

Revista de **FOLKLORÉ**

N.º 293



Nicolás Bartolomé Pérez ■ Fernando Lázaro Palomino
José Luis Puerto ■ Jorge Urdiales Yuste
Jaime L. Valdivielso Arce

Editorial

A lo largo del pasado siglo XX, los Museos –cualquiera que fuese su origen y contenido– han ido ajustando su idea primitiva, así como sus características de funcionamiento, a la realidad. Esa realidad ha venido determinada por una constante social que se podría resumir en la palabra “comunicación”. El siglo XX ha sido un periodo de tiempo en el que cualquier acto, por individual o intrascendente que nos pareciese, tenía un reflejo en la pantalla o en el escenario sobre el que personas y colectivos desarrollaban su papel. La comunicación, pues, no ha sido sólo un concepto relacionado con la formación o la información del individuo, sino un sistema organizado para conseguir que todos aquellos conocimientos o noticias que se producían o se generaban, llegasen de forma adecuada o atractiva al receptor.

Los Museos no han estado de espaldas a esa tendencia y los distintos niveles que componían su organización interna no han podido mantener por más tiempo una estratificación que conllevara aislamiento o supusiera falta de comunicación entre los profesionales dedicados a la actividad museística. Es evidente que la idea que el director o el conservador de un Museo pretenden transmitir, debe ser reconocida en toda su dimensión por quien va a montar la exposición o la colección museística y por quien va a preparar y ordenar los materiales didácticos para visitantes. Estos, a medida que ha ido avanzando el tiempo, han ido aumentando las posibilidades de integrar la idea o ideas comunicadas por la colección en su propia formación y han dejado de ser, por tanto, simples espectadores. Es curioso, porque esta actividad intelectual contrasta con la actitud pasiva que el individuo de hoy muestra hacia aquellos actos –fiestas, costumbres, etc.– en que tradicionalmente el ser humano se integraba en la colectividad a través de una participación consciente o inconsciente. Andreas Huyssen, para quien el individuo de hoy suple el ancestral temor al olvido con un reverencial respeto al pasado, descubría en un curioso trabajo periodístico la coincidencia temporal que vincula el interés actual hacia los museos con el aumento de las cadenas de televisión y de su programación. Al hablar de que el individuo moderno busca en el museo un contacto con objetos reales frente a la irrealidad que contempla en la pantalla, observaba que, sin embargo, en los antiguos museos la exhibición de aquellos objetos perseguía precisamente lo contrario, es decir, sacarlos de “su realidad” para ofrecer de ellos otra lectura. La aparente antinomia no es tal si consideramos que el museo y sus objetos sirven en cualquiera de los casos de factor de equilibrio al individuo.



S U M A R I O

	Pág.
La fiesta de Santa Brígida en León: una celebración invernada preludio de la primavera.....	147
Nicolás Bartolomé Pérez	
Dos costumbres muy antiguas: el relinchido y la covada	162
Jaime L. Valdivielso Arce	
Comprender a Delibes.....	167
Jorge Urdiales Yuste	
Un motivo legendario: el amurallamiento de la ciudad o población. (Dos ejemplos salmantinos: Ciudad Rodrigo y Monleón).....	169
José Luis Puerto	
Sobre la Semana Santa y la Pascua en Aranda de Duero. La Bajada del Ángel	176
Fernando Lázaro Palomino	

LA FIESTA DE SANTA BRÍGIDA EN LEÓN: UNA CELEBRACIÓN INVERNAL PRELUDIO DE LA PRIMAVERA

Nicolás Bartolomé Pérez

La fiesta de Santa Brígida plantea uno de los interrogantes más interesantes de la cultura popular leonesa por diferentes motivos: en primer lugar, esta festividad no se celebra en otras zonas de España, al menos no con los caracteres que encontramos en León; por otro lado, no se encuentra rastro de culto a Santa Brígida en tierra leonesa a excepción de la fiesta que vamos a estudiar, es decir, no existe en la actualidad, hasta donde conozco, ningún templo donde se venera a la abadesa irlandesa o que se halle bajo su advocación, ni tampoco tengo constancia de que existieran en el pasado. Pero quizá la cuestión más destacada sobre esta fiesta la descubrimos en los vínculos con las celebraciones en honor de Santa Brígida propias de Irlanda y Escocia que se mantuvieron hasta el siglo XX, lo que constituye un fascinante enigma histórico y etnográfico. Es preciso señalar que la fiesta leonesa de Santa Brígida ya ha sido tratada por José Luis Alonso Ponga en diferentes publicaciones, pero de modo especial en un interesantísimo artículo contenido en el libro *Tradiciones y costumbres de Castilla y León* en el que este autor leonés hace gala del rigor a que nos tiene acostumbrados en todos sus trabajos. Este artículo quiere ser una relectura del estudio de Alonso Ponga completando y ahondando la investigación iniciada por él sobre esta singular celebración leonesa.

1.- "SANTA BRÍGIDA Y SAN TORMENTERO, EL PRIMER DÍA DE FEBRERO"

El día uno de febrero y su víspera los mozos de las aldeas de las riberas y de las tierras llanas leonesas celebraban una fiesta de especiales características dedicada a Santa Brígida. En la actualidad las tradiciones referidas a ese día se han perdido (1) pero hasta hace poco la celebración, ciertamente degradada ya, se mantuvo en forma de merienda de hermandad entre los mozos de los pueblos leoneses el primer día de febrero o el fin de semana más próximo a esa jornada (2).

Para describir la fiesta tal y como era hasta hace pocas décadas voy a partir de los datos recogidos en Alija de la Ribera, localidad situada a ocho kilómetros al sur de la ciudad de León sobre la ribera del río Bernesga, y que forma parte de la comarca tradicional de La Sobarriba. En este lugar, hasta la década de los años cincuenta del pasado siglo

aproximadamente y conforme a los testimonios recogidos en la zona, los mozos hacían una cuestación de comida casa por casa la tarde-noche del 31 de enero, víspera del día de Santa Brígida, y con el producto de la colecta celebraban una merienda. Terminada la misma los mozos subían por turnos a la torre de la iglesia donde *voliaban* las campanas durante toda la noche; con esta operación se impedía que los "diablos que amasan la piedra" pudieran trabajar y fabricar el pedrisco con el que destrozar las cosechas, ya que se creía que era durante la noche de Santa Brígida cuando esos diablos preparaban las tormentas (3). Si no se tocaban las campanas ese día se consideraba un mal presagio. El toque de campana empleado era el "tente nube", usado también para deshacer la nube al acercarse las tormentas. Cuando se utilizaba este toque se repetía por lo bajo el siguiente conjuro:

*Tente nube,
tente tú,
que Dios puede
más que tú.*

*Tente nube,
tente palo,
que Dios puede
más que'l diablo.*

El conjuro era una interpretación de lo que decía la campana a la tormenta cuando se empleaba el "tente nube". En Alija siempre había una o dos personas entendidas encargadas de *voliar* las campanas. También en la *contorna* se celebraba el día de Santa Brígida, ya que durante la noche se oían las campanas de los pueblos vecinos del otro lado del río, especialmente se escuchaban las campanas de Torneros y Grulleros. Un refrán del pueblo indica lo señalado de la fecha en la localidad: "Santa Brígida y San Tormentero, el primer día de febrero" (4).

2.- EL DÍA DE SANTA BRÍGIDA EN TIERRA LEONESA

En las aldeas de la comarca de Valencia de Don Juan, la antigua Coyanza, los mozos también celebraban el día de Santa Brígida en términos parecidos a como lo hacían en Alija, al menos hasta mediados del siglo XX. Así, en un libro de erudición local sobre esa zona leonesa se describe cómo los *quintos* (mozos de reemplazo) del lugar de Izagre

tocaban las campanas a tente nube la víspera de Santa Brígida por la noche. A la mañana siguiente los mozos se disfrazaban de *brígidos*, es decir, se vestían con ropas grotescas que embadurnaban y de esta guisa recorrían las calles dando la serenata a los vecinos tocando almireces y hierros, y portando ruecas y husos. Los vecinos correspondían a los *brígidos* dándoles embutidos, huevos y vino para celebrar a continuación una merienda (5).

Sin embargo, la mejor descripción de esta fiesta nos la ofrece José Luis Alonso Ponga en el referido estudio que se centra en la comarca de Los Oteros. En esa zona los mozos convocados por el más viejo de ellos o por el alcalde de los mozos, se reunían el 31 de enero al anochecer y mientras unos iniciaban la ronda por el pueblo, otros subían al campanario durante toda la noche para tocar el “tente nube”. El motivo para emplear este toque de campana era el mismo que en Alija: conjurar a los *renuberos*, ya que así no podían amasar la piedra al quedar aturdidos con el son de las campanas, con ello se preservaban las cosechas del granizo. Como pago por esta operación el alcalde del pueblo convidaba a los mozos a vino, escabeche y pan. A la mañana siguiente los mozos recorrían el pueblo casa por casa en una cuestación denominada “sacar los torreznos”, encabezada por un mozo vestido de Brígida, con saya negra, chambrá y un pañuelo también negro, esto es, caracterizado como una vieja que además llevaba rueca y huso como si estuviera hilando. A continuación iban los demás mozos con una cesta donde recogían los huevos que les daban y con una horca de hierro donde espetaban chorizos, jamón y tocino. Cuando un vecino les obsequiaba con algo los jóvenes respondían con esta bendición para proteger las viñas:

¡Qué santa Brígida te preñe los barcillares!

Pero si un vecino no les daba nada contestaban con esta imprecación:

¡Ojalá se te apedreen!

Con el producto de la colecta la mocedad celebraba una merienda en la tarde del primero de febrero (6).

En Valdevimbre la víspera de Santa Brígida tocaban las campanas a “tente nube” dos horas seguidas al anochecer porque se creía que ese día se engendraban las nubes y tocando las campanas se alejaban del pueblo las tormentas (7). En Villabalter, municipio de San Andrés del Rabanedo, también aparece documentada la costumbre de tocar las campanas de la iglesia la víspera del día de Santa Brígida con la pretensión de alejar las nubes que en la primavera amenazaban las cosechas. En esta zona la interpretación que se hacía del “tente nube” era muy curiosa al sumar al conjuro el refrán

de Alija que ya vimos, y otro refrán que resume los *dísantos* de febrero en León:

*Tente nube, tente tú,
que Dios puede más que tú,
tente tú, tente tú.
Santa Brígida y Santo Mortero
el primer día de febrero,
el segundo candelero,
y el tercero blasero* (8).

En Castilfalé el protagonismo de los mozos en la festividad de Santa Brígida se reflejaba en que ese día los quintos escenificaban el rito de paso de rapaz a la edad adulta, y para ello los mozos que eran llamados a filas en el año realizaban una cuestación por las casas del pueblo denominada “sacar el torrezno”, y que consistía en solicitar a los vecinos la consabida aportación de huevos y tocino que posteriormente eran vendidos para obtener el dinero necesario con el que celebrar una merienda colectiva (9). José Luis Puerto, por último, constata en Torneros la celebración de la fiesta de Santa Brígida (10) donde ha recogido el mismo refrán que se conoce en Alija de la Ribera, localidad cercana a aquella situada en la ribera opuesta del río Bernesga.

3.- REFERENCIAS ANTIGUAS A LA CELEBRACIÓN DE LA FIESTA DE SANTA BRÍGIDA, ESPECIALMENTE EN LA DIÓCESIS DE LEÓN

La primera descripción de la fiesta de Santa Brígida es del siglo XIX y apareció en la publicación *La España Ilustrada*, donde un autor que firmaba con el apodo de “Fray Gerundio” escribió lo siguiente en el año 1837:

“Hay un pueblo que cree haber asegurado la cosecha de granizo y piedra de las nubes del verano con haber estado tocando toda la noche de la víspera de Santa Brígida volteando las campanas, espantando por este medio los pícaros renuberos” (11).

Aunque los datos que nos oferta este desconocido autor son muy escasos y no se indica la zona donde se constató esta costumbre, no cabe duda de que la misma es de origen leonés tanto por el apodo del autor, como por la referencia a los *renuberos*, genios de la tormenta que reciben esa denominación en tierra leonesa.

La existencia de la fiesta de Santa Brígida en otras comarcas leonesas, su antigüedad y la importancia de esta celebración para los campesinos está documentada en las ordenanzas concejiles leonesas, así como en diversa documentación parroquial de varios lugares leoneses. En Alcuetas de los Oteros, donde se ha constatado la celebración popular de Santa Brígida, ese día era festivo por imponerle el voto que recaía sobre tal jornada co-

mo se consigna en la *Memoria de los aniversarios y rentas de fábrica de la iglesia parroquial de Nuestra Señora de la Natividad de esta villa de Alcuetas*, del año 1786 (12).

En el capítulo tercero de las ordenanzas de Reliegos del año 1676, se señala lo siguiente:

“Item ordenaron y mandaron que de aquí adelante se guarden las fiestas de coto que el dicho lugar ha guardado siempre que son el día de San [ilegible, pero debe de ser san Julián] a siete de enero y el día de Santa Eugenia que es a treinta y uno de dicho mes, y el día de Santa Brígida, primero de febrero (...). Las cuales dichas fiestas tengan obligación todos los vecinos del dicho lugar a guardar como las demás fiestas del precepto de la Iglesia y los oficiales del Concejo tengan cuidado de que se guarden, y el que no lo cumpliera pague de pena real y medio irremisiblemente” (13).

Vemos como antiguamente en Reliegos el día de Santa Brígida era fiesta de guardar, así como su víspera el día de Santa Eugenia, pero no porque lo estableciera así la Iglesia sino porque era una obligación impuesta por el Concejo bajo pena de multa.

Idéntica prohibición existía en el lugar de Cuevas (comarca de La Secueda) cuyas ordenanzas del año 1675, en su capítulo 21, señalan:

“Ordenaron que por cuanto este Concejo y sus vecinos por voto el día de Santa Brígida, San Jorge, San Manes, San Roque y Santa Bárbara, mandaron que desde aquí adelante, se guarden, y que ninguna persona trabaje en semejantes días, pena de un real a cada persona que trabajare sin cuita alguna” (14).

Las ordenanzas de Rivas de la Valduerna del año 1755, también recogen la misma prescripción en su capítulo 2, titulado “Fiestas de voto de Concejo”, en estos términos:

“Item ordenamos y mandamos que todas las fiestas de voto de Concejo y procesiones que son el día de Santa Brígida, primero día de febrero, día de San Gregorio de mayo, el día de San Víctorio, a catorce de dicho mes el segundo día de Pascua de Espíritu Santo, que va con la procesión a Nuestra Señora del Castro, a quien habemos (sic) tomado por nuestros abogados que se guarden todo el día y en cada uno de ellos oigan misa todos los vecinos y gente de su casa y en estos días no trabajen en manera alguna en labor y como si fuesen fiestas de precepto de la Iglesia, pena que el que no asistiere pague una azumbre de vino para el Concejo, salvo los que guardasen el vaquero mayor, y asimismo están obligados dichos vecinos a asistir a las procesiones de los días referidos” (15).

En Castrotierra el *Libro de Ordenanzas Municipales del Común* (sin fecha, pero probablemente del siglo XVIII) indica:

“(...) que por quanto los vezinos de dicho lugar tienen devozion de guardar el día de Santa Brígida y el día de San Miguel en la iglesia de Nuestra Señora y en una hermita que esta en el mismo lugar, queremos que sus días se guarden por el propio concejo y qualquiera que se hallare que trabaje en alguno de estos días, que pague un real de pena” (16).

Cuevas, Rivas y Castrotierra son localidades situadas en la diócesis de Astorga, a diferencia de los datos del apartado anterior sobre las celebraciones populares situadas bajo la advocación de Santa Brígida que son de pueblos pertenecientes a la diócesis de León. Alonso Ponga circunscribe el ámbito de la fiesta de Santa Brígida a la antigua diócesis legionense, pero los datos precedentes amplían ese ámbito aunque siempre dentro del territorio leonés (17).

Es cierto que la fiesta de Santa Brígida se celebró también en diversos pueblos actualmente castellanos pero que pertenecieron a la diócesis de León (18) que hasta 1955 abarcaba varias comarcas de las provincias de Valladolid, Palencia y Zamora, y que, en todo caso, formaron parte durante siglos del reino de León. Es el caso, por ejemplo, de Becerril de Campos (Palencia) de donde procede la siguiente noticia datada en el año 1572, en la que se pide la conmutación de determinados votos de villa:

“(...) la villa había hecho voto de guardar el día de Santa Brígida, San Sebastián, Cátedra de San Pedro, San Gregorio Papa, San Felipe, Santo Toribio y no pudiendo cumplir con ello por caer en tiempo ocupado y recaer en daño de los pobres que pierden su jornal, y habiendo pedido a su Ilma. les dispensase del voto, le conmutó por una misa diaria a la hora del alba, por siempre jamás” (19).

En la *Memoria de las fiestas de Votos* en Villalba de los Alcores (Valladolid), del año 1681 se indica el día de Santa Brígida entre dichas fiestas (20).

4.- UNA FIESTA INVERNAL PRELUDIO DE LA PRIMAVERA

La fiesta de Santa Brígida se puede encuadrar dentro del conjunto de las fiestas invernales no sólo por su emplazamiento en el calendario sino también por sus elementos formales como los disfraces, las cuestaciones o el banquete de los mozos. Sin embargo, Julio Caro Baroja en su imprescindible obra *El Carnaval* en la que estudia las fiestas populares invernales en España, no menciona la

celebración de Santa Brígida ni en León ni en ningún otro lugar, a pesar de que los primeros días de febrero marcan un pequeño ciclo festivo dentro del calendario popular español donde se celebran en multitud de lugares, también en tierras leonesas, las Candelas (2 de febrero), San Blas (3 de febrero), y las Águedas (5 de febrero). La fiesta debió de tener más complejidad en otras épocas, pero con el paso de los años fue perdiendo diversos elementos en algunas zonas que sin embargo se conservaron durante más tiempo en otros lugares. De los datos expuestos podemos deducir los siguientes elementos que conformaron la fiesta de Santa Brígida en León (21):

4.1. *El toque de campanas y la protección frente a los renuberos*

La fiesta del día de Santa Brígida daba comienzo la víspera, es decir el 31 de enero al oscurecer. Durante toda la noche los mozos tocaban las campanas con la función de conjurar a los *renuberos*. El procedimiento de tocar las campanas con el fin de alejar las tormentas está bien documentado en León y en buena parte de España (22). La creencia en el poder mágico de las campanas se documenta en muchas comarcas leonesas pero relacionándose en muchos lugares más bien con Santa Bárbara. Por otra parte, la creencia en genios mitológicos de las nubes que provocan las tormentas y dirigen las tempestades, y que en León se denominan *renuberos*, *reñubeiros* y *renubeiros*, ha tenido vigencia en nuestra tierra hasta el siglo XX. Hay quien ha postulado que el *renubero* leonés, el *nubeiro* gallego y el *nuberu* asturiano pueden ser pervivencias folklóricas y degradadas de una antigua deidad de la tormenta y reguladora del tiempo atmosférico (23). En la fiesta de Santa Brígida leonesa se llevaba a cabo este singular rito de protección de las cosechas frente a la principal calamidad que las amenaza, y por ende la subsistencia de los campesinos, personificado en la figura del renubero. La funcionalidad de este aspecto de la celebración se manifiesta en este punto de manera clara.

4.2. *Ubicación de la fiesta en el calendario*

Resulta pertinente detenerse en la fecha de celebración de la fiesta, el día 1 de febrero, situada a mitad del invierno y a medio camino entre el solsticio de invierno (21 de diciembre) y el equinoccio de primavera (el 21 de marzo). Como ya vimos, la fiesta de Santa Brígida es la primera celebración del pequeño ciclo festivo de principios de febrero donde se encuentra la Candelaria, San Blas, y las Águedas, y por esas fechas ya se percibe que los días son más largos y que los rigores del invierno se atenúan. Pero el interés de esta fecha va más

allá de su significación estacional por el hecho de coincidir esta festividad con la del antiguo festival celta de *Imbolc* que se cristianizó colocando tal fecha bajo el patronazgo de Santa Brígida, asunto sobre el que se volverá más adelante. La circunstancia de que la fiesta se sitúe cuarenta días después del solsticio invernal también es un dato de gran interés. C. Gaignebet señala cómo la distribución de las fiestas en el calendario del occidente europeo se articula en torno a períodos cuarentenales que a veces son matizados por otros docenales. Cuarenta son los días que separan el solsticio de invierno del primero de febrero, día de Santa Brígida, y cuarenta días distan hasta la Pascua y los mismos restan para alcanzar la Ascensión y San Juan con una tolerancia que puede ser, también, docenal en función de la movilidad de aquella. Otro período cuarentenal es el que separa el solsticio de verano del primero de agosto, mes que concentra el mayor número de fiestas patronales. Similar número de días faltan para alcanzar el equinoccio otoñal. Igualmente, cuarenta días hay hasta el 1 de noviembre; si desde la mencionada fecha observamos un desplazamiento docenal, se alcanza San Martín, con lo que queda una última cuarentena para llegar al solsticio invernal que da paso al reinicio del ciclo. Asimismo, es de destacar el alto valor simbólico que posee el número cuarenta según explica el propio Gaignebet (24).

Si observamos el calendario festivo leonés vemos como otros hitos festivos destacados también presentan ese mismo desplazamiento cuarentenal en relación con los solsticios y los equinoccios, así el 1 de mayo (fecha de la antigua fiesta celta de *Beltaine*), en relación con el equinoccio primaveral, y el 1 de noviembre (día en que los celtas celebraban la fiesta de *Samain*), en relación con el equinoccio otoñal (25).

