, como la homogeneización de las costumbres y de las modas que, según denunciaba el *Semanario Pintoresco Español*, "hacía que se impusieran los mismos trajes para todos los pueblos". De todo esto se viene hablando desde el siglo XIX hasta la actualidad, y continuará en el futuro. Pero sobran los lamentos. Es cierto que algunas costumbres tradicionales han desaparecido irremediablemente. Pero también que el campo de estudio para el etnógrafo y el antropólogo sigue siendo amplísimo.

Periodismo antropológico

En estos tiempos de globalización resurgen con una fuerza que asombra los particularismos y localismos. Muchos inventados o, al menos, con una alta carga de imaginación sobre su origen o incluso su historia reciente. Y a su lado hay otros, mucho más auténticos sobre los que se han hecho excelentes trabajos que pudiéramos llamar periodismo antropológico.

Dentro del ámbito europeo, a menos de dos horas de avión, existen minorías que se encuentran en uno de los momentos más críticos de su historia. Se trata de comunidades de pocos miles de personas que han sobrevivido milagrosamente en islotes lingüísticos, culturales y religiosos. Estoy hablando de los sefardíes de Sarajevo, los aromanos de Macedonia, los arberesche de Calabria o los Sorabos de Alemania. El ensayista austriaco Kart-

Markus Gauss hizo tiempo atrás un magnífico libro donde retrataba estas comunidades. Un libro de verdadero periodismo antropológico que se sirve del reportaje para darnos a conocer, por ejemplo, los pueblos de la región italiana de Calabria donde viven todavía los arberesche, albaneses que dejaron su país hacen siglos pero que construyen un grupo cristiano muy particular. Son católicos bajo la autoridad del Papa, pero eso nos les impide celebrar misa según el rito greco-ortodoxo por curas que pueden casarse.

Éste es un buen ejemplo de periodismo antropológico que, bajo la forma de reportaje, explica cómo estos pueblos han impedido su asimilación por las grandes mayorías circundantes por el sistema de replegarse sobre sí mismos, de petrificarse, atrapados en un conservadurismo que lo paraliza todo. El caso es que tras la lectura de este magnífico libro de periodismo antropológico, sería inevitable preguntarse ¿qué hacer? ¿Cómo establecer un campo de acción donde se relacionen sin conflicto los valores y principios de la democracia con el mantenimiento de ciertas peculiaridades contrarias a los derechos humanos más fundamentales? Tan de actualidad ahora, por cierto, con la integración de otras culturas, la de los musulmanes, sin ir más lejos.

Sobre la búsqueda y mantenimiento de las identidades quizá convenga recordar estas palabras originalmente escritas para un artículo de prensa, aunque como tantas veces luego aparecieron en un libro: “Si hay una identidad hay que buscarla en el amor: ni más ni menos: amor al país en que hemos nacido o vivido. Amor a los montes, prados, bosques, amor a su idioma y costumbres, sin exclusivismos. Amor a sus grandes hombres y no sólo a un grupito entre ellos. Amor a los vecinos y a los que no son como nosotros”. El párrafo está sacado del libro *El laberinto vasco* de Julio Caro Baroja, precursor en tantas cosas, entre ellas la de la aplicación conjunta de diferentes saberes como la etnografía y la historia, incluso la etnografía y el periodismo.

Muchas dolencias identitarias se curan viajando, como tantas veces se ha dicho. Precisamente fueron los viajeros extranjeros, llenos de curiosidad, quienes hicieron desde el siglo XVI, un tanto intuitivamente, las primeras narraciones etnográficas al describir tipos, usos, costumbres, fiestas, ceremonias. Aparecieron libros y publicaciones periódicas que fueron un gran medio de conocimiento de la vida popular. Una de esas publicaciones ya fue citada antes, el *Semanario Pintoresco Español*, fundado en 1836 por Ramón Mesoneros Romanos y que sobrevivió con muchas dificultades y peripecias empresariales hasta 1857.

En términos generales puede considerarse a los libros de viaje como periodismo antropológico. A fin de cuentas en estos libros los protagonistas no suelen ser las ruinas venerables, sino las personas. Un género, el de viajes, que no por casualidad revitalizó en los setenta uno de los más grandes periodistas españoles, Manu Legineche, con su libro *El camino más corto*. Y también podríamos decir que hizo resurgir Javier Reverte con *El sueño de África*. Un género, algo contracorriente, que practican con envidiable maestría otros escritores como Jesús Torbado o Julio Llamazares. Pudiera decirse que hay entre ellos un acuerdo tácito, muy de la esencia del periodismo, por otra parte, de buscar lo raro, más que lo exótico. Reverte lo ha reconocido en alguna ocasión: “hay que contar algo que sorprenda. No

vas a contar cómo un masai mata un león porque es algo que ves por televisión”. Seguramente se trata de transmitir sensaciones más que hechos.

En realidad lo que hacen estos escritores-periodistas es crear una estructura literaria del viaje. No se trata de contar cosas que no sean ciertas, sino de escoger de la realidad aquello que tiene más peso literario. Uno de los más poderosos motores del periodismo es la curiosidad, pero ese interés por todo y por ver las cosas desde todos los ángulos no tiene que estar reñido, al revés, por una sólida documentación y preparación previa antes del viaje. Leguineche suele decir, cuando se le pregunta, que todo viaje debería empezar siempre en una librería. Lo mismo asegura Luis Pancorbo para quien es importantísima la documentación previa. Y enfocar bien el tema para poder solventar al menos la mitad de las dificultades que puedan encontrarse en la idea inicial. Y, a partir de ahí, como dice Pancorbo sólo son necesarias piernas y dinero.

También hay quien afirma todo lo contrario, que es mejor ir con ojos nuevos y sacar conclusiones que nada tengan que ver con experiencias anteriores. Hemingway, pero también Miguel Delibes dijeron que lo mejor es ponerse a escribir tras la primera impresión. Puede que muchas veces sea así. Como parece cierto que de los peores viajes también nacen los mejores libros.

Literatura y tradición

El periódico y, en general, el resto de los medios de comunicación, son como el baúl de un buhonero, un mosaico de todos los contenidos y de todos los lenguajes, por eso se confunden y conviven periodistas y escritores, sin que, como norma general, pueda hacerse una pacífica distinción entre ambos. Aunque deberá recordarse que el periodismo relata hechos, no ficciones. Esa es una regla básica.

Regresemos para finalizar esta búsqueda de relaciones entre el periodismo y la tradición a don Julio Caro Baroja, que, además de la pintura flamenca, decía que la literatura clásica era una fuente inagotable para los estudios antropológicos. La literatura como fuente, pero también el periodismo en tanto que género literario. Eduardo Haro Tecglen, decía que él era incapaz de ver diferencia alguna entre periodismo y literatura. ¿Y por qué? Para él lo literario era la vida misma. Más allá de esto, la cuestión es hacer un buen periodismo. Saber como contar bien las historias.

Han sido, y son muchos, los escritores periodistas y al revés. En el siglo XVIII el periodismo no distinguía muy bien entre información y opinión... Entonces se practicaba un periodismo muy emparentado con el ensayo. No es nada nuevo porque el artículo bien puede ser un subgénero del ensayo, es un mini ensayo: “Las cartas marruecas” de Cadalso se publicaron por primera vez en “El Correo de Madrid”, no en un libro.

Y sucede lo mismo con el reportaje, es el caso de Daniel Defoe, él mismo edita en una revista a comienzos del siglo XVIII, una serie de reportajes, como el famoso “Tempestad en el sur de Inglaterra”. Entonces Daniel Defoe era sólo periodista. Y el caso es que su larga expe-

riencia en el oficio le sirvió, mucho más tarde, para pasar a la inmortalidad como escritor. Esa prosa directa, fluida y hasta cierto punto objetiva de todo buen periodismo no cabe duda de que influyó en su gran novela "Robinson Crusoe", que el escritor publicó cuando estaba a punto de cumplir los 60 años.

El caso de Galdós en España fue muy parecido, también fue periodista. Se nota en su realismo, en su capacidad para construir ficción desde la observación de la realidad. El autor no sólo de "La Fontana de Oro", sino de "Trafalgar" o los "Episodios Nacionales". Una beta histórica, inagotable que ahora explota con inmensa maestría otro periodista: Arturo Pérez Reverte. Libros suyos, como: "Trafalgar" y la serie del "Capitán Alatriste" están impregnadas de exactos datos del pasado que dan credibilidad y verosimilitud a la ficción.

Pero Arturo Pérez Reverte no hace libros históricos, hace novelas. Bebe de las fuentes de la literatura clásica para extraer datos etnográficos y antropológicos con los que reconstruir sus ficciones literarias. Y hacerlas creíbles. Y si Pérez Reverte, quizá, tuvo como modelo a Galdós. Galdós tuvo como maestro a Dickens que también fue periodista. Periodista parlamentario nada menos. Como Vicente Blasco Ibáñez, impulsor de periódicos y autor de artículos que proporcionan una visión muy personal, pero seguramente muy exacta también, de la crisis social de la España del 98. Los ejemplos son numerosos.

De todas formas si hay un novelista que mejor ilustra la relación entre periodismo y literatura es el gran Pío Baroja. Y es que tanto su obra literaria como periodística se caracteriza por contener tramas muy bien ambientadas, un marco geográfico muy bien escrito y estudiado, una magnífica descripción de los personajes y de sus peripecias. Y todo eso es así por esa querencia barojiana de amor a la verdad, de apego a los hechos. En eso consiste en definitiva el buen periodismo, en el apego a los hechos. Y seguro que también la buena etnografía.

No es una casualidad que Miguel Delibes, durante muchos años periodista profesional con diferentes cargos en EL NORTE DE CASTILLA, admire a Baroja. Toda la obra de Delibes, novela, ensayo, viajes, artículos, tiene unas mismas características, un estilo elegante y periodístico. Directo, sobrio, depurado, irónico. Ahí están libros como "Las ratas", "El disputado voto del señor Cayo" o "Los santos inocentes" de los que se pueden extraer datos para los estudios e investigaciones etnográficas y antropológicas, pero también de todos los escritores-periodistas citados, y muchos más, porque todos ellos beben de la tradición. Delibes, por cierto, escribió en el primer número de la "Revista de Folklore" que dirige Joaquín Díaz, y aquel artículo trataba de un viento que calificaba de enemigo: el Cierzo.

Según la definición clásica, lo tradicional es todo aquello que se ha venido transmitiendo de generación en generación. Es decir los conocimientos y saberes que a lo largo del tiempo han venido pasando de padres a hijos dentro de una comunidad, de un pueblo. La tradición es continuidad, pero también variación. Precisamente, la selección de los conocimientos y su variación es lo que de siempre ha contribuido a la transmisión de la tradición. Algo que, lógicamente, no puede hacer el pueblo, la comunidad en su conjunto, sino unos pocos. Unos especialistas, como les han llamado luego los estudiosos del folklore y de la etnografía.

Unos especialistas que muchas veces fueron verdaderos creadores artísticos. Pero también unos especialistas que enmudecen por momentos. En el "Semanario Pintoresco", ya se decía en el siglo XIX, que no pocas costumbres populares se ocultaban y que no se transmitían por vergüenza de quienes las conocían. Por pensar que carecían de valor. De esta vergüenza, de este desvalor, de esa percepción que poseen algunas personas del escaso interés de los saberes que recuerdan del pueblo sabe mucho Joaquín Díaz que, en más de una ocasión, ha dicho que uno de sus afanes era precisamente convencer a los informantes del valor que tiene lo que guardan.

¿Joya o cachivache? Se plantea la duda, en el mejor de los casos, porque no existe un entorno social que valore y promueva el mundo tradicional. Para producir ese cambio sería necesario una mayor sensibilidad y compromiso de las administraciones, una mayor proactividad de los centros de enseñanza y, además, un mayor interés por parte de los medios de comunicación. Lo que no sale en Televisión no existe, se suele decir. Y algo de eso hay. Sin embargo el salto adelante sólo va a ser posible si se genera una percepción ciudadana que conceda valor a lo tradicional. Lo que ocurre es que se produce un círculo vicioso porque sólo se valora aquello que se conoce.

Alguien dijo alguna vez aquello de que "lo que no es tradición es plagio". Es una frase ingeniosa. Pero también certera. "Lo que no es tradición es plagio", de ser así, no hay término medio. Si no es una cosa, por fuerza tiene que ser la otra. El plagio no deja de ser una apropiación indebida, un robo en definitiva. ¿Es entonces la tradición una virtud?

Lo que es seguro es que la tradición, o, mejor, lo que comúnmente denominamos folklore, no es algo que permanezca estático, tiene una estructura abierta y el papel de quienes, de una forma u otra, se relacionan con él es, necesariamente, el de transformarlo. En ocasiones esa transformación constituirá una evolución. Y si se hace de forma genial, será una obra de arte. Pero tanto en un caso como en otro estaremos ya ante una cosa distinta. Todo lo que no es tradición es plagio.

Hay otra personalidad inevitable que no puede faltar en un trabajo que trata de las relaciones entre el periodismo y la tradición. Gabriel García Márquez, un escritor que da clases de periodismo en Cartagena de Indias. Un periodista que de un gran reportaje hizo un libro cuyo título: "Crónica de una muerte anunciada", ha sido mil veces copiado para encabezar todo tipo de piezas periodísticas. García Márquez siempre dice que, a la hora de narrar, lo más importante es encontrar el tono y que el secreto consiste en creer firmemente en aquello que se cuenta.

Abuela, nieto, cuento, fuego... Estos son los ingredientes de la imagen más idílica de la tradición, y a la que siempre se regresa. El próximo libro de otro Nobel, José Saramago, lo demuestra. Versará sobre su abuelo. Para Saramago fue el hombre más sabio del mundo, aunque apenas sabía leer y no tenía zapatos. García Márquez habló alguna vez del asombro que le causaba la seriedad con que su abuela Tranquilina le contaba cuentos de pequeño, al calor de la lumbre... Y decía García Márquez, que si la abuela se ponía tan seria y circunspecta era porque se creía las historias maravillosas que contaba.

Y esto es más que una anécdota, porque nos habla de algo que lo es todo en periodismo: la credibilidad. García Márquez suele decir en sus clases, y es una buena lección, que el periodismo debe servir para que, en literatura, todo aquello que se cuenta sea creíble. Para que el escritor tenga los pies en la tierra. El caso es que muchos años después de que la abuela Tranquilina le contara aquellos cuentos de muertos que no morían, la abuela dijo a todos, y de nuevo muy, muy, seria, que Gabo, el autor de *100 años de soledad* no tenía nada de escritor porque sólo hablaba de lo que le contaron en su infancia. ¿Acaso existe una mejor imagen del significado de la tradición?

**De Jerónimo Nadal al hipertexto:
el lenguaje de la información
en la cultura visual**

Gonzalo Abril
Universidad Complutense de Madrid

El contexto teórico

La exposición directa de esta ponencia consistió en una presentación comentada de imágenes visuales muy diversas: emblemas barrocos, anuncios publicitarios y páginas de periódico, poemas visuales y textos piadosos. Se trataba entonces de ilustrar de forma didáctica las ideas generales que aquí se resumen en unas pocas páginas.

Mi exposición se encuadra en un trabajo de investigación que me ocupa desde hace más de diez años: me interesa desarrollar una teoría cultural de la información, dentro de la cual se vuelve decisiva la atención a los textos visuales, habida cuenta de que gran parte de las prácticas y de los discursos informativos adoptan en la época moderna formas visuales.

La perspectiva cultural examina la información como hecho sociodiscursivo: se trata de un conjunto de prácticas y discursos, los institucionalizados en la, así llamada, información tecnocientífica, periodística, didáctica, etc. La información es también un hecho histórico complejo en que el acopio, tratamiento y transmisión de datos está determinado por la construcción reflexiva de marcos de interpretación y por los contextos de actividad social en que se definen las condiciones de esa elaboración y las demandas de recuperación de los datos (Abril, 2005). Si todo archivo se somete al poder "arcóntico", performativo, de la instancia archivante (Derrida, 1997), en la "exomemoria" digital de nuestros días el peligro del oligopolio epistémico y de la precarización de los marcos culturales tradicionales adquiere una importancia política de primer orden (García Gutiérrez, 2004).

La información, en esta acepción cultural, encuentra su plena expresión en la modernidad y adquiere relevancia en todas las dimensiones de la experiencia colectiva moderna. Desde luego en la actividad económica y política, pero también en tres aspectos que interesan especialmente al análisis cultural: el modo de comunicación que prescribe, las formas textuales que adquiere y los formatos que la vehiculan.

El modo de comunicación

La información de la que se suele hablar bajo los epígrafes "era" o "sociedad de la información", no significa transmisión de datos, sino un proceso de segundo

grado, a la vez sociotécnico, epistémico y semiótico, que los “informa”. La información “densa” que se hace presente en muchas expresiones del lenguaje contemporáneo no admite forma plural: “era de la información” no se deja traducir por “era de las informaciones”, porque designa una variedad “abstracta” de la información que no estuvo presente en ninguna lengua antes de mediados del siglo xix (Nunberg, 1998). Aún más, esta acepción remite a dos supuestos: la prioridad del contenido comunicado/comunicable sobre el privado o irreproducible y el reconocimiento de un valor cultural derivado del tamaño y la cantidad del contenido de los textos. La información de noticias o periodística, en que estas propiedades se hacen patentes, así como el carácter “comercial” o “de consumo” del conocimiento que difunde (Chibnall, 1981), es sólo una subclase de la comunicación informativa dentro del conjunto de los procesos mediáticos y archi-vísticos modernos.

Las formas textuales

Una de las formas textuales que más frecuentemente adopta la comunicación informativa, la verbovisual, deriva del desarrollo de los recursos técnicos y semióticos de la imprenta y se efectúa en un espacio textual y cognitivo al que se puede denominar “sinóptico”, caracterizado por la superposición funcional de segmentos heterogéneos (escritura, iconos visuales, signos gráficos) que se ofrecen a una experiencia estética y cognitiva integradora. Al hablar de “sinóptico” (de *synopsis*: examen de conjunto, ver a la vez de una ojeada) tratamos de aludir con mayor precisión a una forma de experiencia visual. El espacio sinóptico representa, en fin, un esquema mediador para un sinnúmero de prácticas semióticas, anteriores algunas y otras constituidas por mor de la propia tecnología y cultura tipográficas. La “matriz de simultaneidad” de estos conjuntos textuales involucra a la visión en una forma peculiar de conocimiento (Krauss, 1998).

En efecto, los segmentos visuales y escriturales de un texto verbovisual pueden funcionar demostrativamente, como premisas de un argumento, ya no tramando, como en la retórica clásica, un razonamiento puramente lingüístico. Hay que recordar las importantes observaciones de Eisenstein (1994): la imprenta hizo posible la utilización de imágenes para demostrar visualmente las afirmaciones vertidas en forma escrita. Incluso fue una contribución revolucionaria del siglo xvi el tratar de compensar las inadecuaciones de la descripción verbal mediante el uso de dibujos descriptivos.

Por lo demás, en su desarrollo histórico el texto verbovisual fue cargándose de un sentido sinestésico (sugerencia y asociación de experiencias sensoriales), que revierte en la estetización progresiva del conjunto de las representaciones sociales, y luego sinquinésico (relación a movimientos y acciones somáticas), invistiéndolas de intensidades, velocidades, ritmos, etc., ligados a las condiciones espacio-temporales de la producción, el mercado y el consumo capitalista. Por ejemplo, los videojuegos sincronizan la experiencia visual y la actividad sensomotriz y movilizan aprendizajes instrumentales.

Los dispositivos de la información desbordan así, desde hace tiempo, el espacio bidimensional de la página tipográfica para expandirse en dispositivos hipertextuales: web, realidad virtual, instalaciones, ecosistemas urbanos, parques temáticos, etc.

Frente a la pintura y el espacio cuadrangular de representación el espectador ocupaba una posición determinada, preferentemente estática, derivada de la perspectiva. El espectador de nuestros días es móvil y, sobre todo, no es exactamente un espectador sino un actor, un punto afectivo y perceptivo móvil, descentrado y no cuadrangulado, que frecuentemente produce e interpreta en interacción con otros actores.

Aún así, hay recursos cognitivos fundamentales en nuestra cultura visual que proceden de esa portentosa máquina semiótica que es el libro: los índices, notas, reenvíos, los signos gráficos, la diagramación misma del texto. La forma textual múltiple de origen tipográfico constituye una *matriz* que sigue del todo vigente en muchas de nuestras prácticas semióticas actuales.

Los formatos psicotécnicos

La información se procesa por medio de determinados formatos: éstos suponen una fragmentación funcional o modular de los materiales y las formas semióticas, su desarrollo no lineal y el control de las prácticas y los hábitos receptivos por medio de una anticipación de las condiciones espacio-temporales, de la atención y de las disposiciones perceptivas y afectivas de los usuarios (Abril, 2003). Si las estrategias discursivas se guiaron en otra época por una lógica “narrativa” (exponer linealmente según una secuencia accional) o “retórica” (prever los recorridos de una argumentación racional), desde hace más de siglo y medio se anticipan las pautas psicotécnicas que emblemáticamente podemos observar en la lectura del periódico: orden y posición espacial de los segmentos, pregnancia perceptiva, impacto emocional, etc. Ya la cultura barroca había desarrollando una orientación estratégica de la práctica comunicativa según esta pauta, y tal como explica Vilaltella (1994, pp. 255-256), el “sujeto popular” había aparecido en el horizonte cultural precisamente porque y cuando los emisores del acto persuasivo tomaron en cuenta estratégicamente las necesidades y los sentimientos imputados al receptor.

La racionalización histórica de los formatos, guiada por criterios de beneficio económico, da lugar a la que llamamos “inmanentización” de las prácticas emisor-receptoras en los propios formatos. Por ejemplo, los actuales libros didácticos de estructura hipertextual han sustituido a los antiguos manuales narrativos, de tal modo que en el formato mismo se explicitan las funciones (clasificar, relacionar, preguntar, ilustrar...) que antes los maestros desarrollaban en su práctica docente, mediante competencias dramáticas, retóricas y narrativas hoy casi irrelevantes. Se puede conjeturar que las diferencias culturales cifradas en los procesos peculiares de condensación/polarización simbólica (en el sentido de Turner, 1980), ejercitados en aquellas operaciones sociodiscursivas, han cedido ante la potencia transcultural de los nuevos formatos.

En una escala temporal aún más amplia, las taxonomías propias de las prácticas informativas (por ejemplo, las categorías científicas y temáticas de los archivos y/o bases de datos o las secciones periodísticas) han formateado bajo protocolos formales y enunciativos comunes prácticas y géneros discursivos que fueron impartidos por sujetos socioculturales muy diferenciados: autoridades narrativas, religiosas y políticas, pregoneros, juglares, viajeros, chamanes, etc.

A la luz de estas observaciones se hace relevante, una vez más, la contraposición histórico-cultural entre lo oral y lo visual: por más que esta dicotomía haya adquirido las más variadas expresiones empíricas, se puede afirmar en términos generales que con el desarrollo del visualismo que se siguió de la revolución de la imprenta se produjo una crisis progresiva de la racionalidad narrativa y retórico-argumentativa que habían predominado en los discursos orales premodernos.

Una mirada arqueológica

Creemos que es necesaria una perspectiva arqueológica sobre los textos verbovisuales de la modernidad. Desde la nuestra, los textos alegóricos que alcanzaron su apogeo en la era barroca suministraron algunas matrices fundamentales de los textos verbovisuales contemporáneos. Se desarrollaron entonces las condiciones de esa cultura visual de que venimos hablando, propicia al tratamiento analítico y paratáctico del texto, es decir a convertirlo en un conjunto de piezas o fragmentos que se relacionan a través de una experiencia sinóptica y que reclaman la integración de la imagen y la escritura, la contaminación entre los registros icónico, gráfico y verboescritural.

Por un lado, la escritura se iconizó, desarrollando las cualidades expresivas que culminarán en el grafismo moderno del cómic, de los títulos de crédito cinematográficos, de los *graffiti*, de la animación infográfica y de la publicidad. Y correlativamente los iconos tendieron a convertirse en una especie de escritura ideográfica o jeroglífica. No hay que olvidar que en los textos alegóricos del barroco, la imagen sirve a la expresión de un concepto y nada más que a ella, según teorizó Goethe (1993) en los albores del romanticismo.

Las imágenes conceptuales barrocas, vehículos de ideas abstractas, deben, quizás, una parte de su fuerza cultural al *ars memoriae*, que desde la antigüedad se sirvió de la técnica de montaje de imágenes para apoyar la memoria de manera lógica, mediante asociaciones y organización espacial de las imágenes (Wunenburger, 2005).

Durante los siglos *xvi* y *xvii* los jesuitas utilizaron en la predicación imágenes visuales como las "*Evangelicae historiae imagines*" (1593) de Jerónimo Nadal, que agrupaban escenas de la vida de Cristo, textos explicativos, lemas, señales numéricas y llamadas internas cuya morfología de conjunto se dejaría describir hoy con el nombre de "ficha": una topología en la que la distribución uniforme de textos, imágenes y signos tipográficos respondía a un esquema visual y didáctico estandarizado. En estos textos, los pasajes de la vida de Cristo, siguiendo las indicaciones de los "*Ejercicios Espirituales*" ignacianos, se correlacionan sistemáticamente con determinados significados alegóricos y se funcionalizan mediante lla-

madras numéricas a la cronología evangélica y al calendario litúrgico. Por el hecho de ser sometidos a un tratamiento analítico y a una topología modular, los episodios de la vida de Cristo adquieren en este contexto el carácter de “unidades de información” que en cierta medida rompen la integridad narrativa del relato evangélico.

La *unidad epistémica* de estas representaciones, es decir, su identidad misma como textos de conocimiento, reposa en una articulación conceptual y analítica de segmentos heteróclitos. Se percibe, pues, en ellas el desarrollo de esa forma de conocimiento, netamente visual, que no es una versión tipográfica del antiguo códice, sino una primera versión del que podemos llamar *texto informativo* moderno, cuya fase de madurez se podrá datar en los libros didácticos, las páginas del periódico, los manuales técnicos o los anuncios publicitarios de nuestros días.

BIBLIOGRAFÍA

- ABRIL, G (2003). *Cortar y pegar. La fragmentación visual en los orígenes del texto informativo*. Madrid: Cátedra.
- ABRIL, G (2005) (2ª). *Teoría general de la información. Datos, relatos y ritos*. Madrid: Cátedra.
- CHIBNALL, S (1981). “The production of knowledge by crime reports”, en Cohen, S. y Young, J. (eds.). *The manufacture of news. Social problems, deviance and the mass media*. Londres: Constable y Beverly Hills: Sage, págs. 75-97.
- DERRIDA, J (1997). *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid: Trotta.
- EISENSTEIN, E. L (1994). *La revolución de la imprenta en la Edad Moderna europea*. Madrid: Akal.
- GARCÍA GUTIÉRREZ, A (2004). *Otra memoria es posible. Estrategias descolonizadoras del archivo mundial*. Sevilla: Universidad de Sevilla. Buenos Aires: La Crujía.
- GOETHE, J. W. von (1993). *Máximas y reflexiones*. Barcelona: Edhasa.
- KRAUSS, R. E (1998). *The Optical Unconscious*. Cambridge, Mass. The MIT Press.
- NUNBERG, G. (comp.), 1998: *El futuro del libro ¿Esto matará eso?* Barcelona. Paidós.
- TURNER, V. 1980: *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- VILALTELLA, J. G (1994). “Imagen barroca y cultura popular”, en Echevarría, B. (comp.). *Modernidad, mensaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM, pp. 245-275.
- WUNENBURGER, J.-J., 2005: “Racionalidad filosófica y figuras simbólicas”, *Escritura e imagen (UCM)* 1, pp. 13-24.

Palabra e imagen. Argumentos y guiones

Juan Antonio Pérez Millán
FilMOTECA de Castilla y León

Ante la variedad y sutileza de los temas que se abordan en el Simposio, desde una perspectiva fundamentalmente literaria, he optado por expresar mis puntos de vista “cinematográficos” en forma de tesis lacónicas, que en modo alguno pretenden ser dogmáticas, sino sólo útiles como puntos de partida para la reflexión individual o en común.

1. A finales del siglo XIX, el cine le “nació” a la cultura y a los espectáculos de matriz literaria –oral o escrita– como una excrecencia inesperada, aunque la verdad es que llevaba siglos incubándose al amparo de disciplinas tan dispares como la óptica, la física recreativa y más cercanamente la fotografía en sus distintas variantes. Y le “nació” calladito: enfrentando de pronto a los narradores de la palabra con unas imágenes dotadas de una fascinante sensación de movimiento y capaces de representarlo casi todo –lo aparentemente real y lo fantástico o imaginario–, pero sin poder recurrir a la voz, por lo que la palabra tuvo que limitarse en el nuevo medio a la inserción a rótulos explicativos que, a su vez, tropezaban de forma drástica con unas tasas de analfabetismo que hicieron necesaria la incorporación de figuras como la del narrador o “explicador” en la propia sala, además, claro está, de la del músico o los músicos que existían ya en un antecedente tan directo como las populares sesiones de linterna mágica y que intervinieron masivamente durante todo el período que hoy, sin matizar demasiado, llamamos “cine mudo”.

2. Esa “carencia” –que paradójicamente convivió con una curiosa tendencia a recurrir cada vez más, como fuente de inspiración narrativa, a textos consagrados de la novelística y el teatro clásicos, en un intento de dar respetabilidad al nuevo espectáculo, nacido como mera diversión de barraca de feria, populachero y poco refinado– iba a durar casi tres décadas, ya que los múltiples ensayos de incorporar sincrónicamente las tres variantes posibles del sonido –música, ruidos y voces– a la cinta de celuloide no dieron un resultado presentable hasta el estreno de *El cantor del jazz*, de Alan Crossland, en 1927.

Y conviene subrayar que tal carencia tuvo como efecto más notable el de impulsar al máximo el desarrollo del lenguaje específico de las imágenes: a lo largo de esos treinta años se hicieron más descubrimientos sobre el valor expresivo de los planos, de las posiciones de la cámara, de los encuadres, la composición, el montaje, el ritmo, etc., que en el resto de la todavía breve historia del medio, aunque muchos modernos –cuya “moderne” no suele ser

sino una forma de encubrir la ignorancia– pretendan convencernos ahora de que los llamados “efectos especiales” son el no va más de la expresividad audiovisual...

3. Pero la llegada e implantación de lo que hoy conocemos como “cine sonoro” produjo, además de una auténtica revolución técnica e industrial en el propio cine, un verdadero problema de comunicación de masas: si las películas podían “hablar”, ¿en qué idioma iban a hacerlo? Por supuesto, en el del país más poderoso. Que a partir del final de la Primera Guerra Mundial, y cada vez más hasta hoy –en parte también gracias al cine–, era el norteamericano. Inglés para todos, pues.

Cuentan las crónicas que a los productores yanquis no les cabía en la cabeza que sus estupidas películas sonoras no tuvieran ningún éxito en París, Berlín, Roma o Madrid, e incluso que en algunos de esos lugares fueran abucheadas hasta interrumpir las proyecciones. Para remediarlo, es decir, para ganar dinero con ellas en un mercado que presuman –ya entonces– universal, global y, por tanto, suyo, se les ocurrió la idea de llevar hasta Hollywood a guionistas y actores de las áreas lingüísticas más extensas –franceses y españoles sobre todo–, para que los primeros tradujeran o reescribieran los guiones originales y los segundos interpretasen, en los mismos decorados y de manera simultánea o sucesiva, varias versiones de la misma película, en los diferentes idiomas y con directores y técnicos de segunda o tercera fila.

El resultado fue caótico. Primero porque los rodajes, ya de por sí complicados, se enredaban hasta eternizarse, y segundo porque los resultados eran lamentables desde todos los puntos de vista. Queda como anécdota la peculiar manera de hablar que identificamos siempre con Stan Laurel y Oliver Hardy, “El Gordo” y “El Flaco”. Quizá no se sepa que respondía al hecho de que interpretaban ellos mismos las diferentes versiones, y no tenían ni idea de español, con lo que se limitaban a recitar de memoria unas palabras que no comprendían.

4. La solución a ese problema llegó muy pronto bajo la forma de lo que hoy conocemos como “doblaje”, que una vez perfeccionado funcionaba a grandes rasgos del siguiente modo: del negativo de imagen original se obtenían varios iguales, que eran enviados a las delegaciones de la productora o distribuidora en las distintas zonas del mundo, junto con el “soundtrack internacional” –las pistas de ruidos y música, sin la de voces. En cada zona o país se procedía a traducir estas últimas y hacerlas interpretar y grabar por actores o especialistas nativos y, finalmente, también en laboratorios de cada país –subrayo este aspecto porque en el futuro, o sea, hoy, será muy importante desde el punto de vista industrial– se obtenían las copias que iban a distribuirse en esa área lingüística, incorporando al negativo de imagen las tres pistas de sonido, convenientemente “ecualizadas”, que diríamos en la actualidad.

Debemos centrar la atención en las consecuencias del fenómeno del doblaje en el cine, porque resulta decisivo al hablar de nuestro “patrimonio inmaterial”. Y las agruparé en dos bloques, unas de carácter general y otras específicas del caso español, sobre todo a partir del final de la Guerra Civil:

No hará falta subrayar que, de la obra total, una vez doblada hemos perdido por completo casi la mitad de sus valores expresivos: se entienda o no el contenido de las palabras, están el timbre, el tono, las inflexiones y otros trabajos del actor con la voz. Todo eso desaparece de un plumazo y es sustituido por un remedo bienintencionado, en el mejor de los casos. Imaginen que en un pasaje de una sinfonía cambiamos los violines por panderetas, para que a las “masas” les suenen mejor, regrabamos fragmentos de ópera con aire e intérpretes de zarzuela, o barbaridades por el estilo.

Suponiendo que se consigan las voces más parecidas y que la traducción literaria sea perfecta, hay que tener en cuenta que, aparte de decir lo mismo, las frases de los actores que hablan frente a cámara tienen que tener una estructura similar, para que no “canten” demasiado los labios...

En general, se tiende a que los dobladores –en España los ha habido y los hay técnicamente muy buenos, pero esa es otra cuestión– pronuncien lo mejor posible. Y nos encontramos con muchas películas importantes sobre campesinos, por ejemplo, que en español se expresan con entonación y dicción de académicos. Peor aún cuando para trasladar algún acento singular de Ohio o de Utah –que no sé si lo tienen, por cierto– se les da un deje gallego o andaluz para que resulten “equivalentes”. Casos ha habido de obreros portuarios de Nueva York que hablan en la versión doblada, unos como rapsodas de Valladolid o Salamanca y otros como pescadores de Chipiona. Ya me dirán qué quedaba de la película original.

Además, el equilibrio técnico entre música, ruidos y voces no es fácil de conseguir en la nueva mezcla. Y, en caso de duda, la empresa distribuidora suele asegurarse de que se entiendan los diálogos, en perjuicio del relieve y la textura originales.

Por otra parte, al doblar la banda de diálogos en estudios insonorizados se consigue una pista de voces limpia, sin deterioro, interferencia ni confusión alguna. Y el público acaba acostumbrándose a que en el cine se entiende todo lo que dicen los actores, aun en escenas corales, callejeras o con mucho ruido ambiente, cuando eso nunca es así en la realidad. El problema ha surgido con virulencia cuando un director –español, por ejemplo, Berlanga sin ir más lejos– ha optado conscientemente por trabajar con lo que se llama “sonido directo”, captado en el rodaje mismo y sin doblar después las voces para filtrarlas: los espectadores suelen decir: “¡Qué algarabía, no se entiende nada!”, sin aceptar que eso es lo que oyen ellos mismos cuando toman cañas en un bar, van en autobús o la familia se pelea en la cena de Nochebuena... Con lo cual se ha puesto un formidable obstáculo al cine de vocación realista, porque el espectador está domesticado y cree que en las películas los intérpretes deben hablar siempre alto, claro, con buena entonación... y uno por uno.

Todos estos problemas se agudizaron hasta el paroxismo en el caso español, que supongo es el que nos interesa más directamente.

Debe saberse que el doblaje dejó de ser muy pronto una decisión libre o puramente comercial de los distribuidores y pasó a ser obligatorio –es decir, quedó drásticamente prohibida la distribución en España de películas extranjeras en versión original–, por una orden del

Ministerio de Industria, de 23 de abril de 1941, que aludía a la necesidad de “defender el idioma del imperio” (*sic*) y estaba directamente relacionada con el nacionalismo exacerbado del primer franquismo, en la época de la autarquía.

Consecuencia: a generaciones enteras de espectadores que han oído hablar siempre a sus estrellas favoritas en el idioma común les tiene que resultar inevitablemente molestos, exóticos y culturalistas los subtítulos (los “letreros” que ponen en fuga al público ante cualquier película medianamente interesante), cuando no ocurre lo mismo en la inmensa mayoría de los países, ni siquiera en la vecina Portugal, no mucho más ilustrada que España y con una historia política reciente muy similar, pero donde nunca pudo plantearse una medida tan dictatorial sencillamente porque no había público potencial suficiente para hacer rentable el doblaje. Y si están pensando en Brasil, deberíamos aludir con prudencia al problema de los distintos acentos y variantes del español en diferentes países suramericanos, que plantea en cine un problema mucho más agudo que en literatura: he visto reír a carcajadas a una sala entera de Buenos Aires en el momento más dramático de una fantástica interpretación de Paco Rabal, sólo porque soltaba un determinado taco, y tendrán que admitir que el más lacrimógeno dramón mexicano puede darnos risa porque la entonación de sus diálogos nos recuerda a Cantinflas...

Otra consecuencia del doblaje, bastante más grave desde el punto de vista industrial y de la defensa del “patrimonio”: si a la industria cinematográfica competidora, la norteamericana en este caso, se le regala graciosamente el idioma para que hablen sus estrellas, sin contrapartida alguna para ayudar a financiar la producción de películas españolas, la famosa libre competencia del maravilloso libre mercado queda falseada de raíz. Es una burda mentira, que por sí sola lo desvirtúa todo y hace inviable cualquier solución puramente “comercial”. Y deberíamos hablar, asimismo, del polémico y también falseado asunto de las subvenciones, que en mi opinión tienen su mayor justificación en este contexto preciso.

Tercera consecuencia, felizmente superada pero que en su día fue atroz: el doblaje permitía cambiar a capricho los diálogos y su sentido, suturar más o menos chapucosamente los cortes de censura y alterar por completo el sentido de una obra cinematográfica. Tres ejemplos al azar: el jesuita-censor padre Carlos Staehlin, recientemente fallecido, cambió por completo la película *Los comulgantes* (1962), de Ingmar Bergman, entre otras muchas, convirtiendo en católicos a los protagonistas, originariamente protestantes, con lo que los espectadores no podíamos entender nada de los problemas teológicos en los que se debatían y que habían perdido, no ya el sentido, sino la más mínima lógica. Los protagonistas de *Mogambo* (1953), de John Ford, que eran amantes ocasionales, quedaron transformados por la censura, mediante los diálogos, en parientes directos, con lo que el sexo apenas intuido se convertía de adulterio en incesto, sin que el censor cayera en la cuenta del detalle, por lo visto. Y el revolucionario francés Jean-Paul Marat iniciaba en España la película *Marat-Sade* (1967), de Peter Brook, rezando devotamente un padrenuestro en su bañera, cosa que no pegaba nada a su personaje... La verdad es que en el original era una parodia blasfema de la oración cristiana, y la censura decidió que no debían oír tal cosa nuestros castos oídos, con lo que alteró la obra hasta el ridículo.

5. Habría docenas de ejemplos tristemente divertidos y muy conocidos en su mayoría, pero dejemos este tipo de lamentaciones para plantear un par de cuestiones más en torno a las relaciones entre palabra e imagen a propósito de lo que llamamos “patrimonio inmaterial”.

La primera puede sonar a blasfemia también, si no consigo explicarla bien. Viene a decir que el cine europeo en general, y dentro de él el español, ha pagado un alto precio por su servidumbre al peso “culto” de la literatura: los guionistas españoles –pocos, mal pagados y muy débiles frente a la industria– y no digamos ya los directores cuando se sienten Autores con mayúscula, tienden a pensar que un guion y unos diálogos son buenos cuando están bien escritos desde el punto de vista literario. Les preocupa menos, o les pesa demasiado una determinada concepción de la cultura o, simplemente, no saben enfrentarse al hecho de que el audiovisual no es una ilustración de la palabra, sino una síntesis dinámica de palabra e imagen que constituye un lenguaje específico, con reglas y convenciones muy diferentes. Así se oyen en el cine español esos diálogos que leídos suenan a música o hacen pensar de verdad, y en una pantalla parecen interminables, son insufribles y resultan grotescos... En el fondo, el problema no es de la palabra, claro. Es que no se plantean o no saben que con unas imágenes bien elaboradas se puede contar casi todo, y la palabra, para ser eficaz, enriquecedora del conjunto y genuinamente bella, tiene que encontrar su lugar adecuado en ese discurso. No se trata de sustituir las imágenes por palabras, como ya ocurrió en los orígenes del cine sonoro, cuando se renunció dramáticamente a seguir investigando en las posibilidades expresivas de la imagen y en el desarrollo de la labor interpretativa de los actores, ya que una palabra podía suplir fácilmente esos costosos esfuerzos creativos.

Los cineastas norteamericanos, en cambio, huérfanos de una cultura escrita con siglos de antigüedad y de prestigio, y algunos de ellos simplemente iletrados, se lanzaron alegremente a inventar formas de contar con imágenes, se hicieron con ellas como con un lenguaje propio, recibieron la palabra –con la llegada del sonido– como un elemento más que había que integrar en el conjunto, y son capaces de fascinar a los espectadores contando casi cualquier cosa y con las palabras justas... Sin perjuicio de que, cuando un talento como el de Joseph L. Mankiewicz, por ejemplo, quiso usar la palabra como elemento clave en *Eva al desnudo* (1950), por ejemplo, fuera capaz de escribir unos diálogos bellísimos, pero plenamente cinematográficos y que nada restaban al valor comunicativo de las imágenes, sino al contrario, lo potenciaban decididamente. O como el de Billy Wilder –no por casualidad de origen cultural europeo, como aquél– cuando retorció hasta el límite las posibilidades expresivas de unas frases aparentemente insustanciales, en *Con faldas y a lo loco* (1959), entre otros muchos títulos, hasta llegar a esa cumbre del ingenio que es la frase final de la película, dicha por un ligón maduro a una supuesta jovencita con la que quiere casarse a toda costa y que acaba confesándole que es un hombre disfrazado: “Bueno, nadie es perfecto”.

Simplificando demasiado, podríamos decir que mientras un guion-modelo europeo suele ser una novela, buena o mala, pero que después hay que traducir a imágenes y sonidos, un guion-tipo americano es un mero instrumento de trabajo, unos apuntes precisos para que

cada miembro de los equipos técnico y artístico sepan lo que tienen que hacer exactamente, cómo y cuándo deben hacerlo...

Esto nos llevaría a hablar de las diferentes formas de “adaptación literaria” al cine, sus mecanismos y sus posibilidades de éxito. Pero me temo que entrar en ello nos llevaría demasiado lejos, en pesadez y en el tiempo. Me limitaré a sugerir que, por alguna de las causas que he expuesto o por otras varias existentes, el cine español no ha hecho demasiados favores a nuestra literatura, ni a nuestro idioma, cuando se ha dedicado a trasladarla. Por miedo, por ignorancia o por una reverencia mal entendida, las adaptaciones literarias del cine español suelen ser plúmbeas, indigestas o de un academicismo antiaudiovisual por principio. Con honrosas excepciones que señalaré después y que, a mi juicio, han tenido siempre como punto de partida una decidida libertad frente al texto, porque no se trata de ilustrarlo, sino de buscar las formas en que la imagen puede conseguir en el espectador unos efectos de todo tipo (descriptivos, narrativos, dramáticos) equivalentes a los que las palabras pretendían suscitar en el lector. Y para conseguirlo hace falta saber mucho de literatura y de cine. Es decir, tener auténtica cultura, no simple oficio ni orejeras.

Pero el siguiente apunte que quiero proponer se refiere a una doble limitación que creo observar en el uso de la palabra por el cine español contemporáneo:

Por un lado, cuando dos de los que considero mejores adaptadores del cine español, don Luis Buñuel y Mario Camus, se acercan a textos como la *Tristana* de Galdós o *Los santos inocentes* de Miguel Delibes, y además de hacer cine de verdad se permiten respetar expresiones originales, seguramente arcaicas o localistas pero de una riqueza indiscutible, los espectadores actuales se extrañan e incluso se incomodan porque no las entienden: cuando Saturna (Lola Gaos), en el primer caso, dice cosas como “A su padre tenía que salir este hijo: el que lo hereda no lo hurta”, o “Fue una cosa muy sonada: hasta en los papeles vino”, y Régula (Terele Pávez), en el segundo, comenta: “A ver si esto nos va a dar que sentir, señorito”, o “A mandar señorito, que para eso estamos”, o “Ponte quieto, Paco, que no están ahí los talentos”, cuando su marido le mete mano en la cama, el espectador actual resopla: “¡Qué antigualla!” y se pierden los exquisitos matices de esas expresiones, ya en desuso pero que pertenecen a nuestro patrimonio verbal por derecho propio.

Y en el extremo opuesto, el cine ha contribuido –aunque en menor medida que la ahora omnipresente televisión– a imponer formas verbales y expresiones que se presentaban como extraídas de la realidad en determinado momento y fueron prácticamente inventos de sus guionistas o directores para hacerlos pasar por el colmo de la modernidad. Dos ejemplos notorios, que supongo están en el pensamiento de todos: el cine de Almodóvar en los primeros años ochenta y el de Santiago Segura en los noventa. Nunca olvidaré que cuando se presentó un ciclo del primero en Londres, aparte de un gran éxito de público joven, se pudo comprobar que estaban convencidos de que en España, igual que en siglos anteriores los hombres iban por la calle vestidos de toreros y las mujeres de flamencas, ahora todos los jóvenes hablaban como los personajes de *Entre tinieblas* y *Laberinto de pasiones* y las abuelas lo hacían como Chus Lampreave. Y, en lógica correspondencia, los jóvenes de cualquier pueblo castellano pensaban que imitarles era ser “modernos”... Y no hablemos de Torrente,

sus muletillas y su atroz uso del español. Para comprobar los estragos que produce esa moda tan rentable, basta con aguantar, si se puede, diez minutos de cualquier “Gran Hermano”, “Salsa Rosa” o “¿Dónde estás corazón?”, aunque la pregunta debería ser, de una vez por todas: ¿Dónde estás, cerebro?

Porque no habría nada que objetar a la evolución del lenguaje con nuevas aportaciones. Entiendo que es un instrumento vivo, no fosilizado y en constante movimiento. Pero creo que debe ser hacia adelante, hacia un mayor enriquecimiento colectivo que aumente las posibilidades de expresión incorporándolas al riquísimo acervo acumulado durante siglos, nunca arrasándolo por razones burdamente comerciales o brutalmente ideológicas, que ése sería otro aspecto para exponer más despacio.

Acabaré con dos ejemplos extraídos de experiencias personales recientes:

1. En mis clases de cine, cada vez son más los alumnos que entregan sus comentarios de películas en lenguaje sincopado de móviles. Bien está. En aras de la rapidez y la concisión, estoy dispuesto a aprender lo que pueda de él. Pero es que cuando consigo descifrarlos me transmiten un pensamiento plano, sin matices, esquemático, poco más que un balbuceo. La concisión suele ser en realidad simpleza y observo una lamentable dificultad –de la que, desde luego, no son culpables ellos– para expresar ideas que me consta que son, por el momento al menos, bastante más ricas que lo que logran expresar en esos folios...

2. Por razones profesionales he tenido oportunidad de leer en los últimos tiempos muchos guiones de cortos y largometrajes que forman parte de proyectos consolidados de rodaje más o menos inmediato. No romperé la confidencialidad obligada, ni hablaré de las faltas de ortografía o de los errores de sintaxis más elementales. Pero me extendería con gusto y pavor al mismo tiempo en el atroz mimetismo con que se reproducen a mansalva expresiones –iba a decir gritos inarticulados– extraídas de películas de Quentin Tarantino y compañía. Y me espanta, sobre todo, la frecuente incapacidad para formular una simple idea que se supone libremente creada por quien quiere hacer con ella una película, para describir una situación de manera que se entienda algo, para conseguir que las frases de un personaje digan algo de su personalidad, más allá de exhibir una pobreza mental de descerebrados que se presentan como “reales”, o por lo menos verosímiles, creíbles, y no digamos ya si se ofrecen subrepticamente como “modelos”.

Debo recuperar, para concluir, algo que esboqué antes de pasada. Hablaba de los tiempos en que el dichoso doblaje, generalmente de películas norteamericanas –miren las carteleras y comprueben las recaudaciones semanales de taquilla– se realizaba en los laboratorios de cada país de destino. De unos pocos años a esta parte, los voraces amos de la industria han descubierto que ganan aún más –es decir, sacan todavía más dinero de cada país, a cambio de chucherías– si obtienen las copias ya dobladas a los distintos idiomas en sus propios laboratorios de California. Y los que había en España, gracias a los cuales los productores de cine español podían procesar sus películas con un coste medianamente razonable, están cerrando uno tras otro.

Si a eso unimos que la engañosa proliferación de multisalas de cine está ocultando a duras penas que llegará muy pronto el momento en que los grandes estrenos se realizarán vía satélite, y en las salas habrá sólo proyectores digitales y un descodificador con clave, de precio directamente proporcional a las expectativas comerciales del fabricante del engendro, ya me contarán qué productor español o europeo, o africano, o de cualquier otro lugar, va a disponer de medios para alquilar horas de satélite y emitir una película, no ya que nadie quiere ver, sino cuya existencia no conoce nadie, más allá de los cinéfilos de su país o de su comunidad autónoma.

Hace ahora trece años, el representante en España de las grandes transnacionales del cine norteamericano explicó, en público y sin el menor rubor, el designio de aquéllas: “Queremos –vino a decir– que en un futuro próximo las salas de cine de todo el mundo sean nuestras –es decir, suyas–, y los cines nacionales tendrán su espacio en las televisiones”. Regionales o locales, le faltó añadir. Así de claro. Y, mientras en Europa seguimos discutiendo si la famosa excepción cultural, las subvenciones y otras formas de protección de las culturas autóctonas son galgos o podencos, acabarán saliéndose con la suya.

Concluiré con una fórmula un tanto lapidaria para abrir la discusión: al patrimonio inmaterial de nuestra cultura audiovisual, al valor de la palabra en el medio cinematográfico, y al cine mismo, tal como hoy lo conocemos, le quedan dos telediarios y tres programas del corazón. En mi modesta opinión, por supuesto.



**La lírica trovadoresca:
una estrategia métrico-melódica (oral)
para la difusión de ideas y noticias
en la Edad Media**

Antoni Rossell
Universitat Autònoma de Barcelona

“Matadlos a todos, que Dios ya conocerá a los suyos.”

Arnaud de Amaury, Béziers, 22 de julio de 1209

Desde una situación privilegiada, punto de contacto entre el oeste mediterráneo y la frontera entre el Languedoc y el Roussillon, la fortificación de Peyrepertuse se funde anónimamente con las montañas rocosas, adoptando sus construcciones la sinuosa orografía de una alta y escarpada cadena montañosa. Situada en la proa rocosa que apunta al cielo y que domina los valles de las Corbières y de Fenouillèdes hasta el mar Mediterráneo, esta magnífica plaza fuerte fue escenario de uno de los conflictos medievales más sangrientos, y a la vez perversos de la historia medieval, en el que la pequeña nobleza occitana, protectora de trovadores, de la lírica cortesana y del amor cortés, tuvo que hacer frente a las aviesas e interesadas intenciones del papado y de la corona francesa.

Fueron los años en que Pere de Castellnau, monje de la abadía cisterciense de Fontfroide, recibió el legado del papa Inocencio III (1198-1216) a principios del siglo XIII para combatir la herejía cátara. Su fracaso ante Raimundo VI, conde de Tolosa, provocó la excomunión del noble tolosano. En el año 1208 –en Saint Geli–, Pere de Castellnau fue asesinado, según se cuenta, a manos de un hombre del conde de Tolosa. A raíz de esa muerte, el mes de marzo de 1208, el papa Inocencio III proclamó la cruzada contra las tierras occitanas. El inicio de la cruzada, el año 1209, con el asedio de Béziers, es un buen ejemplo de las prácticas del papado contra este grupo de nobles y burgueses que únicamente defendían su independencia religiosa y política. Una vez que las tropas francesas de los cruzados habían asediado la ciudad de Béziers y se disponían a tomarla, el 23 de julio de 1209, los jefes de la cruzada preguntaron al legado pontifical de Inocencio III, Arnaud Amaury, antiguo abad de Coteaux, arzobispo y conde de Narbona, de qué modo podrían identificar a los herejes para separarlos de los católicos. La respuesta fue brutalmente tajante: “Matadlos a todos, que Dios ya conocerá a los suyos”.

Peyrepertuse, refugio de los proscritos caballeros partidarios del legítimo duque de Carcasona, Trencavel, albergó en sus muros a los seguidores de la doctrina cátara, hasta que el 16 de noviembre de 1240, Guilhem de Peyrepertuse se sometió al sanguinario y feroz lugarteniente del rey francés, Simón de Monfort, y libró la plaza a las tropas invasoras fran-

cesas de Luis IX, San Luis (1214-1270), hasta que su pertenencia a la corona francesa se certificó con el Tratado de Corbeil, firmado en 1258 entre el monarca catalán Jaime I de Aragón y Luis XI de Francia.

El conflicto “cátaro” generó todo tipo de odios y simpatías, de tal modo que movilizó a una importante parte de la población de Occitania (sur de Francia) a defenderse de la agresión, e incluso al martirio. La proclamación de “cruzada” por parte del papado y la autorización para matar, destruir y saquear las tierras occitanas con la bendición papal generaron una actitud tan feroz y despiadada por parte de las tropas del norte, que provocó en la mayoría de los casos, la destrucción de la cuna de la nobleza que había promocionado la cultura de la cortesía, y el martirio de una tendencia religiosa que por su ética y moral ponía en evidencia los desmanes y la inmoralidad de la Iglesia católica en esos tiempos.

La predicación de la cruzada y de la contracruzada, las arengas a los nobles occitanos y sus aliados para que combatieran al rey de Francia, y las noticias de uno y otro bando, tuvieron como protagonistas a trovadores y juglares. Con sus técnicas poéticas y musicales y con su voz difundieron mensajes y noticias de manera tan eficiente que movilizaron a buena parte del sur de Francia. Los mensajes difundidos oralmente en la Edad Media tenían la función de informar y de influir en el público; es decir, crear estados de opinión y movilizar a nobles y cortesanos. Estas composiciones líricas cantadas usaban las técnicas propias de la lírica trovadoresca basada en la imitación (métrica, musical y poética), y esa imitación se materializa en un género lírico denominado por los propios trovadores como sirventés.

Un sistema de comunicación e información social:

El sirventés como sistema lírico (poético y musical) se componía a partir de materiales métricos, melódicos y poéticos ya conocidos, con el objetivo de asegurar la transmisión y la recepción del texto: un sistema de composición melódica a partir de la imitación de melodías preexistentes. Esta técnica, que los trovadores utilizan en un gran número de sus composiciones, es lo que modernamente llamamos *contrafactum*; o sea, la aplicación de una melodía preexistente a un nuevo texto, a partir del mismo esquema métrico y de la misma naturaleza de las rimas en los dos textos, con lo cual es posible la aplicación de la melodía del texto preexistente al nuevo texto. Este sistema de composición fue heredado de la liturgia gregoriana, y más concretamente del sistema de composición de los *tropos*, y de ahí la acepción de “trovadores/*tropatores*”. En el género del sirventés era preceptivo que la melodía fuera preexistente, pero no se trata de un detalle anecdótico, sino que el hecho de que la melodía fuera conocida por el auditorio, supondría la rápida divulgación del texto. El objetivo no es otro que la rápida memorización del texto y su divulgación, convirtiéndose en un medio efectivo de comunicación y propaganda de tipo ideológico y político, pero también moral y satírico.

Los trovadores denominaron a las composiciones que utilizaron este sistema como sirventés. Más tarde, tal denominación –y sin dejar de utilizar la técnica de imitación métrico-melódica– pasará a designar las composiciones que divulgan noticias sobre personas, hechos históricos, temas morales o simplemente de escarnio, burla o de tema político.