4.3. *Una celebración de los mozos*

José Luis Alonso Ponga señala que Santa Brígida es la fiesta de los mozos y corría a cargo de las organizaciones de éstos (26). A este respecto se hace preciso señalar la importancia que en León han tenido las organizaciones, asociaciones o cofradías de mozos como apuntó Caro Baroja:

“En tierra leonesa, donde en cada pueblo hay o había una sociedad de mozos perfectamente organizada, y en la que entraba todo varón a los quince años mediante el pago de vino para los miembros anteriores, al mozo que por sus condiciones elegían por jefe le llamaban «rey». En Sahagún, «rey de mozos» (por alusión a costumbres especiales de determinada época del año); en Oseja de Sajambre, Riaño y Rodiezmo le llaman «alcalde de mozos», y en Mansilla de las Mulas, «mozo mayor». Sociedades semejantes,

que congregadas en determinados días de fiesta celebran comilonas, que se encargan de que ningún forastero haga el amor a las chicas del lugar antes de pagar prenda (una cantidad de vino), tienen como se verá adscrita una serie de ritos y han de cumplir varias funciones misteriosas, y la elección de «rey» se efectúa el día de Reyes, a primeros de año o en fecha próxima” (27).

El estudio en profundidad de las sociedades de mozos en León y sus posibles precedentes prerromanos está por hacer, a pesar de que el insigne antropólogo Julio Caro Baroja apuntó reiteradamente el interés de dichas organizaciones. Eduardo Peralta (28) ha destacado en diversos trabajos que el origen de este tipo de asociaciones de jóvenes que se mantuvieron con especial fuerza y protagonismo en tierra leonesa hasta el siglo XX, se halla en los *männerbünde*, cofradías de hombres solteros propias del ámbito indoeuropeo con funciones iniciáticas, guerreras y rituales cuya presencia se mantuvo en la mitología y en el folclore. Durante las fiestas propias del solsticio de invierno estas fraternidades de jóvenes se disfrazaban de animales y tras nombrar un «rey» causaban el terror en sus aldeas invadiendo las casas, persiguiendo a las jóvenes y cometiendo pequeños hurtos de alimentos y grandes ruidos. Asociaciones de este tipo existieron en toda Europa como los *calusari* rumanos, los *perchten* centroeuropeos, los *kallikantzari* griegos, los *gody* eslavos, así como en la mitad norte de España donde tenemos las organizaciones de *zamarrones*, *guirrios*, *campaneiros*, *cigarrons*, etc. que tienen en común el estar constituidas por jóvenes que se enmascaran y disfrazan durante determinadas fechas vinculadas a las celebraciones invernales con el fin de promover la fertilidad de la tierra mediante la expulsión de los espíritus malignos, ahuyentándolos con el sonidos de los campanos y con los tumultos, depredaciones y luchas que libran. De entre estas cofradías de solteros Peralta destaca especialmente las asociaciones leonesas, como también hizo en otros trabajos Caro Baroja, en las que para ingresar en la sociedad los neófitos al llegar a cierta edad (generalmente los 15 años) debían de someterse a cierta celebración ritual con vino. Entre otras muchas actividades estas asociaciones de los mozos leoneses tenían también un destacado protagonismo en las celebraciones populares del 1 de mayo alrededor del árbol mayo, y también el 1 de noviembre, festividad de Todos los Santos, con la fiesta de la machorra, en la que los mozos tocaban las campanas toda la noche después de celebrar un banquete a base de carnero. Anotamos que en Izagre a los mozos de la comitiva del uno de febrero se les denominaba con un nombre peculiar, *brígidos*, que les vincula especialmente a la santa.

En resumen podemos postular el protagonismo de estas cofradías de mozos en la fiesta de Santa Brígida, los mayos y en Todos los Santos, celebraciones todas ellas de orígenes muy remotos cuyos ecos llegaron prácticamente hasta nuestros días. Es curioso constatar como en las localidades donde se celebraban las fiestas mencionadas se aprovechaban éstas para aceptar a los nuevos miembros en la cofradías moceriles.

4.4. La caracterización de Santa Brígida como una vieja

Aunque la fiesta que estudiamos se sitúe bajo la advocación de una santa no estamos ante una celebración litúrgica pues el culto a Santa Brígida es desconocido en León; el único matiz religioso es la presunta santidad de esta Brígida bajo cuyo patronazgo se sitúa la celebración pero de la que se desconoce en León cualquier dato hagiográfico. Tampoco encontramos en León iglesias, capillas o ermitas dedicadas a la santa, o donde se le dé culto en la actualidad, o se le haya dado en el pasado (29). Por eso no es extraño que en Los Oteros Santa Brígida apareciera caracterizada como una vieja, esto es, uno de los mozos participantes en la comitiva que pedía el aguinaldo se disfrazaba como una mujer vieja que simulaba hilar con rueca y huso, y que para los mozos representaba a la santa. En Izagre los disfraces de la comitiva consistían, según la sucinta descripción dada por García Fernández, en embadurnarse la cara y vestir ropas grotescas.

En las farsas, comparsas y comitivas de las fiestas invernales de la mitad norte de España era frecuente que apareciera una *vieja* entre los figurantes, y cuya presencia puede ser interpretada como la de un personaje arquetípico, aunque también se le podría dar un sentido mítico vinculándola con las inquietantes viejas de los folclores europeos, incluido también el leonés, que tan magistralmente estudió Rohlf s en un conocido trabajo sobre la *Vetula* (30). En ciertas mascaradas que se celebran en otras zonas del antiguo reino leonés el personaje de la vieja hilandera cobra un mayor protagonismo hasta el punto de convertirse en el centro de la comparsa, así ocurre por ejemplo, con la celebración de *La Biêlha* (La Vieja) que se desarrolla el 1 de enero en Bila Chana en la Tierra de Miranda (31), región portuguesa muy vinculada al antiguo reino de León en lengua, historia y cultura, o con *La Filandorra* de Ferreras en la zamorana Tierra de Aliste y cuya celebración es el día siguiente a la de Navidad. En todo caso, lo singular de la comitiva leonesa es que la vieja representa a Santa Brígida, lo que constituye una peculiaridad en relación con otras farsas invernales donde la vieja no es más que otro personaje con independencia del sentido que se le quiera dar, pero en ningún caso una santa.

4.5. La cuestación de los mozos y la llegada de la primavera

La importancia del ritual de la cuestación realizada por los grupos de mozos que recorrían los pueblos ha sido puesta de manifiesto por Mircea Eliade, a quien seguimos de forma prácticamente literal soslayando el hecho de que Eliade se refiere a prácticas propias de las ceremonias de mayo. De esta forma, los grupos que recorren el pueblo van recogiendo regalos en las casas (obsequios que tienen carácter tradicional como huevos, chorizo, torreznos...). A los vecinos que contribuyen se les desea con una fórmula tradicional que Santa Brígida les proporcione una cosecha abundante, pero a los que se niegan a dar alguna atención se les amenaza también con una fórmula tradicional para que la desgracia caiga sobre sus cosechas o viñas. El grupo, que es un mensajero de la primavera, de la abundancia y del buen tiempo que se aproxima, se reserva el derecho de injuriar a los avaros ya que la avaricia es perjudicial para la colectividad y porque en un episodio dramático, como es la venida de la primavera, es menester que la sustancia vital, el alimento, circule generosamente por la colectividad para poner en movimiento mágicamente el circuito de las reservas cósmicas de sustancia vital. Además el grupo tiene el sentimiento de estar realizando un acto ceremonial de interés para el conjunto de la comunidad y esta función exige una recompensa: el grupo defiende al pueblo mediante el toque incesante de las campanas de los males representados en la figura del renubero, pero además estimula la llegada del buen tiempo con su ritual, es decir, de la primavera (32). Es de destacar que en la pedida del aguinaldo aparezcan instrumentos agrícolas como la horca y el cesto relacionados con la recolección de la cosecha. Con lo recaudado los mozos celebraban una merienda de hermandad el 1 de febrero, que permitía reforzar los lazos entre los miembros de la mocedad y aparecer como grupo diferenciado en relación con el resto de los habitantes del pueblo.

4.6. La presencia de utensilios relacionados con las labores del hilado

El personaje disfrazado de Santa Brígida portaba en la comitiva de Los Oteros rueca y huso, instrumentos que también eran exhibidos en la farsa de Izagre. El significado simbólico de esos utensilios es muy destacado, así rueca y huso eran el símbolo de la mujer en la vieja sociedad tradicional leonesa y constituían un regalo típico del novio a la novia recién casada. En las bodas maragatas la madrina, con una moneda de oro en una bandeja, pedía dinero a los invitaos para la rueca y el huso de la recién casada, y en las bodas de La Cabreira la comitiva nupcial iba encabezada por el padrino y un hombre

escogido por la madrina, y cada uno portaba una rueca en las manos. En esa comarca y también con motivo de las bodas las mozas esperaban a los novios delante de la iglesia con ruecas en las manos, que levantaban al ver aparecer a la novia.

En el terreno de la mitología leonesa encontramos distintos númenes femeninos descritos como hilanderas, que simbolizan determinados aspectos de las campesinas leonesas, como es el caso de *encantos* o *encantadas*, *mouras* o *moras*, *xanas* o *jianas*, denominaciones diversas para un mismo ente mítico que en numerosas tradiciones leonesas es descrito como una hilandera. También tenemos el caso de *La Griega*, numen femenino y gigantesco de las tierras llanas que lleva rueca y huso mientras construye el canal de su molino, equiparable a las *moras* y *mouras* míticas que portan idénticos instrumentos y que transportan enormes piedras, cuyas leyendas se localizan también en León.

Además podemos mencionar el destacado protagonismo que en tierra leonesa tenían los *filandones* y *seranos*, reuniones invernales durante las cuales las mujeres se reunían para hilar, y que tal vez en el pasado fueran exclusivamente femeninas con funciones iniciáticas asemejadas a las que describe Eliade para otros ámbitos europeos, quien señala que el simbolismo de los oficios de hilar y tejer es muy significativo ya que:

“(...) en las fases ulteriores de cultura lo encontramos elevado al rango de principio explicativo del Mundo. La Luna «hila» el Tiempo y es ella quien «teje» las vidas humanas. Las Diosas del destino son hilanderas. Se aprecia cierta vinculación oculta entre la concepción de las creaciones periódicas del Mundo (concepción derivada de la mitología lunar), la idea del Tiempo y del destino, por un lado; y, por otro, el trabajo nocturno, trabajo femenino, que debe ejecutarse lejos de la luz del sol y en secreto, casi a escondidas. En algunas culturas, una vez finalizada la reclusión, las jóvenes siguen acudiendo a la casa de alguna mujer mayor, para hilar juntas. Hilar es una labor peligrosa; por eso no se puede practicar más que en casas especiales y sólo en épocas determinadas y hasta ciertas horas (...). Existe una relación mística entre las iniciaciones femeninas, la labor de hilar y la sexualidad” (33).

Curiosamente en León existe la creencia de que en la luna hay una mujer vieja hilando (34), creencia que hay que poner en relación con antiquísimas tradiciones en torno a divinidades hilanderas dueñas del destino, de la salud y de la vida de los seres humanos como las *moiras* griegas, las *parcas* romanas, las *nornas* germánicas o ciertas tríadas de diosas-madres del ámbito céltico.

4.7. La prohibición de trabajar el día 1 de febrero

Hemos visto como las ordenanzas de los concejos leoneses imponían que el día de la fiesta de Santa Brígida no se podía trabajar al existir sobre tal fecha un voto impuesto por el concejo con el acuerdo o al menos con el beneplácito del clero local, por el que se exigía a los vecinos que guardarán dicho día “como si fuera fiesta de precepto de la Iglesia”, dice literalmente la ordenanza de Rivas de Valduerna, con imposición de una multa a quien no respetara el voto. Señala Alonso Ponga que los votos de villa eran fiestas dedicadas a honrar a un santo o a la Virgen, en cuyo honor se celebraba una misa pagada por el concejo. Durante ese día los vecinos tenían prohibido trabajar, pero también los forasteros tenían vedado realizar labores dentro del término municipal afectado. Este autor señala que este voto venía a ser “una especie de consagración del ámbito rural, personas, animales y demás enseres agrícolas a una divinidad, en acto de sumisión y acción de gracias, por un lado, y, por otro, en un intento propiciatorio para pedir futuros bienes y cosechas” (35).

La circunstancia de que en Alcuetas de los Oteros se haya constatado que el día de Santa Brígida fuera fiesta de voto, y además se haya celebrado la fiesta conforme se ha descrito anteriormente nos autoriza a suponer que en las localidades y zonas donde se ha verificado la existencia de las celebraciones populares con toque de campanas en la víspera, comparsas y aguinaldos también existió antiguamente un voto del concejo el primero de febrero, y, consecuentemente, en las localidades donde sólo tenemos referencia a la existencia de tal voto podemos barruntar la existencia de los ritos antedichos.

5.- LA FIESTA DE SANTA BRÍGIDA EN IRLANDA

Como señalábamos en el apartado anterior la fiesta de Santa Brígida no tiene correspondencias en el ámbito peninsular, pero, sin embargo, si que se encuentran semejanzas e incluso una cierta identidad entre la fiesta leonesa de Santa Brígida y las celebraciones en honor a esta santa que existieron en el ámbito de los países celtas de tradición gaélica, es decir, Irlanda, Escocia y la Isla de Man. Esos tres territorios tienen en común el ser naciones de raíz celta que son católicas en la actualidad, en el caso irlandés, o lo han sido hasta fechas relativamente recientes, como ocurre con Escocia y Man, y también el poseer un idioma que tiene un origen común, el gaélico en sus diversas variantes, y tradiciones culturales semejantes derivadas de la expansión, evangelización y colonización realizada por irlandeses en Escocia, Man y el occidente británico durante los comienzos de la Edad Media.

5.1. Santa Brígida de Kildare, patrona de Irlanda

Santa Brígida de Kildare, patrona de Irlanda junto con san Patricio, nació en el año 453 y murió en el 524 (36), por lo que supuestamente vivió en una época en la que la evangelización de Irlanda se estaba llevando a cabo de una forma muy singular ya que la de cristianización de esta isla, obra de San Patricio en gran medida, fue un proceso hasta cierto punto de compromiso entre dos concepciones religiosas y culturales en el que la nueva religión cristiana se impregnó de elementos autóctonos para facilitar la asimilación del nuevo culto por las poblaciones locales que conservaban con arraigo antiquísimas tradiciones religiosas celtas pero que terminaron aceptando con fervor la nueva fe. Una de las primeras referencias ciertas sobre la santa se halla en un poema escrito en irlandés antiguo de principios del siglo VII donde se conecta a la santa con el culto a la Virgen María señalándola como “una segunda María”, por lo que frecuentemente se la denomina la “María de los gaélicos”. De todas formas las principales fuentes para el conocimiento de la vida, y especialmente milagros, de Santa Brígida son diversas Vidas escritas en Irlanda durante la Edad Media, bien en latín o en irlandés antiguo. La más conocida de sus biografías, aunque no la primera, es quizá la titulada *Vita Brigitae* que fue redactada en latín por un clérigo conocido como Cogitosus a mediados del siglo VII a petición de la propia iglesia de Kildare con el fin de favorecer el culto a la santa. Esta *Vita* contiene pocos detalles biográficos centrándose en los milagros de la santa y en la descripción de Kildare como centro eclesiástico. Brígida es presentada como la hija bastarda de un druida, y curiosamente numerosos datos de su hagiografía remiten a tradiciones del paganismo celta, especialmente su fundación en Kildare de un renombrado monasterio, cerca de un antiguo lugar de culto druídico, ya que *Cill Dara* (Kildare) en gaélico significa “la iglesia del roble”, por haber sido construido éste en las inmediaciones de un inmenso roble entre cuyas raíces dice una tradición que se retiró a vivir la santa. En dicho monasterio había un recinto donde ardía una llama sagrada perpetua donde sólo podían entrar las 19 monjas encargadas de su custodia (37).

A pesar de la profusión de biografías, ninguna realizada por contemporáneos, se plantea el problema de la existencia real de la santa cuestión ésta muy dudosa ya que su nombre, ciertos detalles de su vida y milagros así como la coincidencia de la fecha que conmemora su muerte, el primero de febrero, con el antiguo festival de *Imbolc* hacen pensar que Santa Brígida es el resultado de la cristianización de la antigua diosa celta conocida en Irlanda como *Brigit*, en Britania como *Brigantia*, en La Galia como *Brigandu*, y a la que Julio César equiparó con la Minerva romana. La devoción a la

abadesa de Kildare desplazó el culto a la diosa en un proceso bien conocido de sustitución de deidades paganas por santos con el fin de favorecer y facilitar la cristianización apartando a los nuevos fieles de las antiguas creencias, superponiendo también las celebraciones cristianas a las más arraigadas fiestas paganas y reutilizando los antiguos templos como lugares de culto de la nueva religión. La santa asumió muchos de los atributos de la diosa, especialmente aquellos relacionados con la fertilidad.

5.2. Las celebraciones populares del día de santa Brígida en Irlanda

El culto a Santa Brígida nacido en Irlanda entorno a la sexta centuria, se extendió en fechas muy tempranas a los territorios cercanos, manteniéndose las tradiciones populares vinculadas a la abadesa de Kildare y al uno de febrero con arraigo en Escocia, Isla de Man, y en la propia Irlanda hasta el siglo XX. El culto a Santa Brígida en otras zonas europeas, difundido en principio por peregrinos irlandeses, tiene caracteres litúrgicos sin que se constaten los rituales populares que se encuentran en las zonas gaélicas, de clara raigambre precristiana.

Vamos a centrarnos en las tradiciones populares irlandesas que conmemoraban el día de Brígida partiendo de una descripción resumida tal y como se celebraba en el condado de Mayo, donde pocos días antes de la celebración el ama de casa guardaba algo de leche, producto muy escaso en esa época del año, para preparar un poco de mantequilla en la víspera de la fiesta de la santa que se consideraba un alimento imprescindible en la cena de esa noche. La casa se limpiaba minuciosamente y se dejaba completamente ordenada para recibir a Brígida en el hogar. Poco antes de que anocheciera el hombre de la casa se hacía con una prenda de ropa como una chaqueta, una capa, un manto o una bufanda, que se denominaba *brat Brighde* (manto de Brígida) y que servía para envolver un manojo de trigo al que se daba forma antropomorfa que se depositaba en la puerta trasera, regresando el hombre después a la vivienda. Una vez servida la cena el hombre anunciaba que iba a buscar a Brígida para que estuviera presente en la fiesta, y desde el exterior sujetando el manto de Brígida como si fuera un bebé pedía permiso para entrar varias veces, a lo que la gente del interior respondía concediéndolo otras tantas. Una vez dentro se colocaba el manto debajo de la mesa apoyado en una pata procediendo la familia a continuación a rezar una oración. Posteriormente el manto era guardado en lugar seguro. Después de la cena otra costumbre típica de ese día en la que participaba toda la familia era confeccionar cruces de paja, las populares cruces de Santa Brígida,

que se colocaban en la ventana de la cocina con el fin de proteger la casa contra las tormentas pues se creía que el peligro de la tempestad invernal pasaba la víspera del día de Santa Brígida.

Pero aparte del ritual anterior que se puede describir como familiar, también se daban en ese día otro tipo de tradiciones donde se implicaba a toda la comunidad como la costumbre denominada *Brídeog* que consistía en una procesión de mozos o mozas, dependiendo de las zonas, que portaban una figura confeccionada con un mantequillero vestido de mujer, aunque a veces era una especie de muñeca de factura casera o incluso comprada, que representaba a la santa y a la que se denominaba a su vez *Brídeog*. En la noche de la víspera de Santa Brígida estos grupos de jóvenes realizaban una cuestación puerta por puerta portando la efigie de la santa y solicitando el aguinaldo que solía consistir en pan, mantequilla o dinero, considerándose incívico no aportar nada, mientras el grupo cantaba estrofas tradicionales alusivas al aguinaldo y a la protección de la santa. A estos jóvenes se les llamaba *brídeoga*, en irlandés, o *biddys*, en inglés, designaciones que podemos traducir como “aguinalderos”. En otras regiones de Irlanda los mozos iban de casa en casa disfrazados con ropas grotescas y transportando una rústica representación de la santa confeccionada con pajas entrelazadas y cintas de colores. También era costumbre que el día de Santa Brígida los hombres se disfrazaban de forma estrafalaria con ropas de mujer y máscaras grotescas (38).

6.- ANÁLISIS COMPARATIVO DE LOS DATOS IRLANDESES Y LEONESES

José Luis Alonso Ponga ya vinculó la fiesta que estudiamos con las celebraciones populares del día de Santa Brígida escocesas y manesas, pero las comparaciones que se pueden establecer entre las fiestas del archipiélago británico y la leonesa no acaban ahí ya que existen otros interesantes elementos comunes a las celebraciones populares del uno de febrero en los países gaélicos, especialmente en tierras irlandesas, con las celebraciones de León.

6.1. El emplazamiento cronológico de la festividad

Las fiestas irlandesa y leonesa tienen como elementos comunes más relevantes la coincidencia en cuanto a la fecha (el uno de febrero y su víspera), y el situarse bajo la advocación de la misma santa. El uno de febrero se celebraba en la antigua Irlanda pagana una de las cuatro grandes fiestas en que se dividía el año para los celtas denominada *Imbolc*, dedicada a las lustraciones y a los ritos pu-

rificadores después de los rigores del invierno. Los eminentes celtistas Le Roux y Guyonvarc'h, concluyen que la fiesta de Santa Brígida posiblemente sustituyó la celebración pagana de *Imbolc*, y que también es probable que esta fiesta estuviera bajo el patronazgo de la gran divinidad irlandesa Brigit cuyo culto no pudo ser erradicado más que con su santificación, por lo que muchas tradiciones populares del día de Santa Brígida quizá tengan un origen precristiano (39).

En León el culto a Brígida es desconocido por lo que no podemos suponer que las celebraciones leonesas tengan su origen en peregrinos irlandeses o en contactos medievales entre Irlanda y León, así que ambas tradiciones a pesar de su coincidencia son al parecer independientes, lo que no excluye la posibilidad de que las dos fiestas tengan su origen en una antigua tradición precristiana. Sobre esta posibilidad pueden arrojar algo de luz los estudios de Alexander y Archivald Thomb, ingenieros y especialistas en astronomía antigua que advierten que determinadas fechas que coinciden sustancialmente con las cuatro grandes celebraciones del calendario celta y con el sistema de computo popular del tiempo descrito por Gaignebet que distribuye las fiestas en períodos de cuarenta días pueden tener un origen en los tiempos protohistóricos o prehistóricos como acreditan sus investigaciones en los monumentos megalíticos del noroccidente de Europa:

“El año solar, o tropical, se define y subdivide por los solsticios de invierno y verano. Es conveniente que el año se subdivide más aún y, sin duda, así lo hicieron los constructores de megalitos. Otras dos fechas son apropiadas para cuartear el año: los equinoccios vernal y otoñal. El momento de los equinoccios tiene lugar cuando el Sol cruza el ecuador celeste, aunque ésta no es una definición práctica para las observaciones de los hombres megalíticos. Es mucho más probable que el año se hubiera dividido para que cada cuarto tuviera el mismo número de días (...). Todavía pudiera desearse una subdivisión ulterior del año. Eligiendo cuatro fechas más, una en cada estación, se obtendrían octavos de año. El intervalo de tiempo entre ellas tendría que ser un cuarto exacto de año. Estas cuatro fechas junto con las de los dos solsticios y las de los dos equinoccios megalíticos darían un año de ocho «meses». Las cuatro fechas adicionales del calendario coinciden, cosa muy interesante, con antiguas y tradicionales festividades inglesas y escocesas: Primero de mayo (Beltane), Primero de agosto, San Martín y la Candelaria. Estas fechas también se usaban en épocas paganas por los celtas ingleses y su antigüedad pudiera ser incluso mayor” (40).

Al margen de esta cuestión parece claro que este tipo de festividades de perfiles muy antiguos, como lo son todas las celebraciones populares que se desarrollan entre los meses de diciembre a marzo, pretenden señalar el paso de un ciclo temporal a otro librando a la comunidad de toda influencia mágica para emprender así con garantías el nuevo ciclo cronológico (41). Hay que tener en cuenta, además, que en determinadas festividades del calendario o en el culto a los santos se constata la pervivencia, transformada y devaluada, eso sí, de parte de la religión popular de la Europa precristiana (42).

6.2. *El comienzo de la celebración en la noche del 31 de enero*

En Irlanda y en León la noche de la víspera de Santa Brígida era el momento crucial del año en el que se formaban las tormentas, por lo tanto ése era el tiempo adecuado para conjurar su peligro, en León con el toque de campanas incesante y en Irlanda con la confección de cruces de paja de diversos formatos que colocadas en la casa la protegían durante el resto del año de las tempestades.

Resulta también de interés observar como en Irlanda y en León la celebración de Santa Brígida comenzaba al caer la noche de la víspera y se desarrollaba durante el período nocturno buena parte de los ritos propios de esa fecha. Esta peculiaridad no es más que una pervivencia de la antiquísima costumbre de contar el transcurso del tiempo por las noches y no por los días con el fin de poder observar la luna y sus cambios ya que ésta fue la primera medidora del tiempo, por ello en muchas culturas primitivas el tiempo se contaba por noches para poder constatar las fases lunares, como por ejemplo dice Julio César de los galos (*De Bello Gallico*, VI, 18). El primitivo calendario celta tenía carácter lunar de tal forma que el cómputo del tiempo se hacía por noches seguidas por su día. En León queda algún vestigio de que antiguamente se contó el transcurso del tiempo no por días, sino por noches, por ejemplo en los Ancares leoneses donde *anoite* tiene el significado de ayer, y no sólo el de anoche. De todas formas la importancia de la luna y el cómputo del tiempo basado en ésta en la cultura popular leonesa ha sido patente hasta la actualidad como recuerda Viñayo: *“El calendario, al menos alternativo y paralelo del campo leonés, contaba el tiempo, hasta nuestros días, más por la luna que por el sol. Eran la luna y las lunaciones, particularmente el creciente y el menguante, quienes regían la vida rural”* (43).

En el ámbito europeo la circunstancia de que determinadas celebraciones religiosas de orígenes precristianos como Nochebuena o San Juan se desarrollen durante la noche constituye una preciosa reliquia de esta antigua tradición que otorgaba a la noche una destacadísima importancia.

6.3. La significación de las tareas del hilado

El tejido de las peculiares cruces de Santa Brígida en Irlanda la víspera de su fiesta contrasta con la prohibición de hilar y, en general, de realizar cualquier labor que implicara hacer girar un objeto o darle vueltas: “El día de santa Brígida, las ancianas no podían hilar lana. Ellas no podían hacer girar el huso ese día (...). Al oscurecer todo el mundo interrumpía lo que estuviera haciendo. Las ancianas detenían el hilado y se lavaban de la mejor forma posible (...)”, apuntan diversos informes de la *Irish Folklore Commission* (44). En otras zonas de Irlanda en el día de Santa Brígida no se realizaba labor alguna, tal y como ocurría en los pueblos leoneses donde existía un voto sobre tal fecha.

Anota Gaignebet que interrumpir una actividad el mismo día en que se honre la entidad sagrada que la rige aparece como la supervivencia de antiguos tabús, siendo la prohibición más recurrente en toda Europa en tiempo de carnaval (es decir básicamente en febrero) la del hilado. Continúa este autor afirmando que las leyendas cristianas de los primeros días de febrero reivindican numerosos santos que protegen los trabajos textiles, pero más que a los santos la gentes en las veladas prefiere evocar al hada hilandera cuya presencia se recuerda en Francia con la frase proverbial “du temps que la reine Berthe filait” (de los tiempos en los que la reina Berta hilaba), que tiene su correspondencia italiana en el dicho “non e pú il tempo che Berta filaba”, e incluso portuguesa aunque referida a Marta “la’vae quanto Martha fiuo”, en referencia siempre a un pasado remoto y mítico. Estos personajes proverbiales relacionados con el hilado a veces se presentan como hadas gigantescas que transportan enormes piedras o realizan trabajos descomunales mientras van hilando como ocurre en Francia con un túmulo megalítico denominado *Girénée Berthe*, del que se dice que fue transportado por una mujer llamada *Berthe* en su regazo, señalando el túmulo el lugar donde se rompieron los cordones del delantal y cayeron las piedras y tierra que llevaba sin poder por tanto concluir la tarea inicialmente prevista. Gaignebet postula que *girénée*, identificada popularmente con el contenido del regazo o mandil (*giron* en francés), alude más bien a un objeto gira, rueda y vuelve, es decir, se refiere al huso del hada hilandera. En toda Europa se constatan variantes de esta misma tradición.

Otra hilandera fantástica *Frau Holle* (la señora Holle), la popular hada germana que origina la nieve al sacudir su colchón, también es descrita como una hilandera que camina por la tierra para observar la aplicación de las jóvenes hilanderas, las cuales debían de concluir las tareas del hilado y guardar las ruecas para el martes de carnaval, premiando a quien así lo hiciera y castigando en caso contrario a las infractoras. *Frau Holle* también ayuda a

las chicas que hilan bien regalándoles husos y quemando las ruecas de las perezosas. En el día de su onomástica exigía descanso abandonando la hila (45). El nombre de Holle tiene diversas variantes en las distintas regiones de lengua alemana (Helda, Holda, Perchta,), entre las que merece la pena destacar el de Berta. Para el tantas veces citado Gaignebet, Brígida y Berta, (o sus variantes francesas Bridget y Berthe), tienen el mismo significado: “la elevada” o “la excelsa” (46).

Una tradición bretona vinculada al pequeño santuario de Le Plec relaciona a Santa Brígida con las labores propias del hilado. La localidad antedicha, situada en el municipio de Morbihan, se halla en una estrecha península rodeada por el mar y cuenta con una capilla dedicada a Brígida emplazada en un lecho de granito. Muy cerca del santuario hay dos piedras características una alargada de unos tres metros de altura y otra más pequeña denominadas respectivamente *Quéguil-Bréhet* (Rueca de Brígida), y *Goruhet-Bréhet* (Huso de Brígida) (47). En León el ya mencionado mito de *La Griega* aparece relacionado con determinados accidentes geográficos o zonas de interés arqueológico, sobre todo castros y antiguas explotaciones auríferas romanas, y de quien se cuenta que construyó un canal para su molino con el tarugo de una de sus madreñas al tiempo que hilaba con rueca y huso. Por su irreverencia no pudo concluir esa tarea destruyéndose el molino y provocando una riada que intentó detener infructuosamente con su mandil. Este mito y los topónimos homónimos a él unidos se presentan en áreas geográficas muy próximas, cuando no se yuxtaponen, a las mismas zonas de la meseta y de las riberas de León donde se celebró con arraigo la fiesta de Santa Brígida hasta el siglo XX. Otro dato curioso es que la etimología de *La Griega* deriva sin duda de la palabra celta *briga*, que significa castro o fortaleza. La misma raíz **brig-*, con la significación de altura, fuerza o elevación la encontramos en el nombre de la deidad irlandesa Brigit y sus variantes britonas y galas, cuyo nombre significa “la excelsa”, “la poderosa”, “la elevada”, en referencia a sus cualidades guerreras y soberanas (48).

Las labores del hilado, del tejido y de la costura son actividades atribuidas a antiguas deidades femeninas como la griega Atenea, la romana Minerva, Diana o las propias Parcas (49), y, en palabras de Marija Gimbutas, este tipo de labores también está vinculado “a las diosas todavía vivas en los folklores europeos: la vasca *Andrea Mari*, la irlandesa Santa Brígida, la báltica *Laima*, la eslava del este *Mokosh/Paraskeva-Piatnitsa* (“viernes”), y la rumana *Sfinta Vineri* (“Santa Viernes)” (50); para esta arqueóloga Santa Brígida mantiene algunos rasgos que la relacionan con una antigua diosa hilandera, llegando a apuntar que Brígida hila y teje las vidas humanas (51) pues preside los nacimien-

tos y es invocada para dar suerte a la parturienta. Precisamente en una leyenda Santa Brígida es presentada como la comadrona de la Virgen María ayudando a nacer a Jesucristo.

En España probablemente también existieron prohibiciones de hilar en determinadas épocas del año, especialmente durante el carnaval como recordaba Constantino Cabal quien dedujo que "(...) los gremios de hilanderas tenían días en que estaba prohibida la labor; que tales días eran los del Antruejo (...) y que seguramente este es asunto de sustancia religiosa y de liturgia pagana..." (52). En León los filandones y por tanto las labores del hilado también terminaban al llegar el carnaval (53).

En todo caso, el día de Santa Brígida se interrumpía en Irlanda toda actividad relacionada con el hilado. En esa fecha en las localidades leonesas donde existía un voto en esa festividad se imponía el cese de todas las labores, especialmente las agrícolas y ganaderas; esta costumbre leonesa, sólo aparentemente religiosa con la celebración de una misa auspiciada por el concejo pero no por el clero que simplemente la consiente, guarda relación con prácticas de origen pagano cristianizadas que busca en determinadas advocaciones la protección para los individuos y para sus recursos (54).

6.4. La destacada participación de la mocedad en los ritos y la presencia simbólica de santa Brígida

Otra interesante coincidencia la tenemos en las procesiones de mozos que en la víspera del día de Santa Brígida y vestidos o disfrazados de forma estrafalaria solicitaban un aguinaldo de viandas típicas por las casas. Estos grupos de jóvenes, los *brideoga* gaélicos y los *brígidos* leoneses, tienen como función la de anunciar y propiciar la llegada de lo que Gaignebet denomina la primavera popular. Significativamente Frazer, al tratar del día de Santa Brígida en Escocia y la isla de Man, señalaba que tal celebración representaba de modo gráfico el renacimiento de la vegetación en primavera (55). Tanto en Irlanda como en León en las procesiones aparecen instrumentos agrícolas (cesto y horca en León, mantequillero en Eire), que se relacionan directamente con la producción de alimento y venían a significar que cuanto mayor fuera el aguinaldo proporcionado por los vecinos, más cosecha o producción de leche obtendrían en el futuro. La petición de aguinaldos, los disfraces y una cierta transgresión de orden social por parte de los grupos de mozos relacionan de forma directa la fiesta de Santa Brígida con el resto de celebraciones invernales europeas cuyo exponente más claro es el carnaval que tiene como fecha más temprana de inicio el dos de febrero. Además en las procesiones leonesas e irlandesas se constata la presencia simbólica de la

santa bien como una vieja hilandera o como una figura fabricada a partir de un mantequillero adornado con pajas entrelazadas y otros objetos, o que incluso era confeccionada a partir de un haz de paja. En Irlanda y Escocia se preparaba la casa para recibir la visita de Santa Brígida a la se invitaba con curiosas fórmulas y rituales a comparecer en cada hogar en la noche del 31 de enero, comprobándose a la mañana siguiente si efectivamente había muestras de su presencia nocturna analizando para ello las cenizas o las pajas dejadas al efecto para intentar identificar sus pisadas. Es la santa la que con su presencia en la víspera de su fiesta proporciona protección frente a la tormenta el resto del año y la que favorece las cosechas y la producción de alimento. Pero en ninguna de estas dos representaciones nos encontramos ante los atributos típicos y propios de la santa católica que presentan sus hagiografías. Lo curioso es que mientras que en Irlanda el culto litúrgico a la abadesa de Kildare ha servido como justificación e incentivo al mantenimiento de una serie de arraigados ritos y tradiciones que nada tienen que ver con la adoración a los santos y que tienen un origen precristiano, en León el mantenimiento de la fiesta que hemos estudiado no se apoya en la devoción a la santa ni en el culto litúrgico a ésta que se desconoce, aunque los precedentes de la celebración puede que sean tan remotos como parecen ser los de la festividad irlandesa.

Precisamente el hecho de que los ritos y ceremonias de León e Irlanda relacionados con el uno de febrero y su víspera se realicen bajo el patronazgo de un personaje que tiene más de mítico que de santa como es Brígida, aproxima mucho estas celebraciones a los *perchten*, jóvenes disfrazados de ciertas zonas de Alemania y Austria que en determinadas épocas del año realizaban sus mascaradas bajo el patrocinio de la mítica *Perchta* o *Frau Perchta*, esto es, otro de los nombres de *Frau Holle*, la hilandera fantástica que provoca la nieve, inspecciona los hogares y viene a la tierra en los doce días que van de la Navidad a Reyes o el martes de Carnaval, y que tiene su origen en una antigua diosa germánica de la que ya se trató (56). Julio Caro Baroja relacionó los *perchten* con las mascaradas del norte de España, especialmente con las vascas, las asturianas, concretamente con los *guirrios*, y con los *zamarracos* de la montaña leonesa (57). Tanto en los *perchten* como en determinadas mascaradas asturianas, al igual que en la fiesta leonesa de Santa Brígida, uno de los mozos enmascarados representa a una vieja hilandera, detalle éste de gran antigüedad que pudiera estar relacionado con la acción de los soldados de la época romana, pues Asterio, obispo de la ciudad de Amasea (actualmente en Bulgaria, a orillas del Mar Negro), condenó en el siglo IV en uno de sus sermones los ritos que con razonable seguridad se celebraban a principios de año y que consistían en una cuestación casa por

casa en la que los grupos de enmascarados participantes auguraban prosperidad a los habitantes de las viviendas a cambio de dinero; en estas mascaradas también participaban soldados subidos en un carro que se disfrazaban de mujer, y uno de los disfraces era precisamente el de hilandera (58).

CONCLUSIONES

No cabe duda, como señala Alonso Ponga (59), de que la fiesta de Santa Brígida constituye un rito propiciatorio de buenas cosechas y que, por otro lado, marca también el preludio de la primavera. Con la fiesta de Santa Brígida se constata la afirmación realizada por Caro Baroja para el conjunto de las fiestas invernales al señalar la generalidad y fragmentación de éstas: “Es decir, que cada uno de los tipos de fiesta aludidos se pueden encontrar en áreas continuas y discontinuas, muy distantes entre sí, pero dentro del ámbito cristiano, europeo, con homogeneidades culturales desde época muy antigua: el ámbito al que ha llegado la religión católica en su fase de expansión antes de la Reforma” (60). Un ejemplo de esta afirmación es la fiesta del arado en la Maragatería estudiada por el propio Caro Baroja que tiene los mismos caracteres que la fase final de determinada mascarada de Tracia (61); otro ejemplo lo constatamos también con los *zamarracos* de la montaña leonesa con coincidencias muy significativas con los *perchten* alemanes, que a la vez mantienen características parecidas a las mascaradas vascas en otros aspectos. En este contexto de generalidad y fragmentación de las celebraciones invernales no resulta chocante que determinados elementos de la fiesta leonesa de Santa Brígida se conecten con su equivalente irlandés a pesar de la aparente falta de relación entre los dos territorios, y que, a su vez, otros rasgos de la fiesta irlandesa guarden identidad con ciertas celebraciones propias del ámbito escandinavo (62). Asimismo, la fiesta de Santa Brígida tiene relación con otras tradiciones invernales leonesas, zamoranas y mirandesas que se desarrollan a principios de año como son la celebración de los Reyes en la Maragatería (6 de enero) (63), la petición de aguinaldo (*los torresnos*) que realizaban los mozos en la comarca de Rueda (64) y en otras zonas leonesas en esa misma fecha; las comparsas de *La Filandorra*, *El Zangarrón* o *La Obisparra*, entre otras mascaradas, todas ellas propias del occidente zamorano; o *La Biêlha* en la Tierra de Miranda. El emplazamiento cronológico de las celebraciones mencionadas resulta muy significativo al encontrarse éstas muy cerca del solsticio de invierno, por lo tanto al comienzo del invierno astronómico, y, asimismo, dentro del ciclo de los doce días que van de Nochebuena a los Reyes. A su vez la fiesta de Santa Brígida tiene lugar entre el solsticio de invierno y el equinoccio de primavera y señala un momento cla-

ve a la mitad de la estación invernal cuando los días son claramente más largos y el clima comienza a ser más benigno. Por otro lado, en todas estas celebraciones, incluida la de Santa Brígida, tienen un destacadísimo protagonismo las organizaciones de mozos con las peticiones de aguinaldo, las rondas por el pueblo entonando cantares al uso la víspera, las cuestaciones de comida la mañana siguiente y la celebración de una merienda en común por la tarde. Sin olvidar, por último, el ya mencionado carácter propiciatorio de todas estas tradiciones.

NOTAS

(1) Al menos no tengo datos ni informes que me permitan afirmar lo contrario. Por otro lado, la fiesta de Santa Brígida no aparece mencionada en el estupendo y documentado libro de David Gustavo López: *León Festivo y Romero*, donde se recogen y describen cronológicamente las fiestas populares y tradiciones leonesas actuales que se celebran a lo largo del año. Recientemente se ha publicado por el *Diario de León*, con la colaboración del grupo de cultura tradicional leonesa *Tenada*, un calendario para el año 2005 donde cada mes está dedicado a aspectos de la cultura popular de León como la petición de aguinaldos o los mayos, y en el que el mes de febrero se dedica precisamente a Santa Brígida con el encabezamiento de “Santa Brígida y Santo Tormentero”, y donde hay una somera descripción de la costumbre sin especificar el lugar de recogida de los datos.

(2) En Alija de la Ribera esta merienda de hermandad se mantuvo hasta mediados de los años ochenta aproximadamente.

(3) Los “diablos que amasan la piedra”, expresión literal que me proporcionaron mis informantes, son los *reñubeiros*, *renubeiros*, o *regulares* de la mitología leonesa, seres fantásticos que dirigen las nubes y provocan las tormentas y las granizadas. En Alija de la Ribera la expresión “tener cara de renubero”, se aplica a quien tiene cara de enfado, porque, según me explicaron, “la cara de quien está enfadado es fea como una nube”.

(4) Información proporcionada por Cecilio Pérez Álvarez y Milagros García Francisco el 20 de abril de 1997, en Alija de la Ribera.

(5) García Fernández, 1948: 452.

(6) Alonso Ponga, 1992: 15-17.

(7) González Prieto: 94

(8) Neira Campos, A y Díez Álvarez M.V.: *El ciclo festivo antiguo en Villalbalter*; León, 1984 [inédito]; referencia tomada de Rua Aller y Rubio Gago: 89-90. *Santo Mortero* debe ser una deformación de *San Tormentero*.

(9) Rojo, : 105-106.

(10) Puerto, 2003: 15.

(11) Referencia tomada de Casas Gaspar: 67.

(12) Alonso Ponga, 1983: 46 n.º 23.

(13) Rubio Pérez: 344.

(14) Rubio Pérez: 387.

(15) Rubio Pérez: 444.

(16) Rubio Pérez, 1987: 426.

(17) No deja de ser un dato interesante que la fiesta que se estudia se haya extendido por los territorios de las diócesis leonesa y astorgana, ya que como señala Alonso Ponga: "La administración eclesiástica de este territorio [las tierras llanas leonesas], estuvo compartida, hasta hace poco, por las diócesis de Astorga, Oviedo y León. Este reparto diocesano debe ser tenido en cuenta a la hora de estudiar todo tipo de manifestaciones religiosas, puesto que las sinodales y normas internas de los obispados han llegado en ocasiones, a diferenciar tradiciones y costumbres en comarcas aparentemente homogéneas". Alonso Ponga, 1986: 139. Como vemos la fiesta existió en los territorios de las diócesis leonesas, lo que podría indicar que su origen es anterior a la fijación de los límites diocesanos, o quizá simplemente una extensión de la fiesta realizada al margen de tales límites.