La característica más importante de este género es la de estar ligado, por la imitación, al género cortés y a unos grupos políticos culturales afines, aunque no necesariamente cercanos geográficamente. La “virtud” de este género (Asperti, 2000) no reside únicamente en el sistema de confección o de construcción formal, sino en la interdependencia del repertorio cortés por excelencia: la *canço* (canción de amor). El género amoroso suministra al sirventés un bagaje poético y musical ya difundido, conocido y asimilado como un modelo ético de “clase”. Con este bagaje y con un grupo social integrado no sólo por individuos de un cierto nivel económico (nobleza), sino también cultural (nobleza, clérigos, burguesía, intelectuales, trovadores, juglares...), el género del sirventés nace en un medio favorable para su desarrollo y arraigo en la sociedad medieval. Además del grupo social, el género goza de una complicidad de esa sociedad afin a una ética que prima la laicidad, la individualidad y la autonomía política. Y todo ello revierte en una posición compartida de ese grupo social en temas morales, religiosos y políticos; es decir, una toma de posición común en temas de política internacional respecto al papado, a las pretensiones de expansión de ciertas coronas europeas, o en temas de ética política, pero también en la defensa de sus principios, tanto con la poesía como con las armas:

“La questione che intendo porre riguarda la collocazione di massima del sirventese in una generale classificazione tipologica delle scritture volgari e della cultura laico-cortese: sotto questo profilo mi pare indubbio che la dignità formale e la specificità espressiva del genere vengano acquisite verso la fine del XIII secolo attraverso la sua rimodulazione entro canoni formali desunti dalla canzone amorosa” (Asperti, 2002; p. 549).

El término sirventés aparece en textos occitanos y franceses a mediados del siglo XII, aunque según Asperti el sirventés aparece como género entre 1170 y 1180 con Guilhem de Bergueda y Bertran de Born (Asperti, 2002), de los que trataremos más adelante. Ya en la Edad Media había dos etimologías de sirventés: una, la que hacía referencia al préstamo métrico-melódico de la composición, y otra, la que atribuía este repertorio al ámbito social del “sirviente”. El trovador catalán Cerverí de Girona [...1259-1285...], dirigiéndose a Pedro el Grande de Aragón (1276-1285) en el sirventés *Juglar prec vos, ans que mortz vos aucia* [BdT 434.^a, 29], se autodenomina como su sirviente *seus sers*, y sabemos que empezó su carrera lírica junto a la noble familia de los Cardona y que se le menciona como *joglars*, actividad que debió de ejercer antes de ser trovador.

Según el tratado anónimo de autor catalán, *La doctrina de compondre dictatz* (del último decenio del siglo XIII a la primera mitad del siglo XIV), y que según Riquer es “muy breve, pero que clasifica y define con perfección los géneros literarios” (Riquer, 1975; p. 32), define el sirventés como:

“Si vols far sirventez, deus parlar de fayt d’armes e senyalladament, o de lauzar de senyor, o de mai dit o de qualques feyts qui novellament se tracten; [...] E deus lo far d’aytantes cobles com ser la cantar de que prendras lo so; e potz seguir las rimaz contra semblantz del cantar de que prendras lo so; atresi lo potz far en altres rimes.”

“Serventetz es dit per ço serventetz per ço com se serveix e es sotsmes a aquell cantar de qui pren lo so e les rimes; e per ço cor deu parlar de senyors o de vassalls, blasman o castigan o lauzan o mostran o de faytz d’armes o de guerra o de Deu o de ordenances o de novelletatz.”

[“Si quieres componer sirventeses, debes hablar de hechos de armas en concreto, o de alabanza a un señor, o de noticias nuevas, o de sucesos de actualidad; [...] Y debe tener tantas estrofas como las del modelo del que hayas sacado la música; y puedes imitar sus rimas del modelo; y también puedes utilizar otras rimas.”

“Sirventés es denominado como sirventes porque se sirve y está sometido al modelo del que toma la música y las rimas; y por esta razón tiene que hablar de señores y de vasallos, criticando, hablando mal, alabando o mostrando hechos de armas o de guerra, o de Dios, o de disposiciones o de noticias.”]

En *D’un sirventes no.m cal far loignor ganda* (BdT 80,13, vv. 1-8, y 25-32) de Bertran de Born (...1159-1195/1215) encontramos la designación de sirventés junto a la mención explícita de la adopción de un modelo métrico-musical previo (*contrafactum*); en él afirma que compone su composición con el *so* (métrica y música) de la *Alamanda* refiriéndose a la *canço* de Giraut de Bornelh *Si.us quer conselh, bel’amiAlamanda* (BdT 242,69 ♪):

“I

*D’un sirventes no.m cal far loignor ganda,
tal talan ai que.l diga e qe l’espanda,
car n’ai rason tant novella e tant granda
del Joven Rei q’a fenit sa demanda
son frair Richart, pois sos paire.l comanda;
Tant es forsatz!
Pois N’Aenrics terra non ten ni manda,
Sia reis dels malvatz!”.*

“IV

*Conseill vuoill dar el son de “N’Alamanda”
Lai a.N Richart, si tot no lo.m demanda:
Ja per son frair mais sos homes non blanda.
Nonca.is fai el, anz asetga e.ls aranda,
Tol lor chastels e derroca et abranda
devas totz latz.
E.l reis tornei lai ab cels de Garlanda
e l’autre, sos coignatz.”*

[“I. De un sirventés no me hace falta dar un gran rodeo, tal es el deseo que tengo de decirlo y de difundirlo, pues tengo un motivo tan novedoso y extraordinario sobre el joven rey que ha renunciado a su demanda por su hermano Ricardo, porque su padre se lo ordena; ¡de qué modo ha sido obligado a ello! Ya que Enrique no tiene ni gobierna tierra, ¡que sea el rey de los miserables!”]

[“IV. Quiero dar un consejo con la melodía de la Alamanda allá a Ricardo, aunque no me lo haya pedido: Que su hermano no trate a sus vasallos con clemencia. Él no lo hace de otro modo, al contrario, que los asedie, les arrebathe sus bienes, les derribe e incendie sus castillos por todas partes. Y que el rey vaya al torneo con los de Garlanda y con el otro, su cuñado.”]

Como vemos, el elemento métrico-melódico es esencial y previo al contenido, y según Storost (1931), la definición atiende al mismo tiempo al aspecto poético, a la melodía y a la estructura métrica.

Según Martín de Riquer (1975), podemos clasificar el sirventés en cuatro grandes apartados: el sirventes moral, el personal, el sirventés político y el sirventés literario. Esta clasificación obedece al apartado que el investigador catalán denomina “géneros condicionados por su contenido”; no obstante, el sirventés es ante todo un género que, como veíamos en la definición del tratado medieval, parte del condicionamiento formal de una estructura métrica y una melodía preexistentes, ésa es la realidad originaria de su naturaleza. La adopción de este sistema de composición métrico-musical por diferentes contenidos, no sólo el político sino también el amoroso, venía dada por su eficiencia comunitiva. Definir este género exclusivamente por el contenido de sus poesías lleva a la confusión. Así, Riquer en su clasificación de sirventés, en el capítulo de “sirventés político” y en el apartado de la Reconquista española, presenta como ejemplo cuatro poesías: *Emperaire, per mi mezeis* (BdT 293,22), *Pax in nomine Domini* (BdT 293,35 ♪) de Marcabru (...1130-1149...), *Oimais no-i conosc razo*, (BdT 155,15) de Folquet de Marselha (...1178-1195/1231), y *Senhors, per los nostres peccatz* (BdT 174,10) de Gavaudan (...1195-1211...), cuando todas son en realidad –si nos atenemos, como afirma Riquer, a la definición por el contenido– canciones de cruzada. Aunque no se podría excluir que alguna de estas poesías fuera compuesta a partir de un modelo preexistente; en el segundo ejemplo que Riquer cita de Marcabru (BdT 293, 35; vv. 1-2 ♪), el trovador deja bien claro que él es el autor del texto, de la métrica y de la música en la primera estrofa de la composición:

*“Pax in nomine Domini!
Fetz Marcabrus lo vers e.l so.”*

[“¡Paz en nombre de Dios! Marcabru ha hecho el verso y la música”]

Marcabru quiere aclarar que no ha compuesto un sirventés ni se ha apropiado de la música de ningún otro trovador, sino que reivindica tanto la originalidad de la obra, como la autoría del texto y de la música. Por tanto, no se trata de un sirventés. Riquer, consciente de la diferencia entre ambos géneros, justifica la inclusión de las canciones de cruzada con las

siguientes palabras: “Aquí es posible incluir el género llamado *canço de cruzada*, pues de hecho se trata de auténticos sirventeses escritos con la finalidad expresa de animar a los cristianos a participar en las cruzadas” (Riquer, 1975; p. 57). Las palabras de Marcabru demuestran lo contrario. Según nuestra opinión, creemos que mezclar un género que se define por el sistema de composición con otro que se define por su contenido, genera confusión. Si se quiere unir ambos géneros bajo un mismo epígrafe, lo más lógico sería definir esos textos como “canción política”, y no utilizar un género muy delimitado en la Edad Media como el sirventés para designar a otro género también muy delimitado como el de la “canción de cruzada”. La utilización del método de Riquer redefiniendo acepciones medievales a partir de concepciones subjetivas modernas se traduce en un distanciamiento de las denominaciones medievales, y, por tanto, conduce a conclusiones erróneas.

Siendo nuestro objetivo los repertorios orales que difunden noticias en la Edad Media (la voz y la noticia), consideraremos en este artículo tanto las canciones de cruzada, como el sirventés como géneros de difusión de información y noticias. Dada la capacidad de divulgación de una melodía preexistente ya conocida, el sirventés como sistema de composición lírica se consolida como práctica habitual en la transmisión de información social, literaria y política, y como género autónomo en la lírica medieval europea.

La razón por la que en algunos textos los trovadores explicitan que están componiendo un “sirventés”, y no en todos los casos lo hacen exclusivamente en textos políticos, es porque quieren resaltar que su composición goza de un préstamo melódico, lo cual –vista la extensísima práctica y el prestigio de la imitación en la Edad Media (Meyers, 1987, y Gruber, 1983)– significaría, por una parte, un valor añadido y, por otra, despertar la curiosidad del público por reconocer el modelo imitado. El reconocimiento del modelo significaría que uno forma parte del círculo de “entendedor”, y, por tanto, un factor de prestigio, o de valorización personal. Es el caso de Guilhem de Berguedá (...1138-1192...), cuando el trovador catalán utiliza el sirventes como un instrumento de protección personal contra agresiones externas, tal como afirma en la primera estrofa de su famoso sirventés *Ara voill un sirventes far* [BdT 210, 3, vv. 1-12]:

*“Ara voill un sirventes far
tal qe, qan l'aurai bastit,
non hai negun tant ardit
enimic no.s posca pensar
qe si m'offen qe ja mais fi ni patz 5
aia de mi tro qe.n sia venjatz;
ez al comte o fis l'autrier un ser
aissi del tot conoisser e saber,
q'el poc al bai feran
grazir qe.l trais a port; 10
mas no.s crega estort
mentr'hai lanza ni bran.”*

[“Ahora quiero componer un sirventés, de tal manera que –una vez que lo haya construido– no tendrá ningún enemigo tan valiente que no pueda pensar –si me ofende– que no tendrá ni paz ni amistad conmigo hasta que yo me haya vengado de él; y el otro día se lo hice saber al conde, que tuvo que agradecerle al caballo que lo llevara a buen puerto; pero que no piense que esté sano y salvo mientras yo tenga lanza y espada.”]

Trovadores y sirventeses:

Guillem de Berguedà es uno de los compositores de sirventeses en lengua occitana y de obra conservada más conocidos, pues de él se conservan veinte sirventeses. Sólo le preceden –en cuanto a número de sirventeses conservados– Peire Cardenal y Bertrán de Born. Peire Cardenal (...1225-1272...), que según su vida (Boutière, 1973; p. 335): *anava per cortz de reis e de gentils barons, menan ab si son joglar que cantava sos sirventes. E molt fo onrat e grazitz per mon seignor lo bon rei Jacme d'Arragon e per onratz barons* [iba por las cortes de reyes y de gentiles nobles, llevando consigo a su juglar que cantaba sus sirventeses. Fue muy honrado y celebrado por mi señor el buen rey Jaime de Aragón y por nobles barones] compuso cerca de setenta y cinco sirventeses, morales y políticos; Bertran de Born más de treinta sirventeses. A éstos les siguen, como decíamos, Guillem de Berguedà, con veinte sirventeses; Giraut de Bornelh (...1165-1200), con quince sirventeses; Sordel (...1225-1270...), con ocho sirventeses; Bonifaci Calvo (...1250-1270...), con seis sirventeses morales, cuatro políticos, y uno de sus sirventeses está escrito en occitano, gallego-portugués y francés; Raimon de Miraval (...1180-1213...), con cinco sirventeses; Bernart Marti (segunda mitad del siglo XIII), con cinco sirventeses satíricos y morales; Guilhem de Montanhagol (...1233-1258...), con siete sirventeses morales y políticos; Raimbaut de Vaqueiras (...1155-1205...), con tres sirventeses; Cercamon (segundo tercio del siglo XIII), con dos sirventeses morales; Pons de la Guardia (...1166-1168...), con un sirventés satírico, y Paulet de Marselha (...1265-1276...), con un sirventés. Son los trovadores occitanos los que más cultivan el género del sirventés, pero también otros trovadores medievales de otros ámbitos lingüísticos cultivaron el sirventés. Entre los *trouvères*, o trovadores del norte de Francia que redactaron sus poesías en francés antiguo, Conon de Béthune (segunda mitad del siglo XII) compuso sirventeses, y en la lírica gallego-portuguesa, la única composición de Johan Soares de Pava (fines del siglo XII), *Ora faz ost' o senhor de Navarra* ♪, es un sirventés político contra el rey de Navarra, *contrafactum* de la canción de amor *Ahi! Amors, com dure departie* ♪ del *trouvère* Conon de Béthune; Pero da Ponte (primera mitad del siglo XIII) fue autor de treinta y tres sirventeses; y Pedro de Barcelos (...1285-1354), de un sirventés moral.

De todo el repertorio románico, el occitano es el más numeroso. Hemos mencionado al francés y el gallego-portugués, y del italiano, refiriéndose al sirventés, Corrado Bologna (1999; pp. 272 y 273) escribe:

“[...] *Così e appunto, nella Corte meridionale. A fronte delle centinaia di sirventesi provenzali (esemplificando con un solo caso lampante, sul piano di storia delle forme poetiche) la ‘forma-sirventese manca del tutto’ in Sicilia en el Minnesang, mentre è assai rara anche nella Francia del Nord (lo notava un saggio troppo*

spesso trascurato di Istvan Frank, apparso poco prima della sua morte, nel 1955). E a rigore neppure può ridursi alla forma-tipo il 'sirventes 'lombardesco' [...]. In somma è in lingua d'oc che in Italia si scrivono sirventesi, e a farlo sono essenzialmente poeti provenienti dalla Francia".

Sirventés y juglaría:

Es en el ámbito de la parodia y del escarnio donde Witthoeff (1891) identificaba la aparición del sirventés al mundo de la juglaría. Los primeros sirventeses no abordan abiertamente el conflicto bélico, sino más bien el género satírico; así, el trovador Marcoat (segundo tercio del siglo XII), contemporáneo de Marcabru, escribe una sátira contra Domain Serena, mutilado de la mano derecha y antiguo soldado [BdT 294,1, vv. 1-3]:

*"Mentre m'obri eis huisel
Un sirventes escu[r] bel
En giteira inz s'arena".*

[“Mientras que yo me abro esta pequeña puerta, yo tiraré sobre esta arena un sirventés oscuro y bello.”]

Dentro del ámbito de la parodia contamos con el inestimable sirventés paródico de Peire d'Alvernha (1149-1170), *Cantarai d'aquests trobadors* [BdT 294, 1], escrito en un lugar no identificado de Gascuña, en el que nos describe en tono humorístico a una serie de trovadores (una galería paródica) donde figuran caracterizados los poetas reunidos en una fiesta que se debió de celebrar en dicho lugar. El Monge de Montaudon (...1193-1210...) escribió en 1195 otra galería paródica más amplia, inspirada en la de Peire d'Alverna, *Pois Peire d'Alvernh'a chantat* [BdT 305,16]. En una composición de Raimon d'Avinhon (primera mitad del siglo XIII), de registro juglaresco y de transgresión social, y en el mismo contexto, aparecen las acepciones de “sirviante”, “sirventés” y “juglar” [BdT 394,1, vv. 1-14]:

*"Sirvens sui avutz et arlotz,
e comtarai totz mos mestiers,
e sui estatz arbalestiers
e portacarn e gualiotz
e rofians e baratiers
e pescaires et escudiers,
e sai ben de peira murar,
pero de cozir non trop par,
e mauta portei mantas ves
et ai mais de cent auzels pres;
e sui trobaires bels e bos,
qu'eu fas sirventes e tensos,
e sui joglars desavinens
e de set ordes sui crezens."*

[“He sido sirviente y holgazán, y os explicaré todos mis oficios; he sido balletero y carnicero y condenado a galeras, rufián y tramposo, pescador y escudero; y sé levantar paredes de piedra, y en coser no tengo igual, y muchas veces he llevado mortero, y he cazado más de cien pájaros; y soy un buen y gentil trovador, porque compongo sirventeses y debates, y soy un juglar malcarado, y creo en los siete órdenes.”]

En la *Vida* de Marcabru se atribuye al sirventes un carácter paródico (Boutière-Schutz-Cluzel; p. 10):

“[...] Trobair fo dels premiers c’om se recort. De caitivetz vers e de caitivetz sirventes fez, e dis mal de las femnas e d’amor”.

[“[...] Fue trovador, de los primeros de los que se recuerde. Hizo versos y sirventes malintencionados, y habló mal de las mujeres y del amor.”]

Todo sirve para defender los propios argumentos, como cuando Peire de la Caravana (tercer cuarto del siglo XII) anima a los lombardos a oponerse a la dominación imperial proponiendo una alianza entre italianos en *D’un sirventes faire* (BdT. 334, 1) en la que no duda en burlarse de la fonética de los alemanes:

*“La gent d’Alemaigna
Non voillatz amar,
Ni ja sa compaigna
No-us plaza usar,
Car cor m’en fai laigna
Ab lor sargotar.
Lombart, be-us gardaz,
Que ja no siaz
Peier que compraz,
Si ferm non esta”.*

[“No queráis festejar a la gente de Alemania, ni deseéis estar en su compañía, pues me molestan con su charloteo. Lombardos, estad alerta, si no os mantenéis firmes acabaréis peor que los esclavos”.]

Estos ejemplos nos acercan al mundo de la juglaría, y de hecho el sirventés aparece unido a los *ensenhamens* de los juglares, composiciones literarias hiperbólicas y humorísticas que enumeran los conocimientos poéticos, literarios y musicales que un juglar debería tener. El trovador Guiraut de Calanson, por ejemplo, en su *sirventes-ensenhamen* *Fadet joglar* exige que su juglar toque al menos nueve instrumentos.

También Giraut de Bornelh (BdT 242,27) menciona la palabra sirventés en el ámbito de significado de la juglaría, pero en un contexto bélico:

*“Cardalhac, per un sirventes
M’es dich que’n venretz soldaders”.*

[“Cardalhac, por un sirventés he sabido que os habéis convertido en un mercenario.”]

A favor de la guerra: *Guerra mi play quan la vei comensar, Blacasset (BdT 96,6)*

La lírica trovadoresca es el medio de comunicación de su tiempo, hay quien equipara la labor del trovador y del juglar con la del periodista moderno, y las composiciones líricas eran el vehículo idóneo para la divulgación de las ideas y de consignas de todo tipo. El sirventés se utiliza –sobre todo– para la propaganda política, y la guerra es una de las protagonistas del sirventés, tanto por sus referencias a hechos históricos como por la apología que de ella se hace. Buena muestra de ello es la composición *Be.m platz lo gais temps de pascor* (BdT 80,8a vv. 1-10) del trovador Bertrán de Born que utilizó la melodía de la canción de amor de Giraut de Bornelh *Non puesc sofrir q’a la dolor* (BdT 245,51 ♪):

*“Be.m platz lo gais temps de pascor
que fai foillas e flors venir;
e plaz mi, qand auch la baudor
dels auzels que fant retentir
lor chan per lo boscage;
E plaz me, qand vei per los pratz
tendas e pavillons fermatz;
et ai gran alegratge,
qand vei per campaigns rengatz
cavalliers e cavals armatz”.*

[“Me gusta el alegre tiempo de primavera, que hace brotar hojas y flores; y me gusta cuando oigo la alegría de los pájaros que hacen resonar su canto por el bosque; y me gusta cuando veo las tiendas montadas, así como los pabellones en los prados; y siento una gran alegría cuando veo alineados en el campo a los caballeros y a los caballos armados.”]

Y, en el mismo sentido, los textos de Blacasset (...1233-1242...) nos muestran el gusto del trovador por la actividad bélica (BdT 96,6, vv. 1-7, y BdT 96,3.^a, vv. 1-10):

*“Guerra mi play quan la vei comensar,
quar per guerra vey los pros enansar,
e per guerra vey mantz destriers donar,
e per guerra vey l’escas larc tornar,
e per guerra vey tolre e donar,
e per guerra vey la nueigz trasnuechar,
don guerra es drechuriera, so.m par”.*

["Me gusta la guerra cuando la veo empezar, pues por la guerra veo prosperar a los nobles, y por la guerra regalar muchos corceles, y por la guerra que el avaro se vuelve generoso, y por la guerra veo tomar y dar, y por la guerra veo trasnocharse, por lo que me parece que la guerra es algo justo."]

De estos versos se desprende una defensa a ultranza de la actividad bélica como patrimonio del señor, que, por un lado, enaltece su virtud y su condición y, por otro, beneficia económicamente a sus súbditos, en este caso al trovador:

*"De guerra sui deziros
E no l am trega ni patz
E, can vei cavals armatz,
Sordel, sui ric e joios.
Per q'eu del comte volria
Que non anes pauz qeren,
En Sordel, car ai talen
C'auzis en luec comunal
Cridar 'Tolosa reial!
tan tro qe nostr'on lur sia."*

["Deseo la guerra y detesto la tregua y la paz, y cuando veo los caballos armados, Sordel, estoy alegre y contento. Porque me gustaría que el conde no fuera buscando la paz, Sordel, pues tengo ganas de que en un lugar público se oiga gritar 'Tolosa real' hasta que [la victoria] sea nuestra o suya."]

Esta apología bélica tenemos que entenderla como el sistema de progreso económico de los pequeños caballeros, y para convencer a los grandes señores y monarcas es necesario publicitarlo mediante un medio eficiente, en este caso el sirventés.

El sirventés, utilizado como propaganda política, en ocasiones se presenta como elogio a los monarcas, unas veces por encargo de éstos, y otras, como en el caso del trovador gascón Marcabru en *Al partir del brau tempier* (BdT 293,3), por ver en ellos a los protectores de las virtudes caballerescas, en concreto en la persona de Alfonso VII de Castilla y de León, cuya corte había visitado entre 1140 y 1145. De hecho se trata del testimonio más antiguo de relaciones entre los trovadores y las cortes peninsulares. El mismo trovador en *Empereire per mi mezeis* (BdT 293,22), además de referirse elogiosamente a Alfonso VII y a sus vasallos, se refiere al rey navarro García V Ramírez. Hacia 1145, Marcabru abandona la corte de Alfonso VII y se dirige a Catalunya, donde Ramón Berenguer IV se preparaba para un nuevo encuentro con los almorávides (1148-1149) y es en esos años cuando conoce al señor de Cabrera y escribe el famoso *Vers del Lavador: Pax in nomine Domini* (BdT 293,35, vv. 55-63). El *marques* que aparece en esta composición no es otro que Ramón Berenguer IV, marqués desde 1149 de Tortosa y Lérida:

"VII

*En Espaigna sai, lo Marques,
e cill del temple Salamo,
sofron lo pes
e l fais de l'orguoi ll paganor,
per que jovens cuoi ll avol laus;
el critz per aqest lavador
versa sobre ls plus rics captaus
fraitz, faillitz, de proeza las,
que non amon joi ni deport”.*

“Aquí en España el Marqués y los del templo de Salomón sufren el peso y la carga del orgullo de los paganos, por lo que la juventud es criticada; y el grito por este ‘lavador’ está dirigido a los más ricos capitanes, flojos, decaídos, aburridos de la intrepidez, que no aman ni la jovialidad ni el solaz.”

Crítica social: *Per lo mon fan li un dels autres rancura*, Guilhem de Montanhagol (BdT 225,12)

A medida que la lírica trovadoresca se afianza como un sistema de comunicación político y social, el sirventés se convierte en el medio de crítica social, personal, religiosa, política, moral y poética más eficaz. El trovador Guiraut Riquier tuvo al monarca castellano Alfonso X como referente ético y moral, tanto en asuntos que concernían a la juglaría como en cuestiones de moralidad. Así, a principios de 1276, se dirige al monarca castellano para advertirle que el mundo ha caído en la corrupción, y que los santos lugares de Tierra Santa se han perdido por culpa de los poderosos porque lo han considerado como un negocio *en mercat o an tengut*, y están más atentos a sus asuntos personales que a los del alma y de la cristiandad (Longobardi, 1982-1983; pp. 65-70).

La preocupación por la ética y la moralidad está presente desde el principio de la poesía occitana con Marcabré que critica a la nobleza tanto por su ociosidad ante las campañas contra los infieles (*Pax in nomine Domini*, BdT 293,35 ♪), como por su falta de escrúpulos al seducir a villanas (*L'autrier jost'una sebissa*, BdT 293,30 ♪), hasta los trovadores de las últimas generaciones, como Peire Cardenal (BdT 335,18 vv. 1-5), que afirma que se sirve del sirventés para mostrar la verdad:

*“De sirventes sueilh servir
Sai sus on eron volgut,
Don't ai manz vils vols tolgut
Per far fals fatz escarnir
E que hom ves valor vir”.*

[“Yo acostumbro a servirme de los sirventeses, aquí donde ellos eran queridos; por ellos yo he suprimido muchas malas intenciones con el fin de hacer escarnecer las falsas acciones, y para que la gente (hom) se gire hacia el mérito.”]

A menudo, la crítica social está dirigida hacia los ricos, pero no desde la clase humilde, sino desde los mismos trovadores que conviven con la aristocracia, como Guilhem Rainol d'At (...1204-1238...) que le reprocha a la nobleza su cobardía ante los clérigos (BdT 231,2, vv. 13-24):

*“Si.m qers ni.m vols demandar
don es traitz aquest semblanz:
dels rics, qar per lor enganz
los vol Deus tant abaissar
q'us frevols pobols petitz,
armatz de sobrepelitz,
q'anc mais az enan no.s trais,
lor tolon tors e palais,
e.s fan contr'els tan temer
que contra lor fals poder
han bastit un segle nou,
e no son mas oitz o nou”.*

[“Si me lo pedís y queréis preguntarme de dónde sale todo esto (os lo diré): De los ricos, a los que Dios quiere humillar por sus engaños, porque un débil y pequeño grupo armado de sobrepellices, que nunca fue capaz de nada, les quitan sus torres y palacios, y se les antojan tan temibles que –contra su falso poder– han construido un mundo nuevo, y no son más de ocho o nueve.”]

Los ricos son criticados tanto por su avaricia como por su falta de virtudes, tal como escribe Peire Cardenal (BdT 335,49 vv.1-8 ♪):

*“Rics homs que greu dis vertat e leu men,
e greu vol patz e leu mou ocaizon
e dona greu, e leu vol c'om li don,
e greu fa ben e leu destrui la gen
e greu es bos e leu es mals als bos,
e greu es francs, e leu es erguelhos,
e greu es larcs e leu tol e greu ren
Deu cazer leu d'aut luoc en bas estatge”.*

[“El hombre rico que difícilmente dice la verdad y miente fácilmente, que difícilmente quiere la paz, y fácilmente mete bulla, que es avaricioso, y pretende que se le dé fácilmente, que difícilmente hace el bien y con toda facilidad perjudica a la gente, que difícilmente es bueno, y fácilmente es malo para con los buenos, y difícilmente es franco, y fácilmente es orgulloso, y difícilmente es generoso, y fácilmente toma y difícilmente da, tiene que caer fácilmente desde el alto lugar (en el que está) hasta lo más bajo.”]

Los nobles, por el hecho de serlo, tenían la obligación social de acoger en sus cortes a juglares y trovadores. Si no lo hacían, se consideraba que no estaban a la altura de su posición social. Uc de Sant Circ escribe un sirventés (BdT 457,38) fechado entre 1253 y 1255 contra Manfredo II Lancia, en el que el trovador ironiza sobre el título de marqués, debido a que éste, después del desastre económico de su padre Manfredo I, marqués de Busca, apenas utilizó el título. En la poesía se queja no sólo de la falta de hospitalidad del marqués, sino de las pésimas condiciones de vida y del mal carácter y condición del personaje:

I

*Tant es de paubra acoindansa
E de chativa semblansa
Lo Maifres
Lanssa c'om clama marques,
Que qui-l ve pert benanansa
E cobra enui e pesansa
Quar non es
El seu cors neguna res
Don hom aia esperansa
Que-n traga nulla alegransa,
E sa fes
Non es ferma ses fermansa.*

II

*Mal acoill e parla e sona
E mal maja e beu e dona
E mal viu
E fai croi senblan chaitiu,
Et ab neguna gent bona
No s'atrai ni no s'adona,
Et esquiu
Lo trobaretz e pensiu;
E cel que ve sa persona
E la garda e la faissona,
Ni s'i pliu,
Tot son afar desazona”.*

[“I. Manfredo de Lancia, a quien alguien llama ‘marqués’, es de tan pobre acogida y de rostro mezquino que quien lo ve pierde la tranquilidad, y gana en enojo y en aflicción, pues nadie espera de él alegría alguna, y su palabra no es firme, excepto si no hay una garantía.

II. Acoge mal, habla y grita, come, bebe y no es generoso, vive mal y parece un desgraciado, y no trata ni se prodiga con gente buena, y (siempre) lo encontraréis

esquivo y meditando; y el que se fía de él, lo considera, lo mira y planea asuntos con él, malogrará su empresa.”]

Contra la Iglesia: *Roma enganairitz*, Guilhem Figueira (BdT 461,23)

La Iglesia no está exenta de las críticas de trovadores y juglares. El Papa y sus ministros eran señores feudales, y los intereses de la aristocracia y de los religiosos a menudo eran fuente de conflictos entre laicos y religiosos, tal como podemos leer en el sirventés de Guilhem de Montanhagol (BdT 225,12, vv. 1-8), trovador de la primera mitad del siglo XIII:

*“Per lo mon fan li un dels autres rancura,
li clerc dels laycs e.l laic d’elhs eyssamen,
e li poble.s planhon de desmezura
de lot senhors, e.l senhor d’elhs soen.
Aissi es ples lo mons de mal talen;
mas ar venon sai debes Orien
le tartari, si Dieus non o defen,
que’ls faran totz estar d’una mensura”.*

[“En el mundo, unos y otros se tienen rencor; los clérigos de los laicos y éstos de los otros así mismo. Y los pueblos se quejan de la desmesura de sus señores, y amenudo los señores de ellos. De este modo, el mundo está lleno de mala voluntad; pero ahora –desde Oriente– vienen los tártaros, que, si Dios no lo evita, a todos medirán con la misma vara.”]

(Guilhem de Montanhagol, 225,12, vv. 1-8)

La actitud del papado en cuanto al conflicto cátaro y los continuos desmanes de la Iglesia católica y sus representantes generan una serie de composiciones críticas por parte de los trovadores; estas críticas se propagan y difunden mediante el sirventés; la actuación de los ministros de la Iglesia y su posición política y de alianzas le valieron no pocas críticas por parte de los trovadores. Así, Guilhem Figueira (...1215-1240...), tomando el estrofismo, y quizá la melodía de la canción mariana anónima *Flors de Paradis, regina de bon aire* (BdT 461,23), escribe (BdT 217,2, vv.8-14):

*“No.m meravilh ges, Roma, si la gens erra,
que.l segle avetz mes en treball et en guerra,
e pretz e merces mor per vos e sosterra,
Roma enganairitz,
qu’etz de totz mals guitz
e cima e razitz, que.l bons reis d’Englaterra
fon per vos trahitz.”*

[“No me extraña nada, Roma, si la gente se equivoca, porque habéis puesto al mundo en guerra y en dificultades, y el mérito y la piedad mueren y están bajo

tierra. Roma embustera, sois la guía, cima y raíz de todos los males, porque habéis traicionado al buen rey de Inglaterra (Juan Sin Tierra).”]

Por su parte, Gormonda de Montpelhier (*Greu m'es a durar quar aug tal descrezensa*, BdT 177,1) responde airadamente con el argumento opuesto imitando la estrofa y las rimas de Figueira, y cantándola con su misma música.

Los trovadores se muestran extremadamente críticos con la Iglesia católica, sobre todo por la falta de escrúpulos de la institución ante ciertas opciones políticas y por la falta de moralidad de sus vicarios. La perspectiva de la crítica es laica, y en ningún momento se pretende o se confía en que la actitud o la moralidad de la Iglesia y de sus ministros pueda cambiar, tal como podemos leer en el texto de Bertrán Carbonel (BdT 82,16, vv. 1-8):

*“Tans ricx clergues vey trasgitar
enaisi col trasgitaire,
que filha c'an de comayre
fan lur nepta al maridar;
et atruep ne d'autres fols vers
que an tan d'ipocrizia
c'om non conoys lor bauzia
ni.ls enjans don lor ven l'avens”.*

[“Veo a tantos clérigos haciendo juegos de manos como si fueran prestidigitadores, que la hija que tienen de su comadre, la convierten en sobrina cuando la casan; y entre ellos los hay de muy locos, con una hipocresía tal que es imposible conocer su falsedad y los engaños de donde ha salido su riqueza.”]

Tampoco la Inquisición se libra de las críticas, ya que se condena su arbitrariedad, aunque propugnando una acción pacífica y conciliadora respecto a los herejes, cátaros en este caso:

*“Ar se son fait enqueredor
e jutjon aissi com lur plai.
Pero l'enquerre no.m desplai,
anz me plai que casson error
e qu' ab bels digz plazentiers ses yror,
torno.ls erratz desviatz en la fe,
e qui.s penet que truep bona merce,
e enaissi menon dreg lo gazan
que tort ni dreg no perdan so que y an”.*

[“Ahora se han hecho inquisidores y juzgan como quieren. Pero la Inquisición no me desagrade, todo lo contrario, que me gusta que persigan la herejía, y que con buenas y amables palabras y sin ira vuelvan a los equivocados a la fe, y que se

arrepienta el que haya encontrado la buena merced, y cumplan bien su cometido, de modo que ni justo ni pecador pierdan lo que tienen.”]

(Guilhem de Montanhagol, 225,4, vv 10-18)

La crítica a la Iglesia afecta a las más altas jerarquías. Peire Cardenal (BdT 335,67, vv. 1-8 ♪), en un sirventés explica todos los reproches y críticas que le hará a Dios el día del juicio final:

*“Un sirventes novel vueill comensar,
que retrairai al jor del jujamen
a sel que.m fes e.m format de nien.
S’el me cuja de ren arazonar
e s’el me vol metre en la diablia
ieu li dirai: ‘Seinher, merce, non sia!
Qu’el mal segle tormentiei totz mos ans,
e guardas mi, si.us plas, dels tormentans.”*

[“Quiero empezar un nuevo sirventés, que diré el día del juicio final al que me hizo de la nada. Si quiere acusarme de algo o quiere ponerme en el infierno le diré: ¡Señor, por piedad, que no sea así! ¡Que yo he padecido toda mi vida en este mundo nefasto, y protegedme de los torturadores!”]

Propaganda política

El sirventés se convirtió en un arma política usada como propaganda de grandes empresas militares y políticas. Sobre la importancia de las críticas vertidas en los sirventeses políticos y su repercusión social, téngase en cuenta la reacción, en 1124, de Enrique II Beauclerc, rey de Inglaterra, cuando condena a la ceguera al caballero Luc de la Barre por rebelde e infamador:

*“pro derisoris cantionibus et temerariis nisibus [...] indecentes de me cantilenas
facetus coraula composuit, ad iniuram mei palam cantavit, malivolsque mihi hos-
tes ad cachinos ita saepe provocavit”* (Asperti, 2002; p. 543).

En el ámbito bélico-político se tratan temas como el de la reconquista hispánica, la Cruzada albigense (1209-1229) o las pugnas entre las diferentes coronas europeas y el papado, así como el conflicto que enfrenta a angevinos, catalanes y españoles por la corona imperial.

Las críticas a los soberanos occidentales son continuas. Sordel escribe el planto fúnebre *Planher vuelh en Blacatz en aquest leugier so* (BdT 437,24) compuesto en provenza, en la corte del conde Raimon Berenguer IV a la muerte del mecenas y trovador Blacatz (1236). En él se expone la idea de que comiendo un trozo de corazón del difunto trovador se pueden adquirir sus virtudes. Sordel critica en esta composición a los soberanos y nobles de Occidente (Federico II, Luis IX de Francia, Enrique III de Inglaterra, Fernando III de Castilla,

Jaime I de Aragón, Teobaldo I de Navarra y Raimon VII de Tolosa) y muy tímidamente a Ramón Berenguer V de Provenza. Bertrán d'Alamanon, respondiendo a Sordel en otro *planh*, propuso repartir el corazón de Blacatz entre damas (*Mout m'es greu d'En Sordel, car l'es faillitz sos senz*, BdT 76,12). Peire Bregon Ricas Novas, por su parte, contesta al *planh* de Sordel con una composición entre 1240 y 1241, en la que propone repartir el cuerpo de Blacatz *Pus partit an lo cor En Sordel e.N Bertrans* (BdT 330,14).

La historia de la lírica trovadoresca marcha paralela a la del condado de Tolosa, y este conde no se libra de las críticas de los trovadores. El trovador Peire Vidal (...1183-1204...) permaneció en la corte de Raimon V de Tolosa, pero por desavenencias con el conde marchó a las cortes de Alfonso II de Aragón, el mayor enemigo del conde de Tolosa, y de Alfonso IX de León. Son célebres los versos que aluden a las disensiones entre los cuatro reyes de España (BdT 364,36):

"Al quatre reis d'Espanh' esta mout mal/quar no volon aver patz entre lor."

[*"Está muy mal que los cuatro reyes de España no quieran tener paz entre ellos."*]

Con lo cual defendería las ideas políticas seguramente de Alfonso II de Aragón. No obstante, muestra su simpatía hacia estas tierras en *Mout es bona terr'Espaigna* (BdT 364,28).

Las cruzadas: *Pax in nomine Domini*, Marcabru (BdT 293,35 ♪)

Desde que en el año 1095, el papa Urbano proclamara la primera cruzada, estas expediciones fueron de gran popularidad en la sociedad medieval, la sorpresa para nobles y religiosos fue la aceptación y el fervor de las clases humildes por estas expediciones. Para los poderosos se presentaba una nueva vía de enriquecimiento sin necesidad de emprender acciones bélicas contra sus vecinos más próximos. Los religiosos consiguieron un nuevo medio de beneficio, tanto espiritual como material, sobre todo por el comercio de reliquias y las peregrinaciones a los lugares en que serían depositadas, amén de una corriente de espiritualidad sostenida –sobre todo– por las clases humildes. Los trovadores fueron los portavoces de esta predicación, esgrimiendo para ello argumentos de tipo ético aristocrático:

*"Qui romanra non es savis ni pros,
car no.is pot l'us ben en l'autre fiar;
per qe ditz hom qe plus non pot durar
segles, adoncs romanran vergoignos
li ric baron, si.l segles dura gaire;
ben son torbat lo reis e l'emperaire
si romanon guerrejan per argen
ni per terra, sitot lor faill breumen."*

[*"El que se quede no es sabio ni digno, pues uno no se puede fiar del otro; porque yo afirmo que el mundo no puede durar mucho tiempo, y los ricos nobes –si duran*

mucho– quedarán avergonzados; el rey y el emperador quedarán turbados si se quedan luchando por tierras y por dinero, aunque ello les falte en breve.”] (Pons de Capduelh, BdT 375,22, vv. 17-24).

En los primeros tiempos de la lírica trovadoresca encontramos una interesante reflexión sobre la necesidad de ir hasta Tierra Santa para purgar nuestros pecados cuando el trovador Marcabru afirma que la nobleza europea tiene mucho más cerca territorios por liberar, pues estaban en manos de los infieles, como, por ejemplo, España, e instando a la cruzada (Marcabru, BdT 293,35, VII ♪):

“VII


*En Espaigna sai, lo Marques,
e cill del temple Salamo,
sofron lo pes
e l fais de l'orguoi ll paganor,
per que jovens cuoi ll avol laus;
e l critz per aqest lavador
versa sobre ls plus rics captaus
fraitz, faillitz, de proeza las,
que non amon joi ni deport”.*

[“Aquí, en España, el marqués (Ramón Berenguer IV) y los del templo de Salomón sufren el peso y la carga del orgullo de la gente pagana, por lo que la virtud de la juventud recibe una mala alabanza; y el grito por este ‘lavadero’ está dirigido a los más poderosos dirigentes, quebrantados, decaídos, aburridos de valentía, que no estiman ni la alegría ni la diversión.”]

El sirventés es también protagonista en las propias cruzadas; así, Peirol compone el sirventés *Pus flum jordan*, BdT.366,28, en Tierra Santa dedicado al emperador Federico II para que inicie su prometida expedición. El trovador toma las rimas y el esquema métrico de la canción de amor de Aimerich de Peguilhan, *En greu pantais m'a tengut longamen* (BdT 10,27 ♪).

La cruzada contra los albigenses: entre la misión santa y el asesinato.

La cruzada que tiene más eco en la sociedad trovadoresca es la que emprenden el papado y la corona francesa contra las cortes occitanas, la llamada “cruzada contra los albigenses”. Tal fue el empeño del papado en esta empresa que la Orden de los Dominicos fue fundada para contrarrestar la difusión de la doctrina cátara por las cortes y tierras de Occitania, Catalunya y norte de Italia. La nobleza y el pueblo llano de esas tierras veían en el catarismo una alternativa ética y moral a las conductas poco éticas del Papa y del rey de Francia. Los trovadores se dedican a denostar con todo tipo de argumentos a los emisarios del Papa y a su brazo armado, los cruzados del norte de Francia, a los que acusan de todo tipo de inmoralidades, violencia y bajezas. Los trovadores occitanos componen

textos de gran virulencia contra la falta de ética y moral de los cruzados y sus superiores. Así, Peire Cardenal, en un sirventés que se sirvió de la métrica y la música de la famosa canción de amor de Bernart de Ventadorn *Ara-m conseillatz, seignor* (BdT 70,6 ) , no ahorra en duras críticas contra clérigos y franceses (Peire Cardenal, BdT 335,55, vv. 9-16):

*“Franses e clerc an lauzor
de mal, quar ben lur en pren;
e renovier e trachor
an tot lo segl’eissamen,
c’ab mentir et ab barat
an si tot lo mon torbat
que no.i a religio
que no.n sapcha sa leisso”.*

[“Los franceses y los clérigos tienen fama de hacer el mal, por lo que les va muy bien; y los usureros y los traidores tienen en su poder así mismo a todo el mundo, porque con la mentira y con las trampas han invertido el mundo, de tal manera que no hay religión que no se haya aprendido la lección.”]

Las críticas a la Iglesia y a los franceses se repiten, y en el caso de Bernart Sicart de Marvejols se pide la intervención de los reyes de Aragón (BdT 67,1 vv. 16-30):

*“Tot jorn m’azire
et ai aziramen,
la nueg sospire
e velhan e dormen.
Vas on que.m vire
aug la corteza gen
que cridon ‘Cyre’
al frances humilmen.
Merce an li francey,
ab que vejo.l conrey,
que autre dreg no.y vey.
Ai, Toloza e Proensa
e la terra d’Agensa,
Bezers e Carcassey,
quo vos vi e quo.us vey!”.*

[“Durante todo el día me enfado y me irrito, y por la noche suspiro tanto si duermo como si estoy en vela. Sea donde sea donde atiende siento a la gente cortés que dicen ‘Sire’ humildemente al francés. Los franceses sólo se muestran piadosos a condición de sacar algún beneficio, porque otro derecho no lo veo. ¡Ay, Tolosa, Provenza, y la tierra de Agensa, Besiers y Carcasona, cómo os he visto y cómo os veo!”]

El apoyo a los nobles occitanos partidarios de la causa cátara no les viene únicamente de los trovadores del sur, así se demuestra con el sirventés de dos trovadores del norte, Tomier y Palaizi, tal como nos dice su *Vida*:

“Tomiers e.N Palazis si fasian sirventes del rei d’Aragon e del comte de Proensa e de Tolosa e dàquel dels Baus, e de las rasons que corian per Proenssa. E foron dui cavallier de Tarascon, amat e ben volgut per los bons cavalliers e per las dompnas.

(Boutière-Schultz-Cluzel; p. 512)

[“Tomier y Palaizí componían sirventeses sobre el rey de Aragón, sobre los condes de Provenza y sobre el de los Baus, y sobre los asuntos que circulaban por Provenza. Y fueron dos caballeros de Tarascón queridos y apreciados por los buenos caballeros y por las damas.”]

Estos dos trovadores, que componían juntos, escribieron el sirventés *A tornar m’er enquer al primer us* (BdT 231,1.^a, vv. 20-24) a favor de los occitanos y en contra de los cruzados franceses, en el que se anima a los occitanos, que en el año 1226 sufren el asedio de Simón de Monfort, a que resistan a los cruzados franceses:

*“Bar, sill enanz, esmou las mans e-ls bratz,
Qu’es fortz e fermes, contra-ls desmesurat!
Que per esfortz son maint home estort
Que autramen foran vencut e mort.”*

[“¡Ánimo, señor! Mueve las manos y los brazos contra los desmesurados, pues tienes fuerza y firmeza. Que por su propio esfuerzo muchos hombres se han salvado, y de otro modo hubieran sido vencidos y estarían muertos.”]

Así mismo, también contamos con composiciones que se refieren a los nobles occitanos que colaboraron con los cruzados franceses, como Guilhem dels Baus, príncipe de Aurenega, al que Gui de Cavalhon atacó por esta razón en su sirventés *Seigneurias e cavals armatz* (BdT. 192,4) . Por su parte, Guilhem de Baus respondió con otro sirventés, *En Gui, a tort me menassatz* (BdT 209,2), con las mismas rimas e idéntico esquema estrófico.

Los trovadores, como Bernart Sicart de Maruejols que hemos mencionado anteriormente, habían pedido con reiteración la intervención de los monarcas catalanes en el conflicto cátaro. En un sirventés anónimo *Vai, Hugonet, ses bistenza* (BdT 461,247), escrito en 1213, se animaba al rey Pedro a cumplir sus promesas de ayudar a Raimon VI de Tolosa contra el ejército de cruzados capitaneado por Simón de Monfort. Parece que el modelo de este sirventés podría ser la canción de Raimon de Miraval, *A penas sai don m’apreng* (BdT406,7 ♪). Es curioso que una canción de cruzada francesa, *Ne chant pas, que ne nus die*, compuesta en 1239 siga el modelo de la composición occitana antifrancesa. La falta de inter-

vención en el conflicto cátaro de los monarcas catalanes después de la batalla de Muret fue muy criticada por los trovadores; es el caso del sirventés político *Del rei d'Aragon conssir* (BdT 392,11, vv. 1-8) de Raimon de Miraval (también atribuido a Raimbaut de Vaqueiras) cuyo modelo métrico y melódico es *Aital dona, cum ieu sai*, del trovador catalán Berenguer de Palou (BdT 47,3 ♪). Raimon de Miraval en esta composición nos cuenta que a la muerte de Pere el Catòlic después de la Batalla de Muret, su sucesor debería cambiar sus alianzas políticas respecto al condado de Tolosa (Rossell 2006):

“I

*Del rei d'Aragon conssir,
qu'a mantas genz l'au lauzar
e totz sos faitz vei grazir,
donc be.m dei meravillar
cossi pot far era treguas ne fis
qu'anc chai chastels no fo per lui assis;
mais volc guerra.l filz del rei d'Etobia
lo jorn que venc cavalcar a F.”*

[“Me entristezco por el rey de Aragón, al que oigo alabar por tanta gente, y veo que todos sus actos son celebrados, por lo que bien me he de extrañar de cómo puede ahora concertar treguas y paces mientras no ha asediado ni un solo castillo; más guerra quiere el hijo del rey de Etiopía el día que cabalgó hacia Pe-rea.”]

(Raimon de Miraval, BdT 392-11)

En este sirventés se critica la *recreantise* (holgazanería) del rey que olvida sus obligaciones para con sus súbditos y los deja desamparados ante las tropas papales y del rey de Francia.

Provenza, Catalunya y Tolosa del Lengadoc:

Desde que en Alfonso I (1166-1196), sorprendentemente llamado el Casto, conde de Provenza, primer conde de Barcelona y rey de Aragón delegara su poder en las tierras occitanas en sus hermanos Raimon Berenguer IV (entre 1168 y 1181) y Sancho (finales de 1185), la presencia de la corona catalana en Provenza y en occitania es constante. El rey catalán, después de la traición de Sancho, refuerza su presencia en las tierras situadas entre el Ródano y el Durance, manteniendo un enfrentamiento continuado con su vecino, el conde de Tolosa, Raimundo V (1149-1195), señor de Saint Gilles y del condado de Venaisin. Los enfrentamientos seguirán por parte de los herederos de ambas partes durante años. Alfonso deja la corona de Aragón y Catalunya a Pedro II llamado el Católico (1196-1213), mientras que a Alfonso II le deja el condado de Provenza. Alfonso II exige la aplicación del Tratado de Aix firmado en 1193 por Alfonso II y Guillermo IV de Folcalquier (1150-1209), preveyendo la anexión del principado como dote de su matrimonio con

Garsenda de Sabran, la legítima heredera. La renuncia al compromiso por parte de Guillermo IV provoca una serie de enfrentamientos de gran repercusión política y literaria (cf. Aurell, 1989).

El trovador Reforciat de Forcalquier compuso un poema insultante (BdT 418,1) contra Guilhem IV, conde de Folcalquier, en el conflicto entre éste y Alfonso II de Provenza. En la composición se toma partido a favor de la casa de Barcelona por parte de los señores de Aix, siguiendo la tradición instaurada bajo el reinado de Alfonso I (cf. Aurell, 1989; p. 247):

*“En aquest son, qu’eu trop leugier e pla,
Voill far auzir un sirventes venal.
D’avol razon ni d’ome que no val
Nos es blasmatz qui bon cantar no fa”.*

[“Sobre esta melodía que me parece fácil y sencilla, quiero hacer oír un sirventés despreciable. Uno no es criticado cuando no se hace una canción sobre una canción vil y sobre una persona que no vale nada.”]

Entre los enemigos de Alfonso II de Aragón contamos con Bertrán de Born y Guiraut Luc [...1190-1194...] que escribieron sirventeses contra el monarca. En *Ges si tot m’ai malvolontat felona*, el trovador Guiraut de Luc (BdT 245,1), partidario del conde de Tolosa, critica con gran virulencia al rey Alfonso II de Aragón. El autor declara que imita la métrica y la música, a partir del *so* del cantar de gesta *Daurel et Beton*, y tratándose de una composición épica, lo que imita el trovador es una estructura métrica épica con un sistema musical épico (Rossell, 2004). En otra de sus composiciones, *Si per malvatz seignoril* (BdT 245,2), toma la métrica, y sin duda alguna la melodía, del sirventés del trovador catalán Guillem de Berguedà, *Talans m’es pres d’En Marques* (BdT 210,18). Aimeric de Peguilhan, por su parte, en *En aquelh temps que-l rey mori, N’Anfos* (BdT 10,26), compuesta hacia finales de 1220, lamenta la muerte del monarca. Actitud laudatoria que encontramos también en la composición de Peire Vidal (BdT 364,34):

*“[...] dei una chanso
Al cortés rei d’Arago,
Qu’estiers non canter’ongan”.*

[“(...) le debo una canción al cortés rey de Aragón, al que aún no había cantado este año.”]

Raimundo VI de Tolosa (1195-1222), debido a la amenaza francesa que se cernía sobre las tierras y la persona del conde de Tolosa, intenta una aproximación a Alfons II, y firma un pacto contra Guillermo IV en abril de 1208, año en el que, como decíamos al principio de nuestro texto, el legado del papa Inocencio III, Pere de Castellnou, es asesinado en la Camarga y se acusa de ello a los hombres del conde de Tolosa. El Papa pide la movilización del rey Felipe Augusto de Francia, pero únicamente algunos caballeros franceses seguirán en la cruzada a Simón de Montfort. Las noticias de las campañas de Trencavel, Beziers y

Carcassona rápidamente se difunden por toda Occitania relatando la extrema crueldad de los cruzados. En 1210, la excomunión del conde de Tolosa permite a Simón de Monfort ocupar Carcasona, mientras que su hermano Gui se apodera de las tierras del conde de Foix. Raimundo VI, desposeído de sus bienes, pide ayuda a Pedro I de Catalunya y II de Aragón, llamado el Católico, que habiendo salido vencedor de la batalla de las Navas de Tolosa (1212), tenía la confianza del papado y no era sospechoso de herejía. El 27 de enero de 1213, Ramon VI y sus hijos, el conde de Foix y el conde de Comenge, rinden homenaje al rey de Aragón y Catalunya como soberano de todos los condados del norte de los Pirineos. El 13 de septiembre de 1213, los cruzados derrotaron en Muret, al sur de Tolosa, a las tropas del conde de Barcelona y sus aliados; el rey Pedro perdió la vida, y Simón de Monfort se adueñó de las tierras del condado de Tolosa.

Raimundo VI, a la vuelta de Roma, el año 1216, empieza una acción continuada contra las tierras de Provenza y Occitania, con lo que consiguen debilitar durante unos años la presencia francesa en el Midi. En 1226, Luis VIII de Francia, libre de la amenaza anglonormanda, emprende de nuevo la recuperación de las tierras occitanas, todo ello favorecido por la excomunión de Raimundo VII por parte del papa Honorius III. La acción francesa tiene como consecuencia el Tratado de París-Meaux con Blanca de Castilla (1229), lo cual obliga al conde de Tolosa a ceder la mayoría de sus tierras y otorgar la mano de su hija heredera, Joana, a Alfonso de Poitiers. A Raimundo VII sólo le queda el condado Venaissin, lo que le lleva a desarrollar su acción política y bélica en las tierras comprendidas entre el Ródano y la Durance.

En el sirventés de Guilhem Figueira, *D'un sirventes far en est son que m'agenssa* (BdT 217,2), en la décima estrofa, el trovador manifiesta su deseo y esperanza que Raimon VII, conde de Tolosa, lleve su empresa a buen término. Raimon Berenguer V (1209-1245), hijo de Alfonso II, llega a su mayoría de edad en 1210, mostrándose prudente en un primer momento del ejercicio de su poder; pero en 1226, aprovechando la presencia de Luis VIII, rompe sus pactos anteriores con las comunas provenzales y pacta con el monarca francés contra el conde de Tolosa. El retorno de Raimon VII abre una nueva situación, y Marsella se sitúa bajo su autoridad, con lo que Raimon Berenguer V tiene que retirarse del asedio de Marsella, lo cual provoca la rebelión de otras localidades contra el conde de Provenza. Todo ello supone el fortalecimiento del pacto entre el conde de Provenza y la corona francesa, estipulándose el año 1234 la boda de su hija menor, Margarida, con el futuro San Luis. Como hemos podido comprobar en los ejemplos mencionados, Raimundo VII, conde de Tolosa, es, a la vez, protagonista político y literario en el género lírico del sirventés, siendo como es una de las figuras centrales del conflicto entre franceses y occitanos. Después que en 1229, en el Tratado de París, se desposeyera a éste de todos sus dominios en el Lengadoc, el conde de Tolosa vuelve a Tolosa, donde combate contra Raimon Berenguer V y capitanea a los nobles rebeldes. Se han conservado diferentes sirventeses y lamentos fúnebres que aluden a la política de Raimon Berenguer V en Provença, como Peire Cardenal que canta a las ciudades occitanas que resistan al conde de Provenza y elijan a Raimon VII como rey (BdT 335,12, vv. 12-17):

"Marseilla, Arles, Avinhos

*Lai tengon una via.
E Carpentras e Cavaillos
E Valensa, e Dia,
Vienna e-l Pupetz, e-l Dromos
Ajon rei lo plus cabalos”.*

[“Que Marsella, Arles y Aviñón tomen un mismo camino. Y Carpentás, y Cavallós, y Valensa, Día, Vienna, Popetz y Dromós, tomen por rey al mejor.”]

El trovador Blacasset se regocija del conflicto entre los condes de Tolosa y de Provenza tomando parte por Raimundo VII y desconfiando del conde de Provenza. La actitud de Blacasset es compartida por otros trovadores como Sordel, o Bertran de Lamanon, pues admiran al conde de Tolosa y muestran su decepción por Raimon Berenguer V de Provenza. El conde de Tolosa encarnaba los valores trovadorescos, tanto los cortesés como los bélicos, mientras que el monarca catalán y conde de Provenza representarían todo lo contrario. Entre los años 1241 y 1242 vuelve a las tierras occitanas del condado de Tolosa la acción en una *campagne de presse* –como lo denomina Eliza Mirunda Ghil (1989; p. 19)– en la que participan trovadores como Peire de Vilar, Bernat de Roventac, Duran Sartre, y Guilhem de Montanhagol (Jeanroy, 1904).

El emperador Federico II, interesado por las tierras de Provenza, toma partido por el conde de Tolosa. Visto el emperador por el papado como la figura del “anticristo”, en el año 1239 Gregorio IX lanza contra él un anatema que provoca la ruptura entre la Santa Sede y el Imperio. Federico II incita entonces a Raimon VII a entrar en guerra con Raimon Berenguer V. Una nueva excomunión del conde de Tolosa lleva a Luis IX de Francia a intervenir en el conflicto. Raimon VII pide una tregua al conde de Provenza en la que actúa de intermediario el rey Jaime I (1213-1276) que hasta entonces no había intervenido en el conflicto.

El conde de Tolosa vuelve al Languedoc, donde continúa instigando a los nobles partidarios del rey de Francia y luchado junto al rey de Inglaterra contra Luis IX (1245-1285). Su ausencia de las tierras de Provenza es aprovechada por Raimon Berenguer V para imponer su ley, recibiendo el homenaje y el reconocimiento de nobles y ciudades, como la de Marsella en el año 1243. La muerte del conde de Provenza en 1245, cuya hija se había casado con Carlos, el hermano de Luis IX, pone al frente de la administración del condado de Provenza al senescal francés Amaury de Thury. La muerte en 1249 de Raimon V de Tolosa y del emperador Federico II, junto con las campañas emprendidas por Carlos I en 1250, tiene como resultado una victoria fácil del monarca francés y la capitulación de Marsella, después de haber intentado ponerse bajo el poder de Alfonso X de Castilla, candidato al trono imperial.

El conflicto angevino

Carlos de Anjou, y concretamente su agresiva política, fue objeto de no pocas composiciones líricas de propaganda política (Aurell, 1989; pp. 151 y ss., y más recientemente Aurell, 1994) en una crisis en la que intervienen diferentes casas reales europeas. Uno de los episodios

cantados y difundidos por los trovadores es la captura de Enrique de Castilla en poder de Carlos de Anjou desde 1268. El castellano fue capturado durante la campaña por recuperar Sicilia a los Hohenstaufen. El trovador catalán Cerverí de Girona compone una serie de sirventeses pidiendo su liberación.

Carlos de Anjou intervino también en el conflicto entre la corona catalana y los provenzales. Así, el trovador Bonifaci de Castellana (281, BdT 102,3) compuso el sirventés *Si tot no m'es fort gaya la sazoz*, cuyo estrofismo y rimas están tomados de una *canço* de Ponç de Capduelh, *Humils e francs e fis soplei ves vos*, BdT 375,10, y que fue objeto de otras cuatro imitaciones. En *Si tot no m'es fort gaya la sazoz*, el trovador cuenta el conflicto entre los provenzales y los franceses, cuando los marseleses se rebelaron en 1262 contra Carlos de Anjou, capitaneados por el propio trovador y por Hug dels Baus. A Carlos de Anjou se le habían unido algunos provenzales, a los que Bonifacio de la Castellana tacha de traidores (BdT 102,3, vv. 1-8):

*“Sitot no m'es fort gaya la sazoz,
Un sirventes faray ab digz cozens,
En cuy diray, contra totz recrezens,
Als provensals paubres e cossiros
Que non lur laysson braya
Esti frances, a l'avol gen savaya;
Ans los tenon tant en menhs de non-re,
E ges per tant non lur clamon merce”.*

[“Aunque el tiempo no es muy alegre, compondré un sirventés con palabras hirientes, en el que, contra todos los cobardes, diré a los pobres y apenados provenzales que estos franceses, con su pérfida y perversa mesnada, no les dejan ni las bragas, sino que los tienen en menos que nada, y por tanto que no les imploren merced.”]

La imagen de Carlos de Anjou fue ampliamente denostada por los trovadores, que tomaron partido por sus patronos occitanos (Barbero, 1983). Carlos de Anjou está caracterizado como un hombre avaricioso por haberse apoderado de propiedades de la Iglesia (Barbero, 1983; Aurel, 1994; pp. 197-198). Para Guilhem de Montanhagol Carlos, ha cambiado el nombre de Proensa por el de Falhensa:

“quar leyal senhori'e cara / a camjada per avara” (Ricketts, 1964; pp. 102-107).

Cerverí de Girona contrapone la figura del monarca angevino al rey catalán Jaime I: BdT 434.^a,20

*“I. En breu sazo aura-l jorn pretentori
mas hom*

*quer a baratz; car tal son sey contrari
 niel, que-l
 reys Jacmes, ab mans crey que-s plevscha
 pel lo de Deu cobrar e pels turcs tondre,
 sol Roma-ls prest: que-s fay tan seynoriva
 que-n paron li layc pech.*

*II .Tal ira-m do c'a pauc pel cor no tori, 10
 car no-m
 pes c'us se'n port, can es mortz, mas soari
 -l anel;
 per que-l rey prech d'Arago que-s garnischa
 e pas la mar per totz los tartz confondre: 15
 que lay son prest de nostra ley preziva
 mermar, d'on dan nos sech".*

[“I. En breve llegará el día del juicio, pero hay quien ahora actúa fraudulentamente; pues sus negros adversarios son tales que creo que el rey Jaime, con muchos otros, se comprometerá a recuperar los lugares de Dios y a esquilmar a los turcos, sólo con que Roma les ayuda: pues (hasta ahora) se muestra tan arrogante que los laicos parecen estúpidos.

II. Siento tal indignación que por poco me quiebro por el corazón, pues pienso que, cuando alguien se muere, no se puede llevar (a la tumba) más que el sudario y el anillo; por lo cual ruego al rey de Aragón que se arme y que atraviese el mar, de modo que derrote a aquellos tártaros: porque allí ya están preparados para humillar nuestra preciosa ley, lo cual nos causaría daño.”]

La nómina de los trovadores que cantan contra Carlos de Anjou es extensa, y para finalizar con este personaje mencionaremos dos sirventeses: el primero, de Calega Panzan (BdT 107,1...1252-1313...), *Ar es sazoz c'om*, contra Carlos de Anjou y los franceses y contra los clérigos güelfos, en defensa de Conradino de Sicilia y los gibelinos de Italia, c. 1268, cuyo esquema métrico y rimas aparecen en numerosas poesías, lo que nos da cuenta de la popularidad de su melodía; el segundo, de Perseval Doria (...1228-1264) *Felon cor ai et enic* (BdT 371,1), escrito a finales de 1258 o principios de 1259, en realidad un elogio al rey Manfred de Sicilia, perseguido por Carlos de Anjou y refugiado en Nápoles en 1285. Doria era considerado el restaurador del mérito caballeresco y cortés cuando en Italia se teme una posible guerra entre Alfonso X de Castilla y Ricardo de Cornualles, hermano del rey de Inglaterra, ambos pretendientes al Imperio.

Nobleza, trovadores y conflictos

Jaime I

La pequeña nobleza y sus rebeliones contra monarcas y grandes señores también es protagonista de la propaganda política difundida por los versos de los trovadores. Así, el trovador Bernart de Rovenac (...1242-1261...) escribe un sirventés (*Bel m'es quan vei pels vergiers e pels pratz*, BdT 60,1) dedicado al vizconde de Cardona (*Al vescomte de Cardona despley mon sirventes*, vv. 33-34). El sirventés fue compuesto a raíz de la ejecución del caballero Guillem Ramon d'Òdena, por levantarse contra la corona, a pesar de la treguas acordadas entre los nobles rebeldes contra Jaime I. El infante Pere d'Arago, al inicio del año 1261, mandó ahogar a Guillem Ramon d'Òdena cerca de las costas bercelesas. El trovador, contrario a Jaime I, aprovecha este sirventés para acusar al infante de traidor y de no respetar las treguas. La reconstrucción musical o *contrafactum*, la podemos realizar a partir de cuatro composiciones con música, *Ja mais non er hom...*, Guiraut Riquier (BdT 248,45 ♪); *Anc no-m mori*, Peire Vidal (BdT 364,4 ♪); *Plus qu'el paubres*, Peire Vidal (BdT 364,36 ♪), y *Tart mi veiran*, Peire Vidal (BdT 364,49 ♪). Con motivo de la rebelión de los nobles catalanes que encabezaba el vizconde de Cardona y el conde de Urgel contra Jaime I en 1259, Cerverí de Girona escribió el sirventés político *Can aug en cort critz e mazans e brutz* (BdT 434 a,12) en el que desafiaba al trovador Bernat de Rovenac. En junio de 1275, Ferrán Sánchez, hijo bastardo de Jaime I y que se había rebelado contra éste, es capturado y hecho ahogar en las aguas del Cinca por el infante don Pedro, su hermano. Cerverí escribe un sirventés, *Ara.m luyna joy e chan* (BdT 434 a,4), donde menciona a ambos personajes evitando inclinarse por ninguno de los dos, aunque muestra su repulsa por lo acaecido. Durante el reinado de Pedro el Grande, Cerverí alude a la conquista de Montesa de septiembre de 1277 en *Vers cert semblant de pech* (verso que ciertamente parece de un necio), y a la campaña de Túnez de junio de 1282 en el sirventés *En mal punh fon creada* (BdT 434,7).

Las referencias a Jaime I son constantes, y dentro del género de la canción de cruzada tenemos una composición de Olivier lo Temple referida a la malograda expedición a ultramar de Jaime I, en 1269 (BdT 312,1):

*“Si.l rey Yacme ab un ters de sa jen
passes de lay, leu pogra restaurar
la perd'e.l dan e.l sepulcre cobrar,
car contra luy turcx non an garimen;
ques el ja n'a tans del tot descofitz,
pres e liatz, mortz, nafratz e delitz
dins murs e fors en batalha enramida,
et a conquist so que tanh a sa vida”.*

[“Si el rey Jaime, con un tercio de su gente pasara hacia allá, fácilmente podría restaurar la pérdida y el daño, y recuperar el (santo) sepulcro, pues contra ellos los turcos no tienen salvación, ya que ha derrotado a tantos, puesto en prisión,

ha cogido, muerto, herido y aniquilado dentro de los muros, o fuera en campo abierto, y ha conquistado todo lo que le hace falta para su vida.”]

(Olivier lo Templier, 312,1, vv.25-32)

Parece que tanto el esquema métrico como las rimas fueron imitadas de Sordel (*Aitant ses plus viu hom quan viu jauzens* BdT 432,2). Existen otras nueve poesías occitanas con este esquema métrico, y que seguramente se cantaron con la misma música, lo que podría interpretarse como consecuencia de la eficiencia comunicativa de este estrofismo, pero, sobre todo, de su música. Dedicado también a Jaime I, el sirventés de Bernart Sicart de Maruejols, *Ab greu cossire* (BdT 67,1), escrito en 1230 después del Tratado de París impuesto por Blanca de Castilla a Raimon VII conde de Tolosa, en el que la corona francesa se anexionaba las tierras tolosanas. La composición sigue las rimas y el esquema métrico de la canción de amor de Guilhem de Cabestanh, *Lo dous cossire* (BdT 213,5). Existe también una imitación parcial de esta composición por parte del trovador Peire Basc, el sirventes *Ab greu cossire e ab greu marrimen* (BdT 327,1), y dedicado también a Jaime I.

El trovador catalán Guillem de Murs (...1268-1270...) de la segunda mitad del siglo XIII, compuso una canción de cruzada, *D'un sirventes far mi sia Deus guitz* (BdT 226,2), en la que convocaba a Jaime I de Aragón a participar en la cruzada de San Luis, y en la que nombra al arzobispo de Toledo, don Sancho, hijo de Jaime I. Otro trovador catalán, Olivier del Temple (...1269...), identificado como Ramon Oliver, comendador de la casa del Temple de Gardeny (Lérida) en 1295, compuso una canción de cruzada (*Estat aurai lonc temps en pensamen* BdT 312,1) con motivo de la expedición de Jaime I el Conquistador a Tierra Santa, único poema que se ha conservado de dicho trovador.

Pedro el Grande

Otro de los soberanos que generan composiciones líricas trovadorescas es Pedro el Grande II, conde de Barcelona y III rey de Aragón (1240-1285; accede al trono en 1276). Según Aurell (1989), encontramos en este monarca una voluntad deliberada de promoción y utilización de la poesía trovadoresca con fines políticos. Él mismo parece haber compuesto poesías de tipo político, como la *tenso* entre Peire y Peironet, identificado como Pere el Salvatge, en la que se trata de la revuelta de septiembre de 1268, por parte de la nobleza contra el poder real en Urgel.

Pedro el Grande interviene también en un ciclo de sirventeses de 1285, referido a la guerra entre la corona de Aragón y el reino de Francia, a partir de la confabulación de Jaime II de Mallorca, hermano de Pedro, con Felipe III el Atrevido, y que el Papa declaró como “cruzada”. Durante la campaña, el 24 de junio de 1285, los franceses coronan en Llers a Carlos de Valois, hijo de Felipe III de Francia y de Isabel de Aragón, hermana de Pedro el Grande, como rey de Aragón. Paralelamente al conflicto se componen una serie de poesías que pasan de una parte a otra de los contendientes respondiéndose y utilizando la técnica del sirventés: Inicia Mayestre Bernat d'Auriz, Mayestre de Bezers, con *Nostre reys, qu'es d'onor ses par* (BdT 57,3), a quien responde Peire Salvatge con *Peire Salvagg', en greu pessar* (BdT 325,1), en la

el conflicto de Guilhem de Bergudà con la corona catalana: en *Un sirventes ai en cor a bastir* (BdT 210,20, vv. 1 i 2) dirigido al rey Sancho, y en el que elogia a Alfonso VIII de Castilla y a su esposa Leonor de Inglaterra:

*“Un sirventes ai en cor a bastir
que trametrai a.N Sanchon en Espaigna.”*

[“Quiero componer un sirventés que mandaré a don Sancho en España.”]

En un sirventés anterior a marzo de 1175, *Joglars, no.t desconortz* (BdT 210,12) Guilhem de Bergudà menciona a *Mon Marques*, inicio de una serie de alusiones y composiciones denigratorias contra Ponç de Mataplana, más concretamente en los sirventeses *Cansoneta leu e plana* (BdT 210,8), *Talans m'es pres d'en Marques* (BdT 210,18), *Amics Marques, enqera on a gaire* (BdT 210,1) y *Ben ai auzit per cals rasos* (BdT 210,5); estos poemas se pueden fechar entre 1172 y 1185, durante el reinado de Alfonso el Casto.

La utilización del sirventés como instrumento utilizado en los enfrentamientos personales no es patrimonio únicamente del trovador catalán. Peire Cardenal compuso un ciclo de composiciones (años 1212-1213) contra un canónigo llamado Esteve de Belmont, al que no ahorra insultos (*D'Esteve de Belmon m'enueia*, BdT 335,19):

*“Esteves a la testa grossa
E-l ventre redon coma bossa;
Sas espatlas semblan trasdossa
Anc no vic el mon lajor ossa.”*

[“Esteve tiene la cabeza grande y el vientre redondo como una bolsa; sus espaldas parecen un saco, nunca he visto en el mundo unos huesos más feos.”]

El sirventés y el amor

Y el sirventés se utilizó también para el amor; así, el trovador Huguet de Mataplana (...1185-1213), sobrino de Ponç de Mataplana (el personaje duramente criticado por Guillem de Bergudà), dirigió un sirventés sobre el “amor cortés” al trovador Raimon de Miraval, *D'un sirventes m'es pres talens* (BdT 454,1), al que éste contesta con *Gran mestier m'es razonamens* (BdT 406,30) con el mismo estrofismo y, por tanto, con la misma melodía.

Guerra, amor, cruzadas, conflictos territoriales y políticos, inquinas y enfrentamientos personales, luchas por el poder y un sinfín de temas difundidos oralmente mediante un sistema lírico eficiente. Siempre nos preguntamos por qué razón una lírica tan delimitada cronológicamente y comparativamente con otros repertorios ha tenido tal importancia y ha trascendido y perdurado con tal fuerza hasta nosotros. La clave está en la eficiencia del sistema. Los trovadores occitanos fueron capaces de construir una herramienta que aseguraba tanto la difusión como la recepción de mensajes de todo tipo, y el éxito del sirventés estriba en que el receptor asimila la información natural y de un modo connotativo; es decir, la melodía

previa ya conocida le predispone a asimilar y aceptar la información que se le transmite. Eficiencia de la difusión y la recepción: una estrategia métrico-melódica (oral) para la difusión de ideas y noticias en la Edad Media.

BIBLIOGRAFÍA

- ADLER, A. (1968). "Das politische Sirventes". *Grundriss der romanische Literaturen des Mittelalters*, vol. V. Heidelberg: Carl Winter, 1985 VI,1.
- ALVAR, C. (1977). *La poesía trovadoresca en España y Portugal*. Madrid.
- ALVAR, C. (1978). *Textos trovadorescos sobre España y Portugal*. Madrid.
- ALVAR, C. (1986). "Johan Soárez de Pavha, Ora faz ost'o Senhor de Navarra". *Philologia Hispaniensa in honorem Manuel Alvar*. Madrid, pp. 7-12.
- ANGLADE, J. (1923). *Les poésies de Peire Vidal*. París, 1913, 2.^a ed.
- ANGLADE, J. (1919-1920). *Las Leys d'Amors*. Toulouse-París.
- ANTONELLI, R. (1979). "Politica e volgare: Guglielmo IX, Enrico II, Federico II". *Seminario Romano*. Roma: Bulzoni, pp. 7-109.
- APPEL, C. (1890). *Provenzalische Inedita aus Pariser Handschriften*. Herausgegeben von Carl Appel. Leipzig: Fues, pp. 299-301.
- ASPERTI, S. (1991). "Contrafacta provenzali di modelli francesi". *Messana*, n.s., 8 pp. 5-49, alle pp. 12-17.
- ASPERTI, S. (1995). *Carlo I d'Angio e i trovatori: Componenti "provenzali" e angioine nella tradizione manoscritta della lirica trobadorica*. Ravenna: Longo.
- ASPERTI, S. (1996). "Contrafacta provenzali". En: GRETI, P: "Ancora sui contrafacta provenzali di modelli francesi: il caso di Cerveri de Girona". *Aevum*, 70 (1996), pp. 263-271.
- ASPERTI, S. (2000). "Sordello tra Raimondo Berengario V e Carlo I d'Angiò". *Cultura Neolatina*, 60, pp. 141-159
- ASPERTI, S. (2002). "Testi poetici volgari di propaganda politica (secoli XII e XIII)". *Propaganda politica nel basso medioevo* (Todi, 2001). Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, pp. 533-559.
- AURELL, M. (1981). "Les Troubadours et le pouvoir royal: l'exemple d'Alphonse Ier (1162-1196)". *Revue des langues romanes*, 85, pp. 54-67.
- AURELL, M. (1989). *La Vièlle et l'épée: Troubadours et politique a la Provence au XIII^e siècle*. París: Aubier.
- AURELL, M. (1994). "Chanson et propagande politique: les troubadours gibelins (1255-1285)". *Le Forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*. Ed. Paolo Cammarosano. Roma: École Française, pp. 183-202.
- AVALLE D'A.S. (1960). *Peire Vidal: Poesie*. Milano-Napoli.
- BAGUÉ, E.; Cabestany, J., Schramm, y P. E. (1985). *Els Primers Contes-Reis*. Barcelona: Vicens-Vives.
- BARBERO, A. (1983). *Il mito angioino nella cultura italiana e provenzale fra Duecento e Trecento*. Torino (Deputazione subalpina di Storia Patria, Biblioteca Storica Subalpina, vol. CCI).
- BERTRÁN DE BORN (1985). *The Poems of the Troubadour Bertran de Born*. William D. Paden Jr., Tilde Sankovitch, Patricia Stäblein, eds. California (ed. music).
- BISSON, T. N. (1984). *Fiscal Accounts of Catalonia under the Early Count-Kings (1151-1213)*. Berkeley and Los Angeles: California Univ. Press, pp. 118-119.
- BISSON, T. N. (1986). *The Medieval Crown of Aragon: A Short Story*. Oxford: Clarendon.
- BISSON, T. N. (1988, ed. orig. 1986). *Història de la Corona d'Aragó a l'Edat Mitjana*. Barcelona: Crítica, pp. 64-66.

- BISSON, T. N. (1990). "Unheroed Past: History and Commemoration in South Frankland before the Albigesian Crusades". *Speculum*, 65, pp. 281-343.
- BOLOGNA, C. (1999). "Politica e poesia in volgare nell'Italia del ducento". *Storiografia e poesia nella cultura medioevale*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Nuovi studi Storici-35, pp. 263-284.
- BOUTIERE, J., y Schutz A.H. (1973). *Biographies des troubadours. Textes provençaux des XIIIe. et XIVe. siècles*. París: Ed. refondue... par J.B. avec la collaboration d'I.M. Cluzel. (Citado BdT).
- BRANCIFORTI, F. (1955). *Le rime di Bonifaci Calvo*. Catania.
- CAVALIERE, A. (1955). *Le poesie di Peire Raimon de Tolosa*. Firenze.
- CHAMBERS, F. M. (1957). "The *ensenhamen-sirventes* of Bertran de Paris". *Mélanges de linguistique et de littérature romanes à la mémoire d'István Frank* (Annales Universitatis Saraviensis VI). Sarrebrücken: Universität des Saarlandes, pp. 129-140.
- CHAMBERS, F. M. (1979). "Three Troubadour Poems with Historical Overtones". *Speculum*, 54, pp. 42-54.
- CONTINI, G. (1936). "Per la conoscenza di un sirventese di Arnaut Daniel". *Studi Medievali*, 10.
- CONTINI, G. (1973). "Sept poésies luriques du troubadour Bertrand Carbonel de Marseille". *Annales du Midi*, XLIX, pp. 137-188.
- COROMINES, J. (1991). *Guillem de Cervera, Versos proverbials*. Barcelona: Curial.
- COROMINES, J. (1988). *Cerveri_ de Girona, Li_rica*, 2 vols. Barcelona: Curial.
- DEJEANNE, J. M. L. (1909). *Poésies complètes deu troubadour Marcabru*. Tolosa.
- DUNBABIN, J. (1998). *Charles I of Anjou: Power, Kingship and State-Making in Thirteenth Century Europe*. Londres: Longman.
- EICHELKRAUT, F., ed. (1872). *Der Troubadour Folquet de Lunel*. Berlín: Weber.
- FRANK, I. (1953-1957). *Répertoire métrique de la poésie des troubadours*, 2 vols. París: Bibliothèque de l'École des Hautes Études.
- FRANK, I. (1957). "Tomier et Palaizi, troubadours tarasconnais (1199-1226)". *Romania*, 78, pp. 46-85.
- GRUBER, J. (1983). *Die Dialektik des Trobar*. Tübingen.
- GUIDA, S. (1992). "Le canzoni di crociata francesi e provenzali". *Militia Christi e crociata nei secoli XI-XIII* (Atti della undecima settimana internazionale di studio, Mendola, 1989). Milano: Vita e pensiero, pp. 403-441 (Miscellanea di studi medioevali, 13).
- JEANROY, A. (1904). "Le Soutèvement de 1242 de 1242 dans la Poésie des Troubadours". *Annales du Midi*, 61, pp. 311-329.
- JEANROY, A. (1907). "Le troubadour Austorc d'Aurillac et son sirventés sur la septième Croisade". *Festschrift Camille Chabaneau, zur Vollendung seines 75. Lebensjahres, 4 März 1906*, dargebracht von seinen Schülern, Freunden und Verehrern. Erlangen: Fr. Junge (*Romanische Forschungen* Bd. 23), pp. 81-87.
- JEANROY, A. (1913). "Les 'coblas' de Bertran Carbonel". *Annales du Midi*, XXV, pp. 137-188.
- JEANROY, A., y SALVERDA DE GRAVE, J.J. (1913). *Poésies de Uc de Saint-Circ*. Toulouse.
- JEANROY, A. (1925). "Un sirventés politique de 1230". *Romania* 51, pp. 111-116.
- KASTNER, L. E. (1936-1937). "Bertran de Born's Sirventes against King Alfonso of Aragon". *Modern Philologie*, XXXIV, 3, pp. 225-248.
- KLEIN, O. (1887). *Der Troubadour Blacasset*. Wiesbaden.
- KOLSEN, A. (1910-1935). *Sämtliche Lieder des Trobadors Giraut de Bornelh*. Halle.
- KOLSEN, A. (1937). "Die Sirventes-Canzone des Bertran de Born lo filh *Un sirventes voil obrar*". *Neu-philologische Mitteilungen*, 37, pp. 284-289.
- LATELLA, F. (1994). *I sirventesi di Garin d'Apchier e di Torcafol*, Modena.
- LAVAUD, R. (1957). *Poésies complètes du troubadour Peire Cardenal*. Toulouse.
- LEVY, E. (1880). *Guilhem Figueira, ein provenzalischer Troubadour*, Berlín.
- LI GOTTI, E. (1952). *Jofre de Foixà, Vers e Regles de trobar*. Modena: Testi e Manuali.
- LONGOBARDI, M. (1982-83). "I vers del trovatore Guiraut Riquier". *Studi mediolatini e volgari*, 29, pp. 27-163.

- MARSHALL, J. H. (1972). *The "Razos de Trobar" of Raimon Vidal and associated texts*. Londres: New York: Oxford University Press.
- MARSHALL, J. H. (1979). "Pour l'étude des contrafacta dans la poésie des troubadours". *Romania*, 101, pp. 289-335.
- MARSHALL, J. H. (1983). "Textual Transmission and Complex Musico-Metrical Form in the Old French Lyrik". *Medieval French Textual Studies in Memory of T. B. W. Reid*. Londres, pp. 119-148.
- MARCABRU (1909). *Poesías completas del trovador Marcabru*. DEJEANNE, J.-M.-L., ed. Toulouse: Privat (Bibliothèque Méridionale, 12).
- MEYER, P. (1871). *Les derniers troubadours de la Provence d'après le chansonnier donné à la Bibliothèque Impériale par M. Ch. Giraud*. París: Franck.
- MEYER, P. (1877). "Doctrina de compondre dictatz". *Romania*, VI, pp. 553-556.
- MEYERS, J. (1987). "L'abeille du matinus". *Révue du Moyen Age Latin*, t. XLIII, 1-2. Enero-Junio.
- MIRUNDA GHIL, E. (1989). *L'Age de Parage. Essai sur la poétique et le politique en Occitanie au XIII-e siècle*. Nueva York: Peter Lang Ed.
- MOUZAT, J. (1965). *Les poèmes de Gaucelm Faidit*. París.
- NAPOLSKIM, von (1879). *Leben und Werke des Trobadors Pons de Capduoill*. Halle.
- OLWER, N. D' (1909). "Jaime I y los trovadors provensals". *Congreso de historia de la Corona de Aragón*. Barcelona, pp. 389-407.
- RIQUER, I. DE, "Las poesías del trovador Paulet de Marselha". *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 38 (1979-1982), pp. 133-205 e ora Ead., *Paulet de Marselha: un Provençal a la cort dels reis d'Aragó*, Barcelona. Barcelona: Columna, 1996.
- PADEN, W. (1995). "The Troubadours and the Albigensian Crusade: A Long View". *Romance Philology*, 49, 2, pp. 168-191.
- PARDUCCI, A. (1920). *Bonifazio di Castellana*. *Romania*, XLVI, pp. 478-511.
- PILLET, A., y Carstens, H. (1933). *Bibliographie der Troubadours*. Halle. Citado como BdT.
- PIROT, F. (1972). *Recherches sur les connaissances littéraires des troubadours occitans et catalans des XII^e. et XIII^e. siècles. Les "sirventes-ensenhamens" de Guerau de Cabrera, Guiraut de Calanson et Bertrand de Paris*. Barcelona [Real Academia de Buenas Letras, "Memorias", 14].
- PEIRE VIDAL. (1960). *Poesie*, ed. D'A. S. Avale. Milano-Napoli: Ricciardi.
- RAIMON D'AVIGNON (1880) edición Coix 4, 462/Krit. Hgb. Bartsch, Chrestomathie Provençale. Elberfeld, Friderichs, col. 229.
- RICKETS, P. (ed.). 1964. *Les poesías de Guilhem de Montanhagol*. Toronto: PIMS.
- RIEGER, A. (1933). "L'image d'Alphonse II d'Aragon dans les vidas des troubadours". *O cantar dos trovadores* (Actas do Congreso ... 29-29 abril 1993). Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, pp. 263-287.
- RIQUER, M. de (ed.). (1947). *Poesías completas del trovador Cerverí de Girona*. Barcelona: Instituto de Estudios Mediterráneos.
- RIQUER, M. de (1951). "Un trovador valenciano: Pedro el Grande de Aragón". *Revista Valenciana de Filología*, 1, pp. 273-311.
- RIQUER, M. de (1959). "La littérature provençale à la cour d'Alphonse II d'Aragon". *Cahiers de civilisation médiévale*, 2, pp. 177-201.
- RIQUER M. de (1971). *Guilhem de Berguedà*. Poblet.
- RIQUER, M. de (1972). "El trovador Huguet de Mataplana". *Studia Hispanica in Honorem R. Lapesa*, I. Madrid: Gredos, pp. 455-494.
- RIQUER, M. de (1973). "Il significato politico del sirventese provenzale". BRANCA, V. (ed.), *Concetto. Storia, miti e immagini del medioevo*. Florencia: Sansoni, pp. 287-309.
- RIQUER, M. de (1975). *Los trovadores. Historia literaria y Textos*, 3 vols. Barcelona: Planeta.
- ROSSELL, A. (1988). *Gaucelm Faidit. Text i Música: Edició, estudi dels textos i les melodies, i traducció dels textos*. Barcelona.

- ROSSELL, A. (2004). *Literatura i música: Lírica*. Barcelona, Edit. Dinsic.
- ROSSELL, A. (2006). "L'intermélodicité comme mémoire dans le répertoire de la lyrique médiévale". *Mémoire & Culture*. Université de Limoges: Collection Francophonie. Pulim., pp. 349-360.
- SIBERRY, E. (1985). *Criticism of Crusading 1095-1274*. Oxford: Clarendon.
- DEJEANNE. "Le troubadour gascon Marcoat". *Annales du Midi*, 15.
- SHARMAN, R. (1989). *The "Cansos" and "Sirventes" of the Troubadour Giraut de Borneil*. Cambridge.
- SPAMPINATO, M. B. (1978). *Berenguer de Palol*. Módena.
- STOTOST, J. (1931). *Ursprung und Entwicklung des altprovenzalischen Sirventes bis auf Bertran de Born*. Niemayer: Halle.
- SWITTEN, M. (1985). *De cansos of Raimon de Miraval. A Study of Poems and Melodies*. Cambridge: Massachusetts.
- RAIMON DE TORS.
- TOPSFIELD, L.T. (1971). *Les poésies du troubadour Raimon de Miraval*. Paris.
- WITTHOEFF, F. (1891). *Sirventes joglaresc, ein Blick auf das altfranzösische Spielmannsleben*. Marburg.

**El romancero noticiero
en la tradición oral andaluza.
El romance / canción de *Diego Corrientes***

Pedro M. Piñero Ramírez
Universidad de Sevilla y Fundación Machado

A Joaquín Díaz, por su amistad.
Por su obra impagable.

Las baladas de la frontera: un romancero noticiero en Andalucía

Sólo una parte del romancero histórico que divulgó, a partir del siglo XIV, las barbaridades que Pedro I cometió durante su reinado, escrito por los partidarios de su hermano y competidor por el reino de Castilla, Enrique de Trastámara, son romances noticieros¹. El concepto de noticiero se desarrolla en plenitud en los llamados “romances fronterizos”, que se redactaron, en buena medida, por juglares y ministriles adscritos a las casas de los señores andaluces que participaron activamente en las luchas de la frontera entre castellanos y granadinos en la última centuria de la Baja Edad Media. Estos romances tenían una clara función: difundir las hazañas de estos nobles y ensalzar a las familias a las que pertenecían.

La lectura de tan extraordinario corpus romancístico nos lleva a destacar una gavilla de elementos comunes que determinan su carácter de noticieros. De entrada, estas baladas manifiestan un sentido trágico muy marcado: en sus versos lo que el lector encuentra son noticias calamitosas; lo que se conmemora son los desastres de los guerreros (de uno y de otro bando) con mucho mayor interés que sus éxitos, que, naturalmente, también los hubo (y no pocos). Aunque en sus versos se da cuenta de las victorias de los héroes cristianos, no es este el tema de preferencia.

Estos romances cantan asuntos de interés inmediato y cotidiano para el común de las gentes, de todos los niveles sociales, y es poesía grata a las diferentes clases de la sociedad, porque todos sus miembros, tanto los de arriba como los más modestos, se sienten implicados en los acontecimientos narrados. De alguna manera, todos participan de vivencias comunes, en un proyecto unitario que los hace protagonistas a muy distintos niveles, pero, al fin y al cabo, protagonistas de los hechos que los romances difunden. Escribía Menéndez Pidal que “el noticierismo épico-lírico sólo puede prosperar cuando la parte que el común de la nación toma en los sucesos es bastante directa, bastante cálida y emotiva, para complacerse en un relato imaginativo y musical”².

La inmediatez de la redacción de estas baladas con los acontecimientos muchas veces todavía calientes, y con cierta frecuencia vividos por los propios romancistas, explica el estilo las más de las veces bastante circunstanciado, minucioso en los detalles, generoso en las

¹ Véase Pedro M. Piñero Ramírez, “Los romances del rey don Pedro”, en Manuel González Jiménez y Manuel García Fernández (eds.), *Pedro I y Sevilla*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla e Instituto

de la Cultura y de las Artes [“Biblioteca de Temas Sevillanos”, 72], 2006, pp. 43-59.

² Ramón Menéndez Pidal, *Romancero Hispánico (Hispano-portugués, americano y sefardí)*.

Teoría e historia, 2 vols., Madrid, Espasa Calpe, 1953, II, p. 64. Para este apartado introductorio resumo lo expuesto por don Ramón en esta obra de consulta obligada.

referencias personales aunque se trate de protagonistas menores, gente de poco relieve social que apenas sí tuvo un hueco en las numerosas crónicas y documentos históricos de la época. En este corpus de la frontera, cuando los textos presentan este estilo pormenorizado están desvelando que se trata de redacciones originarias o muy cercanas a las originales. Es la necesidad de la difusión de estas noticias, difusión generalizada entre el común del pueblo, lo que justifica esta sencillez expositiva de los romances fronterizos. La baja cultura de los receptores de estas nuevas, en alas de la poesía narrativa casi siempre cantada, determina la baja complejidad narrativa de las tiradas asonantadas.

Los sucesos de la frontera generaban unas tradiciones (cuando no puras leyendas) nacidas de inmediato, que se mantenían en las comarcas donde se habían originado, y que también se difundían con el caminar de los mismos protagonistas por lugares alejados de la larga raya conflictiva de la frontera andaluza. Aquellas noticias se divulgaban en la poesía narrativa monorríma, y no era nada extraño que a veces las informaciones contenidas en estos poemas se convirtieran en materia histórica que los cronistas prosificaban. De modo que en no pocas ocasiones el texto cronístico procede del poético, o al menos no lo antecede.

Como queda dicho, son los sucesos más tremendos, los más impresionantes, y también los más sonados, los que se convierten en noticia que se extiende por medio del canto, y en una primera etapa se difunden en textos en los que prima el estilo cronístico, pero luego estos romances noticiosos adquieren el estilo épico-lírico, con lo que ganan en capacidad divulgativa y llegan, con el tiempo y el rodar en diferentes versiones, a hacerse tradicionales. Son los romances que siguen este proceso los que permanecen con más vitalidad a lo largo de los tiempos. Por el contrario, los relatos expuestos sin movimiento poético alguno, impropios para ser cantados, dejan bien pronto de ser divulgables, y desaparecen. Para lograr la difusión de sucesos contemporáneos, el camino más seguro en el romancero es conseguir asonar noticias breves y en "estilo intuitivo", según la terminología acuñada por don Ramón Menéndez Pidal. De cualquier forma, los romances de escasa popularidad no se hacían tradicionales y perdían su virtualidad divulgativa.

Para estos romances noticiosos de la frontera redactados en estilo épico-lírico que llegan a hacerse tradicionales, el período de gran difusión se acaba en los primeros años del siglo *xvi*, justamente al finalizar el reinado de los Reyes Católicos. A partir de esas fechas el canto deja de ser, en gran medida, un medio de publicidad³. pero hasta entonces, y a lo largo de buena parte del Cuatrocientos, se registró un frecuente uso de la noticia romancística, que se ocupaba de divulgar, sobre todo, temas de Estado, grandes acontecimientos militares, acciones protagonizadas por los señores de la frontera como excelente propaganda de los propósitos de la aristocracia y también de la Iglesia.

Romances noticieros en la tradición moderna andaluza

Es cierto que Andalucía fue, sobre todo a lo largo del siglo *xv* y primeros años del *xvi*, tierra fértil para el desarrollo del romancero noticiero. Las circunstancias históricas de la frontera facilitaban la redacción de estas baladas que difundían las noticias de los acontecimientos

³ *Rom. hisp.*, II, p. 52

bélicos por toda Andalucía, al principio, y por toda la Península luego, durante el reinado de los Reyes Católicos. Aquella época pasó, decayó el género, y cuando nos adentramos en los tiempos modernos, en la que conocemos como la segunda gran etapa del romancero que va desde principios del siglo XIX hasta hoy, apenas si contamos con un pequeño grupo de textos que podemos considerar, en conjunto, como “romances noticieros” de la tradición moderna. Entre otras cosas, porque en estos tiempos contemporáneos las noticias tienen sus propios medios de difusión, que garantizan la divulgación casi inmediata de los acontecimientos de interés.

Pero aun así, el romancero da todavía algunos ejemplos de este género. Pocos, pero los hay. Entre ellos citaré los de *Mariana Pineda*, *Muerte de Prim*, *Atentado anarquista contra Alfonso XII*, *Conflictos de conciencia en la guerrilla cubana* y *Fusilamiento de García y Galán*. Todos éstos son los que, dentro de la casilla de “Romancero ‘vulgar’, de historia contemporánea”⁴, todavía se cantan con más persistencia por tierras andaluzas, y nosotros hemos grabado con cierta frecuencia en numerosos trabajos de campo, cuyos resultados, en buena parte, están ya publicados⁵. Se prescinde ahora, conscientemente, de los romances de pliegos de cordel, que por el momento no interesan para lo que aquí se pretende mostrar.

Como se ve, estos romances citados tratan asuntos históricos contemporáneos que van desde la época de Fernando VII, en pleno auge del absolutismo, hasta la ejecución sumarisíma de los capitanes Fermín Galán y Ángel García Hernández, republicanos que dirigieron la “sublevación de Jaca” (diciembre de 1930) contra el Gobierno del general Berenguer nombrado por Alfonso XIII tras la dimisión de Primo de Rivera. A estos textos se añade –y me detendré en sus versos como tema central de mi exposición– el romance/canción de *Diego Corrientes*, de menor difusión, sin duda, por estas tierras meridionales, pero que todavía se oye y, si el encuestador tiene mucha suerte, lo puede grabar.

Hay en todos estos temas unos elementos comunes, que podríamos considerar las marcas de este romancero noticiero de la tradición moderna. Para no alargar la exposición con múltiples datos y referencias, vamos a ejemplificar sólo con dos de los más difundidos en la tradición actual andaluza, *Mariana Pineda* y *Muerte de Prim*, como introducción al estudio pormenorizado del de *Diego Corrientes*.

Los dos romances narran acontecimientos trágicos (ni más ni menos que como los demás de la tradición moderna y lo mismo que los del pasado) bien documentados en la historia. Hechos reales que han pasado a la poesía narrativa, y que se difunden a través de la canción. En realidad, y si hablamos con todo rigor, ninguno se acoge, desde el punto de vista formal, al esquema métrico ortodoxo del romance tradicional. *Mariana Pineda* tiene sus hemistiquios (o versos, según se quiera) decasilábicos, y alterna la rima en *á* de los primeros versos con la de en *ó* de los últimos (en otras versiones, en *í*); el de la *Muerte de Prim* es heptasilábico y claramente estrófico; y estróficos son también los otros tres, con predominio, asi-

⁴ En algunos de los repertorios regionales o de diferentes zonas peninsulares publicados en las últimas décadas, estos romances han encontrado fácil cabida como “narraciones tardías popularizadas. De historia contemporánea”, dentro del gran apartado de “Romancero vulgar”, como aparecen en *Voces nuevas del romancero castellano-leonés*, ed. de Suzanne H. Petersen. Encuesta Norte-1977 del Seminario Menéndez Pidal, preparada por J.

Antonio Cid, Flor Salazar, Ana Valenciano, con la colaboración de Bárbara Fernández y Concepción Vega, 2 vols. AIER 1 y 2, Madrid, Gredos-Seminario Menéndez Pidal, 1982, II, pp. 130-148.

⁵ Pedro M. Piñero Ramírez, dir., *Romancero general de Andalucía, I, Romancero de la provincia de Cádiz*, ed. de Virtudes Atero Burgos, con la colaboración de Enrique Baltanás, Antonio José Pérez Castellano y María Jesús

Ruiz Fernández, Cádiz, Fundación Machado, Universidad de Cádiz y Diputación Provincial de Cádiz, 1996, y II, *Romancero de la provincia de Huelva*, ed. de Pedro M. Piñero Ramírez, Antonio José Pérez Castellano, José Pedro López Sánchez, Enrique Baltanás y Manuel Fernández Gamero, Sevilla, Diputación Provincial de Huelva y Fundación Machado, 2004.

⁶ Versión cantada por Rosario Hidalgo González, de 83 años, 2 de

mismo, de los versos decasílabos sobre el octosílabo, metro que sólo se encuentra en el *Atentado anarquista contra Alfonso XII*. Esto quiere decir –desde mi punto de vista– que son textos vulgares, algunos aparecidos inicialmente en pliegos de cordel, que con el tiempo se han ido tradicionalizando, sin que este proceso se haya dado plenamente, al tiempo que están a medio camino entre el romance y “la canción narrativa moderna”. Se trata entonces de romances modernos en los que las formas de canción han impuesto sus metros para facilitar determinadas melodías pegadizas que se hicieron populares bien pronto. Pienso, pues, que no es nada improbable que esta persistencia de formas algo diferentes a la sólidamente consagrada del género se deba a que su tradicionalización –como digo– ha sido escasa, o se ha truncado sin dar tiempo a su total desarrollo, como ocurre con los textos que no tienen una decidida divulgación generalizada, debido, entre otras razones, a que el romancero ha entrado en los últimos tiempos en una situación de franco retroceso, por no hablar de incontestable desaparición en algunas zonas peninsulares, muy en especial las meridionales.

Estos acontecimientos trágicos, todos, causaron una gran impresión de inmediato en la sociedad más popular de la época, que tomó partido, y de estos hechos históricos bien pronto surgieron leyendas. Los romances beben de las dos fuentes, la histórica y la legendaria. A veces, la narración de los hechos ha encontrado cauce de divulgación en otros géneros, por ejemplo, el drama o la novela, y entonces el romance ha fortalecido su vitalidad y extendido su difusión, alimentándose las versiones más nuevas de estas actualizaciones literarias de los hechos acaecidos en otros géneros.

Veamos el caso, como ejemplo primero, de *Mariana Pineda*. La versión andaluza que presento es de Puerto Serrano, en la provincia de Cádiz:

Mariana Pineda (10 + 10; á + ó)

- Marianita salió de paseo, al encuentro salió un militar:
 –¿Dónde vas, Marianita, a estas horas? Hay peligro; métete p’atrás.–
 Marianita se volvió a su casa, la bandera se puso a bordar:
 –Si mi esposo me viera bordando la bandera de la libertad.–
- 5 Al momento llegó su marido y a un amigo se lo dio a contar,
 y un poeta que lo estaba oyendo a dar parte a la justicia se va.
 Y salieron los cuatro ministros, a casa de Marianita van:
 –Marianita, declara, declara, o si no morirás, morirás.
 –Si declaro moriremos muchos, o si no moriré yo na más.–
- 10 Hasta el mismo ministro decía: –¡Quién pudiera darte libertad!
 Que le pongan sus hijos delante por si algo se puede alcanzar.–
 Y hasta el más chiquitito decía: –Vamos a casa, querida mamá.
 –Que me quiten mis hijos delante, de manera que no los vea yo;
 que me den una muerte ligera por justicia o por obra de Dios.–
- 15 El verdugo tiró la cisterna, su garganta en un hilo quedó.
 ¡Qué bonita estaba Mariana cuando su alma se la entregó a Dios!
 Una rosa escogida entre rosas, una flor escogida entre flor,

más bonita estaba Marianita que la luna y los rayos del sol.⁶

El ajusticiamiento en la horca de esta dama granadina de firmes convicciones políticas liberales por las fuerzas del poder absolutista de Fernando VII, en un momento, año de 1831, en que está en marcha la intentona revolucionaria de Torrijos para cambiar el antiguo régimen, proyecto que acabará en las playas de Málaga con el fusilamiento del general levantado y los suyos, es incuestionable verdad histórica; como parece que lo es también que la pillaran preparando la bandera destinada al ejército liberal que se estaba organizando. Pero lo demás es pura leyenda apoyada en los textos más modernos, como el “drama romántico” que escribiera Federico García Lorca entre 1923 y 1924.

En el drama lorquiano, la dama granadina doña Mariana Pineda, amante de don Pedro de Sotomayor, es arrestada por bordar “la bandera de la libertad” y condenada a muerte. Pedrosa, jefe de la policía del régimen absolutista, que está también enamorado de ella, le promete dejarla libre si delata al grupo de conspiradores liberales al que pertenece; ella se niega y marcha con valor al cadalso. Lorca escribió su obra a partir de romances populares que se cantaban en la Granada de su niñez, pero a su vez parece claro que potenció en su drama los elementos legendarios, de modo que los romances de *Mariana Pineda* que se cantaron posteriormente consolidaron y fortalecieron estos añadidos legendarios que conforman los textos de las versiones del romance que se oyen todavía hoy.

El recuerdo de Pedrosa ha encontrado un lugar en estas versiones actuales: es el militar (vv. 1-2) que le avisa del riesgo que corre; y asimismo puede ser el ministro que exclama: “¡Quién pudiera darte libertad!” (v. 10). Y la secuencia –o escena– de la utilización de los hijos para desarmar la fortaleza de esta mujer (vv. 11-13), también legendaria, es recurso sensiblero de estos romances tan del gusto popular.

Vayamos al romance de la *Muerte de Prim*, en esta versión sevillana:

Romance de la muerte de Prim (7 + 7, estrófico)

En la calle del Turco le mataron a Prim,
sentadito en su coche con la guardia civil;
con la guardia civil, con la guardia rural,
a las diez de la noche en el paseo real.
5 Cuatro tiros le dieron cerca del corazón,
cuatro tiros le dieron a boca de cañón.
El día dos de enero le dijeron a Prim:
–Vaya usted con cuidado que le quieren herir.
–Si me quieren herir o me quieren matar,
10 yo le entrego las armas al otro general.–
Por la escalera abajo baja el hijo mayor:
–Habrá sido descuido o habrá sido traición.
¿Quién será ese tirano, quién será ese traidor
que le dio cuatro tiros cerca del corazón?

15 Aunque yo soy chiquito y no tengo la edad,
la muerte de mi padre la tengo que vengar.⁷

Juan Prim es uno de los militares y políticos que con más intensidad llena la escena española de mediados del siglo XIX. Desde 1869, Prim, apoyado por los unionistas y claramente desafecto a los Borbones, era jefe del Gobierno y ministro de la Guerra. En el atardecer del 27 de diciembre de 1870, luego de una sesión agitada en las Cortes, se dirigía al Ministerio de la Guerra cuando sufrió un atentado en la madrileña calle del Turco (hoy del Marqués de Cubas). Dos coches cierran el paso al suyo y varios hombres le disparan. Duró tres días.

La noticia tuvo que ser un bombazo en la España de entonces, en una situación política muy delicada y con un agudo problema monárquico. Prim había ofrecido el reino a don Amadeo de Saboya, que se encaminaba por aquellas fechas a España (de hecho llegó a Madrid a tiempo de rendirle homenaje todavía de cuerpo presente). El romance debió de componerse muy cercano a los acontecimientos, y en la versión sevillana que facilito (como en tantas otras) comienza con unos datos fieles a la realidad histórica: la precisión de la calle del Turco, lugar del atentado, con Prim en su coche acompañado de su escolta, la hora en que se produjo (el día es erróneo) y el modo como lo hirieron de muerte, a tiros. Quiero ver en los versos 9 y 10 (“Si me quieren herir / o me quieren matar, // yo le entrego las armas / al otro general”), pero no estoy muy seguro, el testimonio de la situación del traspaso de la corona a don Amadeo, proyecto que el mismo Prim había ideado y puesto en marcha. Los versos que vienen después y cierran el romance forman parte de la leyenda, o de la ficción, con igual tinte de sensiblería popular basado en la presencia y actuación de su joven hijo. El mismo recurso que hemos visto en el romance de *Mariana Pineda*. Historia y leyenda más unas marcas de estilo propias conforman estos romances noticieros que se cantan todavía por estas zonas peninsulares⁸.

Actualización de un romance de bandoleros: el caso de Diego Corrientes

La mejor versión andaluza que poseemos de este *Romance de Diego Corrientes* la grabamos, un día de febrero de 1989, a los hermanos Ignacio y Francisco Mora Colchero, entonces de 68 y 65 años, respectivamente, ambos ya fallecidos. Eran amigos míos desde tiempos antes. Fue una tarde desapacible (2 de febrero de 1990) de una encuesta por el Aljarafe sevillano que iba camino de ser un fracaso rotundo. Nadie recordaba nada, apenas si grabamos unos versos sueltos de distintos romances, y para animar a mis compañeros de equipo les sugerí que nos encamináramos a Aznalcázar, a pocos kilómetros de Benacazón donde estábamos varados. Santa cosa. Nada más llegar a casa de los Mora y preguntarles si recordaban canciones antiguas, Ignacio, el mayor, le dijo a Francisco: “Niño, trae la guitarra que vienen buscando romances”. Vimos el cielo abierto. Con mucho gusto y buen oído, nos cantaron, casi siempre a dos voces, unos treinta textos entre romances y canciones líricas. La mayoría de ellos completos y de buena factura. Quiero señalar que estos dos hermanos han sido, después de José María Capote, de Arcos de la Frontera, gran amigo mío también

⁷ Versión de Dos Hermanas, cantada por Josefa López Márquez, de 80 años de edad, grabada por Pedro M. Piñero, enero de 1996. De nuestra colección.

⁸ Sucede que el recurso a la presencia de niños que adquieren un cierto papel –y desde luego nada secundario– en los acontecimientos que narran

algunos de los romances históricos a finales de la Edad Media, también se encuentra en varias baladas noticieras de entonces que difundían los hechos de la frontera andaluza. Así ocurre en el precioso *Romance de la conquista de Álora*, en el que se cuenta con rigurosa fidelidad cronística la muerte del adelantado don Diego Gómez de

Ribera, en 1434, en el cerco de la plaza malagueña, salvo la presencia de los niños, pura ficción que, sin duda, venía a reforzar el poder divulgativo del luctuoso acontecimiento. Véase Pedro M. Piñero, *Romancero*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, pp. 156-157.

⁹ Se publicó esta versión en Pedro M. Piñero Ramírez, “Romancero

y compañero de Departamento, los mejores informantes masculinos que he tenido en mis numerosas encuestas andaluzas, y en esta extensa zona del sur peninsular los transmisores hombres son rara avis, una extraña excepción entre las informantes. El andaluz, al menos de la parte occidental, siempre ha considerado el romancero como cosa de mujeres. A ellos lo que de verdad les va es el flamenco. Ésta es la versión que les grabamos:

Romance de Diego Corrientes (estrófico)

- En Utrera nació un hombre de una mediana estatura
 llamado Diego Corrientes por su mala desventura.
 Ese tal Diego Corrientes al contrabando se echó;
 robaba caballos padre, y ésa fue su perdición.
- 5 Ese tal Diego Corrientes robaba con fantasía:
 a los ricos les robaba y a los pobres socorría.
 Justicias y migueletes lo han mandado pregonar,
 y él con un compadre suyo se ha marchado a Portugal.
 A la ida para allá, fue en la Venta del Oriente,
- 10 ha mandado a convidar justicias y migueletes;
 a la vuelta para acá, en la Venta de Tomares
 lo han cogido prisionero los migueletes galanes.
 Día de la Encarnación, a las seis de la mañana,
 entraba Diego Corrientes por las calles de Triana.
- 15 Hombres, mujeres y niños se asoman a la ventana
 por ver a Diego Corrientes del modo que lo llevaban.
 Hombres, mujeres y niños gritaban en alta voz,
 ni la prendición de Cristo causaba tanto terror.
 –Si viviese mi madrina, la duquesita de Alba,
- 20 si viviese mi madrina la vida no me quitaban.–
 Al subir las escaleras un vaso de agua pidió
 y le contestó el verdugo: –Hijo, ya no es ocasión.
 –Si no me lo dan de agua, que me lo den de aguardiente
 para dárselo al verdugo y que me dé buena muerte.
- 25 El Cristo de las Nagüillas vaya en mi acompañamiento
 y el Patio de los Naranjos, sepultura de mi cuerpo.⁹

El primer romance que nos cantaron los informantes de Aznalcázar fue éste de *Diego Corrientes*. Con su análisis más detenido podemos completar la exposición que estamos haciendo aquí del romancero noticiero andaluz. Más que de romance –si queremos ser, en verdad, rigurosos– habría que hablar de “canción narrativa moderna”, uno de los nuevos géneros pararromancísticos, que se debe estudiar sin confundirlo con el “Romancero vulgar y nuevo”, según denominación de la crítica más especializada¹⁰. Se trata, pues, de una canción narrativa octosilábica y estrófica (cuartetos asonantados), desde luego muy cercana (y afín) a los romances vulgares a los que nos hemos referido con anterioridad, con los que tiene evidentes marcas comunes. No cabe duda de que es un texto especialmente apto para

del Aljarafe sevillano”, en *Anuario etnográfico de Andalucía*, 1988-1990, Sevilla, Dirección General de Bienes Culturales de la Consejería de Cultura y Medio Ambiente de la Junta de Andalucía [1991], pp. 58-63, y en “El romancero de los hermanos

Mora”, en *Papeles del Rinconcillo*, 8, Sevilla, diciembre de 1991, pp. 27-29.

¹⁰ Véase, sobre todo, Flor Salazar (ed.), *El romancero vulgar y nuevo*, preparado por el Centro de Estudios Históricos Menéndez Pidal, con la guía y concurso de

Diego Catalán, Madrid, Fundación Ramón Menéndez Pidal y Seminario Menéndez Pidal-Universidad Complutense (*Índice General del Romancero*), 1999 [p. xii].

¹¹ Ruth H. Webber, “Ballad Openings: Narrative and Formal

la canción, y por lo dicho, y lo que más adelante expongo, lo denomino en este estudio “romance/canción”, término que considero más adecuado a la verdadera naturaleza genérica del texto.

La noticia que se quiere difundir es el ajusticiamiento del famoso bandolero. El arranque del texto sigue, en parte, las normas fijadas por la gramática de los principios según la *inventio* de la Retórica antigua, que indicaba que los comienzos se deben organizar en torno a una serie de elementos, en especial: lugar (*dónde*), tiempo (*cuándo*), personaje (*quién*) y acción (*qué*)¹¹. Lo cual viene a decir, justamente, que como ocurre en los romances vulgares de sucesos, derivados de los pliegos de cordel, el modo narrativo, en la presentación de la intriga, sigue el *ordo naturalis* de la fábula, desechando el comienzo *in medias res*, mucho más habitual en los romances tradicionales¹². Para poner de inmediato en antecedentes al receptor, el romance/canción ofrece, siguiendo estas pautas retóricas, unos datos sobre el sujeto, que así adquiere en sus comienzos, en buena medida, rango de personaje heroico, ya que se sabe de él no sólo el nombre (Diego Corrientes), sino su patria (Utrera), su conformación física (“de una mediana estatura”) y su actividad (“robaba caballos padre”, ‘sementales’). Y todo esto con una marcada economía de estilo, como en otros textos de los “romances noticieros” de la tradición moderna, así en el *Romance de la muerte de Prim*: lugar (en la calle del Turco), personaje (Prim), tiempo (a las diez de la noche), acción (su atentado y muerte). “Nada más típico del noticierismo ‘vulgar’ –escribe Diego Catalán– que la ubicación del ‘suceso’ en una determinada localidad y la inmediata presentación de los personajes que van a intervenir en la historia”¹³.