(18) En algunas poblaciones de esos territorios de la antigua diócesis leonesa la fiesta de Santa Brígida se mantuvo hasta fechas recientes como una celebración típica de los mozos, como por ejemplo en la localidad palentina de San Llorente del Páramo. Asimismo, José Luis Alonso Ponga señala que esta festividad también se celebraba en los pueblos zamoranos, palentinos y vallisoletanos que pertenecían a la diócesis de León, pero sin ofertar más datos.

(19) A. Redondo Aguayo (1953): *Monografía Histórica de la villa de Becerril de Campos*, Palencia, p. 165. Referencia tomada de Alonso Ponga, 1999: 110.

(20) Alonso Ponga, 1999: 105.

(21) Partimos del examen de los elementos de la fiesta estudiados por Alonso Ponga.

(22) Rua Aller y Rubio Gago: 83-90.

(23) Rua Aller y Rubio Gago: 72-75; Alonso Romero, 2002: 55-56; Gómez-Tabanera: 56. Sobre este numen parecen muy acertadas las palabras de Fernández Conde y Santos del Valle: 92-93, cuando señalan que en la imagen folklórica del *Nuberu* no es difícil encontrar trazos de deidades antiguas, prerromanas y romanas, ligadas a agentes atmosféricos —añadiendo asimismo— que es normal la presencia de este *demon* del tiempo en las tradiciones populares porque todo lo que tuviera que ver con el tiempo fue siembre fundamental para la vida campesina. Posteriormente la influencia del cristianismo relacionó este mito con el demonio y la mayoría de conjuros mágicos para dominarlos son también cristianos.

(24) Gaignebet: 20-21.

(25) El primero de mayo se celebraba en múltiples localidades leonesas *el mayo* (Alonso Ponga, 1992: 53-65), y el primero de noviembre Todos los Santos fecha en la tenía lugar la costumbre denominada la *machorra* o la *carnerada* cuyo ámbito geográfico era básicamente la zona oriental de la provincia de León y en la que los mozos celebraban una comida de hermandad que consistía en un carnero o una oveja machorra (de ahí el nombre que recibía en algunos lugares la costumbre) y tocaban la campanas a muerto en recuerdo de las ánimas (Campos y Puerto: 93-94). En ambos casos el protagonismo de la celebración corres-

pondría a los mozos, comenzando la fiesta en la noche de la víspera del uno de mayo y del uno de noviembre respectivamente.

(26) Alonso Ponga, 1992: 15; Alonso Ponga, 1983, 46.

(27) Caro Baroja, 1986: 339. Es lástima que Julio Caro no desarrollará el estudio sobre las hermandades y cofradías de mozos que, al parecer, tenía proyectado, vid. Caro Baroja, 1986: 367.

(28) Peralta Labrador, 1990.

(29) El culto a Santa Brígida debió de llegar a España, como el de tantos otros santos, a través del Camino de Santiago y a partir del siglo XII. Es probable que fueran peregrinos irlandeses a Santiago los responsables de la introducción del culto a Santa Brígida en la península, o tal vez francos devotos de esta santa cuyo culto fue extendido en Europa por irlandeses. En Italia fueron precisamente peregrinos irlandeses a Roma los que llevaron el culto a la abadesa de Kildare que se constata aun hoy en iglesias y devociones locales. La referencia más temprana del culto a Santa Brígida de Kildare en la Península Ibérica lo constituye una pequeña ermita de Olite, localidad navarra ubicada en pleno Camino de Santiago. La ermita fue construida a finales del siglo XI o principios del XII, y situada bajo la advocación de la santa irlandesa que se mantiene en la actualidad. También encontramos iglesias rurales y ermitas dedicadas a Santa Brígida especialmente en La Mancha, Extremadura y Andalucía, aunque tampoco faltan templos dedicados a la abadesa, algunos en desuso o ruinas, en Cataluña, Aragón o Castilla e incluso en Portugal, faltando en el antiguo reino leonés, Asturias y Galicia. Por otro lado, López Santos señala que el culto a Santa Brígida en España no puede ser anterior al siglo XII.

(30) Rohlf: 79 a 103.

(31) Mourinho: 217-220. Esta fiesta en cuestión se denomina así porque uno de los personajes de la misma es un mozo caracterizado como una mujer vieja para quien sus acompañantes piden el consabido aguinaldo.

(32) Eliade, 1974 II: 88 y 89.

(33) Eliade, 1984: 82-83.

(34) Puerto, 2003: 20-21.

(35) Alonso Ponga, 1983: 45, y Alonso Ponga, 1999: 103.

(36) Otras informaciones señalan como año de su nacimiento el 439, entre otras fechas.

(37) Sobre Santa Brígida y su más que probable precedente precristiano, la diosa celta Brigit: Green, 1995: 196-202; Alonso Romero, 2001; Leonardi, vol. I: 390-393; Ó hÓgáin: 60-64; Markale: 45 y 190-194.

(38) Ó hÓgáin: 64; Ó Catháin: 247-249; Le Roux y Guyonvarc'h: 79-80 ; Alonso Romero, 2001; Gimbutas, 2001 a): 110-111.

(39) Le Roux y Guyonvarc'h: 75-87 y 171-182.

(40) Thomb y Thomb: 78-81.

(41) Fernández Conde, 1982: 324. Sobre esta cuestión resulta de enorme interés otro modélico trabajo de este autor centrado en la religiosidad popular leonesa (Fernández Conde, 1989)

(42) Eliade, 1981: 179.

(43) Viñayo: 14.

(44) Ó Catháin: 252-253 y nº. 95.

(45) Cabal: 314, y Rohlf: 84 y 92.

(46) Gaignebet: 73; afirmación corroborada por Caridad Arias: 86, 92, 117 a 119 y 172.

(47) Milio Carrín: 28.

(48) Las coincidencias que se dan entre el mito de La Griega y los ritos relacionados con fiesta de Santa Brígida ya se han tratado de forma un poco más extensa en otro trabajo: Bartolomé Pérez, 1998. Además de la bibliografía sobre La Griega que se señala en ese artículo hay que citar otra referencia más reciente sobre el tema: *El molino de la Griega* (León, 2001, ed. autor), de Eutimio Martino, que ofrece una interpretación de este mito muy discutible.

(49) Cabal: 316.

(50) Gimbutas, 2001a): 68-69.

(51) Gimbutas, 2001a): 109, y Gimbutas, 2001b): 184; esta autora lituana vinculó a Santa Brígida/Brigit con otras diosas del destino hilanderas como las *Parcas*, las *Moiras*, las *Nornas*, pues Brígida es, al igual que estas, triple tal y como aparece descrita en el llamado *Sanas Chormaic (Glosario de Cormac)*, compilación irlandesa del siglo IX realizada por un obispo-rey irlandés, donde encontramos una referencia a *Brigit* donde es presentada como una diosa hija del gran dios *Dagda*, venerada por los poetas, y con dos hermanas llamadas también *Brigit*, una curandera y la otra herrera, lo que ejemplifica la tendencia celta a presentar a las divinidades en triadas que se constata también en el culto celta a las diosas madres que son representadas frecuentemente en grupos de tres, y portando símbolos que indican abundancia o rucas y husos que probablemente son un símbolo del hilo giratorio de la vida (Green, 2004: 98-99, 160-161 y 187).

(52) Cabal: 314.

(53) Flórez de Quiñones: 286-287.

(54) Rubio Pérez, 1993: 93.

(55) Frazer: 169.

(56) Además de la bibliografía sobre *Frau Holle-Perchta* oportunamente indicada resultan de enorme interés: Gimbutas, 2001a): 195, 209-211 y 319-320, y Gimbutas, 2001b): 195.

(57) Caro Baroja, 2003: 86, y Caro Baroja, 1986: 266-267. En esta última obra señalaba el inolvidable sabio que, entre otras funciones, los *perchten* promueven la fertilidad de la tierra y expulsan a los espíritus malignos mediante el sonido mágico de las campanas que llevan colgadas, además de vincularse con sociedades masculinas y posibles ritos de iniciación de los jóvenes. Es preciso insistir en un dato ya resaltado como es el de que los *perchten* reciben un nombre que los vincula a la figura mítica que los dirige, al igual que los *brígidos* de Izagre que reciben el suyo de la Brígida que los patrocina. Quizá podamos aventurar que año los mozos que participaban en el día de Santa Brígida, allí donde se celebrara esta fiesta, recibían también por doquier el nombre genérico de *brígidos*, denominación que al parecer sólo se conservó en el sur de León.

(58) Caro Baroja, 2003: 86, y Ginzburg: 144-145. Este autor encuentra una vaga analogía entre los ritos descritos por el obispo Asterio y cierta ceremonia carnavalesca alemana del siglo XVI protagonizada por jóvenes que recorrían la localidad de puerta en puerta acompañando un carro cubierto de follaje en el que al parecer se representaba a *Holda*, es decir, a *Frau Holle*. Remitimos al fascinante libro de Carlo Ginzburg para el análisis y significado de este tipo de tradiciones en las que aparece una antigua divinidad pagana de carácter nocturno bajo cuya protección se desarrollaban por toda Europa y en diversas épocas históricas ritos como los descritos, especialmente interesantes son las páginas 83 a 102 y 143 a 158.

(59) Alonso Ponga, 1988: 93.

(60) Caro Baroja: 392.

(61) Caro Baroja: 273.

(62) A esta conclusión llega al parecer el profesor Séamus Ó Catháin en su obra *The festival of Brigit: Celtic Goddess and Holy Woman*, (Dublín: DBA Publications, 1995), y que lamentablemente no he podido consultar. Sobre la relación de la fiesta irlandesa de Santa Brígida con determinadas celebraciones escandinavas tratan dos reseñas del referenciado libro que se pueden consultar en las siguientes direcciones electrónicas: http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m2386/is_v109/ai_21250646 [consulta 4/11/04]; y <http://indigo.ie/-imago/articles/brigit.html> [consulta 26/11/02].

(63) Puerto, 1993-1994: 133-136. Los rasgos que señala sintéticamente José Luis Puerto para la fiesta de Reyes maragata (página 136) coinciden de manera notable con los rituales básicos de la fiesta de Santa Brígida, en particular el protagonismo de la mocedad masculina, el comienzo de la celebración en la víspera de la fiesta, la petición de aguinaldo y el banquete en común de los mozos.

(64) Campos y Puerto: 35-39.

BIBLIOGRAFÍA

ALONSO PONGA, J. L. (1983): "Alcuetas: análisis de la vida en las aldeas leonesas de la comarca de Los Oteros", en *Tierras de León*, 50, pp. 35-49, León, Diputación de León.

ALONSO PONGA, J. L. (1986): "El «Dar la caridad» y otras comidas rituales relacionadas con los difuntos en la Tierra Llana leonesa. Y algunos datos históricos para su estudio", en *Etnología y folklore en Castilla y León*, pp. 139-146, Salamanca, Junta de Castilla y León.

ALONSO PONGA, J. L. (1988): "Notas para el estudio de la etnografía leonesa", en *Aproximación antropológica a Castilla y León*, pp. 87-102, Barcelona, Anthropos.

ALONSO PONGA, J. L. (1992): *Tradiciones y costumbres de Castilla y León*, Valladolid, Castilla Ediciones.

ALONSO PONGA, J. L. (1999): *Rito y sociedad en las comunidades agrícolas y pastoriles de Castilla y León*, Madrid, Junta de Castilla y León.

ALONSO ROMERO, F. (2001): "Tradiciones y creencias relacionadas con el día de Santa Brígida y la Candelaria", en *Garzoa 1* [Edición en línea] «<http://perso.wanadoo.es/selicup/Alonso%Romero.htm>», [Consulta 10-1-03].

- ALONSO ROMERO, F. (2002): *Historia, leyendas y creencias de Finisterre*, Betanzos, Briga Edicións.
- BARTOLOMÉ PÉREZ, N. (1999): “La fiesta de santa Bríxida y el mitu de la Griega en Llión”, en *El Canciu'l Cuélebre*, 6, pp.5-11, Xixón, CEPLA.
- BRIGGS, K. (1992): *Diccionario de las badas*, Palma de Mallorca, Olañeta.
- CAMPOS, M. y PUERTO, J. L. (1994): *El tiempo de las fiestas. (Ciclos festivos en la comarca leonesa de Rueda)*, León, Diputación.
- CARIDAD ARIAS, J. (1995): *Toponimia y Mito. El origen de los nombres*, Barcelona, Oikos-Tau.
- CARO BAROJA, J. (1986): *El Carnaval. Análisis histórico-cultural*, Madrid, Taurus.
- CARO BAROJA, J. (2003): *Los pueblos de España*, Vol. 2, Madrid, Alianza Editorial.
- CASAS GASPAS, E. (1950): *Folklore campesino español*, Madrid, Escelider.
- ELIADE, M. (1974): *Tratado de Historia de las Religiones*, II Vol., Madrid, Ediciones Cristiandad.
- ELIADE, M. (1981): *Mito y realidad*, Barcelona, Guadarrama.
- ELIADE, M. (1984): *Iniciaciones místicas*, Madrid, Taurus.
- FERNÁNDEZ CONDE, F. J. (1982): “Religiosidad popular y piedad culta”, en *Historia de la Iglesia en España*, Vol II/2º, pp. 289-357, Madrid.
- FERNÁNDEZ CONDE, F. J. (1989): “La religiosidad popular en León durante la Edad Media”, en *La Orden Concepcionista. Actas del I Congreso Internacional (V Centenario, 1489-1989)*, Vol I, pp. 84-108, León.
- FERNÁNDEZ CONDE, F. J. y SANTOS DEL VALLE, M. C. (1990): “Superstición y maxa nel folklore asturianu”, en *Lletres Asturianas*, 35, pp. 89-99.
- FLÓREZ DE QUIÑONES Y TOMÉ, V. (1924): *Contribución al estudio del régimen local y de la Economía Popular de España. Los pueblos agregados a un término municipal en la Historia, en la Legislación vigente y en el Derecho Consuetudinario Leonés*, León, Imprenta Católica.
- FRAZER, J. (1984): *La rama dorada. Magia y religión*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- GAIGNEBET, C. (1984): *El Carnaval. Ensayos de mitología popular*, Barcelona, Alta Fulla.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, T. (1948): *Historia de la villa de Valencia de Don Juan (León) (Antigua Coyanza)*, Valladolid.
- GIMBUTAS, M. (2001a): *The Language of the Goddess*, San Francisco, Thames & Hudson.
- GIMBUTAS, M. (2001b): *The living goddesses*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, (Editora: M. R. Dexter).
- GINZBURG, C. (1991): *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, Barcelona, Muchnick Editores.
- GÓMEZ TABANERA, J. M. (1978): “Seres y personajes sobrenaturales y míticos en el folklore y mitología ástur”, en *Boletín Auriense*, VIII, pp. 49-89.
- GONZÁLEZ PRIETO, R. (1986): *Valdevimbre y su comarca, sus bombres y sus tierras*, León, Diputación de León.
- GREEN, M. J. (1995): *Celtic Goddesses. Warriors, Virgins and Mothers*, London, British Museum Press.
- GREEN, M. J. (2004): *Guía completa del mundo celta*, Madrid, Oberon.
- GUSTAVO LÓPEZ, D. [et al.] (1996): *León festivo y romero*, León, La Crónica 16 de León.
- LE ROUX, F. y GUYONVARCH C-J. (2003): *As festas celtas*, Noia, Toxosoutos.
- LEONARDI, C. (Coordinador) (2000): *Diccionario de los santos*, II Vols, Madrid, Editorial San Pablo.
- MARKALE J. (2001): *El cristianismo celta. Orígenes y buellas de una espiritualidad perdida*, Barcelona, Olañeta.
- MILIO CARRÍN, C. de (2004): *El mito de la creación y otros mitos asturianos*, Madrid, ed. autor.
- MOURINHO, A. (1991): *Terra de Miranda*, Palaçoulo, Câmara Municipal de Miranda do Douro.
- Ó CATHÁIN, S. (1999): “The festival of Brigit the holy woman”, en *Celtica. Journal of the School of Celtic Studies* 23. *Essays in honour of James Patrick Carney*, pp. 231-260, Dublín, Dublin Institute for Advanced Studies.
- Ó HÓGÁIN, D. (1991): *Myth, Legend and Romance: An Encyclopaedia of Irish Folk Tradition*, Londres, Ryan Publishing.
- PERALTA LABRADOR, E. (1990): “Cofradías guerreras indoeuropeas en la España Antigua”, en *El Basilisco*, 3, pp. 49-66.
- PUERTO, J. L. (1993-1994): “Celebraciones del solsticio de invierno en Maragatería Alta”, en *Tierras de León*, 93-94, pp. 115-137.
- PUERTO, J. L. (2003) : “Leyendas: la realidad hechizada”, en *Literatura de tradición oral*, León, Fundación Hullera Vasco-Leonesa.
- ROHLFS, G. (1979): “Lengua y cultura. Estudios lingüísticos y folklóricos”, en *Estudios sobre el léxico románico* (Edición de Manuel Alvar), Madrid, Gredos.
- RUA ALLER, F. J. & RUBIO GAGO, M. E. (1986): *La piedra celeste. Creencias populares leonesas*, León, Diputación de León.
- RUBIO PÉREZ, L. M. (1987): *La Bañeza y su tierra, (1650-1850). Un modelo de sociedad rural leonesa*, León, Universidad de León.
- RUBIO PÉREZ, L. M. (1993): *El sistema político concejil en la provincia de León*, León, Universidad de León.
- THOMB, A. y THOMB, A. S. (1989): “Crómlechs y menhires: geometría y astronomía en el Neolítico”, en *En busca de las antiguas astronomías*, Madrid, Ediciones Pirámide, (Coordinador: E.C. Krupp).
- VIÑAYO, A. (1992): *El calendario románico de San Isidoro*, Madrid, Caja España.

Dos costumbres muy antiguas: el relincho y la covada

Jaime L. Valdivielso Arce

EL RELINCHIDO

Típico del folklore burgalés, tan rico y variado, es el llamado “*relincho*” o “*relinchido*” que en otras regiones españolas recibe otros nombres. Los folkloristas, etnógrafos y etnólogos ven en este impetuoso chillido –mitad sirena fabril, mitad risa forzada– el grito de guerra céltico. Los vascos lo llaman *irrintxi* o *sanso*. Los aragoneses lo llaman *renchillido*. Los asturianos, *rinflido* o *ixuxú*. Los cántabros le dan el nombre de *riflido*, *richido* o *jujeo*. Los extremeños lo denominan *rejincho*. Los leoneses lo llaman *ijijí*, *ijujú* y *jejeo*. Los murcianos, *ajujú*. Los canarios le dicen *ajijido*. Los gallegos, *aturuxo*. Los catalanes, *reninys* y los valencianos –como el arcipreste– *albórbola*. Este grito popular, verdadera expansión fonética, válvula de escape de la voz que ha estado sujeta a ritmo y medida durante el canto, pasó con otros típicos nombres a Hispanoamérica, como observa Dionisio Preciado (1).

“También algunas danzas orientales poseen un grito parecido al relincho castellano, pero con otra significación muy distinta. La danza introvertida emplea esos sonidos obtusos, aspirados, de tonalidad sombría y de pocos matices tonales que, con poder místico, parecen abstraer de la vida cotidiana al ejecutante. El cultor de Buda olvida el mundo con su sonido peculiar, su ¡Om!, y el danzarín samoano sentado con su ¡mm! El derviche profiere un sonido juu!, el antiguo sacerdote de Cibeles y el danzarín hipnótico de Bali su ¡huu! Y el indio del noroeste del Brasil, ¡puu!”.

Por el contrario, el éxtasis de las salvajes danzas de salto se expresa con gritos poderosos: el danzarín asturiano lanza su potente ¡hi–uuu–uuu! En la danza prima, y el schuhplattler bávaro, entre la música correcta del violín, la cítara y el acordeón, el hombre da rienda suelta a su exuberancia con “desenfrenados alaridos”, escribe Curt Sachs en su *Historia Universal de la Danza*, pp. 189–190.

Este grito característico y peculiar se ha conservado hasta nuestros días entre los cántabros y es el grito que suelta a pleno pulmón el mozo en el silencio de la noche y según los antropólogos tiene un profundo significado del que se han hecho distintas interpretaciones. El más generalizado sentido que se atribuye a este grito ancestral apunta hacia una motivación o finalidad sexual. Es como el reclamo para llamar a la hembra que también utilizan otros animales en su propio lenguaje.

Por su parte, Federico Olmeda dice lo siguiente:

“Al final de estos cantos romeros hacen muchas veces los cantores populares lo que antes era de rigor en toda Castilla al final de los bailes, esto es, el “ijujú”, “aturuxo” o como le llamen en otras partes. Aquí en Castilla y en Burgos le suelen llamar “relincho” o “relinchido”. Este es una serie de gritos enlazados e indefinibles: parece una risa hecha forzosamente sobre tonos muy elevados y que va descendiendo por grados a manera de una cascada; el nombre que le dan despierta la idea del relincho de los caballos y no le falta parecido. Lo cierto es que al terminar el baile se quedaba brevemente mirando la pareja y no se separaba de su sitio hasta que el bailarín lanzaba el “relinchido”.

Ya va desapareciendo esa costumbre que con tanto cuidado la conservan en otras partes; y así sucede por desgracia con casi todas las costumbres castellanas, a las que suelen sustituir otras que no tienen abolengo ni son buenas. ¿Y por qué ha de suceder esto? ¿Por qué no se han de conservar las costumbres que han nacido con nuestro temperamento, carácter y que son heredadas de nuestros mayores y progenitores?

Esto es un contrasentido, preferir lo extraño y honrarlo sobre lo propio. Si gustan las novedades o cansan las cosas antiguas, variense y perfeccionense pero de modo que garanticen su genuina y substancial manera de ser: lo demás es destruir lo que está ya hecho y constituye nuestra exclusiva propiedad” (2).