Todos estos datos consignados en los principios son rigurosamente históricos, éstos y algún otro que veremos: Diego Corrientes Mateos nació en Utrera, un 20 de agosto de 1757, en el seno de una familia de campesinos. Su padre se llamaba también Diego, y la madre Isabel. A los veinte años se echó al campo, se hizo cuatrero al frente de su propia cuadrilla. No es nada extraño que el joven Diego se hiciera cuatrero, como muchos otros bandoleros andaluces de los siglos XVIII y XIX, pues ésta es tierra de abundantes caballos famosos por su excelente raza. Caballos y caballistas forman un tema recurrente en la historia y en la literatura de Andalucía. A lo largo de su etapa de bandido, operaba en una zona extensa que abarca desde los alcóres de los alrededores de Sevilla y Utrera (Mairena y El Viso), la Sierra Norte sevillana, El Garrobo, El Ronquillo, Encinasola, en la provincia de Huelva, y, más hacia el norte, la de Badajoz hasta llegar a Portugal por Olivenza. Aquí guardaba y vendía el ganado robado, hasta que fue apresado, el 15 de febrero de 1781, y traído a Sevilla, donde murió ajusticiado en la horca en la plaza de San Francisco el 30 de marzo del mismo año. Su cuerpo fue descuartizado, expuesta su cabeza y sus despojos enterrados en la parroquia de San Roque, cerca de los caños de Carmona, extramuros, en la zona llamada La Calzada. Apenas sí tenía los 24 años cumplidos¹⁴. Ni más ni menos que la edad propia de los bandoleros más famosos de la historia de siempre, ya que el bandido por excelencia es, en la inmensa mayoría de los casos, un hombre joven.

Function”, en Diego Catalán, Samuel G. Armistead y Antonio Sánchez Romeralo, eds., *El romancero hoy: Poética*, 2.^o Coloquio Internacional, Madrid, CSMP-University of California-Gredos, 1979, pp. 55-64, y “Hacia un análisis morfológico de los primeros versos de los romances”, en D. Catalán y otros, eds., *De balada y lírica. Tercer Coloquio Internacional sobre el Romancero*, 2 vols., Madrid, Fundación

Menéndez Pidal-Universidad Complutense, 1994, pp. 307-322; Giuseppe di Stefano, “Un exordio de romances”, en *El romancero hoy: Poética*, cit., pp. 41-54, y Virtudes Atero y Nieves Vázquez, “La gramática de los principios: primeras señas de identidad del romancero”, *Estudios de Literatura Oral (Homenagem a Maria Ataide Galhoz)*, 2 (1996), pp. 41-66.
¹² D. Catalán, “Introducción”, en *El romancero vulgar y nuevo*, cit.,

p. XLVII. Según el arte expositivo que caracteriza al romancero tradicional, los hechos se presentan –a diferencia de los romances vulgares originados en los de cordel– en una sucesión de escenas dramáticas, con lo que se produce, desde los comienzos, la escenificación de la historia.

¹³ *Ibidem*, p. LV.

¹⁴ Pueden verse, entre otros, los siguientes estudios: F. Hernández Girbal, *Bandidos célebres*

La literatura popular, testimonio de la edad de oro del bandolerismo español

Aunque no contamos con mucha información –a diferencia de lo que ocurrió con otros famosos bandoleros, guapos y valientes–, presumimos que sobre Diego Corrientes debieron de aparecer bien pronto romances que se difundieron en pliegos; y si no fueron casi contemporáneos a los sucesos, sí podrían estar en circulación muy a principios del siglo XIX. Y debieron de ser en sus orígenes romances de ciego o de cordel, para pasar luego a incrementar la nómina de los vulgares (llamados también plebeyos desde el Setecientos, porque eran despreciados por las gentes ilustradas de la época), que por aquellos años sustituyeron en los gustos de estos transmisores incultos a una parte considerable de los viejos romances de la tradición antigua, que dejaron de cantarse. Sabemos que desde el tercer o cuarto decenio de la primera mitad del Ochocientos se vendía una *Nueva historia de Diego Corrientes y sus amores con Consuelo Domínguez*, narración en prosa que ocupaba cuatro pliegos, y se estuvo imprimiendo en España hasta finales del XIX¹⁵. Se conoce otra versión del mismo texto en prosa, llamada *Historia de Diego Corrientes o El bandido generoso*, que se publicó bajo la autoría de D. J. F.¹⁶ La historia de estos amores, que por lo que se ve debieron de ser muy populares, tuvo también su réplica dramática en un texto en verso titulado *Pasillo de Diego Corrientes*¹⁷, y se conocía también otra versión más corta, asimismo en verso, de esas relaciones del bandido utrerano con Consuelo, que don Julio Caro Baroja denomina “Canción andaluza de Diego Corrientes”¹⁸. En la tradición actual se cantan todavía por algunos lugares versiones de esta “canción-romance” de clara procedencia de pliego de cordel, en la que se narra el final de la vida del famoso bandolero con referencias concretas a estos amores con Consuelo¹⁹.

Por los pueblos de la Península, charlatanes, vendedores ambulantes y, sobre todo, ciegos colocaban, en deleznable pliegos sueltos impresos con poco cuidado y adornados, a veces, con toscos grabados, historias de bandoleros, crímenes truculentos, amores imposibles, azarasas vidas de niños abandonados, milagros espectaculares de santos de devoción local y otros casos extraordinarios, todo muy del agrado de las gentes sencillas. Arrieros, artesanos, labradores, viejas, mozas y muchachos compraban estos pequeños pliegos, luego

españoles (*En la Historia y en la Leyenda*), Primera Serie, Madrid, Ediciones Lira, 1968, pp. 91-128; Constancio Bernardo de Quirós y Luis Ardila, *El bandolerismo andaluz*, Madrid, Turner, 1973, pp. 37-53; José Santos Torres, *Francisco de Bruna y Diego Corrientes (1776-1781), realidad y mito. Historia y leyenda de El Bandido Generoso y el Señor del Gran Poder*, Sevilla, 1987, y *El bandolerismo en España. Una historia fuera de la ley*, Madrid, Temas de Hoy (col. “Historia de la España Contemporánea”), 1995, pp. 97-103. Agradezco a mis amigos Alberto González Troyano y José Manuel Pedrosa que hayan puesto a mi disposición los valiosos fondos de sus bibliotecas.

¹⁵ Todavía entonces esta obrita era muy popular (Julio Caro Baroja, *Los pueblos de España*, 2 vols., Madrid, Istmo, 1981, 3.ª ed., p. 311, donde hace referencia a la edición de Madrid, Imprenta Universal, s. a.).

¹⁶ Desconozco quién se oculta tras estas siglas. Hay una ed. de

Madrid, Despacho Sucesores de Hernando, Arenal II, en tres pliegos (24 pp.).

¹⁷ En esta pieza escrita en verso y dividida en dos partes, las principales “Personas” son el tío Gaspar, Diego Corrientes, su novia Consuelo y el Renegado. Véase Julio Caro Baroja, *Ensayo sobre la literatura de cordel*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1969, pp. 275-277.

¹⁸ De esta canción, escrita en un “andaluz” exagerado, tosco y chocantemente vulgar, Caro Baroja reproduce unas estrofas e informa que todavía en las últimas décadas del XIX era muy conocida por la Península, pues incluso se imprimía en prensas de El Norte de Castilla, y cita la edición de F. Santarén, Valladolid, 1884 (*Ensayo sobre la literatura de cordel*, 1969, p. 219 y nota 67). El texto de la canción lo reproduce completo Joaquín Marco (*Literatura popular en España en los siglos XVIII y XIX. Una aproximación a los pliegos de*

cordel, 2 vols., Madrid, Taurus, 1977, II, pp. 448-449). A este texto de creación popular se le suma el escrito por Manuel María de Santa Ana, *Romance de Diego Corrientes*, que aparece en sus *Cuentos y romances andaluces* (véase *infra* nota 34). Estas obritas, de diferentes hechuras, son las únicas que hemos encontrado entre las publicaciones de los siglos XVIII y XIX. No aparece ningún romance del bandido de Utrera en la “Sección de romances vulgares que tratan de valentías, gapezas y desafueros”, del *Romancero general* de Agustín Durán (BAE, 2 vols., Madrid, 1851), ni tengo noticias de su existencia en las colecciones de romances en pliegos de cordel y vulgares impresos a lo largo de estas centurias.

¹⁹ Véase *infra* apéndice I.

²⁰ *Los pueblos de España*, cit. (1981) II, p. 307, véanse también pp. 307-312.

de haber escuchado embobados a charlatanes y ciegos que salmodiaban esas historias, sobre todo, en las ferias de los pueblos. Esa literatura popular, en especial los romances de cordel y las relaciones que los ciegos recitaban, era –en opinión de Caro Baroja– la más clara expresión de la mentalidad andaluza en el siglo xx. Escribía el ilustre antropólogo:

Andalucía daba la tónica a la literatura de cordel más que cualquier otra región, y luego Castilla la Nueva. No es de extrañar, pues, que se multiplicaran las ediciones de narraciones en prosa de vidas de bandidos [...] cuyas acciones se equiparaban, en cierto modo, a las de los caballeros imaginarios del ciclo carolingio o del bretón. El genio de Cervantes llegó a percibir la influencia rara que una literatura heroica podía ejercer en los lugarones de La Mancha poblados de gente rutinaria y dormida y de algún que otro exaltado. [...] Andalucía conserva como ninguna otra región de España el gusto por el concepto, por la palabra y por la mezcla del sentido heroico de la vida con algo morboso y patibulario²⁰.

Nos será suficiente en este momento el testimonio contemporáneo de la divulgación popular de esta clase de romances –uno entre varios que se pudieran aducir y que es bien conocido– ofrecido por Washington Irving. Entusiasmado con lo que iba descubriendo en su viaje por tierras andaluzas, escribió en sus *Cuentos de la Alhambra* (1832) lo siguiente:

El arriero español posee un inagotable repertorio de canciones y baladas con las que se entretiene en su incesante ir y venir. Son tonadas rudas y sencillas, de escasas inflexiones. Las canta en alta voz, con largas y pronunciadas cadencias, sentado a mujeriegas en su mula que, al parecer, las escucha con suma gravedad y las acompaña con sus pasos. Las coplas que canta son, casi siempre, viejos y tradicionales romances de moros, la leyenda de algún santo o cantinelas amorosas; o más corrientemente, alguna balada de un contrabandista o intrépido bandolero, puesto que éstos son en España héroes de leyenda para la gente del pueblo.

El romance/canción transcrito de *Diego Corrientes* bien pudo ser uno de éstos a los que se refería el viajero norteamericano. Sin duda alguna, el romance vulgar, hoy muy extendido, de *El mozo arriero y los siete ladrones* está en esa línea temática apuntada por Washington Irving. He aquí una versión andaluza de este último tema:

Romance del mozo arriero y los siete ladrones (é.o)

Camino de Naranjales caminaba un arriero:
buen zapato, buena media, buena bolsa de dinero.
Arreaba siete mulos, ocho con el delantero,
nueve se podían contar con el de la silla y freno.
A la salida de un monte siete pillos le salieron:
–¿Dónde caminas, buen mozo, el buen mozo arriero?
–Camino hacia La Mancha, a un encarguito que llevo.
–A La Mancha iremos todos como buenos compañeros.–

²¹ Versión de Arcos de la Frontera, Cádiz, cantada por José María Capote, de 39 años, y Francisca

Ordóñez, de 61 años, diciembre de 1982, grabada por Pedro M. Piñero y Virtudes Atero. Publicada en

Al revolver de una esquina una taberna que vieron:
 –Echa vino, montañés, echa vino, tabernero,
 que lo pagará el buen mozo, el buen mozo arriero.
 –Yo sí que lo pagaré, que tengo mucho dinero,
 que tengo más de doblones que estrellitas tiene el cielo.–
 El primer vaso que echó pa el buen mozo arriero.
 –Eso no lo quiero yo que es un vaso de veneno,
 que lo beba el rey de España que está mu gordito y bueno.–
 Al oír estas palabras siete espadas relucieron,
 el buen mozo sacó el suyo, que era de un brillante acero.
 A la primera estocá cuatro cayeron al suelo,
 tres se pudieron salvar: sus patitas le valieron.
 Y ya se acabó la copla del buen mozo arriero²¹.

Este texto, al tratarse de un romance vulgar, se repite en la tradición moderna con variantes, las suficientes como para testimoniar que, en su transcurrir a lo largo de los tiempos, el romance ha ido aceptando las marcas de estilo tradicional –la intriga se ha acogido a un discurso regido por el lenguaje poético formulario propio del romancero oral–, de modo que el proceso de adaptación a la gramática de la poesía popular tradicional queda ya patente, al tiempo que se ha logrado la propiedad más definitiva de todo relato tradicionalizado, la apertura textual, lo que no impide que su procedencia originaria de “romance de suceso”, de transmisión impresa, haya dejado algunas huellas, entre las que destaca con más evidencia ese verso final de cierre al estilo de los de cordel (“Y ya se acabó la copla / del buen mozo arriero”) y su comienzo en el que se hace, siguiendo el *ordo naturalis* de la fábula, la presentación del personaje protagonista.

Por su parte, el romance/canción de *Diego Corrientes* se configura –como queda indicado– con una sucesión de cuartetas octosilábicas de rimas independientes, algunas de las cuales tuvieron vida propia y debieron de componerse y cantarse muy pronto, quizá incluso en los años de las hazañas del bandolero utrerano o inmediatamente después de su muerte, como las formadas por los versos 5-6 y 19-20, según exponemos más adelante. De este modo, el texto no ha entrado en el proceso de tradicionalización al que se sometió el romance vulgar del *Mozo arriero* antes citado, lo que no quiere decir que no se halle en su discurso una serie de recursos propios del estilo formulario, que la canción popular comparte con el romance tradicional (por ejemplo, “A la ida para allá”, “a la vuelta para acá”, “Al subir las escaleras”), la ausencia total de encabalgamientos, el uso de repeticiones como recurso prioritario de la poesía oral, etc.

El mito del bandido generoso o el héroe donador

Diego Corrientes no contaba en su haber con ningún delito de sangre, y su rigurosísima sentencia y espantosa ejecución, en la flor de la edad, conmovió a los sevillanos. Además, el muchacho gozaba de la fama de bandido generoso, que a pesar de que ciertos documentos cercanos a la época parecen confirmarla, no tiene por qué ser rigurosamente histórica, ya que el mito del bandido generoso se asigna a más de uno a lo largo de la historia

Romancerillo de Arcos de la Frontera, Cádiz, Fundación Machado y Diputación Provincial de Cádiz, 1986, p. 96, y en *Romancero de la tradición*

moderna, Sevilla. Fundación Machado y Texto e Imagen, 1987, p. 226.

²² José María Gutiérrez de Alba, *Diego Corrientes*, drama, Madrid,

1850, *apud* J. Santos Torres, *Francisco de Bruna y Diego Corrientes*, cit., p. 56. El sevillano Gutiérrez de Alba (1822-1897) se exilió por sus ideas políticas en

del bandolerismo peninsular (y universal). Se comprende que la leyenda de la generosidad tuviera muy buena acogida en los versos de pliegos de cordel que corrieron después de su muerte, y en algunas obras de autor, como el drama que escribió, en la segunda parte del siglo XIX, José María Gutiérrez de Alba, en el que el propio personaje canta esta copleta popular:

Diego Corrientes yo soy
aquel que a nadie temía,
aquel que en Andalucía
por los caminos andaba,
el que a los ricos robaba
y a los pobres socorría²².

Hay una letrilla que expone en cifra el reconocimiento social del bandido de Utrera, muy cantada por buena parte de la mitad meridional de la Península:

Diego Corrientes,
el ladrón de Andalucía,
el que a los ricos robaba
y a los pobres socorría.

Pero insistimos, esta característica de la tan apreciada generosidad de algunos bandoleros, que se destaca de modo especial entre los que forman parte de la historia del bandolerismo andaluz, es lugar común en la literatura popular en que encuentran cauces de difusión estas leyendas populares. En un pasillo que parece se difundió en las primeras décadas del siglo XIX sobre *José María el Tempranillo*, el personaje mismo, haciendo examen de conciencia de su vida, se manifiesta muy satisfecho, por cierto, de sus acciones “sociales”:

Ya no habrá en Andalucía
quien robando al poderoso,
lo diera al menesteroso,
a quien más falta le hacía.
Ya se acabó el valeroso,
entre el valiente temió
que pa el rico (e) aborreció
y pa el pobre generoso²³.

Un siglo después, en 1907, la Guardia Civil dio muerte en la sierra albaceteña de Alcaraz a otro famoso bandolero andaluz, Francisco Ríos González, *el Pernales*, que con su compadre de fechorías Antonio Jiménez Rodríguez, *el Niño de Arahal*, iba camino de Valencia. *El Pernales* tenía fijado su campo de acción preferente en los numerosos y ricos cortijos de la feraz vega que se extiende de Sevilla a Córdoba. Hombre temido en toda la región por su pésimo carácter y brutal violencia, llegó a convertirse en personaje folclórico. Letrillas y romances extendieron su fama, y ha pasado a la posteridad como uno de los últimos bandoleros míticos de la larga saga hispana. Sobre su historia, y en especial, sobre su final

Francia, de donde pasó a Bogotá; con su drama sobre Diego Corrientes cosechó uno de sus mayores éxitos teatrales.

²³ *José María o el bandido valeroso. Pasillo andaluz, sin pie*

de imprenta, apud Julio Caro Baroja, *Ensayo sobre la literatura de cordel*. cit. (1969), p. 275.

²⁴ Miguel de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho, según Miguel de Cervantes Saavedra, explicada y*

comentada, Madrid, Fernando Fe, 1905. Cito por la ed. de Madrid, Espasa-Calpe (“Austral”, núm. 33), 1958, 11.ª ed., pp. 187-188.

²⁵ Eric Hobsbawm, *Bandidos*, Barcelona, Crítica, 2001, p. 33.

desgraciado se difundió por la zona –y por buena parte de la Península– un romance que todavía se canta:

Y en la provincia de Albacete y en la sierra de Alcaraz
 mataron al Pernalés también al Niño de Arahal.
 Destino suyo ha sido ser extraño por estas tierras,
 el preguntarle a un guarda cuál es el camino que lleva a la sierra.
 El guarda les indicó el camino y a Villaverde se ha encaminado,
 y al llegar al señor juez le cuenta todo lo que ha pasado.
 El señor juez al momento mandó llamar a la Guardia Civil:
 –Todas las fuerzas que haya para la sierra tienen que salir.–[...]
 Al saltar las cordilleras a los bandidos el alta les dio,
 y a los muy pocos momentos El Niño al suelo cayó.[...]
 A los muy pocos momentos Pernalés al suelo caía.
 Los cadáveres en un carro a Bienservida los conducían.
 El pueblo entero lloraba con mucha pena y dolor
 de ver a los dos bandidos cruzados en un serón.

El texto –a la vista está– no es nada del otro mundo, y desde luego menos conseguido poéticamente que el que estamos analizando de Diego Corrientes, pero ha logrado su función divulgadora del personaje, convertido, desde su desaparición, en un héroe popular no sólo por su muerte, sino también por la fama de “bandido generoso” que tenía entre la gente más modesta. Un “bandido generoso” más de la serie que encontró en Robin Hood su modelo referencial. A ello ha contribuido la leyenda que volaba en alas de canciones y de letrillas como ésta:

Pernalés en toda su vida
 no ha matado a ningún hombre,
 que el dinero que robaba
 lo repartía entre los pobres.

Pura invención legendaria.

Por aquellos años, exactamente en 1905, aparecía la *Vida de Don Quijote y Sancho* de Miguel de Unamuno, en cuyas páginas el autor recordaba que el caballero manchego y su escudero, camino de Barcelona (*Quijote* II, 60), se habían encontrado con Roque Guinart, que resultó ser un modelo hispano de bandolero generoso, predecesor de la copiosa cuadrilla que vendrá en los siglos siguientes, y entre ellos citaba, en primer lugar, a nuestro Diego Corrientes:

Este precioso episodio de Roque Guinart es el que más íntima relación guarda con la esencia de la historia de Don Quijote. Es un reflejo, a la vez, del culto popular al bandolerismo, culto jamás borrado de nuestra España. Roque Guinart es un predecesor de los muchos bandidos generosos cuyas hazañas, transmitidas y esparcidas merced a los pliegos de cordel y coplas de ciegos, han admiri-

rado y deleitado a nuestro pueblo: de Diego Corrientes, llamado por antonomasia el bandido generoso; del guapo Francisco Esteban; de José María, el Rey de la Sierra Morena; del gaucho Juan Moreira, allá en la Argentina, y de tantos otros más, cuyo patrón en el cielo de nuestro pueblo es San Dimas²⁴.

Estos bandoleros españoles de los siglos XVIII y XIX –justamente la época dorada del bandolerismo peninsular– forman, en buen número, parte del grupo de los que algunos especialistas conocen como “bandidos sociales”. Proceden del campo o de los pueblos, son “bandidos campesinos”, que, como la mayoría de los hombres del campo, desconfían de los habitantes de la ciudad y los detestan. En la ciudad está el odioso poder que los explota y les esquilmá sus escasas pertenencias; en la ciudad están los representantes, todopoderosos, del Estado siempre injusto con las masas rurales.

Lo esencial de los bandoleros sociales –escribe Hobsbawm– es que son campesinos fuera de la ley, a los que el señor y el Estado consideran criminales, pero que permanecen dentro de la sociedad campesina y son considerados por su gente como héroes, paladines, vengadores, luchadores por la justicia, a veces incluso líderes de la liberación, y en cualquier caso como personas a las que admirar, ayudar y apoyar. Es esta relación entre el campesino corriente y el rebelde la que confiere su interés y significado al bandolerismo social²⁵.

Para estos bandoleros sociales era impensable robar a los campesinos (sobre todo a los de su propia zona) sus animales y sus cosechas, pero sí se esforzaban en hacerse con las riquezas de los señores, que, en su inmensa mayoría, vivían en sus suntuosas mansiones urbanas. Estos bandidos forman parte del campesinado, y sólo se les puede comprender hoy si se los sitúa en el contexto del tipo de sociedad campesina de entonces.

La generosidad que se le atribuye a Diego Corrientes tiene, pues, la pinta de ser legendaria en su plasmación literaria, pero tampoco sería nada extraño que fuera del todo verdadera, como parece avalar cierto documento muy cercano en el tiempo, donde se lee: “Como era liberal con los de su esfera, les decía que él sólo quitaba a los ricos para dar a los pobres, las gentes del campo generalmente no estaban mal con él, y los capataces y aperadores, por miedo, le daban cuanto pedía”²⁶. ¿Leyenda o verdad?, el texto romancístico recoge el dato haciendo suya una cancioncilla popular muy conocida, de la que ofrece una versión algo diferente:

Ese tal Diego Corrientes robaba con fantasía:
a los ricos les robaba y a los pobres socorría (vv. 5-6).

Los versos resumen, a las mil maravillas, las dos etapas diferentes por las que deben pasar los héroes con vocación de míticos en el proceso de configuración de su identidad *donadora*: arrebatarse los bienes a los que los detentan en exclusiva de modo ilegítimo, para luego transferirlos, o mejor dicho restituirlos, a los que debieran ser sus verdaderos e incuestionables propietarios. El proceso tiene antecedentes muy antiguos, desde el mítico Prometeo, que robó el fuego a los dioses para entregarlo a los hombres, con lo que se inicia la historia de

²⁶ “Papeles y documentos de don Jerónimo Ortiz de Sandoval, conde de Mejorada”, Archivo Municipal de Sevilla, *apud* F. Hernández Girbal, *Bandidos célebres españoles*, cit., p. 102.

²⁷ Véase José Manuel Pedrosa, “La lógica de lo heroico: mito, épica, cuento, cine, deporte... (modelos narratológicos y teorías de la cultural)”, en *Mitos y héroes*, Uruña, Fundación Centro

la civilización, por lo que fue severamente castigado, hasta el famoso Robin Hood, referente de esta actividad justiciera en la historia europea del bandolerismo social desde la Edad Media hasta la modernidad. La galería de héroes *donadores*, en los que la tradición sitúa al bandolero de Utrera, es casi interminable²⁷.

Por encima de todo, yo creo que ha sido esta aureola suya de bandido generoso uno de los elementos determinantes de su fama inmediata a su muerte y de su permanencia en la memoria a lo largo de tantos años. Como también ocurría en los romances noticieros medievales, son las causas sociales de que se revisten sus acciones las que aúpan el recuerdo del personaje, que lo han convertido en tema de interés del común de las gentes, sobre todo las que forman el pueblo llano, desde el momento de su tremenda muerte. De este modo se creó entonces, por aquellos días posteriores a su ejecución, una leyenda de largo recorrido y que se explicita en diferentes géneros literarios: relatos, novelas²⁸, dramas (como el citado de Gutiérrez de Alba), romances y cancioncillas populares de la hechura de ésta que se nos ha conservado:

Aquí está Diego Corrientes
con su caballo cuatralvo,
zu jembra en el penzamiento
y zu trabuco en la mano²⁹.

El personaje logra de este modo una fama de proporciones míticas que ha llegado hasta nuestros días. Así, no es nada extraño que varios escritores contemporáneos, desde finales del siglo XIX y a lo largo del XX, se refieran a sus famosas hazañas³⁰. Algunos poetas, sobre todo andaluces, han recreado en sus versos la figura inolvidable del bandolero utrerano. Entre ellos sólo quiero citar al sevillano Fernando Villalón (1881-1930), miembro de una familia aristocrática de Morón de la Frontera y perteneciente al grupo del 27, que se refirió en sus versos al valor legendario de su casi coterráneo Diego Corrientes:

Migueletes, migueletes,
la pólvora está mojada.
Esta piedra no da chispas;
esa carabina es mala.
Si sale Diego Corrientes
en mitad de aquellas jaras,
tendrá su pólvora seca
y su gente preparada.
Pólvora negra, reseca,
de bandolero de raza³¹.

Etnográfico Joaquín Díaz y Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2003, pp. 37-64, con la bibliografía básica.

²⁸ Como, por ejemplo, la que escribiera el controvertido novelista sevillano Manuel Fernández y González, *Diego Corrientes. Historia de un bandido célebre*, Madrid, 1866. "La popularidad de Diego Corrientes a fines del siglo XIX procede principalmente de los pliegos de cordel en los que se basó la

novela de Fernández y González" (Joaquín Marco, *Literatura popular en España en los siglos XVIII y XIX*, cit., II, p. 448). María del Amparo Borrás, *Diego Corrientes. Novela romántica basada en la vida aventurera y en los sublimes amores de este célebre bandido*, Barcelona, Juan de Gassó, editor, s. a.

²⁹ Tomo la cita de J. Caro Baroja, *Ensayo sobre la literatura de cordel*, cit., p. 219, y J. Marco,

Literatura popular en España, cit., II, p. 449.

³⁰ Entre otros, Luis Coloma, *Pequeñeces* (1891); Valle-Inclán, *La corte de los milagros y Cara de plata*; Federico García Lorca, *La zapatera prodigiosa*; Pío Baroja, *Desde la última vuelta del camino*, etc.

³¹ Fernando Villalón, "Romances del 800" (830, II), en *Poesías completas*, ed. de Jacques Issorel, Madrid, Cátedra, 1998, p. 221. Antes Antonio Machado también se

Un testimonio más de la buena acogida que la leyenda del bandolero utrerano tuvo entre los poetas de mediados del siglo xx, lo hallamos en la obra de Miguel Hernández, que entre sus *Prosas*, hablando de los campesinos que, en rebeldía con el injusto sistema caciquil de la España que les tocó vivir, se echaban al monte y resistían los embates de la Guardia Civil, recuerda su figura mítica, y transcribe, como tantos otros, una versión de la coplita popular que el poeta de Orihuela califica de “sencilla elegía al generoso Diego Corriente”:

Ya murió Diego Corriente,
nata de la serranía,
el que a los ricos robaba
y a los pobres socorría³².

Diego Corrientes y don Francisco de Bruna, o bandolerismo frente a aristocracia

La leyenda del bandido de Utrera se sazona, de manera especial, con su particular relación con el oidor decano de la Audiencia de Sevilla, el poderoso aristócrata don Francisco de Bruna y Ahumada (1719-1807), conocido entre el pueblo, naturalmente con toda la zumba del mundo, como “el Señor del Gran Poder”, porque desde luego lo tenía en aquella Sevilla de la segunda mitad del Setecientos³³. A buen seguro que don Francisco, al parecer muy estricto en el cumplimiento de la ley, se tomaría muy en serio acabar con los bandidos que asolaban los campos de la provincia, y es probable que tuviera especial interés en engrillar al habilidoso Diego Corrientes, que se llevaba los mejores caballos de la zona; pero de ahí a hacer de su prisión una cuestión personal, una fijación casi patológica como se deduce de la leyenda, hay una distancia considerable que, con toda cautela, el historiador no debe obviar.

La enemiga irreconciliable que se difundió entre ambos personajes, según esta tradición legendaria, se alimenta de una invención: que Diego Corrientes tuvo relaciones amorosas con la sobrina del prepotente magistrado. No hay nada de verdad documentada en esta ficción divulgada, sin duda con notable eficacia, por Fernández y González en su novela. Esta leyenda llegó a más: que el padre del bandido utrerano, también él mismo famoso por sus fechorías, se había emparejado con una dama de título y que de estas relaciones nació nuestro Diego Corrientes. Todo esto es pura invención, pero que tuvo muy buen eco entre el pueblo. De toda esta nebulosa leyendaria quedan, a mi entender, restos en nuestro romance. Me refiero a los versos 19-20:

Si viviese mi madrina, la duquesita de Alba,
si viviese mi madrina la vida no me quitaban,

en los que el protagonista descubre sus pretendidas vinculaciones familiares con el mundo de la aristocracia de entonces. Estos versos del romance/canción proceden de una copla que debió de ser muy conocida desde poco después de la muerte del famoso utrerano, o al menos desde muy principios del siglo xix, según el testimonio que dejó Manuel María de Santa Ana, poeta, periodista y político sevillano nacido en 1820, hombre interesado por la

había referido al famoso bandolero utrerano en su poema “Tierra baja”, de 1919, publicado en *Los complementarios* (véase en la ed. de Manuel Alvar, Madrid, Cátedra, 1980, pp. 211-212).

³² Miguel Hernández, *Obra completa II. Teatro. Prosas*.

Correspondencia, ed. de A. Sánchez Vidal, J. C. Rovira y C. Alemán, Madrid, Espasa-Calpe, 1992, p. 2161. El texto está fechado en Puertollano, marzo de 1936.

³³ Véase, entre otros trabajos, Joaquín Romero Murube, *Don Francisco de Bruna y Ahumada*,

Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 1965.

³⁴ Tomo el texto de Manuel María de Santa Ana, *Cuentos y romances andaluces. Cuadros y rasgos meridionales (1844-1869)*, ed. de José Luis Agúndez García, Sevilla, Signatura Ediciones, 1999,

poesía popular. Este curioso folclorista *avant la lettre* publicó, entre sus *Cuentos y romances andaluces*, un largo “Romance de Diego Corriente” (sic), que bien pudiera ser de cosecha propia, en el que da cabida a la canción popular recreada en nuestro romance:

Ya se murió mi madrina
la duquesiya de Alba,
que si eya no hubiera muerto,
a mí no me ajusticiarán³⁴.

Es, quizá, esta parte de la leyenda –sus inventados orígenes nobles– la que mejor se ha defendido del paso del tiempo entre las gentes del pueblo más modesto, y es natural que así haya sido³⁵.

Muy en relación con esta tensión entre ambos hombres, está la fama de bandido insolente y atrevido que sometía a burlas humillantes no sólo al poderoso oidor sevillano, sino también a sus subalternos, los oficiales de la justicia. Y nuestro romance ofrece una muestra de esta arrogancia cuando se permite con gran desfachatez invitar a los guardias en una venta:

A la ida para allá, fue en la Venta del Oriente,
ha mandado a convidar justicias y migueletes (vv.9-10).

Estas fechorías que humillaban a los responsables sevillanos del orden y con más escándalo aún al propio Presidente de la Audiencia, muy bien pueden ser falsas, o al menos muy exageradas, pues se atribuyen también a otros bandoleros de la zona, en otros tiempos.

Pero el romance sigue dando noticias de su prendimiento y ejecución, que se acercan muy mucho a la realidad de lo que pasó. Se cuenta en los versos 7 y 8 que:

Justicias y migueletes lo han mandado a pregonar,
y él con un compadre suyo se ha marchado a Portugal.

Cansado el oidor de tanto robo y expolio de caballos que con el mayor descaro del mundo llevaba a cabo Diego Corrientes –no sólo en nuestro romance, sino también en varios documentos de la época se le llamaba “ladrón de caballos padre”–, dictó un decreto muy duro contra el intrépido cuatrero, cuyo edicto publicó la Audiencia sevillana el 22 de diciembre de 1780, que es lo que, como dice el romance, “Justicias y migueletes lo han mandado a pregonar” (v. 7), acusado “por salteamientos en caminos, asociado con otros, con uso de armas de fuego y blancas; insultos a las haciendas y cortijos y otros graves excesos, por los cuales se ha constituido en la clase de ladrón famoso”. El edicto, que se guarda en el Archivo Municipal de Sevilla, explicita una condena que, desde el parecer y la sensibilidad de nuestro tiempo, resulta a todas luces más que tremenda:

pp. 142-150 [cita, p. 147]. De este libro se hicieron en vida del autor dos ediciones, una en 1844 y otra, aumentada, en 1869; esta segunda apareció con notas del editor, y en una de ellas se lee: “Este cuento es el único con forma de leyenda, que hemos trasladado a esta edición de la de 1844. Lo conservamos, porque es una pintura más o menos exacta de la vida de los bandidos

andaluces, y de su fin a manos de la justicia”. La coplita popular copiada anteriormente lleva también la siguiente anotación de los dos editores decimonónicos: “Esta mal limada estrofa que se atribuye efectivamente al célebre ladrón Diego Corriente, se canta todavía por los bandidos andaluces, que la han conservado por tradición. Diego Corriente es

para ellos un hombre respetable” [p. 147, nota 8].

³⁵ Véanse, al final en Apéndices II y III, las leyendas que transcribimos de dos informantes actuales.

³⁶ *Apud* F. Hernández Girbal, *Bandidos célebres españoles*, cit., pp. 106-107.

³⁷ *Apud* J. Santos Torres, *El bandido y el oidor*, cit., p. 64.

Sentencia contra el nominado Reo, declarándose por rebelde, contumaz y Vandido público, concediéndose facultad a cualquier persona de cualquier estado y condición que sea, pueda libremente ofenderlo, matarlo y prenderlo sin incurrir en pena alguna, trayéndolo vivo o muerto ante los dichos Señores, y en caso de aprehendérselo vivo, le condenaban y condenaron al referido a que sea arrastrado, ahorcado y hecho cuartos y puesto en los caminos públicos, y en la confiscación de todos sus bienes³⁶.

Y, en efecto, como las cosas se le habían puesto tan serias, el utrerano, con un compinche suyo, salió a escape para Portugal, donde tenía buenas relaciones y se encontraba más seguro. Sin embargo, allí fue hecho prisionero, pero escapó, probablemente en connivencia con las justicias portuguesas, hasta que, de nuevo, fue apresado, “debido todo a aquella espía –escribe don Francisco de Bruna en carta del 17 de febrero de 1781– que había sido ladrón y compañero de Corrientes... que avía podido atraerme para que lo descubriese y entregare”³⁷. Quizá sea éste el “compadre suyo” del romance (v. 8), a no ser que se refiera –y también pudiera ser– a Juan García a quien trataba de sobrino, que huyó de Sevilla con él junto con una mujer llamada Francisca Monje, natural de Sanlúcar de Barrameda.

La ejecución de Diego Corrientes: el valor simbólico de su muerte

El núcleo temático de este romance noticiero es la narración del apresamiento y ejecución del famoso bandolero de Utrera (vv. 11-26). Ésta es la noticia que el romance quiere difundir, lo demás ha sido la presentación y puesta en escena del personaje. A ello contribuyó, de modo notable, el paralelismo que se dio, y la tradición se ha cuidado muy mucho de difundir, entre la realidad histórica de este ajusticiamiento y el prendimiento y muerte de Jesús de Nazaret. Era lo que mejor podía hacer de altavoz de la muerte de este joven bandolero, que se reviste, de este modo, con la aureola mítica nada menos en la comparación con la de Cristo. Aureola que, en contra de la intención de los representantes de la Justicia sevillanos, en especial de su oidor decano, don Francisco de Bruna, lo ha mantenido en la popularidad hasta nuestros días.

Los hechos y su secuencia temporal son éstos: el Domingo de Ramos de aquel año de 1781 cayó en 25 de marzo, festividad también de la Encarnación. Justamente en ese mismo día Diego Corrientes entraba en Sevilla conducido, desde tierras de Badajoz, por los escope-teros de la Segunda Compañía, que lo depositaron en la Cárcel de los Señores o de los Oidores, en los bajos del edificio de la Audiencia, frente a la Cárcel Real, aquélla en donde estuvieron Mateo Alemán y Cervantes. Entró en capilla el día 28, Miércoles Santo, y a los tres días, según período mínimo de tiempo que establecía el procedimiento judicial, fue ejecutado. Se le ahorcó en el patíbulo que se levantaba en la plaza de San Francisco, en la mañana del día 30, Viernes Santo de aquella Semana Santa, acompañado y atendido piadosamente por miembros de la Hermandad de la Caridad que creara Miguel Mañara. Por la tarde desfilaban las cofradías por esta misma plaza, centro del tramo más solemne y oficial del recorrido penitencial. No debió de escapar al pueblo de Sevilla el haz de puntos comunes de aquellos dos espectáculos en el mismo día: por la mañana, en vivo, se había representado en la muerte, injusta y cruel, de aquel joven bandolero, con fama de “bandido

³⁶ “El atrevido paralelo del proceso de Diego Corrientes con la Pasión de Nuestro Señor hubiera podido

valer a R. G. de la B. un proceso de Inquisición”, *apud* C. Bernardo de

generoso" (esto es, de "buen ladrón", para perfilar más el caso), la propia pasión de Cristo que por la tarde se escenificaba con solemnidad en aquellos pasos tan venerados por los sevillanos.

Dicen los papeles que murió arrepentido, echado en oración y nada arrogante, mas al contrario totalmente derrumbado. Dejó su dinero para numerosas misas por su alma y para aliviar el hambre de los presos. En el Libro de Ajusticiados del Archivo del Hospital de la Caridad, en la "Hoja correspondiente a Diego Corrientes" (30 de marzo de 1781), se lee que fue "ajusticiado a muerte de horca", y que dejó 37 reales de vellón para que se gastaran "en un poco de pan que se dio a los presos a pedimiento del delincuente". Generosidad infrecuente en la época.

Un manuscrito de aquellos años que forma parte de unos "Cuadernos de R. G. de la B.", donde el autor desconocido fue anotando casi a lo largo de medio siglo los sucesos más reseñables de la ciudad, con especial atención a las epidemias, riadas y ejecuciones, se lee:

En 30 de marzo de 1781 fue arrastrado, ahorcado y descuartizado, cuyos cuartos se pusieron en los caminos y la cabeza, metida en una jaula, se puso en la venta de la Alcantarilla, el famoso bandido, ladrón de caballos padres y salteador de caminos Diego Corrientes, vecino de Utrera... el cual murió ejemplarmente, de edad de veinticinco años, no cumplidos. Se advirtieron en este reo las circunstancias siguientes: que un amigo suyo que lo acompañaba dio aviso para que lo prendieran, diciendo dónde estaba y yendo acompañando a los que lo prendieron. Que fue preso en un huerto, en donde estaba descansando, sin armas y descuidado. Que entró en domingo en esta ciudad. Que fue afrentado. Que fue ajusticiado en viernes de marzo. *Nota.*— No hizo muerte ninguna³⁸.

Al romancista que compuso nuestra versión, fiel al sentir del pueblo sevillano, no se le escapó, ni mucho menos, este cantado paralelismo, que debió de seguir una fuente común que originaría también el texto manuscrito de los cuadernos citados, asegurada en la tradición nacida poco después de los mismos hechos narrados. Según esta tradición, después de librarse de los representantes de la justicia portuguesa, e incrementado el precio por su cabeza en 1.200 ducados según un nuevo edicto del oídor de Sevilla, fue vendido por su amante y traicionado por un compañero cuatrero que andaba huido con él. Los hombres de Bruna lo detuvieron cuando estaba confiado en el cortijo de Pozo del Caño, cerca de Olivenza. No es nada extraño que en el imaginario colectivo este delator fuera su Judas, el dinero que cobró por su traición las treinta monedas a las que se refiere el Evangelio, y la finca en la raya con Portugal donde lo apresaron sin resistencia, su huerto de olivos de Getsemaní. El romance incluso añade algún dato que acentúa este paralelismo, aunque desaprovecha otros motivos. Me refiero al recibimiento expectante y acongojado que, el domingo, hicieron al prisionero a su entrada a la ciudad por las calles de Triana, que recuerda la multitudinaria acogida del Nazareno a su paso por Jerusalén el Domingo de Ramos. El romancista era muy consciente de estas semejanzas, que pone de manifiesto al referirse por las claras a "la prendición de Cristo". Volvamos al texto:

Quirós y L. Ardila, *El bandolerismo andaluz*, cit., pp. 52-53.

³⁹ El lector, sin duda, recuerda situaciones parecidas vividas por otros héroes del pasado al entrar en su ciudad en momentos de

Día de la Encarnación, a las seis de la mañana,
 entraba Diego Corrientes por las calles de Triana.
 Hombres, mujeres y niños se asoman a la ventana
 por ver a Diego Corrientes del modo que lo llevaban.
 Hombres, mujeres y niños gritaban en alta voz,
 ni la prendición de Cristo causaba tanto terror (vv. 13-18)³⁹.

Como Cristo en el Calvario, Diego Corrientes tiene sed subiendo su cadalso-calvario. Y ante la negativa de un vaso de agua, contesta sin ninguna chulería arrogante, para terminar su vida, y el romance, con una oración: "El Cristo de las Nagüillas / vaya en mi acompañamiento".

El castigo fue más que ejemplar y el ensañamiento escandaloso, pues se vulneró hasta una vieja ley que venía respetándose desde los tiempos de su proclamación en el siglo XIII. En las *Partidas*, Alfonso X había establecido que "et ha de guardar otrosí que non faga justicia en cuerpo de ome, nin de muger de muerte..., nin en día de viernes, por honra de nuestro Sennor, que fue en tal día puesto en la cruz e recibió pena e muerte por nos" (Ley V, para los Adelantados Mayores de Castilla). Y esta costumbre se mantuvo vigente hasta la actualidad, pues, al contrario de lo sucedido con el bandolero utrerano, en algunas ciudades se libera a un reo justamente en ese día tan señalado para los cristianos.

Llegados a este término, las cosas no nos parecen nada complicadas: Diego Corrientes no es sólo un hombre famoso por sus bandidajes, sus acciones sociales, sus pulsos con la aristocracia, sus desplantes y desafíos a la justicia, sino que es también un símbolo para la sociedad campesina de donde procede y a la que ha intentado beneficiar. Y su muerte ha potenciado definitivamente su apreciación como símbolo. Los bandoleros forman parte de la historia recordada sobre todo en la literatura popular, en este caso nuestro romance/canción, que no tiene por qué coincidir con la historia oficial de los documentos y los libros.

Son parte de esa historia –en palabras de Eric Hobsbawm– que no consiste tanto en un registro de acontecimientos y de los personajes que los protagonizaron, cuanto en los símbolos de los factores –teóricamente determinables pero aún no determinados– que configuran el mundo de los pobres: de los reyes justos y de los hombres que llevan la justicia al pueblo. Ésta es la razón por la cual las leyendas de bandidos aún tienen capacidad para emocionarnos⁴⁰.

Diego Corrientes, o la creación de un mito popular

Con todos estos datos expuestos que forman la parte más sólida del andamiaje de su biografía, la leyenda, en realidad, ha construido un mito, el del bandido generoso que, en su trayectoria vital –desde sus orígenes y nacimiento hasta su muerte–, ha seguido, aunque sea de lejos, los pasos obligados de los héroes que a lo largo de los siglos se vienen considerando como referentes míticos en el mundo occidental. Diego Corrientes se ha convertido también, en cierto modo, en un arquetipo.

extrema dificultad, como la llegada a Burgos de Mío Cid condenado ya al destierro por el rey Alfonso: "Mío Çid Ruy Diaz por Burgos entrava, / ... / Exien lo ver mugieres e varones, / burgueses e

burguesas por las siniestras son, / plorando de los ojos tanto avien el dolor" [*Poema de mio Cid*, ed. de Colin Smith, Madrid, Cátedra, 1976, vv. 15-19].

⁴⁰ *Bandidos*, cit., p. 156.

Si para perfilar aún más nuestro análisis echamos mano –con suma prudencia, desde luego– de los métodos utilizados en el estudio comparativo del folclore universal, el resultado es cuando menos curioso y estimulante. Esta metodología, alentada por las escuelas que habían surgido del psicoanálisis freudiano, comenzó a aplicarse, con logros brillantes, en las décadas primeras del siglo pasado. En esta órbita, aunque él no tuviera nada de psiquiatra, se puede situar la obra del aristócrata británico lord Raglan, *The Hero: A Study in Tradition, Myth and Drama*, de una muy aceptable recepción desde su aparición en Londres en 1936 hasta nuestros días⁴¹.

Lord Raglan, como antes Otto Rank, un discípulo directo de Freud, estableció un esquema general del diseño de la vida de los héroes, con veintitantos incidentes biográficos capitales para fijar lo que podemos llamar su retrato ideal y las etapas de su vida paradigmática. Los motivos folclóricos y los sustratos arquetípicos que, de modo fundacional, fijaron estos estudiosos para establecer la biografía ideal del héroe han servido de plantilla desde entonces a otros especialistas. Aplicando esta tabla a una serie de personajes, procedentes tanto del mundo clásico y cristiano como de la tradición folclórica en general, se llega a determinar el porcentaje de incidentes arquetípicos en la vida de los héroes folclóricos. De todos los analizados parece que el héroe más completo es Moisés, ya que en él se comprueban nada menos que veintiuno de estos incidentes, seguido muy de cerca por Edipo y Teseo, y por Jesús de Nazaret, claro es. Estos personajes son los que están mejor situados en la galería mítica occidental, según dichas reglas folclóricas. La escala va en disminución progresiva en una relación bien poblada de personajes que, cada vez de menor rango, tienen la aureola de míticos. También algunos bandoleros, como el famoso Robin Hood, pueden con todo derecho ocupar un puesto, aunque sea alejado de la cabeza, en esta nómina de héroes legendarios de gran resonancia popular. Pero ha sido, sobre todo, en la aplicación de este método al establecimiento de los rasgos constitutivos de algunos personajes de la literatura medieval occidental donde mejores logros se han conseguido⁴².

En el caso de Diego Corrientes no se trata de colocarlo sin más en esa galería privilegiada, entre otras cosas porque no nos parece que tenga entidad suficiente para tan alto honor, sino más bien se pretende destacar cómo la leyenda popular se ha apuntalado resaltando aquellas marcas folclóricas que podían asegurarle una más perdurable fama de personaje popular, reforzando los elementos míticos más a mano con la reinterpretación de los datos biográficos constatables, o simplemente con la invención de otros sin ninguna base real.

⁴¹ De la obra de lord Raglan (F. R. Somerset) hay una edición de 1975 (Wetsport, Connecticut, Greenwood Press, que es reimpresión de la de Nueva York, 1958). En la misma línea está el libro anterior, *The Myth of the Birth of the Hero* (1906), del psiquiatra el doctor Otto Rank, del que hay una edición española reciente (*El mito del nacimiento del héroe*, Buenos Aires, Paidós –“Paidós Studio”, 13-, 1981). Este método de análisis lo ha aplicado, entre otros, al estudio del *Amadís* Juan Bautista Avall-Arce (*Amadís de Gaula: el primitivo y el de Montalvo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, pp. 101-115), y yo mismo en el del *Lazarillo* y su continuación de Amberes,

1555: Pedro M. Piñero, “Lázaro de Tormes (el original y el de los atunes), caballero en clave paródica”, *Bulletin Hispanique*, t. 96, núm. 1 (1994), pp. 133-151. En este enfoque del heroísmo mítico, sus símbolos y motivos folclóricos se hallan las obras, ya clásicas, de James George Frazer (1854-1941), *La rama dorada. Magia y religión*, México, Madrid y Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1981 (8.ª ed. en español de la inglesa abreviada de 1922) y, sobre todo, para lo que aquí nos interesa, *El folclore en el Antiguo Testamento*, México, Madrid y Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1981. Siguiendo los caminos trazados por estos autores está el

libro de Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito* (1949), México, FCE, 1972 (reimpr. de 1959). Y entre los estudios españoles recientes es imprescindible el de Paloma Gracia, *Las señales del destino heroico*, Barcelona, Montesinos [col. “Héroes y dioses”], 1991. ⁴² Así, en el estudio de determinados personajes del mundo artúrico (Mordret, Lanzarote, Galván) o troyano, o de los romances histórico-legendarios y carolingios hispanos, o *Amadís* y su hijo Esplandián, etc. (véase Rafael M. Mérida Jiménez, “Fuera de la orden de natura”: *magias, milagros y maravillas en el “Amadís de Gaula”*, Kassel,

En torno al nacimiento del héroe se acumula un buen número de marcas que presagian la aparición de un personaje heroico: su concepción como resultado de relaciones adulterinas o incestuosas, la exposición del recién nacido a determinados peligros (como la ordalía del agua), el amamantamiento, crianza y educación lejos del lugar de origen y a cargo de un extraño, etc. Todo indica, con este apretado haz de motivos folclóricos que lo determinan, que el nacimiento es etapa fundamental en la constitución de un personaje heroico⁴³.

La primera marca de este diseño mítico establecido por lord Raglan apunta a la madre: debe ser una doncella (esto es, una “virgen”) de sangre real: *His mother is a royal virgin*⁴⁴. Sabemos quién fue la madre de nuestro bandolero utrerano: una mujer de pueblo, Isabel, que lo tuvo dentro del matrimonio, como señalan sus biógrafos y queda dicho más arriba. Claro es que esto no ayudaba para nada a la fabricación legendaria del héroe y entonces la tradición se encargó de arreglarlo, alimentando la superchería de que su padre –él también, en esta cadena de invenciones, bandido de cierto prestigio en la comarca– había tenido relaciones con una joven aristócrata, con el resultado del nacimiento del famoso Diego Corrientes. Justamente, las leyendas populares recogidas en la tradición moderna hacen sobre todo hincapié en las relaciones familiares de nuestro personaje con la aristocracia. Y el romance deja caer algo de esto: “Si viviese mi madrina, la duquesita de Alba” (v. 19). A toda costa había que elevarlo a un rango social ennoblecedor que explicara su fama imborrable de bandido generoso, y así se le fabrica –nada mejor para estos fines– una madre de cierto relumbrón aristocrático y mínimamente presentable para la creación de un héroe popular.

De la mano de esta marca viene la segunda que podemos registrar en nuestro hombre, a saber: que las circunstancias de su concepción fueron poco corrientes, de acuerdo con los motivos folclóricos configuradores, ya apuntados, del héroe que constituye el requisito cuarto del diseño biográfico ideal trazado por lord Raglan (*The circumstances of this conception are unusual*). Su padre rapta a la joven aristócrata y la seduce. De la niñez de estos personajes con vocación mítica, por lo general, se sabe bien poco, cuando se sabe algo, como pasa con el bandido utrerano; ya lo señala el punto noveno del esquema que estamos siguiendo (*We are told nothing of his childhood*).

La relación de las marcas que forman parte de su trazado heroico se van acumulando; hay ahora que añadir la victoria muy magnificada por la tradición –por cierto, bien sonada y, por demás, regocijante para el pueblo más modesto que lo considera su héroe– sobre su gran enemigo, el todopoderoso oidor decano de la Audiencia de Sevilla, don Francisco de Bruna y Ahumada, que queda humillado en varias ocasiones por las atrevidas hazañas del joven bandolero. Pálido reflejo en nuestro caso, desde luego, del héroe contra el monstruo (real o figurado). Nada inesperado; esto se encuentra catalogado en la entrada undécima del citado esquema folclórico, y que debe superar cualquier héroe que quiera pasar la línea de lo mítico (*A victory over the king and/or a giant, dragon or wild beast*). Además, algunas leyendas difundidas por la Península hablan del matrimonio de Diego Corrientes con la hija del rey⁴⁵, lo que no es nada más que la plasmación, en esos casos, del elemento duodécimo del esquema del estudioso inglés (*He marries a princess, often the daughter of his predecessor*).

Edition Reichenberger, 2001, pp. 73-74). En España se ha atendido, sobre todo, a Amadís, del que en este sentido se ha escrito mucho. Véase un solo ejemplo: Juan Manuel Cacho Blecuá, *Amadís: heroísmo mítico*

cortesano, Madrid, Cupsa Editorial, 1979 [pp. 16-44].
⁴³ Véanse J. G. Frazer, *El folklore en el Antiguo Testamento* (1981), “Moisés en el cestillo de mimbres”, parte III, cap. IV, pp. 353-360, y P. Gracia, *Las*

señales del destino heroico, cit., en especial pp. 13-126.

⁴⁴ Véase también, entre otros, J. Campbell, *El héroe de las mil caras* (1972), “El nacimiento de virgen”, pp. 268-281.

⁴⁵ Véase al final el apéndice III.

Los cuatro últimos tramos folclóricos que se pueden contabilizar en la historia de Diego Corrientes están en estrecha conexión y se refieren a su muerte, las circunstancias en que sucedió y su enterramiento. “El último acto de la biografía del héroe –escribe Campbell– es el de su muerte o partida. Aquí se sintetiza todo el sentido de la vida”⁴⁶. En el caso de nuestro hombre, la realidad histórica pone las cosas fáciles a la leyenda, porque los datos reseñados –con los documentos conservados a la vista– parece que son reales, y no pueden ser más heroicos dado el parecido tan estrecho a lo acontecido a Jesucristo, uno de los héroes míticos de más peso en la historia de la humanidad, en el que, naturalmente, se da de modo ejemplar un buen número de las marcas de este diseño general folclórico, como queda dicho. Son los números 17, 18, 20 y 21 (*He meets with a mysterious death; often at the top of a hill; his body is not buried, but nevertheless; he has one or more holy sepulchers*). Ya sabemos que la muerte de nuestro personaje fue tremenda y excepcional, y además se le ejecuta en lo alto de un cadalso; su cuerpo, hecho cuartos, se desperdiga por distintos lugares de la ciudad y sus alrededores, para terminar recompuesto de mala manera y sepultado en una iglesia que, en los primeros años posteriores a su enterramiento, no se sabía a ciencia cierta cuál era⁴⁷.

La leyenda de Diego Corrientes, como se ve, se ha tramado con los mimbres –sólo algunos, eso sí– con los que, en el mundo folclórico, se arman las leyendas de los grandes personajes que enseñorean la galería mítica de los héroes. La tradición ha ido utilizando los que más a mano tenía hasta conseguir unas cuantas marcas que garanticen su función social entre los hombres de aquel tiempo y aseguren para la posteridad la fama de bandido generoso, como héroe donador que para la leyenda fue. “Los héroes –en palabras de Campbell– regresan de su misteriosa aventura con la fuerza de otorgar dones a sus hermanos. Prometeo ascendió a los cielos, robó el fuego de los dioses y descendió [para dárselo a los hombres]”⁴⁸.

Las marcas determinantes proceden, unas, del imaginario colectivo, sin ninguna base histórica (sus orígenes nobles, su casamiento con una princesa); otras se logran reinterpretando la realidad en clave heroica (su muerte a imitación de Cristo). Lo importante para nuestro caso es que el sistema ha funcionado con eficacia en la creación del mito, aunque se trate de un héroe menor cuya trascendencia va poco más allá de los límites comarcales. El subconsciente colectivo, tan necesitado de referentes heroicos, ha fabricado un personaje andaluz que se proyecta a un plano suprarregional. La tradición popular ha creado un mito, todo lo menor que se quiera, pero que no deja de ser un mito, y nuestro romance es, aun dentro de su ajustada exposición (o quizá también por eso), la expresión mejor lograda y más completa de su formulación.

⁴⁶ *El héroe de las mil caras* (1972), p. 316.

⁴⁷ Hasta donde yo sé, la tumba de Diego Corrientes, localizada meses después de su enterramiento, en el templo parroquial de San Roque, no se convirtió en centro de devoción, como ha ocurrido con las de algunos bandidos ajusticiados que lograron fama de milagrosos entre el pueblo más sencillo, que las exornaba con flores, velas y exvotos como testimonios de las curaciones y favores recibidos. Éste es el caso del chileno Serafín Rodríguez, ejecutado en Valdivia en 1906, por haber asesinado en

unión de su hermano a un matrimonio y uno de sus hijos, colonos de Transvaal. Luego de su fusilamiento, tomó cuerpo la leyenda de que el asesino en realidad había sido el otro hermano, y la gente empezó a frecuentar su tumba como si de un santo se tratara, pues con su muerte, considerada injusta, había cargado con las culpas de su hermano y lo había salvado (véase Oreste Plath, *L'Animita. Hagiografía Folclórica*, Santiago de Chile, Grijalbo, 1995, pp. 207-215, que trae otros casos). Varios personajes populares con la vida fuera de la ley, violentada por

beneficiar a los más humildes, reciben, a lo largo de los tiempos, el reconocimiento de las gentes con estas muestras florales en sus sepulturas. A veces se debe a otras razones. Me comenta mi amigo Pedrosa que la tumba del *Pernales*, en Alcaraz (Albacete), tiene siempre unas flores, y es que se ha difundido la leyenda de que el temible bandolero se aparece por aquellos parajes, y la gente que no quiere encontrárselo de noche debe ponerle unas flores en su sepultura.