A buen entendedor, pocas palabras bastan. No se puede decir más con tan pocas palabras. Se puede decir más alto pero no más claro. Esto lo escribía Federico Olmeda, nuestro insigne folklorista a finales del siglo XIX. ¿Qué diría hoy aquel sacerdote y músico tan estudioso de nuestro folklore y tan preocupado por la situación del mismo ante la invasión que estamos padeciendo en la actualidad no sólo de la música extranjera sino de las costumbres, usos y modos de vivir y divertirse importados y ajenos?

Las cadenas de televisión, empezando por las nacionales y siguiendo por las autonómicas y las privadas juntamente con los otros medios de Comunicación como las Emisoras de radio, la Prensa escrita, las revistas especializadas, las discotecas donde se divierte asiduamente la juventud son los

responsables pues prefieren programar sus selecciones musicales a base de ritmos extranjeros, en lengua extranjera que no se comprende ni entiende y que introducen modos y maneras que no son nuestros sino que además están desplazando, sustituyendo y arrinconando a todo lo nuestro, relegándolo al último lugar que es el paso previo para el total olvido tras el desprecio más absoluto.

Así se han comenzado a olvidar muchísimas canciones de nuestro folklore y otras muchas formas de expresión cultural netamente castellanas y burgalesas.

Nuestros cancioneros están llenos de modelos de ritmos, canciones, tonadas, bailes, danzas sobre los que componer otras nuevas ejercitando la creatividad musical como quizás han hecho en sus respectivos países aquellos músicos o cantantes que aquí son tan imitados y tenidos como el último grito de la moda musical. Y hay testimonios fehacientes y claros de que cuando entre nosotros algún cantautor o compositor con talento ha decidido incorporar a sus canciones elementos del folklore o inspirarse en él, o cuando se han incorporado instrumentos tradicionales y populares, el público, incluso el más joven, ha sabido apreciar y gustar esa música que parece que nada tenía que hacer ante los ritmos foráneos modernos. Los ejemplos más notables son algunos grupos de música formados en Galicia que se han inspirado en la música celta y han compuesto canciones que han tenido grandes éxitos y mucha aceptación del público.

Cuando se ha intentado y se ha sabido extraer de sus raíces raciales los elementos básicos susceptibles de ser modernizados y adaptados y enriquecidos con nuevas aportaciones, sin renunciar a la cultura que llevan en el temperamento heredado de sus antepasados, el éxito es seguro. La única condición es hacerlo con talento. Sin salir de los límites de nuestra nación, España, hemos de reconocer que en otras regiones, hoy llamadas Autonomías, han sabido conservar y promocionar mejor que nosotros sus costumbres y su música popular, sus danzas interpretándolas con exquisita fidelidad y veneración nacionalista e incluso crear su música moderna y otras expresiones artísticas bebiendo siempre en las fuentes de la tradición sus más profundos valores.

Pero volvamos al tema, pues nos hemos salido de él siguiendo el pensamiento expresado por Olmeda. El relincho o relincho como fórmula habitual practicada al finalizar los bailes populares en las romerías, en las fiestas y funciones de los pueblos ha desaparecido por la sencilla razón de que la moda fue cambiando, quizás porque los criterios de elegancia lo aconsejaron así, porque su práctica podría delatar el origen rural, rústico, zafio y poco fino que contrastaba con los modos y maneras

educados y finos de la urbe. Posiblemente porque los bailadores no tuvieron esa fuerza de voluntad de conservar la costumbre o porque desagradaba a sus respectivas parejas por los motivos que hemos aludido antes.

Pensamos que no sería descabellado intentar recuperarlo, empezando por los grupos de Danzas existentes hoy en toda nuestra provincia que están más sensibilizados y preparados pues algunos de ellos son también diligentes e interesados estudiosos del folklore y restauradores animosos de costumbres y tradiciones y después de afianzada la práctica recuperada tratar de introducirla en los bailes al aire libre en fiestas patronales y romerías de nuestros pueblos. Donde no tiene lugar esa vieja costumbre del relincho es en los recintos modernos llamados Discotecas, lugares habituales de diversión y expansión y convivencia de los jóvenes en los fines de semana hasta altas horas de la madrugada.

Ahí queda la sugerencia lanzada a comienzos de este siglo por Federico Olmeda y actualizada y concretada por quien esto escribe a recuperar el relincho o relincho burgalés.

Si los animosos grupos de danzas existentes a lo largo de nuestra provincia quisieran, podrían muy pronto ponerlo de moda otra vez con su entusiasmo e interés, como han demostrado tantas veces en su interpretación haciendo gala siempre de una gran fidelidad y profundo conocimiento. Así contribuirían a darlas mayor personalidad y un carácter inequívocamente burgalés, junto con una mayor riqueza expresiva dotándolas de un elemento profundamente diferenciador característico de nuestros bailes y danzas populares.

La práctica del relincho o relincho estuvo muy extendida por las diversas regiones españolas a juzgar por las que le dieron sus nombres específicos dialectales como hemos visto al principio de este capítulo. En algunos casos no sólo un nombre sino dos o tres. Aceptando sin ninguna objeción la interpretación dada por Dionisio Preciado y por Federico Olmeda, creemos sin embargo, que si recuerda o tiene reminiscencias del grito de guerra céltico, predomina en su motivación profunda el aspecto afectivo y sexual. Quien esto escribe tiene la experiencia de haber reunido a un grupo de personas con el fin de registrar en cinta magnetofónica las canciones y romances que aquellas personas recordaban. En el transcurso de la grabación, algunos de los hombres presentes y que participaban en ella, cuando se terminaba una canción larga que había exigido concentración intensa gritaban: "*Relincha, mozu, que tienes el papu llenu*". Y lo hacían como si hubieran practicado esa costumbre en su juventud no hacía muchos años. También me informaron de que ese grito llamado relincho podía escucharse en algunos pueblos de la montaña lin-

dando con Cantabria en las noches calurosas de la primavera o del verano dando a entender que podía interpretarse como un grito de expansión afectivo o sexual como reclamo del macho a la hembra a la manera del que escuchamos a algunos animales en tiempo de celo, como la berrea de los ciervos, etc. Sucedió esto en el año 1964. De todas las maneras este tema requiere un estudio más pro fundo para determinar sus orígenes y significados así como las razones posibles de su extinción o caída en desuso hasta su total olvido.

LA COVADA, UNA COSTUMBRE ANCESTRAL DESAPARECIDA

Según los especialistas que han estudiado estos temas, la covada es un rito de magia simpática o acto de público reconocimiento de la paternidad que se practicó entre algunos pueblos en la antigüedad.

Consistía fundamentalmente este rito en que, tras el parto, y mientras la mujer parturienta volvía a sus labores y quehaceres domésticos habituales, el marido se metía en la cama simulando los dolores del parto y recibiendo los cuidados y atenciones que debían haberle proporcionado y ofrecido a la madre.

La existencia de esta costumbre, rito o institución se ha registrado en culturas muy alejadas entre sí unas de otras como los pueblos o tribus caribes, mundrucúes, melanesios, malayos, cántabros, etc. Esta práctica la atestiguan escritores de la más remota antigüedad. Estrabón refirió que era costumbre de los íberos y, de hecho, los maragatos y mallorquines la han practicado hasta los albores del presente siglo XX. Para muchos de estos pueblos parece que se trataba de un acto o rito de reconocimiento de la paternidad más que de un rito mágico (3).

En la provincia de Burgos. A pesar de la romanización, muy fuerte en algunas zonas, en el actual territorio de la provincia de Burgos se conservaron costumbres ancestrales y autóctonas, anteriores, entre ellas la covada. Los especialistas, historiadores y arqueólogos encuentran en algunas poblaciones sobre las que pasó el rodillo romano señales y signos, huellas e indicios de un fuerte apego a las costumbres propias en la población aborigen.

Entre los pueblos más próximos a nosotros, se sabe que los cántabros practicaban la covada. Estrabón afirma, refiriéndose a ellos: *“Las mujeres, después de haber dado a luz, «cuidan» a los maridos, que se acuestan en lugar de ellas”*. Y el verbo *“cuidar”*, *“servir”*, no admite dudas, pues se refiere al cuidado general de otro, pero sobre todo al servicio de la comida que en las circunstancias que

rodeaban al parto requería un especial esmero. Esta costumbre, limitándonos a pueblos más próximos, ha existido en diversas zonas de Córcega, Asia Menor y varias regiones de la cordillera Cántabro-pirenaica. Y hasta mediados del siglo XVII tuvo vigencia en el Valle de Pas (Cantabria) y en otros puntos de Cantabria, Huesca, la zona de la Maragatería (León) y provincias Vascongadas. Se tienen datos de que existió en Poza de la Sal (Burgos) y no se descarta que existiera en otros lugares del norte de la misma provincia de Burgos, situados entre el Valle de Pas y Poza de la Sal, como la zona de Sotoscueva, aunque en estos puntos desapareció mucho antes que entre los pasiegos y los pozanos, dos focos de costumbrismo típico ancestral caracterizados por el apego de sus gentes a la herencia cultural.

La covada, rito manifestativo de la función paterna en la generación de los hijos, así como de los derechos del padre sobre el hijo recién nacido, parece que pudiera haber sido introducida con el fin de restaurar o afianzar la institución patriarcal en pueblos muy enraizados en el matriarcado. Podría ser una manifestación de fuerza por parte de patriarcalismo de los invasores en sectores muy afectados por las prácticas matriarcales de los vencidos.

Hoy nos resultan incomprensibles algunas prácticas y costumbres que se han conservado y han estado vigentes en nuestra tierra por muy difícil de pensar que sea para muchos, pero fue verdad y si se estudia atentamente la historia más lejana, la arqueología y se tienen en cuenta los escritos de los escritores que nos dan testimonio de las culturas más remotas, podemos llegar a atisbar que las situaciones sociales no han sido siempre las mismas y que han existido largos períodos en los que el matriarcado, por ejemplo, marcó profundamente toda la vida de clanes, tribus y pueblos. Por la sencilla reacción llamada del péndulo se pasó a prácticas marcadas profundamente por el patriarcalismo. De ambos sistemas quedan reminiscencias en nuestra cultura y en el folklore. Una muestra clara de lo que venimos diciendo es la covada, que puede ser considerada como una reacción contra el matriarcalismo imperante, que para el buen entendedor no era más que una especie de feminismo, pero de los tiempos remotos. Otras costumbres vigorosamente mantenidas en nuestro folklore han tenido el mismo origen que esta que ahora comentamos. Por ejemplo, las llamadas *“cuadrillas de mozos”* o *“sociedades de mozos”*, de las que hablaremos en otro capítulo de esta obra, con toda la riqueza de elementos que poseen y han llevado consigo en los respectivos pueblos en los que han estado en vigor, en sus orígenes más remotos fueron la consecuencia de una fuerte reacción contra la hegemonía del elemento femenino en la organización

de la sociedad circunscrita a la tribu o al clan. Hemos mencionado y tratado de explicar brevemente el tema de la covada en este capítulo, que necesitaría un estudio más profundo, porque esta práctica se convirtió en costumbre entre muchos de nuestros antepasados y constituye, como otras antiquísimas costumbres lo que son nuestras profundas raíces que debemos conocer aunque no sea más que su existencia y en lo posible también su significado, aunque como en este caso contraste tan abiertamente con nuestras costumbres actuales.

Sobre la Covada se ha escrito.

“A un hecho, a nuestro juicio, menos esencial y más destacado por arbitrario que por explicado, la covada, han dedicado muchos autores trabajos monográficos disquisitivos.

Tal vez la autoridad de Strabón, primer historiador que la cita, ha contribuido mucho a esta supervaloración del hecho de verdadera sustitución de la madre por el padre en el período puerperal y en los cuidados respecto al hijo, habiendo sido concretada hasta finales del siglo XIX por el escritor montañés señor Lasaga Larrreta, como típica en los valles de Pas, lo que nos llevó a incluirla en el ya citado cuestionario del Ateneo, redactado por nuestros compañeros de entonces, con el que llegaron a recogerse hasta 81 papeletas utilizadas por el señor Sánchez Pérez en su estudio generalizado de España.

Dos explicaciones tiene para nosotros la “covada”: en parte es tal vez fundamentalmente el resto de una transición del matriarcado al patriarcado y psicológicamente análoga a la de otras interpretaciones folklóricas, del vulgarísimo concepto de sudar el padre al hijo para transmitirle con sus humores sus caracteres, sustituyendo, o al menos compartiendo con la madre, la transmisión directa de las cualidades por la sangre” (4).

La primera cita concreta de España se hace en 1638 por Colomiés, y a partir de ella son múltiples, como decimos, las referencias. Adquirió autoridad por la del gran naturalista y antropólogo Quatrefages, al señalar en “Souvenirs d'un naturaliste”, en 1854, como existente la covada en Vasconia, aunque a principios de siglo lo negara Aranzadi, y no se explica, sino por razones indirectas y analógicas la interpretación de Caro Baroja acerca de esta costumbre en el País Vasco.

Es posible que por datos bien recogidos pueda ampliarse la zona vasco-cántabra de la covada desde los Pirineos hasta la maragatería, a uno y otro lado de la cordillera, a otras regiones de España.

Como cierre de estos recuerdos y salpicaduras de la historia ginecocrática señalamos que será de gran interés el estudio de las formas de herencia de las comarcas españolas, y así, por ejemplo, la afirmación de Rivera de ir unidas siempre la herencia y la familia en las formas de tipo matriarcal, como en los vascos, es atenuada por Caro Baroja, recordando, sin embargo, que a los dos lados del Pirineo se dictaron leyes imponiendo la primogenitura en los dos sexos, lo cual demuestra que antes había sido privilegio de la mujer, incluso anterior a la época romana y a la de los celtas, según la opinión del gran maestro del Derecho don Joaquín Costa” (5).

Una de las particularidades maragatas que más se airean en publicaciones de toda índole es la de la covada, práctica que también se ha registrado en pueblos antiguos de todos los paralelos. Para unos, la covada es algo curioso: cuando la mujer da a luz, el que recibe las máximas atenciones es el marido, hasta el punto que la recién parida se dedica a sus faenas domésticas y agrícolas sin más demora, y el padre de la criatura se acoge a la cama y es atendido con regalo. Otra versión de la covada se refiere a las relaciones íntimas prematrimoniales alargadas más de lo que fuera conveniente a las buenas costumbres. A esta versión es a la que se refiere el erudito Padre Quintana cuando dice así:

“Por ningún sitio aparece algo serio sobre esa supuesta costumbre maragata; es más, hay un dato que contradice esa leyenda: en los libros de visita de las parroquias que hacían los obispos personalmente o por medio de sus delegados, casi todos los años o por lo menos cada dos años y últimamente más espaciados en el tiempo pero siempre con una regularidad bastante aceptable, estos visitadores bajaban la mano a toda clase de detalles que encontrarán en el pueblo, que fueran contrarios a la moralidad pública e incluso, privada, y en los mandatos de visita que extendían en los libros siempre se reflejan los defectos que en este orden de cosas pudieran encontrar. Pues bien, nunca aparece ninguna advertencia que llame la atención ni que recuerde esta costumbre, cosa que indudablemente no se puede ni siquiera sospechar que, existiendo, aquellos visitadores la pasaran por alto y menos cuando transcurren siglos en los cuales tenemos testimonio de las visitas y nunca aparece alusión alguna a esas cosas”.

Sin embargo, y a pesar de que el padre Quintana no nos ha hablado de ellos, de la primera versión de la covada son numerosos los testimonios literarios recogidos en estudios etnográficos. Incluso puedo decir que, cuando personalmente, he planteado el tema a mujeres de Val se han limitado a decir que ellas no han conocido eso.

Etimológicamente la “covada” castellana y la “couvade” francesa son primas hermanas. Y aunque en castellano no tenga madre verbal, en francés, sí: *couver*: empollar. En el Bearn, tan próximo a Navarra que son la misma a uno y otro lado del Pirineo, la “couvade” se realizaba tal y como la hemos descrito y se considera como una aceptación plena de la paternidad del recién nacido.

La diferencia estriba en si, durante la covada la madre está en la cama con el hijo y el padre o no lo está. En el interior de Mallorca y en alguna isla canaria lo practicaban hasta hace poco. Los maragatos están presentes también en esta costumbre que tiene, creo yo, un sentido tabú, puramente anímico o puramente animal, de protección de la madre y de la prole, pero siempre con manifiesta autoridad del progenitor: de la inevitable gallina sacrificada por el parto, la madre se toma el caldo y el padre se come la pechuga” (6).

NOTAS

(1) PRECIADO, Dionisio: *Folklore Español. Música, Danza y Ballet*, Studium Ediciones, Madrid, 1969, pp. 127–128.

(2) OLMEDA, Federico: *Folklore de Castilla o Cancionero Popular de Burgos*, Publicaciones de la Excm. Diputación Provincial de Burgos, 1975, p. 28.

(3) CELA, Camilo José: *Enciclopedia del Erotismo, Vol. II*, p. 455; MARTÍNEZ ARCHAGA, Feliciano: *Poza y los Pozanos en la Historia de España*, Burgos, 1984, Nota 4 de la p. 19.

(4) GUERRA GÓMEZ, Manuel: *Constantes religiosas europeas y sotoscuevenes*, Burgos, 1973, N° 464, 698, 721.

(5) (Cfr. Luis de Hoyos Sainz/Nieves de Hoyos Sancho. MANUAL DE FOLKLORE (*La vida popular tradicional en España*) Ediciones Istmo, Madrid, 1985, pp. 381 – 382).

(6) (Cfr. José Manuel Miner Otamendi. LOS PUEBLOS MALDITOS, Editorial Espasa Calpe, S.A, 1978, pp. 129–131).



“Si con el alba vuelve el norte, arrastrará la friura y la espiga salvará”.

(“Las ratas” p. 151).

¿Se puede ofrecer más ruralidad en menos palabras? Y es que Delibes no es sólo un cazador que escribe. Delibes es un hombre de campo que escribe sobre el campo y atiende a su lenguaje. Así nos lo dejó escrito al afirmar en *Un mundo que agoniza* que al hombre se le arrebató la pureza del agua y del aire pero también se le está amputando el lenguaje.

La denuncia que hace Delibes a través de este discurso popular-rural que tiende a desaparecer no se queda en una simple llamada de atención. Delibes hace esta denuncia incorporando al discursar normal de sus novelas todo un discurso popular-rural que estará más o menos acentuado dependiendo de la mayor o menor ruralidad de la obra de la que estemos tratando.

Antes de adentrarnos en el discurso de carácter popular-rural de Miguel Delibes, habrá que saber a qué nos referimos cuando hablamos de discurso, de popular y de rural.

El discurso, en definición de la Academia de la Lengua, es el discursar continuado de palabras y frases, fruto de actos de la facultad discursiva, que manifiesta por escrito un tema ante el público (en este caso, los lectores de las novelas de Miguel Delibes).

En cuanto al calificativo de “popular”, lo aplicamos en el habla corriente a objetos populares, ideas populares, costumbres, dichos populares, etc. Cuando con verdad podemos hablar de esta manera, ha transcurrido normalmente un largo tiempo de decantación de esos objetos, ideas, costumbres..., hasta posarse esos objetos, ideas, etc., en la entraña de los pueblos.

Sobre la palabra “pueblo”, en su *Diccionario crítico etimológico*, escribe Corominas: “PUEBLO, del lat. POPULUS ‘pueblo, conjunto de ciudadanos’”. Sin embargo, para Corominas “popular” es un cultismo y no es palabra que se encuentre entre las derivadas de *populus*, como *pueblero*, *poblacho* o *populachero*.

En cuanto al término “rural”, se sabe que tiene su origen en el vocablo latino *rus, ruris n.*: Propiedad rural, campo. Rusticidad, grosería.

Dice Corominas que “rural” se empezó a utilizar en la Edad Media y el primer ejemplo del que se dispone es del siglo XV, que dice así: “Rus es do tienen miel y leche y ganado, donde se llaman rústicos los que entienden en estas cosas”.

Dentro del discurso popular-rural se identifican diversas categorías como son la de la caza, la de la pesca de río, la de la vida y las faenas del campo con sus aperos de labranza, la de cereales y plantas, de animales salvajes y de corral, y la de expresiones, dichos, refranes, etc., con el que todo este mundo rural vive.

Ciertamente, el discurso de carácter popular-rural es el que se hace más presente en las obras de Miguel Delibes y se puede afirmar que es el discurso central de su novelística.

Hay que dejar claro que lo popular-rural no son sólo términos y expresiones o sentencias logradas. Este discurso de Delibes se manifiesta también en sus personajes y sus comportamientos individuales o colectivos, en su modo de hablar, en su modo de hacer y en su modo de ser.

Rastreando página a página las novelas de Delibes, me he encontrado con 1.469 términos que forman parte de su discurso popular-rural. La mayoría de ellos aparece con su significado preciso en el diccionario de la RAE. Pero hay 329 que no.

Si buscamos el significado de estas palabras en el diccionario de la RAE, comprobaremos que la mayoría de ellas aparece con el significado preciso y correcto. Pero, de esas 1.469 voces, hay 329 que no vienen recogidas por el diccionario académico. En unos casos, por no estar incluida la palabra dentro del diccionario. En otros, aun apareciendo el término en cuestión, por no ofrecer el DRAE el significado preciso que corresponde a nuestro caso.

Hacía falta un estudio sistemático, un ordenamiento y fijación de todo este discurso popular-rural que se da en las novelas de Delibes. Y es que ya van siendo demasiados los términos que los lectores desconocen cuando se deciden a leer alguna de las novelas de Delibes.

Los hablantes en general saben lo que es un monte, incluso un cerro, quizás un mogote o un otero. Pero llegar a diferenciar, como lo hace Delibes en sus novelas, un teso de una mambla, un

alcor de un sardón, un cueto de una cotera, un arcabuco de un ribazo o un canchal de un risco, se antoja hartu complicado.

¿Cómo saber lo que es la piedralipe si hace 40 años que no se utiliza? ¿Es igual el humeón que nombra Delibes del que utilizan hoy los apicultores? ¿Cuántos términos por descubrir!