⁴⁸ *El héroe de las mil caras* (1972), p. 35.

Los romances noticieros aguantan el paso del tiempo

Estos romances que hemos visto, de modo muy especial en el romance/canción de *Diego Corrientes*, se configuran con unas marcas que se repiten en sus versos y que podemos aceptar como propias del subgénero de “romances noticieros”. Aparecieron muy cercanos a los hechos narrados y se difundieron sobre todo en pliegos de cordel y como romances vulgares. Todos narran sucesos tremendos, impresionantes, en los que la muerte es el centro nuclear de la noticia. Se mantuvieron en la memoria de los transmisores porque interesaron a las gentes que formaban el pueblo llano, la gran mayoría de la sociedad de entonces, que veía en estos personajes los referentes sociales comunes que todos aceptaban. Modelos ideales, verdaderos arquetipos de conducta casi imposible de seguir, pero necesarios para las clases más desafortunadas.

Aunque divulgados en los primeros tiempos en toscos romances de pliegos, al correr de los años se fueron tradicionalizando adaptando su estilo al de los romances antiguos, mantenidos en la memoria colectiva desde finales de la Edad Media hasta el siglo xvii. El Siglo de las Luces fue un largo período en barbecho para el romancero tradicional, que en el pueblo fue sustituido por los numerosos romances vulgares y plebeyos, denostados, cuando no prohibidos, por los ilustrados. Pero en los comienzos mismos del xix, con el Romanticismo, volvió a resurgir el viejo género, y algunos de estos romances vulgares empezaron su lento recorrido hacia la tradicionalización. Estos romances noticieros, que seguían interesando a las gentes, se fueron acogiendo al viejo estilo lírico-narrativo, aunque, como hemos visto, casi ninguno llegó plenamente a conseguir su adaptación total. Así, con distintos niveles de tradicionalización, permanecen en la memoria común del pueblo, cada vez más debilitados, cuando no han desaparecido casi por completo, según la situación del romancero por tierras de Andalucía. Como se ve, ha ocurrido con estos textos lo que había pasado con los primeros romances noticieros de la frontera andaluza de finales de la Edad Media, que abandonando el estilo premioso cronístico, cansinamente detallado, se acogieron a la brevedad de los textos tradicionales de estilo “intuitivo”, como los llamaba Menéndez Pidal. De igual modo, algunos de estos romances modernos se desprendieron de su ropaje pesado y encorsetado de romances de pliego para aligerar su factura y ajustarse a un estilo “lírico-narrativo” tradicional, que garantizara su difusión y alargara su vida en la memoria colectiva, porque así el texto ganaba, sobre todo, en capacidad divulgativa. Todo esto que se encuentra en los romances vulgares tradicionalizados se halla también, en buena medida según hemos visto, en el romance/canción de *Diego Corrientes*.

En todos estos textos aparecen las noticias con los pormenores de datos que aseguran su fidelidad histórica (el personaje, el lugar, el tiempo, la acción), mientras que los núcleos de los acontecimientos que ocurrieron se presentan apoyados con soportes legendarios que refuerzan su atractivo y garantizan larga vida a la noticia que difunden. Historia y leyenda, verdad y ficción conforman la secuencia narrativa de estos romances noticieros. Y si la leyenda, como es el caso de la muerte de Diego Corrientes, se levanta sobre un sorprendente paralelismo con la de Cristo, el héroe mítico de mayor proyección en la historia occidental, la durabilidad de la noticia está garantizada.

Apéndices

La leyenda de *Diego Corrientes* continúa viva

Apéndice I.

Romance / canción de Diego Corrientes”, procedente de pliego, en la tradición oral moderna andaluza.

Utrera del alma mía,
tierra donde yo nací,
para siempre te perdí,
yo que tanto te quería.
Torre de Santa María,
ya no te volveré a ver;
sólo me queda el consuelo
de que por salvarte fue.
Contento yo sufriré
mi cadena y mi prisión:
cumplí con mi obligación
de salvar la prenda mía.
¡Oh! en vano ayer decía
–a fe que te acuerdas hoy–
'*Diego Corrientes yo soy,
aquel que en Andalucía,
aquel que a los ricos robaba
y a los pobres socorría*'.
Yo soy el que hanregonado
nunca ha sido detenido,
mas que por mí han ofrecido
dos mil doscientos ducados.
Por mi gusto me he entregado,
que a aprehenderme nadie llegó,
y a todo el mundo hice cara,
y a mí nadie me entregara
si no me entregara yo.

Maté a Juan el Renegao;
ya su delito pagó.
Si en buena hora lo cogió,
háigalo Dios perdonao.
Primer hombre que he matado,
al fin murió por su sino.
¡Quiera ese cielo divino
tener de mí compasión!

Que bien merece perdón
el que mata a un asesino.
No hay esperanza –lo sé–,
porque me lo niega el cielo;
sólo me queda el consuelo
de que por salvarte fue.
Contento yo sufriré
[...]
por salvar la prenda mía.
¡Oh! en vano ayer decía
–a fe que te acuerdas hoy–
'Diego Corrientes yo soy,
aquel que en Andalucía,
aquel que a los ricos robaba
y a los pobres socorría'⁴⁹.

Apéndice II.

La historia de Diego Corrientes, “el ladrón de Andalucía”

María del Mar Jiménez Montalvo recogió en Terrinches (Ciudad Real), de boca de Emilia Gimeno, hace apenas unos años, esta leyenda que titula “La historia de Diego Corrientes, el ladrón de Andalucía”,⁵⁰ que traslado a estas páginas como testimonio, uno más, de la vigencia de la memoria del bandolero de Utrera todavía en nuestros días:

Diego Corrientes era hijo del consejero del rey Alfonso XII, y lo tuvo cuando estaba mocito, antes de casarse, y claro, porque no... la honra de la mujer, no quería que se supiera. Y entonces lo metieron en una maleta y lo pusieron en la carretera. Entonces, un peón caminero, [del que] estaba criando su mujer uno, se lo encontró, y dice:
–Pos nada, a criar éste también.

En Córdoba le enseñaron [el oficio de] carpintero al muchacho, pero se enamoró de una condesa que se llamaba Consuelo. Pos entonces, como él era pobre, era carpintero, no lo quería el padre [de ella], porque quería casarla con un conde – ¡y él era conde también!–.

Pero ¿por qué no? Los padres [verdaderos] le pusieron un Santo Cristo, un medallón, pa conocerlo si vivía –y dejaron dinero en la maleta pa que lo criaran–.

Pos entonces, el conde no quería casar a su hija con él y se metió a ladrón pa hacer cuartos. Pero el día de la boda pos ¿qué hizo ella? Cuando estaba to el mundo en la boda, se salió por el jardín, y él cogió un caballo blanco y se la llevó –a Consuelo–.

⁴⁹ Versión de Algeciras, cantada por Gabriel Zambrana Cabeza, de 81 años, recogida por Juan Ignacio de Vicente Lara en 1980. De nuestra colección.

⁵⁰ Tesis doctoral inédita de María del Mar Jiménez Montalvo,

Literatura tradicional de Terrinches (Ciudad Real). Géneros, etnotextos, comparatismo (pp. 993-994), dirigida por José M. Pedrosa, y presentada (6, de junio, de 2006) en la Universidad de Alcalá de Henares, de cuyo tribunal

formé parte. Obtuvo la calificación de “Sobresaliente *cum laude*”. Agradezco a la autora su permiso para reproducir aquí el texto.
⁵¹ Elías Rubio, José Manuel Pedrosa y César Javier Palacios, *Cuentos burgaleses de tradición*

Pos entonces la dejó en la venta [con un amigo] y él fue a hablar con el señor cura *pa* casarse con ella, *pa* que no dijera el padre que la deshonoraba hasta que no estuviera *casao*. *Pos* entonces, ¿qué hizo el amigo? Quiso abusar de ella. Entonces, ella se defendió con la espada de él [Diego] hasta que llegó él. Entonces sonó un relámpago y mató al amigo. Como ya había *matao* al amigo, *pos* entonces lo cogieron prisionero. [Primero] se entregó ella, y al entregarse ella, la cogieron... Y él, al ver que a ella la estaban castigando, se les entregó, y al amagarse, se le cayó el medallón.

Y ya en el juicio a Diego, llegó el consejero del rey, y entonces ya se descubrió que era su hijo. Entonces ya se casaron bien por la Iglesia, y vivieron felices.

*Diego Corrientes,
el ladrón de Andalucía,
el que a los ricos robaba
y a los pobres socorría.*

Eso es la historia real.

Apéndice III.

Diego Corrientes se casa con la hija del rey

Ésta es una leyenda burgalesa de Castil de Lences (Burgos) recogida por Elías Rubio a Julia, en abril de 2002:

“Era Diego Corrientes un bandido, y llevaba a los *criaos*. Al uno le llamaba *Comebuches*, el otro *Malajeta*, el otro... Bueno, con que robó a la hija del rey. Y ya, llegó un día que le dijo el rey:

–Diego Corrientes, te voy a matar.

Dice:

–Pues, si me matas, llevas a tu hija con mi sangre, que me he *manchao* con ella.

–¡Ah, eso no!

Bueno, con que se lo dijo, y se casó con la hija del rey. Y con eso, le decía:

–Oye, tú, Comebuches.

Y el otro le dice:

–Malajeta, ¿qué es lo que haces? –Dice–: ya no queremos saber nada de Diego Corrientes, porque se ha ido –dice– con el rey. Que le coma la corona el que quiera”⁵¹.



**Dragones medievales, caimanes
neoyorquinos, *aliens* espaciales,
tortugas Ninja, ratas de Lovecraft
(y un topo gigante de Kafka)¹**

José Manuel Pedrosa
Universidad de Alcalá

Caimanes albinos en las alcantarillas de Nueva York

Las leyendas acerca de *caimanes*, *aligátors* o *cocodrilos* (el nombre más apropiado, desde el punto de vista de la zoología y de la lengua española sería el de *caimanes*) que pueblan supuestamente las alcantarillas de Nueva York son casi universalmente conocidas. A personas de innumerables lugares del mundo les han contado alguna vez que turistas que regresan de Florida portando crías de reptil, encantadoras y de tamaño casi insignificante, acaban deshaciéndose de ellas mediante el socorrido sistema de arrojarlas por el retrete, tan pronto empiezan a adquirir un tamaño algo más comprometedor. Las tiernas criaturas empezarán entonces a crecer y a crecer, se enseñorearán poco a poco de sus nuevos y tenebrosos dominios, y (a veces) se volverán albinas o ciegas (hay quien atrevidamente dice que *mutan*), por culpa de la oscuridad de su medio ambiente de adopción.

Jan Harold Brunvand, el gran experto en las leyendas urbanas estadounidenses, ha escrito al respecto:

“Existen, por raro que parezca, múltiples reportajes con diferentes versiones de caimanes encontrados en entornos insólitos, incluidas las alcantarillas, y hasta existe un artículo del *The New York Times*, del 10 de febrero de 1935, que habla de un caimán rescatado de una alcantarilla de la calle 123 Este. No obstante, en ninguna de esas informaciones se menciona la idea tradicional de las crías tiradas por los retretes. El libro de Robert Daley *The World Beneath the City [El mundo bajo la ciudad]* (1959) incluye una entrevista con un tal Teddy May, presunto responsable de las alcantarillas de Nueva York durante la década de 1930. May aseguraba que caimanes de hasta sesenta centímetros habitaban en las alcantarillas de Nueva York hasta 1937, año en que los hizo aniquilar”².

¹ Este artículo se ha beneficiado de la ayuda y del consejo, magistrales y generosos, de José Luis Garrosa, quien además ha tenido la gentileza de traducir varios de sus textos del alemán. Chet van Duzer, Fernando Darío González Grueso, Carlos Ruano, Teresa Jiménez Calvente, Ángel Gómez Moreno, Hernán Sánchez, Juan José Prat y Eva Mariñas aportaron, también, datos relevantes.

² Jan Harold Brunvand, *El fabuloso libro de las leyendas urbanas*.

Demasiado bueno para ser cierto, trad. M. Berástegui, 2 vols., Barcelona, Alba 2002, I, pp. 251-252. Véanse además Loren Coleman, “Alligators-in-the-Sewers: A Journalistic Origin”, en *The Journal of American Folklore*, 92 (1979), pp. 335-338; George Fergus, “More on Alligators in the Sewers”, en *Journal of American Folklore* 93, (1980), p. 182; Michael P. Carroll, “Alligators in the Sewer, Dragons in the Well and Freud in the Toilet”, en *Sociological Review*, 32 (1984),

pp. 157-174 (artículo, este último que hace una inteligentemente desenfadada crítica psicoanalítica de la leyenda, y que analiza la presunta dimensión fálica de los caimanes de alcantarilla que pueblan el inconsciente colectivo), y Loren Coleman y Jerome Clark, *Cryptozoology A to Z: The Encyclopedia of Loch Monsters, Sasquatch, Chupacabras and Other Authentic Mysteries of Nature*, Nueva York, Simon & Schuster-Fireside, 1999.

The World Beneath the City, el libro que inmortalizó al imaginativo May, era, en realidad, un frío análisis de los problemas de ampliación y mantenimiento de las infraestructuras subterráneas de Manhattan. Entre aburridas consideraciones de tipo mayormente técnico y administrativo, el capítulo titulado “Alligators in the Sewers”, es decir, “Caimanes en las alcantarillas” (pp. 187-189), emergía como una especie de entretenido interludio. En su entrevista, el tal Teddy May ofrecía detalles perturbadores acerca de los animales invasores, del escaso crédito que él mismo prestó a los primeros informes que le presentaron, de la constatación *in situ* del fenómeno, de la campaña de exterminio que emprendió, y del modo en que hubo que inundar galerías y utilizar venenos o rifles para deshacerse de los peligrosos bichos. Donde no asoman tantos detalles sobre aquella guerra (más bien no asoma ninguno) es en la (entrometida y sensacionalista) prensa de aquellos años, lo que arroja bastantes sospechas sobre las espectaculares declaraciones de May. Porque ¿cómo es posible que, mientras se desarrollaba aquella épica batalla en el subsuelo de la gran ciudad, los periodistas y los ciudadanos de arriba no estuviesen al tanto de nada? Según John Flaherty, que fue muchos años después uno de los responsables de las alcantarillas de Nueva York, May

“era un empleado de las alcantarillas que, con el tiempo, llegó a ser capataz, o puede que capataz de distrito [...]. Por lo que he podido saber, Teddy era un hombre muy extrovertido y efusivo que tenía un gran círculo de amigos y un aún mayor círculo de conocidos que lo admiraban. Parte de su encanto era su innegable habilidad como fabulista y creador de historias”³.

May debió de ser, ciertamente, un extraordinario mentiroso, o, si se prefiere el sinónimo, un gran fabulador de ficciones, y un eslabón muy importante en la cadena de la construcción oral (y luego escrita) de la leyenda de los caimanes de Nueva York. Pero hubo un antes de él y un después de él. En realidad, no hay un acuerdo claro acerca de la cronología de los avistamientos de grandes reptiles en Nueva York y en sus cloacas. Muchas fuentes dan por hecho que la noticia publicada por el *New York Times* del 10 de febrero de 1935, acerca de unos niños que habían encontrado y capturado a un caimán que había salido de su alcantarilla a dar una vuelta por la nieve mientras (así, como suena) ellos jugaban, fue el pistoletazo de salida. Pero rastreos minuciosos en el mismo periódico han sacado a la luz noticias (¿verdaderas?, ¿exageradas?, ¿falsas?) de avistamientos de otros grandes reptiles en Nueva York, o en los alrededores de Nueva York (más en los ríos y en los campos de los alrededores que en las alcantarillas de la urbe), en 1907, 1927, 1929, 1931, 1932, 1933, 1935, 1937, 1938, 1942...

Los reportajes, tan breves como escuetos, señalan que se trataba de caimanes (por lo general, solitarios y despistados, aunque en algún caso se *avistó* una escuadrilla de cinco) que se habían escapado de recintos (o de pequeños zoológicos o acuarios) en los que habrían estado recluidos como mascotas. De alguno se afirma que podría haberse extraviado en medio de algún temporal. Ciertos detalles son particularmente inquietantes. Por ejemplo, el que asegura que el 12 de septiembre de 1933 un escuadrón de hombres armados con rifles se vio obligado a salir a la caza de caimanes avistados en el río Passaic (Belleville, Nueva Jersey). O los que señalan que el 7 de junio de 1937 un caimán de dos pies sembró

³ Brunvand, *El fabuloso libro de las leyendas urbanas*, I, p. 252.

el terror entre los viajeros del metro en la parada de Brooklyn Museum, justo antes de la medianoche⁴.

Ninguna de estas noticias se convirtió en gran titular de periódico, quizá porque el goteo regular de supuestos avistamientos de grandes reptiles las relegaba a las páginas de los sucesos rutinarios. La situación dio un vuelco –no se sabe muy bien a santo de qué– en la década de 1960, cuando los caimanes de las alcantarillas de Nueva York se hicieron súbitamente famosos y pudieron continuar su andadura, ahora a paso triunfal, entre rumores de supuestos avistamientos, encuentros y hasta ataques a empleados de las alcantarillas, vagabundos, niños o turistas. En la época *hippie* de finales de la década de 1960 y comienzos de la siguiente década se llegó a afirmar que su monstruoso crecimiento estaba siendo favorecido por la marihuana que algunos arrojaban a toda prisa a los retretes cuando la policía irrumpía en algún recinto en que se consumía. Marihuana que, por cierto, se afirmaba también que se había adaptado estupendamente al acogedor ambiente de las cloacas, y que tenía un aroma y una calidad más que especiales.

Con el paso del tiempo, no ha faltado quien ha interpretado las andanzas de los caimanes neoyorquinos en clave de humor, con algún toque, a veces, de fino instinto comercial:

“El Departamento de Protección Medioambiental de la ciudad de Nueva York, organismo que engloba la Junta de Alcantarillado, hace camisetas y sudaderas en las que se ve a un caimán con gafas de sol saliendo de debajo de la tapa de una alcantarilla, en la que se lee ‘Alcantarillado de NYC’. Las prendas llevan la frase “La leyenda vive”. En 1993 la escultora Anne Veraldi instaló 15 caimanes hechos de azulejo en una estación dentro del programa ‘Estaciones creativas’ del Organismo de Transportes”⁵.

Algunas noticias difundidas como *auténticas* están impregnadas de casi tanto humor como la anterior:

“Para el trabajador de las alcantarillas, ya jubilado, Stan Lucowbiec, esto es un hecho, no una leyenda, y él tiene una herida de 10 pulgadas en su culo que lo demuestra. A comienzos de los años sesenta, los turistas regresaban de Florida trayendo unas preciosas crías de aligátor [...]. Pero después, muchos se cansaban de ellas y las tiraban por el retrete. Muchos expertos insisten en que ninguno de los reptiles sobrevivió. Pero en 1982 Lucowbiec, mientras supervisaba el trabajo de una cuadrilla en una alcantarilla que estaba debajo de la calle 57 de Manhattan, pudo experimentar lo contrario: ‘un caimán enorme salió del agua y nos atacó –dijo–, y me mordió en el culo’”⁶.

Los científicos han sentenciado que es imposible que haya caimanes o que puedan sobrevivir caimanes por mucho tiempo en las alcantarillas de Nueva York, dado que estos reptiles son una especie adaptada a climas muy calurosos, y la temperatura (además de los agentes patógenos) del subsuelo de la urbe acabaría rápidamente con ellos. Poco importa. Si los

⁴ Tomo todos estos datos de la entrada correspondiente a los caimanes de Nueva York en la página web www.snopes.com, *Urban Legends Reference Pages* s.v. *Critter Country* (Gated Community), gran fuente de referencia de todo lo que tiene que

ver con las leyendas urbanas norteamericanas.

⁵ Brunvand, *El fabuloso libro de las leyendas urbanas*, I, pp. 252-253.

⁶ Extracto de un artículo publicado originalmente por Michael Chiron en *Weekly World News*, el 2 de octubre de 2001, pp. 12-13, con el

título de “Urban Legends that are True!”; reeditado por Brian Chapman en la revista electrónica *FOAFTale News: Newsletter of the International Society for Contemporary Legend*, 50, noviembre de 2001.

caimanes no son capaces de aclimatarse en cualquier lugar, las leyendas sí lo son. Lo prueban, por ejemplo, estas cuatro versiones tradicionales (a cual más disparatada) de la leyenda de los reptiles neoyorquinos, registradas a personas de Madrid y de Barcelona:

“Durante los años cincuenta y sesenta, en Estados Unidos, fue bastante común que las familias medias de la costa este adoptasen bebés caimanes importándolos de Sudamérica, como mascotas para sus hijos. Inevitablemente, los bebés caimanes crecían monstruosamente en poco tiempo, y, al final, se optaba por tirar por el retrete a la mascota. Todos estos juguetitos llegaban a las alcantarillas y la selección natural actuaba. Los supervivientes se alimentaban de desechos, ratas e, incluso, vagabundos. Se sabe de varios casos de operarios de limpieza de Nueva York que han sido atacados por caimanes albinos, ciegos, y monstruosamente grandes.

Ésta es una historia que he oído desde siempre. Se da la misma historia en Moscú, pero con las ratas”.

“Tomando unas cervezas, hablábamos unos cuantos amigos del tráfico ilegal de animales. En la conversación, el novio de una de mis amigas contó la siguiente historia, asegurando, además, que se trataba de una noticia aparecida en un periódico neoyorquino.

Al parecer, los poceros de Nueva York habían sido atacados en las cloacas por un cocodrilo albino. Alertados los bomberos, realizaron un rastreo por las negras entrañas de la metrópoli, tras el cual, efectivamente, encontraron y dieron muerte a un cocodrilo albino. Se trataba sin duda de un ejemplar traído de cachorro ilegalmente, desde algún país exótico, a los que tanto gustan viajar los turistas americanos. Una vez introducido en el país, sus dueños no encontraron mejor manera de deshacerse del animal que soltándolo por las alcantarillas, y así lo hicieron. El animal creció sin luz, entre los ríos subterráneos de la ciudad, convirtiéndose en una bestia peligrosa⁷.

Sí, he oído esa leyenda urbana de Nueva York. Y leí hace años un artículo explicando ‘racionalmente’ los sucesos. Parece ser que coincidieron varios factores: uno, que unas personas compraron esos cocodrilos de forma ilegal y los echaron por el inodoro cuando la policía entró en su domicilio. Se echaron más de cien, y de ellos sobrevivieron sólo dos o tres, que fueron cazados. Luego, unos mafiosos aprovecharon la coyuntura para realizar unos ajustes de cuentas y arrojar los cuerpos a las alcantarillas, donde los trabajadores no querían entrar por el miedo. Esos círculos, y la gente transmitió la leyenda y se acrecentó. Además, hubo una serie de desaprensivos que usaron la leyenda para comprar edificios cercanos a lugares donde supuestamente vivían los cocodrilos más grandes de las alcantarillas (los albinos). Ya sabes, especuladores⁸.

⁷ Estas dos versiones de la leyenda han sido publicadas en José Manuel Pedrosa, *La autoestopista fantasma y otras leyendas urbanas*

españolas, (Madrid: Páginas de Espuma, 2004), pp. 201-202.

⁸ Fernando Darío González Grueso, de 30 años, entrevistado en Alcalá de Henares el 15 de enero de 2007.

Bueno, lo escuché en una verbena en 1996. Uno de los invitados a esa verbena, un argentino de mediana edad residente en Barcelona, sacó el tema a colación, no recuerdo a santo de qué. Dijo que en las cloacas de Nueva York se habían encontrado cocodrilos albinos. Eran antiguas mascotas, que sus dueños habían tirado por el inodoro cuando se habían hecho demasiado grandes, y que habían logrado adaptarse a ese entorno. Escuché con atención, pero en algún momento, curioso por ver cómo reaccionaría el narrador, mostré incredulidad. No fui el único de los presentes que manifestó sus dudas. El narrador afirmó rotundamente que la historia era cierta, y que incluso la revista *Nesweek* le había dedicado su portada. Eso era hacía muchos años, dijo, pero él recordaba haber visto ese número de *Newsweek*⁹.

¿Un caimán perdido en Nueva Orleans?

Pese a la merecida fama que han alcanzado los célebres pobladores de sus alcantarillas, no puede jactarse Nueva York de tener el monopolio exclusivo de los grandes reptiles que se arrastran por el subsuelo urbano.

Al poco tiempo de que, en agosto de 2005, el huracán *Katrina* anegase y causase una enorme destrucción en la ciudad estadounidense de Nueva Orleans, circularon por Internet las fotografías, impresionantes, del cadáver de un cocodrilo inmenso que yacía muerto sobre un camión, con este pie de página: “Este cocodrilo fue encontrado en Nueva Orleans mientras bajaba nadando por una calle. Tiene 21 pies de longitud, pesa 4.500 libras y alcanza, por lo menos, la edad de ochenta años. Los entendidos dicen que andaba en busca de humanos porque estaba ya muy viejo para atrapar animales. Este cocodrilo fue abatido por el ejército el domingo pasado, a las 3 de la tarde, y ahora se encuentra en el congelador del hotel Azul. El contenido de su estómago será analizado este viernes a las 2.30 de la tarde”.

Mentira sobre mentira (incluido el detalle surrealista del congelador del hotel Azul): ese cocodrilo (cocodrilo del Nilo, para más señas) tenía unos cincuenta años, 16 pies y 1.900 libras, y había sido atrapado dos años antes, el 6 de julio de 2003, en “la playa que hay frente al Club Petroleum, en la Plage Sportive de Pointe Noire (República del Congo)”. Sus fotografías llevaban algún tiempo circulando en la página www.allafrica.com de Internet, y el fraude que lo había trasladado a la devastada Nueva Orleans fue eficazmente destapado en la siempre perspicaz y razonable página www.snopes.com (véase la entrada *Crocodile!*), especializada en la edición y en el análisis crítico de leyendas urbanas y de rumores de todo tipo.

Otra mentira similar desenmascarada en la misma página, www.snopes.com (búsquese en ella, por el epígrafe *Power Struggle*), es la de la fotografía que muestra a una cuadrilla de supuestos obreros de Florida posando ante el cadáver de un reptil gigantesco, y otra fotografía que muestra un gran tubo de conducción de aguas en el que hay anidadas nada menos que “87” serpientes, que alguien debió de entretenerse en contar con considerable precaución. Bichos hallados, supuestamente, mientras se realizaban obras en el aeropuerto de Orlando..., aunque nadie del aeropuerto de Orlando se hubiera enterado jamás del asunto,

⁹ José Manuel de Prada Samper.
Envió su versión desde Barcelona
el 14 de enero de 2007.



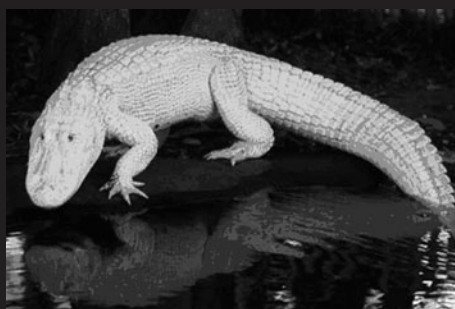
Supuesto caimán de Nueva Orleans



Supuesto caimán encontrado en el aeropuerto de Orlando



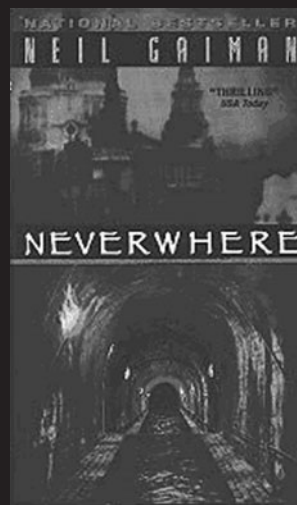
Supuestas 87 serpientes encontradas en el aeropuerto de Orlando



Supuesto caimán albino de las cloacas de Nueva York



Caimán capturado en Sant Cugat del Vallès. Diario *20minutos.es*, edición de Barcelona



y aunque, por lo menos, la especie de serpientes que muestran las fotografías no viva en Florida.

Cocodrilos de alcantarilla gallegos, catalanes, parisinos, alemanes, saudíes

Aunque con mucho menos vigor (y, todavía, con algo menos de imaginación), leyendas de este tipo han prendido también en Europa. En España, por ejemplo, se han documentado rumores acerca de avistamientos de grandes reptiles en alcantarillas y en cloacas de algunas urbes gallegas y catalanas:

“Varias personas habían viajado a un país exótico y se habían traído con ellas varias boas. Ante la imposibilidad de ofrecerles los cuidados necesarios, las habían arrojado al retrete y estaban viviendo en las alcantarillas de la zona de Puente de las Cabras (Ferrol). Llegó a afirmarse que habían atacado a un niño, extremo que no se llegó a confirmar. Más tarde empezó a comentarse que la policía había cazado a los animales, y así cesó el revuelo causado.

También en Sabadell (Barcelona) surgió el rumor de que un monstruo abisal moraba en las cloacas, arrastrando su deformidad por las aguas residuales [...]. Respecto al monstruo abisal de Sabadell –del que algunos de nuestros informadores creyeron tener noticias por el *Diari de Sabadell*–, presumiblemente se trataba del cuerpo hinchado de una vaca que, misteriosamente, habría caído a la red de alcantarillado tras desplomarse por un pozo”¹⁰.

En el mes de enero de 2007, mientras remato estas páginas, innumerables rumores que corren de viva voz y por Internet, y que se han instalado en páginas de noticias y en *blogs* de todo tipo, han dado enorme publicidad a los espectrales cocodrilos que estarían siendo avistados en las alcantarillas de Barcelona. Un ejemplo de comentario noticiero, entre muchos más posibles, es el que nos ofrece el periodista Raúl Núñez, en su página web titulada *Canal incógnito*, que tiene un apartado sobre “Leyendas” en el que aparece una fotografía (muy poco convincente, la verdad) de un raquítico reptil albino, chato y, supuestamente, neoyorquino.

El tal *Canal incógnito* se hace eco así de los supuestos reptiles que vivirían en las cloacas de Sabadell:

“Otras leyendas muy peculiares provienen de las grandes ciudades. Según estos rumores, nuestras cloacas estarían infectadas de una fauna terrorífica, fruto de espantosas mutaciones. Esta espeluznante población subterránea habitaría debajo de nuestros propios pies, ya que las mutaciones sufridas le han permitido adaptarse a vivir en el subsuelo rodeados de materias desechables, olores putrefactos y la defecación de toda una ciudad. Este rumor posiblemente tiene su origen en la ciudad de Nueva York (EE.UU.), donde se habla de cocodrilos albinos y ciegos que procederían de las crías de cocodrilos que se pusieron de moda como mascotas, y que fueron abandonados por sus dueños a través de los re-

¹⁰ Antonio Ortí y Josep Sampere, *Leyendas urbanas. Edición ampliada y actualizada con nuevas*

leyendas, (Madrid, Ediciones Martínez Roca, 2006, pp. 167-168.

tres domésticos de las casas. Es posible que algunos ejemplares supervivientes se hayan adaptado a esta situación y se hayan convertido en depredadores temibles con el tiempo. Seguramente, esta noticia tiene visos de veracidad, ya que no es extraño para nadie que el entusiasmo por tener mascotas es transitorio en muchas personas, y más de algún cocodrilo se abandonó en las cloacas neoyorquinas, pero ya el rumor era imparable y es así como se trasplantó a muchas otras partes del mundo.

En la ciudad de Barcelona más de alguna vez se han encontrado reptiles cerca de las alcantarillas, incluso en la ciudad de Sabadell a unos 45 kilómetros de la Ciudad Condal por los finales de los años setenta, el diario local informaba de la aparición de un extraño monstruo de varios metros de longitud, medio descompuesto, de aspecto viscoso, que se encontraba en las alcantarillas de esa ciudad textil, luego de los análisis correspondientes resultó ser sólo restos orgánicos, acumulados por mucho tiempo en el subsuelo”.

En Francia, y en concreto en las célebres alcantarillas de París, se han documentado rumores y temores del mismo tipo:

“El francés Gilbert Lascault, en su libro *Un monde miné*, fue uno de los primeros en advertir de los peligros del mundo subterráneo: ‘Todos los poceros saben – escribía en la Introducción– que les está prohibido entrar en un pasadizo que hay debajo del bulevar Saint-Marcel. De este pasadizo, protegido día y noche por tres agentes del cuerpo de seguridad armados y enmascarados, arranca un largo laberinto pestilente que tal vez pueda recorrerse con una lancha motora provista de ametralladoras. Durante el trayecto, uno se cruzará con flotillas de cocodrilos blanquecinos y famélicos”¹¹.

Tampoco faltan, en Alemania, personas que dan crédito a este tipo de historias:

“La noticia de ahora mismo es los cocodrilos. Bueno, hay uno que tiene como animal doméstico un cocodrilo, y ya no lo aguanta. De repente agarra el cocodrilo. Sí, ¿y qué hacemos ahora con los cocodrilos pequeños? En fin, tirarlos al váter. Sí, y, naturalmente, ¿qué sucedió? Pues llegan a la depuradora... no a la depuradora, al sistema de canalización. Uno estira la pata, pero otro crece, come ratas, primero los desperdicios y después ratas, y después los otros seres vivos de allá abajo, sobre todo ratas. Y entonces el cocodrilo sigue creciendo. Y ya... entonces se hace grande, y luego, más tarde, llega al río, huye a través del sistema de canalización. En fin, esto es cierto, es lo que he oído”¹².

Nuestra época globalizada, asombrosamente enredada, enrevesada y desquiciada, nos sorprende a veces con supuestas *noticias* más asombrosas por las vueltas que dan y por el modo en que nos persiguen y nos alcanzan, que por su mismo contenido. El día 12 de julio de 2001, un diario digital brasileño, *Folha On Line* (www.folha.com.br), daba cuenta de una noticia supuestamente transmitida por France Presse acerca de:

¹¹ Ortí y Sampere, *Leyendas urbanas*, pp. 167-168.

¹² Traducido de Helmut Fischer, *Der Rattenhun: Sagen der*

Gegenwart, (Colonia, Rheinland-Verlag, 1991) núm. 72, p. 69.

“un cocodrilo atrapado en las alcantarillas de la capital de Arabia Saudí. Las autoridades sauditas han atrapado un cocodrilo en las alcantarillas de Riad, pero otro está todavía suelto, según informaciones del periódico *Al Riyadh*. El cocodrilo fue capturado tras haber quedado atascado en el filtro de un conducto de agua, dice el periódico, que añade que las autoridades van a solicitar a la población que no se aproxime a la red de alcantarillas”.

No es sencillo alcanzar (y menos proclamar) certezas absolutas en relación con la cuestión de si esos cocodrilos habrán sido avistados, efectivamente, en las alcantarillas de Riad, o de si serán simple carne de leyenda urbana, como tantos de los que nos han ido saliendo al paso. Pero el que la noticia surgiese en Riad, la diese France Presse y la transmitiese un periódico brasileño antes de que fuera publicada en España, es una demostración absolutamente inapelable de la potencia, la rapidez y la efectividad con que los relatos –independientemente de que sean o no auténticas *noticias*– se transmiten, hoy, en todas las direcciones y dando los más inverosímiles rodeos, por el mundo.

Ratas monstruosas de Moscú y gatos del subsuelo de Montreal

Una de las personas madrileñas que, páginas atrás, informaba sobre los cocodrilos de las alcantarillas de Nueva York, añadía este colofón:

Ésta es una historia que he oído desde siempre. Se da la misma historia en Moscú, pero con las ratas¹³.

Además,

“por otras fuentes sabemos que se documentó un rumor, a mediados de la década de 1970, acerca de una raza de gatos feroces (mascotas arrojadas, como los caimanes, a las alcantarillas), que se habrían desarrollado comiendo ratas en las alcantarillas de Montreal”¹⁴.

No nos detendremos más en analizar estas nuevas especies exóticas, pero el bestiario de las alcantarillas parece tener, según vamos apreciando, más variedades y más escenarios de los que al principio podíamos imaginar.

Cocodrilos de embalse: convenientemente cerca y convenientemente lejos de la ciudad

Los avistamientos de cocodrilos en el subsuelo de una gran ciudad son, no cabe duda, acontecimientos gravemente perturbadores. Más que si se hallan en embalses o en pantanos relativamente apartados de la gran ciudad, aunque este fenómeno, en una época en que los urbanícolas tienden a desparramarse por todas partes y a invadir hasta los más lejanos lugares del campo, tampoco deje de presentar aspectos inquietantes. En Madrid han corrido, ocasionalmente, rumores acerca de cocodrilos vistos en el estanque que hay dentro

¹³ Pedrosa, *La autoestopista fantasma y otras leyendas urbanas españolas*, p. 201.

¹⁴ Traducido de Tom Pettit, “The Hampstead Hogs: Internationalizing an American

Legend”, en *FOAF Tale News 38*, diciembre de 1995.

del gran parque Juan Carlos I, que no deja de ser un escenario dentro pero tranquilizadamente aislado de la urbe.

Mucha más fuerza han alcanzado, y en tiempos recientes, los rumores acerca de grandes reptiles avistados en pantanos y en embalses que están fuera pero no demasiado lejos, y que abastecen de agua a la urbe: un modo muy ponderado de neutralizar los aspectos más agresivos del miedo sin prescindir de sus ingredientes más sugestivos. En el mes de junio de 2003 se hicieron, por ejemplo, enormemente famosos los supuestos cocodrilos (cuya existencia nunca pudo llegar a ser confirmada) del embalse madrileño de Valmayor. Una noticia publicada por el diario *El Mundo* el día 9 de ese mes decía lo que sigue:

“Hace una semana que las aguas del embalse de Valmayor han perdido la calma. El club náutico, los pescadores y los visitantes y los vecinos de la zona han tenido que alejarse del pantano. La Guardia Civil, la Policía Local y los miembros de la empresa Exotarium han dedicado cinco intensos días de la semana pasada a buscar a los ya célebres cocodrilos. Pero, pese a todo, aún no hay signos reales que aseguren su existencia. Sólo un pequeño y confuso rastro en la arena. ¿Estaremos ante una quimera de la imaginación colectiva? ¿Es cuestión de mala suerte que no hayan aparecido en presencia de los expertos? Sea cual sea la respuesta, en la última espera, realizada el pasado sábado desde el amanecer hasta la una de la madrugada, el equipo que dirige el naturalista Luis Miguel Domínguez no encontró nada, aparte de un confuso rastro. ‘Al final, lo han visto todos menos yo’, comentaba. Precisamente, el futuro de esta caza surrealista depende de eso: de que lo vea Luis Miguel o alguien de Exotarium. Si consiguieran toparse con los cocodrilos –o el cocodrilo, porque aún no se sabe cuántos puede haber–, el siguiente paso sería capturarlos. Se presume que la especie de estos animalitos podría ser el caimán de anteojos, puesto que es el que más se importa en España. Los testimonios dejan tan poco lugar a dudas que animan a todos los que se han involucrado en el asunto. Los primeros en dar la voz de alarma fueron unos vecinos de la zona, padre, madre e hija, que conocen perfectamente a los peces que pueblan las aguas de Valmayor y descartan del todo que lo que vieron se tratase de un lucio o una gran carpa. Después del suyo, ha habido otros encuentros. Una pareja de policías locales y dos pescadores observaron algo en la tarde del jueves. ‘Mi compañero y yo vimos perfectamente las fauces del animal, sus orificios nasales en la punta de la boca y unos grandes ojos’. El sábado, mientras la partida de búsqueda se encontraba en el embarcadero del club náutico, un guardia civil avisó de que había visto a un cocodrilo la noche anterior. En esta ocasión, el agente comentó que el animal se había sumergido en cuanto detectó su presencia. El hecho de que haya tantos testimonios, y que muchos de ellos provengan de agentes de la ley, ha dado a este asunto credibilidad. El propio Domínguez decía: ‘Quienes han visto a los animales no tienen nada que ganar con esto’, lo que aumenta la fe en que los saurios rondan por el embalse. Por otra parte, las opiniones de los expertos, entre los que hay veterinarios y naturalistas, coinciden en que el hábitat de Valmayor es idóneo para la supervivencia de los reptiles, sobre todo en esta época. Pero las tenebrosas aguas del pantano

están llenas de vida, y ésta se mueve, hace chapoteos que llaman la atención del observador y pueden llegar a confundirte. Por ejemplo, de noche se ven unas partículas fluorescentes en la superficie que, a la luz de una linterna, podrían parecer los ojos de un yacaré o un cocodrilo. El problema aumenta por las características geográficas del propio embalse. Es el tercero más grande de la Comunidad de Madrid, y tiene 12 kilómetros de costa, llena de playas, recodos y escondrijos que unos reptiles podrían convertir en su guarida. Por eso, el rastreo ha de ser exhaustivo. Esta semana será definitiva para decidir si la búsqueda merece la pena o si todo no ha sido más que una especie de pesadilla colectiva”.

Los inquietantes cocodrilos del embalse de Valmayor hicieron correr ríos de tinta e invadieron páginas y páginas de Internet, como le será fácil comprobar a quien se tome la molestia de hacer la búsqueda correspondiente en la Red. El hecho de que nunca pudieran ser capturados puede que se deba a que crecer lleva, lógicamente, su tiempo, y a que acaso hayan preferido entrenarse discretamente antes de hacer ninguna otra aparición, más efectiva, en el momento que a ellos les venga mejor.

Otro gran reptil cuya aparición en un embalse ha llenado grandes titulares es uno que ha sido capturado cerca de Barcelona por una familia que, en vez de salir corriendo (como habría hecho cualquier familia normal), tuvo arrestos para capturarlo con un lazo que previamente llevaban consigo y con una simple y vulgar camiseta. La benemérita familia llegó a ser mordida, para más inri, por el monstruo. Del encuentro da cuenta esta noticia, publicada por el diario digital *ABC.es* del 27 de enero de 2007:

“Una familia que paseaba por la montaña de Collserola, en el municipio de Sant Cugat del Vallès (Barcelona), localizó anteayer un cocodrilo de casi un metro de largo en un pequeño pantano de esta zona boscosa próxima a la ciudad de Barcelona. El ejemplar capturado es un joven caimán yacaré (*caiman crocodylus*) de unos noventa centímetros de largo, que en edad adulta puede alcanzar los 2,5 metros, y cuyo cautiverio, además de ser peligroso, es caro y molesto, por lo que muchos ejemplares acaban siendo abandonados en hábitats que, erróneamente, sus propietarios consideran adecuados. El animal fue hallado por una familia que pasaba el día en el pantano de Can Borrell y que, mientras observaba las carpas del lago, vio cómo entre los peces se movía un pequeño cocodrilo, según informó el Departamento de Medio Ambiente. Antes de avisar al Cuerpo de Agentes Rurales, la familia decidió sacar al animal de allí por cuenta propia, sin valorar las consecuencias del acto, intentando capturarlo con la ayuda de un lazo y una camiseta. Sin embargo, el cocodrilo mordió a uno de sus captores, sin que, por suerte, la herida le comportara graves consecuencias, ya que un animal de esta especie podría haber provocado heridas de consideración. Tras el incidente, la familia optó por alertar del peculiar hallazgo al Cuerpo de Agentes Rurales, que se hizo cargo del animal y lo trasladó hasta el Centro de Recuperación de Anfibios y Reptiles de Cataluña, en Masquefa (Barcelona). El *caiman crocodylus*, originario de Sudamérica, es un animal de climas cálidos, lo que

hace que en latitudes como éstas difícilmente soporten las temperaturas invernales. La liberación de especies exóticas en el medio natural es un hecho cada vez más frecuente que pone en peligro la seguridad de las personas y el equilibrio de los sistemas naturales, ya que interfieren en los ecosistemas. Las dos especies que más frecuentemente se abandonan son la tortuga de Florida y la iguana, según indicó la *Conselleria*, que recuerda que el abandono de animales exóticos, además de una grave irresponsabilidad, es constitutivo de una infracción penal, punible con penas de entre cuatro meses y dos años de prisión”.

El mismo día, en el periódico digital *20minutos.es* (edición de Barcelona) se publicaba una impresionante instantánea del magnífico ejemplar capturado.

No hay que creer, en cualquier caso, que los lagos y los embalses españoles sean los únicos que los cocodrilos prefieren para sus escapadas. Leyendas similares han sido documentadas, por ejemplo, en Austria, donde la agencia de prensa ORF lanzó esta noticia el 4 de julio de 2002 (según consta en el periódico internáutico <http://oesterreich.orf.at/>):

“En el embalse de Ottenstein, distrito de Zwettl, se han dado en reiteradas ocasiones avisos sobre un supuesto cocodrilo. En julio de 2002, una vienesa vio un cocodrilo. La búsqueda de los funcionarios de la comisaría de Zwettl no ha dado hasta ahora ningún resultado. Los funcionarios aseguran, sin embargo, que seguirán buscando el cocodrilo”.

El *pesce siluro* italiano

El bestiario de los monstruos vistos (o entrevistados, o casi vistos) dentro o en las cercanías de las grandes ciudades es de una asombrosa variedad. Dejando al margen –por muy conocido y porque el escenario de sus difusas apariciones está decididamente muy apartado de los ámbitos urbanos– el inmenso caudal de historias que han circulado sobre el fantasmal y famosísimo monstruo del lago Ness, podemos atender al nutrido repertorio de leyendas que se cuentan en Italia acerca del terrible *pesce siluro* (y de algún otro reptil monstruoso más), que poblaría, según la *vox populi*, lagos de orillas más o menos urbanizadas, e incluso ríos como el Tíber a su paso por Roma.

Este pez siluro tiene, para nosotros, un elemento de interés añadido: que es producto, como los cocodrilos albinos de Nueva York, de una tergiversación indeseable de la naturaleza por parte de los seres humanos, de un trasvase desde un medio ambiente exótico (el de *los otros*) a otro (el de *nosotros*) en que la adaptación sólo puede hacerse a costa de *nuestras* especies, y desarrollarse entre peligros y miedos muy *nuestros*. Es decir, que el habitual miedo genérico a las *personas inmigrantes* alcanza también a los *animales inmigrantes* (aunque, en honor a la verdad, más que animales *inmigrantes* haya que considerarlos animales *secuestrados*):

“Cuando yo era niño tenía el pasatiempo de hablar con los pescadores sobre el éxito de sus trabajos, y después de llevar la conversación hacia el tema del pez

predador. Todos estaban de acuerdo en atribuir al pez siluro una velocidad extraordinaria y un origen exótico: importado de Rusia o de Sudamérica a los lagos de nuestra zona, porque estaba considerado un pescado de carne preciada y de desarrollo prodigioso, aunque después se habría revelado como un peligro para la pesca, porque era un gran devorador de otros peces y, además, capaz de atacar al hombre, según algunos atenazándolo, según otros fulminándolo con una descarga eléctrica. En fecha indefinida (como indefinida es la de su llegada a Italia), los pescadores de la zona [se refiere a los lagos como el de Pusiano, Montorfano, etc.] habrían desencadenado una auténtica caza del siluro, con el fin de recuperar lagos donde se pudiese pescar y, sobre todo, de dar seguridad a los bañistas frente a las incursiones del depredador. Sin embargo, de estos peces quedarían ya pocos ejemplares (por lo general, uno en cada lago), enormes, viejísimos y prácticamente invencibles: astutos en la huida, habilísimos en el esconderse entre las algas del fondo turbio del lago...

Hace unos dos años (es algo que puede ser verificado en *La Gazzetta di Parma*), una niña paseaba con su abuelo por la orilla de la pintoresca laguna que hay en el Parque Ducal (que fue en el pasado una magnífica residencia histórica de María Luisa de Austria) cuando un pez grande, enorme, que fue identificado como un siluro, emergió del agua. Se creó una especie de psicosis, y por el temor a que matara los peces se lanzó una cacería del predador, pero sin resultados. La laguna fue vaciada para su limpieza, pero del presunto siluro no se supo nada, como si se hubiera desvanecido. Del caso se ocupó la prensa local y la televisión de Parma.

En 1994, hace seis años, practicaba mucho piragüismo. En el transcurso de un entrenamiento en el Tíber, sobre una embarcación del tipo *dobble skiff*, en compañía de Patrizio Rinaldi, pasamos bajo el puente de la villa olímpica. Escuchamos gritar, levantamos la cabeza y vimos que algunas personas izaban una red en la cual estaba enredado un pez de no menos de un metro y medio: ¡existe el siluro!”¹⁵.

En algún lugar de Italia, el ya casi tradicional *pesce siluro* se ha encontrado con la inesperada competencia de una gran e inoportuna serpiente:

“¿Una serpiente en vacaciones? Los avistamientos, auténticos o sólo presuntos, se suceden en la zona que está entre el centro y el barrio Croce. Una serpiente que nunca había sido vista, de un metro y medio, con un diámetro que sobrepasa los ocho centímetros, de color plateado y con una larga línea irregular de color verdoso a lo largo de todo el cuerpo –casi de selva tropical– parece que se pasea por el campo en los alrededores de Castel d’Aiano [Bologna]. ¿Leyenda veraniega o suceso auténtico? Enseguida viene a la cabeza la leyenda del *malagasso*, un enorme bicharraco que, en otros tiempos, aterrorizó a los modenese, y que fue cantado hace algunos años por los Modena City Ramblers, junto con Paolo Rossi. Al menos dos de los avistamientos son fiables, sobre todo el primero, que tuvo

¹⁵ Leyendas traducidas de <http://leggende.clab.it/>, (leggendemetropolitane.net),

entrada correspondiente a *pesce siluro*.

lugar en las cercanías de una casa de Serretto, con tres testimonios [...]. Los relatos son detallados, y aunque los detalles sobre la medida varían según las versiones [...] todos concuerdan en un hecho: 'Jamás había visto nada parecido'. Todo el mundo ha intentado buscar en la zona del avistamiento, pero sin resultado. Ninguno de los testigos consiguió hacer ninguna foto...¹⁶.

Las leyendas italianas acerca de monstruosos peces siluros están estrechamente relacionadas con otras muchas que corren, en nuestros días, acerca de animales exóticos o foráneos que llegan de otras latitudes para competir con las especies propias y para destruir el medio ambiente autóctono. En España, el llamado cangrejo americano, la llamada tortuga de California (que hay personas que arrojan, cuando crecen un poco, a ríos, o embalses, o estanques como el de la estación madrileña de Atocha), el pato malvasía americano, las cotorras que ahora colonizan algunas partes de la Casa de Campo madrileña, los visones o nutrias que a veces se escapan de las granjas que los crían son especies sobre las que han circulado todo tipo de historias de miedo, que incluyen los motivos de la adaptación-mutación-contaminación de la ecología autóctona, cuando no el de la competencia y el exterminio de las especies originarias.

Historias que, al menos en los casos de los animales que acabamos de señalar (y, según muchos, en la polémica cuestión de los cultivos transgénicos que entran en competencia con los naturales) reflejan crudamente una inquietante realidad. Pues, en efecto, la introducción o la liberación de tales especies foráneas en ecosistemas que no son el suyo pueden provocar (y provocan, de hecho) importantes catástrofes medioambientales.

De la rata de agua de Dublín al *bunyip* australiano

En ocasiones, el mito del monstruo adaptado a la gran urbe que ocasionalmente se aparece y espanta a los humanos del mundo *de arriba* se contamina con otro tipo de fábulas. Por ejemplo, con la que en España suele conocerse como *La rata de la India*, y en Estados Unidos como *The Mexican Pet* (*La mascota mexicana*): pequeños y encantadores animales arrancados de sus solares de origen y convertidos, en nuestras urbes, en monstruos perturbadores y amenazantes. En Dublín, por ejemplo, ha sido documentada esta interesantísima leyenda:

"Tú conoces el Hotel Waterfront. Pues bueno, hay casas allí ahora. Pero hace unos años era como una ciénaga. Y había una chica que trabajaba en el Hotel Waterfront, y salió del trabajo, y se marchó caminando justo por el borde de la ciénaga, de vuelta a casa. Y eran cerca de las once de la noche, y vio en el agua una bolsa de plástico que se movía. Sacó la bolsa de plástico y la abrió. Había algo, una especie de cosita con pelo, según vio a través de un agujero de la bolsa. Entonces la abrió del todo, y vio que había un perrito dentro. Imaginó que alguien lo había tirado allí para que se ahogase. Así que se lo llevó a casa y le dio un baño. Ella tenía un gatito que solía dormir a su lado en la cama, pero ella bañó al perrito y lo puso también a él en su cama [...]. Se despertó por la noche al escuchar un ruido como de tos, y abrió los ojos, y vio que su gatito había desaparecido de su

¹⁶ Leyendas traducidas de <http://leggende.clab.it/>, (leggendemetropolitane.net),

entrada correspondiente a *Serpente in vacanza*.

cama, y miró y vio que el perrito, o lo que fuera, había aumentado seis veces de tamaño. Lo llevó al veterinario, que le dijo que fuera inmediatamente al hospital a ponerse la vacuna antitetánica, porque aquello no era un perrito, sino una rata de agua. Lo escuché al amigo de un amigo que conocía a aquella persona, pero nunca supe el nombre de ninguno. Yo me lo creí”¹⁷.

Este relato tiene un sorprendente parecido con otro que en la tradición australiana se encarna en el *bunyip*, una especie de monstruo mitológico, que podría asumir apariencias diversas (de dragón, de caballo, de perro, o de mezcla de varias), que viviría en el agua o en sus cercanías, y que hoy se ha convertido en criatura de cómic, de película de animación, de juego de ordenador. El *bunyip* fue, en el pasado, protagonista de viejos mitos aborígenes que ahora no tenemos espacio para transcribir íntegros. Baste, por el momento, decir que el más conocido de ellos evoca las andanzas de unos muchachos que, en tiempo inmemorial, fueron a pescar a las orillas de un río. Al principio no tuvieron demasiada suerte, pero, cuando uno de ellos prendió en el anzuelo un poco de carne, atrapó a una criatura que parecía un cruce entre ternera y foca, con una larga cola. El joven emprendió con ella el camino de regreso a su pueblo, pese a que se apercibió de que la gigantesca madre de la criatura estallaba en furia a sus espaldas. Una inundación provocada por el monstruo marino anegó el pueblo del muchacho, y él mismo (y los suyos) quedaron convertidos en cisnes negros, al tiempo que la madre del *bunyip* recuperaba felizmente a su hijo¹⁸.

Una serpiente sueca que regresó por el retrete

En ocasiones, los reptiles urbanos vuelven al lugar del crimen. Del crimen cometido por los humanos –no por ellos–, se entiende. Si recordamos que, en efecto, una de las variantes más difundidas de las leyendas que estamos conociendo era la que explicaba que los monstruosos habitantes del subsuelo urbano habían sido precipitados en el abismo por los humanos, a través, por lo general, del retrete, nos admirará descubrir que hay leyendas cuya trama narrativa se organiza de manera justamente opuesta. En esta versión sueca, el reptil hace el camino inverso y emerge inesperadamente, en el corazón del mundo de los humanos, a través del retrete:

“Un hombre de Göteborg, mientras se afeitaba por la mañana en el baño, tuvo una impresión extraña, como si alguien lo estuviera observando. Pero, cuando se giró, no había nadie. Una mañana siente de nuevo esa impresión y se gira rápidamente. Entonces ve, en aquel mismo momento, cómo una boa introduce la cabeza en la taza del inodoro y desaparece. Según se comprobó, la serpiente pertenecía a un vecino de la vivienda de al lado. Se había marchado durante una semana y había dejado encerrado al animal en su cuarto de baño. Desde allí se había metido reptando por el váter, y de ese modo pudo llegar a otras viviendas por la red del desagüe”¹⁹.

¹⁷ Leyenda publicada en la sección “Have You Heard?” de *FOAFTale News: Newsletter of the International Society for Contemporary Legend*, 65 [agosto de 2006], en concreto en la comunicación de Peter McGuire que lleva el título de “Two Dublin Legends” registradas a Mary

Rainey, de 24 años de edad, de Derry City, Irlanda del Norte.

¹⁸ Resumen de la leyenda del *bunyip* a partir de W. Dunlop y T. V. Holmes, “Australian Folklore Stories”, en *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 28 [1899], pp. 22-34, pp. 22-25. Y de Dr. Karl Shuker, *Dragones: una historia ilustrada*,

trad. C. Barcos, Colonia, Taschen, 2006, pp. 64-65.

¹⁹ Traducido de Bengt af Klintberg, *Råttan i pissan* [Estocolmo, 1986] a partir de la versión alemana: Bengt af Klintberg, *Der Elefant auf dem VW und andere moderne Sagen und Großstadtmythen*, München, Piper, 1992, p. 61.

El relato A. *La serpiente ingrata que mató al hombre que la crió*

Constatar que hay relatos (el del reptil arrojado hacia abajo por el retrete, y el del reptil que emerge hacia arriba por el retrete) que se organizan como textos en positivo y en negativo, o de ida y vuelta, de una misma trama, nos anima a ensayar otro experimento de cotejo no a dos, sino a muchas más bandas: A, B, C, D e, incluso, E, F, G...

En muchas épocas y en muchas tradiciones del mundo –desde Esopo, Fedro, Babrio o el *Libro de buen amor* hasta hoy– ha sido documentado un relato (lo llamaremos relato A) acerca de un hombre que cuida de una cría de serpiente, que se ausenta por largo tiempo y que, a su regreso, es asfixiado por el animal, que había crecido mucho y se había olvidado, en el entretanto, de su benefactor. En el catálogo universal de los cuentos elaborado por Antti Aarne, Stith Thompson y Hans-Jörg Uther, el número 155 está protagonizado,

“en algunas variantes, por un hombre que da calor a una serpiente que está helada. La serpiente ingrata mata al hombre y éste muere”²⁰.

En el gran catálogo de cuentos españoles de Julio Camarena y Maxime Chevalier, el cuento 155A –la modalidad que a nosotros nos interesa– se halla caracterizada con algo más de detalle:

“Un pastor encuentra una serpiente pequeña y la cría. Tras una larga ausencia, vuelve a visitarla. La serpiente, ya grande, se le enrosca alrededor del cuello y lo estrangula”²¹.

Reproduzco, a continuación, una versión folclórica asturiana:

“Una tarde estaba un pastor sentado a la puerta de su cabaña y entre una manta de brezo vio una culebra de cría. la cogió y le dio a beber leche de oveja en el hueco de una piedra. Después la hizo un nido de hierbas y le puso el nombre de Abelina.

Poco a poco la acostumbró a que acudiera todas las tardes a beber su ración de leche. Primero la llamaba con un silbido y después gritaba:

–¡Abelinaaaa!

Y la culebra hacía caricias al pastor. En poco tiempo se hizo grandísima. Y tenía el color blanco como todas las culebras que se crían con leche.

El pastor fue a servir al rey y al cabo de los años regresó. Y subió al cabañal y dijo:

²⁰ Traduzco de Hans-Jörg Uther, *The types of International Folktales. A Classification and Bibliography, Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia-Academia Scientiarum Fennica, 2004, núm. 155.

²¹ Véanse Julio Camarena Laucirica y Maxime Chevalier, *Catálogo tipológico del cuento folclórico español Cuentos de animales*, Madrid, Gredos, 1997, núm. 155A. Y también Stith Thompson, *Motif-Index of Folk Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales*,

Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends, ed. rev. y aum., 6 vols., Bloomington & Indianapolis-Copenhague: Indiana University-Rosenkilde & Bagger, 1955-1958, núm. W154.2.

-¿Qué habrá sido de Abelina? Voy a llamarla.

Y dio un silbido muy fuerte y después gritó:

-¡Abelinaaa!

¡Nada! No se movió una hierba. Y volvió a gritar:

-¡Abelinaaa! ¡Abelinaaa!

Y apareció Abelina por entre el brezo; venía con la cabeza levantada y se acercó a él retorciéndose. El pastor se inclinó para acariciarla y en aquel momento se le enroscó en el cuello y le ahogó²².

Este tipo de relato es obvio que está estrechamente relacionado con el que podemos etiquetar como *Los caimanes de Nueva York* y con tantos otros de los que hemos ido conociendo. Aunque traslada decididamente la acción a un escenario absolutamente campestre, lo más sustancial de la trama sigue coincidiendo: un humano domestica a la cría de un animal salvaje, luego se aparta de ella, la deja crecer en su hábitat natural, y, cuando tiene lugar el reencuentro, el animal, monstruosamente crecido, se convierte en una amenaza mortal para quien en el pasado lo tuvo como amigo y como mascota.

El relato B. La serpiente agradecida que protege al hombre que la crió

Si ante el relato A anterior colocáramos un espejo, sería muy difícil que nos saliera un reflejo tan perfectamente inverso, tan asombrosamente simétrico, como el de este relato B, propio de Estonia, que conoció gran difusión oral en la época (1979-1989) en que la Unión Soviética se vio inmersa en la desastrosa guerra de Afganistán y envió un millar de soldados estonios a cumplir su servicio militar en aquel peligrosísimo destino:

“Es sobre un muchacho estonio –primero escuché que debía ser de Kuusalu– que allí era cocinero, y resulta que recogía con mucho cuidado todas las sobras y desperdicios de la comida y las llevaba a un barranco que había cerca de la cocina, donde vivían las serpientes. Y todas aquellas serpientes se hicieron amigas del muchacho, porque se acostumbraron a que éste les trajera la comida. Pero una vez salió del barranco una gran serpiente, se enrolló alrededor del chico y no dejó que se fuera. El muchacho sintió un gran miedo y no se pudo ir. La serpiente no le mató, pero tampoco le dejó irse. Y el muchacho se quedó allí, inmovilizado por el abrazo de la serpiente, durante toda la noche, y su pelo se quedó blanco por causa del miedo. Por la mañana, al amanecer, la serpiente le dejó marchar. El muchacho se apresuró a volver a su unidad, y descubrió que todos sus compañeros habían sido muertos durante la noche. Todos habían sido degollados, y él era el único superviviente. Así que se dice que regresó a su casa, y que su pelo se quedó completamente blanco²³.”

²² Aurelio de Llano Roza de Ampudia, *Cuentos asturianos recogidos de la tradición oral*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1925, núm. 50.

²³ Traduzco de Eda Kalmre, “Legends of the Afghanistan War: The Boy Saved by the Snake”, en *Folklore: An Electronical Journal of Folklore*, 1 (1996). Esta leyenda ha sido estudiada en el artículo de

Juan J. Ferrer Prat “Terrorismo, guerra e imaginario colectivo”, *Actas del II Congreso Nacional sobre Información, Seguridad y Defensa*, Segovia, Univeridad SEK, 3-5 de mayo de 2006, en prensa.

La serpiente que mata a su benefactor de la leyenda *A* se ha convertido, en esta leyenda *B*, en justamente lo contrario: en una serpiente que salva a quien le hace el bien.

El relato *C*. *La serpiente agradecida que muere junto al hombre que la crió*

En la leyenda *C* –doy una versión registrada en el oeste de Inglaterra– que vamos a conocer ahora, las relaciones entre el hombre y el reptil, que se inician tan armoniosamente como en los textos anteriores, dan, a partir de cierto momento, otro giro dramático. El relato vuelve a estar protagonizado por un varón niño o joven que ofrece amigablemente comida a una serpiente a la que trata como mascota. Pero si en el relato *A* la serpiente acababa matando al hombre, y en el relato *B* acababa salvándole, en este relato *C* la forzada separación acaba con ambos: la serpiente pierde su comida y su amigo, y el niño pierde su vida y su amiga. Hay versiones (puesto que estamos ante el tipo 285 del catálogo de cuentos de Aarne-Thomson-Uther), como la del relato 105 de la colección de los hermanos Grimm, en que el animal (un sapo, en esa variante) es muerto a golpes por la asqueada madre del niño.

“Un niño al que por costumbre daban un poco de pan y de leche en la puerta de la granja donde vivía se descubrió que tenía el hábito de compartir su comida con una víbora venenosa. El reptil llegaba a la misma hora cada mañana, y el niño, al que agradaba la belleza de su compañera, no hacía sino fomentar las visitas. La criatura y la víbora se hicieron grandes amigos.

Un día lo supo la madre, y, convencida de que sería difícil mantener a la serpiente lejos del niño cuando éste fuese dejado solo –puesto que ella iba con frecuencia a trabajar en los campos–, obligó al niño a cambiar de lugar y adoptó la precaución de enrollar una ramita blanca [un talismán] alrededor de su cuerpo.

La víbora no volvió a aproximarse al niño; pero, a partir de aquel día, el niño empezó a languidecer, y luego murió, y todo el mundo dijo que había sido por la pena de la pérdida de la compañía de quien lo tenía fascinado”²⁴.

El relato *D*. *El lagarto agradecido que protege al hombre de la serpiente*

En el tipo *D* de relatos que estamos analizando vuelve a producirse un giro de tuerca, y la serpiente asume de nuevo un papel maligno similar al que tenía en el relato *A*, mientras el benigno pasa a ser asumido por el lagarto.

En pueblos diversos de la provincia de Burgos tienen arraigo creencias de este tipo:

“Dicen que si veía un lagarto que iba una culebra a picarle a la mujer, que la defendía.

Si estaba uno dormido, si venía una culebra hacia él, el lagarto le daba con la cara en la cola para despertarlo”²⁵.

²⁴ Traduzco de Katharine Briggs, “Child and Snake”, en *A Dictionary of British Folk-Tales in the English Language*, 2 vols., Londres-Nueva York, Routledge, reed. 1991] II, pp. 765-766. Su fuente es Robert

Hunt, *Popular Romances of West of England*, Londres, reed. 1930, p. 420.

²⁵ Elías Rubio Marcos, José Manuel Pedrosa y César Javier Palacios, *Magia y supersticiones populares*

en la provincia de Burgos: *Los fenómenos del cielo. Los animales*, Burgos, Tentenublo, en prensa.

Y en Asturias se cree lo siguiente:

“El lagarto no se lleva bien con la culebra [...]. Se decía que había una culebra que quería molestar al hombre o a la mujer, meterse por la boca [...]. Y el lagarto pues que iba con la cola y que lo despertaba, que la culebra no le hiciera daño”²⁶.

Como podemos apreciar a partir de esta subfamilia de cuatro miembros (*A, B, C, D*) que presentan tramas especialmente parecidas entre sí (cada miembro da una respuesta diferente a la cuestión de la amistad del humano y el reptil), los relatos tradicionales intentan explicar, justificar, simbolizar todo conflicto, todo peligro, toda eventualidad que pueda afectar a los humanos en su relación con *los otros* (el referente, en este caso, de la otredad, estaría encarnado en los reptiles).

El relato *F*, el relato *G*, el relato *H*...

Podríamos, si dispusiéramos de espacio, seguir apurando las posibilidades de análisis que ofrece este ramo polifónico de narraciones con una categoría *E*, que bien podría corresponder al tipo 285B del catálogo de cuentos de Aarne-Thompson-Uther:

“*Las nueces que caen salvan al hombre de la serpiente*: un granjero duerme bajo un árbol, y una serpiente está a punto de penetrar en su boca. Una nuez cae del árbol y duerme al granjero, que mata a la serpiente y se come la nuez”.

La categoría *F* podría identificarse con el tipo 285A del mismo catálogo de cuentos:

“*El hombre y la serpiente herida*: una serpiente es alimentada con leche y trae suerte (o dinero) a un hombre (o a un hogar). Alguien mata (o hiere) a la serpiente (o a sus crías) por error (o por codicia), y a partir de entonces la serpiente trae mala suerte. A menudo intenta el hombre reconciliarse con la serpiente, pero ella no cede porque no puede olvidar el daño que le ha sido causado”.

La categoría *G* podría encarnarse en el tipo 285A* del mismo catálogo:

“*La víbora envenena la comida del niño* porque su madre le ha quitado los huevos. La madre devuelve los huevos, y la víbora vuelca el recipiente de la comida envenenada”.

Como podemos apreciar, todas estas categorías de relato y todos estos intentos de explicación del mundo y de sus hechos se traducen en relatos modelo, en relatos eco, en relatos réplica y en relatos contrarréplica, en palabras que parecen estar en perpetuo diálogo y en perpetuo contraste consigo mismas, o que, como si obedecieran a la sentencia que sobre todos los relatos del mundo pronunció Borges, parecen siempre las mismas palabras reflejadas, fracturadas, prodigiosamente distorsionadas, en el encierro de un juego infinito que no se sabe muy bien si es de espejos o si es de espejismos.

²⁶ Jesús Suárez López, *Folklore de Somiedo (Leyendas, cuentos, tradiciones)*, Gijón-Somiedo,

Museo del Pueblo de Asturias- Ayuntamiento de Somiedo, 2003 núm. 359.

Dragones que sostienen el mundo, reptiles alquímicos, minotauros de laberinto, dragones de cueva, cabellos de Gorgona

Si hubiésemos de entretenernos en seguir coleccionando relatos de este tipo (o, mejor dicho, de estos tipos), con sus idas y venidas, sus versos y sus reversos, sus ecos y sus reflejos a pocas o a muchas bandas, no acabaríamos nunca. Es hora, por tanto, de buscar horizontes más amplios, y de que nos preguntemos por los orígenes y por la evolución de nuestro relato esencial –el de los monstruos de alcantarilla que asoman de repente en el mundo de los humanos–, cuestiones a las que tendremos que atender de forma también resumida, porque, si no, correríamos el peligro de que el detalle desbordase, y con mucho, el espacio de que disponemos.

Para otra ocasión vamos a tener que dejar, porque sería muy complejo abordar el tema con la atención debida, los viejos mitos, documentados en muchas tradiciones del mundo, acerca de serpientes, dragones, tortugas, ranas y otros animales monstruosos que sostienen los pilares de la tierra, el *axis mundi*, el árbol de la vida, el plano del mundo o los santuarios dedicados a los dioses. Bestias que, cuando se encolerizan o son ofendidas, suelen revolverse y provocar trastornos y catástrofes terribles en el mundo *de arriba*, en el de los humanos.

Aquí está, por ejemplo, el terrible Tifón, que de cintura para abajo estaba rodeado de víboras y que fue aplastado por Zeus bajo el furioso Etna, desde donde sigue provocando terremotos y erupciones de lava. O la monstruosa serpiente Pitón, muerta por Apolo (dios a veces llamado *sauróctono*, porque se impuso al dios reptil de la oscuridad) y cuyas cenizas estaban enterradas bajo el *ónfalo* –es decir, bajo el *ombligo del mundo*– del templo de Delfos. O la mismísima serpiente que tentó a Eva y a Adán desde el Árbol de la Ciencia –muchas tradiciones la describen o pintan abrazada al árbol fatídico– y que causó el hundimiento del paraíso y el nacimiento de nuestro desquiciado mundo. O el mito de los indios mapuches de Chile que describe la lucha cósmica entre la maligna serpiente del mar Cai-Cai y la benigna serpiente terrestre Tren-Tren, que provocó un gigantesco terremoto que formó las islas y los lagos del sur del país. O el relato de los nativos de Hawai que evoca a Moo-Kuna, el terrible dragón de los terremotos y de los volcanes al que se enfrentaron la diosa Hina y su hijo Maui. O las leyendas hindúes sobre la tortuga, las japonesas sobre el pez gato o las mongoles sobre la rana que se hallan en los cimientos del mundo, y cuyos movimientos (que en determinadas tradiciones había que contrarrestar colocando montes encima) causaban indecibles catástrofes en la superficie de la tierra.

Esta modalidad de mitos de fundación ha sido a veces puesta en relación con leyendas como la del monasterio de St. Amand, en Bélgica, que, según la tradición, permanecería en pie mientras estuviese viva la anguila gigante que vivía en sus galerías subterráneas. O como la del topo gigante de la catedral española de León –reverso o negativo de la leyenda belga–, del que se dice que cada noche derribaba el trabajo de la catedral que se hacía durante el día, hasta que fue capturado, sacrificado y despellejado para que su piel fuera exhibida (aún *es mostrada* allí) en la misma catedral.

Habrá quien considere muy aventurado poner en relación estos viejísimos mitos y leyendas con las fábulas rabiosamente actuales referidas a cocodrilos de alcantarilla. Pero más de un crítico lo ha hecho antes que nosotros, parafraseando, a su vez, a críticos anteriores:

“Sin duda, se le puede dar la razón a Gillian Bennett cuando se pregunta si la historia de los cocodrilos en los canales de desagüe no es una forma atenuada del tópico del *Pez del mundo*, que aparece en numerosas versiones *racionalizadas* como una serpiente (o como una anguila gigante) que vive en las galerías subterráneas de una construcción y de cuya vida depende la estabilidad de la construcción. También, si éste fuera el caso, me parece que existe una componente moderna en la variante americana, y, que se basa, sin duda, en la relación ciudad-cocodrilo, que es un símbolo cultural del peligro que supone el ingreso de productos exóticos. En relación con esto estaría la leyenda de los *Alligators in the Sewers* [*Caimanes en las alcantarillas*], equiparable a las noticias sobre arañas en los manojos de plátanos o a las de serpientes dentro de las alfombras. Aunque esta leyenda del cocodrilo remita a tiempos anteriores, pervive por ese motivo, porque a través de sus transformaciones puede expresar un nuevo contenido. Este ingrediente moderno es, por tanto, un requisito imprescindible para la supervivencia del relato”²⁷.

En alguna ocasión futura profundizaremos más en el complejísimo tópico de los animales del subsuelo que sostienen (o que agitan) el mundo *de arriba* o una parte del mundo *de arriba*. O en el del dragón y la serpiente alquímicos (o el doble dragón y la doble serpiente alquímicos), que innumerables comentarios, representaciones y emblemas muestran enrollados alrededor de caduceos (varas o bastones mágicos) que sostienen el proceso de síntesis alquímica de los elementos y el edificio místico del mundo.

Ahora es el momento de adelantar, simplemente, que otros paralelos antiquísimos de las leyendas de los monstruos de cloaca los encontramos en el mito del horrible minotauro del laberinto de Knossos (que no era un palacio habitado ni habitable, sino un arriesgado infierno tubular, una especie de cloaca donde convivían la bestia y los desechos de sus víctimas), o en el mito del dragón agazapado dentro de su cueva subterránea (que tanto tiene de alcantarilla-refugio de las divinidades inferiores), o en el mito de Medusa, la terrible Gorgona de mirada asesina cuya cabeza estaba coronada no por cabellos, sino por serpientes, y de cuyas gotas de sangre derramadas en la arena (una vez decapitada por Perseo) nacieron el caballo Pegaso, el héroe Crisaor, y, según ciertas leyendas, las terribles y venenosas áspides que pululan por el desierto.

Pelos de basilisco y grumos de sabandijas

Es muy notable que la creencia en serpientes que nacen de cabellos, y, más en concreto, de cabellos que quedan abandonados en el agua, siga viva en la tradición folclórica moderna. Véanse, a título de ejemplo, estos testimonios, andaluz y vasco:

²⁷ Traducido de Michel Meurger, “Zur Diskussion des Begriffs ‘modern legend’ am Beispiel der

‘Airships’ von 1869-97”, en *Fabula*, 26 (1985), pp. 254-73, pp. 255-256. Véase, sobre el mismo tema,

Gillian Bennet, “What’s Modern about the Modern Legend?”, en *Fabula*, 26 (1985), pp. 219-229.

“Echando un cabello con la raíz en una palangana llena de agua, aquél se convierte en culebra”²⁸.

“No se deben dejar pelos en el agua; es dicho antiguo que se convierten en serpientes. Ésta es una creencia muy extendida. Luis Manuel Peña la ha recogido en el Valle de Carranza, en el extremo occidental de Bizkaia”²⁹.

En Francia³⁰ se han documentado, también, creencias acerca de cabellos que se convierten en serpientes, y en la provincia española de León se ha registrado un tipo absolutamente impresionante de versiones, que afirman que nada menos que el basilisco nace del pelo de una mujer si se deja en el agua³¹.

Es superstición antigua, que ha conocido variantes como la que atribuye el nacimiento de *animalejos* y *sabandijas* a cualquier resto putrefacto que quede en el agua estancada. En la *Vida del escudero Marcos de Obregón* (1618), de Vicente Espinel, quedó reflejada así:

“Y verificose el día siguiente que, yendo caminando, en todos los charquillos que se habían hecho del grande turbión del agua había animalejos, como sapillos, renacuajos y otras sabandijas, engendradas en tan poco espacio, que se causa de la mucha humedad maliciosa del terruño. Y en aquellos fosos de Milán se veen unas bolas de culebras en mucha cantidad, engendradas de la bascosidad y putrefacción del agua, y la humedad gruesa de la misma tierra”³².

El gusano de Lambton, el valenciano Dragón del Patriarca, el mallorquín Drac de Na Caleta

Seguimos hurgando en la posible prehistoria (o más bien preliteratura) de la leyenda de los cocodrilos de las alcantarillas de Nueva York, que, aunque a primera vista podría parecer una reciente leyenda urbana, contemporánea o moderna –como se la quiera llamar–, tiene sin duda ancestros, modelos, influencias, muy viejos.

Descendamos de la atalaya de los mitos, bajemos al piso intermedio de las leyendas, y traigamos a colación tres interesantísimas *historias* orales y tradicionales, inglesa una, valenciana otra, mallorquina la última, de alguna de las cuales se ha dicho que circula desde el siglo XIV o desde el XVII. Aunque puedan caber dudas razonables sobre si –por lo menos tal y como han llegado hasta nosotros– remontarán o no a tan lejanas épocas.

²⁸ Alejandro Guichot y Sierra, *Supersticiones populares andaluzas*, ed. S. Rodríguez Becerra, Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas, 1986, núm. 182.

²⁹ Jabier Kitzakorta, “Sesenta y tres creencias populares recogidas por Jean Elissalde (1883-1961)”, en *Etniker Bizkaia*, 12 (2003), pp. 225-253, núm. 5.

³⁰ Eugene Rolland, *Faune populaire de la France XI Reptiles et poisons*, París, Maisonneuve et Larose, 1967, p. 74.

³¹ Francisco J. Rúa Aller y Manuel E. Rubio Gago, *La piedra celeste: creencias populares leonesas* León. Excma. Diputación Provincial, 1986, pp. 121-122.

³² Vicente Espinel, *Vida del escudero Marcos de Obregón*, ed. M.ª S. Carrasco Urgoiti, 2 vols., Madrid: Castalia, 1972, II, p. 120. No es posible desarrollar aquí la cuestión, pero el historiador Carlo Ginzburg tiene un libro célebre, *El queso y los gusanos* (1976), que interpreta la teoría –confesada por

un molinero ante la Inquisición italiana del siglo XVII– de que los ángeles eran una especie de gusanos que nacían del queso, materia fermentada y, por tanto, *putrefacta*. Al respecto véase, aparte del libro de Ginzburg, mi estudio “*El ente dilucidado*: entre la viva voz y el museo de monstruos”, en la edición de *El ente dilucidado* de Fray Antonio de Fuentelapeña que ha realizado Arsenio Dacosta, y que está a punto de salir de la imprenta.

Es bien sabido, en efecto, que, en el siglo XIX sobre todo, se produjo en toda Europa una especie de *remedievalización* del imaginario popular, impulsado por un tipo de ideología y de literatura que podría llamarse, en cierto modo, *gótico-romántica*, y que a veces se inspiró en tradiciones orales viejas, mientras que otras se lo inventó prácticamente todo. Las que hoy, en muchos lugares, se tienen por *leyendas medievales* o, en todo caso, por *leyendas viejas* o *muy viejas*, no son, en muchos casos, más que fábulas salidas de la pluma de menores y olvidados escritores románticos y tardorrománticos. Aunque, por lo general, todos necesitaron inspirarse –arbitraria y desorganizadamente, salvo casos excepcionales como el de Gustavo Adolfo Bécquer– en añejas historias de época, a menudo de carácter oral.

Nunca existió, sin ir más lejos, en la Europa medieval, ningún *foso de los cocodrilos* rodeando ningún castillo. No podía haberlo, por simples y determinantes razones biológicas y ecológicas. Y, sin embargo, el *foso de los cocodrilos* es, en el imaginario de muchas personas de hoy, una de las dependencias indispensables de cualquier castillo medieval que se preciese. Por la sencilla razón de que el foso es el subsuelo, el abismo, la cloaca, la alcantarilla..., el miedo. Ingredientes que, combinados, tienen que dar, casi por fuerza, abisales cocodrilos.

Es muy probable, teniendo todo esto en cuenta, que las tres leyendas europeas que vamos a conocer no tengan –al menos en su acuñación inmediata: no así en su viejísimo trasfondo mítico– demasiado de medieval, y que estén, en cambio, contaminadas con todo tipo de adherencias más modernas. El caso del Drac de Na Caleta, el cocodrilo que supuestamente sembró el terror en la Mallorca del XVII, es particularmente sospechoso. Ni es cocodrilo llegado de África, sino caimán traído de América; ni sembró el terror en la Mallorca del XVII, sino que fue traído del otro lado del Atlántico, seguramente ya muerto, posiblemente a mediados del XVIII; ni muchos detalles de su fabuloso currículum son históricos, sino que fueron solapándose sobre su leyenda en tiempos recientes, nacidos muchos al calor de la moda por lo fantástico del siglo XIX.

Conozcamos, en primer lugar, la leyenda inglesa del llamado *Worm of Lambton* (*Gusano de Lambton*), según el detallado informe que de él dio la gran folclorista británica Katharine Briggs:

“William Henderson reunió todos los detalles en *Folk-Lore of the Northern Counties* [pp. 287-292], a partir del *Bishoprick Garland* de Sharpe.

El heredero de Lambton, en el siglo XIV, era un joven turbulento que se complacía en ultrajar a la opinión pública. Una bella mañana de domingo estaba sentado pescando a plena vista de todos los que se dirigían a la capilla de Brugeford en el puente que cruzaba el río Wear, cerca de Lambton Castle. No tuvo suerte y, en el momento en que los últimos feligreses se apresuraban a entrar en la iglesia, estalló en un torrente de juramentos. Cuando la campana cesó de tocar, picaron y, después de una lucha encarnizada, sacó del agua a su presa. No era un pez, sino un animal tan horrible que lo desprendió del anzuelo y lo arrojó en un pozo cercano, que todavía se llama el Pozo del Gusano. Un desconocido que pa-

saba le preguntó cómo le había ido la pesca. 'Creo que he pescado al Diablo', dijo el heredero. 'Mirad y ved qué os parece'. 'Se diría que es una salamandra –dijo el desconocido–, salvo que tiene nueve agujeros en torno a la boca. Creo que no presagia nada bueno'. Y siguió su camino.

Pasó el tiempo. El heredero pareció sentar la cabeza y poco después partió hacia Tierra Santa. La salamandra creció y creció, hasta que fue demasiado grande para el pozo y se enroscó alrededor de Worm's Hill, desde donde asolaba el país. La gente puso un gran abrevadero fuera de las puertas del castillo y lo llenaba todos los días con la leche de nueve vacas, pero esto no bastaba para el monstruo. Llegaron bravos caballeros dispuestos a eliminar al gusano, pero cuando lo partían en dos volvía a unirse, tal como hacen los gusanos, y aplastaba a los caballeros hasta matarlos.

Al cabo del tiempo regresó el heredero, convertido ahora en caballero de Rodas, y quedó horrorizado al enterarse de las consecuencias de su locura. Estaba decidido a destruir al gusano, pero cuando oyó cómo habían fracasado todos los intentos anteriores, fue a ver a una adivina para que le dijera lo que tenía que hacer. La mujer le riñó duramente por los sufrimientos que había causado, pero al final le dijo exactamente lo que debía hacer. Primero debía ir a la capilla y jurar que mataría al primer ser vivo que encontrara cuando regresara de la batalla con el gusano. Si no lo hacía, ningún Señor de Lambton, durante nueve generaciones, moriría en la cama. Después tenía que ir a un herrero y hacerle cubrir su armadura de púas, y, en tercer lugar, tenía que situarse en la gran roca que había en medio del río Wear y allí debía luchar con el gusano cuando éste fuese allí para beber a la puesta del sol. El caballero hizo todo esto. Y dijo a sus servidores que soltaran a su perro favorito en cuanto tocara la trompeta después de la batalla; y partió para el combate. Tras su primer golpe, el gusano se giró para estrangular al caballero entre sus anillos; pero cuanto más fuerte lo estrujaba, más se hería a sí mismo, hasta que llegó un punto en que el Wear iba lleno de su sangre. Al final el caballero cortó al gusano en pedazos, y la rápida corriente del río los arrastró y se los llevó antes de que pudieran juntarse de nuevo. El heredero se dirigió tambaleante hacia su casa, sin apenas fuerzas para tocar el cuerno. Pero su anciano padre, que había estado esperando con terrible ansiedad, salió corriendo para recibirle. El heredero, horrorizado, volvió a tocar el cuerno, y los criados soltaron al perro. El heredero lo mató de un solo golpe, pero la condición no se había satisfecho, ya que el padre le había alcanzado primero, y durante nueve generaciones ningún Señor de Lambton murió en la cama³³.

La leyenda valenciana de *El dragón del Patriarca* presenta también a un terrible reptil que aterroriza una ciudad, y que se enseñoorea de sus alrededores hasta casi empujar a sus pobladores al exilio. El héroe vencedor utiliza una estratagema (la de cubrir su armadura de espejos) no muy diferente de la del héroe inglés (que cubrió su armadura de púas); o,

³³ Katharine Briggs, *Diccionario de las hadas*, ed. E. Serra, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, reed. 2003, s.v. *Gusano de Lambton*.

si se mira bien, de la de los toreros modernos, que se enfrentan a la bestia con sus *trajes de luces*.

Ofrezco la versión que del relato hizo el escritor Vicente Blasco Ibáñez, quien la reelaboró a partir de leyendas que seguramente circularon, desde no sabemos cuántas generaciones atrás, de boca en boca, en su Valencia natal:

“Todos los valencianos hemos temblado de niños ante el monstruo enclavado en el atrio del Colegio del Patriarca, la iglesia fundada por el beato Juan de Ribera. Es un cocodrilo relleno de paja, con las cortas y rugosas patas pegadas al muro y entreabierta la enorme boca, con una expresión de repugnante horror que hace retroceder a los pequeños, hundiéndose en las faldas de sus madres.

Dicen algunos que está allí como símbolo del silencio, y con igual significado aparece en otras iglesias del reino de Aragón, imponiendo recogimiento a los fieles; pero el pueblo valenciano no cree en tales explicaciones, sabe mejor que nadie el origen del espantoso animalucho, la historia verídica e interesante del famoso ‘dragón del Patriarca’, y todos los nacidos en Valencia la recordamos como se recuerdan los cuentos ‘de miedo’ oídos en la niñez.

Era cuando Valencia tenía un perímetro no mucho más grande que los barrios tranquilos, soñolientos y como muertos que rodean la catedral. La Albufera, inmensa laguna casi confundida con el mar, llegaba hasta las murallas; la huerta era una enmarañada marjal de juncos y cañas que aguardaba en salvaje calma la llegada de los árabes que la cruzasen de acequias grandes y pequeñas, formando la maravillosa red que transmite la sangre de la fecundidad; y donde hoy es el Mercado extendíase el río, amplio, lento, confundiendo y perdiendo su corriente en las aguas muertas y cenagosas.

Las puertas de la ciudad inmediatas al Turia permanecían cerradas los más de los días, o se entreabrían tímidamente para chocar con el estrépito de la alarma apenas se movían los vecinos cañaverales. A todas horas había gente en las almenas, pálida de emoción y curiosidad, con el gesto del que desea contemplar de lejos algo horrible y al mismo tiempo teme verlo.

Allí, en el río, estaba el peligro de la ciudad, la pesadilla de Valencia, la mala bestia cuyo recuerdo turbaba el sueño de las gentes honradas, haciendo amargo el vino y desabrido el pan. En un ribazo, entre aplastadas marañas de juncos, un lóbrego y fangoso agujero, y en el fondo, durmiendo la siesta de la digestión, entre peladas calaveras y costillas rotas, el dragón, un horrible y feroz animalucho nunca visto en Valencia, enviado, sin duda, por el Señor –según decían las viejas ciudadanas– para castigo de pecadores y terror de los buenos.

¡Qué no hacía la ciudad para librarse de aquel vecino molesto que turbaba su vida!... Los mozos bravos de cabeza ligera –y bien sabe el diablo que en Valencia

no faltan— excitábanse unos a otros y echaban suertes para salir contra la bestia, marchando a su encuentro con hachas, lanzas, espadas y cuchillos. Pero apenas se aproximaban a la cueva del dragón, sacaba éste el morro, se ponía en facha para acometer, y partiendo en línea recta veloz como un rayo, a éste quiero y al otro no, mordisco aquí y zarpazo allá, desbarataba el grupo; escapaban los menos, y el resto paraba en el fondo del negro agujero, sirviendo de pasto a la fiera para toda la semana.

La religión, viniendo en auxilio de los buenos y recelando las infernales artes del maléfico en esta horrorosa calamidad, quiso entrar en combate con la bestia, y un día el clero, con su obispo a la cabeza, salió por las puertas de Valencia, dirigiéndose valerosamente al río con gran provisión de latines y agua bendita. La muchedumbre contemplaba ansiosa desde las murallas la marcha lenta de la procesión; el resplandor de las bizantinas casullas con sus fajas blancas orladas de negras cruces; el centellear de la mitra de terciopelo rojo con piedras preciosas y el brillo de los lustrosos cráneos de los sacerdotes.

El monstruo, deslumbrado por este aparato extraordinario, les dejaba aproximarse; pero pasada la primera impresión, movió sus cortas patas, abrió la boca como bostezando, y esto bastó para que todos retrocediesen con tanta prudencia como prisa, precaución feliz a la que debieron los valencianos que la fiera no se almorzara medio cabildo.

Se acabó. Todos reconocían la imposibilidad de seguir luchando con tal enemigo. Había que esperar a que el dragón muriese de viejo o de un hartazgo; mientras tanto, que cada cual se resignara a morir devorado cuando le llegara el turno.

Acabaron por familiarizarse con aquel bicho ruin como la idea de la muerte, considerándolo una calamidad inevitable, y el valenciano que salía a trabajar sus campos, apenas escuchaba ruido cerca de la senda y veía ondear la maleza, murmuraba con desaliento y resignación:

—Me tocó la mala. Ya está ahí ése. Siquiera que acabe pronto y no me haga sufrir.

Como ya no quedaban hombres que fuesen en busca del dragón, éste iba al encuentro de la gente para no pasar hambre en su agujero. Daba la vuelta a la ciudad, se agazapaba en los campos, corría los caminos, y muchas veces en su insolencia se arrastraba al pie de las murallas y pegaba el hocico a las rendijas de las fuertes puertas, atisbando si alguien iba a salir.

Era un maldito, que parecía estar en todas partes. El pobre valenciano, al plantar el arroz encorvándose sobre la charca, sentía en lo mejor de su trabajo algo que le acariciaba por cerca de la espalda, y al volverse tropezaba con el morro del dragón, que se abría y se abría como si la boca le llegase hasta la cola, y ¡zas!, de un golpe lo trituraba. El buen burgués que en las tardes de verano daba un

paseíto por las afueras, veía salir de entre los matorrales una garra rugosa que parecía decirle: '¡Hola, amigo!', y con un zarpazo irresistible se veía arrastrado hasta el fondo del fangoso agujero donde la bestia tenía su comedor.

Al mediodía, cuando el dragón, inmóvil en el barro como un tronco escamoso, tomaba el sol, los tiradores de arco, apostados entre dos almenas, le largaban certeros saetazos. ¡Tontería! Las flechas rebotaban sobre el caparazón y el monstruo hacía un ligero movimiento, como si en torno de él zumbase un mosquito.

La ciudad se despoblaba rápidamente, y hubiese quedado totalmente abandonada a no ocurrírseles a los jueces sentenciar a muerte a cierto vagabundo merecedor de horca por delitos que llamaron la atención en una época en que se mataba y robaba sin dar a esto otra importancia que la de naturales desahogos.

El reo, un hombre misterioso, una especie de judío que había recorrido medio mundo y hablaba en idiomas raros, pidió gracia. Él se encargaba de matar al dragón a cambio de rescatar su vida. ¿Convenía el trato?...

Los jueces no tuvieron tiempo para deliberar, pues la ciudad les aturdió con su clamoreo. Aceptado, aceptado; la muerte del dragón bien valía la gracia de un tuno.

Le ofrecieron para su empresa las mejores armas de la ciudad, pero el vagabundo sonrió desdeñosamente, limitándose a pedir algunos días para prepararse. Los jueces, de acuerdo con él, dejáronle encerrado en una casa, donde todos los días entraban algunas cargas de leña y una regular cantidad de vasos y botellas recogidos en las principales casas de la ciudad. Los valencianos agolpábanse en torno de la casa, contemplando de día el negro penacho de humo y por la noche el resplandor rojizo que arrojaba la chimenea. Lo misterioso de los preparativos dábales fe. ¡Aquel brujo sí que mataba al dragón!...

Llegó el día del combate, y todo el vecindario se agolpó en las murallas, anhelante y pálido de ansiedad. Colgaban sobre las barbacanas racimos de piernas; agitábanse entre las almenas inquietas masas de cabezas.

Se abrió cautelosamente un postigo, dejando sólo espacio para que saliera el combatiente, y volvió a cerrarse con la precipitación del miedo. La muchedumbre lanzó una exclamación de desaliento. Aguardaba algo extraordinario en el paladín misterioso, y le veía cubierto con un manto y un capuchón de lana burda, sin más arma que una lanza... ¡Otro al saco! Aquel judío se lo engullía la malhadada bestia en un avemaría.

Pero él, insensible al general desaliento, marchaba en línea recta hacia la cueva. Justamente, el dragón hacía días que estaba rabiando de hambre. Quedábase

la gente en la ciudad, y la fiera ayunaba, rugiendo al husmear el rebaño humano guardado por las fuertes murallas.

Vieron todos cómo al aproximarse al vagabundo asomaba por el embudo de barro el picudo morro de la fiera y sus rugosas patas delanteras. Después, con un pesado esfuerzo, sacó del agujero el corpachón escamoso por cuyo interior había pasado medio Valencia.

¡Brrrr! Y rugiendo de hambre, abrió una bocaza que, aun vista de lejos, hizo correr un estremecimiento por las espaldas de todos los valencianos. Pero al mismo tiempo ocurrió una cosa portentosa. El combatiente dejó caer al suelo la capa y la capucha, y todo el pueblo se llevó las manos a los ojos como deslumbrado. Aquel hombre era un ascua luminosa, una llama que marchaba rectamente hacia el dragón, un fantasma de fuego que no podía ser contemplado más que un segundo. Iba cubierto con una vestidura de cristal, con una armadura de espejos en la que se reflejaba el sol, rodeándolo con un nimbo de deslumbrantes rayos.

La bestia, que iba a lanzarse sobre él, parpadeó temblorosa, deslumbrada, y comenzó a retroceder.

El vagabundo avanzaba arrogante y seguro de la victoria, como en la leyenda wagneriana el valeroso Sigfrido marchaba al encuentro del dragón *Eafner*.

Los rayos de la armadura anonadaban a la fiera. Su espantable figura reproducida en la coraza, en el escudo, en todas las partes de la armadura con infinito espejismo, la turbaban, obligándola a retroceder. Al fin, cegada, confusa, presa del mareo de lo desconocido, se dejó caer en su agujero, y con un supremo esfuerzo, por conservar su prestigio, abrió la bocaza para rugir ¡brrrr!

¡Allí de la lanza! La hundió toda en las horribles fauces del deslumbrado monstruo, repitiendo los golpes entre los aplausos de la muchedumbre, que saludaba cada metido como una bendición de Dios. Los chorros de sangre negra y nauseabunda mancharon la límpida armadura, y enardecidos por la agonía del enemigo, todos los vecinos salieron al campo. Hubo algunos que por llegar antes se arrojaron de cabeza desde las murallas, siendo con esto las postreras víctimas del dragón.

Todos querían ver de cerca al monstruo y abrazar al matador.

¡Se salvó Valencia! Desde aquel día comenzó a vivir tranquila.

De tan memorable jornada no ha quedado el nombre del héroe, ni siquiera su maravillosa armadura de espejos. Sin duda se la rompieran en plena ovación, al llevarle triunfante de abrazo en abrazo.

Pero queda el dragón, con su vientre atiborrado de paja, por donde pasaron muchos de nuestros abuelos.

Y quien dude de la veracidad del suceso, no tiene más que asomarse al atrio del Colegio del Patriarca, que allí está la malvada bestia como irrecusable testigo³⁴.

En Palma de Mallorca es bien conocida otra leyenda evidentemente emparentada con la anterior, la del Drac de Na Coca:

“Desde la Portella hasta el Call o barrio de los judíos, la gente vivía continuamente atemorizada. Más de una noche, durante mucho tiempo, alguien, en el interior de las casas, permanecía en constante vigilia. Pocos eran los que lo habían visto, pero su testimonio bastó para infundir el pánico al vecindario. Se rumoreaba que algunos niños habían desaparecido de sus cunas en las casas de planta baja más próximas a la Portella, cuya puerta se abría sobre el mar, en el que vertían sus aguas las grandes cloacas de la ciudad. El rumor había ido tomando cuerpo y el hecho se daba ya por seguro: por allí merodeaba de noche un espantoso dragón que, salido de sus laberintos subterráneos, hacía presa de sus víctimas al amparo de las sombras. Algún trasnochador aseguraba haberlo visto y la descripción que hacía del monstruo era como para helar la sangre a los más valientes. Enorme y recubierto de escamas, la cola serpenteante, reptando, casi, sobre sus cuatro patas, el monstruo se deslizaba por las sinuosas calles del barrio, abiertas sus fauces y dispuesto a clavar sus dientes en la primera cosa viva que se pusiera a su alcance”.

Una de las versiones más conocidas de la leyenda mallorquina afirma que el caballero Bartolomé Coch fue atacado por la fiera cuando se encontraba en la calle, frente a la ventana de la dama a la que galanteaba, y que fue capaz, no sin muchos trabajos, de vencer y matar a la fiera con su vigorosa espada. A continuación, ofrendó el cadáver del caimán a su amada y, desde entonces, el reptil habría permanecido, disecado, en varios emplazamientos de Palma de Mallorca: en la casa de la familia Rosselló-Miralles, que descendía al parecer del valiente Coch, y, a partir de los años iniciales del siglo xx, en el Museo Diocesano de Palma, donde todavía hoy puede ser contemplada una cáscara disecada, que vista de cerca ni tiene mucha envergadura ni resulta tampoco demasiado impresionante³⁵.

Lo que debió de ser, sin duda, un *souvenir* americano traído o recibido (a mediados del xviii, posiblemente) por una acomodada familia de la burguesía de Palma, acabó convirtiéndose, por obra y gracia de varios escritores del siglo xix y del xx con más capacidad para la hipérbole novelesca que para el fiel registro etnográfico, en una apócrifa, previsible y *viejísima* historia de caballeros, damas y dragones.

Los cerdos de las alcantarillas de Hampstead

Otro interesantísimo eslabón de la cadena de presuntos antecedentes de la leyenda de los cocodrilos de las cloacas de Nueva York lo encontramos en el Londres de mediados del

³⁴ Vicente Blasco Ibáñez, *Cuentos valencianos*, Madrid, Alianza, 1998, pp. 176-184.

³⁵ Extracto la leyenda editada en Gabriel Sabrafin, *Mallorca:*

leyendas, tradiciones y relatos, Palma de Mallorca, [edición del autor, 1980, pp. 33-35. Véase

además el libro, sumamente esclarecedor, de Antoni J. Quintana

i Torres, *La memòria que es perd: el Drac de Na Coca*, Palma de Mallorca, El Calaix d'El Tall, 1992.

siglo XIX, en el que adquirió cierta difusión el rumor de que las alcantarillas situadas bajo el barrio de Hampstead estaban infestadas de cerdos, supuestos descendientes de una cerda preñada que se habría extraviado en los túneles.

En el *Daily Telegraph* del 10 de octubre de 1859 podía leerse lo que sigue:

“Se ha dicho que bestias de caza todavía vagan por las sendas verdes de Grosvenor Square, que hay macizos de bosque virgen en Hyde Park, y que las alcantarillas de Hampstead dan refugio a una piara monstruosa de cerdos negros, que se han multiplicado y corren salvajes entre los viscosos desechos, y cuyos morros feroces emergerán algún día en Highgate, mientras convierten Holloway en un sitio intolerable por culpa de sus gruñidos”.

En el monumental y maravilloso libro de Henry Mayhews titulado *London Labour and the London Poor* (que vio la luz en tres volúmenes en 1851, que fue reeditado con un volumen añadido en 1861, y que hoy puede leerse íntegro en Internet) se recogen informaciones impresionantes, de interesantísima calidad etnográfica, acerca de las clases populares y marginales del Londres de la época, incluidos mendigos, ladrones, prostitutas y... *sewer hunters*, es decir, buscadores de cuanto objeto reciclable o mínimamente valioso hubiera ido a parar a las alcantarillas. Y acerca, también, de las ideas, del imaginario, de los rumores que entre aquellos desheredados transmitía la viva voz: *historias* incluían, obviamente, las de hombres perdidos para siempre en los túneles, las de personas atacadas por hordas de ratas, y, por supuesto, las de la raza de cerdos salvajes que se había enseñoreado del subsuelo de Hampstead³⁶.

De Lovecraft a Stephen King, o el horror subterráneo, entre la aldea y el cosmos

Quienes han estudiado las leyendas tradicionales protagonizadas por reptiles de alcantarilla no han solido caer en la cuenta del estimulante caldo de cultivo que tales fábulas debieron encontrar –también– en ficciones como las que escribieron Howard Phillips Lovecraft (1890-1937) y el nutrido ejército de epígonos que siguieron su estela, todos los cuales pusieron de moda, en las décadas iniciales del siglo XX (justo cuando veían la luz cada vez más noticias *periodísticas* acerca de caimanes avistados en alcantarillas urbanas), relatos y novelas que combinaban el cuento de miedo clásico con lo que se ha llamado *horror cósmico* y *ficción científica* (o *ciencia ficción*).

Es imposible dar cuenta, ahora, de todo el extravagante elenco de monstruos de túnel, sótano, bodega, alcantarilla o desván que se pasea por los relatos del gran Lovecraft. Resumiré muchísimo: *The Case of Charles Dexter Ward* (*El caso de Charles Dexter Ward*), escrito entre 1927 y 1928, está protagonizado por un científico desequilibrado, Ward, que crea monstruos mutantes y los encierra en los sótanos de su granja. Llega incluso a resucitar a un antepasado brujo, que mata a Ward, se encarna en él y continúa sus terribles experimentos, hasta que un grupo de héroes encabezado por un médico logra eliminar al brujo y a sus monstruosas criaturas. *The Dunwich Horror* (*El horror de Dunwich*), de 1928, presenta a

³⁶ Véase Tom Pettit, “The Hampstead Hogs: Internationalizing an American Legend”, en *FOAF Tale News* 38 diciembre 1995; y también

www.snopes.com, Urban Legends Reference Pages s.v. *Critter Country* (*Gated Community*). Y Thomas Boyle, *Black Swine in the Sewers of Hampstead: Beneath*

the Surface of Victorian Sensationalism, Londres, Hodder & Stoughton, 1990.

un monstruo maligno, hijo de mujer y de demonio estelar, y recluido en un desván (no en un sótano, esta vez) hasta el día en que un equipo de científicos logra destruirlo. *At the mountains of Madness* (*En las montañas de la locura*), de 1936, gira en torno a una anti-quísima ciudad que se halla bajo los hielos de la Antártida, y en cuyo subsuelo viven, criados por la Gran Raza, monstruos creados mediante ingeniería genética. Estrecha conexión y personajes compartidos con este relato tiene *The Shadow out of Time* (*La sombra fuera del tiempo*), de un poco antes, 1934. *The Shadow over Innsmouth* (*La sombra sobre Innsmouth*), de 1931, está protagonizado por un muchacho que ha de quedarse a pernoctar en un pueblo y descubre, con horror, ciudades del subsuelo en las que vive una mezcla de seres humanos y de extraterrestres anfibios que crían mutantes en la superficie.

Relato especialmente impactante es *The Pickman's Model* (*El modelo de Pickman*), de 1927, cuyo protagonista es un gran pintor, especialista en el retrato de los más horribles monstruos, que lleva a un conocido a su casa para que visite su estudio. Se trata de una mansión vieja, a la que hay que llegar atravesando un laberinto de callejuelas y que está comunicada con otras casas mediante túneles subterráneos. Pickman pinta en el sótano:

“Había un estudio llamado *Accidente de Metro*, en el cual un rebaño de seres malignos surgían de una desconocida catacumba a través de una grieta del suelo y atacaban a una multitud de gente que se encontraba en la plataforma [...]. También había numerosas vistas de bodegas, con monstruos surgiendo a través de agujeros abiertos en la mampostería, sonriendo siniestramente mientras permanecían agazapados detrás de barriles o de hornos, esperando que su primera víctima descendiera por la escalera.

Una desagradable tela parecía describir un amplio sector de la Beacon Hill, con ejércitos de los mefíticos monstruos surgiendo a través de los agujeros que miraban el suelo.

El horror del invitado llega al paroxismo cuando descubre (no diré cómo) que Pickman pinta del natural...³⁷.

También *The Rats in the Walls* (*Las ratas en las paredes*), de 1924, merece una descripción algo más demorada. Es la historia de un rico heredero norteamericano que, ya mayor, regresa al caserón de sus antepasados ingleses, a pesar de la maldición que se decía que pesaba sobre ella. Según la leyenda, sus familiares habían mantenido –y alimentado de forma horrible–, en los sótanos del castillo, un ejército de ratas monstruosas que habrían huido de allí cuando, en tiempos de Jaime I, uno de ellos había exterminado a toda su familia y escapado a América. Pero las ratas regresan, tras siglos de ausencia, como si lo hubieran olido, tan pronto el heredero comienza a pernoctar en el caserón:

“Todas las paredes de la habitación estaban vivas de nauseabundos sonidos: el rebullir de gigantescas ratas hambrientas... Cuando las bombillas proyectaron su resplandor vi que los tapices se agitaban de un modo espantoso”.

³⁷ Cito a partir de Lovecraft, “El modelo de Pickman”, en *Obras escogidas (Primera selección)*, trad. J. M.^a Aroca, selección de

J. A. Llorens Borrás, Barcelona, Ediciones Acerbo, 6.^a ed., 1996, pp. 11-25.

Una cripta es descubierta, y en ella un altar antiquísimo, bajo el cual se abre un pasadizo subterráneo. El heredero y varios compañeros (entre ellos un celebrado arqueólogo) comienzan a descender hacia el dominio de las ratas, y, por tanto, hacia la locura y hacia la muerte...³⁸.

Aunque no fue él el *inventor* (el *Drácula* de Bram Stoker, por ejemplo, era de 1897), Lovecraft fue quien puso de moda los monstruos de cripta, sótano y alcantarilla. Frank Belknap Long, estrechísimo amigo y discípulo suyo, supo aprovechar la lección, y en *The Hounds of Tindalos* (*Los perros de Tindalos*), de 1931, describía la caza que terribles perros cósmicos capaces de atravesar el tiempo y el espacio hacen de un atrevido científico al que finalmente atrapan reventando las rendijas de las paredes de su casa.

En *The Nameless Offspring* (*Estirpe de la cripta*), de 1932, Clark Ashton Smith, amigo de Lovecraft desde 1922, homenajea en toda regla a su maestro. Cuenta cómo Lady Agatha Tremoth fue fecundada por un monstruo del que nació una criatura terrible, que su padre mantuvo durante muchos años (pues la madre murió al poco del parto) recluido en una prisión de su mansión, apartada de los ojos de los humanos, hasta que llegó el día de la muerte del padre, de la liberación del monstruo y de su final huida a los abismos.

The Graveyard Rats (*Las ratas del cementerio*), de 1936, escrito por Henry Kuttner, otro de los amigos de Lovecraft, es aún más impresionante: evoca las rapiñas de un sepulturero que tiene la costumbre de desenterrar a los muertos para robarles sus objetos de valor. Furioso con unas ratas enormes que le disputan el botín, abriendo boquetes en los ataúdes y arrastrando a sus madrigueras los cadáveres, se arrastra por el claustrofóbico laberinto de túneles abierto por los monstruos, que finalmente le dan la más horrible de las cazas.

La herencia de Lovecraft, y su obsesiva predilección por cloacas y túneles no quedó sólo derramada sobre su círculo de amigos y de discípulos. Stephen King, seguramente el más conocido escritor actual de relatos de terror, construyó en *It* (1986) una obra maestra (que fue llevada al cine por Tommy Lee Wallace en 1990) acerca de un monstruo –que podía adquirir apariencias diversas, entre ellas la de payaso– habitante de las alcantarillas de Derry, una tranquila ciudad del Estado de Maine donde cada veintiocho años, y desde tiempo inmemorial, se despierta el horror y se suceden los crímenes más espantosos, por lo general contra niños que son devorados por el terrorífico ser que les atrae hacia las alcantarillas. Siete amigos que llegan a la edad adulta obsesionados por los crímenes que contemplaron tiempo atrás deciden, y logran, tras una lucha épica, acabar con *It* en sus tenebrosos dominios del subsuelo.

A todos estos títulos y autores se les podrían añadir muchísimos más, algunos de los cuales se mueven en el cada vez más amplio espacio que queda entre la escritura narrativa y las artes audiovisuales: ahí estaría el mundo de *Neverwhere* (1996) de Neil Gaiman, que ha conocido versiones en forma de novela, de cómic, de programa televisivo, y que muestra la vida y las criaturas del Londres de Arriba y del Londres de Abajo. *O V* (1963), la originalísima novela de Thomas Pynchon en que los caimanes y los exterminadores de caimanes neoyorquinos asoman inquietamente por aquí y por allá. O...

³⁸ Cito a partir de Lovecraft, "Las ratas en las paredes", en *Obras escogidas* (Segunda selección),

selección de J. A. Llorens Borrás, trad. J. M.^a Aroca, Barcelona: Ediciones Acervo, 1974, pp. 9-32.

Tortugas Ninja y tiburones callejeros: cómics, cine, animación, videojuegos

Las metamorfosis (quizás sería más conveniente decir *las mutaciones*) de nuestras fábulas no acaban aquí. Casi podría decirse que están empezando o que, al menos, están cobrando nuevo y asombroso impulso a partir de aquí, porque asomarse a sus desarrollos de los últimos años, y a los que están viendo la luz ahora mismo, causa vértigo. Aunque sólo sea porque la potencia de la voz y de la letra impresa, que no eran en absoluto despreciables, ha sido ahora sustituida, en buena medida, por la infinitamente más rápida, más energética, más influyente, del cine, de los ordenadores, de Internet.

Un ejemplo: el de las Teenage Mutant Ninja Turtles (TMNT), o Tortugas Ninja Mutantes Adolescentes, o, más sencillamente, Tortugas Ninja: cuatro hermanos de ficción que llevan los nombres de Leonardo, Raffaello, Michelangelo y Donatello, y que nacieron, mutaron y viven en las alcantarillas de Nueva York, aunque se muevan también como peces en el agua en viejas estaciones de metro y en cualquier lugar donde haya túneles estrechos y oscuros. Son producto de una mutación genética provocada por un vertido en una alcantarilla, pupilas del maestro Splinter, una bondadosa rata de alcantarilla también mutante, y enemigas a muerte de Shredder, el criminal malvado que pretende hacerse con el control de la Tierra. Su primera gran hazaña: enfrentarse y vencer a los *ratoneros*, violentísimos e insaciables robots de alcantarilla que se mueven con impune comodidad por el subsuelo de la ciudad, abriendo galerías, derribando obstáculos, llevando a todas partes el horror.

Las Tortugas Ninja se asomaron al mundo *de arriba* en una serie de cómics (primero en blanco y negro) creada por Kevin Eastman y Peter Laird en 1984, e inspirada en producciones anteriores (como *Daredevil*, *Ronin* y *The Hand*) de Frank Miller. Pese a su carácter independiente, adquirieron fama casi instantánea (tanta que, en un primer momento, volvieron a poner de moda el formato de la historieta en blanco y negro), se convirtieron en un icono de la cultura popular de masas a finales de la década de 1980 y durante toda la década de 1990, y siguen en acción hoy, aunque de forma más atenuada, acaso por la dura competencia que su propio éxito contribuyó a estimular. De hecho, en este mismo año 2007 está previsto que se estrene la entrega cuarta de la serie principal de sus películas.

Las primeras historietas, relativamente oscuras y violentas, dieron lugar a una serie de animación para niños sumamente infantilizada, que estuvo protagonizada por cuatro tortugas Ninja que sólo comían pizza y que luchaban contra las fuerzas del mal en las alcantarillas de la urbe. Esta deriva tuvo mucho que ver con la presión de la censura que se impuso (o que se pretendió imponer) a sus producciones destinadas al público menor, sobre todo en el Reino Unido. Surgió también una serie de películas de acción para adultos (que incorporaba a un quinto miembro del grupo, una hembra llamada Venus de Milo), y una cadena muy compleja de continuaciones (entre las que hay animaciones japonesas y videojuegos de toda especie que conducen a los jugadores por tortuosas redes de alcantarillas) que se han convertido en objetos de culto para el ejército de fanáticos que siguen a estos aguerridos monstruos. En el año 1990, una gira de conciertos (el *Comin' Out of Their Shells Tour* (Tour *Saliendo del caparazón*) llevó a un grupo de cantantes y músicos a disfrazarse de Tortugas Ninja y a entonar y representar sus gestas subterráneas sobre escenarios de los Estados Unidos. Discos y vídeos de aquel espectáculo, más juguetes coleccionables,

juegos de cartas, dispensadores de caramelos, camisetas, gorros y un sinfín de objetos más contribuyeron a la canonización popular de las célebres Tortugas.