La página web de la Cátedra Miguel Delibes (www.catedramdelibes.com) contesta a estos interrogantes a través de un glosario de voces rurales (con 1.469 términos) que aparecen en las distintas novelas del escritor vallisoletano. Estas voces vienen acompañadas de la página y el libro en los que se las ha encontrado, así como su contexto y el significado que les corresponde. Y, por tanto, accediendo a este glosario, sabremos que la piedralipe fue un sulfato que se mezclaba con agua, en el corral, para después echarlo al cereal en las tierras. Hoy ya no se ve piedralipe en los corrales de los pueblos porque la mezcla viene hecha directamente del silo, de manera que el término tiende irremediablemente a desaparecer.

Algo distinto sucede con el vocablo “humeón”. El humeón es un objeto con el que se hace humo que sirve para ahuyentar a las abejas. El término se sigue utilizando hoy por los apicultores. Pero lo que ha cambiado es el objeto que sirve para denominar esta palabra. Antes el humeón se hacía con unas ramas verdes puestas en una lata que, al quemarse, hacían mucho humo y así ahuyentaban a las abejas de la colmena. Otras gentes ponían cagajones en la lata o sobre una teja. O también se usaba un palo recubierto de cera pez en su extremo. Todos éstos son utensilios muy distintos al moderno fuelle de hoy que realiza la misma función.

La riqueza de términos de tipo popular-rural en las novelas de Miguel Delibes es evidente. Delibes no ha hecho otra cosa sino recoger las voces y expresiones que ha ido escuchando durante décadas por pueblos como Villafuerte, Quintanilla de Onésimo, Castrillo Tejeriego, Peñafiel, etc.

Es interesante saber cuáles son los pueblos más frecuentados por Delibes, es decir, en qué pueblos ha escuchado y recogido más palabras y expresiones rurales para luego emplearlas en sus novelas. De esta manera sabremos el origen de todo este discurso popular-rural que Delibes emplea con tanta naturalidad.

Si tomamos nota de los pueblos más nombrados por Delibes en las novelas en las que el escritor cuenta experiencias rurales vividas, observaremos que la mayoría de ellos se encuentran en una zona bastante compacta que comprende los valles del Esgueva y del Duero, desde la capital vallisoletana hasta pocos kilómetros antes de Peñafiel. A esta zona sólo hay que añadir el pueblo

de Villanueva de Duero que, aun dentro del valle que le da su nombre, se sitúa al suroeste de la ciudad de Valladolid.

Hay otros pueblos que son nombrados en sus novelas pero no con la asiduidad de los anteriores. Se sabe que Delibes pescó en varias ocasiones en el Moaña (río del norte de León), junto a Paulino, y así aparece en *Mis amigas las truchas*. O que estuvo en Santa María de Mave practicando el mismo deporte, muy cerca de Aguilar de Campoo. Que ha recorrido tierras de Zamora y de Ávila, que en un pueblo de Segovia conoció al individuo que le inspiraría su tío Ratero... Pero de lo que no cabe duda es de que los pueblos más nombrados por Delibes en sus obras autobiográficas se sitúan en la zona antes señalada que linda con los valles del Esgueva y del Duero.

De estos pueblos ha obtenido Delibes términos que no se oyen en otros sitios. Términos que han caído en desuso porque ya no se utiliza el objeto que nombran. Por ejemplo, sólo la gente mayor que ha pescado cangrejos en el río, puede recordar cómo se pescaban estos animales con araña. La araña era un alambre de unos 20-30 centímetros en el que se introducían las lombrices hasta cubrirlo casi por completo. Se dejaban únicamente libres los extremos del alambre para, al doblarlo en forma de círculo, poder enganchar un borde con otro. Al apero de pesca se le ponía algo de peso (una pequeña piedra) y un hilo para poder echarlo y sacarlo del río sin dificultad.

Hay otras voces populares-rurales muy arraigadas a las que Delibes les da un significado muy particular. Tal es el caso del verbo “carear” que significa pacer o pastar el ganado cuando va de camino y así se emplea por estos pueblos. Las ovejas carean fundamentalmente las tierras que no han sido aradas. Sin embargo, Delibes no va a utilizar el verbo “carear” para unas tierras, sino para el cabello de un muchacho cuando escribe en *Las guerras de nuestros antepasados* que el chico “tenía la pelambre entrecana y los remolones careados” (p. 64).

Podría seguir nombrando objetos, animales, aperos de labranza, etc., pero el acceso al glosario es muy sencillo a través de Internet.

Con este ordenamiento y fijación del léxico rural de las novelas de Miguel Delibes se llama la atención sobre un lenguaje popular-rural que está en trance de desaparecer, lo cual supondrá un empobrecimiento general de la lengua española.

Este glosario está salvando esa rica porción del castellano que se produjo en una etapa lingüísticamente muy rica de Castilla y, por tanto, quiere encender una luz que preserve del olvido a lo que fue ese modo de vida rural que aún puede servir de ejemplo a los lectores de Miguel Delibes.

Un motivo legendario: el amurallamiento de la ciudad o población. (Dos ejemplos salmantinos: Ciudad Rodrigo y Monleón)

José Luis Puerto

El motivo del amurallamiento o cerca de una ciudad o población es uno de los universales o arquetipos humanos de la espacialidad. Simboliza la protección o defensa de una comunidad humana frente a los peligros que proceden del exterior, del otro y de lo otro, de lo ajeno; pero también apunta a la cohesión de un grupo humano, a la constitución de su identidad, a la formación de una conciencia colectiva de un destino común en el tiempo.

Por ello, la tarea del amurallamiento, de la cerca de la ciudad o de la población nunca es meramente mecánica, sino que es una tarea mítica, heroica si se quiere, que necesita una conexión con lo sobrenatural, con lo misterioso, con lo que escapa a las meras fuerzas humanas, ya esté expresado a través de la ayuda divina, de la intervención de héroes civilizadores o del hallazgo de un tesoro, gracias al cual se puede llevar a cabo el amurallamiento; por no citar sino tres posibilidades de las que se podrían espigar abundantes ejemplos.

TABÚ: AMURALLAR SIN EL CONSENTIMIENTO DIVINO

La conexión con lo sobrenatural, con lo misterioso, tiene siempre una gran importancia en las fundaciones míticas. Nada puede erigir el hombre contra la voluntad de los dioses, ya que esta perspectiva hace inviable toda edificación. Surge, así, el tabú del amurallamiento sin el consentimiento divino. Si se contraviene, el ser humano está expuesto al castigo de los dioses. Estamos en la perspectiva mítica, en la que nada humano es posible sin la intervención de los dioses; en la que éstos están siempre presentes en todas las labores humanas.

Un ejemplo de lo que decimos podemos observarlo en la *Iliada*. La muralla levantada por los griegos en torno a su campamento, contra la voluntad de los dioses, se convierte en efímera y es destruida, tras mantenerse diez años en pie, mediante ingenios hidráulicos (desviación del cauce de varios ríos) en los que intervienen los dioses.

En tanto el fuerte hijo de Menetio curaba, dentro de la tienda, la herida de Eurípilo, acometíanse confusamente argivos y teucros. Ya

no había de contener a éstos ni el foso ni el ancho muro que al borde del mismo construyeron los dánaos, sin ofrecer a los dioses hecatombes perfectas, para que los defendiera a ellos con las veleras naves y el mucho botín que dentro se guardaba. Levantado el muro contra la voluntad de los inmortales dioses, no debía subsistir largo tiempo. Mientras vivió Héctor, estuvo Aquiles irritado y la ciudad del rey Príamo no fue expugnada, la gran muralla de los aqueos se mantuvo firme. Pero cuando hubieron muerto los más valientes teucros, de los argivos, unos perecieron y otros se salvaron, la ciudad de Príamo fue destruida en el décimo año, y los argivos se embarcaron para regresar a su patria; Neptuno y Apolo decidieron arruinar el muro con la fuerza de los ríos que corren de los montes ideos al mar: el Reso, el Heptáporo, el Careso, el Rodio, el Gránico, el Esepo, el divino Escamandro y el Símois, en cuya ribera cayeron al polvo muchos cascos, escudos de boyuno cuero y la generación de los hombres semidioses. – Febo Apolo desvió el curso de los ríos y dirigió sus corrientes a la muralla por espacio de nueve días, y Júpiter no cesó de llover para que más presto se sumergiese en el mar. Iba al frente de aquéllos el mismo Neptuno, que bate la tierra, con el tridente en la mano, y tiró a las olas los cimientos de troncos y piedras que con tanta fatiga echaron los argivos, arrasó la orilla del Helesponto, de rápida corriente, enarenó la gran playa en que estuvo el destruido muro, y volvió los ríos a los cauces por donde discurrían sus cristalinas aguas (1).

[*Iliada*, XII, vv. 1–33.]

DOS EJEMPLOS SALMANTINOS: CIUDAD RODRIGO Y MONLEÓN

En la provincia de Salamanca, varios núcleos urbanos cuentan con muralla. Uno de ellos es la propia ciudad; pero también lo están importantes cabezas de partidos judiciales, como son Béjar y Ciudad Rodrigo, o Ledesma (que lo fue); así como otras poblaciones singulares, como son, en concreto, dos pertenecientes al antiguo partido judicial de Sequeros: Miranda del Castañar y Monleón. Eso sin contar con los antiguos castros vettones, romanizados después, de los que el núcleo mejor

conservado es el de Yecla de Yeltes, en el partido de Vitigudino.

Nosotros vamos a tomar dos de ellos –Ciudad Rodrigo y Monleón–, por la existencia en ambos de una leyenda del mismo tipo, que nos explica el origen de sus murallas, motivado por el hallazgo de un tesoro. La obra humana del amurallamiento o de la cerca de la ciudad o de la población queda vinculada, así, con lo sobrenatural, con lo misterioso. Nos hallamos, por tanto, en lo que hemos llamado perspectiva mítica en la explicación del amurallamiento de ambas localidades salmantinas, aquélla que relaciona lo humano con aquello que lo excede y que lo sobrepasa (lo misterioso, lo divino), expresado en ambas leyendas por el tesoro encontrado.

La leyenda del amurallamiento de Ciudad Rodrigo

Las murallas de Ciudad Rodrigo, según la historia, fueron erigidas (o, más bien, reedificadas) en el siglo XII, en tiempos del rey Fernando II de León, quien, tras reconstruir la plaza de Ciudad Rodrigo, la rodeó con una poderosa muralla en 1160 (2).

El rey encomienda la fortificación al gallego Juan Cabrera, quien traza “un circuito de unos 2.250 metros, con muros almenados fabricados de guijarros y argamasa, elevándolos hasta la altura de 8,36 metros, con 2,10 metros de espesor. El recinto amurallado iba flanqueado por cinco torreonnes, más otra segunda muralla en su foso, con contraescarpa que rodeaba la ciudad, salvo por la orilla del río Agueda. También abrió sendas puertas, conocidas con los nombres de: Puerta del Rey, de la Colada, de Santiago, de Don Pelayo y del Conde, y posteriormente, la Puerta del Sol, la del Alcázar y la de Santa Cruz” (3).

Pero aquí, aparte de las referencias históricas –Ciudad Rodrigo tiene la fortuna de contar, desde el siglo XVII, con excelentes historias de la ciudad y de la catedral y la diócesis–, nos interesan las referencias legendarias que, sobre el origen de la edificación de la muralla, nos dan los historiadores, ya que la leyenda sobre el amurallamiento de Ciudad Rodrigo no llega por fuentes impresas.

Comencemos por Gil González Dávila, “Chronista de la Magestad Catholica, del Rey Phelipe III. Presbytero, y Racionero de la Santa Iglesia de Salamanca”. En su libro *Theatro Eclesiástico de las Ciudades, e Iglesias Catedrales de España. Vidas de sus Obispos, y cosas memorables de sus Obispos. Tomo I. Que contiene las Iglesias de Avila. Astorga, Salamanca. Osmá, Vadajoz. Ciudad Rodrigo (1618)*, nos da una escueta noticia sobre la leyenda, lo que nos permite deducir que el

relato legendario sobre el origen de la edificación de la muralla de Ciudad Rodrigo estaba vivo en la tradición oral de principios del siglo XVII y, posiblemente, en un tiempo anterior; creado, acaso, en la Baja Edad Media. Ésta es la escueta noticia sobre la leyenda, tal y como aparece en González Dávila:

Es [Ciudad Rodrigo] Ciudad bien cercada de muros y fortaleza. Dizen sus moradores, que la mayor parte de sus muros se edificaron con el valor de un tesoro que se halló en Sesmiro. Confirman esta verdad, con mostrar en la Parroquia de san Iuan un lucillo donde está enterrado el que se halló este tesoro, que le ofrecio al seruicio de la Patria, dando defensa á su gente (4).

De este escueto documento, podemos deducir ya varios datos sobre los elementos de la leyenda del amurallamiento de Ciudad Rodrigo: Un hombre halló un tesoro en Sexmiro (localidad de las Tierras de Ciudad Rodrigo, perteneciente al Campo de Argañán) y con él se edificó la mayor parte de las murallas de la ciudad. En la iglesia mirobrigense de San Juan, se encuentra un lucillo (o urna de piedra que sirve de sepultura) en el que este hombre benefactor se encuentra enterrado.

Podemos dar un paso más y acudir a otra fuente histórica del mismo momento casi, en la que la leyenda vuelve a aparecer, aunque ya más pormenorizada. Se trata del extremeño Antonio Sánchez Cabañas (c. 1570–1627), prebendado de la catedral de Ciudad Rodrigo, e historiador de la ciudad, cuyo manuscrito de la *Historia Civitatense*, que había permanecido inédito, acaba de editarse hace bien poco, en el año 2001. Sánchez Cabañas nos indica lo siguiente sobre la leyenda que nos ocupa:

Después de que el rey don Fernando de León uo alcanzado aquella milagrossa batalla que queda referida [una batalla contra los moros, que asediaban Ciudad Rodrigo], considerando el gran peligro en que estava la çiudad por no tener muralla, acordó de fortalecerla y, dándole lugar las guerras, como lo refiere la “Corónica General”, mandó juntar materiales y dar prinçipio al edifiçio de la çerca que oy la ciñe. No fue menester abrir zanjas, porque toda ella está fundada sobre peña. Tiene de circuyto dos mil y ochoçientos passos de a tres pies. Su obra y fábrica es de tapiería argamasada de cal y guijarro. Tiene de alto diez tapia, la qual obra quieren atribuir los ignorantes a Juan de Cabrera, por deçir que la levantó con los cuernos de oro de la cabeza que dizen que halló con un cabrito de oro en Sesmiro, pueblo de la jurisdicción desta çiudad, lo qual es patraña de viejos (5).

El texto de Sánchez Cabañas nos da, en primer lugar, los datos históricos y topográficos so-

bre la muralla de Ciudad Rodrigo y, después, añade la referencia legendaria, viva entonces entre las gentes de Ciudad Rodrigo, pero de la que él no participa. De hecho, a quienes creen en la leyenda los califica de “ignorantes” y a la propia leyenda la considera una “patraña de viejos”. Pero lo importante es que añade datos a lo que ya teníamos procedentes de Gil Dávila. Aparece el nombre del constructor, que identifica con quien descubrió el tesoro (lugar ya citado por Gil Dávila): Juan de Cabrera. Se nos vuelve a dar la población en la que apareció: Sexmiro. Y se nos indica en qué consiste el tesoro: los cuernos de oro de la cabeza que halló con un cabrito de oro. Ya veremos cómo este último punto –el esencial de la leyenda– aparece en la leyenda de Monleón.

Así, pues, los elementos de la leyenda sobre el origen de la muralla de Ciudad Rodrigo, a partir de los datos que nos proporcionan las dos fuentes historiográficas de principios del siglo XVII, serían los siguientes:

- La muralla de Ciudad Rodrigo se levantó durante el reinado de Fernando II de León (1160, siglo XII).
- Su constructor fue Juan de Cabrera, cuyo lucillo funerario se halla en la iglesia mirobrigense de San Juan. Este hombre era gallego, al parecer (según noticia que se halla en el citado libro de Alonso de Encinas).
- Juan de Cabrera pudo levantar la muralla de Ciudad Rodrigo gracias a un tesoro que halló en la localidad de Sexmiro.
- El tesoro consistía en “los cuernos de oro de la cabeza que dizen que halló con un cabrito de oro” (según detalla Sánchez Cabañas).

Dos son, sobre todo, los elementos más llamativos de esta leyenda, tal y como aparece en las citadas fuentes historiográficas:

En primer lugar, la conexión, de la que hablamos al principio entre labor humana (edificación por Juan de Cabrera de la muralla de Ciudad Rodrigo) y elemento sobrenatural o misterioso (simbolizado aquí por el hallazgo de un tesoro en forma de cabeza de un animal cornúpeto de oro, más un cabrito de oro), lo que situaría a las murallas de Ciudad Rodrigo en una perspectiva mítica.

Y, en segundo lugar, la equivalencia –simbólica e iconográfica– entre la cornamenta de oro de un animal encontrado (observemos la circularidad de los cuernos) y la propia muralla (también con su propia circularidad). Además, el coste de la edificación de la muralla se hace equivaler al valor de la cornamenta de oro.

Ambos elementos aparecerán también en la leyenda sobre la edificación de las murallas de Monleón y en otras leyendas del mismo tipo, conocidas en otras áreas y lugares de la Península.

Pero, ¿sigue hoy viva, en la tradición oral, la leyenda sobre la edificación de las murallas de Ciudad Rodrigo, tal y como aparece en las fuentes historiográficas?

Recientemente, nos hemos desplazado a la propia localidad de Sexmiro, –casi ya en ruinas y al borde de la desaparición, en la que solamente habitan tres familias y en la que las únicas señales de una posible esperanza de permanencia son una casa rural y un taller de carpintería–, y hemos tratado de indagar en la pervivencia de la leyenda sobre el tesoro descubierto en Sexmiro, con cuyo valor se levantaron las murallas de Ciudad Rodrigo.

Preguntamos a tres personas mayores: Esteban, Estrella y José Manuel. Ninguno de ellos liga la existencia de un tesoro, del que sí se nos dan noticias, con el amurallamiento de Ciudad Rodrigo. Éste es el estado de la memoria de Esteban, tal y como nos fue verbalizado:

Etno-texto legendario 1

EL TESORO DE SEXMIRO

Pues, a personas mayores, pues le oí yo hablar de:

*–Sexmiro,
la cabra y el chivo.*

Y algo del tesoro también, que hubo aquí un tesoro. Pero tampoco puedo yo decirle con exactitud nada.

[¿Y no oyó nada de las murallas de Ciudad Rodrigo?] *De eso, nada.*

[Y luego hay una viña que la llaman...] *La Viña el Tesoro. Y yo no sé por qué ni cómo, pero sí, que siempre se ha llamao la Viña el Tesoro. Y en esa zona pues hay restos muy antiguos de, incluso se ven hasta huesos, en un sitio, y cosas antiguas. Y eso. Pero eso nosotros lo relacionábamos siempre con lo de Gallimazo (6). [¿Qué es eso de Gallimazo?] Pues una muralla mu antigua que, claro, no sé de qué época ni eso, pero muy antiguo. Y siempre ha habido por ahí restos, algo de eso.*

(Sexmiro. Esteban Montero Hernández, 73 años. 5 de enero de 2004).

Ese breve pareado (*Sexmiro, / la cabra y el chivo*) nos da indicios de la existencia, en su momento, de una leyenda, viva en la tradición oral de la zona, ligada con el amurallamiento de Ciudad Rodrigo. Una leyenda del mismo tipo, posiblemente, como la que mostramos, un poco más

adelante (Etno–texto legendario 3), sobre el amurallamiento de Monleón, ligado con el hallazgo de un tesoro consistente en una cabra con cuernos y en un cabrito, ambos de oro. El cariz pastoril de la leyenda guardaría relación con una zona y una comarca, como es la salmantina –dentro de las Tierras de Ciudad Rodrigo– del Campo de Argañán, eminentemente ganadera.

Por otra parte, aparecen en la comunicación del señor Esteban, varias referencias a tesoros: desde el topónimo de la Viña el Tesoro, hasta la presencia, en un paraje cercano, del antiguo castro de Gallimazo; y no olvidemos que todos los castros del Oeste y del Noroeste peninsular, desde Extremadura a Galicia, pasando por el antiguo reino de León, están impregnados de leyendas de tesoros y de moros (nombre que da el pueblo a los antiguos habitantes de tales poblaciones, ya desaparecidas, y de las que se guarda una brumosa memoria.

La leyenda del amurallamiento de Monleón

Si está viva, en la tradición oral salmantina, la leyenda sobre el amurallamiento de Monleón, localidad “mítica” (recordemos el conocido romance de “Los mozos de Monleón”, vivo en la tradición popular y muy querido para un poeta como Federico García Lorca) situada en la llamada comarca de Entresieras (entre las Sierras de Béjar y de Francia). Coincide, en sustancia, con la de Ciudad Rodrigo en los dos elementos esenciales que indicábamos, pero contiene más pormenores.

De hecho, configura un relato que aparece reseñado en el “Catálogo del cuento folklórico” de Antti Aarne y Stith Thompson como el *Tipo 1645*. Ofrecemos dos versiones que hemos recogido de la tradición oral: la primera en la localidad de La Bastida, de la Sierra de Francia; y en la localidad serrana de Molinillo, a caballo también entre la Sierra de Francia y la de Béjar, aunque etnográficamente más cercana a la primera, la segunda.

Etno–texto legendario 2

EL AMURALLAMIENTO DE MONLEÓN

Monleón. Que había un señor que dice que se soñaba mucho por las noches: que tenía a la Puerta del Sol de Madrid, que tenía la fortuna. Y se soñó así unas pocas de noches. Y se cogió y se fue a Madrid. Llega a Madrid y venga a pasear por la Puerta el Sol, pa allá y pa acá. Y ya llegó uno que era conocido y le dice:

– Hombre, ¿cómo te has perdido por aquí?