Capítulo aparte habría que dedicar a los muchísimos plagios y réplicas que han seguido la estela de estas tortugas de alcantarilla. Por ejemplo, el videojuego *Battletoads* o la serie animada para la televisión *Street Sharks*, que estaba protagonizada por otros cuatro hermanos monstruosos, producto de un cruce genético, operado por el malvado Doctor Paradigm, entre un pez espada, una langosta marina y los cuatro hijos de un desdichado colega suyo. Estos Tiburones Callejeros mutantes viven en lagos, túneles y alcantarillas y mantienen una lucha épica contra el científico que intenta dominar el mundo y que es, además, el único que puede devolverles a su condición adulta original.

Es indudable que las generosas y heroicas Tortugas Ninja nacieron como una parodia cómplice y amable de creaciones anteriores (más oscuras) de Frank Miller. Pero, también, como un guiño evidente, cargado de cierta dosis de ternura y de humor, a las historias de terror que durante tanto tiempo habían tenido por protagonistas a los cocodrilos del subsuelo de Nueva York.

Un nuevo, complejo y rutilante eslabón de la cadena de la leyenda.

Harry Potter y el dragón oculto

Era casi imposible que faltase, en la serie de Harry Potter, el celeberrimo superhéroe infantil creado por J. K. Rowling, la figura del dragón que empieza a dar problemas y a crecer monstruosamente a poco de nacer. En *Harry Potter y la piedra filosofal*, el primer libro de la serie de siete, que en el Reino Unido se tituló *Harry Potter and the Philosopher's Stone* y en Norteamérica *Harry Potter and the Sorcerer's Stone* (1997), y que dio lugar a una película dirigida por Chris Columbus (2001), asoma ya un simpático dragón que cuida y protege, antes y después de que salga del huevo, el ingenuo y bondadoso Hagrid. Por desgracia, los dragones estaban prohibidos en Hogwarts, y, por tanto, el dragón es, desde antes aun de nacer, un auténtico dragón de cripta oculta y encierro silencioso. Su rapidísimo crecimiento obliga a Harry Potter y al resto de sus amigos a diseñar un cauteloso plan de evacuación nocturno, a través de lúgubres pasillos y escaleras, que fracasa cuando son sorprendidos en el intento.

Lo cual da lugar a penalizaciones y castigos que proyectan la historia por nuevos e intrigantes derroteros.

De la alcantarilla a la pantalla: dinosaurios, dragones, *aliens*

Dar cuenta del modo en que el cine, la televisión, los videojuegos –y todo el tejido de soportes asociados, que van desde las novelas fáciles y los cómics inspiradores hasta las canciones populares–, han acercado a las masas la fábula de los monstruos de sótano, cripta y alcantarilla sería un empeño perfectamente inútil, porque es posible que no pase un día sin que se sume algún engendro nuevo a su amplio e imaginativo elenco.

Hoy, canciones de Radiohead (*Fog*, que primero se llamó *Alligators in New York Sewers*), juegos informáticos como *Resident Evil 2*, *Apocalypse* o *Parasite Eve* (en que hay que reptar por alcantarillas para enfrentarse a algún caimán asesino), enemigos eventuales de Batman o de Spiderman, criaturas que pueblan las series de libros y de juegos como *World of Warcraft* o *Wild Cards* (esta última serie se inicia con un virus que en 1946 mata a casi todos los habitantes de Nueva York, hace mutar a muchos supervivientes, y confiere poderes superiores a unos pocos de ellos) siguen perpetuando en el imaginario colectivo la inagotable cadena de versiones, de reversiones y hasta de reinversiones del mito de los caimanes de alcantarilla neoyorquinos.

El de la mutación (por irradiación, impregnación, manipulación...) es un motivo que de forma casi obligada se ha utilizado para justificar la generación de cualquier monstruo de cripta y cloaca que se atreva a asomar sus dientes o sus escamas por las páginas de los *best-sellers* y por las escenas de las superproducciones de Hollywood. En combinación, muy a menudo, con la escenificación habitual del sacrificio del monstruo, que suele pasar por la épica eliminación de las hembras ponedoras, o de los machos genitores, o de los huevos fecundados.

Los reptiles avistados en la red de alcantarillas de Nueva York, o de alguna otra ciudad (reflejo o réplica, por lo general, de Nueva York), asomaban ya en la película *Alligator* (de Leawis Teague, 1980), que estaba protagonizada por un pequeño reptil que, tras ser arrojado por una niña caprichosa al retrete, se alimenta y *muta* en el subsuelo por causa de una dieta de desechos de carne hormonada. De ahí a convertirse en un monstruo asesino de once metros no había más que un sencillo paso. La película tuvo una secuela, *Alligator 2: The Mutation* (de John Hess, 1991), que, según ciertas benévolas críticas, es tan insufrible como la primera.

Mucha mayor calidad artística tienen las primeras entregas de la dilatada serie de cinco películas del ciclo de *Alien* (1979, 1986, 1992, 1997, 2004, a la que se unirá pronto una anunciada sexta entrega). Aunque desde la primera película es crucial el motivo del humano anfitrión cuyo cuerpo invade el monstruo para desarrollarse, es a partir de la segunda cuando alcanza más relevancia el de las reinas madre, los machos guerreros y los huevos rodeados de una baba viscosa que protege a los monstruos incipientes. En ninguna de las películas faltan, por supuesto, los agónicos acechos y las persecuciones a través de lóbregas criptas, laberínticos conductos de aire y tortuosos pasadizos.

Uno, otro o los dos tópicos cruciales (el de la *mutación* originaria y el del *sacrificio* del agente fecundador) que suelen marcar el nacimiento y la muerte de los bichos de cloaca cinematográfica se hallan, también, en *Jurassic Park* I, II y III (de Steven Spielberg, 1993 y 1997, y de Joe Johnston, 2001), cuyas dos primeras entregas se basan en la novela del mismo nombre (1990) y en su continuación *The Lost World* (1995) de Michael Crichton. Las tramas son bien conocidas, y los protagonistas también: dinosaurios asesinos, reconstruidos a partir de muestras de ADN antediluviano conservadas en ámbar, que se rebelan y causan terribles carnicerías en plácidos escenarios tropicales en que tampoco faltan las escenas de túnel, cripta y búnker.

Está también, por supuesto, *Species I* (de Roger Donaldson, 1995) y *II* (de Peter Medak, 1998), pareja de películas protagonizada por extraterrestres (productos de contaminaciones interestelares con humanos) que viven en cloacas y que sólo pueden ser destruidos si se aniquilan sus crisálidas. Objetivo que, por el momento, ha sido aplazado para la tercera entrega de la serie (y ya veremos a ver si se cumple en ella), porque de la segunda entrega se salvaron, por desgracia, unos cuantos alienígenas.

Mimic (de Guillermo del Toro, 1997) insiste sobre el motivo de los insectos a los que unos científicos voluntariosos inducen una modificación genética con el fin de acabar con una terrible enfermedad que afecta sobre todo a los niños. La epidemia se acaba, pero los insectos no. Al revés: mutan, crecen prodigiosamente y se concentran, a partir de entonces, en la tarea de anidar en oscuros refugios de los túneles del metro, y de devorar mendigos, pequeños delincuentes y humanos que a veces suben a secuestrar en el mundo *de arriba*. Los túneles, las criptas y las escenas de pesadilla se suceden hasta que la amenaza queda expeditivamente destruida gracias a una oportuna explosión de gas provocada en el subsuelo, que a punto está de reventar toda la ciudad.

Godzilla (de Roland Emmerich, 1998) es la versión americana de uno de los emblemas de la cultura popular del Japón moderno, el monstruoso ser cuyo nombre es un injerto de *gorila* y de *ballena*, y que ha dado lugar, en Japón, a nada menos que unas cuarenta películas (de muchos tipos: infantiles, *mangas*, de acción...) rodadas desde 1954 hasta hoy. La versión norteamericana, tan indescriptiblemente pésima que jamás se llegó a rodar la prevista continuación, está protagonizada por un reptil irradiado por las explosiones nucleares y por la lluvia radiactiva que durante décadas provocó el ejército francés (animado por su loable afán de preservar la paz y la seguridad del mundo) en una idílica isla del Pacífico. El bicho irradiado se convierte en un monstruo que primero siembra el terror en el mar y que después tiene la caprichosa idea de asolar Manhattan, de autofecundarse, anidar en los sótanos del Madison Square Garden y poner allí varios centenares de huevos que enseguida liberan una legión de pequeños monstruos (en la película parecen muchos más de doscientos), a los que un aguerrido comando de espías franceses (perseguidos por un muy humano sentimiento de culpa) y un oportuno bombardeo del siempre listo para bombardear ejército norteamericano logran exterminar... O casi, porque algunas criaturas quedan agazapadas en las alcantarillas, esperando a emerger en una continuación de la película que ojalá se quede para siempre en la cripta de las pesadillas incumplidas.

Evolution (de Ivan Reitman, 2001) muestra, por su parte, la llegada de un meteorito que trae a la Tierra organismos extraterrestres que empiezan a crecer, a crecer y a convertirse en monstruos mutantes que el ejército norteamericano bombardea sin éxito con *napalm* (para reverdecer viejas glorias, seguramente). Unos jóvenes científicos, que descubren que sólo se les puede matar con selenio, se introducen en el oscuro mundo subterráneo al que ha ido a dar el meteorito, y matan al terrible monstruo madre introduciendo en su cuerpo el único veneno que puede acabar con él.

Hasta dos episodios de *Expediente X* han reciclado el muy manido tópico de los espantosos bichos de cloaca: el titulado *Teso dos Bichos* (1996: 3.^a temporada, núm. 18), que muestra

a ejércitos de gatos puma que invaden los sótanos y túneles subterráneos de un museo norteamericano y arrastran y aniquilan en sus estrechos recodos a ingenuos museólogos que tienen *secuestrado* el cadáver de lo que fue un antiguo chamán indígena arrancado de su tumba de Ecuador. Y *Medusa* (2001: 8.^a temporada, núm. 12), que se acerca a los horrores de un viscoso monstruo que, además de mutante, es fluorescente, y que impregna varios túneles del metro de Boston en los que causa una inverosímil destrucción.

Algunas producciones cinematográficas se salen relativamente de estos rígidos guiones narrativos. Por ejemplo, *Candyman* (de Bernard Rose, 1992), una película metapoética o metafílmica, protagonizada por una joven que realiza su tesis doctoral sobre leyendas urbanas, y que acaba atrapada en el horror de lo que ella suponía que eran ficciones. Entre las alusiones y citas del principio de la película a las leyendas urbanas que se analizan en su Facultad, se menciona explícitamente la de los cocodrilos albinos de Nueva York. Pero lo peor no es eso, sino el descenso a los infiernos de la joven, una vez decide acudir a los escenarios en los que se habrían producido los horrores que cuentan las supuestas leyendas. Su investigación la lleva a un barrio muy marginal, y, de allí, a unas escaleras, unos pasadizos, unas criptas y unas cloacas en que los ritos satánicos y los fantasmas más horribles acaban arrastrándola a los abismos de la locura y de la muerte.

Willard (de Glenn Morgan, 2003) es la historia de un muchacho desarraigado y poco inteligente, pero que aprende, cual nuevo Flautista de Hamelin, a controlar el comportamiento de una legión de ratas de alcantarilla con las que se mueve e impone su voluntad (a veces asesina) por criptas, garajes, pasillos y ascensores. Antes de que la plaga se rebelde y, al final, le destruya también a él.

En *Creep* (de Christopher Smith, 2004), una joven que se queda dormida en una estación del metro londinense y no puede salir de allí se ve obligada a huir, por el siniestro laberinto de túneles (en el que no faltan laboratorios secretos), de un psicópata monstruoso y desfigurado que campa como dueño del subsuelo de la ciudad.

Entre tanto horror y tanta carnicería no faltan, afortunadamente, las versiones aligeradas, descafeinadas, incluso infantilizadas, y alguna pasada por el tamiz del humor. En su polo más desafortunado se encontraría *Dragonheart I* (de Rob Cohen, 1996) y *Dragonheart II* (de Doug Lefler, 2000), películas de muy pobre calidad estética acerca de un dragón que se oculta en el sótano de un monasterio o en una cueva cripta, y que, cuando sale, se mete siempre en problemas. En el extremo más afortunado estaría *Bart the Mother* (1998), episodio tercero de la décima temporada de *The Simpsons*, que muestra al héroe de la saga incubando cariñosamente unos huevos de los que salen unos imprevistos *lagartos arborícolas de Bolivia* a los que las autoridades dan la consigna de aniquilar, porque se les considera una amenaza para las aves autóctonas. Pero el ingenuo Bart, encariñado con sus lagartos, los oculta y protege, con la buena fortuna de que los bichos acaban con una indeseable plaga de palomas que asolaba Springfield y convierten a su *madre adoptiva* en un auténtico héroe.

No contamos con espacio para seguir desgranando más versiones cinematográficas del viejísimo mito del monstruo de cloaca y alcantarilla cuya sombra abismal se proyecta sobre el mundo de los humanos. Tampoco hace demasiada falta, porque lo más piadoso que se puede decir de la mayoría de ellas es que son acartonados e inútiles plagios.

Una modalidad a la que quizá haga falta aludir, aunque sea muy de pasada, porque está relacionada con algunas de las fábulas que hemos ido trayendo a colación (por ejemplo, con las de los cocodrilos y siluros de pantano, de embalse o de río) es la del pez asesino que emerge de los abismos del agua. Viejísimas leyendas marineras sobre monstruos marinos, o novelas magistrales como *Moby Dick* (de Melville), *Veinte mil leguas de viaje submarino* (de Verne) o *El viejo y el mar* (de Hemingway) se hallan, seguro, en el origen de películas como *Jaws (Tiburón)* I, II y III (1975, 1978, 1983), *Piranha* (1978) o *Lake Placid* (1999). Ambientadas, todas ellas, en escenarios paradisíacos, en retiros tranquilos, en destinos agradablemente turísticos, cuya paz queda rota, un día aciago, por el horror que emerge desde las profundidades.

Igual que sucederá (aunque con muchos menos aspavientos y con mucha más genialidad) en la última y kafkiana fábula que nos queda por conocer.

El topo gigante de Kafka, o la guerra de las ficciones del hombre contra las ficciones de los demás hombres

El maestro rural (Der Dorfschullehrer) es un cuento, incompleto, que Franz Kafka puso por escrito (en diez hojas sueltas) entre diciembre de 1914 y enero de 1915. Una no muy conocida pero impresionante obra maestra de la literatura de todos los tiempos (que vale, seguramente, más que todas las superproducciones de Hollywood sobre monstruos del subsuelo), además de una poderosísima reflexión metapoética sobre los conceptos de realidad y de ficción, de modelo y de representación, de cultura popular y de cultura elitista, de voz y de escritura.

En el fondo (muy en el fondo) del relato está el supuesto avistamiento de un topo gigante por unos cuantos campesinos (sin rostro y sin nombre) de un pueblo rústico, tranquilo, apartado. Un topo es, si bien se mira, un animal común que vive en el subsuelo, en galerías subterráneas que él mismo excava bajo el mundo de los humanos. Pero un topo gigante es otra cosa: es un monstruo que excava galerías en el subconsciente, una criatura que viola los recintos más reservados de la imaginación, un reflejo, traducido a representación y a verbo, de los miedos e inseguridades más profundamente encriptados en el subconsciente de los hombres. Y alguien que ve o que cree ver un topo gigante es, a partir del momento en que cree en eso, víctima de esa ensoñación, prisionero de ese miedo. En el relato de Kafka, el topo gigante, que permanece siempre en la línea más discreta y apartada del relato, es un ser que, desde abajo y desde atrás, mina el mundo y –lo que es aún más grave– socava las representaciones que se hacen los humanos del mundo:

“Aquellos, yo soy uno de ellos, que ya encuentran repulsivo un pequeño y simple topo hubieran muerto de repugnancia si hubieran visto al topo gigantesco que se

observó hace un año en las cercanías de un pequeño pueblo, el cual llegó a alcanzar por ese motivo cierta notoriedad pasajera. Ahora, sin embargo, hace ya mucho tiempo que ese pueblo pasó al olvido y comparte, así, la vida oscura de aquella aparición, que quedó sin explicar y que nadie, tampoco, se empeñó en aclarar [...]. Mucha gente vino desde muy lejos por mera curiosidad, algunos vinieron hasta del extranjero [...]. El rumor, en otras circunstancias imparable, en este caso se extendió con bastante lentitud, y si no se le hubiera dado un buen impulso, no se habría extendido como lo hizo [...]. Se confió al viejo maestro rural el tratamiento por escrito del caso, quien, ciertamente, es un hombre distinguido en su profesión, pero cuyas capacidades, así como preparación, no le posibilitan suministrar una descripción fundamentada y útil, por no hablar de una explicación. El breve escrito fue impreso y vendido a los visitantes del pueblo”³⁹.

El avistamiento del topo gigante por parte de unos campesinos provoca un rumor y alienta unas estrategias de mediación y de amplificación en la transmisión de ese rumor. Los anónimos campesinos convierten en su portavoz al maestro del pueblo (representación, para ellos, de un nivel superior en la escala de la autoridad cultural), aunque en ningún momento se diga que él fue testigo directo de la aparición del monstruo. Y el maestro rural que nunca contempló a la bestia asume la obligación de legitimar mediante un escrito (arrogantemente titulado *Un topo tan gigante como no se ha visto nunca*) un rumor acerca de algo sobre lo que no podía tener certeza. A continuación –relata Kafka–, el maestro se entrevista con un “erudito” (sujeto de más jerarquía cultural que la suya) que no le hace gran caso, y después entra en contacto con el narrador del relato, que se identifica a sí mismo como un comerciante de la ciudad (otro sujeto investido, aunque sólo fuera por su procedencia urbana, de más autoridad cultural que el maestro de pueblo). Y el comerciante introduce en el enredo un nuevo escrito que se propone la paradoja de defender la honradez del maestro al tiempo que sigue empujando de manera implacable al topo gigante hacia el brumoso horizonte de la improbabilidad:

“El maestro tenía que advertir que mi intención principal, la demostración de la aparición del gran topo, me importaba muy poco en comparación con la defensa de su honradez, que a él, naturalmente, le parecía que no necesitaba defensa alguna [...]. Un topo tan enorme es, ciertamente, una rareza, pero tampoco se puede reclamar de forma duradera la atención del mundo sobre ello, especialmente cuando la existencia del topo no ha sido demostrada de un modo irrefutable y tampoco se le puede presentar ante todos. Y debo reconocer que, aunque yo mismo lo hubiera descubierto, probablemente no habría defendido tanto la causa del topo como lo hice de buena gana y voluntariamente con el maestro”.

Una revista de pueblo –se amplía el círculo de las mediaciones escritas– asesta otro durísimo golpe –esta vez nada mitigado– contra el topo gigante, contra las voces reflectantes que lo han ido alimentando, contra su desesperado valedor:

“En una revista agrícola importante se podía leer el siguiente comentario, felizmente al final y con letra pequeña: ‘El escrito sobre el topo gigante nos ha sido

³⁹ La edición que en todo momento sigo y cito es la de Franz Kafka, “El maestro rural”, en *Cuentos*

completos (textos originales), ed. J. Rafael Hernández Arias, Madrid, Valdemar, 2000, pp. 185-196.

remitido de nuevo. Recordamos cuando, hace años, reímos de buena gana al recibirlo. Desde aquellos tiempos no se ha tornado más inteligente, ni nosotros más tontos. No podemos simplemente reírnos por segunda vez. Al contrario, hemos preguntado a nuestras asociaciones de maestros si un maestro rural no puede encontrar un trabajo más útil que el de perseguir topos gigantes”.

La encarnizada guerra de discursos acerca de un topo cada vez más desplazado hacia las afueras del relato se va convirtiendo, poco a poco, en un imperioso conflicto de voes, de perspectivas, de voces. De confiscadores de cultura, de poder. En un enfrentamiento no de realidades, sino de palabras, de representaciones, de interpretaciones. La insistencia del narrador-comerciante en defender cada vez más la honradez del maestro, y cada vez menos la existencia del topo gigante, va adquiriendo tintes, cada vez más patéticos, de mentira condescendiente:

“Él creía en secreto que le había querido quitar la gloria de ser el primer defensor del topo [...]. En la introducción a mi escrito había declarado expresamente que el maestro debía considerarse el descubridor del topo [...]. Afirmaba que mi introducción era ambigua. Si realmente lo que me importaba era difundir su escrito, ¿por qué no me ocupaba exclusivamente del autor y de su pequeña obra? ¿Por qué no mostraba sus méritos, su irrefutabilidad? ¿Por qué no me limitaba a destacar la importancia de su descubrimiento y a comentarlo? ¿Por qué me inmiscuía en su descubrimiento ignorando por completo su escrito? [...]. El descubrimiento del topo, que no se había podido imponer, no quedaba tan lejano en el tiempo para que se hubiera olvidado del todo y mi escrito causara una sorpresa; por otra parte, había transcurrido el tiempo suficiente para haberse agotado el pobre interés suscitado en el momento inicial. Los pocos que pensaron algo acerca de mi escrito se dijeron con una suerte de desconsuelo, sentimiento dominante desde hacía años en esta discusión, que ahora comenzarían los esfuerzos inútiles sobre ese aburrido asunto, y algunos llegaron a confundir mi escrito con el del maestro”.

La conversación que, al final, se produce entre el maestro de pueblo y el comerciante de ciudad es digna de figurar, con letras de oro, en cualquier reflexión que se haga sobre la cultura del campo y de la ciudad, del pueblo y de las élites, de los sometidos y de los dominantes, de quienes utilizan la voz y de quienes se valen de la escritura. Dice el comerciante urbano:

“El respeto que le tengo a su persona se puede deducir de mi escrito, en cierta manera usted se ha convertido en mi maestro y el topo casi llegó a serme simpático. No obstante, me retiro, usted es el descubridor y, cualquiera que sea la manera en que me ocupe del asunto, siempre constituiría un impedimento para que la posible gloria recayese en usted, al menos mientras yo atraiga el fracaso y se lo traspase a usted.

Responde el maestro rural:

Hijo –respondió, y colocó su mano sobre la mía, acariciándola amigablemente–, ¿cómo llegaste a involucrarte en este asunto? Cuando lo oí por primera vez, hablé con mi mujer –se apartó de la mesa, extendió los brazos y miró al suelo, como si allí estuviera, diminuta, su mujer y hablara con ella–. Tantos años, le dije, que luchamos solos, y ahora parece que un gran mecenas sale en nuestra defensa, un comerciante de la ciudad, de nombre tal y tal. Eso debería causarnos mucha alegría, ¿verdad? Un comerciante de la ciudad no significa poco; si un labriego nos cree y lo dice, no nos puede ayudar mucho, pues todo lo que hace un labriego es indecente, ya diga ‘el viejo maestro rural tiene razón’ o si se limita a escupir de un modo inadecuado, ambas acciones tendrán el mismo efecto. Y si en vez de un labriego se alzan diez mil, el efecto será, si ello es posible, mucho peor. Un comerciante de la ciudad es, por el contrario, algo muy distinto, un hombre así tiene contactos, incluso lo que dice incidentalmente corre entre círculos más amplios, nuevos mecenas admiten el tema, por ejemplo uno de ellos dice: ‘También se puede aprender de maestros rurales’, y al día siguiente lo comenta en voz baja una gran cantidad de gente, que, por su aspecto, nadie lo podría imaginar. Entonces se comienzan a encontrar medios económicos para el asunto, uno reúne, mientras otros le ponen el dinero en la mano; alguien opina que se debería traer al maestro rural, así que vienen, no se preocupan de su aspecto, lo ponen en el medio y, como la mujer y los hijos no se separan de él, se los llevan también [...]. Nos meterían en el coche, sin ni siquiera dejarnos tiempo para saludar con la cabeza.

Pero el comerciante de la ciudad le saca de su ensoñación:

Su nombre sería mencionado algunas veces con honor, tal vez habría prestado algún buen servicio a su gremio, se habría dicho: ‘Nuestros maestros rurales tiene los ojos abiertos’, y esta revista, si las revistas tuvieran memoria y conciencia, hubiera tenido que retractarse públicamente y anunciar que se había encontrado a un profesor que obtenía una beca para usted; es incluso posible que intentaran llevarle a la ciudad, conseguirle una plaza en una escuela primaria y darle la oportunidad de seguir instruyéndose con los medios científicos ofertados por la misma ciudad. Pero si quiere que sea sincero, debo decir que sólo lo hubieran intentado. Se le habría llamado, usted habría venido y, además, como un vulgar pedigüeño, como los hay a cientos, sin recibimiento festivo, habrían hablado con usted, habrían reconocido la honradez de su empresa, pero, al mismo tiempo, habrían visto que usted es un hombre mayor, que a esas edades el inicio de un estudio científico es pura ficción, que usted había llegado a su descubrimiento más por causalidad que por un procedimiento sistemático y que, más allá de este caso, no pretendería seguir trabajando. Por todos esos motivos le hubieran dejado en el pueblo. Su descubrimiento se hubiera seguido estudiando, pues no es tan ínfimo que una vez alcanzado el reconocimiento pudiera olvidarse. Pero usted no hubiera sabido mucho más de él y lo que hubiera sabido, apenas lo habría entendido”.

Alegoría crudísima de lo que es la cultura del pueblo, condenada por siempre al anonimato, arrancada apenas comienza a despuntar de las voces de campesinos innominados, confiscada mediante oficios escritos por mediadores que se llevan la gloria y los réditos, despachada como periférico *folclore*—como *motivo* inspirador o como *fuentes* presumible, pero no como *modelo*— por quienes construyen los cánones y sentencian lo que es la literatura.

Después de leer a Kafka, podemos ya volver al punto de inicio e intentar imaginarnos, de nuevo, a los caimanes albinos que quizá estén pululando, a estas horas, por el subsuelo de Nueva York, evocar las teatrales descripciones (las estupendas ficciones, para algunos) de Teddy May, el funcionario que un día se puso el traje de héroe para mantener una épica guerra contra los caimanes de las alcantarillas, analizar las matizaciones irónicamente racionalistas de los sucesores de May en el servicio de cloacas de la gran metrópoli, repasar los recortes del *New York Times*, y releer los artículos de los críticos (incluido este artículo de este crítico) que tienen el privilegiado oficio de hacer espeleología en el subsuelo de la cultura, de sacar topos gigantes de sus madrigueras textuales, de distinguir y clasificar las ramas del umbrío bosque de la literatura...

Al final, con la conciencia bien despierta por Kafka, podremos dar las gracias a los caimanes albinos, a los topos gigantes, a las alcantarillas y, sobre todo, a las voces primeras, cuyos nombres quedaron en el olvido, por dejarnos escribir (es decir, por dejarnos existir).



El uso del espacio y su simbolismo en una aldea de la Sierra de Gredos

Willian Kavanagh
Universidad CEU San Pablo

[Nota preliminar: Muchas cosas han cambiado desde la primera visita del investigador, en el lejano verano de 1976, a la aldea que llamo "La Nava de San Miguel". Por esta razón, lo que aquí aparece está en el "presente etnográfico" del año 1985, cuando el autor presentó este material como parte de una tesis doctoral.]

Introducción

La carretera serpentea ascendiendo por el valle desde El Barco de Ávila, cruza un puente estrecho sobre un afluente del río Tormes, y sigue su curso bordeando la montaña. De pronto, la carretera gira bruscamente a la derecha y ante nuestros ojos aparece, un par de kilómetros más adelante, un pequeño pueblo de casitas bajas de piedra cubiertas de teja roja. El pueblo es La Nava de San Miguel. La palabra *nava* significa valle plano. Existen en España un total de ciento treinta y cinco localidades cuyo nombre contiene dicha palabra, más de veinte de las cuales se encuentran en la zona de la Sierra de Gredos. Al llegar al punto de la carretera desde donde se divisa el pueblo, nos encontramos con una ermita dedicada a San Miguel, su santo patrón. Los de allí dicen que desde esta ubicación privilegiada el santo "ve y controla todo lo que pasa en el pueblo". Según Julio Caro Baroja (1974), el arcángel guerrero se asocia con frecuencia a las montañas y parajes elevados y silvestres donde existen manantiales, por lo que su patronazgo resulta perfectamente adecuado en este caso. Como veremos más adelante, la ubicación de la capilla tampoco es accidental.

La Nava de San Miguel, situada en la vertiente norte de la Sierra de Gredos, dentro de la comarca de El Barco de Ávila, y a unos ochenta kilómetros de la capital, es un pueblo, más bien una aldea, de poco más de cien habitantes. Con una altitud de 1.230 m, sobre el nivel del mar y rodeado en tres de sus lados por montañas cuya altura se eleva por encima de los 2.000 m por término medio, el pueblo se asienta en un valle lateral por encima del valle principal. Su núcleo urbano está rodeado de huertos y prados que se riegan con el agua que aportan los diversos arroyos que fluyen desde los antiguos circos glaciales de las cumbres, alimentando una intrincada red de canales artificiales. El paisaje de frondosos robles y prados de espectacular verdor que se presenta ante nuestros ojos resulta ser, hasta cierto punto, engañoso, porque al otro lado de los muros de piedra seca que encierran los prados y

huertos que reciben el agua de nieve derretida, se aprecia otro paisaje más duro compuesto de berrocales y monte bajo. El aspecto de la naturaleza que rodea inmediatamente al pueblo se debe al esfuerzo humano. Los canales de granito construidos, reparados y desbrozados cada año durante muchas generaciones son auténticas maravillas de ingeniería hidráulica concebidas para conducir el fluido vivificante hasta donde más se necesita.

En cuanto al clima, el viento predominante es del oeste, sobre todo del suroeste, y llega fuertemente cargado de humedad procedente de las borrascas atlánticas. Los frentes barren Portugal hallando pocos obstáculos a su paso hasta alcanzar la tremenda barrera del Sistema Central. Según Gonzalo Barrientos (1978), el simple paso de las montañas causa una caída media de la temperatura de catorce grados centígrados, lo que basta para precipitar la mayor parte de la humedad que portan. Este viento, normalmente fresco, que los del pueblo llaman la *mareta*, suele anunciar la lluvia acompañada de vendaval que se conoce como el *hostigo*. Ésta es la razón de que la pluviosidad anual de La Nava sea de más de mil mililitros, mientras que en las cumbres a sus espaldas las precipitaciones suelen exceder los 1.500. En éstas la mayor parte de las precipitaciones son en forma de nieve, formando grandes neveros que protegen los pastizales alpinos de los vientos helados del invierno y que duran con frecuencia hasta la llegada del mes de agosto, alimentando con su deshielo los canales de riego. Los inviernos son muy fríos, con temperaturas medias por debajo de los cero grados. Las primeras nieves suelen caer entre los meses de octubre y noviembre; según los lugareños: "Por los Santos, la nieve en los altos, y por San Andrés, en los pies". Las últimas nieves pueden aparecer, aunque de forma excepcional, hasta en el mes de junio. Los veranos, sin embargo, pueden ser calurosos con temperaturas diurnas de más de treinta grados, aunque al ponerse el sol tras las montañas ésta desciende bruscamente y la brisa puede propiciar tardes y noches muy frescas.

El agua no suele escasear en la zona, siquiera en los años en que el resto de España sufre sequías pronunciadas, pero la estructura granítica de la sierra hace que los suelos tiendan a ser ácidos y pobres, lo que unido a lo pronunciado de sus pendientes (con inclinaciones entre el 15 y el 30%) y a la brevedad de la estación fértil, ha supuesto que la agricultura haya jugado tradicionalmente un papel secundario en la economía de La Nava de San Miguel y los otros pueblos de la vertiente norte de la Sierra de Gredos. Según los datos estadísticos del Censo Agrario de España de 1972, en la actualidad sólo se cultivan unas doscientas hectáreas de las más de nueve mil que tiene el municipio, dedicándose el resto a los pastos. Por lo tanto, aunque se recogen cosechas de patatas, manzanas y las famosas judías conocidas como *Judías del Barco*, su destino es principalmente el autoconsumo. Si llega alguien de fuera con intención de comprar, los vecinos le venderán el excedente, pero no hacen ningún esfuerzo positivo por vender. Con miles de hectáreas de terreno de pasto alpino a su disposición, los habitantes de La Nava de San Miguel son ante todo ganaderos.

El espacio

El caserío se alinea básicamente en una calle larga, no demasiado inclinada, de la que salen varias callecitas cortas. Intercaladas con las casas, que constan de una o dos plantas,

se encuentran las *casillas*, una combinación de establo y pajar donde se guardan los animales. A medida que vamos ascendiendo por el valle ancho de río truchero hasta las cumbres nevadas donde reina la *capra hispánica*, podemos distinguir las diversas franjas en que se encuentra dividido el territorio. Junto al río y sus inmediaciones vemos los *praos* de abajo, un poco más arriba las huertas de la *hoja de abajo* (que en este contexto significa los terrenos más bajos), que llega hasta el pueblo. Todos los prados, huertas y huertos son de propiedad individual y pertenecen a las distintas familias. Inmediatamente por encima del pueblo están las eras donde se trilla, la *hoja de arriba*, y por encima de ésta los *prados de arriba*. Estos últimos ascienden por la ladera de las montañas a ambos lados de las dos gargantas principales. Alrededor de ellos y a su mismo nivel se encuentran los terrenos *de propios* o *del Concejo*. Una parte importante de los terrenos municipales lo ocupan dos bosques de pinos. A los vecinos les corresponde una cuarta parte de los beneficios que se obtienen de la venta de la madera de éstos que empezó a aprovecharse en el año 1984, además de la posibilidad de ganarse un jornal participando en los trabajos forestales. Por encima de los terrenos municipales, y claramente marcado con unos mojones de piedra grabados o pintados con las letras "SS" o "S" y una cruz, está la *Sierra de Socios* compuesta por pastizales de características alpinas aptos para servir de pasto en verano. Detrás de esta finca, aunque no mucho más arriba, y fuera de la vista desde el pueblo, está la *finca del conde*, la cual, a parte de albergar un lago de montaña de belleza cristalina, es un paraíso para la caza de la escasa (y protegida) *capra hispánica*. Aunque la mayoría de los hombres del pueblo han estado en la laguna al menos una vez en su vida, no hay ninguna mujer local, ni vieja ni joven, que la haya visto.

Hasta el momento de la instalación del agua corriente en el año 1983, la división del espacio dentro del pueblo estuvo fuertemente determinada por la ubicación de las tres fuentes que existen; una en la parte más alta, otra en la mitad de la calle y la tercera en su extremo inferior. Pero como las tres fuentes existen sólo desde el año 1971, durante todos los siglos anteriores hubo sólo una única fuente para abastecer a toda la población y ésta era la que actualmente se llama la *f fuente cimera*, la que está en el extremo superior de la calle. La instalación de las tres fuentes encontró una fuerte resistencia en su momento por parte de los que vivían en el barrio de arriba, temerosos de que decayera su preponderancia. Más tarde, con la llegada del agua corriente, esta zona la ha ido perdiendo efectivamente a favor de la zona inferior. Antes de 1971, los dos bares que había estuvieron cerca de la parte más alta. Después de este año se construyó un bar en la zona baja y, coincidiendo con la llegada del agua corriente, se estableció un segundo bar en la misma zona.

Lo que no ha experimentado ningún cambio, al menos en la memoria de los vecinos actuales, es el número y localización de los distintos *corrillos*. Esta palabra se refiere a los grupos de mujeres de las distintas vecindades que acostumbran a sentarse juntas a la puerta por las tardes, cuando el tiempo lo permite, para bordar y charlar entre ellas. Son las participantes en cada uno de estos grupos quienes suelen tener una mayor presencia en las casas de las otras, junto con los familiares más próximos, cuando ocurre una enfermedad o fallecimiento de alguno de sus miembros. Ellas se refieren las unas a las otras como *las vecinas*. Los nombres de los ocho *corrillos* de La Nava hacen referencia a las dis-

tintas zonas donde las mujeres viven y se reúnen. Empezando a contar desde arriba, los corrillos son los siguientes:

1. El Chorro.
2. El Corral del Praillo.
3. La Esquina.
4. La Plazuelilla.
5. El Corral de las Cabras o Las Cañás.
6. El Solanillo.
7. La Callejilla.
8. La Cruz.

Ya hemos dicho que las tierras se dividen conceptualmente en *la hoja de arriba* y *la hoja de abajo*. La importancia de esto es que cada año se alternan los cultivos entre ambas hojas; cuando se siembran de alubias y patatas los campos de arriba, el trigo, la cebada y el centeno se siembran en los de abajo y, al año siguiente, las alubias y las patatas se siembran abajo mientras que el trigo, cebada y centeno se sembrarán arriba. La razón que dan para explicar este sistema es que en los tiempos anteriores se permitía a las ovejas y a las cabras pastar libremente en los rastrojos que quedaban después de la cosecha de cereales, por lo que si plantaban las alubias y las patatas cerca, los animales se verían aún más atraídos por estos cultivos. En la actualidad, las cabras siguen aprovechando los rastrojos, pero son mucho menos numerosas que antaño y en cuanto a las ovejas, su número es ya simbólico, por lo que parece que esta razón ha perdido su validez. No es tampoco una cuestión de riego porque aunque el trigo y el centeno no lo requieren, la cebada tremesina sí, lo mismo que las alubias y las patatas. Tanto las tierras comprendidas en la hoja de arriba como las de abajo se incluyen en el ciclo de riegos durante el verano.

Las cabras

El modo de atender las cabras depende de la época del año. En verano y en otoño, la cabrada se divide en dos rebaños, mientras que en invierno y primavera se convierte en uno solo. Al abrirse la Sierra de Socios todos los años en la víspera del día de San Pedro, la cabrada principal (unos trescientos animales) es contada en la cimera del pueblo antes de conducirla a la sierra donde permanece durante todo el verano, mientras que la cabrada pequeña, que consta de unas sesenta cabras, se cuenta en el extremo inferior del pueblo y no sube a la sierra, ya que cada familia suele conservar una o dos cabras en casa para abastecerse de leche mientras tanto. A esta cabrada se le llama *las cabras del café* o *cafeteras*, porque su leche se usa para tomar en el desayuno. Algunos llaman a este grupo de cabras *chocolateras*, lo que puede reflejar sus preferencias personales en cuestión de desayunos o bien puede estar relacionado con el mayor prestigio de esta bebida que, habiendo sido hasta hace poco tiempo un artículo de lujo para ellos, es lo que toman en la madrugada del día después de la fiesta del santo patrón, y es con lo que se convida a desayunar a los invitados en los días de boda. Las *cabras del café* salen al campo cada mañana y regresan por la tarde para ser ordeñadas por sus dueños y luego encerradas en sus respectivos establos. Esta pequeña cabrada no se aleja del pueblo tanto como la sierra, si-

no que se queda a pastar en la falda de la montaña. Cuando la gente tenía ovejas, solían incluir a las *cabras del café* con su rebaño; esto sucedió hasta que, en 1976, cuando ya casi todos habían vendido las ovejas, decidieron que era una gran pérdida de tiempo que un miembro de cada familia tuviese que emplear horas cada día cuidando a una o dos cabras solamente, y acordaron adoptar el sistema actual en el que las familias (representadas por el padre, un hijo o un hermano) se turnan para atender a las *cabras del café* diariamente. Tenemos aquí un ejemplo de cómo lo que a veces consideramos como ideales de una sociedad rural “tradicional” –cooperación y asistencia mutua– es, en realidad, una adaptación “moderna”. El orden que siguen hombres al turnarse para cuidar de las *cabras del café* coincide con el de sus casas a lo largo de la calle. Como ya hemos comentado, La Nava consiste esencialmente en una calle larga con algunas ramificaciones menores a ambos lados. Los turnos empiezan por lo alto de la calle (que es lo mismo que decir el extremo superior del pueblo) y van descendiendo hasta llegar a su extremo inferior (que coincide con el extremo inferior del pueblo). Cuando se agotan los turnos en este lado, el turno salta de nuevo al punto de partida para volver a descender a lo largo de la calle. El orden de los turnos es fijo y, según ellos, va “siempre a la derecha”. Más adelante veremos qué quieren decir con esto.

El torno

Una cosa que resulta interesante advertir es que ellos se refieren a un ciclo completo de turnos, desde un extremo de la calle hasta el otro, con el nombre del *torno*. Esta palabra significa en castellano una variedad de máquinas o artefactos que giran sobre un eje, y sugiere una vuelta alrededor de algo, o un movimiento circular. La palabra *turno* puede referirse, tanto a un turno concreto dentro de una serie como a la serie completa de turnos, pero la palabra *torno*, tal como la emplean aquí, se refiere sólo a la serie completa de turnos; así, dicen: “Un torno es cuando da la vuelta a todos”, entendiéndose por “todos” a todos los que están comprendidos en ese ciclo. Conocen el significado de la palabra turno referida a un turno individual dentro de la serie, pero no la usan. De este modo, en lugar de decir que “hoy es el turno de guardar las cabras de fulano”, dicen: “Hoy le tocan las cabras a X”, y para decir “no tenemos turno en esta ronda” dirán: “No nos toca guardar en este torno”, y, lo que es aún más significativo, la gente dice que el *torno* es “una rueda que da vueltas sin fin”. Al movimiento que realiza el torno cuando salta desde un extremo del pueblo hasta el otro se le llama “vuelta la rueda”. Por lo tanto, lo que en apariencia es un movimiento de arriba abajo se percibe aquí como un movimiento circular¹.

Derecha e izquierda

Lo que se entiende en el pueblo como movimiento “a la derecha” o movimiento “a la izquierda” parece estar en relación directa con la edad de la persona que se expresa. Para los que tienen más de cuarenta años aproximadamente, el movimiento *a la derecha* se entiende como un movimiento circular que, tomando a Ego como centro, se mueve en una dirección contraria al de las agujas del reloj; para los de menos de cuarenta años, el movi-

¹ Aunque los sistemas regidos por turnos son frecuentes en las comunidades rurales de España (véase Costa, 1983), las investigaciones más recientes se han centrado en la dirección de dichos turnos cuando siguen un orden fijo que se basa en la ubicación de las viviendas,

relacionándolos con otros similares encontrados en otras partes de Europa. Para ver otros sistemas que siguen un orden fijo basado en la ubicación de las viviendas, véanse Behar (1986), Brandes (1975b), Dias (1981 [1953]), Freeman (1970, 1987) y Friedl (1974). Para ver sistemas

que dicen ir siempre “a la derecha”, véanse Behar (1986), Du Bulay (1982), Needham (1973), Ott (1980, 1981) y Pina-Cabral (1986). Para los que el movimiento se percibe como “circular”, véanse Behar (1986), Freeman (1987), Lema (1978) y O’Neill (1987).

miento *a la derecha* se define para algunos como contrario al sentido de las agujas del reloj, y para otros como un movimiento en el sentido de las agujas del reloj. La confusión y las dudas de los más jóvenes en cuanto a si un movimiento en particular es “a la derecha” o “a la izquierda” contrasta claramente con la confianza y certidumbre de las definiciones de las personas de más edad ante la misma pregunta. Ello parece indicar que la convención local de que el movimiento “a la derecha” consiste en un movimiento en dirección contraria al de las agujas del reloj está en conflicto directo con la convención de la sociedad global externa, que estima que un movimiento “a la derecha” es aquel que se mueve en dirección coincidente con el de las agujas del reloj. Ésta es la causa de las dudas de los miembros más jóvenes e informados de la comunidad cuando se les hace alguna pregunta en este sentido. Por ejemplo, el recorrido de la procesión que se realiza con la imagen de San Miguel en el día del santo, que da la vuelta a la ermita –siempre en sentido contrario a las agujas del reloj–, se concibe de forma diversa por la gente joven: unos diciendo que “va a la derecha”, y otros que “va la izquierda”, mientras que para sus padres la procesión “siempre va a la derecha”. Las personas mayores suelen poner como ejemplo de lo que es un movimiento “a la derecha” el que hace un segador al trabajar con la hoz o con la guadaña, y también el movimiento de la mano del esquilador al rapar la lana de las ovejas; ambos movimientos son (tratándose de personas diestras) movimientos contrarios al sentido de las agujas del reloj. Lo que hacen las personas de más edad para demostrar lo que es un movimiento “a la derecha” es pasar su brazo derecho por delante del pecho con un movimiento circular, hasta que su mano (la derecha) casi toca el brazo izquierdo. Y para mostrar en qué consiste un movimiento “a la izquierda” harán el mismo movimiento con el brazo izquierdo y en la dirección contraria. Si imprimen algún movimiento a su tronco, éste será un pequeño giro –nosotros diríamos que “hacia la izquierda”– para indicar lo que es un movimiento “a la derecha”, y girarán –nosotros diríamos que “hacia la derecha”– para indicar lo que es un movimiento “a la izquierda”. Es preciso subrayar que cualquiera de estos movimientos se concibe (a menos por parte de los mayores de La Nava) no como algo que se mueve en línea recta, sino siempre describiendo un arco o curva.

Están firmemente convencidos de que la mitad derecha y la mitad izquierda de sus cuerpos (lo que, por cierto, coincide con la definición convencional de lo que es la mitad derecha y la mitad izquierda de un cuerpo) las controlan los lados correspondientes de sus cerebros. Para ser más precisos, por el “seso” derecho y por el “seso” izquierdo, puesto que (lo mismo en las personas y los animales) “tenemos dos sesos” y el “seso” derecho gobierna la mitad derecha del cuerpo, mientras que el “seso” izquierdo gobierna la mitad izquierda. No están seguros de si existe alguna interconexión entre los dos “sesos”, pero demuestran la validez de su modelo anatómico por referencia a “la modorra”. “La modorra” (algunos le llaman *modorro*) es el nombre que se da a varias enfermedades del cerebro y de la médula espinal que afectan a las vacas, a los caballos y a las ovejas. Ellos explican que los animales que la padecen suelen girar en círculos y se dan contra las paredes. Parece que no tienen ninguna idea de cuál pueda ser la causa de esta enfermedad, pero dicen saber cuál de los dos “sesos” está afectado observando en qué dirección gira el animal; si gira “a la derecha” (contrario a la agujas del reloj), quiere decir que la enfermedad se encuentra en el “seso” derecho, y si el animal gira “a la izquierda” (en el sentido de las agujas del reloj), entonces el “seso” afectado será el izquierdo. Dicen saberlo porque cuan-

do, después de muerto, abren el cráneo del animal, el “seso” que estaba enfermo aparece “lleno de agua”.

En el pueblo tienen un método sencillo para evitar que los corderos contraigan *la modorra*, que consiste en cortarles el rabo antes de que cumplan un año. Pero esto debe hacerse el día de Jueves Santo y con un cuchillo que no esté muy afilado y que se haya empleado antes para cortar pan, carne u otros alimentos. Dicen que no saben por qué el cuchillo no debe estar muy afilado, pero sí que la operación debe realizarse el día de Jueves Santo, porque éste es uno de los días más “sagrados” del año. Es relevante mencionar aquí que a los corderos se les castra cuando tienen dos o tres meses sin que se dé importancia al día en que debe hacerse ni a lo afilado que debe estar el cuchillo que se emplea en la operación. Pero, aunque ellos dicen no tener ni idea de por qué el cuchillo de cortar el rabo no debe estar muy afilado, un veterinario en Madrid me explicó que hay muy buenas razones para hacerlo así, porque si se usa un cuchillo afilado para ese fin hay muchas posibilidades de que se corte por la mitad de un hueso, lo que entraña un alto riesgo de infección, mientras que si se usa otro menos afilado el corte se producirá probablemente en una articulación lo que, por lo visto, se cura muy fácilmente y con poco riesgo. La gente dice que “la mano derecha es la más importante” y también que “manda la mano derecha”. Para demostrármelo un hombre levantó la mano izquierda diciendo: “con ésta, no soy” (no soy capaz); luego levantó la mano derecha y dijo: “Pero con ésta, todo lo que sea”. En el pueblo se refieren a los que son zurdos como *zurzo* o *gacho*. El uso de la palabra *gacho* aquí es interesante, ya que en castellano significa normalmente “doblado hacia abajo” o “girado hacia abajo”; *un cuerno gacho* es un cuerno doblado hacia abajo y *una vaca gacha* es una vaca que tiene los cuernos inclinados hacia abajo. La idea de usar la palabra *gacho* para referirse a los zurdos parece significar que, lo mismo que les pasa a las vacas que tienen los cuernos curvos hacia abajo, ser zurdo es una anomalía que hace a la persona incapaz de defenderse como es debido. Un matrimonio me dijo una vez que ellos solían atar la mano izquierda de su hija a la espalda para obligarle a usar la derecha, hasta que la maestra les aconsejó que no lo hicieran más. Los padres explicaron que les parecía “muy malo y muy feo” que su hija usase la mano izquierda para comer y para escribir. Cuando fuman, los hombres sujetan siempre el cigarrillo con la mano izquierda, mientras que las chicas jóvenes (las mujeres mayores no fuman) lo sujetan con la derecha. Si se les pregunta qué pensarían de un hombre que fumase con la derecha, responden que seguramente sería *un marica*. Los hombres no saben dar razones para que esto deba ser así pero, ante la insistencia del etnógrafo, algunos dijeron que la costumbre de fumar con la izquierda podría ser para dejar libre la mano derecha, la “importante”, para trabajar o para beber.

Arriba y abajo

Puesto que los tres canales de riego existentes convergen al llegar al pueblo, todo el agua fluye a lo largo de la calle principal (hasta el año 1985 lo hacía por un canal abierto guarnecido de piedra) y es perfectamente apropiado decir, como dicen, que el orden de los riegos “baja por la calle”. Lo mismo ocurre con el orden por el que los vecinos se turnan para actuar como guardas del agua, que también “baja la calle”. El *torno* de “aguador” empieza

cada año en el lugar exacto donde terminó en el año precedente; es decir, empieza con el hombre de la siguiente casa en orden descendente y continúa “siempre a la derecha”. Cuando los turnos llegan al final de la calle, saltan de nuevo hasta el extremo superior e inician un nuevo descenso; “vuelve la rueda”, como ellos dicen. Este orden es el mismo de “las cabras del café”, con la excepción de que hay cinco vecinos que no tienen cabras pero sí riegan huertas. Al preguntar por qué el *torno* de los guardas del agua siempre va hacia abajo, me respondieron que así como el agua va siempre hacia abajo, el *torno* “del agua” debe hacer lo mismo. Volví a preguntar otro día si el *torno* de los guardas del agua (o de las “cabras del café”) podría subir en lugar de bajar (o sea, ir hacia atrás), me respondieron que no podía hacerse así. Al insistir sobre este punto el tozudo etnógrafo, respondieron que podrían decidir hacerlo algún día de otra manera “porque somos los amos” y, por lo tanto, libres, “pero no se hace así”.

El hecho de que no sólo el *torno* de las “cabras del café”, sino también el de *regador* (guarda del agua) empiecen siempre por la cimera del pueblo para ir descendiendo por el orden de las viviendas en la calle, podría indicar que la gente concibe siempre el pueblo desde una perspectiva que corresponde a su punto más elevado, pero no lo expresan en estos términos. Por otra parte, el *torno* para realizar los trabajos comunitarios y el *torno* para guardar las vacas en los terrenos comunes de la Dehesa Boyal empiezan un año por lo alto de la calle, y el siguiente por abajo, con lo que el pueblo no tiene, en realidad, un principio ni un final. Sin embargo, el hecho de que de las cinco instituciones cooperativas organizadas por *torneos* que existen en el pueblo, dos discurren siempre de arriba hacia abajo de la calle, mientras que otras dos alternan de arriba abajo y de abajo arriba (el quinto sistema de *torneos*, que es el de “las cabras de la sierra” que no guarda ninguna relación con la posición de las casas en la calle), no implica un predominio de la parte superior.

Está establecido que el *torno* de las “cabras del café” debe “completarse” siempre al terminar cada temporada, es decir, que debe acabar en el extremo inferior de la calle. El final del pastoreo de verano puede variar de unos años a otros dependiendo del tiempo, pero suele caer hacia primeros de noviembre y entonces las “cabras de la sierra” son bajadas al pueblo y se juntan con “las del café” para permanecer así durante el invierno. Pero la reunión de las dos cabradas puede adelantarse o retrasarse en unos cuantos días para que el *torno* de las “cabras del café” se complete. Cuando el mal tiempo obliga a bajar las “cabras de la sierra” antes de que se complete el *torno* de las “cabras del café”, los hombres que resten de guardar en ese *torno* lo completarán acompañando al pastor de la cabrada principal durante los días que falten. Explican que se hace así para poder empezar el *torno* de la siguiente temporada por la casa cimera de la calle. Al preguntarles qué ocurriría si se viesen obligados a bajar “las cabras de la sierra” cuando el *torno* de las “cabras del café” estuviera todavía empezando o se encontrase a mitad de la calle, en lugar de estar acabando, dijeron que al año siguiente continuaría el vecino donde el *torno* hubiese quedado interrumpido el año anterior.

El sistema de los *torneos* de las “cabras de la sierra” es muy distinto del de “las cabras del café”. Hasta hace poco tiempo había dos rebaños de cabras en la sierra por el verano, una era conocida como *la cabrada grande* o simplemente *la cabrada*, y otra como *la cabrada*

pequeña o *la cabradilla*. En 1977, las dos cabradas se unieron para formar lo que ahora llaman *la cabrada de la sierra* o *cabrada principal*. Pero se decidió que los *tornos* de las antiguas cabradas no se alteraran, sino que precedería el *torno* de la cabrada más grande y seguiría el de la pequeña a continuación. El *torno* actual de *la cabrada principal* no guarda relación alguna con la organización espacial de las casas, ya que las dos cabradas originales se crearon como asociaciones particulares en las que no participaban todos los vecinos. Cuando participan varios hijos de una misma familia en la cabrada, los hermanos se turnan *por orden de forma de familia*, lo que significa que el primero es el mayor, después el segundo y así sucesivamente hasta llegar al último, exceptuando al hijo o hija que haya quedado en casa de los padres, que precede a todos los demás.

Como hemos visto, la calle constituye el eje principal del pueblo y también el elemento estructurador más importante de su espacio simbólico, como ponen de manifiesto los diversos sistemas de *tornos*. La calle discurre en dirección aproximadamente norte-sur, por lo que su límite superior constituye el extremo sur de dicho eje, mientras que el extremo inferior de la calle (y del pueblo) corresponde al norte. El hecho de que dos de los cuatros sistemas de *tornos* que siguen el orden de las casas empiecen siempre por la parte de arriba de la calle (que es su extremo sur) puede tener que ver con la importancia otorgada a Extremadura que está al sur de las montañas. Aunque también podemos considerar que la preferencia por lo alto de la calle sería atribuible a la asignación de cierta superioridad a lo que está arriba respecto de lo que está más abajo. Se dice, por ejemplo, que mientras que la obligación de mantener en buenas condiciones los muros de piedra seca que separan los campos corresponde por igual a los dueños de los campos que separan, sólo es así cuando el terreno es llano, mientras que cuando es inclinado la obligación corresponde en exclusiva al dueño del campo que está más arriba. Debemos recordar que usan la analogía del agua que siempre corre hacia abajo para justificar que el *torno* de los guardas del agua empiece por lo alto de la calle para ir descendiendo y que nunca discurra en dirección ascendente. Esta analogía que implica, si no superioridad, al menos precedencia de lo que está arriba respecto de lo que está abajo, se refuerza cuando recordamos que, hasta hace menos de quince años, la única fuente de agua potable del pueblo era la de arriba. La polaridad norte-sur en relación con la calle se ve también, como dijimos, en el momento del recuento de la principal cabrada (la de "la sierra") en el extremo superior, en la víspera del día de San Pedro, mientras que el de las "cabras del café" se realiza en el extremo inferior, donde termina la calle.

Espacio y genero

Es interesante mencionar cuándo se presenta la única ocasión del año en que se permite a las mujeres y las jóvenes acompañar a las cabras. Se recordará que eran ellas quienes solían ocuparse de las ovejas cuando todavía las tenían, mientras que las cabras (tanto la cabrada "de la sierra" como las "cabras del café") correspondían a los hombres. Cuando los pastos altos de la Sierra de Socios quedan cerrados al ganado en los meses de mayo y junio para permitir que la hierba crezca para pasto de verano, es fundamental controlar estrictamente a las cabras para que no se introduzcan en el terreno prohibido, que está marcado por los correspondientes mojones. Es en este tiempo cuando un solo pastor no

es suficiente, y los hombres que guarden las cabras entre el 1 de mayo y el 28 de junio (víspera del día de San Pedro) suelen necesitar acompañarse de un hijo (*zagal*), de su mujer o de una hija (*zagala*) para que le ayude. La falta de personas que puedan servir de ayudante durante este tiempo es una de las principales razones que existen para que una familia renuncie a tener cabras. Es importante indicar que las mujeres y las jóvenes que participan en esta tarea lo hacen sólo en calidad de ayudantes del hombre; si éste estuviese enfermo o no pudiese asumir su turno algún día por alguna otra razón, el turno pasaría al siguiente hombre. Por lo tanto, al contrario de lo que ocurre a los pastores griegos estudiados por Campbell (1964), que agrupan conceptualmente a los hombres con las ovejas y a las mujeres con las cabras, la gente de La Nava parece establecer una asociación opuesta: los hombres con las cabras y las mujeres con las ovejas. Sin embargo, aquí no se prohíbe a los hombres el cuidado de las ovejas, es más, antes solían pasar los veranos con ellas en la sierra.

Mis sospechas me orientan a considerar que es más importante la identificación de los respectivos ámbitos territoriales del hombre y de la mujer en el pueblo. Según éste, la sierra y Extremadura se consideran territorio de los hombres, mientras que el pueblo y sus zonas circundantes lo son de la mujer. Volvemos sobre las implicaciones de esta idea más adelante.

La trashumancia

Si el *torno* cíclico es la llave que nos permite comprender la organización interna de La Nava de San Miguel, el ciclo anual de la trashumancia hacia los pastos de Extremadura nos da la interpretación que tienen de sí mismos en relación con el mundo externo.

Todos los años, hacia el mes de febrero, las vacas se trasladan a Extremadura. Como nadie del pueblo posee tierras en Extremadura, se ven en la necesidad de alquilar los pastos a los dueños de alguna finca, ya sea de forma individual o en grupos, a cambio de un precio fijo por animal. Los del pueblo suelen formar grupos para acudir con sus vacas a una misma propiedad. Estos grupos no tienen su base en la familia; a veces, los hermanos lo hacen juntos, y otras veces van en grupos diferentes. Es importante destacar que no hay ninguna manera prescrita de formar estos grupos trashumantes, sino que prima la elección libre. Los hombres que comparten finca suelen trashumar juntando su ganado, tanto a la ida como a la vuelta, en una sola *piara*. Aunque yendo en coche se tarda sólo unas dos horas en llegar a las dehesas, hacer el camino a pie con las vacas representa una caminata de al menos cinco días para llegar a la más próxima, y puede extenderse hasta quince para los que van a las fincas más alejadas en las proximidades de Mérida o Alburquerque, en la provincia de Badajoz. Los del pueblo llevan a veces sus vacas a lugares próximos a Coria, Montehermoso y Alcántara, pero sus lugares preferidos están entre las localidades de Malpartida de Plasencia y Navalmoral de la Mata, ambas en la provincia de Cáceres.

La ruta que siguen para trashumar es la de los *cordeles* usados ya durante medio milenio, entre los siglos XIII y XIX, por el poderoso Honrado Concejo de la Mesta. El camino lo hacen generalmente a pie, tanto los hombres como las vacas. Suelen acompañarse de algunos

caballos que les llevan las mantas, provisiones y demás cosas necesarias, aunque éstos van siendo paulatinamente reemplazados por coches y furgonetas, que los del pueblo están empezando a adquirir. Las vacas más delicadas porque están para parir y los becerros de pocos días viajan en camión, lo mismo que los toros de raza charolesa que tienen como sementales. Los otros toros de raza Avileña autóctona, por el contrario, resisten bien la caminata.

Es relevante mencionar que no sólo los hombres que van a bajar con las vacas hasta Extremadura en una ocasión determinada, sino también los dueños del resto de las vacas del grupo suelen acompañar a sus animales durante la primera jornada del viaje hasta la localidad de Puerto Castilla, regresando a La Nava por la noche después de celebrar una gran cena de despedida en la venta de este pueblo. Cuando se les pregunta por qué, responden que las vacas pueden estar un poco más nerviosas el primer día de trashumancia y conviene que haya más hombres para controlarlas; la explicación parece convincente hasta que nos enteramos de que hacen exactamente lo mismo cuando las vacas regresan de Extremadura en el mes de junio cuando, de nuevo, todos los hombres del grupo se acercan a Puerto Castilla para recibir a sus vacas y acompañarlas hasta el pueblo. Si insistimos, nos confiesan que no es en absoluto necesario que todos acompañen a los animales durante el primer día del viaje de ida ni tampoco a la vuelta, pero “nos gusta hacerlo así”.

Parece haber dos razones para ello. La primera y más evidente es que ir a Puerto Castilla es la excusa perfecta para tomarse un día de fiesta; si están con las vacas no se puede esperar de ellos que realicen ningún otro trabajo durante ese día. En realidad se percibe una especie de ambiente de escolares haciendo pellas; todos beben bastante de las botas que pasan de mano en mano, se cuentan chistes y se ríe mucho mientras se camina lentamente con el ganado. Cuando se detienen para almorzar al aire libre, sentados en el suelo sobre sus mantas al borde de la cañada, los chorizos y otras viandas se comparten y la bota de vino circula aún más deprisa que antes. Al llegar la noche, la cena de la venta de Puerto Castilla adquiere el aire de una gran fiesta, todos comparten la comida de todos y beben gran cantidad de vino. Terminada la cena, se pasa el coñac, y todos encienden un puro. La fiesta dura varias horas y el curso de la conversación, normalmente centrada en el tema de las vacas, se desvía hacia asuntos que rara vez se tocan en los bares del pueblo, ni siquiera después de grandes ingestiones de alcohol. Se hace patente una sensación de libertad del control de las mujeres, esposas y madres y es entonces cuando estos castellanos, normalmente contenidos, se lanzan a comentar abiertamente los atractivos de los numerosos “clubes” que existen en la carretera junto a las localidades cercanas a las fincas a donde se dirigen con sus vacas. Los suelen llamar casas de fieras para no mencionar su verdadero nombre. La segunda razón, aunque no conscientemente expresada por ellos, parece clara por las circunstancias. El propio nombre del pueblo nos da la pista, porque Puerto Castilla es en realidad el último pueblo de Castilla y está situado casi al borde del tremendo precipicio que se despeña hacia Extremadura a lo largo del valle del río Jerte.

El puerto de Tornavacas, que sirve de linde entre Castilla y Extremadura, es un lugar desde el que es posible asomarse desde un paisaje aún en las garras del invierno, durante los

meses de febrero y marzo, sobre la orgía de cerezos en flor que presenta el valle que se extiende a sus pies. Puerto Castilla es el final de la comarca de El Barco de Ávila y, para la gente de La Nava, el final del mundo al que pertenece su pueblo, un mundo de invierno. El paso de Tornavacas representa la entrada en el otro mundo de abajo, más cálido, la Extremadura. No es de extrañar que nuestros hombres deseen acompañar a sus vacas hasta el borde de ese otro mundo que existe, ni que deseen darles la bienvenida a su regreso en esta misma frontera. Sabemos que cuando en otros tiempos la mayoría de los del pueblo conducían el ganado a Extremadura atravesando directamente las montañas a su espalda, todos los miembros de cada grupo solían acompañar igualmente a las vacas durante la primera jornada hasta llegar a la cumbre (frontera con Extremadura), tanto a la ida como a la vuelta.

Durante el tiempo en que las vacas se encuentran en Extremadura o “abajo”, como ellos dicen, los hombres de cada grupo se van turnando por parejas y por períodos de unas dos semanas, para cuidarlas en las dehesas. Los turnos preferidos por todos son los que corresponden al principio de la temporada, durante los meses de marzo y abril, antes que los de mayo o junio. Hay dos razones para ello: en primer lugar, hay mucho más trabajo que hacer en el pueblo en la segunda mitad del período: arar, sembrar las alubias y las patatas, etc., y, segundo, es mucho más agradable ir hacia el *calor* –una de las palabras clave para caracterizar a Extremadura– cuando el pueblo se encuentra aún bajo un manto de nieve, que más adelante cuando la primavera ya ha alcanzado a la parte norte de la sierra. Los hombres comentan mucho la agradable sensación que representa para ellos abandonar el paisaje muerto de su pueblo en invierno, a 1.200 m de altitud y en la cara norte de las montañas, para sumergirse en otro más cálido y florido a apenas 300 m sobre el nivel del mar. La sensación es menos brusca cuando el descenso se hace caminando lentamente con las vacas hasta internarse en el mundo templado que se extiende en la otra vertiente de la sierra, que cuando se hace en el coche de línea que va hasta Plasencia o, cada vez con más frecuencia, en sus propios coches. La impresión del cambio brusco de clima y de paisaje en el espacio de unas pocas horas es, según expresan, tremenda. No menos impactante es regresar a un pueblo helado y “muerto” (sus propias palabras), aún sumido en el crudo invierno, después de haber pasado diez o quince días “abajo” en plena primavera. Es de esta experiencia muchas veces repetida de donde procede la visión de Extremadura como un mundo radicalmente contrapuesto a La Nava. Una realidad templada, soleada y fértil, frente a otra que se percibe como fría, oscura y estéril. Mientras que en el pueblo sólo se pueden cosechar alubias, patatas y manzanas, los que viven en Extremadura cultivan tabaco, higos, vid, olivo, pimientos, espárragos y otros productos mediterráneos completamente imposibles para el clima y la altitud de la vertiente norte de la Sierra de Gredos.

Resulta evidente que, desde el punto de vista económico, el ciclo anual de la trashumancia tiene una importancia vital para la gente de La Nava de San Miguel. Ellos dicen, sin dudar, que sin la trashumancia no podrían tener ni siquiera la mitad de su ganado y que se verían obligados a dedicarse a las vacas lecheras a expensas de las de carne porque, aun contando con los pastos de la Sierra de Socios para el verano y con la hierba de los prados y el heno que recogen en ellos para el otoño, si no existiese la posibilidad de trasladar las

vacas a Extremadura durante el invierno y la primavera, los altos precios del pienso les impedirían mantener la actividad al mismo nivel. Algunos llegan a pensar que se podrían mantener sin contar con la Sierra de Socios, pero no prescindiendo de la trashumancia anual a Extremadura, pues creen que las vacas la “necesitan” y si alguna no pasa en Extremadura el invierno y se la deja encerrada en un establo, parirá menos terneros porque echará de menos *la libertad y el clima* del otro lado de las montañas. Como me decía un hombre: “La vida de este pueblo es Extremadura. Todo”. Cuando le pregunté qué sería del pueblo sin Extremadura, me respondió: “Nada, aquí nada. Tendríamos que vender el ganado y entonces ¿qué nos quedaría?”

División del espacio

Como ya se mencionaba, el territorio que rodea al pueblo se divide simbólicamente en varias franjas, unas por encima y otras por debajo del mismo. Empezando desde el río y ascendiendo por la ladera de la montaña, encontramos las siguientes: los prados de abajo y las huertas de abajo, llamadas *la hoja de abajo*, el pueblo, las huertas de arriba llamadas *la hoja de arriba*, los prados de arriba, las tierras del común, la Sierra de Socios y, finalmente, la finca del conde. Podemos concebir esta estructuración mental del espacio considerando que la finca del conde es una especie de “tierra de nadie” situada entre el “territorio del pueblo” propiamente dicho (la Sierra de Socios) y Extremadura al otro lado de las montañas. De forma paralela, vemos cómo existe otra “tierra de nadie”, o marca, en su extremo inferior, entre los territorios de La Nava y el pueblo siguiente, que es Navaleones. Se trata de una ancha llanura que abarca el espacio comprendido entre el río y el otro lado del valle, donde empiezan los prados bajos de Navaleones, que representa una especie de almohada entre las tierras del pueblo y el mundo exterior.

El aspecto más relevante de esta división es que podemos identificar cada una de estas áreas como parte de lo que sus naturales consideran pertenecer al ámbito propio de los hombres y de las mujeres, lugares en los que las personas de uno y otro sexo creen encontrarse en el espacio que les corresponde. Como ya dijimos, ninguna mujer del pueblo ha estado jamás en la laguna, que está en la finca del conde. En el pueblo mantienen con firmeza, y por parte de ambos sexos, que la sierra es “de los hombres” y que no es lugar donde las mujeres deban estar. Si se pregunta por qué, la respuesta suele ser que “las mujeres no harían más que estorbar”. Como vimos, el único momento del año en que se permite a ellas atender a las cabras (aunque siempre en calidad de ayudantes de los hombres) es durante los meses de mayo y junio, precisamente cuando no se pueden meter cabras en los pastos más altos de la Sierra de Socios y hay que mantenerlas en una zona baja próxima al límite entre los terrenos comunales y la Sierra propiamente dicha. Vimos también que cuando cuidaban las ovejas, las mujeres nunca subían con ellas por encima de la zona de los terrenos comunales. Fui informado de que la razón de que las mujeres se ocupasen de las ovejas y no de las cabras fue precisamente que éstas nunca pastaban muy por encima del pueblo, excepto en el verano, mientras que las cabras subían y bajaban diariamente a la sierra.

Aunque los prados y huertos, tanto de la zona alta como de la zona baja, pueden considerarse como ámbito tanto de las mujeres como de los hombres, las mujeres suelen ir a estos lugares acompañadas (aunque no siempre) por el padre, el marido o un hermano. El río y la zona que limita los territorios de La Nava y el pueblo colindante son, de nuevo, parte del mundo masculino, de manera que siempre que vemos a una mujer en estas zonas, suele estar acompañada por un miembro varón de su familia o formando parte de un grupo de mujeres.

El pueblo, por el contrario, es visto, muy conscientemente, como el territorio específico de las mujeres. La casa constituye claramente el centro del mundo femenino, y los hombres del pueblo, incluidos los más fanfarrones, mantienen siempre una actitud sumisa dentro de sus casas. Cuando se les visita, las mujeres e hijas apenas permiten a sus maridos y hermanos abrir la boca mientras la conversación se desarrolla en el interior de las viviendas. En estas circunstancias, el refugio de los hombres es el bar en el que suelen pasar muchas horas al día, tanto en invierno como en verano. No es exagerado decir que a los hombres de La Nava se les puede encontrar en la Sierra, en las huertas, en los prados o en el bar y nunca, a menos que estén dormidos, comiendo o enfermos, en sus casas. El bar es el único lugar del pueblo donde los hombres se sienten realmente "en casa". El bar no es lugar para las mujeres. Ellas mismas dicen que "las mujeres no deben ir al bar" y lo cierto es que así lo cumplen, excepto cuando se trata de comprar alguna cosa para llevarse a casa. El bar es el foro donde los hombres desempeñan su papel de tomadores de decisiones, aunque es totalmente evidente que sus mujeres están perfectamente informadas de cuanto pasa, y son ellas en muchos casos las que deciden. Sin embargo, y por mucho que sean ellas las que controlen en realidad las cosas, estando en público siempre han de ser los hombres quienes discutan y adopten aparentemente las decisiones.

La conceptualización del espacio físico como espacio social incluye a Extremadura que, como vimos, forma claramente parte del mundo masculino. Las mujeres del pueblo pueden ir de vez en cuando con sus maridos a Plasencia para comprar alguna cosa especial, por ejemplo, un vestido de novia o de primera comunión, pero nunca visitan las dehesas donde se encuentra el ganado más que en los contados casos en que el marido trabaja en una de ellas durante toda la temporada. Entonces es cuando a veces le suele acompañar su mujer si la pareja no tiene hijos que atender.

La gente del pueblo parece conceptualizar el mundo de las mujeres como lo que está "dentro" (de la casa, del pueblo y de la ermita) y el de los hombres como lo de "fuera" (de la casa, del pueblo y de la ermita). Esto se muestra de forma expresiva en la procesión anual de la imagen de San Miguel en el día de la fiesta del patrón.

La fiesta de San Miguel

El santo es atendido en turnos anuales por dos *mayordomas* que suelen ser dos chicas jóvenes que se encargan de limpiar y cuidar la ermita. La mayor de las dos se llama la *mayordoma mayor* y la otra es la *mayordoma menor*. Dos días antes del día de San Miguel, por la tarde, las dos *mayordomas* realizan una colecta de casa en casa, empezando por la

cimera del pueblo y siguiendo el orden del *torno* de las “cabras del café” y de los guardas del agua. Llevan en las manos unos sacos de lino, donde el ama de cada casa que visitan deposita el contenido de dos recipientes, uno de trigo y otro de centeno, cada uno en el saco correspondiente. La *mayordoma mayor* lleva el saco del (más noble) trigo, y la *mayordoma menor* el del centeno. Mientras el ama de la casa vierte el grano en cada saco, las dos *mayordomas* dicen al unísono: “Que San Miguel bendito te lo pague”. A esta ceremonia se le llama *la ofrenda*.

Durante la tarde de la víspera de la fiesta, las *mayordomas*, ayudadas por otras chicas del pueblo, adornan el pedestal del santo con sus mejores bordados (de manera que se vean bien las iniciales de la propietaria, a ser posible) y colocan la imagen sobre las andas procesionales que también adornan con flores (naturales y artificiales) y cintas ofrecidas por las distintas familias (antes ponían un arco sobre la cabeza del santo del que colgaban las cintas). Las chicas “lavan” la cara del santo con aguardiente para que brille y ponen un ramo de flores en su mano izquierda (generalmente el ramo de la última novia), ya que la mano derecha está permanentemente ocupada por una especie de lanza con la que aparece sometiendo a Satanás.

Todos los hombres, mujeres y niños asisten a misa el día de San Miguel, a menos que estén enfermos. Los hombres se quedan de pie en la parte trasera de la ermita, o fuera en el pórtico, y la charla entre ellos no cesa durante toda la misa. Al finalizar ésta, las dos *mayordomas* toman los dos palos delanteros de las andas de la imagen de San Miguel de un pedestal situado a la derecha del altar (la izquierda desde el punto de vista de los fieles) y la llevan hasta la puerta de la ermita, la *mayordoma mayor* a la derecha y la *menor* a la izquierda del santo. Van ayudadas por otras dos mujeres de sus respectivas familias que llevan los palos de atrás, cada cual detrás de su pariente *mayordoma*. Suele tratarse la madre, una hermana, o prima. Al llegar la procesión a la puerta de la ermita, estas mujeres son sustituidas por cuatro hombres, los dos de la derecha parientes de la *mayordoma mayor*, y los de la izquierda de la *menor*. Suele tratarse del padre, hermanos, primos e incluso del novio de cada chica. Si exceptuamos a los padres, todos los demás parientes que ayudan a las *mayordomas* a llevar la imagen del santo, tanto los masculinos como los femeninos, deben ser solteros. Una vez en el exterior, los cuatro hombres dichos atraviesan con la imagen los tres o cuatro metros que tiene de anchura el pórtico hasta franquear el arco que conduce a la calle, donde la procesión comienza a girar entorno al edificio. La preside un *mayordomo* que porta el estandarte de San Miguel colgado de un mástil largo coronado por una cruz. Durante la procesión, los chicos disparan muchos cohetes y la banda interpreta algunas piezas musicales.

Como se dijo, se considera que la procesión va “a la derecha”; para ellos, esto quiere decir en dirección contraria a las agujas del reloj. Una vez que la imagen del santo ha traspasado el arco exterior del pórtico y se encuentra en la calle, los hombres de las familias de las *mayordomas* pueden ser sustituidos por cualquier vecino durante la procesión. Cuando faltan sólo cuatro o cinco metros para que ésta alcance el arco de acceso al pórtico de nuevo, la imagen vuelve a las manos de los cuatro parientes varones de las *mayordomas* que la conducen otra vez hasta la puerta de la ermita, donde devuelven el santo a las cua-

tro mujeres, las dos *mayordomas* y sus acompañantes femeninas, quienes lo llevan hasta su sitio original al lado del altar.

La idea que se desprende de la anterior descripción es que la procesión expresa de forma metafórica la idea de que las mujeres, desde el ámbito "interior" que les es propio, entregan el santo (masculino) a los hombres de su familia para que lo conduzcan al ámbito "exterior" o masculino. Más adelante, los hombres devuelven el santo desde su ámbito "exterior" hacia el "interior" que es propio de las mujeres. No parece cosa casual que la entrega del santo a la entrada y a la salida se realice precisamente en la puerta de la ermita. El orden de la procesión de San Miguel subraya con claridad la idea de que las relaciones de las mujeres con el mundo exterior a la casa y al pueblo precisan de la mediación de algún hombre de su familia.

Peligros y protectores

Como ya se dijo, la ermita está situada en un punto desde donde el santo, como dicen allí, "lo ve y lo controla todo". Dentro del templo la imagen está realmente situada de cara al pueblo, y aunque la ermita y el pueblo están a la misma altura, la gente de La Nava considera que la ermita está "en lo alto". Está claro que la ermita se encuentra en un lugar que podríamos considerar como su límite o frontera espiritual, pues el pueblo se hace visible precisamente desde este punto cuando la carretera que sube desde el puente sobre el río en una pendiente acusada se vuelve completamente llana a partir de la ermita.

Pero si San Miguel protege el acceso a La Nava en la entrada norte del valle, conviene saber quién la protege por el lado sur que da a la Sierra. La respuesta es San Antonio. Cuando alguien pierde alguna cosa y no la puede hallar antes del anochecer suele dirigirse a un punto de las eras por encima de las últimas casas, y situándose de cara a la montaña recita una oración específica llamada el "responso a San Antonio". Una vez acabada esta oración, debe cesar la búsqueda de lo perdido (dejándola en manos del santo) y no volver a ella hasta la mañana siguiente. Parece que la fórmula se aplica también a la búsqueda de personas. Se cuenta que una vez hace años se perdió un niño en la sierra y, como no fue posible encontrarle de día, su madre hizo la oración a San Antonio al atardecer; cuando le encontraron a la mañana siguiente, el niño dijo que había pasado la noche con un hombre que iba vestido con una túnica de fraile, que tenía un cayado y un perro –describiendo la imagen de San Antonio que había visto en las estampas–. A este niño se le puso de mote el nombre del lugar de la sierra donde dijo haber pasado la noche con el santo y por él fue conocido durante el resto de su vida. Se dice que la oración a San Antonio es muy poderosa y por eso la mantienen en secreto quienes la saben. Las jóvenes solteras dicen que sus madres no se la dejan aprender, y la conservan escrita y escondida.

La protección de estos dos santos, uno por el sur y otro por el norte, se refuerza con dos cruces de piedra, una situada cerca del límite superior, de cara a la montaña, y otra tallada en la pared de piedra de una de las últimas casas de la parte inferior; una en cada extremo de la calle. La gente cuenta historias de haber sido perseguidos por lobos hasta el mismo pueblo cuando volvían de la Sierra (fueron numerosos en la Sierra de Gredos has-

ta hace unos cincuenta años) y que al llegar a donde estaba la primera cruz, los lobos se volvían atrás. Cuando en tiempos anteriores la procesión de San Miguel discurría por la calle del pueblo en lugar de limitarse a rodear la ermita, solía llegar hasta la cruz de arriba y desde allí iniciaba su regreso. La cruz es un símbolo poderoso en todos los casos, dicen en el pueblo que el fresno es un árbol donde nunca puede caer un rayo porque sus ramas se disponen en forma de cruz. Una cosa buena para protegerse del rayo es llevar un trozo de cristal de cuarzo en el bolsillo o una cruz pequeña hecha con ramitas de lavanda, que ellos llaman los *tomillitos*.

La culebra y la mora

En el pasado, los del pueblo advertían a los niños de los peligros de la sierra hablándoles de los lobos. Ahora que no hay lobos, les hablan de los jabalíes. Pero tanto antes como ahora los padres han solido atemorizar a los niños con “la culebra”. La culebra no es ninguna de las numerosas víboras venenosas que abundan en la zona, sino una que es “tan grande como un hombre y tiene todo el cuerpo cubierto de pelo”; se dice que vive en una cueva a la entrada de la Sierra. Sabiendo que la sierra se identifica claramente como territorio de los hombres, podría pensarse que la “culebra peluda” que guarda la entrada de la sierra es un símbolo fálico, pero es probable que la explicación no sea tan simple. Existe otro peligro que acecha a los humanos en el extremo inferior del pueblo y se identifica con la figura de la *mora*. Ellos dicen no saber quién fue la *mora* ni dónde vivió, pero creen que lo hizo en una cueva que hay cerca del río, donde es muy peligroso adentrarse. Dicen que una vez entró en ella un perro que posteriormente apareció, al cabo de mucho tiempo, en el pueblo de La Laguna, en otro valle. Los hombres creen que todo es un cuento, pero las mujeres se muestran convencidas del peligro de entrar en esa cueva. Félix Barroso (1985) dice que existen cuevas por todo el norte de Extremadura, siempre cerca de fuentes o de ríos, donde la gente local dice que vivió la *mora*. Según la leyenda, una vez pasó un pastor junto a una cueva a cuya entrada estaba una joven mora que ofrecía a los que pasaban varios objetos que tenía extendidos por el suelo delante de ella. La mujer invitó al pastor a que eligiera el que más le gustase y cuando el pastor respondió que quería las tijeras, la *mora* se enfadó mucho y le cortó con ellas la lengua (quizás una castración simbólica). Parece que la mujer había sido encantada, y el pastor debería haber pedido su mano en matrimonio para romper el hechizo y alcanzar los tesoros fantásticos que la mora guardaba en el interior de la cueva.

Es interesante la referencia a las tijeras, porque éste es un objeto ambiguo que puede transformarse en una cruz cuando está abierto. Se dice que es muy peligroso tener unas tijeras en la mano durante las tormentas porque atrae el rayo, pero pueden usarse abiertas, colocándolas en forma de cruz sobre el suelo, detrás de la puerta de entrada a la vivienda, para protegerse de lo mismo.

Es curioso saber que, según Barroso, existe una variante de la leyenda según la cual la *mora* se aparece también en forma de culebra grande. Por lo tanto, más bien que distinguir entre dos peligros diferentes –“la culebra peluda” por arriba y “la mujer mora” por abajo– podemos estar más bien ante el temor a un peligro común –que podríamos identificar con

“lo salvaje” – del que el pueblo se protege mediante el poder combinado de los dos santos y las dos cruces.

Extremadura como “Paraíso Terrenal”

Hemos intentado mostrar antes cómo la trashumancia invernal a los pastos de Extremadura es un factor clave en la vitalidad económica del pueblo de La Nava. Pero, como ya esbozamos, Extremadura significa para su gente mucho más que un simple lugar donde dar de comer al ganado durante unos meses. Como vimos, la palabra que mejor caracteriza a Extremadura en esta zona es la palabra *calor*, aunque su significado en este contexto no corresponde sencillamente al calor que se mide en grados de temperatura en un termómetro, sino al calor en un sentido asociado a la fertilidad, a algo que promueve la vida. Simbólicamente hablando hay para ellos dos clases diferentes de calor, que probablemente se corresponden a las nociones de “calor malo” y “calor bueno”. Así se cree que una mujer que está menstruando no debe nunca hacer queso ni participar en la preparación de la carne de la matanza para hacer embutidos porque en esos días la mujer está “caliente”, lo que provocará que el queso fermente y la carne se pudra. Se cree también que las alubias hay que sembrarlas en las horas más cálidas del día para que germinen cuanto antes y se desarrollen mejor. Por el contrario, las patatas deben plantarse siempre durante las horas más frescas de la mañana, de lo contrario se “cocerán” en la tierra, es decir, se pudrirán. Que estas cosas sean en realidad ciertas o no carecen de importancia. Lo importante es que ellos lo creen así y actúan en consecuencia.

Podemos distinguir lo que se considera como “calor bueno” y “calor malo” atribuyendo al primero la capacidad de promover la fertilidad y la germinación y al segundo la causa del deterioro y la putrefacción de las cosas de comer. El “calor” de Extremadura es “calor bueno”. Se habla de que la hierba de Extremadura es “así de alta” (extendiendo la mano a un metro de altura del suelo) y los hay que añaden: “Las cortas y echan leche”. Dicen que las patatas de Extremadura son “así” (indicando algo parecido al tamaño de un melón grande), y que las vacas “siempre vienen preñadas de Extremadura”. Todas estas maravillas se atribuyen a la virtud de su “calor”, y el hecho de que todo ello sea verdad sólo en parte, lo hace más interesante.

Una de las ideas distorsionadas que tienen en el pueblo sobre la geografía de España es que sólo hay montañas al norte y sólo llanuras al sur. Es evidente que ellos oponen conceptualmente el “calor” de las llanuras al otro lado de las montañas (sur) con el “frío” de su pueblo de montaña (norte). Como dijimos con anterioridad, se alaba mucho la variedad de las cosas que puede cultivarse en Extremadura y no en el pueblo, por ejemplo, tabaco, vid, higuera, pimientos, espárragos, tomates, berenjenas y corcho. En el pueblo, en cambio, “sólo tenemos alubias, patatas y manzanas”. Como vemos, se plantea una oposición radical entre pueblo, caracterizado como frío, oscuro y escaso en fertilidad, y Extremadura, con su calor, sol y fertilidad. Cuando las vacas regresan de Extremadura “vuelven con la vida”.

La relación espiritual del pueblo con Extremadura es de una naturaleza tan esencial que cuando durante los infames “años del hambre” que siguieron a la Guerra Civil todos los alimentos fueron controlados y estrictamente racionados por el Estado, los del pueblo solían arriesgar sus vidas atravesando la sierra para intercambiar con los extremeños su harina por el aceite y el vino que les faltaba. Este estraperlo a pequeña escala no era una mera cuestión de lucro ni de pura necesidad, aunque ambos factores estuvieran también presentes. El paso a Extremadura por la sierra representaba un riesgo enorme, tanto en lo que se refiere a la posibilidad de ser descubiertos, apaleados y encarcelados por la Guardia Civil, como a la de morir congelados en alguna tormenta de nieve. Ambos peligros se afrontaban, según creo, porque a la gente le resultaba imposible limitar sus relaciones con lo que podríamos llamar su “otra mitad” al mero traslado de las vacas durante el invierno. Esa “otra mitad” cuyo misterioso atractivo consiste precisamente en ser todo lo que ellos no son. La complementariedad de las dos regiones lleva a la gente de La Nava a percibir Extremadura como un “Paraíso Terrenal”.

Pero la tierra en Extremadura está repartida de forma muy poco igualitaria en grandes fincas que son propiedad de algunas familias ricas, algunas pertenecientes a la nobleza. La mayoría de los agricultores y pastores de Extremadura trabajan en las fincas de los ricos a cambio de un salario, por lo que, en teoría, los de La Nava se encuentran en una situación más ventajosa que ellos al ser dueños de sus tierras y de su ganado. Sin embargo, a éstos se les oye muchas veces expresar envidia hacia la gente de Extremadura porque ganan muy buenos jornales por el trabajo (durísimo) de recoger tabaco, aceituna, pimientos, etc. Las tres familias del pueblo que han emigrado completas se encuentran ganando jornales en grandes fincas de Extremadura, y todos ellos presumen considerablemente de su buena fortuna cuando visitan el pueblo. A los de Extremadura se les considera “buena gente”, de la clase con la que uno se podría casar sin ninguna duda. Actualmente existen dos hombres del pueblo casados con extremeñas viviendo allí, y ha habido al menos otros dos que tuvieron relaciones con extremeñas, aunque al final no se casaron con ellas. En el pueblo se dice a veces que la gente de Extremadura es “menos falsa” (más sincera) que los de Ávila. No hay celebración en el pueblo en la que no se intente recordar, cantar o bailar las canciones tradicionales que han aprendido en Extremadura. Si se les pide que canten o bailen algo de su propio folclore, responden generalmente con algo de Extremadura, diciendo: “Es que te va a gustar más”. Exactamente ocurre lo mismo si se les pregunta por refranes.

Hay pocas dudas de que la ciudad de Plasencia, capital del norte de Extremadura, es un lugar muy bonito, pero los de La Nava atribuyen a esta ciudad mucho más que belleza. Los del pueblo dependen para todas las cuestiones administrativas de la no menos preciosa ciudad de Ávila, capital de su provincia, que está situada a una distancia aproximadamente igual que Plasencia, aunque en dirección opuesta (norte). Pero los del pueblo sólo van a Ávila por obligación, a solucionar asuntos más bien poco gratos que suelen estar relacionados con gestiones administrativas o de salud, como ir al hospital para someterse a una operación quirúrgica o para dar a luz, y donde con frecuencia se muere. Por el contrario, cuando hay que efectuar compras especiales, como joyas o vestidos para una boda, ellos

se dirigen siempre que pueden a Plasencia. No cabe decir nada mejor de cualquier artículo que fue comprado en Plasencia.

Conclusión

Para concluir, cuando hay que buscar afuera aquello que falta en La Nava de San Miguel, se acude a:

Ávila (norte). –Todo lo relacionado con la enfermedad, la muerte, el dolor y el sufrimiento, las licencias y los impuestos.

Extremadura (sur). –Todo lo relacionado con el disfrute, la vitalidad, la riqueza, las compras y los regalos.

He intentado mostrar cómo la gente de La Nava concibe que “su mundo” consiste esencialmente dos mitades que se complementan el pueblo en sí y lo que queda al otro lado de las montañas. Creo que la atribución de ciertas virtudes ideales a Extremadura es consecuencia de dicha división conceptual y del carácter complementario de las dos mitades que se tocan en Puerto Castilla. Mientras que dentro del pueblo las cosas se organizan conforme al principio del *torno* para procurar la igualdad, y, por lo tanto, se concibe que funcionan siguiendo un movimiento de rotación, las relaciones con Extremadura se mueven en una dirección lineal arriba y abajo, la cual, en lugar de procurar la igualdad, lo que persigue es la fertilidad. Podríamos calificarlo como un movimiento nupcial; es el encuentro de dos mitades complementarias, del que se desprende fertilidad y la continuidad de todo un modo de vida. Una mujer joven del pueblo, ahora casada y residente en Madrid, dijo una vez que, para la gente de La Nava, Extremadura es como “un espejismo”. Un espejismo necesario, podríamos añadir.

BIBLIOGRAFÍA

- BARRIENTOS ALFAGEME, G. (1978). *El Valle Alto del Tormes (Gredos y Aravalle: estudio geográfico)*. Caja Central de Ahorros y Préstamos de Ávila.
- BARROSO GUTIÉRREZ, F. (1985). "Los moros y sus leyendas en la serranía de Las Jurdes". *Revista de Folclore*, 50. Valladolid: Caja de Ahorros Popular.
- BEHAR, R. (1986). *Santa María del Monte*. Princeton University Press.
- BRANDES, S. (1975). *Migration, Kinship, and Community*. Nueva York: Academic Press.
- CAMPBELL, J. K. (1964). *Honour, Family and Patronage*. Oxford: Clarendon Press.
- CARO BAROJA, J. (1974). *Ritos y mitos equívocos*. Madrid: Ediciones Istmo.
- CENSO AGRARIO DE ESPAÑA. 1972. *Primeros resultados - Ávila*, Madrid: Instituto Nacional de Estadística.
- COSTA, J. [1983 (1898)]. *Colectivismo agrario en España*. Zaragoza, Guara.
- DÍAS, J. [1981 (1953)] *Río de Onor-Comunitarismo Agro-Pastoral*. Lisboa: Edit. Presença.
- DU BOULAY, J. (1982). "The Greek Vampire: A Study of Cyclic Symbolism in Marriage and Death". *Man*, 17-2, pp. 219-38.
- FREEMAN, S.T. (1970). *Neighbors-The Social Contract in a Castilian Hamlet*. Chicago U.P.
- FREEMAN, S.T. (1987). "Egalitarian structures in Iberian social systems: the contexts of turn-taking in town and country". *American Ethnologist*, 14.
- FRIEDL, J. (1987). *Kippel: A Changing Village in the Alps*. Holt, Rinehart, Winston, Nueva York.
- LEMA, P. (1978). *Tourem*. Centro de Estudios Geográficos da Universidade de Lisboa.
- NEEDHAM, R. (1973). *Right and Left*. Chicago U.P., Londres.
- O'NEILL, B. J. (1987). *Social Inequality in a Portuguese Hamlet*. Cambridge U.P.
- OTT, S. (1980). "Blessed Bread, 'First Neighbours' and Asymmetric Exchange in the Basque Country". *Archives Européennes de Sociologie*, 21, pp. 48-58.
- OTT, S. (1981). *The Circle of Mountains - A Basque Shepherding Community*. Oxford: Clarendon Press.
- PINA-CABRAL, J. de (1986). *Sons of Adam, Daughters of Eve*. Oxford: Clarendon Press.

Currículos

Juan José Prat Ferrer (Cuba, 1953) recibió el título de Doctor of Philosophy por la Universidad de California en 1989. Su tesis doctoral *Estructura y significado de los Milagros de Nuestra Señora de Gonzalo de Berceo* fue un estudio de cómo la antigua tradición de los milagros marianos se manifestaba en la Castilla del siglo XIII; en esta misma universidad, entre 1984 y 1986, cursó un máster, especializándose en Dialectología y Lingüística Diacrónica, y en Literatura Hispanoportuguesa anterior a la Edad Moderna. Ha cursado también el programa de estudios de doctorado "Cultura y Comunicación para la Sociedad de la Información" en la Universidad SEK de Segovia y ha depositado la tesis doctoral titulada *El desarrollo conceptual de la folclorística, sus paradigmas y constructos: De la supervivencia de las tradiciones populares a la transmisión del patrimonio intangible*, que defenderá en las próximas semanas.

Ha trabajado en seis universidades de Estados Unidos y España: University of California, Los Ángeles, donde fue Teaching Assistant (1985-1988) y Teaching Consultant (1988-1989); Yale University (1989-1991), donde fue Assistant Professor; Saint Louis University, Madrid Campus (1991-1992), donde ejerció el cargo de Academic Vice Dean; Universidad Europea de Madrid-CEES (1992-1995), donde trabajó como profesor de Inglés y Español; Residencia Universitaria Leonardo da Vinci de la Universidad Europea de Madrid. (1995-1997), donde ejerció el cargo de director; Colegio Mayor Galileo-Galilei, adscrito a la Universidad Politécnica de Valencia (1997-1998), donde también ejerció el cargo de director; Universidad SEK de Segovia (1999-), donde ha ejercido, primero, como jefe del Departamento de Idiomas y, luego, como coordinador de Filología del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales.

Ha publicado un libro y varios artículos sobre folclorística; ha dado conferencias sobre temas folclóricos, en especial sobre mitología y leyendas contemporáneas, así como sobre creencias. Interesado en el proceso de aprendizaje de lenguas, es autor de un libro de texto para la enseñanza del inglés y de varios artículos y conferencias sobre metodología de la enseñanza de idiomas. También ha escrito varios artículos sobre literatura española.

Como creador literario ha publicado poesía de corte clásico y es autor de una colección de cuentos publicada en Nueva York en la década de los setenta por el suplemento cultural del *Diario La Prensa*. Durante su etapa neoyorquina participó como actor y asistente de dirección en dos piezas en teatros latinos de la ciudad.

Ha sido miembro fundador de Los Angeles Men's Place (Asilo-Hogar para Enfermos Mentales sin Techo) en 1985 en su puesta en marcha. Anteriormente había trabajado en la Miami School for the Mentally Retarded (1979. Primavera-Verano). Ha trabajado en la Bolsa: Merrill Lynch (Wall Street, Nueva York, 1975-1979) y E. F. Hutton (Los Ángeles, 1981-1984).

Luis Resines Llorente nació en Valladolid en 1943. Cursó estudios eclesiásticos en Valladolid y Salamanca, obteniendo el doctorado en Teología en la Universidad Pontificia; completó dichos estudios con la especialización en Catequética en el Instituto Superior de Pastoral, de Madrid. Ordenado en 1967, ha ejercido diversos ministerios en su diócesis vallisoletana. Imparte las asignaturas de Pastoral y Catequética en el Estudio Teológico Agustiniانو, de Valladolid, así como Religión en los Institutos de Enseñanza Secundaria Condesa Eylo y Pinar de la Rubia.

Obras suyas son: *Catecismos de Astete y Ripalda*, Edición Crítica, Madrid, 1987; *La fe maltratada*, Valladolid, 1988; *Jerónimo de Ripalda. Doctrina christiana con una exposición breve*, Salamanca, 1991; *Catecismos americanos del siglo XVI*, Salamanca, 1992; *Hernando de Talavera, prior del Monasterio de Prado*, Salamanca, 1993; *Las raíces cristianas de América*, Santa Fe de Bogotá, 1993; *Historia de la catequesis en Valladolid*, Valladolid, 1995; *La catequesis en España*, Historia y Textos, Madrid, 1997; *La era del bien y del mal*, Uruña, 2001; *Historia de la catequesis en Castilla y León*, Salamanca, 2002; *El catecismo de Valladolid de 1322*, Valladolid, 2003; colaboración en *La santa misión*, Uruña, 2003; colaboración en *Juego de la oca*, Uruña, 2005.

Ramón García Mateos nació en Salamanca un 30 de septiembre de 1960. Ha vivido en Salamanca –en el pueblo de Cerralbo, de donde guarda el poso indeleble de la infancia y el sabor a tierra y luz de las palabras–, Galicia –en O Barco de Valdeorras, territorio fronterizo y lejanamente mágico– y Cataluña –en Reus, patria de Gabriel Ferrater, y Cambrils, localidad marinera en la que actualmente reside–. Cursó estudios de Filología Hispánica en la Universidad de Barcelona; ejerce la docencia en el Instituto de Enseñanza Secundaria de Cambrils (Tarragona), labor que durante nueve años compaginó con la de profesor asociado de Literatura Española en la Universidad Rovira i Virgili de Tarragona.

Es autor de los libros de poemas: *De una eterna voz* (1986), conjuntamente con Leopoldo de Luis; *Triste es el territorio de la ausencia* (1998), que obtuvo el Premio de Poesía Blas de Otero 1997; *Como el faro sin luz de la tristeza* (2000), ganador del Premio González de Lama 1999; *Lo traigo andado* (2000); *De ronda y madrugada* (2001), accésit al Premio Internacional de Poesía Ciudad de Torreveja, y *Morfina en el corazón* (2003), que obtuvo el Premio Rafael Morales. Asimismo sus versos han visto la luz en distintas antologías (entre otras: *Un siglo de sonetos en español*, 2000; *Al aire nuevo. Antología de poesía española actual*, 2001, y *11-M: poemas contra el olvido*, 2004) y revistas literarias, tanto españolas como extranjeras.

Ha publicado numerosos trabajos de investigación, centrados especialmente en el análisis de la relación literatura-folclore, entre los que destacamos el libro *Del 98 a García Lorca. Ensayo sobre tradición y literatura* (1998). En la actualidad trabaja sobre lo que será su tesis doctoral, un estudio exhaustivo acerca de la obra poética de José Agustín Goytisolo; en recuerdo y homenaje del escritor catalán, coordinó y editó el volumen misceláneo *Tempestades de amor contra los cielos. Homenaje a José Agustín Goytisolo* (2000). Asimismo es editor de la antología *Palabras frente al mar* (2003).

Ha traducido al castellano la poesía completa del poeta catalán Gerard Vergés, que ha visto la luz bajo el título *La raíz de la mandrágora* (2005).

Fue fundador y codirector de la revista *La Poesía, Señor Hidalgo*.

Mariana Masera obtuvo su doctorado en la Universidad de Londres (Queen Mary and Westfield College). Actualmente es investigadora del Seminario de Poética del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM e imparte clases en la Licenciatura y en el Postgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha publicado artículos en revistas especializadas. Ha publicado libros como: *“Que non dormiré sola, non”: la voz femenina en la antigua lírica hispánica* (2001), *La otra Nueva España: la palabra marginada en la colonia* (2002), *Literatura y cultura populares de la Nueva España* (2004). Forma parte del

Comité de redacción de la *Revista de Literaturas Populares*. Fundó el congreso de Lyra Mínima Oral que se realizó en Londres en 1996; Alcalá de Henares, 1998; Sevilla, 2001 y Salamanca, 2004. Es coordinadora del Seminario Permanente “*La otra palabra: literatura y cultura populares de la Nueva España*”.

Luis Díaz Viana, impulsor en Castilla y León de una línea de investigaciones sobre la cultura popular que no quedarán fuera del marco académico, sino que se beneficiarán del aporte teórico de los estudios sobre el folclore debido a la antropología, realiza una múltiple labor de gestión institucional: fundador del Centro Castellano de Estudios Folclóricos y director del proyecto de creación de un Instituto de Estudios Etnológicos de Castilla y León, será fundador también y primer presidente de la Asociación de Antropología de Castilla y León y coordinador del Primer Congreso de Etnología y Folklore en esa comunidad.

Es, en la actualidad, científico titular del Consejo Superior de Investigaciones Científicas en el Departamento de Antropología de España y América del Instituto de Lengua Española del Centro de Humanidades (CSIC). También ha desempeñado con anterioridad otros puestos académicos, como investigador asociado del Departamento de Antropología en la Universidad de California en Berkeley; profesor titular de Antropología Social en la Universidad de Salamanca e –inicialmente– catedrático de Lengua y Literatura Española en varios institutos. Es, además, miembro del Consejo de Redacción de la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* del CSIC, y creador y director de la Colección de Antropología y Literatura de la Editorial Senda. Entre otros premios, le fue concedido –en 1987– el Premio Nacional de Investigación Cultural Marqués de Lozoya del Ministerio de Cultura (al mejor artículo). Miembro de comités científicos internacionales, es evaluador del Standing Committee for the Humanities de la European Science Foundation y ha participado en la edición de varios diccionarios españoles de Antropología y Sociología, habiendo coordinado la elaboración de varias entradas del *Biographical Dictionary of Anthropology* (Londres, Routledge, 2004).

Especializado en el estudio de la cultura popular y la literatura oral, Luis Díaz ha publicado una ingente obra sobre estos temas en España y fuera de ella. Entre otros trabajos de investigación y ensayo, ha escrito o ha coordinado: *Rito y tradición oral en Castilla y León* (Valladolid, Ámbito, 1984), *Aproximación antropológica a Castilla y León* (Barcelona, Anthropos, 1988), *El Romancero* (Madrid, Anaya, 1990), *Música y culturas* (Madrid, Eudema, 1993), *Castilla y León: Imágenes de una identidad* (Valladolid, Ámbito; 1997), *Los guardianes de la tradición. Ensayos sobre la “invención” de la cultura popular* (Oizartzun, Senda, 1999), *Palabras para el pueblo*, 2 vols. (Madrid, CSIC, 2000-2001), *El regreso de los lobos. La respuesta de las culturas populares a la era de la globalización* (Madrid, CSIC, 2003), *El nuevo orden del caos: Consecuencias socioculturales de la globalización* (Madrid, CSIC, 2004) y *La antropología como pasión y como práctica. Ensayos in honorem Julian Pitt-Rivers* (Madrid, CSIC, 2004). Es, asimismo, editor o coeditor de colecciones ya “clásicas” de literatura oral como *Cuentos populares de España*, de Aurelio M. Espinosa (Madrid, Espasa-Calpe, Colección Austral, 1992). También ha colaborado en obras colectivas coordinadas por otros autores, como *Iberian Identity* (Berkeley, California University Press, 1990), *España vista por los antropólogos* (Madrid, Júcar, 1991) y *Etnología de las Comunidades Autónomas* (Madrid, CSIC-Doce Calles, 1996). Actualmente, forma parte del Grupo de Investigación Antropológica en Patrimonio y Culturas Populares del CSIC. Colaborador

habitual del periódico *El Mundo de Castilla y León*, es autor de siete libros de poemas publicados y de los textos de algunas grabaciones discográficas. Recientemente ha recibido el Premio Nacional de Folclore Agapito Marazuela 2006.

Carlos Blanco Álvaro nació en Segovia. Es periodista y licenciado en Derecho, con postgrado de especialización en Derecho Empresarial por la Universidad Politécnica de Madrid. Durante varios años fue jefe de Programación de la Cadena SER en Castilla y León y ha dirigido y presentado en Radio Madrid varios programas de difusión nacional, entre ellos el magazine de los fines de los semana *A vivir que son dos días*. A finales de los años ochenta trabajó en Televisión Española. Es columnista de *El Norte de Castilla* y durante tres años fue subdirector del periódico (editado por el Grupo Prisa): *El Día de Valladolid*.

Desde octubre de 2003 es director regional de Contenidos de la Cadena SER en Canarias. Especialista Universitario en Estudios sobre la Tradición, postgrado de la Universidad de Valladolid, es autor de varios libros sobre esta materia, entre los que pueden destacarse: *Las fiestas de aquí* (Ámbito, 1983), *Guía festiva de Valladolid* (Ámbito, 1989), *De año y vez* (Ámbito, 1993) y *Sepúlveda y el Duratón* (Ámbito, 1997) que fue Premio Fray Luis de León 1998. Y en lo que respecta al mundo de la comunicación: *El periódico en la escuela* (Junta de Castilla y León y *Entrevistas* (Ámbito, 2003).

Es coautor de seis libros más, entre ellos: *Castilla como necesidad*, editado en 1980 por la editorial madrileña Zero-Zyx.

Gonzalo Abril (Palencia, 1951) es doctor en Filosofía y catedrático de Teoría General de la Información en la Universidad Complutense de Madrid. Ha ejercido la docencia en numerosas universidades españolas y de América Latina. Realiza su actividad investigadora en estudios semióticos, análisis del discurso, estudios culturales y de la comunicación, con especial dedicación a las culturas de masas y a los discursos de la información.

Entre sus publicaciones destacan: *Mirar lo que nos mira: Análisis crítico de textos visuales* (Ed. Síntesis, en prensa), *Cortar y pegar. La fragmentación visual en los orígenes del texto informativo* (Cátedra, 2003), *Presunciones II. Ensayos sobre comunicación y cultura* (Junta de Castilla y León, 2003), *Teoría General de la Información. Datos, relatos y ritos* (Cátedra, 1997, 2005, 2.ª ed.), *Presunciones* (Junta de Castilla y León, 1988), *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual* (Cátedra, 1982, 1999, 6.ª ed.).

Miembro de los consejos de redacción de La Balsa de la Medusa, CIC-Cuadernos de Información y Comunicación, I/C-Revista Científica de Comunicación e Información, Política y Sociedad, Escritura e Imagen, El Rapto de Europa, GHREBH-Revista Digital do Centro Interdisciplinario de Semiótica de la Cultura e Dos Midia.

Juan Antonio Pérez Millán (Algeciras, 1948). Licenciado en Historia y diplomado en Psicología por las Universidades Civil y Pontificia de Salamanca. Técnico superior de Cultura del Ayuntamiento de Salamanca desde 1981. Fue director general de Promoción Cultural de la Junta de Andalucía (1982-84), director de la Filmoteca Española (1984-1986), consejero de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León (1986-1987) y editor de Publicaciones de la Semana Internacional de Cine de Valladolid (1989-2004). Actualmente es coordinador de la Filmoteca de Castilla y León, desde 1990, y profesor de Lenguaje Audiovisual en la Facultad de Bellas Artes de la Universidad de Salamanca, desde 1991.

A partir de 1971 ha publicado críticas y ensayos sobre cine en diversas revistas de información general y especializadas, así como aportaciones a obras colectivas, y los libros *Sergei M. Eisenstein: "La huelga"* (Salamanca, 1975), *Joris Ivens: "Paralelo 17. La guerra del pueblo"* (Salamanca, 1976), *Nikita Mihalkov. En busca de la armonía*, (Valladolid, 1988), *Pilar Miró, directora de cine*, (Valladolid, 1992), *Pasqualino de Santis. El resplandor en la penumbra* (Valladolid, 1993), *La memoria de los sentimientos. Basilio Martín Patino y su obra audiovisual* (Valladolid, 2002) y *Jerzy Kawalerowicz. Un cineasta entre el poder y la gloria* (Huesca, 2003).

Antoni Rossell es profesor titular de la Universitat Autònoma de Barcelona. Licenciado en Filología Clásica y Románica, ha realizado numerosas publicaciones sobre literatura y música. Entre sus últimas publicaciones están: *Literatura i Música a l'Edat Mitjana: vol. I Èpica*, vol II, *Lírica* (Dinsic-Barcelona, 2004). Es director del Arxiu Occità (Institut d'Estudis Medievals) de la Universitat Autònoma de Barcelona. Director e intérprete de música medieval. Creador y director del C. Courtly Music Consort. Entre sus últimas grabaciones se pueden destacar: *Trobadors Catalans* (Columna-Música, 2003), *Los romances del Quijote Catalans* (Columna-Música, 2005), *Las cantigas de Santa María y Galicia* (Consello da Cultura Galega, 2005).

Pedro Manuel Piñero Ramírez, su bibliografía contiene en la actualidad 140 títulos (notas, reseñas, colaboraciones en obras colectivas, artículos, ponencias y comunicaciones en congresos nacionales e internacionales, monografías, ediciones críticas, libros especializados, libros de texto...).

Obras más destacadas sobre: *La Celestina*, *Romancero medieval*, *Santa Teresa*, *Lazarillo y sus continuaciones*, *Libro de los retratos* de Francisco Pacheco, Mateo Alemán, Cervantes, épica culta, comedia española, romancero de la tradición moderna, lírica popular de tipo tradicional, etc.

Director de la obra *Romancero general de Andalucía*, de la que han aparecido ya dos volúmenes: *Romancero de la Provincia de Cádiz* y *Romancero de la provincia de Huelva*. En preparación, *Romancero de la provincia de Sevilla*.

Director del Grupo de Investigación Romancero de la Tradición Moderna en Andalucía y América (HUM 316).

Director del área de Literatura Oral de la Fundación Machado. Director de la colección "De Viva Voz" de esta Fundación.

Organización y dirección de reuniones científicas relevantes nacionales e internacionales: Ciclo de lecciones en homenaje a Marcel Bataillon (Universidades españolas - Universidad de Burdeos), celebrado en la Facultad de Filología de la Universidad de Sevilla, mayo de 1978. Actas publicadas.

IV Coloquio Internacional del Romancero, organizado por la Fundación Machado y celebrado en Sevilla-El Puerto de Santa María-Cádiz, junio de 1987. Actas publicadas.

Dirección (en colaboración el doctor Christian Wentzlaff-Eggebert) del Simposio Internacional "Sevilla en el imperio de Carlos V: encrucijada entre dos mundos y dos épocas", celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Colonia (junio de 1988). Actas publicadas.

Director de los Cursos de Otoño de la Universidad de Sevilla (1990-1995).

Simposio Lírica Popular / Lírica Tradicional dedicado a don Emilio García Gómez *in memoriam*, celebrado en marzo de 1996 en la Universidad de Sevilla. Actas publicadas.

Encuentro Internacional sobre el Romancero. Homenaje a Paul Bénichou, organizado por la Fundación Machado y celebrado en la Facultad de Filología de la Universidad de Sevilla (octubre de 1999). Actas publicadas.

Seminario Internacional sobre Mateo Alemán. Cuarto Centenario de la Publicación del "Guzmán de Alfarache" (1599-1999), celebrado en la Universidad de Sevilla (noviembre de 1999). Actas publicadas.

Congreso Internacional Lyra Minima Oral III: "De la Canción de Amor Medieval a las Soleares", organizado por la Fundación Machado y la Universidad de Sevilla (noviembre de 2001), Actas publicadas.

Homenaje a Francisco Márquez Villanueva, 5 de mayo de 2005. Editor de *Dejar hablar a los textos*. Homenaje a Francisco Márquez Villanueva, 2 vols., Sevilla, Universidad de Sevilla, 2005. Director del Simposio Internacional La Memoria de Sefarad. Historia y Cultura de los Sefardíes, organizado por la Fundación NODO "Entre Oriente y Occidente" y la Universidad de Sevilla, celebrado en la Universidad de Sevilla, del 7 al 9 de noviembre de 2005.

Miembro del Consejo Asesor de varias revistas profesionales.

Socio fundador y primer presidente de la Fundación Machado (1985 a 1993). Miembro permanente de su Patronato.

Ha recibido en dos ocasiones el Premio Archivo Hispalense de Monografías.

Posee la Medalla de Oro de la Universidad de Colonia.

José Manuel Pedrosa es profesor titular de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada en la Universidad de Alcalá. Es especialista en literatura oral, mitología comparada y antropología cultural. Ha sido profesor visitante y conferenciante en muchas universidades de todo el mundo. Ha escrito o editado una treintena de libros y casi trescientos artículos científicos. Entre sus libros hay títulos como *Las dos sirenas y otros estudios de literatura tradicional (De la Edad Media al siglo xx)* (1995), *Tradición oral y escrituras poéticas en los Siglos de Oro* (1999), *Entre la magia y la religión: oraciones, conjuros, ensalmos* (2000), *Bestiario. Antropología y simbolismo animal* (2002), *El cuento popular en los Siglos de Oro* (2004), *La autoestopista fantasma y otras leyendas urbanas españolas* (2004) y *La historia secreta del Ratón Pérez* (2005). Es codirector de las revistas *Oráfrica* y *Culturas Populares: Revista Electrónica*.

William Kavanagh es doctor en Antropología Social por la Universidad de Oxford y profesor de Antropología en la Universidad CEU San Pablo y en la Universidad Pontificia Comillas, ambas en Madrid. Es autor del libro *Villagers of the Sierra de Gredos* y de la película documental del mismo título de la serie *Disappearing World* de la Granada Televisión del Reino Unido, además de numerosos artículos publicados. Ha realizado trabajos de investigación antropológica en Castilla y León, en Galicia y en Portugal. Es miembro del Royal Anthropological Institute, Association of Social Anthropologists of the Commonwealth, European Association of Social Anthropologists y de la Asociación de Antropología de Castilla y León Michael Kenny, entre otras.