– Uy, pues, mira, paisano, te vo a decir la verdad. Llevo una porrá de noches soñándome que aquí a la Puerta del Sol de Madrid que tengo la fortuna.

– Ah, a eso no hagas caso.

– ¿Por qué?

– Porque no. Las veces que me llevo yo soñao que en bajo la bigornia (7) del herrero de Monleón, que hay un toro de oro.

– Hombre...

Y era él el herrero. Dice:

– Hombre, pues, bueno...

Se cogió y dice:

– Pues entonces me marchó, si es eso... Yo no me he soñao más que aquí, que tenía aquí la fortuna, pero que no sé más.

Se cogió y se vino pa acá y llegó. Como era él el herrero, cogió, que llamamos nosotros, una espigocha, un pico, un azadón, y pegó de escarbar onde tenía la bigornia –donde ponen un yerro pa porrear, pa hacer las cosas esas–. Dice:

– Ahora voy a escarbar, a ver.

Pegó de escarbar y enseguida, coño, ya notó que había allí una cosa. Y dice:

– Ah, pues hay que ir con cuidao, que aquí hay algo.

Dio en escarbar bien to alrededor y sacó el toro de oro. Que luego, con los cuernos, los vendió y el pueblo de Monleón lo cercaron, que cercao está; y lo demás se lo dio al rey, o al pueblo, o a la nación, o quien fuera; le dio no sé cuánto dinero. Y pa él también dejó mucho. Y, ya digo, Monleón cercao está.

(La Bastida. Virgilio Pérez García, 88 años. 14 de julio de 1994).

Etno–texto legendario 3

EL AMURALLAMIENTO DE MONLEÓN

Era un señor que se soñó, durmiendo, tres noches seguidas, que en el puente de Salamanca tenía la fortuna él. Pues se fue allá al puente; y paseando pa allá y pa acá, lo encontró otro señor. Dice:

– Pero oiga, señor, lo veo a usted pasear pa allá y pa acá, ¿qué sentencia, qué espera usted aquí?

Dice:

– Calla, hombre, –dice– me he soñao que aquí, en el puente, que tenía yo mi fortuna.

Dice:

– Oh, como usted se haga caso de ensueños...; mire usted, yo me soñé que en Monleón había un machadero grande, allí tengo yo una piara de cabras, y encima del machadero se echaba un macho con un cencerro y debajo había una cabra con un cabrito de oro.

Y ara el señor aquel de las cabras, el de Monleón; dice:

– Ya, cayó mi fortuna.

Bueno, pues se fue pa Monleón. Levantó el machaero y sacó la cabra y el cabrito. Pues luego, como, claro, había que darle cuenta al Estao, de lo que había sacao, se fue donde el rey, y le dijo:

– Su majestad el rey, ¿de la cabra y el cabrito, qué desea usted?

– Hombre, pues, por más tierno, el cabrito.

Y se quedó con la cabra. Bien, le llevó el cabrito de oro. Dice:

– Oh, es el cabrito de oro.

Y la cabra pues se le quedó pa el señor. Pues luego le dijo el rey, dice:

– Hombre de peña de cabra
que al rey no has sido traidor,
con los cuernos de la cabra
cercarás a Monleón.

Por eso Monleón se encontró cercao, ¿no?

(Molinillo. Avelino Gil Herrera, 94 años. 28 de diciembre de 1996).

En los presentes etno-textos, recogidos directamente de la tradición oral, la leyenda sobre el amurallamiento de Monleón se halla ligada también con el hallazgo de un tesoro, fruto esto último de un sueño y de un encuentro fortuito (en el texto 2, en Madrid; y, en Salamanca, en el 3), por parte de quien lo ha tenido, con otro hombre que le revela el lugar exacto donde se halla el tesoro en Monleón (texto 2: bajo la bigornia del herrero; texto 3: en el machadero en el que se echa un macho cabrío).

Pero, igual que en la Antigüedad (recordemos el texto de Homero) el hombre había de dar cuenta de sus actos a los dioses y contar con la aprobación de ellos, en el tiempo en el que ocurren los hechos del relato legendario ha de informar al rey del descubrimiento del tesoro y ofrecerle lo que del mismo quiera retener (algo que, de un modo u otro, ocurre en ambas versiones). Pero aquí el descubridor (en el texto 3) se comporta con astucia y le ofrece al monarca la cabra y el cabrito, sin indicarle que son de oro; el rey elige el animal más pequeño, por ser más tierno para su ingestión. El descubridor se queda con el mayor y amuralla a Monleón con el valor de sus cuernos de oro.

Un elemento característico, tanto de este relato legendario como de otros muchos que tratan sobre el descubrimiento de tesoros, es la presencia en el mismo de una fórmula rimada en verso, que, en este caso, es la que contiene la equivalen-

cia –ya expresada en el caso de Ciudad Rodrigo– entre cornamenta de oro y amurallamiento de la población:

“–Hombre de peña de cabra
que al rey no has sido traidor,
con los cuernos de la cabra
cercarás a Monleón”.

Es una leyenda que contiene asimismo la conexión entre labor humana (amurallamiento o cerca de un núcleo de población) y lo sobrenatural o lo misterioso (expresado por el hallazgo de un tesoro con dos animales de oro: toro, en el texto 2; madre, la cabra, e hijo, el cabrito, en el 3). Aunque aquí, el sometimiento humano al designio divino, viene marcado por la figura del rey, ante el que el súbdito utiliza una no pequeña dosis de picardía o de astucia (texto 3), sin romper en ningún caso los límites de la norma social. El rey aprueba y sanciona la astuta conducta del campesino y, por tanto, la obra cuenta con la aprobación real (recordemos cómo la de los griegos no contaba con el consentimiento divino, por lo que fue derruida la muralla). Será, por tanto, un amurallamiento no condenado a una vida efímera, sino que estará marcado por la señal de la perennidad, pues no contraviene tabú alguno dictado desde lo alto (dioses, rey).

La estructura de esta leyenda estaría articulada en torno a los siguientes ejes:

– *Sueño*: Al sujeto se le revela, en un sueño reiterado, una fortuna o tesoro que lo espera en un espacio alejado de su lugar: la madrileña Puerta del Sol (texto 2), el puente de Salamanca (texto 3).

– *Desplazamiento de ida con la ilusión del descubrimiento como coadyuvante*: Para conseguir la fortuna o el tesoro, ha de realizar un viaje o itinerario hasta tal lugar: la Puerta del Sol madrileña o el puente de Salamanca. Ha de realizar un desplazamiento, en el que el sujeto tiene como objeto el tesoro y la ilusión del descubrimiento como coadyuvante.

– *Encuentro fortuito en el espacio soñado*: Una vez que llega al lugar marcado por el sueño, se encuentra con un paisano conocido (texto 2) o con un extraño que lo observa (texto 3).

– *Diálogo entre el sujeto y el coadyuvante*: El sujeto mantiene un diálogo con el hombre con el que se ha encontrado en el lugar marcado por su sueño. El sujeto le indica cómo está allí impulsado por un sueño sobre una fortuna o tesoro que lo espera. El interlocutor, en una confidencia, le devuelve otro sueño que él ha tenido: la fortuna o el tesoro se encuentra en el lugar de origen y de residencia (Monleón) del sujeto: la bigornia del herrero (texto 2) o un machadero grande (texto 3).

– *Desplazamiento de vuelta*: El sujeto entonces, tras la confesión del interlocutor sobre el tesoro, emprende un viaje de vuelta hacia Monleón, en busca de una fortuna, la suya, que se encuentra en su lugar de origen.

– *Descubrimiento del objeto, el tesoro*: La fortuna o tesoro del sujeto es hallado, tras una exploración en el lugar exacto marcado por la confianza del interlocutor o coadyuvante: bajo la bigornia de su fragua, pues él mismo es el herrero (texto 2), o bajo el machadero grande que se halla en el redil de su rebaño de cabras, ya que él es cabrero (texto 3). La fortuna se encuentra, por tanto, en la labor cotidiana del sujeto.

– *La materia del tesoro*: Se trata siempre de animales domésticos: toro de oro con gran cornamenta (texto 2), o cabra de oro con cornamenta y cabrito del mismo metal precioso (texto 3).

– *Las cuentas a la autoridad (función social del tesoro)*: El sujeto da al rey (o al estado, o a la nación) toda la riqueza obtenida por el toro de oro, salvo por los cuernos (texto 2), o el sujeto, a través de la utilización de la astucia, le ofrece una elección alternativa al rey: cabra o cabrito (texto 3).

– *El amurallamiento de la población*: Con el valor de los cuernos de oro del toro (texto 2) o de los cuernos de oro de la cabra (texto 3) se erigen las murallas de Monleón. También, en el amurallamiento o cerca de la población, el tesoro cumple una clara función social.

Es de un gran interés advertir el emparejamiento que se da en cada una de las versiones de la leyenda de tradición oral sobre el amurallamiento de Monleón. La primera versión nos sitúa ante un herrero y un toro de oro; se trata de una versión más “mítica”, tanto por el oficio del sujeto: herrero (recordemos la profunda reflexión de Mircea Eliade sobre este oficio), como por ese animal mítico mediterráneo y solar que es el toro (los toros de Gerión, las tauromaquias...; los análisis de Pitt-Rivers o de Ángel Álvarez de Miranda sobre el toro son de un gran interés). Mientras que la versión segunda nos sitúa en un contexto claramente pastoril: el sujeto es cabrero y cabra y cabrito constituyen la materia del tesoro.

EL AMURALLAMIENTO DE MONLEÓN EN LA NARRATIVA COSTUMBRISTA

La leyenda del amurallamiento de Monleón, viva en la tradición oral salmantina, tal y como la hemos mostrado en los anteriores etno-textos, la recoge también la narrativa costumbrista salmantina. Lo hace, en concreto, el escritor bejara-

no Emilio Muñoz García, en su novela titulada *Sierra de Francia (Relato caballeresco de nuestros días)* (1957) (8). Esta es su versión:

Allá en los tiempos de Maricastaña, un tejedor del cercano pueblo de Monleón, halló enterrados, una hermosa cabra con su cría; pero cabra y cabrito no eran de carne, sino de oro y de primorosa labor. Según era entonces obligatorio, el tejedor debía dar cuenta de su hallazgo al Rey, para que éste percibiese, no el quinto del valor de lo encontrado [...] sino una porción mucho mayor. Mas el artesano, que era hombre ingenioso y avaro, dijo al monarca, sí, que había encontrado una cabra y un cabrito, pero ocultando la preciosa materia de la que estaban hechos; y que ofrecía de entrambos, lo que más agradase a Su Alteza, que era como entonces se llamaba a los reyes. Y Su Alteza, suponiendo que estaban vivos, contestó que prefería el cabrito “por ser más tierno”. El vasallo envió el cabrito a palacio; más, descubierto entonces tan codicioso ardid por el engañado, mantuvo su elección, pero dijo esto, con lo cual remataba el romance:

*Tejedor de Monleón
que al Rey le fuiste traidor;
con los cuernos de la cabra
cercarás a Monleón (9).*

Hemos, por tanto, comprobado, de modo muy sucinto, a través de dos ejemplos de la provincia de Salamanca, cómo el motivo legendario del amurallamiento o población se halla, en ocasiones, relacionado con un elemento “mítico”: el hallazgo de un tesoro que lo hace posible. En el caso salmantino, la leyenda del amurallamiento de Monleón sigue viva en la tradición oral. Mientras que en el de Ciudad Rodrigo es más bien rastreable en fuentes librescas, ya que apenas se mantiene viva en la memoria de las gentes de aquellos contornos.

NOTAS

(1) HOMERO: *La Ilíada*, 8ª ed., Versión de Luis Segalá y Estallega, Espasa-Calpe, Austral, 1207, Madrid, 1968, p. 124.

(2) No estará de más, creemos, recordar el texto de Mateo Hernández Vegas sobre estos hechos históricos:

“El verdadero restaurador de Ciudad Rodrigo, es Fernando II de León. Deseoso este gran rey de levantar un baluarte contra los moros, que ocupaban todavía la mayor parte del territorio vecino, o quizá más bien contra su suegro Alfonso Enriquez, de Portugal, de cuya buena fe desconfiaba con razón, se decidió a repoblar, fortificar y ennoblecer a Ciudad Rodrigo, como si adivinara el importante papel que por su po-

sición había de desempeñar en lo futuro. Para poblarla trajo gentes de León, Zamora, Ávila y Segovia, repartiéndoles tierras y concediéndoles exenciones y privilegios; para fortificarla, se apresuró a cercarla de murallas con fuertes torres, obra que encomendó a Juan de Cabrera; y, en fin, para ennoblecerla, además de traer gran número de caballeros y gente noble, decidió restituírle su sede episcopal, trasladando a ella la de la ciudad de Calabria”.

(HERNÁNDEZ VEGAS, Mateo: *Ciudad Rodrigo. La Catedral y la Ciudad*, Tomo I, Edición facsímil de la de 1935, Ed. Cabildo de la Catedral de Ciudad Rodrigo, Salamanca, 1982, p. 12).

(3) ENCINAS, Alonso de: *Ciudad Rodrigo*, Ed. Revista Geográfica Española, Pueblos de España, Madrid, s. a. [1957], pp. 41–42.

(4) Citamos por la siguiente edición:

GONZÁLEZ DÁVILA, Gil: *Theatro Eclesiástico de la Ciudad, y Santa Iglesia de Ciudad Rodrigo, vidas de sus Obispos, y cosas memorables de su Obispado*, [Edición facsímil, sobre la parte relativa

a Ciudad Rodrigo, de la de 1618], Centro de Estudios Mirobrigeneses, Ciudad Rodrigo, 2000, p. 2.

(5) SÁNCHEZ CABAÑAS, Antonio: *Historia Civitatense*, Estudio introductorio y edición de Ángel Barrientos García e Iñaki Martín Viso, Ed. Diócesis de Ciudad Rodrigo, Salamanca, 2001, p. 119.

(6) Un antiguo castro, junto al río Águeda. Cf. MARTÍN BENITO, José Antonio y MARTÍN BENITO, Juan Carlos: *Prehistoria y romanización de la Tierra de Ciudad Rodrigo*, Centro de Estudios Mirobrigeneses / Ayuntamiento de Ciudad Rodrigo, Salamanca, 1994.

(7) BIGORNIA: “Un instrumento del que usan los que labran hierro, en que aprietan la pieza que han de labrar, y les sirve como de mano”. (COVARRUBIAS, Sebastián de: *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Alta Fulla, Barcelona, 1987, pág. 216).

(8) Gráficas González, Madrid, 1957.

(9) MUÑOZ GARCÍA, Emilio: *Sierra de Francia (Relato caballeresco de nuestros días)*, Ed. cit., pp. 204–205.



SOBRE LA SEMANA SANTA Y LA PASCUA EN ARANDA DE DUERO. LA BAJADA DEL ÁNGEL

Fernando Lázaro Palomino

La Semana Santa es uno de los momentos del año litúrgico donde más proliferan las representaciones de carácter religioso–popular. Estas ceremonias pretendían favorecer el acercamiento del creyente a los actos de culto de una forma directa y tangible. La intención era que los fieles pudieran vivir la fe por medio de representaciones donde la doctrina se viera explicada de forma sencilla. Las escenificaciones buscaban un fin catequizador de comprensión fácil, con lo que se evitaba entrar en cuestiones más profundas de contenido teológico o planteamientos de difícil explicación y dudosa comprensión por parte de los fieles. Era a través de los sentidos como mejor se llegaba a los sentimientos de los creyentes. En estas figuraciones se unían realidad y ficción, provocando en el espectador una vivencia apasionada del momento, logrando una fuerza emocional que atraía a los fieles, hasta el punto de ser en muchos casos, los únicos actos religiosos a los que se acudía de forma multitudinaria y para los que se trabajaba durante una buena parte del año.

La ideología que proyectó en gran medida la Contrarreforma, contribuyó a este movimiento de piedad popular, –no exento de críticas por algunos sectores de la propia Iglesia–, que se materializó a través del desarrollo de funciones escénicas, autos sacramentales, imaginería, procesiones, etc., que irán siendo algo habitual en la España del siglo XVI, llegando a su punto culminante durante los siglos XVII y XVIII.

El tiempo de Pasión en Aranda de Duero originó diferentes manifestaciones, que como en muchos pueblos de Castilla, contribuyeron a consolidar esta realidad. El Descendimiento, la tarde de Viernes Santo, y La Bajada del Ángel, el Domingo de Pascua, han venido siendo las representaciones más características de la Semana Santa de la localidad.

Respecto a la función que tiene lugar el Domingo de Pascua, conocida popularmente como La Bajada del Ángel, es una representación que en la actualidad se ha conservado en muy pocos lugares, lo que la hace cobrar especial interés. Es probable que en otro tiempo fuese un acto más generalizado, con similares características a las escenificaciones que tenían lugar los días de Semana Santa, Pascua, Corpus o Navidad en otros pueblos de la geografía peninsular, y que han ido desapareciendo paulatinamente.

Conocer *el origen* de esta representación en Aranda de Duero resulta controvertido. La diversidad de artículos publicados, en los que en algunos casos remontan la escenificación a época medieval, han venido a incremen-

tar la confusión. La idea del artículo es intentar centrar la cuestión, teniendo como criterio la documentación consultada y dejando abierto el campo a nuevos aspectos que vayan surgiendo.

Las principales fuentes de información con las que contamos son los libros que conserva la cofradía encargada de su organización, pero son relativamente recientes, de mediados del siglo XX. Por otra parte, en el archivo diocesano de la provincia, los libros consultados nos aportan información sobre los actos litúrgicos que se realizaban durante la Semana Santa, pero no se hace mención concreta a la ceremonia del Domingo de Resurrección como hoy la conocemos

De la Semana Santa en Aranda de Duero tenemos una buena referencia en la estancia que en 1518 realiza Carlos V a la Villa, según la cronología dejada por el Marqués de Foronda, y que reseña Silverio Velasco (1). La información aportada es escasa. El monarca hizo cantar tinieblas el Miércoles Santo en Santa María por los músicos de la Capilla Real. El Jueves Santo se trasladó al convento de la Aguilera donde permaneció hasta el día de Pascua, volviendo el lunes a despachar las cuestiones reales a Aranda. No se hace referencia a otras funciones de la Semana Santa en la Villa, que por su peculiaridad, de haber sido representadas, hubiesen podido atraer el interés del monarca o de sus cronistas. Este acto de tinieblas se ve reflejado cada año en los libros parroquiales.

Por otra parte, en las relaciones de gastos efectuados para la organización de los diferentes actos que se hacían en este tiempo litúrgico, tampoco vienen a aportar datos relevantes. En los libros de cuentas vemos anotaciones como los 8 reales gastados para la procesión del Domingo de Ramos de los años 1660 y 1661 en “cuatro cajas de ramos que se traxeron de dichos dos años”, o los 3.162 maravedíes abonados por las sogas de colgar los paños del Monumento, pero respecto a las funciones que en estas fechas se hacían para Pascua de Resurrección, la información contenida en los escritos no hace mención alguna, a pesar de lo detallados que aparecen otros actos (2).

Uno de los documentos más interesantes es el libro de *Cosas Notables* escrito por Juan Martínez de Soto Sancho, cura de Santa María, una de las parroquias más antiguas de la localidad. Conserva una detallada relación de las fiestas y funciones litúrgicas que se realizaban a finales del siglo XVII en Aranda. Concretamente, al referirse a la Semana Santa de 1698 escribe: “*Miércoles y Jueves hay tinieblas, no las hay el Viernes por salirse*

tarde del Entierro de Cristo... el Sábado Santo hace el oficio también el Señor Cura, y bendice la pila como también hace los oficios" (3). En el capítulo ocho escribe sobre la función del Domingo de Pascua en estos términos: *"El Domingo de Pascua por la mañana se hace procesión de Resurrección a las ocho. Antes se dieron maitines cantados en el coro. Llévase el Santísimo Sacramento. Lo lleva el Señor Cura en procesión. Antes iba metido en el pecho de la Resurrección del Santísimo y por ir con grandísima indecencia se determinó lo llevase el Señor Cura en las manos, en la Custodia"* (4). Después de leer estas líneas cabe pensar que en esta época no se celebraba la función de la Bajada del Ángel, pues con la detallada descripción que realiza de los actos de Semana Santa y procesión del Domingo de Pascua, hubiese mencionado esta escenificación. En la procesión que se venía realizando observamos que se consideró conveniente utilizar una Custodia para llevar la Sagrada Forma, puesto que según se desprende de las palabras del párroco, antes se llevaba en el pecho de una imagen que no debía estar en buenas condiciones, pues como dice, no presentaba suficiente decoro. Esta costumbre de utilizar imágenes como relicario no resulta extraña al gusto de la época.

El libro citado en el capítulo 10 vuelve a hacer referencia al Domingo de Pascua: *"este día, como queda dicho arriba en el capítulo octavo, hay maitines cantados en la parroquia. Asisten todos los servidores, curas y beneficiarios a ellos. Luego se hace la procesión en la forma que se dijo arriba... Igual, todos los segundos días de Pascua, hace el Cabildo de San Nicolás procesión de Minerva o del Santísimo por la tarde. Después de haber dicho las vísperas por parte de la parroquia y no antes, hacen la procesión alrededor de la iglesia por dentro y no llevan en ella al Santísimo. Déjalo junto al Tabernáculo, en la Custodia. Concluye, parece, la procesión sin cruz. Hasta es lástima que hagan lo que hacen por costumbre mal introducida y derecho mal adquirido contra el Derecho Parroquial. Dios se lo perdone a quien tiene la culpa de esto y otras cosas que hacen en la iglesia"* (5). Se hace notoria la poca observancia de la legislación eclesiástica por parte de los fieles, al realizarse las procesiones como ellos consideraban, sin tener en cuenta las normas que para estos actos venían imponiendo las Constituciones Sinodales, con objeto de que los actos litúrgicos discurrieran con cierto orden. De ahí la preocupación del párroco al ver que no se seguían los dictámenes eclesiásticos como en este caso, al hacer la procesión sin cruz y sin el Santísimo, hechos que podían llevar penas como la excomunión para los eclesiásticos que participasen en estos actos (6).

La vinculación entre Minerva y el Santísimo también se produce en la festividad del Domingo de Pascua en la ciudad navarra de Tudela, donde se mantiene la representación del Ángel y en cuya procesión la Virgen sale al encuentro de la Custodia o del Resucitado. Este hecho puede llevar a pensar que en otro tiempo fuese la cofradía del Santísimo Sacramento la encargada de organizar

esta escenificación, como ocurre en otras localidades donde se conserva esta costumbre. Dada la existencia en Aranda de la cofradía de los Esclavos del Santísimo Sacramento, según se desprende del libro de acuerdos, todos los años convocaba cabildo el Domingo de Ramos. En ningún acta se menciona la representación del Ángel. Ni siquiera la necesidad de asistir sus cofrades a la procesión del Domingo de Pascua, obligación que queda expresamente reflejada para otras procesiones. Desde 1712, fecha en la que comienza el libro de acuerdos, se vienen a reiterar cuestiones como las recogidas en el acuerdo redactado por el cabildo de Domingo de Ramos de 1714, en el que se hace constar la organización de la fiesta de la Octava del Corpus y el deber de asistir, por parte de los hermanos de la cofradía a las funciones de Jueves Santo y Viernes Santo, y a la del Entierro de Cristo el viernes por la tarde: *"se propuso que mediante estar próximo el día de Jueves Santo y Viernes Santo que es necesario asistan todos los hermanos a la función que acostumbra hacer en esos días dicha cofradía... y por dicho Alcalde y Oficiales y Mayordomos y hermanos se acordó que a ninguno que fuese hermano del Entierro de Cristo se le dé hacha, y en esta forma se hizo"* (7).

Durante el siglo XVIII y principios del XIX siguen apareciendo en los libros de Santa María los gastos más habituales de Semana Santa. Entre 1765 y 1828 se pagaron todos los años 12 reales a los pobres por el lavatorio de Jueves Santo. En 1825 se gastaron, también para el Domingo de Ramos, 20 reales "en botellas de vino bueno y bizcochos". Estas colaciones se ven reflejadas varios años a pesar de no estar bien vistas por la Iglesia y haber intentado suprimirlas. Otros gastos habituales eran los ocasionados por armar El Monumento (60 reales en 1826, 80 reales en 1828, etc., abonados por este trabajo a Lorenzo Berrojo). Ese último año también fueron gastados 16 reales por la cena ofrecida a los que se quedaron en dicho Monumento la noche de Jueves Santo (8).

Si atendemos a los actos que venían realizándose en las parroquias y funciones de las cofradías, observamos que en la relación de fiestas de precepto en las que no se podía trabajar, quedan reflejadas las del Domingo y Lunes de Pascua, sin hacerse más aclaraciones (9). En las diferentes funciones que las cofradías hacían en la Villa, prácticamente la totalidad de las anotaciones de Semana Santa se refieren a las procesiones de Jueves y Viernes Santo (10). Respecto al Domingo de Pascua, no hay citas a actos especiales que se hiciesen ese día, salvo la procesión como ya se ha mencionado. En el libro de Memorias correspondiente a 1815-1837, en el año 1820 se alude a los 100 reales que pagó la cofradía del Entierro de Cristo por la función del Descendimiento. En dicho texto se sigue diciendo: *"Domingo de Pascua, misa y procesión del cura por el pueblo"* (11). En 1823 se hace otra alusión, anotándose esta vez: *"En Pascua de Resurrección maytines a las 8 y procesión sacramental después de misa"* (12). Como vemos no se hace ninguna referencia al desarrollo de la representación, que por lo característico de la escenificación resulta extraño no se cite, co-

mo ocurre con la anotación que se hace del Descendimiento. Observamos como de forma generalizada ni en la documentación de la parroquia, ni en la de las cofradías aparecen referencias sobre la celebración del evento.

Por otra parte, la cofradía de Ntra. Sra. de la Misericordia ha venido siendo la encargada de preparar esta escenificación. Como ya se ha mencionado, los libros de cuentas y acuerdos son muy recientes. El más antiguo que se conservaba contenía anotaciones sobre propiedades y donaciones a la cofradía desde 1554 y donde no se mencionaba en ningún apunte esta celebración, por lo que la principal información sobre esta cofradía es aportada por Silverio Velasco en su libro sobre la historia de Aranda. Según el autor, además de dar asistencia a los condenados a muerte, la cofradía debía organizar la festividad de la “Candelaria”, que era su fiesta principal, por lo que se desprende que la representación de La Bajada del Ángel el Domingo de Resurrección, no se hacía por esta cofradía. Parece ser un acto que la llega como algo nuevo. Prueba de ello es que de la celebración de la fiesta de las Candelas encontramos referencias abundantes y detalladas desde el siglo XVII (13). No ocurre así con la función representada por la misma cofradía en la Pascua, de la que nada se dice.

A la vista de la documentación consultada pueden extraerse diferentes planteamientos. Una primera posibilidad que pudiera justificar la ausencia de información es que tras una efímera puesta en escena, hubiese sido prohibida como ocurre con otras funciones suspendidas después de las visitas pastorales realizadas por los obispos de la diócesis. En 1765 Bernardo A. Calderón viene a prohibir los actos de algunas cofradías por los abusos que se cometían en comidas y colaciones, debido al grave perjuicio que ocasionaban a sus fondos (14). En 1786 también pudo observar, por su prolongada estancia en la Villa, las costumbres de las cofradías de Aranda, y desde luego vio, según recoge Silverio Velasco *“cuanto había decaído y degenerado de su primer espíritu aquella famosa procesión del Jueves Santo, que con tanta edificación de los fieles celebraba la cofradía de la Vera-Cruz, puesto que en vez de las disciplinas, que no mucho antes habían sido prohibidas por Carlos III, ahora no había más que algazara en el llevar y acompañar a los pasos por las estaciones, terminando la procesión con la acostumbrada colación o refresco, que tan mal decía con la rigurosa abstinencia y ayuno que los demás fieles observaban en tal día”*. El prelado no vio otro remedio posible más que la abolición de la procesión y la suprimió (15). Algunos años más tarde también se suspendió la ceremonia del Descendimiento que efectuaba la cofradía del Entierro de Cristo, al observar que no se corregían los alborotos y abusos (16). En Tudela la ceremonia del Ángel también sufre sus avatares suspendiéndose hasta 1732, fecha a partir de la cual se reanuda la representación (17).

Como vemos, los años centrales del siglo XVIII en algunos aspectos no son momentos especialmente propicios para mantener estas escenificaciones, y menos para su inicio. Es una época en la que tanto el poder civil con

el intento de modernizar la sociedad española por parte de Carlos III, como por algunos sectores de la misma Iglesia, pretenden acabar con este tipo de religiosidad popular, lo que hace menos probable el establecimiento de la escenificación por vía institucional, aunque la realidad cotidiana fue bien distinta. Consultados los libros de visitas pastorales realizadas por los obispos en los años centrales del siglo XVIII, por considerar la época de mayor esplendor en estas representaciones y con más posibilidades de encontrar referencias sobre la ceremonia, no se hallaron anotaciones en este sentido. Aparecen algunas decisiones, siempre encaminadas a asegurar el correcto funcionamiento de la liturgia, como las citadas anteriormente sobre el obispo Calderón, o las adoptadas por D. Pedro A. de la Quadra y Achiga, obispo que prohíbe dar la llave del Tabernáculo del Santísimo Sacramento el día de Jueves Santo a personas seglares, con objeto de asegurar el decoro y respeto por los actos religiosos (18). Estas anotaciones en los libros de visitas son casos concretos, dado que habitualmente los mandatos quedaban reflejados en los libros parroquiales o en los de las propias cofradías, y como hemos visto, en ellos tampoco se menciona la representación.

Otra posibilidad viene dada por el citado texto de Juan Martínez, en el que parece confirmarse que con anterioridad a 1698, año en el que tan detalladamente describe la procesión del Domingo de Pascua, tampoco se escenificaba la representación. Es interesante destacar según se lee en el escrito, el cambio que se produce en la ceremonia, al sustituirse en la procesión la imagen del Resucitado por la Custodia. Los cambios en estas representaciones fueron frecuentes según el gusto y la mentalidad de la época. Estas modificaciones, introducidas para dar mayor vistosidad a la fiesta pudieron dar origen, en años posteriores, a la figuración de la Bajada del Ángel en la localidad. Sin embargo, a falta de nuevos datos, debe pensarse que esta función no comenzaría a verificarse de forma habitual en Aranda de Duero hasta bien entrado el siglo XVIII o principios del siglo XIX, puesto que tampoco aparece en la reposición de cultos que se va a originar a comienzos de ese siglo.

Desde principios del siglo XIX, se fueron introduciendo en Aranda parte de las escenificaciones religiosas que habían sido prohibidas por orden eclesiástica, o desaparecidas por la guerra de ocupación napoleónica. Silverio Velasco hace mención concreta a las funciones de Semana Santa más significativas que se irán recuperando por las cofradías. En 1816 la cofradía del Entierro de Cristo restablece la ceremonia del Descendimiento, en 1819, la de la Soledad, y en el mismo año comenzaron a celebrarse en el convento de San Francisco las funciones de la cofradía de la Cruz (19). Entre las representaciones enumeradas tampoco aparece la del Ángel el Domingo de Pascua. Es también por estas fechas, finales del siglo XVIII y principios del XIX, cuando empieza a verificarse documentalmente la Bajada del Ángel en el pueblo vallisoletano de Peñafiel. En el año 1799 al hablar de la función de Resurrección se reseña que costó a la cofradía

de Santa María 60 reales y medio armar el bajadero de los ángeles, dos palomas y el pago de dos obreros para hacer el armadizo de los ángeles (20).

Por último, Adelfo Benito y Santos Arias de Miranda en su libro *Cosas del Siglo Pasado*, cuando llegan a la Semana Santa, escriben sobre la procesión del Domingo de Resurrección en estos términos: “*El día de Pascua, procesión solemne, pintoresca, típica y exhibición del Ángel con público incluso de los pueblos circunvecinos*” (21). En este libro, los autores nos muestran costumbres, que admitiendo de forma general la antigüedad de muchas de ellas, en los casos más puntuales debemos encuadrarlas dentro de la tradición de la localidad a caballo entre el siglo XIX y comienzos del XX. En este contexto debería situarse la referencia a la Bajada del Ángel.

Es a partir de este momento cuando ya empezamos a tener referencias sobre la escenificación. En este mismo libro los autores describen el hecho de haberse trasladado un año esta solemnidad a la Plaza Mayor, donde se colocó el globo entre el Ayuntamiento y el edificio de la Sociedad Recreativa “La Tertulia”. En estos años la representación también varió ocasionalmente, realizándose frente a la iglesia de San Juan, según informó F. Arribas (22). En ninguno de los dos casos se reseña el motivo que justificó los cambios, poco frecuentes en las sociedades tradicionales donde el espacio en el que se desarrollaba la vida de lo sacro en sus expresiones materiales guardaba especial significado, no introduciéndose variaciones sin un motivo especial (23).

Con relación al *desarrollo de la escenificación*, trata en diferentes publicaciones, tiene algunos aspectos menos comentados que conviene destacar (24). Como en otras hermandades, según las ordenanzas, en la procesión las andas eran portadas por los mayordomos, la vara por el alcalde de la cofradía y el pendón por el escribano. La ceremonia comienza al salir la comitiva de la iglesia siguiendo trayectos distintos las imágenes de la Virgen y el Resucitado, para encontrarse en la plaza de Santa María. Allí se realizan varias reverencias; el portador del pendón, siguiendo un rito cuyo significado ha dado origen a varias interpretaciones, se inclina tres veces hasta casi tocar el suelo, a la vez que va acercándose al Resucitado (25). A continuación, realizan las mismas inclinaciones los portadores de la Virgen, bajando las andas a escasa distancia del suelo. En ese momento sale deslizándose por una maroma un globo a modo de nube, en cuyo interior va un niño vestido de ángel. Se abre el globo que cuelga a varios metros del suelo y desciende el niño para quitar el velo de luto a la Virgen. A continuación se inicia la procesión por el recorrido que seguían ya desde el siglo XVII la mayoría de las procesiones que salían de la parroquia de Santa María y de las cofradías establecidas en ella. El vínculo entre rito religioso y espacio urbano refuerza la idea de la ciudad como un espacio cerrado que contribuía a considerar ciertos lugares como exclusivos o reservados para los principales ritos que en ella se celebraban. Este hecho cobra especial significación en los actos religiosos, para los que se reservaban las plazas o ca-

lles principales de la ciudad (26). El *itinerario* marcado mantiene ese carácter, discurriendo por calles cuyo significado en el marco social, económico y simbólico delata aspectos relevantes de la vida de la ciudad, que se dejan sentir en sus nombres: calle de La Sal, Plaza Nueva (actual Plaza Mayor) o Calle de la Miel.

La *música* no faltaba en la escenificación. La ceremonia discurría acompañada de una marcha de procesión interpretada con dulzainas y caja. Posiblemente, a medida que este tipo de agrupación instrumental fue perdiendo consideración social fue sustituida por las diferentes bandas de música que irán surgiendo en la villa, con la intención de otorgar mayor boato al acto y como signo de modernidad. Su papel, según describe Domingo Ximeno en *Estampas de mi Álbum*, se centraba en hacer sonar las notas de la Marcha Real durante la representación, en el momento de quitar el Ángel el velo que cubre la cara de la Virgen (27). Tras unos años en los que desaparecieron las diferentes bandas que existieron, en la actualidad vuelve a ser la banda municipal la que acompaña a la comitiva en la procesión.

La *tarea del ángel* en la representación comienza por los ensayos para poder realizar correctamente el simulado vuelo. No recibía ninguna compensación económica. La cofradía le regalaba las sandalias que llevaba en la ceremonia, hecho muy frecuente en este tipo de manifestaciones religiosas (28). Después de la misa o por la tarde, el niño vestido con su peculiar indumentaria recorría las casas del vecindario para recibir las merecidas felicitaciones, acompañadas de algunos dulces y propinas. En el periódico *La Voz de la Ribera* de 1936 vemos que para caracterizar mejor al Ángel se le colocaba una peluca de estopa, a la que se sujetaba una corona que generalmente terminaba rodando por los suelos tras el ajetreteado revoloteo.

Tradicionalmente el Ángel venía siendo un niño. En la década de los 70 la dificultad para conseguir algún voluntario motivó que se escogiera a una niña, ante la posibilidad de tener que suspender la representación. La niña fue Ana Isabel Martín Ramiro. El periódico *Aranda Semanal* del 17 de abril de 1971 recogió así la noticia: “en esta ocasión el ángel era niña, cosa que no se recuerda por aquí haya sucedido nunca”.

Otra de las costumbres que ha venido variándose ha sido el *horario* de la escenificación. La elección de la hora no fue un hecho banal, sino que tenía un profundo significado simbólico. Esta procesión siempre se desarrolló en horas muy tempranas. Por ejemplo, en Tudela comenzaba a las seis de la mañana. En nuestra localidad, como vimos en el texto de J. Martínez de Soto, a finales del siglo XVII comenzaba a las ocho. A comienzos del siglo XX se hacía a las 9 de la mañana y a principios de los años 80 se retrasó hasta las 11. El hecho de realizar la ceremonia al amanecer tiene su especial significado al quererse identificar el alba o aurora de la mañana con la Virgen que sale al encuentro de su hijo resucitado en la primera hora del día. Del mismo modo se hace patente el

paralelismo que se proyecta desde la antigüedad entre el nuevo día y la nueva vida que surge con la Resurrección de Cristo, principal significado de este acto litúrgico. Este simbolismo hizo que la ceremonia se realizase al despuntar el alba con el fin de darle mayor contenido emocional y realismo.

Se desconoce si como influencia de los autos sacramentales esta representación tuvo algún texto que acompañase el desarrollo de la ceremonia, como ocurre en Tudela. Si alguna vez lo tuvo, en la actualidad no se conserva.

A modo de conclusión se puede decir que el contexto histórico y cultural de esta representación debemos situarlo dentro de las escenificaciones teatrales de carácter religioso muy en boga durante la época barroca, y que en la comarca también tuvieron su expresión particular, no quedándose al margen de esta corriente generalizada (29). En estas representaciones se tomaban ideas muy diversas para hacer más vistosas las ceremonias, tanto civiles como religiosas. Estas puestas en escena solían coger todo tipo de recursos, como los que el teatro clásico ya exhibía (“Deus ex machina”), o los ingenios utilizados en las escenificaciones teatrales u operísticas propias del barroco. Música, danza, vestuario, decorados, etc., no quedaban al margen de estas figuraciones y solemnidades. Es probable que esta escenificación fuese introducida en Aranda en una época algo más tardía, pero quizá este hecho ha permitido también que se haya mantenido en el tiempo, llegando hasta la actualidad.

NOTAS

(1) VELASCO, Silverio: *Aranda, memorias de mi Villa y mi Parroquia*, p. 143.

(2) A. D. BURGOS: *Libro de Fábrica de Santa María de Aranda de Duero 1625–1664*.

(3) A. D. BURGOS: *Libro de Cosas Notables, Estilos y Propiedades 1698–1834*. Capítulo 7, p. 4.

(4) *Ibidem*, Capítulo 8, p. 4.

(5) *Ibidem*, Capítulo 10, p. 5.

(6) ZAPARAÍN YÁÑEZ, María José: “Las fiestas en la comarca arandina. Siglos XVII y XVIII”, *Revista Biblioteca*, nº 6, p. 63.

(7) A. D. BURGOS: *Libro de Esclavos del Santísimo Sacramento 1712–1898*, p. 26.

(8) A. D. BURGOS: *Libro de Fábrica de Santa María de Aranda de Duero 1765–1828*.

(9) A. D. BURGOS: *Libro de Fábrica de Santa María de Aranda de Duero 1697–1764*.

(10) A. D. BURGOS: *Libro de misas pro populo, memorias perpetuas y temporales, entierros, honras, cabo de año y funciones de las cofradías 1748–1773*.

(11) A. D. BURGOS: *Libro de memorias, entierros, oficios, funciones nombramiento de colectores y acuerdos 1815–1837*.

(12) *Ibidem*, año 1823.

(13) VELASCO, Silverio: *Op. cit.*, pp. 245–247.

(14) LOPERRÁEZ CORVALÁN, Juan: *Descripción Histórica del Obispado de Osma*, Vol. 1, p. 591.

(15) VELASCO, Silverio: *Op. cit.*, p. 391.

(16) *Ibidem*, p. 392.

(17) ÁLAVA ALBA, María: *El Ángel en Tudela*, p. 14.

(18) A. D. OSMA: *Libro de Visitas del Obispo Pedro Agustín de la Quadra y Achiga a Aranda, Roa, Haza, S. Esteban, Gormaz, Andaluz, y Gomara. 1737–1739*.

(19) VELASCO, Silverio: *Op. cit.*, pp. 410–415.

(20) *El Ángel de Peñafiel*. Trabajo realizado por Jesús de la Villa.

(21) BENITO, Adelfo y ARIAS DE MIRANDA, Santos: *Cosas del siglo pasado*, pp. 142–143.

(22) Entrevista mantenida con el cofrade Feliciano Arribas Moratinos, Aranda de Duero 1909–1996.

(23) CARO BAROJA, Julio: *Actas del VII Curso de Introducción a la Etnografía. El Folklore de las Ciudades*, Instituto de Filología del C.S.I.C., Programa de Investigación Fuentes de la Etnografía Española, p. 73.

(24) La descripción de la fiesta puede seguirse en los artículos que cada año dedica la prensa local al evento, (especialmente Diario de Burgos), en algunos de los libros citados en las notas bibliográficas y en la revista editada por la Diputación Provincial de Burgos con motivo del IV encuentro diocesano de cofradías y hermandades de la provincia de Burgos con textos de Rufino Criado Mambrilla.

(25) VALDIVIELSO ARCE, Jaime: “La Bajada del Ángel en Aranda de Duero (Burgos)”, *Revista de Folklore*, nº 206, p. 64. Su lidiza: *Estampas Arandinas*, pp. 50–52.

(26) CARO BAROJA, Julio: *Op. Cit.*, pp. 70–72.

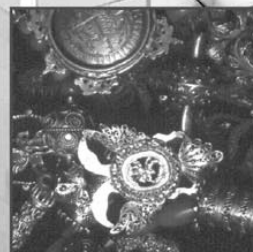
(27) XIMENO, Domingo: *Estampas de mi Álbum. Aranda de Duero y su comarca*, pp. 52–53.

(28) En los actos conmemorativos organizados para realzar el nombramiento de D. Silverio Velasco como obispo de Tielia, los paloteadores que danzaron fueron obsequiados con el mismo regalo. Lo mismo ocurría en la festividad del Corpus en Zazuar, donde los muchachos que danzaban en la procesión tenían como regalo los zapatos de piel que les daba la cofradía para la danza.

(29) ZAPARAÍN YÁÑEZ, María José: “Las fiestas en la comarca arandina. Siglos XVII y XVIII”, *Revista Biblioteca*, nº 6, pp. 58–74.



MUSEO ETNOGRÁFICO
DE CASTILLA Y LEÓN
ZAMORA



Gracias a todos

Han sido años de recuperación de piezas,
de documentos, de recuerdos... para formar
la gran colección de etnografía
de Caja España, que ahora cobra
su sentido: compartir nuestra memoria.

Caja España

OBRA SOCIAL



Damos soluciones

